

دکتر داؤدی

انسان
درائیں
بہائے

جلد اول

خلیفہ و عرفان

تہیہ و تنظیم وحید رافعی

دستِ دافدی

انسان
در آئین
بہار

جلد اول

خلسہ و عرفان

تہیہ و تنظیم وحید لائے



The Collected Works of Dr. 'Alí-Murád Dávúdí
Volume One

Copyright © 1987 by Kalimát Press
All Rights Reserved

Manufactured in the United States of America

Kalimát Press

1600 Sawtelle Boulevard, Suite 34, Los Angeles, California 90025

Cover design by Behzad Mahjour

فهرست مندرجات

صفحه

- الف - منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله
در باره مقام علماء ۵

- ب - مقدمه ۷

- ۱ - صورت علائم اختصاری ۱۲
۲ - صورت آثار دکتر داودی ۱۳
۳ - منتخباتی از آثار مبارکه خطاب به
افراد عائله داودی ۲۱
۴ - شرح احوال و خدمات دکتر داودی ۲۸

- ج - آثار دکتر داودی :

جلد اول - فلسفه و عرفان : انسان در آئین بهائی

- ۱ - مقدمه : اصول اعتقادات اهل بهاء ۵۵
۲ - مقام انسان ۸۲
۳ - ظهور جواهر معانی از معدن انسانی ۸۶
۴ - بحثی درباره روح : مقصود از روح
چیست ؟ ۹۵
۵ - بحثی درباره روح : مناسبات روح
و بدن ۹۷
۶ - اثبات بقای روح ۱۰۴
۷ - سؤال و جواب درباره روح ۱۲۲
۸ - حیات اخروی ۱۳۴

۱۴۹	۹ - بهشت و دوزخ
۱۷۱	۱۰ - شهادت در امر بهائی
۱۸۳	۱۱ - جبر و اختیار
۲۰۱	۱۲ - آزادی
۲۱۶	۱۳ - آزادی در امر بهائی
۲۲۳	۱۴ - در مقابل محیط
۲۴۹	۱۵ - تطابق علم و دین
۲۶۹	۱۶ - لزوم دین
۲۸۶	۱۷ - فلسفه و دین
۲۹۵	۱۸ - امر بهائی و فلسفه شرق
۳۰۸	۱۹ - دعا
۳۲۶	د - فهرست اعلام و اهم مواضع
۳۵۹	ه - مشخصات کتب و مآخذ

منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله در باره مقام علما

طوبی لکم یا معشر العلماء فی البهاء تالله انتم امواج البحر الاعظم و انجم سماء الفضل والویه النصر بین السموات والارضین انتم مطالع الاستقامه بین البریه و مشارق البیان لمن فی الامکان طوبی لمن اقبل الیکم ویل للمعرضین (۱)

این مظلوم حکما را دوست داشته و میدارد یعنی آنان که حکمتشان محض قول نبوده بلکه اثر و ثمر در عالم از ایشان ظاهر شده و باقی مانده بر کل احترام این نفوس مبارکه لازم طوبی للعاملین و طوبی للعارفین و طوبی لمن انصف فی الامور و تمسک بحبل عدلی المتین (۲)

علمای راشدین که بهدایت عباد مشغولند و از وساوس نفس آماره مصون و محفوظ ایشان از انجم سماء عرفان نزد مقصود عالمیان محسوب احترام ایشان لازم ایشانند عیون جاریه و انجم مزیئه و اثمار سدره مبارکه و آثار قدرت الهیه و بحور حکمت صمدانیه (۳)

حکیم دانا و عالم بینا دو بصرند از برای هیکل عالم ان شاء الله ارض از این دو عطیه کبری محروم نمائند و ممنوع نشود (۴)

علمائی که فی الحقیقه بطراز علم و اخلاق مزینند ایشان

بمثابه رؤسند از برای هیکل عالم و مانند بصرند از برای
امم لازال هدایت عباد بآن نفوس مقدسه بوده و هست (۵)

طوبی للامراء و العلماء فی البهاء اولئک امنائی بیــــن
عبادی و مشارق احکامی بین خلقی علیهم بهائی و رحمتی و
فضلی الذی احاط الوجود (۶)

یادداشت‌ها

- ۱- کتاب مستطاب اقدس ، ص ۱۷۰ - ۱۷۱
- ۲- اشراقات ، ص ۱۱۸
- ۳- مجموعه الواح مبارکه ، ص ۳۰۰
- ۴- لوح مقصود ، ص ۱۷
- ۵- لوح ابن ذئب ، ص ۱۳
- ۶- مجموعه الواح مبارکه ، ص ۴۰۱

مقدمه

کتابی که اینک تحت عنوان " آثار دکتر داودی " در اختیار علاقمندان به معارف بهائی قرار میگیرد مجموعه‌ای از نوشته‌ها و سخنرانیهای استاد ارجمند و متفکر فرزانه بهائی دکتـر علی مراد داودی است که از منابع مختلفه گردآوری شده و بصورتی که ملاحظه میگرددد تدوین یافته است . هدف اصلی از جمع آوری و نشر این آثار آن بوده است که دوستان گرامی مخصوصاً " جوانان پر شور و گرانبایه بهائی با آثار متعدد و متنوع آن بزرگوار که حق گران برایشان دارد آشنا شوند و آثار او را در دسترس داشته مطالعه نمایند .

آثار دکتر داودی شامل دو نوع است :

اول آثار قلمی اوست که بطور متفرق در مجلات : آهنگ بدیع ، اخبار امری و سالنامه جوانان بهائی ایران و یا بصورت جزوات مستقل از سنه ۱۲۰ بدیع / ۱۳۴۲ هـ ش به بعد بطبع رسیده است .

دوم بیانات و سخنرانیهای استاد است که در مجامع مختلفه بهائی ایراد گشته و بعضی بوسیله تشکیلات بهائی و بعضی بوسیله دوستان و شاگردانش بروی نوار ضبط شده و سپس از نوار بروی کاغذ منتقل گردیده است .

مجموعه نوشته ها و گفته های مذکور در سه جلد مـدون گشته است :

- ۱- جلد اول - فلسفه و عرفان : انسان در آئین بهائی
- ۲- جلد دوم - فلسفه و عرفان : الوهیت و مظهریت

در انتقال نوشته ها باین مجموعه امانت کامل رعایت گشته و مطالب متن و پاورقی ها بهمان صورت اصلی آنها عیناً نقل شده و بجز در مواردی بسیار معدود هیچگونه جرح و تعدیل و تغییر و تنقیحی در آنها بوجود نیامده است.

در انتقال سخنرانیها از نوار بروی کاغذ نهایت دقت بعمل آمده تا نسخهء تحریر آینهء تقریر استاد بزرگوار باشد. گو آنکه در متن سخنرانیها کلمات و عبارات و مفاهیم مترادف بسیار وارد گشته و از آنجا که کلام شفاهی بوده گاهی حتی جملات غیر منسجم در آن وجود دارد معذک نظر به وفاداری به متن اصلی سخنرانیها از تغییر و تنقیح مطالب جز در موارد ضروری اجتناب شده تا سیاق کلام شفاهسی حتی المقدور محفوظ بماند. بدیهی است که در نقل ایمن سخنرانیها کلمات محاوره‌ای نظیر " هدفمون ، ایشون ، میشه " و از این قبیل بصورت " هدفمان ، ایشان ، میشود " تحریر گشته و از علائم نقطه گذاری برای سهولت قرائت استفاده شده است.

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 شماره ای در داخل این علامت () گذاشته شده و مطالب و مأخذ اضافی که از نویسنده است تحت آن شماره بآخر مقاله اضافه شده است.

باید اذعان نمود که در ارائه مأخذ و مدارک هدف اصلی ارجاع خواننده به نصوص و آثار مبارکه بوده و لذا در تعیین مأخذ اشعار و ضرائب الامثال و یا در معرفی کامل فلاسفه و بزرگان که نام آنها در متن مذکور شده تسامح گشته است.

نکته‌ای که خواننده در ملاحظه فهرست مطالب و نیز در حین مطالعه متن کتاب بآن توجه خواهد نمود تکرار برخی از

مواضع متشابه بعناوین متفاوت و عرضه مطالب و مفاهیم واحد در قالب الفاظ و عبارات مختلف است . بعنوان مثال نکات مربوط به مقام و اختیار انسان در چند موضع تکرار گشته و یا به بیان مبارکی بدفعات استشهاد شده است . اگر چه در بادی امر اجتناب از درج این قبیل مکررات ضروری مینمود اما ملاحظه گشت که چون نحوه بحث و فحص مطلب و برداشتی که از نکته واحد در مواضع مختلف بعمل آمده متفاوت است و از طرف دیگر حذف این مکررات غالبا " بتوالی مطالب لطمه وارد میسازد لذا درج این قبیل نکات را ترجیح داد و در حذف آنها کوششی معمول نداشت .

قبل از شروع کتاب صورت کامل مقالات و سخنرانیها با ارائه اطلاعات کافی درخصوص مآخذ هر اثر به ترتیب تاریخ انتشار تنظیم گشته و مطالبی که فاقد تاریخ بوده در آخر این صورت قرار گرفته است . همچنین در پایان مجموعه صورتی از مشخصات کامل کتب و آثاری که مورد نقل و استفاده قرار گرفته تحت عنوان " مشخصات کتب و مآخذ " ارائه گشته تا در یافتن اصل مآخذ مورد استفاده قرار گیرد . بدیهی است که چون اطلاعات کامل کتاب شناسی مربوط به هر مآخذ (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 غالبا " به ارائه اسم اثر و شماره صفحه مورد نظر اکتفا گردیده است .

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 آخر مجموعه اضافه گشته تا به یافتن سریعتر نکات و اسامی مورد نظر کمک نموده باشد .

روش ارجاع به آیات قرآنی نیز این بوده که اول شماره آیه

داده شده سپس اسم سوره مذکور گشته و بعد در داخل پرانتز شماره سوره مربوطه برای سهولت مراجعه مندرج گردیده است .

در متن کتاب از علائم اختصاری چندی نیز استفاده شده است که صورت آنها قبل از آغاز متن کتاب بطبع رسیده است .

در پایان این مقدمه وظیفه خود میدانم که از صبیح محترمه جناب دکتر داودی خانم زهره Worth (داودی) که خاطراتی از پدر مهرپرور خود را مرقوم و ارسال داشته اند صمیمانه قدردانی نماید . همچنین از آقای بهروز ثابت (پسر خواهر آقای داودی) که مجموعه آثار مبارکه خطاب به آن عائله شریفه را همراه با شرحی از خاطرات خود و نیز شرح حال دکتر داودی بقلم آقای عباس ثابت را ارسال داشته اند صمیمانه سپاسگزاری مینماید . از جناب سید عزیزالله صدر مهدوی که مواردی از شجره نامه تنظیمی مربوط به عائله داودی را به لطف تکمیل نمودند و از جناب دکتر شاپور راسخ که شمعهای از خاطرات خود را به ضمیمه عکس جناب دکتر داودی و نسخه ای از شرح احوال او را بقلم آقای حسام نقبائی ارسال نموده اند نیز قلباً سپاسگزار است . و نیز مراتب تشکر صمیمانه خود را به جناب دکتر محمد افغان که نویسنده را با ارسال نسخ سخنرانیهای استاد در مجامع تحقیق طهران مساعدت فرمودند و نیز نـسـواری از سخنرانی او را تحت عنوان " مادیون " در اختیار گذاشتند تقدیم میدارد . همچنین از سرکار خانم منطقی و جناب بیژن صادقیان و جناب شهریار حیدریان و سرکار خانم قدسیه حیدریان که نوار سخنرانیهای دیگر دکتر داودی را ارسال فرمودند و نیز از سرکار خانم فلور کاولین و جناب هوشنگ گهرریز که به ترتیب متن " گزارش محفل ملی ایران در چهل و سومین انجمن شور روحانی ملی بهائیان ایران "

و متن " منتخباتی از مطالب کتاب مستطاب اقدس " را مرحمت نمودند صمیمانه قدردانی مینماید . محبت حضرات امان الله موقن و فریبرزمشیریان نیز که خاطرات شخصی خود را در باره دکتر داودی ارسال داشته اند مایه سپاسگزاری فراوان است . همچنین باید مراتب تشکر و امتنان قلبی خود را نسبت به لطف و محبت وفیر سرکار خانم رضوانیه گندم پاک‌کن که مسوده بسیاری از مطالب کتاب را به دقت و با مهارت تایپ و آماده فرمودند تقدیم دارد .

و بالاخره در این مقدمه باید از همسر عزیزم ، ترانه صبور که به انحاء مختلفه در تهیه این مجموعه مرا مساعد و همکار بوده قدردانی نمایم . اوست که مخصوصاً " زحمت نقل دقیق سخنرانیها را از روی نوار بروی کاغذ بعهدہ گرفته و برای حصول اطمینان از صحت آنها چندین بار با علاقه تام متن تحریر را با تقریر استاد مطابقه داده است .

امید آنکه انتشار این مجموعه خدمتی در سبیل عرضه بعضی از آراء و افکار و مقاصد اهل بهاء از قلم و زبان دکتر داودی باشد .

حیفاً - اگست ۱۹۸۴

وحید رأفتی

صورت علائم اختصاری

ب	بدیع - تاریخ بدیع
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

صورت آثار دکتر داودی

الف - آثار بهائی طبع شده (به ترتیب تاریخ انتشار)

۱- " دلائل سبعه عربیه " ، آهنگ بدیع ، سال ۱۸ (دی ۱۲۰ ب / ۱۳۴۲ هـ ش / ۱۹۶۴ م) ، ش ۱۰ (شماره مسلسل ۲۰۲) ، ص ۳۶۴ - ۳۶۷

۲- " بحثی درباره روح - مقصود از روح چیست " ، آهنگ بدیع ، سال ۱۹ (آذر ۱۲۱ ب / ۱۳۴۳ هـ ش / ۱۹۶۴ م) ، ش ۹ (شماره مسلسل ۲۱۳) ، ص ۲۹۵ - ۲۹۸ و ۳۲۲

۳- " بحثی درباره روح - مناسبات روح و بدن " ، آهنگ بدیع ، سال ۱۹ (بهمن - اسفند ۱۲۱ ب / ۱۳۴۳ هـ ش / ۱۹۶۵ م) ، ش ۱۱ - ۱۲ (شماره مسلسل ۲۱۵ - ۲۱۶) ، ص ۳۸۹ - ۳۹۲ و ۴۰۵

۴- " آزادی در امر بهائی " ، سالنامه جوانان بهائی ایران ۱۲۱ - ۱۲۲ بدیع (ط : لجنه ملی جوانان ، ۱۲۲ ب / ۱۳۴۴ هـ ش / ۱۹۶۵ م) ، ص ۱۹ - ۲۶

۵- " آدم کجائی " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۱ (آذر - دی ۱۲۳ ب / ۱۳۴۵ هـ ش / ۱۹۶۶ م) ، ش ۹ - ۱۰ (شماره مسلسل ۲۳۷ - ۲۳۸) ، ص ۲۴۰ - ۲۴۲ (اصل این مقاله بقلم ج . فوزدار است که در شماره ۱۶ مجله فکر بهائی مورخ ۱۶ دسامبر ۱۹۶۵ در ژنو ، سویس طبع شده و بوسیله دکتر داودی برای درج در آهنگ بدیع ترجمه شده است) .

۶- " مقدمه ناشر " ، کتاب قرن بدیع (ط : م م م ، ۱۲۴ ب

/ ۱۳۴۶ هـ ش / ۱۹۶۷ م) ، ج ۱ ، مقدمه کتاب

۷- "رسم ره این است" ، آهنگ بدیع - قسمت نوجوانان ،
سال ۲۲ (فروردین ۱۲۴ ب / ۱۳۴۶ هـ ش / ۱۹۶۷ م) ،
ش ۱ ، ص ۳۴ - ۳۵

۸- " پیام بجوانان " ، آهنگ بدیع - قسمت نوجوانان ،
سال ۲۳ (فروردین - اردیبهشت ۱۲۵ ب / ۱۳۴۷ هـ ش /
۱۹۶۸ م) ، شماره ۱ - ۲ (شماره مسلسل ۲۵۳ - ۲۵۴) ،
ص ۴۷ - ۴۸

۹- " چه باید کرد " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۳ (آذر - دی
۱۲۵ ب / ۱۳۴۷ هـ ش / ۱۹۶۸ م) ، ش ۹ - ۱۰ ، ص ۲۸۸ -
۲۸۹

۱۰- " ظهور جواهر معانی از معدن انسانی " آهنگ بدیع
- قسمت نوجوانان ، سال ۲۴ (خرداد - تیر ۱۲۶ ب /
۱۳۴۸ هـ ش / ۱۹۶۹ م) ، ش ۳ - ۴ ، ص ۱۰۷ - ۱۰۸

۱۱- " مقام انسان " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۴ (مهر - آبان
۱۲۶ ب / ۱۳۴۸ هـ ش / ۱۹۶۹ م) ، ش ۷ - ۸ ، ص ۱۷۱ -
۱۸۲

۱۲- " جمال و وقار " ، آهنگ بدیع - قسمت نوجوانان ،
سال ۲۵ (خرداد - تیر ۱۲۷ ب / ۱۳۴۹ هـ ش / ۱۹۷۰ م) ،
ش ۳ - ۴ ، ص ۱۱۱ - ۱۱۲

۱۳- " توافق علم و دین " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۶ (خرداد -
تیر ۱۲۸ ب / ۱۳۵۰ هـ ش / ۱۹۷۱ م) ، ش ۲ - ۳ ، ص
۶۳ - ۶۴ و ۸۱

۱۴- " نظر اجمالی به قرن نوزدهم میلادی " ، آهنگ بدیع
- قسمت نوجوانان ، سال ۲۶ (خرداد - تیر ۱۲۸ ب / ۱۳۵۰
هـ ش / ۱۹۷۱ م) ، ش ۲ - ۳ ، ص ۹۶ - ۹۸ و ۹۹

- ۱۵- " قدما و ما " ، آهنگ بدیع - قسمت نو جوانان ،
 سال ۲۶ (تیر - مرداد ۱۲۸ ب / ۱۳۵۰ هـ ش / ۱۹۷۱ م)
 ، ش ۴ - ۵ ، ص ۱۶۳ - ۱۶۴
- ۱۶- " فلسفه و دین " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۶ (تیر - مرداد
 ۱۲۸ ب / ۱۳۵۰ هـ ش / ۱۹۷۱ م) ، ش ۵ - ۶ ، ص ۱۴۲ -
 ۱۴۶
- ۱۷- " خلق جدید " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۶ (اسفند ۱۲۸ ب /
 ۱۳۵۰ هـ ش / ۱۹۷۲ م) ، ش ۱۲ ، ص ۳۶۸ - ۳۷۱
- ۱۸- " تربیت در آئین بهائی " (ط : م م م ، ۱۲۹ ب /
 ۱۳۵۱ هـ ش / ۱۹۷۲ م) ، ۲۳ ص . تاریخ نگارش این
 مقاله ۱۹ اردیبهشت ۱۳۵۱ هـ ش است . این مقاله با
 حذف مقدمه آن در پیام بهائی (اوت و سپتامبر
 ۱۹۸۰ ، شماره ۱۱ و ۱۲ ، ص ۵) تجدید طبع شده است .
- ۱۹- " الوهیت و توحید - قسمت اول " ، مطالعه معارف
بهائی (ط : م م م ، ۱۳۰ ب) ، شماره اول ، ۸۴ ص
- ۲۰- " عالم انسانی محتاج استغاضه از نفثات روح القدس
 است " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۸ (آذر - دی ۱۳۰ ب /
 ۱۳۵۲ هـ ش / ۱۹۷۳ م) ، ش ۹ - ۱۰ ، ص ۷ - ۱۱
- ۲۱- " الوهیت و توحید - قسمت دوم " ، مطالعه معارف
بهائی (ط : م م م ، ۱۳۱ ب) ، شماره دوم ، ص ۸۵ الی
 ۱۸۵
- ۲۲- " تصحیح یکی از مقالات " ، مطالعه معارف بهائی
 (ط : م م م ، ۱۳۱ ب) ، شماره هفتم ۱۲ ص . این
 مقاله بتاريخ ۱۱ شهریور ۱۳۵۲ مورخ است .
- ۲۳- " امر بهائی و فلسفه شرق " ، آهنگ بدیع ، سال ۲۹
 (مرداد - شهریور ۱۳۱ ب / ۱۳۵۳ هـ ش / ۱۹۷۴ م) ،

۲۴- " شهادت در امر بهائی "، آهنگ بدیع، سال ۲۹ (مهر - آبان ۱۳۱ ب / ۱۳۵۳ هـ ش / ۱۹۷۴ م)، ش ۷ - ۸ (شماره مسلسل ۳۲۸)، ص ۶ - ۱۱

۲۵- " بحث در باره بعضی از دلائل اثبات وجود خدا "، سلسله انتشارات لجنه ملی نشر معارف امری (ط : م م م، ۱۳۲ ب). این مجموعه حاوی شش مقاله است که هر یک جداگانه شماره گذاری شده است.

۲۶- " مقام حضرت بهاء الله "، م ف

۲۷- " اصول اعتقادات اهل بهاء "، م ف

۲۸- " دین باید سبب الفت و محبت باشد "، م ف

۲۹- " تطابق علم و دین "، م ف

۳۰- " در مقابل محیط "، م ف

۳۱- " بحث در باره مقام حضرت بهاء الله "، سلسله انتشارات لجنه ملی معارف امری - مجموعه مباحث در دومین مجمع تحقیق (ط : م م م، ۱۳۲ ب)، ص ۱۰ - ۴۸

۳۲- " روش اهل بها در نگارش تاریخ در حال و استقبال "، مطالعه معارف بهائی (ط : م م م، ۱۳۲ ب)، شماره یازدهم، ۲۰ ص

۳۳- " از نامه جناب دکتر داودی "، آهنگ بدیع، سال ۳۰ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۲ ب / ۱۳۵۴ هـ ش / ۱۹۷۵ م)، ش ۱ - ۲ (شماره مسلسل ۳۳۱)، ص ۱۶ - ۱۷ (تاریخ نگارش این نامه ۱۴ تیرماه ۱۳۵۰ است)

۳۴- ... کس نزنند بر درخت بی بر سنگ (ط : م م م، ۱۳۳ ب / ۱۳۵۵ هـ ش / ۱۹۷۶ م)، ۳۷ ص

- ۳۵- " اقتراح - چند سؤال درباره مطالعه و چند جواب " ،
 آهنگ بدیع - قسمت نو جوانان و جوانان ، سال ۳۲
 (۱۳۴ ب / ۲۵۳۶ شاهنشاهی / ۱۹۷۷ م) ، (شماره
 مسلسل ۴۴۵) ، ص ۶۴ - ۷۲
- ۳۶- " سخن ماه - در مورد شهید روح الله تیموری " ،
اخبار امری ، سال ۵۶ (شهر النور ۱۳۴ ب / ۲۵۳۶
 شاهنشاهی / ۱۹۷۷ م) ، ش ۵ ، ص ۲۰۴ - ۲۰۹
- ۳۷- " مرقومه شریفه محفل مقدس روحانی ملی ایـــــران
 در خصوص متقاعد الی الله جناب یزدانی علیـــــه
 رضوان الله " ، اخبار امری ، سال ۵۶ (۱۳۴ ب / ۲۵۳۶
 شاهنشاهی / نوامبر ۱۹۷۷) ، ش ۱۳ ، ص ۵۲۳
- ۳۸- " تاریخ شکوه میکند " ، اخبار امری ، سال ۵۸ (۱۳۶
 ب / ۱۳۵۸ هـ ش / ۱۹۷۹ ب) ، ش ۴ ص ۶۲ - ۷۰ (مقاله
 بتاريخ ۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۸ مورخ است و به نام محفل
 روحانی ملی بهائیان ایران به طبع رسیده است) .
 این مقاله در ندای حقیقت (لندن : محفل روحانی
 ملی بهائیان انگلستان ، ۱۹۸۰ م ، ص ۱۹ - ۲۸) تجدید
 طبع شده است .
- ۳۹- " همه را در یک سلک نمیتوان کشید " ، اخبار امری ،
 سال ۵۸ (۱۳۶ ب / ۱۳۵۸ هـ ش / ۱۹۷۹ م) ، ش ۷ ، ص
 ۱۱۲ - ۱۱۶ (مقاله بتاريخ ۲۷ خرداد ۱۳۵۸ مورخ است
 و به نام محفل روحانی ملی بهائیان ایران به طبع
 رسیده است) . این مقاله در ندای حقیقت (ص ۳۷
 - ۴۰) تجدید طبع شده است .
- ۴۰- " دولت ایران چنین خواسته بود " ، ندای حقیقت ،
 ص ۲۹ - ۳۱
- ۴۱- " انصاف باید داد " ، ندای حقیقت ، ص ۳۳ - ۳۵

- ۴۲- " اصل مرام و فصل کلام " ، ندای حقیقت ، ص ۴۱ - ۴۶
- ۴۳- " دین است و فرقه نیست " ، ندای حقیقت ، ص ۴۷ - ۴۹
- ۴۴- " اشاره ای به اصول عقاید اهل بهاء " ، ندای حقیقت ، ص ۵۱ - ۵۴

۴۵- " دیانت حقیقت است و حقیقت تعدد نمی پذیرد " ،
ندای حقیقت ، ص ۶۱ - ۶۷

۴۶- " ایران دوستی بهائیان در سراسر جهان " ، پیام بهائی ، ش ۱۸ (فوریه ۱۳۹ ب / ۱۳۶۱ هـ ش / ۱۹۸۲ م) ، ص ۶ - ۸ (متن تقریرات فاضل عالیقدر دکتر علیمراد داودی در یکی از جلسات بهائی در ایران - تاریخ ضبط نوار ۱۳۵۷/۹/۲۹)

۴۷- " منتخباتی از مطالب کتاب مستطاب اقدس " . این مقاله در مجموعه ای از مقالات راجع به کتاب مستطاب اقدس که بوسیله محفل مقدس روحانی طهران انتشار یافته بطبع رسیده است .

ب- آثار بهائی طبع نشده (به ترتیب تهجی) . این آثار به استثنای آنهاییکه با علامت (x) مشخص گشته از نوار ضبط شده سخنرانیها بروی کاغذ منتقل شده و تماما در مجلدات این مجموعه درج گردیده است .

۴۸- آزادی

۴۹- اثبات بقای روح

۵۰- اهمیت مطالعه تاریخ

۵۱- بهشت و دوزخ

۵۲- جبر و اختیار

۵۳- چرا جواب نمیگوئیم

۵۴- حیات اخروی

۵۵- خلاقیّت کلمه الله

۵۶- درباره الوهیت - مبحث اثبات الوهیت

۵۷- دعا

x ۵۸ دوست عزیز من آقای دکتر نصرت الله باهر روحی
فداه ملاحظه فرمایند

۵۹- طبیعت

۶۰- عدم مداخله در امور سیاسی

x ۶۱- گزارش محفل روحانی مّلی بهائیان ایران در چهل و
سومین انجمن شور روحانی مّلی

۶۲- لزوم دین

۶۳- وحدت عالم انسانی

ج - آثار غیر بهائی طبع شده

مقالات :

۱- " بقای نفس در نظر فارابی " ، مجلّه دانشکده
ادبیات ، ۱۲ (۱۳۴۳) ، ص ۳۶۴ - ۳۷۲

۲- " تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو و ذکر
علل اختلاف نظر این دو حکیم در باره عقل
و نفس " ، مجلّه دانشکده ادبیات ، ۱۶ (۱۳۴۷) ،
ص ۷ - ۲۳

۳- " آراء یونانیان درباره جان و روان " ، مجلّه
دانشکده ادبیات و علوم انسانی ، ۱۷ (۱۳۴۹) ،

کتب :

- ۱- درباره نفس ، (ط : دانشگاه تهران ، ۱۳۴۹ هـ ش) ،
تصنیف ارسطو ، ترجمه و تعلیفات و حواشی
علی مراد داودی ، ۲۹۶ ص
- ۲- عقل در حکمت مشاء ، (ط : دهخدا ، ۱۳۴۹ هـ ش) ،
تألیف دکتر علی مراد داودی ، چاپ اول ، ۴۴۴ ص
- ۳- شناسائی و هستی ، (ط : دهخدا ، ۱۳۵۱ هـ ش) ،
تألیف مینارد (L. Meynard) ، ترجمه دکتر
علی مراد داودی ، چاپ دوم ، ۴۲۸ ص
- ۴- تاریخ فلسفه در دوره یونانی ، (ط : دانشگاه
تهران ، ۱۳۵۲ هـ ش) ، تألیف امیل بریهیه
(Emile Bréhier) ، ترجمه دکتر علی مراد
داودی ، ۳۸۹ ص
- ۵- تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و
دوره رومی ، (ط : دانشگاه تهران ، ۲۵۳۵
شاهنشاهی) ، تألیف امیل بریهیه
(Emile Bréhier) ، ترجمه دکتر علی مراد
داودی ، ۳۸۷ ص

منتخباتی از آثار مبارک خطاب به افراد عائله داودی

بواسطه حضرت ابن ابهر

جناب مسعود الممالک و برادر محترم و جناب بصیر الکتاب و
برادر بزرگوار علیهم بهاء الله الابهی

هو الله یاران عزیز عبدالبهاء همواره خبر
استقامت و حسن نیت و پاکی طینت و آرزوی خدمت شما بسمع
مشاقان رسد و سبب روح و ریحان گردد عالم هستی مانند
دریاستی و این تعینات کائنات امواج آن دریا هرچند وجود
و شهودی دارد لکن حکم معدوم و مفقود یابد مگر حقائق
مقدسه نفوس رحمانیه هرچند آنان نیز تعینات وجودند ولی
مستفیض از مقام محمود و مستمد از ظل ممدود در عالم
وجود تحقق ابدی یابند و تعین سرمدی جویند اینست معنی
کل شیء هالک الا وجهه لهذا آن نفوس مبارکه باید هر دم
بآستان مقدس حضرت مقصود سجده شکرانه نمایند و بمحامد و
نعت آن ذات یگانه پردازند و بموجب وصایت و نصائح او
قیام نمایند تا در جهان ظلمانی سرج نورانی گردند و در عالم
امکانی نجوم لامکانی شوند افق معانی را انوار رحمانی
گردند و گلستان الهی را گل صد برگ خندانی شوند ریاض
هدایت را ازهار حقیقت گردند و حیاض عنایت را حیطان
موهبت شوند بجمیع اقوام و ملل عالم آشنا و بیگانه متحد
و یگانه گردند یعنی یار مهربان شوند و دوست غمخوار گردند
نظر بیغض و عداوت و ظلم و اذیت نفوس ننمایند بلکه

توجه بجمال نورانی در ملکوت رحمانی کنند زیرا آن مـه تابان آفاق امکان را روشن نموده و نسیم جانپرور آن یار مهربان شرق و غرب را معطر کرده دریای موهبتش سواحل هستی را مستغرق نموده و آفتاب عنایتش خاور و باختر را روشن کرده فیض عموم است و فضل محیط بر عالم آفرینش یاران حقیقی باید استغاضه از مواهب عمومی الهی نمایند و با جمیع من علی الارض در نهایت عدل و انصاف و محبت و ایتلاف و صدق و وفا روش و سلوک نمایند این دور عظیم جمال ابهی روحی لاحبائه الفدا دور مواهب است و کور الطاف روشن است گلشن است و در مجمع آفاق شاهد انجمن امیدواریم که خلل و فتور و خطا و قصوری که در ادوار سابقه حاصل گشت در این دور عظیم و کور جمال کریم رخنه ننماید و یاران در نهایت صدق و امانت و حسن نیت خدمت بسرور خویش نمایند و متابعت آن متبوع مغم فرمایند وفا چنین اقتضا نماید صدق و صفا بر این مجبور کند ایمان و ایقان چنین حکم فرماید و علیکم التحیه والثناء ع

عموم خاندان مسعود الممالک علیهم بهاء الله الابهی

هو الله ای بندگان و اماء رب ودود حضرت مسعود با جمیع خاندان موجود مشمول نظر عنایتند و ملحوظ لحظات عین رحمانیت پرتو موهبت حضرت احدیت بر آن خاندان افتاده انوار هدایت درخشیده صبح الطاف دمیده نسیم رحمت از گلشن عنایت وزیده و مرور نفحات موهبت مستمر لهذا عبدالبهاء منتظر که آن عائله کامله در انجمن عالم بمواهب شامله جلوه نماید و انوار عزت ابدیه از هر جهت احاطه نماید تا در جهان مشاربالبنان گردند که این نفوس آیات جمال مبارکند و این اشخاص رایسات بهاء الله و یقین است چنین گردد از این بشارت دریای

مسترجع بجهت آید و نهنگ سعادت کبری بخروش آید و علیکم
البهاء الابهی ع

بواسطه جناب میرزا ابراهیم خطاط

تبریز جناب اسدالله خان علیه بهاء الله الابهی

هو الله ای بنده جمال ابهی چون غضنفر
الهی از بیشه رحمانی برون شتافت چنان زئیر و نعره زد
که روبهان جهل و شغالان رنگین از خم رنگ از میدان گریختند
و طرح حیل و تزویر ریختند و غبار ظلم و جفا انگیختند و
بر فرق خویش خاک مذلت بیختند و حال در زاویه خمبول و
خمود بناله و حنین درآمیختند ذرهم فی زاویه النسیان
انهم نسوا الله فانساهم انفسهم انهم قوم سوء اخسریین و
علیک التحیه والثناء ع

تبریز بواسطه جناب بصیر الکتاب

جناب اسدالله خان علیه بهاء الله الابهی

هو الله ای بنده حق الحمد لله بیشه عرفان
را غضنفری و در میدان امتحان هژبر صفدر بکمال استقامت
در این میدان جولان کن و نعره یا بهاء الابهی بزن تا تأسی
باسدالله الغالب نمائی و اقتدا بحیدر مظهر عجائب کنسی
و علیک التحیه والثناء ع

بواسطه جناب بصیر الکتاب

امیر زاده بلقیس خانم ضلع جناب اسدالله خان

هو الله ای کنیز عزیز جمال مبارک حلاوت

محبت الله در مذاقت لذیذ بود که در دلت شوری افکند و
 قوت قلب داد مائدهء سماویه بود که سبب حیات ابدیه
 گردید هنیئا " لک و مریئا " این مائده درمان هر درداست
 و قوت روحانی دل و جان امیدوارم که روز بروز از ایسن
 نعمت آسمانی بیشتر تناول نمائی و علیک التحیة
 و الثناء ع

بواسطه حضرت آقا میرزا طراز الله سمندر علیه بهاء الله
 الابهی

خلخال جناب آقا میرزا اسدالله خان داودی ساعد
 السلطان علیه بهاء الله ملاحظه فرمایند

روحی لحضرتک الفداء آنچه از خامه محبت صادر
 بلحاظ اطهر یکتا محبوب عالمیان حضرت ولی امرالله روحی
 لعنایاته الفداء فائز از الطاف ملیک فضل و اعطاف تجلی
 فیض موهبت برآن خانمان و دودمان پرتو انداخته و انوار
 بخشش و احسان برآن عائلهء ثابتهء مستقیمه تابیده
 آن شخص محترم و ضجیع مکرمه هر دو در درگاه احدیت مقربند
 و بطراز وفا و استقامت مزین و امید چنان است که هر دم
 بتاییدی جدید از ملکوت رب مجید مؤید و موفق گردند
 بازماندگان متصاعد بافق اعلی حضرت مسعود الممالک عموما
 را ببشارات روحانیه روح و ریحان بخشید و بابدع اذکار و
 ابهی تحیات از قبل هیکل مبارک ذاکر و مکبر شوید نظر
 عنایت شامل احوال کل بوده و هست مطمئن باشید

حسب الامر مبارک مرقوم گردید

ج ۱ ۱۳۴۷ ۱ نوامبر ۱۹۲۸ نورالدین زین

حبیب روحانی این عبد در نهایت تبطل و تذلل و تضرع و انکسار از آستان ملیک مقتدر مختار تائیدات متتابعه از عالم انوار و ملکوت اسرار از برای آن بنده مقرب درگاه پروردگار راجی و متمنی تا در مستقبل ایام بخدمت و اعلای امر رب الانام قیام نمائید و گوی سبقت را در میدان وسیع تبلیغ از دیگران بربائید در این جوار فراموش نشده و نخواهید شد مطمئن باشید

بنده آستانش شوقی

أمة الله بلقیس خانم داودی حرم من سعد الی الله حضرت
ساعد السلطان علیها بهاء الله ملاحظه نمایند

عریضه تقدیمی آن کنیز آستان مقدس الهی مورخه ۲۸ اردیبهشت ۱۳۱۶ بلحاظ مهربانی حضرت ولی امر الله ارواحنا فداه فائز و مستدعیات آن محترمه باصفاء و قبول در محضر انور مشرف و مزین اظهار کمال لطف و مکرمت نسبت بآن ورقه موقنه ثابت فرمودند و از حق میطلبند تا خانواده دو نفس متعارج برفیق اعلی ساعد السلطان و اخوی ایشان سردار مسعود خان مشمول الطاف و عنایات حضرت رحممن گردند و معزز و محترم نزد آشنا و بیگانه شوند ابواب برکت و وسعت و نعمت بر وجه کل مفتوح گردد و زیان شماتت دشمنان کوتاه شود آن دو نفس شهیر مشمول الطاف حی قدیر بودند و فائز باعطاف نیر منیر لهذا امیدوار چنانند که بستگان و متعلقان آن دو بزرگوار در ظل فضل و موهبت کردگار بهر موهبتی برخوردار و بخدمت امر الله که مایه افتخار و شرف و منقبت بشمار است مؤید و موفق گردند در هر حال لحاظ عطوفت وجود اقدس شامل و از لسان شفقت ببدایع مودت مذکورند مطمئن و مستبشر و مسرور

باشند

حسب الامر مبارک مرقوم گردید نورالدین زین

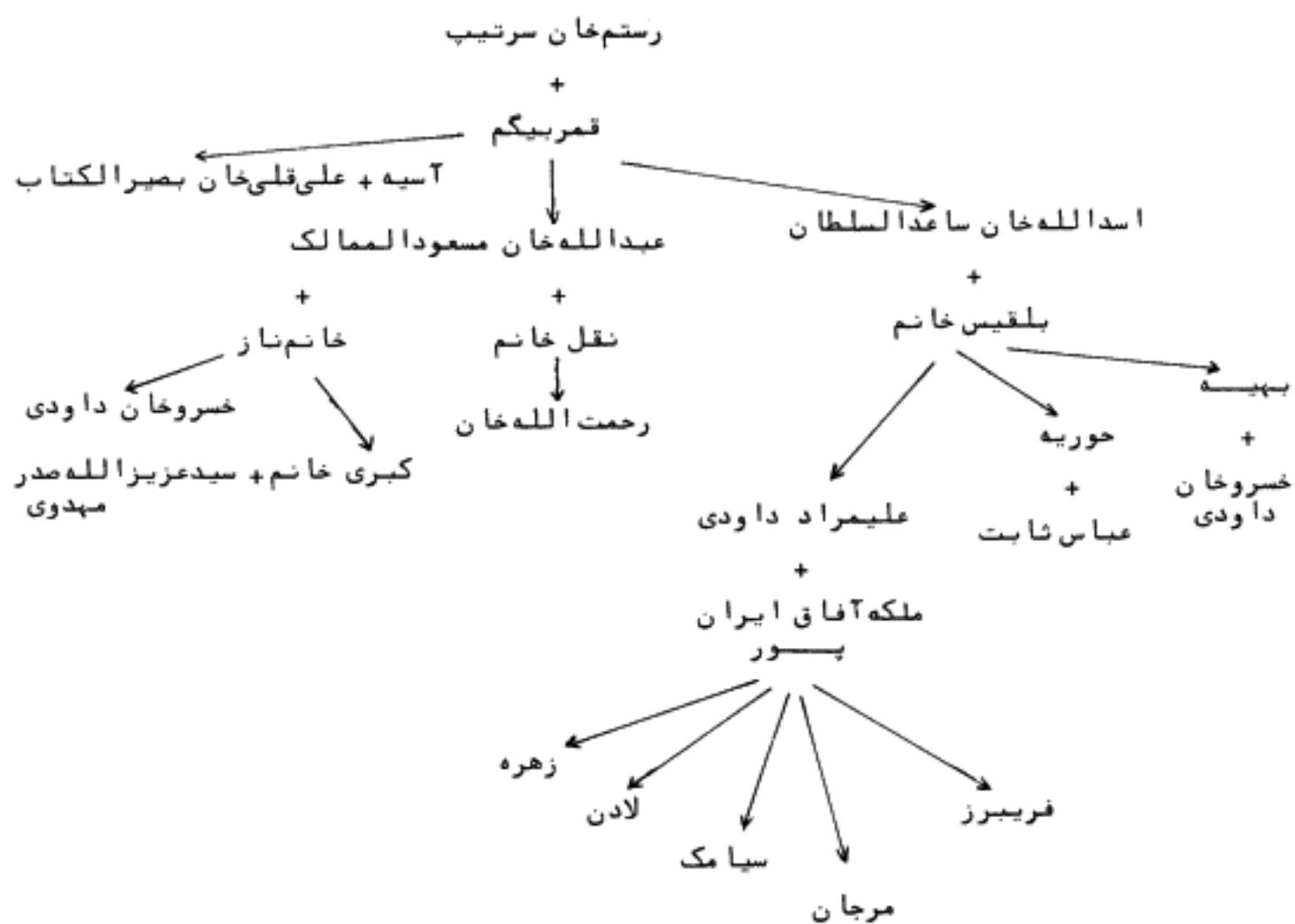
ملاحظه گردید بنده آستانش شوقی

۱۲ شهر المشیه ۹۴ ۸ اکتوبر ۱۹۳۷

شرح احوال و خدمات دکتر داودی

نفس جلیل و بزرگوار ، فاضل گرانقدر و نویسنده محبوب بهائی دکتر علی مراد داودی بسال ۱۳۰۰ هجری شمسی در خلخال آذربایجان در خانواده‌ای مؤمن که در آثار عدیده از قلم حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله مورد عنایت قرار گرفته بود (۲) از مادری بنام بلقیس و پدری مسمی به اسدالله پا بعرضه وجود گذاشت و از همان اوان طفولیت در دامن تعلیم و تربیت بهائی آغاز برشد و نمو نمود (۳)؛ فاضل مازندرانی در شرحی مختصر از سابقه ایمانی آن عائله گزارش میدهد که عبدالله خان مسعود الممالک (برادر اسدالله و عموی دکتر داودی) (۴) و تنی دیگر از بزرگان خلخال در تبریز بر اثر ملاقات و مؤانست با بهائیان مؤمن گشتند و بعبارت فاضل : " ... چون بوطن (خلخال) برگشتند برای ریاست و نفوذی که داشتند و برخی از مبلغین را نیز بدانجا جلب نمودند جمعی از اهالی ایمان آوردند و لا سیما از خویشان و بستگان شان در این امر وارد گشتند و اندک اندک قصبه هروآباد مرکزی از مراکز امر ابهی گردید و جمعی از اعیاء در آنجا پدیدار شده محفل روحانی تأسیس کردند " (۵)

طبق این گزارش اول کسیکه از عائله داودی ایمان یافت — عبدالله خان مسعود الممالک بوده که ایمان برادر خود یعنی اسدالله خان داودی و سایر خویشان را سبب گشته است . دکتر داودی سنین طفولیت و نوجوانی خود را در شمس آباد



و خلخال گذرانید خود در " گفت و شنود " در پاسخ باین سؤال که جوانیش چگونه گذشته چنین میگوید :

" ... در اینمورد که جوانی بنده چگونه بوده است باید خدمتتان عرض کنم که بنده جوانی نکرده ام و این را بعنوان توصیه عرض نمیکنم بشما که شما جوانها هم جوانی نکنید بلکه باین عنوان عرض میکنم که شاید روحیه من طوری بوده است که خیلی زودتر از آنچه لازم و طبیعی بود در زندگی خودم پیر شدم ولی این را امروز عرض نمیکنم برای اینکه امروز خود را جوان تر از اوائل جوانی ام حس میکنم ... اصولاً" خیلی کم احساس نشاط و خوشی و انبساط در خودم میکردم مخصوصاً " خیلی کم به ورزش و گردش و بازی علاقه داشتم بیشتر به مطالعه (علاقمند بودم) ولی این را بعنوان فضیلت نمیخواهم عرض کنم بلکه باین عنوان که چون گوشه گیر بودم و مخصوصاً " چون با مردم نمی جوشیدم در واقع مطالعه برای من یکنوع پناهگاه بود نه اینکه چون با اصطلاح خواسته باشم که اهل مطالعه باشم منزوی میشدم بلکه چون منزوی بودم مطالعه میکردم منتهی خوب نمیتوانم بگویم که از این وضع هم ناراضی هستم برای اینکه این قبیل طبایع اگر نخواهند خود را بمطالعه سرگرم کنند ممکن است خطرات دیگری در زندگی برایشان وجود داشته باشد بهمین سبب چون طبیعت من خودش مایل به انزوا بود و از طرف دیگر اوضاع خانوادگی و محلی من هم ایجاب یک چنین انزوایی میکرد مخصوصاً " چون در اوایل

جوانی مالک بودم و در ده زندگی می‌کردم و اقتضای آن شغل هم در آن زمان این بود که همیشه خودم را از مردم که باصلاح آن روز رعایای من بودند کنار بگیرم و نجوشم ، این قبیل موجبات دست بدست هم میداد و بنده را خود بخود تنها بار می‌آورد و بتنهائی عادت میداد و این چیزی نیست که من توصیه بکنم به کسی بلکه بر عکس بهمه توصیه میکنم که سعی کنند هیچوقت تنها نمانند و علی‌الخصوص تأسفی که در این خصوص دارم اینست که من در جوانی خودم آنطوری که لازم بود خدمت به امر نکردم در کودکی‌ام وضع بهتر بود ... " (۶)

و سپس چنین ادامه میدهد :

" ... در دوره جوانی ، آن بحبوحه جوانی ، عنفوان جوانی ، همانطور که از همه چیز برکنار بودم ، در فعالیت های امری هم زیاد سهیم نبودم و تأسفی هم که میخورم بیشتر از این لحاظ است که من در جوانی خودم آنطور که لازم بود به امر خدمت نکردم " (۷)

در این دوره از جوانی علیرغم عدم اشتغال به خدمات و فعالیت‌های امری بر اثر ممارست مداومش در مطالعه و دانش‌آموزی موفق گردید که پس از اخذ دیپلم متوسطه در سنه ۱۳۲۵ هجری شمسی بلافاصله بطهران آید و در دانشسرای عالی تربیت معلم برای ادامه تحصیل در رشته تعلیم و تربیت و فلسفه پذیرفته شود . سنین ۲۵ تا ۲۲ سالگی دکتر داودی در این دانشسرا به مطالعه ادبیات فارسی و عربی ، تاریخ ایران و اسلام و مبانی منطق و فلسفه شرق و غرب نرسد استادانی نظیر ملک الشعراء بهار ، فاضل تونی ، محمد باقر

هوشیار ، غلامحسین صدیقی ، عیسی صدیق‌اعلم ، علی‌اکبرسیاسی ، عباس‌اقبال‌آشتیانی و یحیی مهدوی گذشت و در این سنین در بین دانشجویان و اساتید دانشسرا به دانشجویی فاضل و کوشا اشتهار یافت و مورد علاقه و احترام ایشان قرار گرفت .

پس از اتمام دوره تحصیل در دانشسرای عالی و اخذ لیسانس با استخدام وزارت فرهنگ درآمد و تصدی مشاغل اداری را بعهده گرفت و نیز در کسوت معلمی به تعلیم زبان و ادبیات فارسی در دبیرستانهای سنندج و سپس زنجان پرداخت . در سنه ۱۳۳۱ هـ ش زمانی که در زنجان مقیم بود با خانم ملکه‌آفاق ایران‌پور ، صبیحه جناب‌یوسف ایران‌پور ، ازدواج نمود و از این ازدواج پنج فرزند بوجود آمد که هر یک بنحوی در خدمات و فعالیتهای امری موفق و مؤیدند .

دکتر داودی پس از سنین متوالی خدمت فرهنگی در شهرستانها به طهران منتقل گردید و بکار تدریس ادامه داد . در سنین اقامت در طهران غیر از کار تدریس در مدارس پایتخت ، از جمله در دبیرستان دولتی ادیب ، این فرصت نصیب او شد که علیرغم داشتن پنج فرزند و اشتغالات عدیده در تشکیلات بهائی به ادامه تحصیلات عالیه خود در دانشکده ادبیات دانشگاه طهران پردازد و حتی برای حصول احاطه بیشتر به زبان فرانسه سفری یکساله به آن دیار نماید و در عین حال مطالعات خود را در زمینه فلسفه تا اخذ درجه دکتری در این رشته ادامه دهد . او از این پس کار تدریس را در دانشکده ادبیات دانشگاه طهران با عنوان دانشیار فلسفه ادامه داد و نتیجه بیش از سی سال خدمات فرهنگی او به تعلیم صدها نفر از جوانان علاقمند به ادبیات و تاریخ و مبانی فلسفه و اصول روش تحقیق و نیز انتشار مقالات و ترجمه کتب فلسفی انجامید .

فعالیتهای تشکیلاتی دکتر داودی که از سنین اواخر جوانی

با خدمت در کمیسیونها و لجنات و محافل روحانیه محلیه آغاز شده بود در سنه ۱۳۱ بدیع با عضویت در عالیتسـرین مرجع تشکیلاتی بهائی در ایران یعنی محفل روحانی ملی بهائیان ایران به شکوفائی کامل واصل گشت. وی در سـی و نهمین کانونشن ملی بهائیان ایران که در رضوان این سال تشکیل شده بود بـعضویت محفل ملی ایران مفتخر گردید و در هیئت رئیسه محفل بسمت خلاصه نویس منصوب شد. خدمات او پس از انتخاب بـعضویت محفل ملی اهمیت و وسعت فوق العاده یافت مخصوصاً " از سال دوم عضویت یعنی از رضوان سنه ۱۳۲ بدیع که بسمت منشی محفل منصوب گردید در خط مقدم خدمات امری در جامعه بهائی ایران قرار گرفت .

او مسئولیت مهم و حساس منشی بودن در محفل ملی را پذیرفت و از عهده آن نیکو برآمد گو اینکه در مکالمه دوستانه‌ای که با نویسنده در تابستان سال ۱۹۷۷ داشت اصولاً ترجیح میداد تا بیشتر بکار و زمینه اصلی فعالیتش که همواره تعلیم و تألیف بود مشغول باشد و به امور اداری که لازمه منشی بودن در محفل ملی ایران بود نپردازد.

در سنین عضویت در محفل ملی دکتر داودی به کرات برای رتق و فتق معضلات و مشکلات احباء و محافل محلیه و تشویق و تحریض دوستان به ادامه خدمات امریه و یا احقاق حقوق مسلوبه آنان به شهرهای مختلفه ایران نظیر شیراز ، همدان، مشهد ، گرگان و یزد سفر نمود و همه جا با استقبال گرم و پر شور احباء روبرو گردید و با سخنانش در مجامع مختلفه احباء بر رونق و روحانیت جلسات منعقد افزود. در رضوان سال ۱۹۷۸ میلادی وقتی که چهارمین کانونشن بین‌المللی بهائی در حیفا انعقاد یافت در معیت سایر اعضای محفل ملی ایران سفری به ارض اقدس نمود و جبین بر اعتبار مقدسه گذاشت ، زائر اماکن متبرکه بهائی گشت و برای العین شاهد موفقیت های محافل ملیه دیگر و فتوحات

و انتصارات یاران در اطراف و اکناف عالم بهائی گردید .

دکتر داودی بعنوان یکی از اعضای متبحر لجنه ملی تصویب تألیفات و نیز لجنه ملی نشر آثار امری سنین متوالی در این لجنات و کمیسیونهای وابسته بآنها مؤثرترین خدمات را در زمینه تدوین و تنظیم و نشر آثار مبارکه بصورت مجلدات آثار قلم اعلی و مکاتیب حضرت عبدالبهاء بسمه منصفه ظهور رسانید و نیز آراء صائبه اش برای تنقیح و تنظیم و تصحیح آثار مؤلفین بهائی مورد استفاده آنان قرار گرفت . بعنوان مثال نویسنده چندین بار شاهد قدردانی صمیمانه جناب حق نظر مشتاق علیه رضوان الله ، مؤلف کتاب منتخبات عهدین ، از زحمات دکتر داودی برای تنظیم و تدوین این کتاب بود .

از خدمات مهمه ای که در زمینه نشر معارف بهائی از سنه ۱۳۵ بدیع در جامعه بهائی ایران صورت گرفت و دکتر داودی نقش اساسی در آن ایفا نمود انتشار جزوات موسوم بـ " مطالعه معارف بهائی " بوسیله لجنه ملی مطالعات و انتشارات بود که دکتر داودی از اعضای برجسته آن محسوب میگردید . این جزوات که به منظور : " شرح اصول معتقدات و نظامات و اخلاق و آراء و اعمال اهل بهاء با استناد به نصوص الواح و مدارک مثبتة متقنه " (۸) در ۱۸ شماره نشر گردید توانست به تشریح و تبیین جنبه های از اهم مبانی اعتقادی بهائی پردازد و نیز بعضی از مهمترین شبهات و اعتراضات مطروحه در مطبوعات غیر بهائی را حل و فصل نموده جواب گوید . (۹)

دو رساله دکتر داودی در باره " الوهیت و توحید " و رساله مختصری که در جواب به اعتراضات و شبهات محمد محیط طباطبائی مرقوم داشته و رساله مختصر دیگری که با عنوان " تصحیح یکی از مقالات " تنظیم نموده در همین سلسله جزوات

" مطالعه معارف بهائی " انتشار یافته و عیناً " در مجلدات این مجموعه درج گشته است .
 مهمترین خدمت دکتر داودی بجامعه امر مخصوصاً " بجامعه جوان بهائی که بصورت تدریس مسائل و کتب امیری در کلاسهای تزئید معلومات و مدارس تابستانه آغاز شده بود با تدریس این معارف در مؤسسه عالی معارف بهائی بکمال خویش رسید .

تأسیس مؤسسه عالی معارف بهائی از اهداف نقشه پنجساله بیت العدل اعظم الهی برای جامعه ایران بود که از رضوان ۱۳۱ بدیع آغاز گردید . در پیام بیت العدل اعظم الهی مورخ نوروز سنه ۱۳۱ بدیع که خطاب به " ستاینندگان اسم اعظم در کشور مقدس ایران " صادر گشته و حاوی اهداف نقشه پنجساله میباشد چنین آمده است : " مؤسسه عالی معارف بهائی تأسیس نمایند " . و در دستخط مورخ ۱۳ شهر المشیة ۱۳۵ بدیع خطاب به محفل مقدس روحانی ملی بهائیان ایران چنین مرقوم فرمودند : " ... تربیت معدودی از جوانان مستعد که لیاقت و قدرت و تحمل ممارست و تحقیق و تحصیل علوم قدیمه دینی و عرفانی داشته باشند بسیار لازم " (۱۵)
 برای تحقق این هدف مؤسسه عالی معارف بهائی در سنه ۱۳۲ بدیع با برنامه ای منظم آغاز بکار کرد تا روح تحریری و تحقیق در معارف امر را تقویت نماید و نفوس مستعده را برای تعمق در بحر کتب مقدسه ادیان سماویه و معارف امر آماده سازد . (۱۱)

تأسیس ، برنامه ریزی ، نظارت و اداره این مؤسسه از روز اول از طرف محفل مقدس روحانی ملی بهائیان ایران بعهده حضرات دکتر داودی و بدیع الله فرید گذاشته شد و این دو به مساعدت تنی چند از فضلاء دیگر جامعه امر کار تدریس و اداره این مؤسسه را بعهده گرفتند . در این مؤسسه دکتر داودی غیر از مسئولیت های دیگر عهده دار تدریس مسائل

عرفانی و فلسفی بود و برای اولین بار در تاریخ کلاسهای تدریس معارف بهائی مطالعه آثاری نظیر منطق الطیر عطار و ارصاف الاشراف خواجه نصیر طوسی و گلشن راز شیخ محمود شبستری و مرصاد العباد نجم الدین رازی را در برنامه مصالعات دانشجویان قرار داد و کوشید تا سوابق فکری و عرفانی مطالب مطروحه در معارف بهائی را در آثـار گذشتگان بدست دهد و تلامیذ خود را با عرفان غنی اسلامی آشنا سازد.

هدف تعلیمی دکتر داودی از تدریس این کتب که همواره بر آن تأکید مینمود آن بود که دانشجویان بهائی بجای مطالعه تحقیقاتی که در خصوص متون اصلی عرفانی بعمل آمده نفس متون را مورد مطالعه قرار دهند و تحقیق در منابع اصلی را وجه همت خود سازند هدف تعلیمی او در تدریس انباشتن حافظه از مثنی تواریح و سنوات و نامها نبود بلکه میکوشید تا میراث مرغوب امر مبارک را به نسل خود منتقل نماید و سطح بینش دانشجویان خود را از خود و انسان و جامعه ای که در آن زیست میکنند بالا برد و شاید او در انتخاب این روش و موفقیت در اهدافی که برای آن قائل بود در بین همگنان خود بی نظیر بوده باشد.

خدمت جاودانه دکتر داودی به معارف و فرهنگ بهائی بصورت ده ها مقاله کوتاه و بلند و سخنرانیهای چندی که ایراد فرموده است تجلی نمود . برای نفوذ و استمرار اثرات این خدمت مرزی نمیتوان قائل شد زیرا آنچه مرقوم و یا بیان داشته و قسمت اعظم آن در مجلّات این مجموعه عرضه گشته برای نسل امروز و نیز نسلهایی که در آینده خواهند آمد سندی جاودانه در ارائه مسائل و حل و فصل حقایق و نیز زبان گویای مظلومی است که در چند دهه اول قرن دوم بهائی در حیات تاریخی و فرهنگی جامعه بهائی ایران گذشت— است . مقالاتی که در شرح مبانی فلسفی و الهیات بهائی

نوشته بی شک از مهمترین و جامع ترین مطالعات انجام شده در این خصوص است. در رأس این قبیل مطالعات باید به دو مقاله مفصل او که در ردیف جزوات مطالعه معارف بهائی تحت عنوان " الوهیت و توحید " انتشار یافته اشاره نمود. در این دو مقاله اساسی ترین اعتقاد اهل بهاء مبنی بر امتناع ذات غیب از هر گونه شناسائی و مقام مظهر امر الهی با استناد و نقل ده ها عبارت از السواح مبارکه بنحوی منظم و مستدل مورد مطالعه و تشریح قرار گرفته و حقایق اعتقادی بهائی در این باره با حسن عبارات و اقوم استنتاجات تشریح و توضیح گشته است.

مقالاتی که در توضیح جنبه های مختلف اخلاق بهائی مرقوم داشته نظیر " مقام انسان " و " جمال و وقار " از صمیمت، روانی و اخلاص و محبت او بخواننده، مخصوصاً خواننده جوان، حکایت میکند.

دکتر داودی بی شبهه از بزرگترین مدافعین مبانی و اصول اعتقادی بهائی است. مقالات متعددی که در توجیه این مبانی مرقوم فرموده، و در فصولی مخصوص در مجلدات این مجموعه جای گرفته، حاکی از ایمان و اعتقاد قلبی او بعظمت کلمة الله و نفوذ و تأثیر محیرالعقول آن در آفاق و انفس است و بالاخره منشآت اداری دکتر داودی که بدون ذکر نام و در مقام منشی محفل ملی آنها را مرقوم داشته اگرچه در محتوی آئینه افکار و آراء تشکیلات بهائی است اما در صورت نمونه بارزی از قدرت او در صناعت انشاء مراسلات و مکاتبات اداری است. دو نمونه بارزتر از این قبیل منشآت که یکی پس از صعود جناب احمد یزدانی (۱۲ شهرالرحمه ۱۳۴ ب / ۱۴ تیر ۲۵۳۶ شاهنشاهی و دیگری پس از شهادت جناب روح الله تیموری (۲۴ اردیبهشت ۲۵۳۶ شاهنشاهی) مرقوم داشته میتواند نشانه ای واضح از قدرت قلم او در جولان در این قبیل مطالب

باشد .

مطالعاتی که انجام داده ، مقالاتی که منتشر ساخته و مباحثی که در چندین نوار ضبط نموده از اهم مواضع قابل بحث و فحص در حیات فکری و عقلی و نیز در حیات مادی و روزمره فرد بهائی است - مقالات و بیاناتش در خصوص خدا و مظاهر امر و مقام جمال قدم و یا آنچه در بهاره " دعا " و " طبیعت " و " جبر و اختیار " از او بجا مانده طلیعه ای برای شروع مطالعات و سیعتر در این زمینه ها خواهد بود . نفس همین طلیعه ، اگرچه طبیعتا فاصله ای با کمال دارد اما در حد خود میتواند نه تنها کلیدی مهم برای فهم بهتر اهم آثار مبارکه نظیر کتـاب مستطاب ایقان و کتاب مفاوضات باشد بلکه اصول اساسی تفکرات بهائی را در پر اهمیت ترین مسائل حیاتی نـوع انسان بدست دهد .

تمام مندرجات این مجموعه مخصوصا " آثاری که از جنبه ادبی بیشتر برخوردار است حاکی از این است که قلم دکتر داودی گیرا و روان است . با آنکه به سجع در تحریر مطالب پایبند نیست اما آثارش از وزن و آهنگ خاصی برخوردار است که نشانه بارز سبک او در نگارش تواند بود . این وزن و آهنگ را میتوان بسهولت در آثار او تشخیص داد و بهمین ملاک آثارش را از آثار دیگران باز شناخت . عناوینی که برای آثارش برگزیده نغز ، گویا ، بدیع و ملیح است و از جودت فکر و ذوق سرشارش حکایت میکند .

دکتر داودی به عنوان شخص متبحر در زبان و ادبیات فارسی از قدرتی کم نظیر در انتخاب احسن لغات برای ارائـه مفاهیم و افکار برخوردار است . با آنکه در تحریر مطالب از استفاده وسیع و بجا از لغات عربی ابا ندارد اما بشهادت آثارش هرجا واژه مناسب فارسی موجود باشد ترجیح میدهد که در نگارش فارسی از لغات و واژه های

فارسی بهره برد و معادل عربی آنرا بکار نگیرد . فقراتی از آیات عربی را که در قالب مضامین فارسی عرضه نموده باید نشانه احاطه او به هر دو زبان عربی و فارسی دانست و مهارت و حسن انتخاب الفاظ و روانی و انسجام عباراتش را ستود . جملات دکتر داودی غالباً " کوتاه و نوشته هایش از ابهام بدور است . از طول و تفصیل غیر ضروری میپرهیزد و جان کلام و لب لباب مطلب را نیکو میپرورد و به ابداع عبارات برخواننده عرضه میدارد . تحریر و تقریرش هر دو جامع ، مستدل و خالی از شائبه تعصب و تملب فکری و یا اغراق و زیاده گوئی است . نگاهی گذرا به آنچه از او از سنه ۱۲۵ بدیع به بعد در دست است نشان میدهد که کار تحریر در مسائل بهائی را با تشریح جنبه هائی از اخلاق و شعائر بهائی آغاز نموده و بتدریج به ارائه افکار فلسفی مطروحه در آثار مبارکه پرداخته و وجوه مشابهت و مفارقت آنها را با اصول فلسفه اسلامی وجه همت قرار داده است . از جمله عقاید و افکاری که دکتر داودی در آثار خود مورد تأکید قرار داده یکی آنست که علم و کسب معارف بهائی بخودی خود در حیات اهل بهاء هدف محسوب نمیگردد بلکه تنها وسیله ای است که فرد بهائی را برای توفیق بیشتر در خدمات تبلیغی اش مساعدت مینماید . آنچه از نظر او اهمیت و فیر دارد و در مواضع مختلفه آثارش بتکرار بر آن تأکید نموده آنست که عصر ما عصر هجرت و اشاعه و تبلیغ امر است ، عصر ارائه افکار و نظریات دیانست بهائی به افراد غیر بهائی است ، عصری است که دانشمند شدن باید مقدمه ای برای قیام و تبلیغ امر مبارک باشد - زمان بحث های علمی و نکته سنجی های عالمانه و تحقیقات دامنه دار در جزئیات مسائل فرا خواهد رسید اما امروز در حدی باین گونه امور باید رسید که اشاعه امر را تسریع نماید و ابلاغ کلمه الله را بیشتر میسر سازد . در همین

زمینه کسب علوم و معرفت مذهبی ، دکتر داودی با اصل مرجعیت عالم که در ادیان قبل علتی برای دخول افکار فاسده در اعتقادات مذاهب و ادیان بوده مخالف است . او معتقد است که عالم بهتر است جاهل بماند اگر علمی که میآموزد سبب طلب مزیت برای او بر دیگران گردد و احساس مرجعیت در عالم ایجاد نماید .

دکتر داودی نظر به آنکه فلسفه خوانده و طریق تحقیق علمی تدریس نموده مردی خردمند است که عقل را وقر میگذارد ، از اصول منطق در سراسر نوشته هایش کمک میگیرد و — استدلالات عقلی تأکید میکند اما در تمامی آثارش از عقلی بهره میجوید که پشتیبان آن نیروی ایمان است . آشتی و هماهنگی مبانی خرد انسانی با عواطف و جذبات و تجلیات ایمانی در هر چه نوشته و گفته بخوبی مشهود است .

دکتر داودی نه تنها به قدما بدیده تحسین مینگرد بلکه اقدامات آنان را اجر میگذارد و در حفظ و تکامل آنچه آنان بدست آورده اند تأکید و تصریح مینماید . در نظر او مخصوصاً " قدمای اهل علم و فضلی جامعه عزیز و محترمند . در سراسر آثارش از ایشان بمدح و ثنا یاد میکند و نه تنها ارزش خدماتشان را بهر نوع که بوده میستاید بلکه تا آنجا پیش میرود که میگوید : " ناسپاسیم اگر به یاد آنان نباشیم و مدام از ارواح طیبه شان مدد نجوئیم و منست نپذیریم " و سپس در سیر میراث مرغوب امر الهی از قدما به ما و از ما به نسلهای دیگر کلام را با شور و حالی که حکایت از جوشش درونیش دارد بآنها میرساند که میگوید :

" ... قدما را چنانکه بودند بشناسیم ، نعمتی را که بما رایگان داشته اند سپاس داریم ، راهی که رفته اند باز یابیم ، از همان جا که

آنان از سیر باز مانده اند دنبال راه بگیریم
 با قدمی که از پیکر جوان تری است با دلی که
 سرشار از خون تازه ای است با سری که شور
 مستی و شیدائی در آن است ، با عقلی کسه
 پشتیبان آن نیروی ایمان است در همان سیر و
 رو به همان مقصد بشتابیم و تا بدانجا پیش
 رویم که دیگر تاب و توان در تن و جان نماند
 آنگاه کسانی بیایند که ما را قدمای خـود
 بدانند رشتهء کار را از دست ما خارج سازند
 و بدست خود بیندازند ، آنان بما تـأسی کنند
 و ما بدانان افتخار کنیم کارهای ناتمام را
 به تمامی رسانند و برای وصول بمقصد اصلی چند
 قدمی دیگر بردارند بدین ترتیب قدمها بهم
 پیوندد کارها بدنبال یکدیگر آید کوششها
 بر هم مزید شود و در فرجام کار فرزندان گمشده
 آدم بر سر خوان ملکوت که بساط وحدت و اخوت
 است به همدیگر رسند و آنجا که سعادت و
 حقیقت بیک معنی است شاهد عصر ذهبی کور جمال
 قدم باشند " . (۱۲)

اعتقاد راسخ داکتر داودی در مورد مطبوعات و مجلات بهائی
 این است که مطبوعات امری باید وزین و گران مایه باشد و
 به بهانه اینکه همه کس باید آن را بفهمد خود را در سطحی
 پائین نگاه ندارد و برای اینکه متاعی در خور مشتری باشد
 زرق و برق و زیب و زیور به خود نبندد .
 خود در " گفت و شنود " چنین میگوید :

" ... من مخالفم با این مطلب که گفته میشود
 آنقدر باید درجه اهمیت و وسعت و قوت مطالب
 امری پائین آورده شود که همه با حداقل زحمـت

بفهمند بر عکس باید افکار اشخاص مخصوصاً " جوانان و نو جوانان ، معلومات و سوادشان بالا برده شود تا مطالب امری را ادراک کنند ، بهمان طریق و بهمان صورتی که هست و ما نمیتوانیم افکار بدیع امر بهائی را با عباراتی در سطح بسیار پائین بیان کنیم چه که در این صورت از حالت اصلی خودش خارج میشود و به چیز دیگری تبدیل میگردد ... " (۱۳)

دکتر داودی بر اساس آثار بهائی روش و اهداف تعلیم و تربیت را در امر بهائی در مقاله ای بسیار مهم بدست داده است . در قسمتی از این مقاله مینویسد :

" ... نخستین خطای مربی این است که در پی آن برآید که مبنای غیر دینی برای اخلاق بشر بیابد و گمان کند که ملکات و کمالات را میتواند از راهی جز راه تدین در قلوب اطفال راسخ کرد . راهی که دیگران در مغرب زمین رفته و اینک از جایی سر درآورده اند که بر سوک اخلاق نشسته و زانوی غم در بغل گرفته اند . روا نیست که در این باره به جای اطاعت آثار قلم اعلی تقلید علما و حکما کنیم و یا خود را به تجدد بازی و فرنگی مآبی بزنیم و ادای دیگران را بدان سبب که از دیار باختند تا آنجا درآوریم که راه رفتن خود را از یاد ببریم . اگر خود را بهائی میدانیم و امر جمال قدم را بساور داریم باید این سخن را از آن مالک امم بپذیریم که پرورش دادن و بارآوردن کودکان آنگاه مطابق مطلوب ما تواند بود که با تعلیم دینداری و خداشناسی آغاز شود ... " (۱۴)

و در قسمتی دیگر از این مقاله تصریح میکند که :

" ... باید به تربیت مادی پرداخت تا موجبات تربیت روحانی را فراهم ساخت . بهائی باید تندرست و توانا و توانگر باشد مشروط بر اینکه صحت و قدرت و ثروت او در راه خدمت به حقیقت انسانیت به کار افتد و اگر نیکو بنگیریم معنی روحانیت جز این نیست ... (۱۵)

و سرانجام مقاله را چنین به پایان می آورد که :

" ... طفل بهائی را چه دختر و چه پسر نمیرسد که نازپرورده و خوش خورده و تن آسان و زودشکن باشد زیرا که کار او پیمودن راهها ، سردرآوردن از جنگلها ، فرارفتن به کوهها و گذشتن از دریاهاست قصد او شکستن بند تعصب ، گشودن کمند عداوت ، آزاد کردن بردگان خرافات ، آب ریختن به آتش جهانسوز جانگداز جنگ ، بهم پیوستن نوع بشر از هر دین و هر رنگ و هر نژاد و هر کشور است . کاری باین همه دشواری از مردان و زنان تن پرور خوش گذران ساخته نیست . " (۱۶)

دکتر داودی با رد نویسی و جدال لفظی و دغول در مباحث و مناقشات بی ثمر مخالف است و مرجعاً " تأکید میکند که هدف اهل بهاء باید عرضه تعالیم و احکام و آثار مبارکه باشد . از خواص اساسی طرز تفکر دکتر داودی انصاف در قضاوت و خضوع او در اظهار نظرها و اعتراف به خطایا و تمایل بقبول حرف حق و استدلال منطقی است . خود پس از شرحی مبسوط و مستدل در بحث از تاریخ نگارش مقاله شخصی سیاح چنین مینویسد :

" بنده حاضرم که اگر خلاف آنچه میگویم در این مورد (تاریخ نگارش مقاله شخصی سیاح) و در هر مورد دیگر با سند صحیح تر بثبوت رسد معترف به خطا شوم . " (۱۷)

دکتر داودی برای محقق بهائی ایرانی دانستن زبان عربی را اصلی اصیل میداند و در اینخصوص تا آنجا پیش میرود که میگوید : " کسیکه عربی نمیداند ... در واقع باید گفت که فارسی نمیداند " (۱۸) و در جای دیگر مینویسد : " زبان را باید وسیلهء تفکر و تفاهم بشماریم و ابزاری برای تحصیل معرفت بینگاریم نه اینکه خود را غایت قصوای علم بدانیم . زبان را باید به قصد این بیاموزیم که نخست الواح و آیات و آثار الهیه را بخوانیم و آنچه را که در آنجا گفته اند دریابیم و چون آثار الهیه در این دور بدیع به زبان فارسی و زبان عربی است این دو زبان را باید فرا گرفت و به حدی در آنها مهارت یافت که حد اقل علم را به تعالیم امر بهائی از راه خواندن و فهمیدن آثار مبارکه بدست آورد ... " (۱۹)

در زمینه تحقیق و تتبع در آثار مبارکه مطالعه ادبیات فارسی و عربی و علوم انسانی و فلسفه را لازم میشمرد و دانستن زبان انگلیسی را نیز لازم تشخیص میدهد . آنچه در تمام آثار دکتر داودی مورد استفاده و نقل و اشاره قرار گرفته آثار مبارکه مأخوذ از کتب و آثار بهائی است . برای او کلمة الله و تبیینات حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله و اشارات بیت العدل اعظم الهی بر هر مأخذ و منبعی تقدم دارد .

دکتر داودی از این چشمه فیاض و الهام بخش یعنی آثار مبارکه استفاده ای سرشار میکند - کلمات و عبارات خود را بنصوص الهیه زینت میدهد و با نقل مستقیم و یا با

اشاره به مفاهیم آنها به جذابیت و استحکام کلامش دو صد چندان میافزاید . بدیهی است که استفاده وسیع او از آثار مبارکه از اعتقاد قلبی او مایه میگیرد که کشف حقائق و راه حل مشاغل را باید در آیات الهیه جستجو کرد .

با آنکه بطور کلی آثار و الواح مبارکه بهائی منابع و مآخذ فکری او را تشکیل میدهند اما بررسی دقیقتر تفکرات و استنتاجات دکتر داودی بخوبی نشان میدهد که از میان کتب و آثار بهائی از ایقان شریف در حل و فصل مسائل الهی و کلامی و از مفاوضات مبارک در توضیح حقائق فلسفی بیشتر از هر اثر دیگری متأثر است . حدود این تأثیر محدود به نکات و مطالب مندرجه در این دو اثر نیست بلکه در جهان بینی و نحوه برخورد او با مسائل و کیفیت استدلال و استنتاجاتش تأثیر عمیق گذاشته است . این تأثیر را باید نتیجه مؤانست دائمی او با این دو کتاب دانست . دو کتابی که طی سنین متوالی آنها را جمله به جمله و مطلب به مطلب تدریس نموده و مضامین و مفاهیم و حتی الفاظ و عبارات آن در بن جانش ریشه دوانیده است .

دکتر داودی وجودی شریف ، متین ، موقر ، بی تظاهری ، خوش محضر ، خوش بیان و بسیار مؤدب و شیدا " پایبند شعائر عاطفی و انسانی بود . بر این صفات دانشجویان بهائی و غیر بهائی ، همکاران دانشگاهی و تشکیلاتی و دوستان و آشنایان او از هر سن و سال و مسلک و مرامی شهادت داده و میدهند . نویسنده بخوبی یاد دارم که در ملاقاتی که در تابستان سنه ۱۹۷۷ در محل کار او در دفتر محفل ملی ایران با او داشتم با مهر و محبتی غیر قابل وصف مرا در آغوش خود فشرد و بجای جلوس در صندلی خود کسه پشت میز کارش قرار داشت در ردیف ارباب رجوع در کنارم جالس شد و از جزئیات احوال تحصیل و پیشرفتم در امور

امری و دانشگاهی خبر گرفت و بعد لب بتحسین و تشویقـم
گشود . خدا میداند چقدر به تمسک جوانان بشریعة الله و
ترقی و تعالی فکری و علمی ایشان مشتاق و علاقمند بود .
خود در یکی از آثارش مینویسد :

" دلہای خود را به جوانان می سپاریم ، امیدہای
خود را به جوانان می بندیم و آرزوہای خود را
در جوانان می جوئیم و کاشکی جوانان ما ایـمن
دلہای امیدوار و آرزومند را همچنان سرشار از
امید و آکنده از آرزو نگاہ دارند " (۲۰)

جوانان نیز او را دوست میداشتند و گرامی میشمردند یکی
از شاگردانش کہ گوئی سخن از زبان حال همه جوانان میگوید
چنین مینویسد : " ... آنگونه است کہ براستی و از صمیم
قلب دوستش دارند و استادش میدانند و شاید از اساتید
نادری است کہ بہنگام وداع دانشجویان از جدائیـش
میگیرند " (۲۱) و دیگری در حقش می نویسد : " ... در
تابستان ۱۳۴۹ بہ مدت ۱۵ روز بہ مشہد آمد . جوانان بہائی
و غیور مشہدی کہ سالہا در مرکز نطفہ بندی و شکل گیری
تبلیغات ضد بہائی آماج تیر تعصبات و افتراات بودند
فی الحقیقہ وجود عزیزش را گرامی دانستند ہر روز سہ
جلسہ سخنرانی تشکیل میشد در تمام جلسات انبوه جوانان
در حالتی کہ جای نشستن پیدا نمیشد مجتمع گردیدہ و بہ
سخنان او گوش ہوش فرا میدادند این استقبال پانزدہ روز
بہ شہادت همه بی نظیر و بی مثل بود ... " (۲۲)

و جوانی دیگر در بارہ اش مینویسد : " ... قسم میخورم
کہ ایمان بہ دیانت بہائی را کلام آن عزیز بزرگوار بمن
عطا کرد کلامی کہ از چشمہ محبت اللہ سیراب بود و ذرہای
تعصب در آن راہ نداشت ... من نمیدانم آن عزیز بزرگوار
الان در چہ وضعی قرار دارد ولی خدا را بہ عظمت و شوکتش

قسم میدهم که او را از هر بلائی برهاند و سعادت دیدارش را نصیب من کند " (۲۳)

مقدر چنان بود که دکتر داودی در بحرانی ترین و خطرناکترین دوره تاریخ امر مبارک در خط مقدم دفاع از آئین حضرت رحمن قرار گیرد و از عقاید و معتقدات آن دفاع نماید، از احبای مظلوم و ستمدیده ایران استمالت کند، آنان را تشویق و تحریض نماید و با نوشتن بیانییه ها و گزارشها و تظلم نامه ها به احقاق حقوق مسلوبه آنان قیام فرماید . گوئی دکتر داودی علم و تجربه و بصیرت چندین ساله را برای آن کسب نموده بود که در این برهه از تاریخ امر مبارک با استمداد از قدرت قلم با رشادت و شجاعت کم نظیر بدفاع از مقدسات آن برخیزد و مراتب ظلم و ستم رجال دین و دولت را بر جامعه محروم و ستمدیده بهائی بر ملا سازد . از زبان خواهر زاده اش میخوانیم که : " درست در ایامی که طوفان بلایا شدت گرفته و ابرهای سیاه عناد و تعصب روزهای تیره تری را خبر میدادند دکتر داودی در منتهای سکون و آرامش و با وقار همیشگی خود درس استقامت و اطمینان به احباء میداد و خود را آماده میساخت که با آغوش باز به استقبال سرنوشت محتوم خود برود . چند روز قبل از گرفتاریش با یکی از خویشان نزدیکش درد دلّی میکند که مضمونش چنین است ، ' من در راه جمال مبارک اذیت و آزار کم دیده ام حتی در راه امر یک سیلی هم نخورده ام آرزو میکنم که فرصتی پیش آید تا به موهبت بلا در سبیلش فائز شوم ' " (۲۴)

و در باره همین ایام ، زهره دختر پر احساس و قدرشناسش مینویسد : " ... در آوریل ۱۹۷۹ چند ماه بعد از انقلاب به ایران رفتم که از پدرم خواهش کنم به امریکا یا به کانادا بروند . التماس کردم ولی پدرم گفتند جوانان بهائی در ایران بایشان احتیاج دارند و اگر از ایران

بروند خیلی ها نا امید خواهند شد و حقیقت بود چون از صبح تا شب تلفن زنگ میزد و پدرم تلفنا " با احباء صحبت میکردند و دلداری میدادند چند بار تلفن شد که قرار است بیایند پدرم را دستگیر کنند . چقدر گریه کردم و پدرم تنها کاری که کرد پیژاما و ریش تراش و ادوکلن و کتاب مناجات را در یک ساک دستی کوچک کنار تختش گذاشت و منتظر شد . در تمام مدت حتی لحظه ای نگران نبودند هیچوقت لبخندشان را در آن لحظات فراموش نمیکنم و احساسات تلخ و شیرین خودم را ، نگرانی و افتخار ، چقدر بداشتن پدری مثل علی جان مفتخرم ... " (۲۵)

باری مقدر چنان بود که جامعه مظلوم و ستمدیده بهائیان ایران در چنین برهه ای خاص از تاریخ تحولات خود از داشتن رجل فاضل و رشیدی چون او محروم گردد . دشمنان امر مبارک که خروج او را از صحنه دفاع از عقاید و افکار و مقدسات بهائی فتحی عظیم برای خود و شکستی جبران ناپذیر برای جامعه بهائی ایران تصور میکردند او را در ۱۱ نوامبر ۱۹۷۹ هنگامی که برای قدم زدن به پارکی در نزدیکی منزل خود رفته بود بزدلانه ربودند و علیرغم کوششهایی که برای یافتن او بعمل آمد موفقیتی حاصل نگشت . چندی بعد روزنامه جبهه آزادی (شماره ۲۷ مورخ ۳ آذرماه ۱۳۵۸) تحت عنوان " دکتر داودی استاد دانشگاه ربوده شد " چنین نوشت :

" قریب دو هفته است دکتر داودی استاد دانشگاه طهران وقتی از خانه اش خارج میشود در حوالی پارک لاله - پارک فرح سابق - ناپیدا میشود با همه تجسّساتی که از او بعمل آورده اند کسی خبری از او نمیدهد . حدس زده میشود او را ربوده باشند . بهتر است اگر مقامات مسئول از او خبری دارند از نظر بشر دوستی اطلاع دهند . ما شدیداً باین نوع آدم ربائی اعتراض میکنیم . "

پنج ماه بعد از ربوده شدنش وقتی در رضوان ۱۳۵۹ هـ ش
جامعه بهائی ایران اعضای محفل ملی خود را انتخاب مینمود،
دکتر داودی را مجدداً " به عضویت محفل ملی برگزید .
جامعه نشان داد که او را دوست دارد قدرش را میشناسد
و به او وفادار است .

۱ - در این ایام بعثت عدم دسترسی کامل به منابع و مدارک موجود در ایران مآخذ شرح احوال و خدمات دکتر داودی بسیار محدود است. قدیمی ترین مقاله ای که بدون ذکر نام او اما در واقع در شرح صفات اخلاقی او بعنوان یک استاد دانشگاه برشته تحریر درآمده مقاله کوتاهی با عنوان " استاد " است که در آهنگ بدیع سال ۲۴ (مرداد و شهریور ۱۲۶ / ۱۳۴۸ هـ ش، شماره ۵ و ۶، ص ۱۶۹ - ۱۷۰) بطبع رسیده است. (از این پس از این مآخذ بعنوان " استاد " یاد خواهد شد) سه سال بعد در مجله آهنگ بدیع (مرداد و شهریور ۱۲۹ ب / ۱۳۵۱ هـ ش، شماره ۵ و ۶، ص ۹۴ - ۹۹) مقاله ای با عنوان " گفت و شنود " انتشار یافت که خلاصه مصاحبه ای است که با او در اردیبهشت ۱۳۵۱ هـ ش صورت گرفته و دکتر داودی به سئوالات عدیده خبرنگار آهنگ بدیع پاسخ گفته است (از این پس از این مآخذ بعنوان " گفت و شنود " یاد خواهد شد) . مآخذ مطبوع دیگری که در باره شرح حال و خدمات آن بزرگوار در دست است مقاله ای است که پسر خواهر ایشان، آقای بهروز ثابت، تحت عنوان " دکتر علیمراد داودی نمونه ای دیگر از قهرمانان حماسه آفرین عصر تکوین " در مجله پیام بهائی (شماره ۴۵ - ۴۶، ص ۱۷ - ۲۰) انتشار داده اند. علاوه بر مآخذ مطبوع فوق سه مقاله دیگر هم بنظر نویسنده رسیده است که عبارتند از :

اول - مقاله " شرح حال و زندگینامه جناب دکتر علیمراد داودی " که آقای عباس ثابت (شوهر خواهر آقای دکتر داودی) بتاريخ دهم جولای ۱۹۸۳ تحریر نموده اند . این مقاله که شامل حدود ۱۵۰۰ کلمه میباشد در هفت صفحه تنظیم گشته و دو صفحه آخر آن به نقل آثار مبارکه نازله به افتخار خاندان دکتر داودی اختصاص یافته است .

دوم - مقاله " شرح حال و ربوده شدن جناب دکتر علی مراد داودی " است که بر مبنای مقاله مذکور در فوق بوسیله آقای موهبت الله هائی نجف آبادی در ژانویه ۱۹۸۴ تحریر گشته است . این مقاله نیز در حدود ۱۵۰۰ کلمه است و در شش صفحه تنظیم یافته و صفحه هفتم به نقل دو لوح از حضرت عبدالبهاء خطاب به عائله داودی اختصاص پیدا نموده است .

سوم - مقاله مختصری است در حدود ۵۰۰ کلمه بقلم آقای حسام نقبائی که در آن به اهم خدمات دکتر داودی بجامعه امر اشاره نموده اند .

۲ - تعدادی از این الواح در ابتدای این مجموعه بطبع رسیده است .

۳ - خود می گوید : " ... بهائی زاده هستم . در بچگی و نو جوانی محشور بودم و به سهم خود در کلاسها ، جامع و کنفرانسها خدماتی میکردم و همیشه هم در دامن امر بودم ... " (گفت و شنود ، ص ۹۶)

۴ - ن ک به شجره نامه مختصر عائله داودی در صفحه ۲۹ .

۵ - کتاب ظهور الحق ، ج ۸ ، قسمت ۱ ، ص ۹۵

۶ - گفت و شنود ، ص ۹۶

۷ - گفت و شنود ، ص ۹۶

۸ - اخبار امری ، سال ۵۲ (شهرالسلطان ۱۳۰ ب / ۲۹ دی ماه ۱۳۵۲ هـ ش) ، شماره ۱۷ ، ص ۴۷۰ - ۴۷۱

۹ - اگر چه رقم جزوات تا شماره ۱۸ رسیده ولی عملاً " جزوات شماره ۳ و ۴ هیچگاه بطبع نرسیده است . بنابراین تعداد جزواتی که امروز در دست میباشد صرفاً " ۱۶ جزوه است .

۱۰ - اخبار امری ، سال ۵۶ ، شماره ۱۲ ، ص ۴۷۳

۱۱ - برای مطالعه اهداف و مقاصد و برنامه کار ایمن مؤسسه ن ک به " گزارشی از مؤسسه عالی معارف بهائی " منتشره در مجله آهنگ بدیع ، سال ۳۲ (مرداد و شهریور ۱۳۴ ب / ۲۵۳۶ شاهنشاهی) ، شماره ۴۵ ، ص ۸۷ - ۹۶

۱۲ - ن ک به مقاله " قدما و ما "

۱۳ - گفت و شنود ، ص ۹۳ - ۹۴

۱۴ - ن ک به " تربیت در آئین بهائی "

۱۵ - م ف

۱۶ - م ف

۱۷ - ن ک به مقاله " دوست عزیزمن آقای دکتر نصرت الله باهر روحی فداه ملاحظه فرمایند "

۱۸ - ن ک به " اقتراح "

۱۹ - ن ک به " تربیت در آئین بهائی "

۲۰ - ن ک به " پیام به جوانان "

۲۱ - استاد ، ص ۱۷۰

۲۲- از نسخه خطی خاطرات آقای بهروز ثابت که درباره آقای دکتر داودی در ۸ صفحه (حدود ۷۵۰ کلمه) مرقوم و به ضمیمه نامه مورخ ۱۳ آوریل ۱۹۸۴ خود برای نویسنده ارسال داشته اند .

۲۳- از نسخه خطی نامه خصوصی آقای همایون ... به یکی از منسوبین خود در سال ۱۹۸۲ میلادی

۲۴- مأخذ شماره ۲۲

۲۵- از نسخه خطی خاطرات خانم زهره داودی (Worth) که در چهار صفحه (حدود ۸۵۰ کلمه) بتاریخ ۲۶ اپریل ۱۹۸۴ مرقوم داشته اند .

۱- مقدمه: اصول اعتقادات اهل بها

موضوع عرایض بنده را تعیین فرموده اند : " معتقادات اهل بها " - البته ما فقط به رؤس مطالب اشاره میکنیم و میگذریم شرح و بسط نمیتوانیم بدهیم چون اگر بخواهیم شرح و بسط بدهیم خود بخود بحث درباره هر کدام از معتقادات باید موضوع یک صحبت باشد .

فقط میگوئیم معتقادات چیست و میگذریم ، جز این هم چاره‌ای نیست . اولاً در خود این کلمه اعتقاد باید دقت کرد . اعتقاد کلمه ای است که هم اطاعت را ، تمسک را میرساند و هم به آزادی و اختیار دلالت دارد . هم پایبند بودن و وابسته بودن را نشان میدهد و هم از آزاد بودن حکایت میکند . یعنی خود لفظش اینطور ساخته شده . میدانید که عقد بمعنی بستن و حل به معنی گشادن است ، اعتقاد قبول عقد است ، یعنی چیز را یا کسی را که میبندند خود او نیز این بسته شدن را قبول بکند و همه لطف این کلمه هم در همین جا است که حاکی از اینست که کسی که اعتقاد دارد خودش قبول کرده است که بسته بشود ، بهمین سبب با اطاعتی که انسان ناگزیر از آن است فرق دارد برای اینکه آنجا این اطاعت را خود او قبول نکرده بلکه اطاعت میکند برای اینکه باید بکند .

با جبر و اضطرار فرق دارد ، با توجه به مجازات و مکافات فرق دارد ، و خود کلمه اعتقاد حاکی از اینست که شخص معتقد وقتی که معتقد است میگوید که من قبول کردم که به جایی بسته شوم اگر نمیخواستم قبول نمیکردم .

قبول عقد ، بسته شدن را پذیرفتن است ، و بهمین سبب وقتی

کسی معتقد است هیچگونه اجباری لازم ندارد ، هیچگونه مجازاتی او را پایبند نمیکند خودش خواسته است که بسته بشود یا خود این بند را بگردن بیاندازد . و این بندی که بگردن میافتد در همان حال انسان را از هر بند دیگری آزاد نگه میدارد . چون خود انسان است که پای بند میشود در خلوت و در جلوت حکمش یکی است در نهان و آشکار به یک صورت میآید و قتیکه ترس باشد یا نباشد فرقی نمیکند و از همین جا ، یعنی از همینکه انسان قبول میکند که وابسته بماند ، پای بند بشود ، رشته بگردن خودش بیاندازد از همان حین و در همان حال احساس آسایش میکند یعنی خودش را با این بند آسوده میبیند برای اینکه بعد از آن نمیپرسد چکار بکنم ؟ کجا بروم ؟ کجا بمانم ؟ چون بندی که به گردن اوست او را در هر جائیکه لازم باشد نگه میدارد ، هر جا که بخواهد برود میفرستد ، هر جا که مقتضی شود جلوی او را میگیرد . بهمین سبب است که انسان آسوده میماند ، اضطرابش از میان میرود . " چکنم " دیگر نمیگوید .

همین آسایش را که از اعتقاد ناشی میشود بکلمه " ایمان " تعبیر میکنند . ایمان از " امن " است ، ایمان یعنی مأمن ساختن ، آسوده داشتن .

اعتقاد ایمان میآورد ، یعنی انسان را آسوده میکند ، نگرانی را زایل میسازد ، تکلیف را مشخص میکند و در همان حال هم این تکلیف طوری نیست که به کراهت باشد ، چرا ؟ برای اینکه خودش قبول کرده است که این بند را بپذیرد . و البته با تقلید فرق دارد .

میدانید که در تقلید هم بند و زنجیر است . کلمه قلاده به معنی بند است ، تقلید یعنی طوق بگردن سگ انداختن و پشت سر خود کشیدن . کسی که تقلید میکند خود او نیست که با اصطلاح با تشخیص خودش قبول میکند که وابسته بماند ،

پای بند شود ، بلکه از خودش سلب شعور میکند برای اینکه قلاده اش دست دیگری باشد . بهمین سبب است که اعتقاد در مورد اصول است اما تقلید در ادیانی هم که جائز باشد در مورد فروع است . در آن ادیان نیز اصول بحکم اعتقاد پذیرفته میشود یعنی خود انسان می پذیرد که پای بند شود و از همین بستگی احساس آزادی بکند : " من از آن روز که در بند توام آزادم " .

پس بنابراین مجموعه معتقدات یعنی مجموعه اموری که خودمان قبول کردیم که آنها را بپذیریم و وابسته بدان اصول بمانیم ، خودمان را در این وابستگی نگهداریم ، این بند و پیوند را به دل و جان بخواهیم ، با طوع و رغبت بپذیریم ، و اگر نمیپذیرفتیم هیچ چیز نمیشد ، یعنی بحسب ظاهر اشکالی پیش نمیآمد ، اگر هم در ادیان دیگر باقتضای زمان اشکالی حاصل میشد در دیانت بهائی بهیچوجه زحمتی فراهم نمیآمد . زیرا شارع دیانت بهائی فرموده است که امرش را همه بطوع و رغبت بپذیرند ، در پذیرفتن آزاد باشند این را بگوئید و در همه جا بگوئید و مخصوصاً " به بچه ها و جوانها بگوئید و بگوشان برسانید که تصور نکنند که آزادی در جای دیگری جز در امر بهائی است در هیچ جا آزادی چنانکه در امر بهائی وجود دارد تأمین نشده طفل شما چون به سن بلوغ میرسد باید خودش قبول کند که بهائی باشد والا او را بهائی نمیدانند و نمیشناسند در هیچ دینی اینطور نیست که زاده های متدینین تا وقتی که خودشان بعد از وصول بسن بلوغ قبول آن دیانت را خواستار نشوند جزء اتباع آن دیانت نباشند مگر ممکن است بچه مسلمان بتواند بگوید که مسلمان نیستم بحکم شرع باید خونش ریخته شود بنابراین فقط در دیانت بهائی است که البته چون در این روزگار است و در این مرحله از کمال انسانی ظاهر شده است میتواند اینطور باشد و کسی را بهائی بحساب

نمیآورند تا وقتی که خودش بعد از بلوغ بگوید که بهائی هستم و تازه بعد از آن هم همیشه این اختیار را باو میدهند که هر وقت احساس کرد که نمیخواهد بهائی باشد اسمش را از دفاتر احصائیه حذف کند و بیاید و بگوید بهائی نیستم .

کی همه تصور می به ذهن کسی خطور میکرد در زمان گذشته که ممکن باشد اینکار را کرد ؟ یک کسی تا مدتی گفته باشد من این دین را دارم بعد از آن بیاید و بگوید من این دین را ندارم و در این کار آزاد هم باشد .

بهمین سبب است که واقعا " آنچه ما بدان اعتقاد داریم اعتقاد است . هرگز تحمیل نشده هرگز تقلید نکرده ایم هرگز برگردن ماطوق نینداخته اند بلکه خودمان قبول کرده ایم که معتقد باشیم . مثل آن بره ای که بدنبال شبان میرفت ، و شبان بند و ریسمان را بگردن او فقط بحکم عادت نهاده بود و الا اگر بند و ریسمان را نیز برمیداشت باز در دنبال او به راه میافتاد یعنی خودش میخواست که برود . (۱)

بنابراین این اعتقاد ما که خود به خود ایمان برای ما حاصل میکند بیک مفهوم برمیگردد و آن معنی عشق است . ذروه اعلائی ایمان عشق است ، تا ایمان بمرحله عشق نرسد هنوز ناقص است . اعتقاد و ایمان و تدین همگی از عشق مایه میگیرد . میدانید که عاشق پای بند معشوق است اصلا نمیتواند جز بحکم عشق عمل بکند اما با همه این مجبور به عشق نیست یعنی این بند را ، بند عشق را خودش پذیرفته است بار عشق را با منت بگردن میکشد انسان از دل و جان منت پذیر یک همچو باری است .

به قول شاعر :

" می کشد بار عشق با منت " برای اینکه این بار را احسانی بر گردن خودش میداند .

جمال مبارک فرموده اند : " اعملوا حدودی حبا " لجمالی " (۲)

اساس عمل به احکام اعتقاد است تا اعتقاد نباشد عمل به

احکام نمیشود و این اعتقاد هم بحکم همین آیه باید نشانه حب باشد . آنجا که زمزمه کنند که این چکاریست که من حالا میکنم و به زبان حال اطاعت خود را کرها " و جبراً " بدانند نشانی از تدین نیست واقعا " باید انسان بدل و جان به سوئی که اینکار را میکند کشیده شود . یعنی به حکم اعتقادش ، به حکم ایمانش بحکم عشقش گردن بندد . شخص بهائی اساس خلقت را عشق میدانند جمال مبارک بصریح بیان فرموده در یکی از الواح که در مجموعه ادعیه محبوب درج شده است و میتوانید تلاوت بفرمائید به صریح بیان میفرماید که علت آفرینش کائنات حب بوده است . (۳)

خلقت علتش دوست داشتن است ببینیم این سخن چه معنی دارد . گاهی سؤال میکنند و حق هم دارند که غایت خدا از خلقت چه بوده ؟ آفرینش چرا واقع شده ؟ البته جوابی که میگوئیم اشکالاتی بوجود میآورد . برای اینکه هر غرضی که شما تعیین بکنید و قبول نمائید که خدا عالم را برای این هدف خلق کرده است برای خدا ایجاب احتیاج میکنید ، چون وقتی که هدفی برای کاری تعیین شود بدین معنی است که آن هدف برای صاحب آن کار مثلاً " حاصل نیست و با این کار میخواهد حاصل کند یعنی نقصی دارد که میخواهد با آن کار رفع کند و همچو امری در مورد خدا معنی ندارد که چیزی برایش حاصل نباشد و بخواهد با کاری آنرا حاصل بکند .

اگر خدا را اینطور تصور بکنیم از خدائی عزلش کرده ایم بنا براین نمیشود هیچگونه غایتی برای خلقت جز عشق ذکر کرد ، خدا چرا خلق کرده ؟ زیرا که دوست داشته که خلق کند علت دیگر نمخواهد شما کسی را دوست دارید و از خود میپرسید که چرا دوستش دارم . اگر در جواب از دل بگذرانید که برای اینکه فلان منظور را حاصل بکنم دیگر این دوست داشتن نیست . خودتان هم آن را دوست داشتین

نمیدانید دوست داشتن فقط وقتی دوست داشتن است — که
بخاطر دوست داشتن باشد دوست دارم و همین . اگر جز این
باشد دیگر دوست داشتن نیست کسب است ، تجارت است ،
معامله است .

بنابر این اگر ما بخواهیم هدفی و غایتی برای خلقت ذکر
نکنیم باید بگوئیم خلقت برای عشق یا خود به معنی عشق
است چرا خلق کرد برای اینکه دوست داشت خلق کند .

نمیخواهد با خلق کردن به چیزی برسد تا بگوئیم آن چیز را
قبلاً" نداشت . اساس خلقت کائنات حب بود ، دوست داشت
که خلق کند ، دیگر چرا ندارد . البته این برای ما و با
مهری که ما می ورزیم و اغلب از قبیل عشق مجازی است —
نمی‌تواند در این عالم امکان به اینصورت معنی داشته باشد
هر عشقی تا حدودی می‌تواند بدانجا برسد که عشق بی ریا
باشد . اما عشق حقیقی خدا که وجود مطلق است بدینصورت
است . دوست داشته است که خلق کند و خلق کرده است .
به‌همین جهت هم از ما خواسته است تا او را بشناسیم بخاطر
اینکه دوست داشته باشیم و جز باین صورت هیچگونه معرفت
و هیچگونه عملی را قبول نمیکند .

خدا را چرا محتاج نمیدانیم ؟ برای اینکه متحرک
نمیدانیم ، متغیر نمی‌شماریم ، از ازل تا به ابد در ثبات
محض می‌بینیم . در مقابل تغییراتی که در عالم زمان و
مکان معنی پیدا میکند در عالم ازل و ابد هیچگونه تغییری
معنی ندارد تغییر نشانه نقیصی است که در عالم امکان معنی
و مفهوم پیدا میکند آن ثبات مطلق و آن ازلیت محض را که
از آغاز بی آغاز تا پایان بی پایان بدون هیچگونه تغییری
پایدار و جاودان است همان را عالم حق و عالم الهی
میدانیم . بنابر این در ذات حق معتقد به ثبات مطلقیم
چون اگر ثبات در او نباشد هیچگونه فرقی با خلق متغیر
و متحرک و محتاج ندارد .

پس خدا را معتقدیم که ثبات محض است . حتی آفریدگاری او نیز من دون هیچ غایتی جز خواستن و دوست داشتن صورت میگیرد . بنابراین آفرینش خلق هیچگونه تغییری در ذات خالق بوجود نمیآورد . به اراده خود خلق میکند اما ایسن اراده به خلق همواره همان است که هست و بنابراین خلق او هم از ازل تا به ابد وجود دارد .

بطوریکه ما لازمۀ اعتقاد به ثبات وجود خدا و قبول قدمت ذات خدا را این میدانیم که خلق او هم از ازل تا به ابد وجود داشته چون اگر بگوئیم زمانی بوده است که خدا خلق نمیکرد و بعداً " آغاز به خلق کرد به آن معنی است که بگوئیم خدا مدتی عاطل ماند ، فارغ از خلقت بود ، بعد دلش خواست بیافریند یعنی تغییری در ذات او عارض شد و چنین ذاتی خود بخود حق نمیتواند باشد و در عالم ثبات و قدمت و ازلیت نمیتواند بماند . پس همینقدر که خدا را ثابت و قدیم و ابدی و ازلی بدانیم باید قائل باشیم که اراده او هم از ازل تا ابد به خلق تعلق گرفته است آنجا که ثبات محض باشد تکامل معنی ندارد . تکامل محتاج تغییر است . هستی تکامل بیابد یعنی رو به کمال باشد و بعد رفته رفته بدرجات بیشتر برسد یعنی تغییر بپذیرد ، در عالم حق تکامل معنی ندارد ، کمال محض است رو به کمال نمیرود نه در ذاتش نه در فعلش تکامل راه نمیآید . از آغاز بسی آغاز باید خودش و خلش در عین کمال باشد .

بلا تشبیه میگوئیم و مثل میزنیم :

بچه ای میخواهد خط بنویسد اول بد مینویسد ، رفته رفته بهتر و بهتر و بهتر مینویسد تا خوش خط میشود .

اگر بگوئیم خلقی که خدا از اول کرد ناقص بود و بعداً " رفته رفته کامل شد ، خدا مثل این طفلی میماند که اول بد مینوشت رفته رفته عادت کرد و تمرین کرد و مشق کرد تا بهتر نوشت . از همین جا لازم میآید که کامل ترین صنع

خدا که در حد کمال مطلق و متناسب با ثبات ذات است از ابتدا در حد کمال باشد از همان آغاز کامل ترین صنع خدا ظاهر شود و سرمشقی برای تکامل سایر درجات خلقت باشد . این همان مطلبی است که حضرت عبدالبهاء در کتاب مستطاب مفاوضات فرموده اند . (۴)

البته همه مطالب آنجا است و از جمله همین مطلب است . فرموده اند : اگر بنا باشد انسان با طی مراحل تکامل در دنیا بوجود آمده باشد باید بگوئیم خدا خلق خودش را ابتدا به طور ناقص شروع کرد و به تدریج آن را نیکوتر و زیباتر و شیواتر ساخت تا به جایی رسید که صنع کامل او که انسان باشد بوجود آمد .

پس انسان بحد کمال خود از خدا صادر شد و هیچوقت هم نبود که عالم خلقت از انسان خالی باشد همیشه انسان بود برای اینکه انسان کمال صنع الهی است و اگر خدا خلقت را به صنع ناقص ابتدا میکرد و بعد رو به کمال میبرد مستلزم این بود که تغییر در وجود او راه یابد بنابراین انسان همیشه وجود داشت منتهی قید میکنم که منظور انسان کامل است یعنی مظهر امر الهی است ، یعنی مشیت اولیه است ، یعنی صاحب روح قدسی است ، یعنی اول صادر از خداست . تا خدا بوده از او صادر شده است .

چون خدا از ابتدا باید خالق باشد و خلق او هم باید در حد کمال باشد پس اکمل مرتبه خلق خودش را از آغاز بی آغاز به وجود میآورد . و اگر چنین نگوئیم ایجاب نقص در فعل ازل می کنیم این قید را به آن سبب میکنیم که شما در قسمت دیگری از مفاوضات میخوانید که انسان در ابتدا نبود و بعداً " بوجود آمد " . (۵) بین این دو بیان احساس تناقض نکنید . انسانی که باید در آغاز بی آغاز باشد مظهر امر الهی است یعنی انسان کامل است که بهمان صورت از ازل صادر میشود و تا ابد هم میماند بدون اینکه هیچگونه تغییری

در ذات او عارض بشود یعنی مظهر امر الهی هم که روح القدس در او و از او تجلی میکند مثل خودش قدیم است، ازلی است، لم یلد است، حقیقت واحد است که هیچگونه کثرتی در او راه پیدا نمیکند. مثل حقیقت نور است که در چراغهای مختلف برنگهای گوناگون با شدتهای مختلف جلوه میکند و با این اختلاف جلوه ها هیچوقت حقیقت واحد نور از میان نمیروود حتی اگر این چراغها بشکند و نوری هم در آنها ظاهر نیاید باز همین قدر که نور از منبع آن صادر میشود وجود دارد جاری و ساری است نافذ و فعال است ولو اینکه این چراغ را بشکنید یا خاموشش سازید و مانع ظهور آن نور در این زمان و در این مجلس شوید. بنابراین مظهر امر الهی همیشه در عالم وجود دارد این حقیقت واحد که اولین فیض صادر از خدا است ولو بحسب ظاهر ظاهر نشود و به هیکلی تعلق نگیرد باز وجود دارد. و حتی میدانید که ما اعتقاد داریم که وقتی ظاهر نشود تأثیر آن، اشراق آن، لمعان آن و ضیاء آن شدیدتر است. این هم از معتقدات ماست.

مثلاً وقتی مظهر امر الهی در این عالم باشد اشراقی که از او میتابد ضعیفتر از وقتی است که صعود میکند. بعد از صعود از این عالم تجلی او شدیدتر است. در کتاب ایقان این حقیقت نازل شد. (۶) حضرت عبدالبهاء هم با استناد به مضمون بیان کتاب ایقان در معنی این آیه — انجیل که ابن الانسان سوار بر ابر میآید همین مطلب را فرمود. (۷) ابر همان حجابی است که در بین نور شمس و دیدگان مردم حائل است و چون مظهر امر در حجاب ماده و عوارض آن ظاهر میشود اینستکه میگویند سوار بر ابر میآید ابر از تابش نور خورشید ممانعت میکند و چون چنین شود خورشید نمیتابد یا به اشد اشراق خود نمی تابد نورش ضعیف است حرارتش ضعیف است، حضرت عبدالبهاء

تأکید بسیار در این باره فرمود و در چندین مورد ایــــن مطلب را بیان نمود .

مخصوصاً " بعد از صعود حضرت بهاء الله به کرات فرمود که هیکل جسمانی مظهر امر مثل ابری است که روی خورشید را گرفته است وقتی مظهر امر در این جهان است یعنی نورالهی در بدن مادی اشراق کرده است بدان میماند که خورشید از پشت ابر بتابد و البته نورش و ضیائش و حرارتش ضعیفتر میشود . (۸)

اما وقتی که میمیرد یعنی حجاب ابر از روی خورشید پس میروود شدیدتر میتابد و از همین جا است که میفرمایند تأثیر کلمه مظاهر امر الاهی بعد از صعودشان همیشه بیشتر از زمانی است که در عالم بسر میبرند . در تاریخ هم همیشه همینطور بود حضرت مسیح تا زنده بود اشراقش آنقدر ضعیف بود که حتی هیچیک از مورخین آن زمان به ظهور او اشاره نکرد . (۹) دوره ظهور مسیح دوره تمدن بود دوره انتشار فرهنگ یونان بود دوره وحشت و ظلمت و جهالت نبود از یک طرف در این دوره یکی از عظیم ترین تمدن ها بر عالم سایه میانداخت و آن تمدن یونانی بود که در سراسر مدیترانه انتشار داشت و از طرف دیگر امپراطوری روم با آنهمه عظمت و سیادت خود بر حوزه مدیترانه حاکم بود چندین مورخ بزرگ در آن دوره میزیسته اند محض نمونه در یکی از آثار تاریخی بزرگان این دوره اشاره ای بظهور حضرت مسیح نشد هیچ کس ننوشت که چنین امری در فلسطین ظاهر شد و محض نمونه یک همچو حرفهائی زد بهمین سبب است که مورخین کوتاه فکر اروپا که در همه چیز فقط از جنبه طبیعی آن نگاه میکنند کم کم در ظهور مسیح شک کردند و مسیح را موجود افسانه ای تلقی کردند برای اینکه در هیچ جا در هیچ تاریخی اشاره بظهورش نشده و به حدی اشراق او به حسب ظاهر در دوره خودش ضعیف بوده است که شما جز

طریق انجیل هیچ سند دیگری برای وقوع ظهور مسیح در تواریخ آن دوره ندارید. اما بعد از شهادت دیدید که چطور شد. بجائی رسید که اینک بزرگترین دین دنیا از لحاظ تعداد پیروان است و این حقیقت مخصوصاً " بعد از بیدین شدن چین مسلم است. یعنی امروز دیگر بزرگترین دین جهان از لحاظ تعداد دین مسیح است و در تاریخ جهان بی نظیر است که یکی از ادیان به این اهمیت از لحاظ تعداد پیروان برسد همان طور که دین اسلام از لحاظ سرعت انتشار بی همتاست. و امر بهائی از لحاظ درجه انتشار و وصول به همه اقوام و قبائل و جزائر و ممالک و اجناس و گسترش در همه جای دنیا در کمترین مدت ممکنه نظیر ندارد. به این ترتیب مظهر امر الهی ولو در قالب هیکل عنصری ظاهر نشود وجود دارد و همیشه هم بصورت حقیقت واحده است بدون اینکه تعدد بپذیرد بدون اینکه کثرت بیابد. و این خود یکی از عقائد غلیظ ما است. این کلمه غلیظ را فارسی زبانان به معنی صحیح آن بکار نمیبرند. غلیظ به معنی استوار و پایدار است، به معنی شیئی است که پخش نشود، خود را محکم بگیرد و نگهدارد. در مقابل رقیق که خلاف این صفت را دارد. حضرت ولی امرالله در بعضی از الواح مبارکه میثاق را که حضرت بهاء الله برای حضرت عبدالبهاء گرفته میثاق غلیظ نامیده اند یعنی پیمانی که استوار و پایدار و برقرار است. (۱۵) پس حالا که توجه فرمودید که کلمه غلیظ کلمه بدی نیست میگوئیم که اعتقاد غلیظ ما اینست که اساس ادیان الهی واحد است. وحدت اساس ادیان از جمله اصول تعالیم ماست. ادیان الهی یکی است، چرا برای اینکه مظهر امر حقیق واحده است همه مظاهر الهیه از نوح تا بهاء الله همه یک حقیقتند اگر تفاوتی هست در مراتب ظهورشان و مراتب شدت اشراقشان است و آنهم بستگی به

استعداد خلق و اختلاف این استعداد دارد به حقیقت خودشان که تغییر ناپذیر است و کثرت هم پیدا نمیکند ربطی ندارد تشخص آنان به وجود انسانی خودشان است. شخص حضرت بهاء الله از لحاظ وجود انسانی شخص حضرت بهاء الله است، نه از لحاظ روح القدسی که در او و از او متجلی است. از آن لحاظ شخص معنی ندارد بلکه حقیقت واحده در همه ادوار و در همه ادیان است اساس ادیان را واحد و ثابت میدانیم، هیچگونه تغییری بر آن عارض نمیگیریم حضرت عبدالبهاء تأکید بسیار فرموده اند که آن قسمت از دین که اساس دین است و ارتباط به روحانیات و اخلاقیات و وجدانیات دارد در هیچ دینی عوض نمیشود، (۱۱) عوض شدنی نیست برای اینکه مظهر امر واحد است، حقیقت واحده است. ذات حق عین وحدت و محض ثبات است پس دین نیز از آن لحاظ که تعلق بحق دارد ثابت است اما از آن لحاظ که ارتباط بخلق پیدا میکند متحرک است. چون بارها پیش میآید که وقتی شما میگوئید ادیان باید تغییر پیدا کند در مقابل شما کسانی میگویند مگر دین از خدا نیست؟ مگر خدا نمیتوانست آخرین حرف خود را اول بزند؟ چرا باید حرف خدا تغییر پذیرد؟

بلی این استدلال درست است و بهمین جهت است که حقایق ادیان ثابت میماند. دین ثابت و واحد است چون تعلق بحق دارد، صادر از حق است و حق هم یکی بیشتر نیست حق هیچوقت کارآموزی نمیکند اول طوری حرف نمیزند که ناقص باشد بعد رفته رفته کامل شود.

بنابراین کلام حق ثابت است و این همان اساس ادیان است که واحد است و هیچگونه تغییری نمیکند و از همین لحاظ برای ما همه ادیان همیشه باید در حکم واحد تلقی شود. آیاتی در قرآن نازل شده است که در تبلیغ بسیار به کار شما میآید و همه این آیات را در کتاب تبیان و برهان

مرحوم احمد حمدی جمع کرده اند . (۱۲)

آیاتی است که در آنها بصراحت ادیان همه انبیاء قبل از حضرت محمد را اسلام نامیده اند ابراهیم دینش اسلام بود موسی دینش اسلام بود عیسی دینش اسلام بود اسحق دینش اسلام بود سلیمان دینش اسلام بود .

همه مسلم بودند همه اسلام داشتند و حتی آیه ای هست در قرآن به این مضمون که " من یبتغ غیر الاسلام دینا " لن یقبل منه . (۱۳) کسی که غیر از اسلام دینی را اختیار بکند از او قبول نخواهد شد " لن " نفی ابد میکند و این معنسی را میدهد که دین او هیچوقت قبول نخواهد شد .

درست هم هست بهمان دلیل که همه ادیان قبل از حضرت محمد را اسلام نامیده است بهمان دلیل همه ادیان بعد از او هم اسلام است چون حقایق آنها واحد است و هیچ فرقی بایکدیگر ندارد ولو دین ابراهیم باشد، دین موسی باشد، دین عیسی باشد، دین محمد باشد، یا دین بهاء الله باشد. اکثر اینها که دینشان را در قرآن بنام اسلام نامیده اند کتاب جداگانه داشته اند قبله جداگانه داشته اند و احکام جداگانه داشته اند پس اختلاف پیغمبر و اسم و رسم و قبله و کتاب و احکام بدلیل همین آیات نمیتواند دلیل بر اختلاف ادیان باشد برای اینکه حقایقشان یکی است و بمناسبت وحدت حقایق آنهاست که همه را اسلام میگوئیم و همین دین است که اگر کسی جز آن را بپذیرد از او قبول نخواهد شد . حقایق همه ادیان یکی است ذکر مثال در امور روحانی غالباً " ایجاد زحمت میکند و همیشه شما در آوردن مثال باید این قید را داشته باشید که مثال با عین مطلب اشتباه نشود .

یعنی نباید تصور کنیم که مثالی که میزنیم از همه حیث باید منطبق بر اصل مطلب باشد مثلاً " میگوئید روحی که در انسان جلوه میکند مثل شعاعی است که از آفتاب به آئینه

میتابد بنابراین بدون اینکه در آئینه وارد شود در آن جلوه میکند .

بر فرض اینکه آئینه بشکند باز آن شعاع باقی است آنوقت بشما ایراد میگیرند که چون نور از آفتاب ناشی است و آفتاب شیئی مادی است بنابراین نور هم که از او میتابد مادی است پس روح چگونه مادی نیست .

اصولا " شما تشبیه را از یک لحاظ کرده اید ولی اهل ایراد خواستند تشبیه شما را از همه لحاظ منطبق نمایند ، این است که در تشبیه باید همیشه دقت کرد .

مثل این که شما بگوئید چشم او مثل بادام میماند و کسی به این دلیل بخواهد چشم او را بخورد ، برای اینکه بادام را میشود خورد .

نباید توقع داشت که در ضمن تشبیه ما هر آنچه در مشبه به وجود دارد در مشبه هم وجود داشته باشد بلکه فقط وجه تشبیه است که در نظر گرفته میشود و از لحاظ همین وجه تشبیه آن دو را یکسان میبیند . با توجه به این مقدمه اینک جرأت کنیم و به تشبیه متوسل شویم .

پاندولی از سقف آویزان است رأس آن در سقف اطاق ثابت است و قاعده آن در فضا متحرک و متغیر است . شاید بتوان بدین ترتیب مطلب معنوی را در محیط همین اطاق مجسم ساخت و چنین تصور کرد که دین نیز روشی بسوی بالا و روشی به سوی پائین دارد .

از خدا صادر میشود تا به خلق واصل گردد . از آن لحاظ که صادر از عالم حق است در عین ثبات است و از آن لحاظ که ظاهر در عالم خلق است متحرک و متغیر است اساس ادیان یعنی حقائق کلیه آنها چون انتساب به عالم حق دارد نمیتواند متعدد و متغیر باشد لیکن شرایع ادیان که مرتبط به عالم خلق است نمیتواند واحد و ثابت بماند .

حقایق الهی ثبات خود را از آن لحاظ که مصدرشان حق مطلق

است محفوظ میدارد اما شرایع دینی از آن لحاظ که برای
تعلق به عالم خلق تشریع میشود تغییر میپذیرد و به نسبت
تکامل خلق در هر زمانی به اقتضای آن زمان به اراده الهی
دیگرگون میشود، پس وحدت حق و ثبات امر او مانع از آن
نیست که جلوه های آن حق واحد و امر ثابت در عالم خلق
به نسبت حدود زمانی و مکانی و اختلاف اوضاع و احوال
متغیر باشد .

و همچنین ما اهل بهاء هرگز دلیلی نمیبینیم برای آنکه ادیان
الهی چون احکامشان ، عباداتشان ، قبله شان ، فرائضشان
با هم فرق دارد باید از هم بیگانه بمانند . بلکه اعتقاد
داریم که ادیان را با وجود اختلاف در شرایع و احکام و
عبادات از لحاظ اصول و حقایق باید واحد و ثابت دانست .
هرگز ما قبول نداریم که اختلاف ظاهری احکام و حدود ادیان
منافی وحدت اساس آنها باشد .

مثالی که بنده معمولا" میزنم اینست که حرمت ازدواج با
اقارب و محارم جزء حقایق ادیان است و همیشه هم ممنوع
بوده است به حکم هر دینی با محارم ازدواج نباید کرد
اما حد محرمیت چیست ؟ و کسی که محرم محسوب میشود
کیست ؟ محرمیت تا کجا ادامه دارد ؟ همین حدود و فروع
است که متغیر است در دین یهود عمو میتواند با دختر
برادرش ازدواج کند محرم برادر و خواهر است یا پدر و
دختر است .

در دیانت اسلام عمو و دختر برادر محرمند دختر عمو و پسر
عمو میتوانند با هم ازدواج کنند . پس می بینید که حد
محرمیت عوض شد بدون اینکه هیچ دلیل عقلی وجود داشته
باشد چرا عمو بلی و چرا پدر خیر ؟ یا چرا پسر عمو بلی
و چرا عمو خیر ؟ یا چرا دختر عمو بلی و چرا زن پدر خیر ؟
بعضی از کوتاه بینان میگویند این فقط دلیل فیزیولوژیکی
دارد البته این طرز تبیین غلط است چون پسر عمو و دختر عمو

اشتراک خون دارند بدون اینکه زن پدر و پسر شوهر چنیــــن باشند و حال آنکه به حکم شرع ازدواج آن دو مباح و ازدواج این دو حرام است . پس تعیین حدود محرمیت در بین امم گذشته از جمله اموری نبوده است که ارتباطی با طب و فیزیولوژی داشته باشد . یعنی با وجود اینکه مسئله از لحاظ طبی مطرح است ولی حد محرمیت به حکم همه ادیان مطابق حکم طبابت نیست .

گفتیم در اسلام ازدواج دختران و پسران عمه ها و خاله ها و دایی ها و عموها مجاز میشود و ازدواج با عمه ها و خاله ها ، دایی ها و عموها ممنوع میگردد .

از آن پس به دیانت بهائی میرسیم . تعیین قطعی حدود محرمیت را به بیت العدل محول میفرمایند منتهی اصل کلی و قاعده عمومی به دست میدهند و آن اینکه به صریح بیان میفرمایند که جنس بعید اقرب از جنس قریب است یعنی هرچه دورتر باشد بهتر است .

این را به عنوان مثال عرض کردم برای اینکه معلوم شود که چگونه حقایق ثابت و واحد است ولو حدودش تغییر پیدا کند .

حتی حقایق احکام هم ثابت است و حدودش دیگرگون میشود همین سخن را در مورد همه شاعر ادیان میتوان به زبان آورد .

پس به این ترتیب معتقد هستیم که جنبه ثبات در همه ادیان وجود دارد و ادیان از آن لحاظ واحدند . اما جنبه تغییر پذیری هم وجود دارد و آن اینکه چون خلق متغیرند ادیان هم از آن لحاظ و با وقوع در حدود زمان و مکان تغییر پیدا میکند بنابراین از یک لحاظ هیچ دینی نمیتواند خاتم ادیان باشد در همان حال از لحاظ دیگر هر دینی خاتم ادیان است برای اینکه هرچه پس از آن بیاید همان است که از آن پیش بود .

برای اینکه حقیقت دین واحد است اما ادیان از لحاظ احکام و حدود اعتباری متغیرند احکام و حدودی که در حقیقت دین تأثیری ندارند . و از این لحاظ هیچ دینی نمیتواند خاتم باشد برای اینکه هرگز خلق نمیتواند ثابت بماند .

خلاصه هر دینی همیشه خاتم ادیان است برای آنکه حق همیشه ثابت است ، و هیچ دینی خاتم ادیان نیست برای اینکه خلق همیشه متغیر است . نسبت به خلق دین متغیر است و احکامش اعتباری است ، نسبت به خدا دین ثابت است و احکامش واحد است .

پس همه انبیا حلقه های مختلف از سلسله واحدند و این سلسله از ازل تا به ابد ادامه دارد هیچوقت منقطع و متوقف هم نمیشود .

معمولاً بعضی از علماء دین بر احباء نکته گرفته اند ، و بنده خودم شنیده ام که گفته اند ، حال به قول شما هیچ دینی نباید دین آخر تلقی شود پس باید قبول کنید بعد از دیانت بهائی هم باید ادیان دیگر بیایند ، و چون این برای خودشان حقیقت مسلم است که نمیتواند بعد از دین ایشان دین دیگری بیاید خیال میکنند بهائی را به گیر انداخته و دچار اشکال ساخته اند اینجا جواب بهائی معلوم است . و آن اینکه البته دین دیگر پس از انقضای موعده مقرر میتواند بیاید .

اینک میرسیم به این مطلب که سلسله تکاملی ادیان در عالم خلق از لحاظی داخل در سلسله ادواری خلقت است یعنی مثل همه کائنات به صورت سیر در ادوار تکامل میپذیرد .

مثال عرض میکنم : دانه درخت را میکارید ، درخت میشود ، ریشه میکند ، میوه میدهد . میوه دوباره دانه میدهد ، همان دانه میافتد ، درخت دیگری بوجود میآید . این درخت تکامل پیدا میکند یعنی از ابتدا سبز میشود ،

جوانه میزند، رشد میکند، تا میوه میدهد. اما تکامل درخت از این لحاظ که درخت معینی است تا بی نهایت ادامه ندارد. میرسد به جایی که کمال متوقف میشود و دوره انحطاط فرامیرسد، بجایی که درخت عمرش را میکند و خشک میشود و برگ و بارش میافتد و از بین میرود، منتهی دوباره درخت دیگری رشد میکند و همان مسیر را طی میکند و این درخت ها پشت سرهم در طی زمان عوض هم میشوند برای اینکه هر درختی همیشه نمیتواند در روی زمین بوجود بیآید، برای اینکه اوضاع اقلیمی عوض میشود، خود بخود انواع درختان فرق پیدا میکند، نوعی جای نوع دیگری را میگیرد، بدون اینکه از آن نوع پدید آمده باشد و هرگونه تغییری در این عالم همینطور است. یعنی سیر ادواری دارد، کره زمین بدور خودش میگردد در ضمن هم حرکت مستقیم هم دارد یعنی به جایی میرود که معلوم نمیتوان کرد. منظومه شمسی نیز چنین است، کهکشانها نیز چنین است. امور معنوی و روحانی به طریق اولی چنین است، ادیان هم همینطورند، مثل همه امور خلقت به تبع ناموس کلی از جایی شروع میشود، و سیر میکند، تا دوباره به حد کمال میرسد. در همان حد کمال تا موقعیکه میتواند بماند میماند. بعد سیر انحطاطی میکند. به جایی میرسد که منقلب میشود بفرمایش حضرت عبدالبهاء دیگر اثری و خبری از تمدن باقی نمیماند منتهی در همان حال دین دیگری در جای دیگری به ظهور میرسد.

در تاریخ تمدن نیز همینطور است. تمدن ها سیر ادواری دارند، تمدنی از جایی شروع میشود اوج میگیرد تا به کمال نسبی خود میرسد، بعد رو به انحطاط میرود تا زایل بشود منتهی در همان حال که زایل میشود تمدن دیگری از جای دیگری جوانه میزند و بالا میگیرد. تمدن مصری، تمدن چینی، تمدن هندی، تمدن یونانی، تمدن ایرانی همه در

سالی در تاریخ آمده اند، سیرشان را کرده اند، بعد کمال نسبی رسیده اند، آخرین جلوه خود را کرده اند و بعد روبه انحطاط رفته اند .

اما در همانحال تمدن دیگری از جای دیگری شروع شده و به جریان افتاده است برای اینکه این سیر ادامه پیدا کند .
عالم بطور کلی هم همینطور است . کوری وجود دارد که در این کور ادوار پشت سرهم می آیند تا به آخرین جلوه خودشان میرسند و بعد انحطاط پیدا میکنند، مدتی در همانحال میمانند و بعداً " بجائی میرسند که زایل میشوند و آثارشان هم از بین میرود . و در همانحال کور دیگری از جای دیگری شروع میشود و مداومت می پذیرد، همینطور عالم خلقت از ازل تا به ابد بر طبق همین قاعده سیر میکند بنا براین در هر کوری حد کمالی البته وجود دارد ولی این به آن معنی نیست که این کمال کمال مطلق باشد یعنی سیر تاریخ را متوقف سازد . اشتباه پیروان ادیان گذشته این بوده است که خیال میکنند دین وقتی بکمال رسید کمال مطلق است بنا براین توقف دست میدهد ولی کمال مطلق فقط در خود عالم حق میتواند وجود داشته باشد در عالم خلق اگر هم کمال یافت بشود کمال نسبی است ، یعنی هرگز سیر تکاملی ادیان متوقف نمی شود چرا که این ناموس آفرینش است . و البته این سیر تکاملی از لحاظ عالم خلق است در عالم حق که ساخت کمال مطلق است تکامل معنی ندارد . کمالی که نسبت به این عالم منظور میداریم وجود انسان است و مقصود ما از انسان همین درجه کمال صنع الهی است و مظهر صفات خداست .

البته انسان کامل را مظهر امر الهی میدانیم . افراد عادی انسان چنین نیستند در انسان حقیقت علوی ، حقیقت روحانی ، حقیقت معنوی را در نظر میگیریم و بهمین جهت انسان را دارای دو جنبه میدانیم . از یک لحاظ مظهر کمالات

است و از جهت دیگر تعلق بعالم امکان دارد بنا براین معتقدیم که در انسان نشانه‌ای از کمال الهی هست .

پرتوی از خدا به انسان تابیده است بهمین سبب هرگز مقام انسان را بحد حیوان فرود نمی‌آوریم اگر در نظریه داروین تشکیک میکنیم بیشتر باین مناسبت است که نتایج مادی و طبیعی را که از این نظریه گرفته شده است صحیح نمیدانیم یعنی این را قبول نمیکنیم که چون انسان اصل حیوانی دارد بنا براین حیوان است ، یعنی اصل علوی و ملکوتی در او وجود ندارد ، این نظریه لطمه ای که به فرهنگ انسانی زده بیشتر از این لحاظ بوده است که مقام انسان را پائین آورده چون انسان را حیوان کرده و هرچه در شأن حیوان است مجاز دانسته است که در شأن انسان هم باشد اگرچه شاید خود داروین چنین نخواستہ بود .

حیوان چون برای بقا تنازع میکند ، انسان هم باید بکند . در حیوان چون شهوات عنان گسیخته است در انسان هم باید باشد ، در حیوان چون مقاربت نر و ماده جنبه فیزیولوژیک دارد ، یک احتیاج بدنی است ، در انسان هم باید بهمین صورت تلقی بشود و همه نتایجی که از این نظریه گرفته میشود . مثل همه کسانی که به نام علم و با سوء استفاده از آن انسان را بحد حیوان تنزل میدهند تا از انسان هیچ چیز دیگر نخواهند جز آنچه از حیوان خواسته میشود .

ما انسان را اینطور نمیدانیم ما انسان را فقط بدن او نمیدانیم تا تکامل یافته از بدن حیوان بینگاریم و آنچه بحکم بدن و یا به اقتضای جسم بر حیوان لازم میشود بر انسان هم لازم بیآوریم . انسان را فقط تعبیر به ماده نمیکنیم و وجود خاص او را تابع جبر علمی نمیدانیم . باین معنی که بر ما لازم نمی‌آید که بگوئیم همه چیز تابع علل و اسباب است ، بحکم علل و اسباب خارجی اقتضا میشود . مادیون اینطور میگویند جبر همانطور که بر طبیعت

ماده حاکم است بر تاریخ انسان هم حاکم است جبر علمی را معمولاً "دترمینیسم" (Determinism) میگویند ، به دترمینیسم در مورد وجود انسانی قائل نیستیم چرا برای اینکه انسان را فقط امر مادی نمیدانیم انسان در صورتی میتواند تابع علل و اسباب مادی از هر لحاظ باشد که خودش را بتوان ماده محض دانست ، چون اینطور نیست و جزء ملکوتی در او هست فارغ از شئون عالم مادی است ، پس اختیار با او همراه است یعنی انسان از آن لحاظ که روح دارد مختار است ، وقتی میگوئیم مختار است نه اینکه در همه چیز مختار است در خیلی از موارد مجبور است ولی آنجا که ایجاب مسئولیت اخلاقی برای او میشود مختار است .

حضرت ولی امرالله در موردی از کلمات ایشان که در کتاب گوهر یکتا نقل شده است میفرمایند یکی از آرائی که صدمه بسیار زیادی بنوع انسان زده و تمدن را با انحطاط کشانیده و اخلاق را ضعیف کرده همین اعتقاد است که برای همه چیز قائل به علل و اسباب بشویم . (۱۴) اینکار لطمه بسیار به اخلاق و معنویات زده است و این لطیفه ایست که اخیراً توجه به آن در اروپا هم زیاد شده است ، در اروپائی که سالها به خواب غفلت فرو رفت . مثلاً بچه دارد فاسد میشود ، کارهای بد میکند ، رو به انحراف میرود . اهل علوم و فنون گرد هم میآیند . روان شناس می خواهد علتش را در روان او پیدا کند جامعه شناس میخواهد علتش را در جامعه طلب نماید و بالاخره به جایی میرسند که میگویند فلان عامل باعث شده است . البته تأثیر نسبی عوامل درست است اما در این امر تا آنجا افراط میکنند که هیچکس خودش را مسئول نمیداند . به هر کسی بگویند چرا بد میکند جواب میدهد که علل و عوامل ایجاب کرده است که او بد باشد . بنابراین خود او دیگر کسی نیست که بگوید من خودم

خواستم که بد باشم و بد شدم . بنابراین میتوانستم بد بشوم ، " میتوانستم بد بشوم و خودم بد شدم " سر دیمن است ، نشانه احساس اختیار و احساس مسئولیت است . آنقدر در تأثیر علل و اسباب افراط کرده اند که انسان را بحد پیچ و مهره یک ماشین که باید همانطور حرکت بکند که پیچ و مهره های دیگر ایجاب مینماید تنزل دادند و باین ترتیب سلب مسئولیت اخلاقی از انسان کردند و انسان را اسیر علل و اسباب و عوامل دیدند . و حال طوری شده که هیچکس خودش را مختار نمیداند حتی بچه ها هم در سرکشی های خود این استدلال را میکنند ، پدر و مادر میگویند آخر تو چرا بد میکنی؟ جواب میشوند که باید دید علل و اسبابش چیست .

نمیخواهد بگوید که خواستم بد بشوم و بد شدم چون این قبول ایجاب مسئولیت میکند ، اگر اینطور بگوید باید قبول بکند که از فردا هم میتواند بخواهد که خوب باشد و این زحمت دارد چون نمیخواهد زیر بار برود میگوید تا حالا اینطور شده و بعد از این هم اینطور خواهد بود و اصلاً با اختیار من نیست که خوب باشم اختیار را از خودش سلب میکند تا بتواند بد باشد . اما همین شخص اگر با و بگوئی بایستی اینکار را بکنی یا مجبورش بکنیم که کاری بکند میگوید مگر من ماشین هستم ؟ مگر من حیوانم ؟ انسان باید آزاد باشد .

دوباره دقت فرمائید :

وقتی میگوئیم چرا بد شدی میگوید علل و عوامل مجبورم کرد که بد باشم من چکاره بودم . وقتی میگوئیم حالا که هیچکاره نیستی بیا تا دست ترا بگیرم و راه ببرم میگوید من آدم هستم من که سگ نیستم تا بدنبال تو کشیده بشوم . خودم باید بخواهم تا بیایم . خودم باید بخواهم تا خوب بشوم . این زبان حال همین جوانان راه گم کرده قرن

بیستم است .

اینستکه میفرمایند یکی از اموری که بسیار لطمه به اخلاقیات و معنویات زده است تبلیغ و تلقین این اعتقاد است که همه چیز معلول عوامل و موجبات خارجی است در حالیکه معتقدیم که انسان در مقابل هزارها عوامل و علل خارجی خودش بعنوان عامل مختار مؤثر است . چرا برای اینککه ماده محض نیست که مجبور به تبعیت محض از علل و عوامل باشد . خود او کسی است و میتواند بخواهد و باید بخواهد و در همین خواستن است که میتواند بد باشد و یا خوب باشد . چون انسان تنها موجودی است که بد بودن و خوب بودن برای او معنی دارد . برای حیوانات بد بودن معنی ندارد گرگ بره را میکشد، پلنگ آهو را میدرد . بد میکند یا خوب میکند ؟ هیچکدام . چون دو راه در مقابل ندارد همین کار را باید بکند که میکند . خوب بودن و بد بودن در راه است و این دو راهه تنها در برابر انسان پیدا میشود .

اوست که میتواند از این راه برود و میتواند از آن راه برود . قدم به قدم ایست میکند، بخودش ایست میدهد، چرا برای اینکه قدم به قدم بر سر دو راه است و باید انتخاب کند به حکم ارزشهایی که بر اشیاء و امور میگذارد راه میگزاید .

این سلسله ارزشها را دین برایش تعیین میکند اشیاء عالم به ترتیب خاصی کسب اعتبار مینماید در مسیر مخصوصی به راه میافتد و او خود را مختار میبیند که در همان مسیر به راه بیفتد یا راه خود را برگرداند برای اینککه در مقابل این اختیار مسئول است البته نه باینصورت که از تأثیر اراده الهی جلوگیری کند، جلو تأثیر عوامل را بگیرد، اراده الهی و عوامل طبیعی در کلیات امور همچنان حاکم است و در چنین مواردی مسئولیت معنی ندارد .

اما در موردی که ایجاب مسئولیت میشود خود انسان است که تکلیف خود را قبول میکند که انجام بدهد. آنچه برای حیوان خوب است یا اصلاً بد و خویش معنی ندارد در انسان بد میشود. چرا برای اینکه انسان با اختیار آن کار میخواهد حیوان بماند و حال اینکه نمیتواند و همه بد بودن کار نیز در همین جاست اگر حیوان بود این کار بد نبود اما چون از حد حیوان گذشته است آنچه در حیوان امر طبیعی است در او بد جلوه میکند.

این انسان اصل علوی و الهی دارد و چون اصل علوی او یعنی ذات خدا واحد است او نیز میل به وحدت دارد. پس اگر خودش را مختلف بخواهد از اصل الهی خود دور میشود بهمین جهت است که وحدت عالم انسانی جزء معتقدات ما است انسان اصل الهی واحد دارد بهمین مناسبت نوعش نوع واحد است حقیقتش حقیقت واحد است و هرچه افراد نوع او را از هم دیگر جدا میکند غیر الهی و غیر معنوی است و انسان باید از آن روبرگرداند همه عوامل وحدت را باید تقویت کرد وحدت نوع انسان را وحدت اصلیه نامیده اند. (۱۵) در این تعبیر باید خیلی دقت کرد. اصل انسان اصل واحدی است بنابراین اگر بخواهد به اصل خودش متعلق باشد باید واحد باشد هرآنچه او را بنحوی از انحاء به جدائی و بیگانگی کشاند عارض بر طبیعت اصلیه است و زائد بر اصل اوست. بنابراین باید به یک سو نهاد و این وحدت را باید تحقق بخشید. وقتی این وحدت تحقق پیدا میکند عصر ذهبی نوع انسان فرا میرسد و هم اکنون به سوی همان تحقق سیر میکند بسوی تحقق همان کمال در همان عصری که هروقت فرا رسد ملکوت الهی بر روی زمین استوار شده است و این تاسیس ملکوت الهی بر روی زمین بشارتی است که در انجیل داده شده بشارتی است که در عالم اسلام آمده. (۱۶)

عالم پر از عدل و داد میشود ملکوت خدا همانطور که در

آسمانها است در زمین نیز تاسیس مییابد وحدت عالم انسانی رخ میگذارد بطوریکه انسان بتواند تاحدی که شأن عالم امکان اقتضا میکند آینه تمام نمای وحدت الهی باشد و همین است آخرین عصر دور اول در کور حضرت بهاءالله .

یاد داشت ها

- ۱ - اشاره است به قصه سعدی در بوستان . ن ک به ص ۸۲
- ۸۳ بوستان سعدی در کتاب کلیات سعدی شیرازی .
- ۲ - کتاب مستطاب اقدس ، ص ۶
- ۳ - ادعیه حضرت محبوب ، ص ۴۰۹
- ۴ - مفاوضات ، ص ۱۳۴ - ۱۳۶
- ۵ - م ف ، ص ۱۳۶ - ۱۴۰
- ۶ - کتاب ایقان ، ص ۸۳
- ۷ - مفاوضات ، ص ۸۴ - ۸۵
- ۸ - ن ک به مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۴ ، ص ۵۴ - ۵۹
- ۹ - حضرت عبدالبهاء در لوح آقا سید حسین افغان میفرمایند : " ایها الفرع من الشجرة المبارکة - نامه شما با ترجمه ... حضرت مسیح روحی له الفداء در زمان خویش شهیر آفاق نگشت حتی در تاریخ اصلی یوسفوس یهودی ذکر مسیح اصلا نیست و طبع اول این تاریخ موجود است ابدا " ذکری از آن حضرت نیست ولی در طبع ثانی و ثالث مخصوصا " ادخال نمودند باری نظر بعدم شهرت حضرت بعضی از فلاسفه آن زمان توانستند که انکار وجود حضرت نمایند ... "
- ۱۰ - ن ک به لوح قرن احباء شرق ، ص ۱۰۱
- ۱۱ - مفاوضات ، ص ۳۶ - ۳۷
- ۱۲ - تبیان و برهان ، ج ۱ ، ص ۲۸ - ۴۲

۱۳- آیه ۸۵ سوره آل عمران (۳)

۱۴- کتاب گوهر یکتا ، ص ۳۰۴ - ۳۰۵

۱۵- ن ک به کتاب مائدة آسمانی ، ج ۹ ، ص ۹۰

۱۶- اشاره است به آیه نهم از باب ششم انجیل متی و

آیه ۶۹ سوره زمر (۳۹) در قرآن مجید .

۲- مقام انسان

در جهان بی جان همه چیز دستخوش نابودی است. همه احوال گذراست. ناپایداری و بی اعتباری وجه تمیز چنین جهانی است. بنای هستی بر نقص و سکون است. همه چیز از ترکیب نشانی دارد و ترکیب نشانه احتیاج است. جانور بی روان نیز در چنین وضعی است. از نیستی برمی خیزد و هم بدان بر می گردد. از سرای تنگ طبیعت قدمی فراتر نمی گذارد. از ظلمت ماده بدر نمی آید. راهی به ملک بقا نمی جوید. در این میان تنها انسان است که نشان از ماورای طبیعت دارد. پرتوی از جهان برین بر او تابیده است، خود را همه از خاک نمی داند، روی بسوئی دیگر دارد، اسیر طبیعت نیست، بال می گشاید و برتر می گراید. دست می یازد و گره می گشاید. می جوید و می یابد. می سازد و می پردازد، سخن مختصر کنیم: نشانی از خدا دارد.

خدا می فرماید (*) : " مثالی از خود در تو فرو نهادم و جمال خود را در تو پدید آوردم. " و باز می فرماید : " تو چراغ منی، از خود روشنی برگیر، من ترا بی نیاز آفریدم. بدست قدرت سرشتم و گوهری از خود در تو به ودیعت گذاشتم. چگونه خویشتن را محتاج می شماری و با این همه عزت چه حق آن داری که خود را خوار پنداری، چشم بسوی خویشتن بازگردان تا مرا در خود بازیابی. " باز می فرماید : " تو ملک جاویدان منی. چرا از فنای خود باک داری. تو پرتوی از روشنائی زوال ناپذیری.

(*) این مطالب از کلمات مکنونه عربی به مفاد و مضمون آنها نقل شده است. (۱)

چگونه از خاموشی نگرانی . " باز می فرماید : " دل تو منزل من است . پاکش گردان تا در آن فرود آیم . روان تو منظر من است . از آرایش دورش دار تا در آن ظاهر شوم . " باز می فرماید : " دست در گریبان من کن ، تا سر از گریبان تو بیرون آورم . به آسمان من فراز آی تا از بادهٔ وصال من جاودانه سرمست شوی . "

جز این در شأن انسان چه می توان گفت ؟ خدا او را از خود می داند و به خود می خواند . آیتی از عظمت خود می شمارد بهره ای از آفریدگاری خود به وی می بخشد ، پرتوی از علم خود بدو ارزانی می دارد . خود از هرچه ناپیدا است آگاه است . می خواهد که آدمی را نیز بهره ای از این آگاهی باشد . به نیروی خرد به دانش راه یابد و از راه دانش رازهای پنهان را پیدا سازد . او خود صانع است ، آدمی را نیز قدرت می دهد تا به صنعت دست یابد و از این راه در ساختن و پرداختن توانا باشد . او خود خبیر است . به آدمی نیز شعور می بخشد تا از آنچه می تواند بود خبر گیرد و بدین سبب به صریح بیان می فرماید : " انسان را بصورت خویش آفرید . " (۲)

چون انسان را به صورت خود آفرید هرگز رضا نداد که او تن به پستی در دهد . دل به خاکدان بندد . سر فرود اندازد و دیده بدانچه درخور اونیست دوزد . از مظهر امر خدای پارسند که چگونه به حضورت رسیم و رسم ادب را در پیشگاه عظمت چه سان بجای آوریم . قلم اعلی (*) می فرماید : " چون بحضور رسید قامت خم نکنید و سر فرود نیاورید . زیرا هرگز کسی را نمی رسد که در برابر کسی دیگر خویشتن را خوار دارد . به خاک بیفتد و سر بر زمین نگذارید و بوسه بر قدم ننزید زیرا که انسان را نشاید که جز در برابر آنکه

(*) آثار قلم اعلی نقل بمعنی (۳)

نمی توان دید و نمی توان شناخت روی بر زمین ساید . " کرم بین و لطف خداوندگار . رضا نمی دهد که انسان خود را خوار گرداند و حتی سر در برابر مظهر امر او فرود آرد یا روی بر خاک گذارد . او را تا بدین حد سرافراز خواسته است . آیا رواست که ما خود را از چنین حدی فروتـــر اندازیم یا به نشیب جهان خاک سرنگون سازیم ؟

سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید
تبارک الله از این فتنه ها که در سرماست (۴)

از سوء تعبیر برحذر باشیم . عظمت ما از روح ماست . چه روح ماست که ما را به جهان برین وابسته می سازد . پیوندهای روحانی است که هرچه استوارتر باشد بزرگواری ما افزون تر است . جلال ما از آن روست که نشان از بی نشان داریم و گر نه از خاک پست تریم و هیچ از ما بهتر . درپهن دشت این جهان بی کران آن ذره که در حساب ناید مائیم . پس مقام انسان بزرگ است اگر به حق ناظر باشد و بر امر او ثابت و راسخ ماند . و چیزی حقیرتر از او نتوان یافت اگر دیده به خویشتن دوزد . چون خودبین باشد پرکاهی بیش نیست ، و چون خدابین گردد آسمان را در زیر پای خود نگرد . دریغ است اگر در دل او خودخواهی برخدا جوئی چیره شود و خواری جای بزرگواری گیرد . خدا در پناه خود ما را از چنین آفتی در امان دارد .

یاد داشت ها

- ۱ - برای ملاحظه اصل بیانات مبارکه ن ک به مجموعه الواح مبارکه ، ص ۱۸ ، ۲۰ و ۲۹
- ۲ - اشاره است به آیه ۲۷ در سفر تکوین ، فصل اول
- ۳ - اصل بیان حضرت بهاء الله چنین است :
" قد حرم علیکم التقبیل والسجود والانطــــراح
والانحناء کذلک صرفنا الایات و انزلناها فضلا
من عندنا و انا الفضال القدیم ان السجود ینبغی
لمن لا یعرف و لا یری والذی یری انه ممن شهد له
الکتاب المبین لیس لاحد ان یسجد والذی سجد له
ان یرجع و یتوب الی الله انه لهوالتواب الرحیم
قد ثبت بالبرهان بان السجدة لم تکن الا لحضرة
الغیب اعرفوا یا اهل الارض و لاتکونوا مــــن
المعرضین لاتقبلوا الایادی و لاتنحنوا حین الورد
انه یأمرکم بالمعروف و هو الامر المجیب لیس لاحد
ان یتذلل عند نفس هذا حکم الله اذا ستوی علی
العرش انه یغفر لمن یشاء و لایسأل عما شاء انه
لهوالتواب العزیز الحمید انه یمنعکم عن الانحناء
والانطراح علی قدمی و اقدام غیری هذا ما نزلناه
فی الکتاب من لدن علیم حکیم . "
- (امر و خلق ، ج ۳ ، ص ۴۲۹ - ۴۳۰)
- ۴ - شعرا از حافظ است .

۳- ظهور جواهر معانی از معدن انسانی

" حق جل جلاله از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده، یعنی مشارق امر و مخازن لالی علم او، چه که انه تعالی غیب مکنون مستور عن الانظار ... اليوم دين الله و مذهب الله آنکه مذاهب مختلفه و سبب متعدده را سبب و علت بغضاء ننمایند. "

لوح ابن ذئب (۱)

امر بهائی چرا پدید آمد ؟

خورشید حقیقت چرا از مشرق چهره نمود ؟ چه قصدی از ظهور مؤسس آن بود ؟ پاسخ این پرسش را در کجا بیابیم ؟ چه بهتر از این که به گفتار خود او برگردیم و مانند هر پرسش دیگری پاسخ آن را در همین گفتار بجوئیم. او بارها این معنی را باز گفته است هر بار بلحن دیگری سخن آغاز کرده است و در هر سخنی از گوشه ای از این راز پسرده برداشته است. چون نیکو بنگریم این نغمه ها همه از یک ساز است و چون فراهم آید آهنگی خوش از این چننگ بر میخیزد آهنگی که چون به گوش هوش آید دل به راز نهان راه میجوید. او در یک مقام میگوید " حق جل جلاله از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده " سخنی کوتاه است که در شرح آن کتاب ها باید پرداخت و در بیان مقصود از ظهور امر بهائی کلامی وافی تر از آن نمیتوان یافت " و اگر جز این بودی عجب نمودی "

حق جل جلاله آمد - این سخن را به چه معنی فرمود ؟ از خود او بپرسیم . گرچه نیازی به پرسش نیست . ناگفته میداند

و نانوشته میخواند. بدانچه در دل میگذرد راه میجوید. به زبان نیامده پاسخ میگوید: " یعنی مشارق امر و مخازن لالی علم او " تا معلوم دارد که آمدن خدا تابیدن خورشید حق از مشرق امر است. وگرنه خدا خود از آغاز تا انجام ناپیدا است. رخ نمینماید و نقاب برنمیدارد. آنچه از وی نمایان شود چهره ایست که به فروغ او تابناک شده و این فروغ از آن چهره بر سراسر آفاق تابیده است.

چرا آمد؟ - " برای ظهور جواهر معانی "

جواهر در جمع جواهر آمده است. جواهر چیست؟ امــــر پاداریست که زوال نپذیرد حقیقتی است که دیگرگون نشود پایه هستی است بنیاد زندگی است. معنی مقابل آن عرض است. عرض چیست؟ چیزی است که می آید و می گــــذرد نمود بی بود است بر روی جواهر می نشیند جواهر را ناپیدا میسازد و خود به جای آن پدید می آید. مانند غباری بــــر آئینه است همچون جامه ای در تن آدمی است. بسان تلی از خاک و سنگ بر روی گنجینه سیم و زر و گوهر است. آئینه را نمیتوان دید جز اینکه نخست غبار از چهره او بزدایند تن را نمیتوان یافت جز اینکه نخست جامه از آن برکنند. گنج را نمیتوان جست جز اینکه نخست خاک از آن برگیرند. آنچه به چشم ظاهر می بینند عرض است و آنچه در آن سوی عرض به دیده باطن درمی یابند جواهر است. بظاهر جز خاکی که بر سر گنج نشسته است پیدا نیست. به حکم خرد باید به گوهری که در زیر آن پنهان است راه جست. آنگاه آستین بالا زد دست همت بدر آورد خاک را بر کنار زد تا گوهری که در این معدن نهفته است پیدا آید. بی سبب نیست که مردم لعل و یاقوت و زمرد را که در دل خاک پنهان است جواهر نامیده و در جمع آن جواهر گفته اند.

وجود انسان را معدنی مینامد که جواهری در آن فرو خفته است. این جواهر چیست؟ او میگوید: " جواهر معانی "

و با این سخن هر گونه ابهامی را در معنی جوهر برکنار میدارد. معانی که در وجود آدمی است زیر خروارها خاک و سنگ ناپیداست. این خاک و سنگ امور جسمانی است شؤن بدنی و احوال مادی است چشم گیر و دلربا است فریب میدهد و گمراه میکند. این گمان را به دل می اندازد که گویی انسان جز همین تن نباشد. مگر نه اینکه در نخستین نگاه چیزی جز آن در خویشتن نمی یابیم. او آمده است تا ما را از این گمراهی باز رهاند. بگوید که به دست خود جواهر معانی را در این معدن نهفته است. عرض را به یک سو نهید تا جوهر پدید آید غبار خاک را فرو شوئید تا آئینه تابناک چهره گشاید ماده را به کنار زنید تا معانی خود را باز نماید. در شأن عرض جز اختلاف چیزی نیست دگرگونی و زوال پذیری نشانه آن است تیرگی و آلودگی فراخور اوست اگر اینها جمله از میان برود جوهر را باز می یابید. جوهر با یگانگی خود جوهر با پایداری خود جوهر با یکرنگی و یکسانی خود.

اگر انسان به معدن وجود خود راه جوید چنین وحدتی را با همه جلا و صفای خود می بیند چنین حقیقتی را با همه جمال و کمال خود می یابد و از آن پس آنچه مایه دو رنگی است از اعتبار می افتد آنچه نشانه تیرگی است به غفلت سپرده میشود آنچه موجب آلودگی است از میان می رود. و بدین سان جوهر تابناک هستی آدمی یا خود وحدت اصلیه نوع انسان به جلوه در می آید. دین خدا که جلوه بخش این " جوهر یکتا " شده است دیگر مایه دشمنی نمی شود جدائی نمی اندازد رسم بیگانگی نمی آموزد. و این است مقصود از ظهور حق جل جلاله.

یادداشت ها

۱ - لوح ابن ذئب ، ص ۱۰

۴- بحثی درباره روح : مقصود از روح چیست؟

موجودات را طبقات مختلفی است و افراد هر طبقه در بعضی از آثار و صفات که در همه آنها یکسان پدیدار می آید مشترک است و به سبب اشتراک در این خواص و اوصاف است که میتوان همه آنها را متعلق بطبقه واحد دانست و اسمی واحد بر آنها گذاشت و یا طبقات مختلف را از یکدیگر جدا ساخت و قائل بتمایز در بین آنها بود و باین ترتیب طبقات سه گانه موجودات را از یکدیگر مشخص دانست :

۱- جمادات با صفاتی از قبیل بعد و مقاومت

۲- نباتات با صفاتی از قبیل تنفس و تغذی و نمو و تولید مثل

۳- حیوانات با صفاتی از قبیل احساس و حرکت ارادی

از مذاقه در هرکدام از این اوصاف و طرز تعلق آنها بهریک از طبقات و مقایسه اوصاف هر طبقه ای با طبقات دیگر چند نکته بوضوح میرسد : اولاً " اوصاف هر طبقه از موجودات با این که در ظاهر متعدد و مختلف بنظر میرسد در حقیقت مرتبط و متلازم است مثلاً " تنفس و تغذی و نمو و تولید مثل در نباتات چنان پیوسته یکدیگر است که نمیتوان وجود یکی از آن آثار را بدون وجود آثار دیگر تصور کرد همچنین احساس و حرکت را در حیوان هرگز نمیتوان از هم جدا ساخت . بسبب همین تلازم و ارتباط است که میتوان مجموعه صفات هر طبقه ای را دارای ماهیت واحد گرفت و وحدت آن صفات را با اطلاق اسم واحد بر مجموعه آنها نمایان ساخت مثلاً " اگر بگوئیم نباتات طبقه ای از موجودات است که قوه غاذیه یا قوه نامیه دارد بخطا نرفته ایم چه در

ضمن اشاره بهمین صفت تغذی یا صفت نمو همه اوصاف دیگر نبات را که از لوازم همین یک صفت است بزبان آورده‌ایم و بهمین ترتیب در وصف طبقه حیوان میتوان بذکر قسوه حساسه اکتفا کرد .

ثانیا " هر طبقه ای از طبقات سه گانه موجودات علاوه بر صفات مشخصه خود صفات طبقاتی را که پائین تر از اوست نیز دارا است و لیکن صفاتی را که تعلق بطبقه بالاتر دارد فاقد است مثلاً " نبات علاوه بر تغذی و نمو و تولید مثل که صفات خود آنهاست از بعد و مقاومت نیز که تعلق بجماد دارد برخوردار است ولیکن خواص حیوان در آن نیست و حیوان علاوه بر صفات خاصه خود آثار نبات و جماد را نیز داراست و جماد تنها از خواص خود بهره مند است بدون اینکه آثاری از خواص نبات یا حیوان در آن باشد . باین ترتیب در هر طبقه ای آثار جدیدی که نماینده تجدد و تغییری در ساختمان آن طبقه است نمایان است .

چون بر طبق قاعده عقلی هر اثری که پدیدار می‌آید ناشی از مبدائی است پس ظهور این آثار جدید در هر طبقه از اشیاء احتیاج بوجود مبدائی جدید در آنها دارد و همین مبداء است که در اصطلاح اهل حکمت و اصحاب ادیان روح نامیده میشود . بنا براین روح عبارت از مبداء ظهور آثار و صفات مخصوصه در هر طبقه از موجودات است و چون وجود آثار خاصه در هر کدام از این طبقات مورد تردید نیست در وجود مبداء این آثار یا روح خاص آن طبقه نیز شکمی نمیتوان داشت و چون این آثار بنا بشرحی که گذشت بنا یکدیگر مرتبط و متلازم است و همه آنها را میتوان صفت یا اثر روح واحدی دانست پس باید گفت که هر طبقه از موجودات را روح واحدی است و طبقات مختلف از حیث روح با یکدیگر متمایز است و از همین جاست که در قبال طبقات سه گانه موجودات بارواح سه گانه قائل میشویم :

۱- روح جمادی که مبداء قوه مقاومه است ۲- روح نباتی که مبداء قوه نامیه است ۳- روح حیوانی که مبداء قوه حساسه است .

از شرح مزبور پیداست که قبول وجود روح در هر طبقه از موجودات بسبب اینست که از هر طبقه آثاری خاص ظاهر میشود و برای ظهور آثار خاص وجود مبدائی مخصوص ضرورت دارد که همان مبداء را روح مینامیم . باید دید که ماهیت این مبداء را چه میتوان دانست .

نباتات از حیث ساختمان مادی خود تفاوت و امتیازی نسبت به جمادات دارد یعنی طرز ترکیب عناصر در وجود آنها طوری است که خود میتواند اختصاص و امتیازی را در آنها نسبت به جمادات پدید آورد . بنابراین هرگاه در گیاهان آثار جدیدی علاوه بر آنچه در جمادات بود نمایان باشد بسبب اینست که ترکیب جدیدی از عناصر برای ساختمان آنها بوجود آمده است . و همین ترکیب جدید برای تبیین علت ظهور صفات خاصه نباتات کافی است و احتیاجی بفرض وجود مبدائی غیر مادی در نباتات نیست . بنابراین روح نباتی که اصل قوه نامیه است مبدائی مادی است . بهمین قرار حیوان نیز در ساختمان بدنی خود و طرز ترکیب عناصر برای پدید آوردن این ساختمان و پیدا شدن جهازات مختلف در این دستگاه و اختلاف و تنوعی که در آنها ظاهر شده است تفاوت اشکار با نبات دارد و از این جا میتوان گفت که اگر در حیوان آثار جدیدی مانند حس و حرکت پدید آمده که در نبات نبوده است بسبب این است که این طبقه از موجودات را ترکیب بدنی خاص و متمایزی است که در نبات بآن کیفیت وجود نداشته است و برای تبیین آثار زندگی حیوانی محتاج اعتقاد بوجود مبدائی غیر مادی در آنها نیستیم بنابراین روح حیوانی که اصل قوه حساسه است نیز مبدائی مادی و جسمانی است .

هر گاه مطالبی را که در این مختصر مورد بحث قرار گرفت بر حیات انسانی تطبیق نمائیم چند سؤال را باید جواب گوئیم :

۱ - آیا انسان طبقه مخصوص و ممتاز است که مانند نباتات یا حیوانات دارای آثاری مخصوص به خویش است ؟ و علاوه بر خواص طبقات پائین تر صفاتی در خود اوست که آن صفات را در موجودات دیگر نمیتوان یافت ؟

- آنچه مسلم است این که :

اولاً " انسان کشف مجهول میکند یعنی آنچه را که قبلاً نمیدانسته و بسبب جهل بآن گرفتار نقص بوده است خود بر خویشتن معلوم میسازد و از همین راه زندگی خویش را از رفاه و کمال برخوردار میسازد و این رفاه و کمال را در مدارج متوالی همچنان دوام میبخشد و باین ترتیب اکنون خویشتن را جز آن که در گذشته بود میسازد و راه ایمن دگرگونی را در آینده نیز بروی خود باز میبیند و مهمتر از همه این است که آنچه بر وی مکشوف شده و یا خود آن را مکشوف داشته است با طفل خود یا با فرد دیگری از انسان می آموزد و از راه این انتقال اینان را نیز بدرجات بالاتری از کمال سوق میدهد و حال آنکه حیوان یا نبات چنین نیست و همیشه بحکم غرائز خود همان است که در گذشته بوده است . عالیتین حیوانات چیزی را که بر او مجهول بوده است بقوت خویشتن معلوم نمیتوانند ساخت و باهوشترین آنها بی آنکه از جانب انسان راهنمایی شود چیزی را که نمیدانسته است نمیتواند آموخت .

ثانیاً " انسان در طبیعت تصرف میکند و محیط مادی زندگی خویش را بنحوی که بیشتر متناسب با احتیاجات او باشد تغییر میدهد و بجای این که مجبور بسازگاری با محیط زندگی

باشد محیط را بصورتی درمیآورد که با آنچه او میخواهد سازگار شود و این تصرف و تغییر را بدون این که انقطاعی در آن حاصل شود همچنان پیش میبرد و حال آنکه حیوان یا نبات مجبور است که مطابق با آنچه محیط مادی اقتضا دارد زندگی کند و هر شیئی طبیعی را همانطور که جلوه گر است بشناسد و بهمان ترتیب که خود بظاهر مقتضی است — مورد استفاده قرار دهد. از ترکیب اشیاء با یکدیگر برای ظهور خواص جدیدی در آنها که قبلاً هر کدام بتنهایی آن خواص را ظاهر نمیساخت عاجز است و از تغییر آنها بنحوی که قدرت بیشتری برای خود در غلبه بر آنها حاصل کند قصوری آشکار دارد و مخصوصاً "هرگز نمیتواند این تغییرات و تصرفات را محفوظ دارد و آنها را طوری بیکدیگر متصل و مربوط سازد که امکانات بیشتری در آینده برای وی حاصل نماید و راههای دیگری را بسوی جهان ناشناخته بروی او بگشاید .

ثالثاً "زندگی هر فردی از انسان محدود بخود او نیست بلکه انسان احساس ارتباط و وحدت در بین خود و سایر افراد میکند و از قالب محدودی که وجود شخص او را صورت پذیر ساخته است خارج میشود دیگران را از خود و خود را از دیگران میبیند و گوئی در هر آن در پی این است که حدی را بشکند و سدی را از میان بردارد و باین ترتیب هرچه بیشتر خود را با جهانی که خارج از اوست خاصه با افرادی از نوع او که در ورای حدود مادی زندگی او واقعند مرتبط و متحد گرداند و حال آن که هر فرد حیوان تنها بشخص خود زنده است و از افراد دیگر نوع خود بی خبر است مگر افرادی که بحکم غریزه با و مربوطند مانند بچه های خردسال خود وی پیش از آنکه از وی جدا شوند و راه خود پیش گیرند یا جانورانی مانند زنبور عسل که ماشین وار زندگی خود را در بیمن افرادی از نوع خود میگذرانند بی آنکه ابتدا احساس مغایرت در بین خود و آنان نمایند و از آن پس در صدد رفع ایمن

مغایرت برآیند .

رابعا " انسان بجزئیات اکتفا نمیکند بلکه همیشه در پی آن می‌رود که احکام و آراء و اقوال خود را کلیت و انبساط بخشد و از قید زمان و مکان خارج سازد و حال آن که حیوان همیشه پای بند زمان و مکان است مثلا " بوزینه ای چسبون بخواهد میوه ای را که در دسترس او نیست بدست آورد شاید از چوبی که در پیش چشم او گذاشته اند فایده برگیسرد و چنان وانمود شود که او مطلبی مجهول را معلوم داشته است ولیکن این استفاده بهمین جا ختم میشود و او هرگز نمیتواند تجربه ای را که اندوخته است چنان محفوظ دارد که بار دیگر در چنان وضعی قرار گیرد و چوبی را در پیش خود نبیند برای یافتن چوب چنانکه انسان میکند براه افتد و یا این تجربه را با تجاربی که در احوال دیگر میکند مربوط سازد و رأی کلی که بتوان بر احوال مشابه بسیاری منطبق داشت بدست آورد . یعنی تنها انسان است که گذشته و حال و آئینده را بمدد حافظه و ادراک و تخیل بهم می‌پیوندد و حکمی کلی که نشانه تفکر است صادر میکند .

با توجه باین آثار مخصوص و متمایز میتوان گفت که انسان طبقه ای مخصوص و متمایز از موجودات در جنب طبقات دیگر یعنی جمادات و نباتات و حیوانات است .

۲- آیا همان طور که آثار حیات نباتی و حیوانی را نتیجه ترکیب مادی نبات و حیوان میدانستیم آثار حیات انسانی را نیز چنین میتوان دانست ؟

آنچه مسلم است در بین ساختمان مادی حیوان و انسان تفاوتی اصلی و اساسی نیست یعنی همان جهازات بدنی که در ساختمان حیوان بکار آمده است از قبیل جهاز تنفس و تغذی و تولید و استخوان بندی و گردش خون و اعصاب و مراکز

عصبی تقریباً " بعینه و بتمامه همان است که در ترکیب وجود انسان نیز آمده است چنانچه در مواردی که منظور ما شناختن اجزاء و اعمال بعضی از جهازات بدن باشد و تشریح بدن انسان زنده را نظر بملاحظات اخلاقی و حقوقی جایز شماریم میتوانیم بتشریح بدن حیوان و قیاس از احوال و اعمال آن بدن انسان اکتفا کنیم حتی در بعضی از موارد و از حیث بعضی از قوای بدنی حیواناتی را می بینیم که قویتر از نوع انسانند. بنابراین چون تمایزی که در ترکیب بدنی نبات و حیوان وجود دارد در بین بدن حیوان و انسان موجود نیست پس آثار مستقل حیات انسانی را که متفاوت با خواص حیوانی است نمیتوان زائیده ترکیب بدنی او که در آن با حیوانات مشترک است دانست و ناگزیر باید وجود مبدائی مخصوص را که غیر از ترکیب مادی و خارج از ساختمان بدنی است در انسان تصدیق داشت تا بتوان ظهور آثار جدید و خواص بدیع وجود انسانی را که بعضی از آنها اشاره شد توجیه کرد و علت آنها را معلوم داشت.

همین مبداء مخصوص غیر مادی که موجب ظهور آثار خاصه وجود انسان و ممیز او از طبقات دیگر موجودات است روح انسانی نام میگیرد.

۵- بحثی درباره روح: مناسبات روح و بدن

بعد از بیان معنی " روح " یا " نفس " در قسمت اول این سلسله از مقالات جای آن است که به بعضی از مسائل که درباره روح طرح شده است اشاره ای کنیم و کوششهایی را که در حل آنها بکار رفته است باجمال یادآور شویم و مقدمتا میگوئیم که در این باب دو کلمه " روح " و " نفس " همیشه مترادف آمده اند و از تفاوتی که بعضی از اصحاب نظر در میان آنها گذاشته اند موقتا و بر سبیل مسامحه صرفنظر شده است .

یکی از این مسائل چگونگی ارتباط نفس و بدن است : شک نیست که روح با بدن مرتبط است احوالی که نفس را دست میدهد آثار آنها در بدن پدید می آید : چون خشم بگیریم رنگ چهره ما برافروخته میشود چون ترس بر روح ما عارض شود رنگ ما بزردی میگراید چون فرح و انبساطی مییابد لب بخنده باز میشود حالت چشم تغییر مییابد گره ابرو و چین پیشانی گشوده میشود ترشح غدد بفراوانی دست میدهد و قس علی هذا فکری که میکنیم و تصمیمی که بدنبال آن میگیریم با حرکاتی در بدن تعبیر میشود لزوم تفقد از دوست بیمار خود را در فکر خود بثبوت میرسانیم قامت ما راست میشود پاهای ما بجنبش درمیآید و راه خانه آن دوست را درپیش میگیرد. مطلبی علمی را بنظر میآوریم تا برای حل آن کوشش کنیم دست ما تکان میخورد قلم بدست میگیرد و الفاظی را که مبین افکار ماست بر کاغذ منقوش میکند روح ما عظمت خلقت و قدرت خالق را در خود مصور میسازد از این تصور حال بهت و خشیت باو دست میدهد . آثار این حالت در بدن ظاهر میآید حتی ظهور آن گاهی

چنان شدید است که اعضاء بلرزش می افتند و مویها بر تن راست می ایستند و دست و پا بی اختیار وضع عادی خود را ترک میگویند .

اگر تن و روان دو چیز است که جدا از یکدیگر است این ارتباط چگونه صورت پذیر میشود ؟ مادیون وجود همی ارتباط را در بین حالات روانی و حرکات بدنی دلیل بر صحت طریقت خود میگیرند . آنان میگویند " نفس " شیئی غیر مادی نیست و حالات روحی نتایجی است که از حرکات بعضی از جهازات بدنی و افعال و انفعالات عناصری که در ترکیب بدن بکار رفته است حاصل میشود . فکر حاصل از فعالیت مغز و سلسله اعصاب است و بقول یکی از اینان که " وگست " (*) فیلسوف آلمانی است نسبت فکر بمغز مثل نسبت صفرا بکبد یا مثل نسبت ادراک بکلیتین است . شواهد اثبات این مدعا آنکه : در سلسله حیوانات بنسبت تکامل سلسله اعصاب و مراکز عصبی فعالیت روحی نیز کاملتر میشود یعنی هر جانوری که ساختمان جهاز عصبی او کاملتر باشد قوای روحی او نیز عالی تر است و بالعکس اشیائی که موجب تسکین و تخدیر سلسله اعصاب باشد یا صدمه و لطمه ای بآن برساند یا در ترشح بعضی از غدد اختلالی پدید آورد قوای روحی را نیز تخدیر میکند یا مصدوم و مختل میسازد چون مغز آسیب بیند اندیشه کار نمیکند چون دواى مخدری ببدن تزریق شود روح از فعالیت باز میماند چون ماده ای که محرک یا مخل ترشح بعضی از غدد باشد بر بدن وارد آید تأثیر محسوس در فعالیت روانی و حتی در فعالیت عقلی می کند معالجاتی که بوسائل مادی در اعصاب و غدد بعمل می آید امراض روانی را بهبود میبخشد آیا این همه شواهد کافی برای این نیست که بتوان گفت که احوال روحی دارای مبداء

بدنی است و روح بعنوان عامل مستقل غیر جسمانی وجود ندارد ؟

آنان که قائل باصالت ماده نیستند در جواب اینسنان میگویند که اولاً " از وجود ارتباط در میان دو چیز نمیتوان حکم بوحدت آن دو کرد چه بسا از امور مادی که با یکدیگر ارتباط دارد بی آنکه هر دو یک چیز باشد ؛ لباسی را بمیخی میآویزیم در این حال این هر دو بهم دیگر مربوط میشود وضع میخ در وضع قرار گرفتن لباس تأثیر میکند اگر میخ سست شود یا بیفتد جامه نیز بر جای خود سست میشود یا بزمین می افتد اگر میخ تیز باشد ممکن است در جامه جای بگیرد یا آنرا سوراخ کند و قس علی هذا ولیکن با وجود همه این روابط نمیتوان میخ را با جامه یکی دانست .

همچنین دو امری که یکی از آن دو معنوی و دیگری مادی باشد در همدیگر اثر میگذارد بی آنکه هر دو را بتوان یک چیز دانست . سخاوت شخص موجب میشود که مقداری از پول او از نزد خود وی به نزد شخص دیگری منتقل شود بی آنکه سه سخاوت و پول هر دو یک چیز باشد . پس از این که احوال روح با احوال بدن مرتبط است نمیتوان نتیجه گرفت که روح و بدن هر دو یکی است بلکه ممکن است که دو چیز جداگانه باشد که با یکدیگر علاقه و ارتباط دارد . ثانیاً " آنچه در باب روابط " نفس " و " بدن " مشهود است بیشتر مربوط به احوال روح حیوانی یعنی احوال مشترک در بین حیوان و انسان است از قبیل تمایلات و احساسات و حرکات ارادی و غیره و روح حیوانی چنانکه در قسمت اول این مقالات گفته شد (۱) جدا از بدن و ترکیب بدنی نیست بلکه بقول بعضی از حکما حاصل آن و نتیجه آن و بقول بعضی دیگر غایت آن یا صورت آن است و بهر تعبیر در حیوان روح و بدن هر دو جزء مجموعه آلی وجود است و مستقل از یکدیگر نیست . اما روح انسانی که وجه ممیز آن و کار اصلی آن کشف

مجهولات یا فکر عقلی استدلالی است و همین روح است که مجرد از بدن و باقی بعد از فنای بدن است چنین اتحادی با بدن ندارد . چنانکه چه بسا ممکن است که بدن بضعف و ذبول گراید و قوای بدنی انحطاط پذیرد و فعالیت عقلی انسان همچنان پای بر جای باشد حتی آثار عقل از انسان در سنینی که بدن رو بضعف رفته یا تکامل آن توقف یافته است بیشتر و بهتر بظهور میرسد مثلاً پس از چهل سالگی که بدن رو بضعف میرود باید بتناسب آن عقل و فکر انسان نیز رو بناتوانی سیر کند و حال آنکه نه تنها چنین نیست بلکه عکس آنرا بیشتر می توان درست دانست . البته در بعضی از احيان چنان پیش می آید که ضعف روحی با ضعف بدنی مقارن باشد ولیکن چون همیشه چنین نیست مقارنه آن دو را در این احيان نمیتوان دلیل بر وحدت آن دو گرفت . در این احيان و همچنین در مواردی که تخدیر بدن بوسیله بعضی از مواد یا صدمه وارده بر مغز موجب اختلال اعمال عقلی میشود باید گفت که چون بدن آلتی برای ظهور اعمال روح است اختلال آلت موجب اختلال در ظهور این اعمال میشود نه این که اختلال در مبداء آنها وارد سازد مثلاً جنگ آوری که شمشیر میزند و شجاعت و قوت خود را با شمشیر ظاهر میسازد هرگاه شمشیرش بشکند یا کند شود خواه ناخواه دلاوری او به صورتی ناقصتر ظاهر میشود یا ظهور دلاوری او مطلقاً امکان ناپذیر میگردد بدون اینکه باین دلیل بتوان دلاوری را با شمشیر یک چیز دانست و شاهد بر این آنکه هرگاه بدست چنین جنگ آوری شمشیری مناسب و سالم بدهند باز همان دلاوری که داشت بهمان ترتیب ظاهر میشود بی آنکه اختلال مشهود در آن بجای مانده باشد . همین مثال بر روح و بدن قابل تطبیق است یعنی آنگاه که اختلال مغز موجب اختلال در ظهور عقل شده است بمحض اینکه رفع اختلال از آن شود یعنی مغزی سالم دوباره در اختیار عقل قرار گیرد همان

اعمال بهمان درجه از کمال بظهور میرسد بی آنکه آثار اختلال در آن باقی باشد. پس بحکم این صاحب نظران که متألّهون یا روحیون نامیده میشوند مناسبت روح با بدن از نوع ارتباطی است که مبدء فعل با وسیله فعل دارد و دلایل مادیین نیز فقط تا همین درجه مطلب را ثابت میکنند بی آنکه موفق باثبات وحدت روح و بدن باشد.

در این جا ممکن است این سؤال بخاطر آید که بر فرض این که تصدیق کنیم که بدن آلتی برای روح است روح این آلت را چگونه بکار میگیرد؟ چه بکار گرفتن چیزی مستلزم تماس و تلاقی با آن چیز است و تلاقی روح که شیئی غیر مادی است با بدن که شیئی جسمانی است چگونه حاصل تواند شد؟

باید گفت که این شبهه ناشی از این تصور باطل است که روح را شیئی بدانیم که در بدن داخل شده یا با آن تماس یافته یا در مجموعه محدودی که وجود هر کسی محصور بآن میشود جای گرفته است و همین تصور است که طبیب جراحی را که در سلک مادیین بوده بآنجا کشانیده است که بگوید: "تا زمانی که بیشتر جراحی من در ضمن تشریح بدن با شیئی بنام روح تماس نیابد بوجود روح اعتقاد نمیابم" و حال آنکه "روح انسانی" یا "نفس ناطقه" امری است که نسبت بوجودی که در قالب بدنی انسان محصور است جنبه خارجی دارد. هرگز در این قالب وارد نشده و در آن جای نگزیده است روح را همچون نفسی در بدن ندیده اند تا روزی از دهان بدر آید و اگر نظایر این اقوال در آثار دینی یا فلسفی آمده باشد فقط بر سبیل تشبیه و تمثیل بوده است نه بقصد بیان واقع.

روح مبدا مستقل است که فقط ارتباطی از نوع تعلق ببدن انسان پیدا میکند. آئینه ای را بنظر آورید که در مقابل نور خورشید قرار گیرد البته نور از خورشید جدا نمیشود تا در آئینه جای گیرد بلکه متناسب استعدادی که در آئینه

است پرتوی از خورشید بر آن می افتد و بوضعی مخصوص و محدود که متناسب با ساختمان معین و معلوم آن آئینه است جلوه گر میشود و ببیرون آئینه میتابد در هیچکدام از این مراحل خورشید را در آئینه حلولی و نزولی پدید نمیآید و وحدتی در بین آن دو رخ نمیگشاید بهمین ترتیب قوه معنویه ای که بطور عام و کلی در سراسر جهان جاری و ساری است و حافظ نظام عالم و مبداء روابط ضروریه در بیمن اجزاء کائنات است در ترکیب وجود انسانی انعکاسی مییابد و در واقع این ترکیب را محلی برای تجلی خود بر میگزیند و چون قبول این تجلی بر حسب استعدادی است که وجود معین هر فردی از افراد انسانی را حاصل است لذا آن قوه کلیه بعد از تعلق با افراد جنبه اختصاص و تشخیص بدست میآورد یعنی مخصوص بهر شخص از اشخاص انسان میشود و چون آن قوه کلیه مبداء حفظ نظام عالم یعنی حافظ روابط ضروریه اشیاء با یکدیگر است ظهور آن در هر فرد انسانی نیز بصورت موهبتی در میآید که حاکی از روابط اشیاء و کاشف این روابط و مبین آنها بصورت احکام عقلی و تعابیر لفظی است و این همان موهبتی است که نام آن روح عاقله یا نفس ناطقه است و خاصیت اصلیه آن کشف روابط ضروریه اشیاء و جستجوی وحدت مکنونه در ورای کثرت ظاهره آنهاست .

راجع به کیفیت بقای روح و تشخیص یا کلیت آن در مقالات بعدی بحث خواهد شد . (۲)

یادداشت ها

- ۱ - ن ک به مقاله " بحثی درباره روح - مقصود از روح چیست " در ص ۹۰ - ۹۶
- ۲ - دنباله این مقاله بطبع نرسیده است

۶- اثبات بقای روح

از مشکلات بحث در باره روح یکی این است که مردم این بحث را از عجایب مباحث تصور میکنند. یعنی وقتی اسم روح بمیان میآید معنایی مثل جن و دیو و پری و غول و امثال ذلک به ذهنشان میرسد و حال آنکه اصولاً معنی روح از عادی ترین معانی و از مأنوس ترین مفاهیم برای انسان است و وقتی که درست بیان کنیم که منظور ما از روح چیست آنوقت توجه میفرمائید که در اینجا نه پای شگفتی‌های عالمی ما وراء عالم وجود واقعی در میان است و نه به صحبت از افسانه ها و داستانهای مربوط به احضار ارواح و این قبیل خرافات ترتیب اثر میدهیم .

اصولاً باید گفت که توجه انسان به روح یا به نفس از تعمق انسان در باره خودش شروع شده و حق هم همین بوده است که اینطور باشد. چون اصولاً روح یا نفس چیزی جز خود انسان نیست باین معنا که انسان از آن دم که توجه خود را از عالم خارج به عالم درون معطوف کرده یعنی علاوه بر آنچه میبیند یا میدیده خواسته است بفهمد که آنکه میبیند و آنکه میداند و آنکه میشناسد چیست و کیست توجه او به معنی روح و نفس معطوف شده است. البته در ابتدای امر روح یا نفس را مادی و جسمانی تصور کرده است. همه تمثیل ها و همه تشبیهاتی که در اینمورد شده است از نوع تشبیهات و تمثیلات مادی است. اقوام قدیم آنچه در باره روح گفته اند با آنچه درباره اجسام گفته اند فرقی نداشته است منتهی حد اکثر این است که روح را جسم لطیف و رقیقی تصور کردند و بهمین سبب با اجسامی از قبیل بخار، دود، هوا، مه و غبار و امثال ذلک روح را نشان

دادند. گاهی هم چون آن را بصورت شیئی دانسته اند که میبایست بعد از مرگ انسان از این عالم خاک رو بسـ آسمانها برود و این امر همیشه بصورت پرواز بوده روح را بصورت پرنده‌ای یا بصورت شیئی بالدار، بصورت مگس یا زنبوری در افسانه های قدیم مجسم کردند البته ما زیاد نمیخواهیم بتاریخ برگردیم و مخصوصاً " این مطلب را از لحاظ عقاید و روایات اقوام قدیم مورد مطالعه قرار بدهیم ، برای اینکه خارج از بحث ماست ، فقط همین قدر میگوئیم که آنچه مسلم است در یونان که حکمای آن از قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد راجع به روح اظهار نظر کرده‌اند راجع به نفس یکی از محکمترین آراء تاریخ فکر بشری را اظهار کرده‌اند. قبل از آن همیشه روح یا نفس را بصورت همان دم یا نفس دانسته‌اند که از انسان بیرون می‌آید و حتی گاهی عکسش را هم در نظر گرفته اند یعنی گفته اند انسان از راه تنفس روح را از هوای بیرون به درون میکشد و از همین راه روح در او بوجود می‌آید و همین باعث شده است که کلمه‌ای هم که برای نامیدن روح یا نفس در زبان یونانی بکار میرود به معنی همان دم یا به معنی همان نفخه یا نفس باشد و میبینیم که نه تنها در یونانی بلکه در عبری هم همینطور است در آنجا هم نفس (נֶפֶשׁ) یا رواج (נַפְחָא) که مقدمه قرار گرفته است برای کلمه نفس یا روح عربی بمعنی همان دمیدن است و این کلمه " نفخه " که مشتق از " نفخ " بمعنی دمیدن است در قرآن مجید هم بکار رفته است میفرماید: " وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ " و یا " فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُّوحِنَا " (۱) یعنی خدا میگوید ما روح خودمان را در انسان دمیدیم ملاحظه میفرمائید حتی در کلام الهی وقتی میخواهد روح را تعبیر بکند صحبت دمیدن در میان است برای اینکه معلوم بشود که از ابتدا وقتی خواسته اند این معنی روحانی را در قالب جسمانی افراغ کنند و بصورت

یک امر محسوس و مجسمی در بیاورند که قابل تصور باشد
معنی مناسبی که پیدا کرده‌اند (که در لفظ مناسب خود
ادا بشود و این لفظ از لحاظ معنی مناسبت داشته باشد با
لفظی که معنی روح را میرساند) همان کلمه دم و دود و
بخار و هوا و نفس بوده است . پس از ابتدا روح جسمانی
تصور شده و رفته رفته روحانیت پیدا کرده است یعنی رفته
رفته انسان پی برده است که نفس یا روح نمیتواند امر
جسمانی باشد و شاید از جمله اقدم اقوامی که باین معنی
توجه کرده اند، البته بحکم کلام الهی، قوم یهود بوده
است . در تورات است که میبینیم نفس یا روح دارد کم
کم تجرد پیدا میکند و البته در فلسفه یونان هم در آراء
سقراط و علی‌الخصوص افلاطون و بعد از او بالاخص در آراء
ارسطو میبینیم که صحبت از تجرد نفس یا روح بمیان می‌آید
البته بیش از همه شاید افلاطون در این باب تأکید کرده
باشد . اما در حال حاضر و بدون توجه به تاریخ و قتی
میگوئیم روح باید ببینیم چه منظور داریم . اولاً در ضمن
همین عرایض توجه فرمودید که هم کلمه روح و هم کلمه نفس
را برای افاده این معنا بکار میبریم تا معلوم بشود که
روح و نفس هر دو بیک معنی اطلاق میشود . البته گاهی
تفاوت در معنی ملحوظ میشود باین معنا که نفس را مخفف
نفس ناطقه میگیرند و بمعنی نفس خاص انسان بکار میبرند
یعنی نفسی که مجرد است و غیر مادی و غیر جسمانی است
و روح را بمعنی عامل حیات ، مبداء حیات میدانند که در
نبات و حیوان و انسان هر سه وجود دارد و درست باید گفت
که گاهی هم بر عکس این منظور را میرسانند . یعنی وقتی
نفس میگویند بیشتر جنبه مقرون به امور جسمانی و حیاتی
در آن هست و وقتی روح میگویند توجه به آن معنی مجرد و
باقی بعد از فنای بدن میکنند و منظور این است که معلوم
بشود که در اصطلاح قوم در استعمال این دو کلمه اختلاط

پیش آمده، بجای همدیگر بکار رفته، و بهمین سبب امتیاز بین این دو از بین رفته و باید گفت که روح و نفس هر دو بیک معنا گفته میشود (البته نفس به معنی فلسفی نه بمعنی اخلاقی یا بمعنی مخفف نفس اماره بالسوء که مراد هوی و هوس و امثال ذلک باشد). در فارسی هم کلمه جان و کلمه روان تقریبا" میشود گفت که مرادف نفس و روح است و گاهی جدا از هم و گاهی بجای همدیگر استعمال میشود. در لاتین و یونانی هم دو کلمه برای این معنی وجود داشته که همین دو کلمه بعدا" به زبانهای اروپائی منتقل شده که فعلا" اشاره بآنها در اینجا لازم نیست. فقط بعنوان نمونه میشود گفت که در زبان فرانسوی کلمه ام (Ame) در مقابل نفس است و کلمه اسپریت (Esprit) در مقابل روح و بهتر آنکه بگوئیم که این دو لفظ را صرفنظر از اختلاف دقیق بین آنها در بعضی از اطلاقات و استعمالات حکماء به یک معنی بکار میبریم، یا میتوانیم بکار ببریم. وقتی میگوئیم نفس یا روح منظورمان چیست؟ چه اراده میکنیم؟ منظور از این کلمه درست صورت نوعی هر طبقه‌ای از موجودات است باین معنا که اگر توجه کنیم میبینیم که در عالم لااقل چند طبقه از اشیاء بعنوان جماد و نبات و حیوان و انسان از همدیگر متمایز است و البته هرکدام از این طبقات و اشیاء مجموعه خواص یا مجموعه خصوصیاتسی دارند (یا بهتر است بگویم در یک خصوصیت بارز افراد آن طبقه با هم مشترکند و افراد سایر طبقات جدا و مستثنی از آنها هستند). همین اصل یعنی همین وجه ممیز را که باعث میشود تا افراد یک طبقه از موجودات شناخته شوند و از افراد طبقات دیگر جدا شوند روح میگویند. بنابراین ملاحظه میفرمائید که چیز عجیب و غریبی را با روح اراده نمیکنیم. مثلا" وقتی میگوئیم روح نباتی یا نفس نباتی منظورمان مبدئی است که در نبات وجود دارد و باعث

میشود که صفات، خصوصیات و کیفیاتی در نبات باشد که در جماد نیست همان را روح نباتی میگوئیم. یا قوه نامیه و یا باصطلاح قوه غاذیه یعنی نمو، که در نبات هست و در جماد نیست، نبات را مشخص میکند. این امر نشانه ای است از وجود مبدء خاصى که ممیز نبات از جماد است و بآن روح نباتی گفته میشود. همینطور در حیوان آنچه مبدء تمایز حیوان از نبات میشود یعنی موجب میشود که درحیوان صفاتی و کیفیاتی وجود داشته باشد که در نبات نیست بآن روح حیوان میگوئیم. مثلاً "حیوان حس دارد و نبات ندارد یا باصطلاح فلسفی حیوان قوه حساسه‌ای دارد که نبات ندارد یعنی میتواند ببیند، بشنود، لمس کند، بو کند و بچشد. این قبیل حواس یعنی این قوه ای که بآن قوه حساسه یا قوه حساسه میگوئیم نشان میدهد که در حیوان اصلی هست که میتواند مبدء این صفات ممیزه ای باشد که در نبات وجود ندارد (البته این که آیا این مبدء یا این قوه ممیزه حیوانات از نباتات امری است که ادامه وجود نباتی است یا امری است انحصاری و اختصاصی که راساً و اصالتاً در خود حیوان بوجود میآید خارج از بحث ماست)

اما در انسان هم روح یا نفس چیزی نیست جز همان مبدء خصوصیات نوع انسان. یعنی وجه ممیز نوع انسان از طبقات دیگر موجودات. پس در واقع وقتی میگوئیم روح انسان منظورمان خود انسان است و بهمین دلیل است که کلمه نفس بمعنی خود استعمال میشود وقتی میگوئیم نفس شیئی یعنی خود همان شیئی بنا براین نفس انسان چیزی جز خود انسان نیست. این سینه بهمین معنا اشاره میکند آنجا که اشارات میگوید که نفس تو یا روح تو همان است که وقتی میگوئی من یا وقتی من میگویم تو منظور من و مشارالیه من همان است بنا براین نفس ما چیزی جز من ما نیست وقتی میگوئیم نفس من یعنی همان چه میتوانم بگویم

من (۲) مثلاً در جمله هائی که بکار میگیریم
 من رفتم، من آمدم، من دیدم. حتی خودم را بعنوان فاعل
 و مفعول از هم جدا میکنیم: " من به خودم گفتم " و یا
 " من خودم را ملامت کردم " . همان معنی که مبداء فعل
 است همان معنی که به او فعل نسبت داده میشود، همان
 معنی که به او حرکت ارادی نسبت داده میشود، همان معنی
 که همه احوال و افعال خودمان را جمع میکنیم، میگوئیم
 مربوط به اوست یعنی هرآنچه در خودم میبینم این را نسبت
 میدهم به آن " من " . بنابراین من را ممتاز از همه اینها
 میگیریم و همان من را میگوئیم نفس یا روح .

بنابراین وقتی میگوئیم نفس یا روح چیز عجیب، غریب و یا
 شگفت آوری نباید بنظر بیاید. با توجه بهمین معناست که
 حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات آنجا که پای اثبات
 روح را بمیان میآورند یعنی در مقابل این سؤال واقع
 میشوند که روح را نشان بدهند که چیست یا اثبات بکنند
 که وجود دارد بیان مبارک در باره این است که اختصاصات و
 امتیازات انسان را اثبات کنند . (۳) یعنی اثبات
 وجود روح انسانی بمعنی بیان امتیازات نوع انسان است
 نسبت به انواع دیگر موجودات . بنابراین اگر اثبات کنیم
 - یعنی روش مبارک حضرت عبدالبهاء این است - که در
 انسان چیزی وجود دارد که خاص خود اوست وجود روح را
 اثبات کرده ایم . برای اینکه روح چیزی جز همین خاصه نوع
 انسان چیز دیگری نیست .

حال باید دید که آیا در نوع انسان چیزی وجود دارد که در
 حیوانات دیگر نیست یا وجود ندارد. البته به حسب ظاهر
 هیچگونه شکی در این مورد نمیتواند باشد (بهمان دلیل که
 ما انسان را انسان میگوئیم و از حیوان ممتاز میگیریم)
 که انسان چیزهائی دارد که در انواع دیگر حیوانات نیست .
 این مطلب صریح و واضح است . آنچه باقی میماند آنست که

نشان بدهیم که وقتی میگوئیم روح انسان ، یا نفس انسان ، چیزی جز همین اختصاصات و امتیازات انسان را در نظر نمیگیریم . وقتی این مطلب معلوم شد آنوقت دیگر وجود روح ثابت است یعنی لااقل قابل انکار نیست . حال امتیازاتی که در انسان وجود دارد چیست ؟ از جمله این امتیازات فکر است . انسان فکر میکند و حیوان فکر نمیکنند . این مطلبی است که به صراحت و با جرأت میشود ادا کرد و با کمال جسارت میشود ادعا نمود که حیوان فکر نمیکنند . البته منکر این امر نیستیم که حیوان هوش دارد مخصوصاً " انواع عالیہ حیوانات مثل شپانزه ها ، موش میمون های آنتروپومورف (Anthropomorph) هوش دارند ، مخصوصاً " هوش عملی دارند باین معنا که میتوانند با مشکلی که در عمل مواجه میشوند آن را حل کنند اما این آن چیزی نیست که ما به آن فکر میگوئیم . فکر قبل از همه چیز انتزاعی است . انتزاعی بچه معنا ؟ انتزاعی باین معنا که ما مشکل را در عمل و با خود عمل در خارج و با توجه به خارج حل نمیکنیم بلکه انسان میتواند مشکل و راه حل آن را یک دفعه و برای همیشه جدا از شیئی خارجی پیدا کند و آنرا بطور انتزاعی و کلی در نظر بگیرد . بنابراین انسان هر بار راه حل کلی را که یافته و نگه داشته است بر موارد جزئی که پیش میآید تطبیق میکند . کلیت دادن به راه حلی که پیدا شده ، نگهداشتن آن و تطبیق آن در مواردی که هر آن ممکن است در خارج پیش بیاید و بطور کلی انتزاعی کردن راه حل مشاكل امریست که اختصاص به نوع انسان دارد و حیوان نمیتواند مفهوم کلی درست کند . البته روانشناسان جدید که اغلبشان تمایل به افکار مادی دارند خیلی کوشیده اند که اثبات کنند که حیوان مفهوم کلی میسازد یا میتواند بسازد ولی هرگز این امر در عمل اثبات نشده است . اجازه بدهید توضیح بیشتر بدهم .

انسان میتواند مقدماتی را ترتیب دهد و از این مقدمات
 به نتیجه واصل شود. این نتیجه امر تازه‌ای است که قبلاً
 برای او معلوم و موجود نبوده است. پس انسان میتواند
 کشف مجهول کند و این مجهول را بطور کلی کشف کند و با
 کشف همین مجهول آنچه را که میدانسته است بیشتر کند
 یعنی مجهولی را که معلوم میکند ذخیره کند و خود همان
 مجهول معلوم شده برای او مقدمه‌ای باشد تا بتواند از آن
 مقدمه نتیجه‌های دیگری بدست آورد و این سلسله را ادامه
 دهد و در نتیجه خود را دیگرگون کند و در فکر و علم و
 صنعت و زندگیش تحول ایجاد نماید. این امر یعنی خود
 را بدست خود عوض کردن خاص انسان است و ناظر بهمین
 معناست آنچه بعضی از دانشمندان گفته اند که انسان تنها
 موجودی است که تاریخ دارد و هیچ موجود دیگری در عالم
 تاریخ ندارد. اشتباه نکنیم منظور از اینکه میگوییم تاریخ
 ندارد این نیست که بگوئیم گذشته ندارد البته هر موجودی
 چه بطور فردی و چه بطور نوعی گذشته‌ای دارد و بعبارت
 دیگر هر موجودی چه بطور فردی چه بطور نوعی در طی زمان
 تغییر میکند و شرح این تغییر را میشود تاریخ گفت. اما
 تاریخی که انسان دارد چیز است که بدست خود او نوشته و
 ایجاد میشود یعنی باین معنا که انسان فقط تغییر نمیکند
 بلکه خود اوست که خود را تغییر میدهد. حیوان هرگز
 اینطور نیست باید طبیعت او را عوض کند یا عوامـل
 خارجی دیگر او را تغییر دهد بهمین جهت است که اگر در
 حیوانات یا در انواع دیگر موجودات تکاملی حاصل بشود
 این تکامل تکامل قهری، قسری، طبیعی است اما در انسان
 این تکامل ارادی علمی و عقلی است یعنی انسان است که
 میتواند مجهول را کشف کند و با کشف مجهول خود را تغییر
 دهد و چیزی جز آن بشود که بود. شما استعدادی که در
 زنبور عسل برای ساختن عسل و برای ساختن موم و برای ریختن

عمل در موم میبینید شاید هرگز این استعداد شگرف را در انسان نبینید شما هیچکدام از مهندسين عالی مقدار را نمیتوانید ببینید که بتواند ادعا کند که من عسلی یا مومی مثل زنبور میتوانم بسازم. البته هرگز صنعت انسان بپایه طبیعت زنبور در اینمورد نمیرسد. اما امتیاز انسان در این است که زنبوری که این عمل را با این مهارت میسازد همیشه این کار را بهمان صورت میکند که کرده است. بنابراین هرگز تکامل او نمیتواند باعث ایجاد تغییری از طرف خود او بر اثر کشف مجهولی از روی معلومات یا بر اثر رسیدن به نتیجه دیگری بر اثر تجربه های قبلی باشد. به بیان دیگر زنبور نمیتواند هنر خود را عوض کند، تغییر دهد، تکمیل کند یا این استعداد شگرف را در راه دیگری بکار بیاندازد و چیز دیگری بسازد و یا تنوعی به استعداد خود دهد. در اینجا است که مقام و امتیاز انسان مشخص و معلوم میشود. بهمین مناسبت است که حضرت عبدالبهاء بر روی این مطلب تأکید بسیار زیادی فرموده اند - یعنی در واقع وجه امتیاز اصلی انسان را همین قوه کاشفه دانسته اند. وقتی فرموده اند در نبات قوه نامیه وجود دارد که اختصاص به روح نباتی دارد و وقتی فرموده اند که در حیوان قوه حساسه وجود دارد که اختصاص به روح حیوانی دارد، وقتی به انسان میرسند میفرمایند که در انسان قوه کاشفهای وجود دارد که اختصاص به روح انسانی دارد یعنی انسان چنان موجودی است که میتواند مجهول را از روی معلوم کشف کند، از آنچه دارد به آنچه ندارد برسد و از همین راه خود را و همه متعلقات خود را دیگرگون کند و حال آنکه حیوان همیشه همان است که بود و باید همان بماند که بود. (۴)

یکی دیگر از اموری که خاص انسان است و ما در وجود او نمیتوانیم شک کنیم مسئله شعور است و مسئله وجدان

(کونسیانس) (Conscience) امروز این کلمه را در زبان فارسی متداول جدید خود آگاهی میگویند). شعور یا وجدان باین معنا است که هرچه انسان میکند، میگوید، میداند و میخواهد دو جنبه در آن است. از یک طرف خود آن فعل یا عمل یا حالت است و از طرف دیگر علم به آن فعل یا عمل یا حالت است. یعنی شما تنها کاری را نمیکنید بلکه هم آن کار را میکنید و هم میدانید که میکنید یعنی واقفید باینکه میکنید، شما تنها چیزی را نمیخواهید بلکه هم میخواهید و هم ضمناً میدانید که میخواهید - این را شعور یا وجدان میگویند. فرض کنید خشم میگیرید ولی تنها خشم نمیگیرید بلکه ضمناً میدانید که میترسید. از حالات خیلی ابتدائی روحی انسان مثل زدم حالاتی که مشترک بین انسان و حیوان است. حیوان هم مثل انسان میترسد، حیوان هم مثل انسان خشم میگیرد اما خشم انسان و ترس انسان امتیازی بر خشم و ترس حیوان دارد و آن این است که انسان به خشم و ترس خود آگاه است یعنی شعور در او هست و این شعور با همه احوال او همراه است. این همان امری است که گاهی آنرا فکر گفته اند منتهی در اینجا فکر را به معنی اعم خود بکار برده اند. دکارت وقتی که میگفت " فکر میکنم پس وجود دارم " و همین فکر کردن را دلیل بر وجود خود یا عبارت بهتر دلیل بر وجود نفس میدانست منظورش از فکر همین کلمه ایست که امروز به آن شعور میگوئیم. یعنی بمعنی اعم فکر و نه بمعنی اخص آن که سیر از مقدمه به نتیجه یا سیر از معلوم به مجهول باشد. انسان وجدان و شعور دارد یعنی همه حرکات و احوال او با آگاهی که بآن حال، بآن فکر، بآن عمل، بآن حالت دارد همراه است و این امری نیست که بشود آنرا به جنبه مادی و جسمانی وجود انسان نسبت داد، زیرا این جنبه مادی و جسمانی در حیوانات هم وجود دارد،

از طرفی دیگر شما میتوانید جریان مادی و جسمانی یک حالت روحی را در بدن مشاهده کنید . مثلاً " ببینید و بدانید که انسان وقتی که میترسد چه مکانیسمی در بدن او حاصل میشود و چه جریانی در دستگاه عصبی یا در غدد ترشحی و یساً در ضربان قلب او حاصل میشود . اما پی بردن به چگونگی شعوری که من بترس دارم این دیگر از لحاظ بدنی و جسمانی مطالعه اش امکان ندارد . یعنی شعوری که با ترس و یا با خشم همراه است آن دیگر از لحاظ بدنی نه معلوم است و نه معلوم شدنی است . بعضی از روانشناسان مادی در این مورد تعبیری بکار برده اند و گفته اند که این شعور یا وجدان چیز مهمی نیست ، در واقع فنومن نیست بلکه با اصطلاح آنها اپی فنومن (Epiphenomene) است . این فنومن یعنی فنومنی که بطور فرعی و تبعی حاصل میشود : فنومن اصلی همان حالت روانی است یعنی همان ترس یا خشم است و بهمین جهت است که هیچگونه تأثیری به شعور مترتب نیست بلکه تأثیر بر همان ترس یا خشم یا حالتی نظیر آن مترتب است . برای اینکه درست بدانیم منظور اینها از اپی فنومن چیست مثالی میزنیم که خود آنها هم همین مثال یا نظائر آنها زده اند . مثلاً " میگویند که وقتی ما کبریت میزنیم علتی که وجود دارد اصطکاک است یعنی اصطکاک فسفری که بر سر چوب کبریت است با سمباده ای که بر کناره قوطی کبریت است . معلولی که حاصل میشود اشتعال است یعنی علت اصطکاک است و معلول اشتعال . در این مثال اشتعال و اصطکاک هر دو فنومن اصلی است اما در این ضمن یسک فنومن فرعی هم حاصل میشود که حاصل شدن آن منظور نبوده و در در حقیقت خارج از جریان طبیعی و اصلی بوده است . مثلاً " سایه شعله بر دیوار میافتد . یا مثلاً " وقتی قوه محرکه بخار آب لوکوموتیو و قطار را حرکت میدهد فنومن اصلی حرکت است که بر اثر قوه محرکه بخار آب حاصل شده

اما ضمناً " یک فنومن فرعی هم حاصل میشود و آن مثلاً " صدائی است که قطار در ضمن حرکت ایجاد میکند . بنا براین فنومن فرعی یا ایپی فنومن فنومن هائی است که در جریان اصلی وارد نبوده بلکه بطور تبعی و فرعی و ضمنی حاصل شده است . روانشناسان مادی میگویند که شعور هم یک چنین ماجرائی است . یعنی علت اصلی محرک خارجی است ، معلول اصلی هم همان حالتی است که در ما حاصل میشود اما شعوری که در این ماجرا وارد میشود یک فنومن فرعی است که در جریان اصلی بی تأثیر است . البته توجه میفرمائید که این مطلب درست نیست . خود روانشناسان هم بعداً " اقرار کرده اند که اینطور نیست برای اینکه شعور واقعاً " مؤثر است . یعنی در انسان علم پیدا کردن ، آگاه شدن و وقوف داشتن از حالات در جریان خود آن حالات واقعاً " مؤثر است . فرق دارد که ما خشم بگیریم و ندانیم که خشم میگیریم با موقعی که خشم بگیریم و ضمناً " بدانیم که خشم میگیریم . خشمی که ما با آگاهی ، با شعور ، با وجدان همراه است خودش و نتایجش با خشم دیگری که جنبه حیوانی محض بخود میگیرد فرق دارد . بنا براین شعور و یا وجدان هم اختصاص به انسان دارد و امری است خارج از جریان طبیعی بدنی انسان که انسان از آن لحاظ با حیوانات دیگر مشترک است . یکی دیگر از وجوه امتیاز انسان که اختصاص به انسان دارد مسئله اختیار است . حیوان هرچه میکند بر اثر عوامل خارجی است . بطوری که نمیتوانیم بگوئیم حیوان به اختیار خود کاری را کرد که جز آن نمیتوانست بکند ولی در انسان میگوئیم فلانی میتواند فلان کار را نکند و کرد و یا میتواند بکند و نکند یعنی اختیاری که در انسان وجود دارد سبب میشود که به اختیار خود عمل کند . اول تردید به او دست میدهد ، بر اثر تردید انتخاب میکند و از همان راه میرود که انتخاب کرده است و بعداً " نتیجه انتخاب

خود را هم باید تحمل کند . یعنی مسئول نتیجه آن هم هست و بهمین دلیل ندامت یا رضایت هم با و دست میدهد . این امر که نشانه اختیار است در انسان وجود دارد در حیوان اصلاً وجود ندارد که بگویند اختیار خودم چنین کردم ، یا چنان کردم و میتوانستم نکنم . در وجود اختیار در انسان شکی نیست برای اینکه انسان حس میکند که اختیار دارد و حس میکند که کارهایی هست که میکند و میتواند نکند . بنابراین تردید در وجود اختیار و فعل اختیاری معنی ندارد . اما همینکه قبول کردیم که ما به اختیار خود کاری را انجام میدهیم باید ناگزیر قبول کنیم که غیر از حیوان هستیم و مخصوصاً " امری غیر مادی و غیر جسمانی در ما وجود دارد که منشاء این فعل اختیاری است . برای اینکه ماده با اختیار مناسبت و مجانست ندارد . زیرا همه چیز ماده بر اثر قاعده علت و معلول ایجاب شده است یا با اصطلاح فرنگی دترمینه (Determine) است ، با اصطلاح قدما موجب است ، ایجاب شده است . بهمین سبب است که ماتریالیست ها یعنی کسانی که ماده را اصل میگیرند ، کسانی که منکر وجود روح بصورت امری غیر مادی و غیر جسمانی هستند در انسان هم وجود جسمانی را اصل میگیرند و تنها جنبه انسان در نظر آنها جنبه مادی زندگی اوست . این اشخاص اصرار میکنند که اختیار را انکار کنند زیرا از لوازم مذهب اصالت ماده (ماتریالیسم) انکار اختیار است و تصدیق جبر . اگر ما قول به جبر را از یک نفر مادی بگیریم در واقع اساس مذهبش را متزلزل کرده ایم . مادیون در این مورد تأکید بسیار دارند برای اینکه فقط با انکار اختیار است که میتوانند انسان را به ماده برگردانند و منکر وجود روح در او بشوند یعنی میگویند همانطور که در شیئی بی جان ، در عالم نبات ، و در عالم حیوان هرآنچه واقع میشود زائیده علل و عوامل و موجبات

است و بنابراین هیچ چیز با اختیار واقع نمیشود در انسان هم عیناً "همینطور است". این اشخاص منتهای کوشش را میکنند تا نشان دهند که هر فعلی که از انسان سر میزنسد نمیتواند فعل ارادی باشد و اگر بگوئیم ارادی است بظاهر گفته ایم برای اینکه همان افعال ارادی را هم علل و موجبات ایجاب کرده است. حال این علل و موجبات ممکن است ارثی یا تربیتی و یا مخصوصاً "بر اثر عوامل محیطی باشد". این اشخاص در واقع وراثت را هم در انتهای کلام به تأثیر محیط بر میگردانند و حتی در بیولوژی محیط را اصل میگیرند نه عامل ارث را زیرا وقتی پای محیط و پای تأثیر عامل خارجی بمیان آید ماتریالیسم پا میگیرد و همه چیز مادی میشود. میگویند اگر انسان هم عملی انجام دهد و بگوید که این عمل را خودم کردم اشتباه میکند زیرا بر اثر علل و عوامل این امر واقع شده و میبایست واقع بشود منتهی آنچه انسان با اختیار خود نسبت میدهد ناشی از جهل او به علل و عوامل است یعنی در واقع فعل ارادی و فعل اختیاری آن فعلی است که انسان بعلت مادی و خارجی آن جاهل است و چون جاهل است تصور میکند و توهم میکند که خود او کرده است. اسم چنین نظری را هم نظر علمی میگذارند. زیرا وقتی میگویند علمی منظورشان مادی است نه چیز دیگر ولی البته ملاحظه میفرمائید که خود همین عقیده عقیده ایست که اختیار و انتخاب شده برای اینکه وقتی ما میتوانیم بگوئیم مطلب مطلب علمی است که مشهودات آن را نشان دهد و حال آنکه مشهودات در حال حاضر خلاف این را نشان میدهد زیرا من به شهود وجدانی ادراک میکنم که با اختیار خود کردم و هرگز خود را در اینمورد جاهل نمیبینم. میگویم که خود کردم و نشانه آن هم این است که در اینکه بکنم یا نکنم تردید دارم. بنابراین همه اینها نشانه این است که برای خود اختیار قائل هستم. هم اکنون من

خود را مختار میبینم در اینکه در حین حرف زدن در پشت میکروفون دستهایم را بهم حلقه کنم یا جدا از یکدیگر بصورت دو مشت گره کرده در بیاورم و هردو کار را هم میتوانم یکسان انجام دهم. من این را به حس، به شهود، به عیان در خود میبینم و ادراک میکنم بنابراین اگر بخواهم صرف تجربه و مشاهده را ملاک بگیرم (که در علم البته همین ملاک است) باید قائل به وجود امر اختیاری باشم و آن فیلسوف مادی که میگوید اگر دستهای خود را از هم جدا کردم یا بهم پیوستم علل و موجبات مادی من را باینکار وادار کرده است و مجبور بوده ام که همین سان عمل بکنم این گفته او یک امر اثبات نشده و ادعای بی دلیل است. یعنی در واقع قبلاً این عقیده اختیار شده است که در انسان همه چیز جبری و ضروری و جسمانی است و بعداً "این عقیده برآنچه مورد نظر بوده تطبیق داده شده است. بنابراین برای اینکه همه چیز جسمانی باشد ناچار باید همه چیز تابع قاعده علت و معلول و تابع علل و عوامل خارجی باشد و فعل اختیاری معنی نداشته باشد پس حال که من فعل اختیاری را حس میکنم ناچار باید بگویم اشتباه کرده ام. ملاحظه میفرمائید که چگونه فیلسوف مادی منکر مشهودات میشود صرف برای اینکه عقیده ای را که اختیار شده بکرسسی بنشاند (تأکید میکنم در اینکه میگویم اختیار شده برای اینکه همین خود نشانه اختیار داشتن انسان است که رایی را اختیار کند و بعد از آنکه اختیار کرد تمام مقتضیات آن را بپذیرد ولو اینکه بر خلاف مشهودات باشد) البته فیلسوفان قائل به اختیار که فیلسوفان بسیار بزرگ تاریخ هم هستند - امثال کانت، برگسون و هایدگر - درست عقیده ای خلاف این را اختیار میکنند و آنوقت نتایج و مقتضیات اختیار خودشان را میپذیرند.

پس باین ترتیب نمیتوان در انسان منکر وجود اختیار که

یکی از خصوصیات انسان است شد و همینکه قبول شد کسه در انسان اختیار وجود دارد خود بخود انسان در زمینه ای فوق ساحت مادی قرار میگیرد برای اینکه ساحت ماده ساحت جبر و ضرورت است و باین ترتیب وجود یک مبدا مجرد غیرمادی و غیر جسمانی در انسان بثبوت میرسد و روح چیزی غیر از این نیست . یعنی امری که خاص انسان است و امر غیرمادی و غیر جسمانی است . ما جز این چیزی را نمیخواستیم برای اینکه مطلوب ما همین بود که روح را بعنوان مبدا خاصی برای انسان تعریف کنیم که از این مبدا خاص صفات و کیفیات و احوال مخصوص انسان ناشی شود و این مبدا خاص در شان و حکم و سلک ماده نباشد زیرا اگر اینطور باشد باید آن خصوصیات بتواند خصوصیات عمومی جسمانی و مادی شمرده شود و آنچه برای انسان گفتیم از این قبیل نبود . وقتی وجود روح باین ترتیب باثبات رسید (اینکه میگویم باثبات رسید در واقع باین معنی است که بگوئیم قابل انکار نبود برای اینکه مطلب روح مطلبی نیست که آنرا بشود به دلیل علمی مثل امور جسمانی اثبات کرد فقط آنچه میتوانیم در اینمورد بگوئیم همین است که قابل انکار نیست) در آن صورت بقای روح هم قابل انکار نیست چون روح بعنوان یک امر غیر جسمانی و غیر مادی در نظر گرفته میشود و وقتی امری غیر جسمانی بود خود بخود فنای آن با فنای جسم دیگر معنی نخواهد داشت . چیزی میتواند با انحلال بدن از میان برود که از سنخ بدن باشد ، ناشی از بدن باشد یا امر جسمانی باشد وقتی اینطور نبود یعنی وقتی روح مبدائی بود که از آن مبدا اموری ناشی شد که آن امور غیر جسمانی است بنابراین خود آنها یک امر مادی و جسمانی نتوانست گرفته شود . خود بخود باید اعتراف کرد که نمیتوانیم قبول کنیم که با فنای بدن حتما " روح هم فانی میشود و یا با فنای جسم حتما " نفس هم فانی میشود .

زیرا چیزی با چیز دیگر از میان می‌رود که از صف همان
چیز باشد یا ناشی و منتج از همان چیز باشد. بهمین جهت
است که اثبات وجود روح با اثبات بقای روح هر دو بیک
معناست همینقدر که وجود روح به عنوان یک امر غیر جسمانی
واضح شد بقای آنهم واضح است یعنی تا این اندازه لااقل
روشن میشود که از میان رفتن ماده لازمه از میان رفتن
روح نیست .

یادداشت ها

۱ - آیه ۲۹ سوره حجر^۸ (۱۵) و آیه ۱۲ سوره تحریم
(۶۶)

۲ - ن ک به کتاب الاشارات و التنبيهات ، ج ۲ ، ص
۳۱۹ - ۳۲۵

۳ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۴۲ - ۱۴۵

۴ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۴۳ - ۱۴۴

۷- سؤال و جواب درباره روح

۱- روح کی از این جهان میرود ؟

روحي که به آن ميگوئيم مجرد است ، بسيط است ، باقي است ، روح حيواني و نباتي نيست . آنچه به نبات و حيوان جان ميدهد امر مادي است و نتيجه ترکيب جسماني آنهاست . ربطی به روح مجرد و بسيط ندارد ، حياتي است که ناشی از ترکيب جسماني اجزاء بدن است همانطور که حضرت عبدالبهاء فرمودند : مثل نوريست که ناشی از ترکيب فتيله و نفت و کبريت است و اگر اين ترکيب نباشد آن نور از بين خواهد رفت . (۱) آن روح بسيط و مجرد و باقي فقط روح انساني است روحی است که منشاء عقل و شعور و عشق و اختيار است و آن روح با دفن بدن ، و اگر دقيق تر بگوئيم با زوال استعداد بدن برای قبول تجلی آن از ميانسه بر ميخيزد ، بدین معنی که از آن پس ديگر آثار خود را بواسطه اين بدن ظاهر نميسازد .

۲- بين خواب و روح چه ارتباطی است ؟

فرمودند که بين خواب و روح چه ارتباطی وجود دارد ؟ حضرت عبدالبهاء در استدلال به وجود روح از خواب تمثيل فرموده اند . آنجا که ميفرمايند : نفس مجرد است ، ميفرمايند : اگر مجرد نبود در موقع خواب که قوای بدن از کار ميافتد ميبايستی هيچگونه فعاليتی ظاهر نشود . و حال آنکه در همان حين ما فعاليت داريم . (۲) مناسبست استشهاد اينستکه آنچه در خواب ظاهر ميشود و بکار ميافتد از جمله اعمال مربوط به آن قسمت از اعضاء بدن است که

خود آن اعضاء در حين خواب ديگر كار نميكنند . از اين لحاظ است كه اثبات روح با خواب ارتباط ميبابد .

يعني چه ؟ يعني چشم شما ميبيند ، چگونه بايد ببيند ؟ اين چشم بايد باز باشد ، نور بيايد در آن اثر بگذارد ، اين اثر بوسيله اعصاب به مغز منتقل شود و رؤيت حاصل آيد . اگر اينطور نباشد و چشمتان چيزيرا نبيند يعني يا آن چيز در مقابل تان نباشد و يا اگر باشد شما چشمتان را ببنديد هيچوقت تصوير آن شئي حاصل نميآيد اگر هم تصوير چيزيرا كه خودش حاضر نيست بياد بياوريد رؤيت نيست يعني شما حكم ميكنيد و ميپذيريد كه اين شئي كه در نظر من مجسم ميشود فعلا " وجود ندارد مثلا " تصوير برادر تان را در غياب او مجسم ميكنيد ، اين توأم با چه حكمي است ؟ توأم با اين حكم كه اين برادر من حالا در مقابل چشم من حاضر نيست اما در خواب چكار ميكنيد ، در خواب چيز محسوسي در نظرتان مجسم ميشود و حكم ميكنيد كه همين حالا حاضر است ، و فرق دارد با آن قوه ايكه در بيداري بياد ميآورد ولي ضمنا " حكم ميكند كه حالا حاضر نيست . بنا بر اين اگر در غياب آن عضوي كه بطور دائمي بايد كار بكند تا شما چيزي را ببينيد بدون كار كردن آن عضو هم همان چيز را ببينيد و ضمنا " حكم كنيد كه اين شئي همين حالا حاضر است لازم ميآيد كه روح شما بدون فعاليت اعضاء بدن شما اشياي را كه موجود نيستند موجود سازد .

يعني در واقع به نحوي از انحاء ابداع نمايد ، بنا بر اين معلوم ميشود در شما فعاليتي وجود دارد كه بدون كمك اعضاء بدن كاري را كه متناسب با همان اعضاء است به صورتي مخصوص انجام ميدهد ارتباط خواب با اثبات روح تا اين حد است .

هیچکدام از درجات موجودات در حدی نیست که ارواح متعدد داشته باشد یعنی تعدد روح باطل است، محال است، امکان ندارد، در یکی از حیوانات امکان ندارد هم روح نباتی باشد و هم علاوه بر آن روح حیوانی بطور مجزا از روح نباتی باشد. یعنی دو روح وجود داشته باشد، چنانچه چیزی باطل است، خلاف عقل است، در واقع مثل اینست که یک ماده دو صورت بپذیرد. یعنی فرض بفرمائید یک مجسمه مومی در عین حال بتواند هم مجسمه انسان و هم مجسمه سگ باشد، در عین حال نمیتواند یک صورت بیشتر بپذیرد. انسان سه روح ندارد. اگر روح نباتیش جدا، روح حیوانیش جدا و روح انسانیش جدا باشد خلاف عقل است. در هر مرتبه ای از وجود فقط یک روح وجود دارد منتهی آن روح قوای مراتب پائینتر را هم از خودش ظاهر میکند؛ مثلاً روح حیوانی که در حیوان است قوای روح نباتی را هم علاوه بر قوای روح حیوانی دارد، قوای روحانی مرتبه پائینتر را هم از خودش نشان میدهد. بنابراین هم روح نباتی و هم روح حیوانی است، منتهی یک روح است، یک روح که قوای هر دو مرحله وجود یعنی وجود نباتی وجود حیوانی را دارد. دلیلش اینست که قوای مرتبه پائینتر تحت تأثیر مرتبه بالاتر به صورتهای مختلف ظاهر میشود.

تغذیه و تنفس و رشدی که نبات میکند در حیوان بصورت دیگریست. یعنی تحت تأثیر قوه حس و حرکت که از روح حیوانی ناشی میشود قرار میگیرد و بنابراین تغییر میکند و بصورت دیگری ظاهر میشود. قوای حیوانی انسان نیز تحت تأثیر عقل که خاصیت روح انسانی است قرار میگیرد و بصورت دیگری ظاهر میشود. غرائز حیوان در انسان تحت تأثیر عقل پدید میآید. و بصورت دیگری در مرتبه بالاتری

ظاهر میشود. پس در واقع هر قوهء بالاتر یا هر روح بالاتر قوای مراتب پائین تر ارواح را به خود جذب میکند و در خود مستهلک می سازد و از خود نشان میدهد منتهی مجموعه اینها از یک روح صادر میشود تا برسد به انسان و روح القدس که در هیکل عنصری با انسان ظاهر میشود و مظهر امر الهی است.

منتهی بعد از مرگ انسان از این قوای نباتی و حیوانی که در او بود دیگر چیزی باقی نمی ماند و همهء این قوا از دست میرود (برای اینکه احتیاجی بوجود آنها نیست) . انسان بعد از مرگ بوجود انسانی خود باقی می ماند اما تا در جهان است چون تدبیر این بدن را خود همین روح باید بکند برای تدبیر این بدن قوای نباتی و حیوانی را هم لازم دارد و بهمین سبب این قوا را در خودش و از خودش ظاهر میکند بدون اینکه ارواح متعددی در انسان نسبت به حیوان و یا در حیوان نسبت به نبات وجود داشته و در نبات فقط روح واحدی بوده باشد .

۴ - آیا روح از جهان بالا ادراکی نسبت به جهان پائین دارد .

ارتقاء و انحطاط ارواح به مرتبهء بالاتر یا به مرتبهء پائین تر هر دو غلط است . هیچ کدام حاصل نمیشود یعنی امکان ندارد که مثلاً "روح حیوان به مرتبهء روح انسان ارتقاء پیدا کند ، برای اینکه روح انسان روحی است که جداگانه خلق میشود و به بدن انسان تعلق میگیرد . بنابراین امکان ندارد یک حیوان بتواند انسان بشود ، ارتقاء به مقام انسان پیدا کند . این معنی حتی با قبول نظریهء داروین نیز درست است یعنی اگر بگوئیم که انسان روزی حیوان بوده و بعد انسان شده است از اینجا لازم نمی آید ، و حتی ممکن نمیشود که یک فرد حیوان که فقط حیات

حیوانی دارد انسان بشود، یعنی از عالم حیوان به مرتبه انسان ارتقاء پیدا کند. همان طور که انسان هم به مرتبه بالاتر از خودش، یعنی به مرتبه روح القدس، نمیتواند ارتقاء پذیرد. انسان عادی نمیتواند پیغمبر بشود، برای اینکه مراتب محفوظ است، هم در ارتقاء محفوظ است، هم در انحطاط محفوظ است. یعنی هیچ وقت روح انسانی بر نمیگردد روح حیوانی بشود، مگر اینکه موجبات ظهورش فراهم نباشد. چون روح وجودش چیز دیگریست و ظهورش چیز دیگریست. مثلاً آینه ای در مقابل آفتاب قرار میگیرد، چون جیوه ای که به پشت آن کشیده اند خراب شده یا روی آن را گرد گرفته یا شیئی در بین او و خورشید فاصله شده است نور خورشید را ظاهر نمیکند ولی دلیل بر این نمیشود که این آینه استعداد منعکس کردن نور را نداشته است.

در انسان روح انسانی وجود دارد اما چون موانع جسمانی حیوانی عارض شده است قوای انسانی انسان گاهی ظاهراً نمیشود بنابراین حیات انسان جنبه حیوانی پیدا میکند زیرا که برای ظهور قوای انسانی موانعی پیدا شده است، نه اینکه واقعاً روح انسانی او از دست رفته باشد.

بنابراین هیچوقت امکان ندارد که انسان بمرحله حیوان تنزل یابد همانطور امکان ندارد که حیوان بمرحله انسان بتواند ارتقاء پذیرد. و به هر صورت مراتب محفوظ است. بهمان مطلب باز میگردیم. روح مرتبه بالاتر بر روح مرتبه پائین تر شامل است بدون اینکه عکس درست باشد. یعنی چه؟ یعنی شما الان از حال حیوان باخبرید و میتوانید حیوان را راهنمایی کنید، البته هیچوقت حیوان نمیشوید، اما میتوانید بر حیوان مسلط باشید، راهنمائیش کنید، همان طور روح القدس میتواند بر روح انسان محیط باشد به این ترتیب روح خود انسان هم بعد از خروج از این بدن چون بمرحله بالاتری میرود بنابراین ادراک

و احاطه ای بمرتبه پائین تر دارد اشتباه نکنید ایــــ ادراک و احاطه از آن نوع که ما بتوانیم تصورش را در این عالم بکنیم نیست یعنی نمیتوانیم بگوئیم روح پدر ما را میبیند. چرا نمیبیند ؟ برای اینکه دیدن به اینصورت که ما میگوئیم برای او معنی ندارد. دیدن با این بسدن معنی داشت ، دیدن محتاج نور بود، محتاج رنگ بود، محتاج چشم بود محتاج ساختمان مخصوص اعصاب بود بنابراین دیدن در این مرتبه روح معنی ندارد. اگر بگوئیم روح پدر ما صدای مرا میشنود، معنی ندارد. چرا ؟ برای اینکه روح جدا از بدن گوش ندارد صدائی که در گوش تأثیر بکند در آن جهان نیست. بدین ترتیب احساس روح ، ادراک او، احاطه او چون جنبه روحانی دارد در حدود آنچه ما به آن ادراک و احاطه میگوئیم نیست بلکه چیز دیگریست.

چگونه چیزیست ؟ نمیتوانیم بفهمیم. چرا ؟ برای اینکه خودمان در آن حد نیستیم. در عالم جنینی ما از وضع کنونی خودمان خبر نداشتیم که چگونه میتوانست باشد ، اما حالا از وضع جنین از راه علم خبر داریم ، از راه علمی که برای جنین معنی ندارد. بدین ترتیب ارواح نیز از راه ادراک و احاطه روحانی که در عالم معنوی میتواند معنوی داشته باشد ، و ما نمیتوانیم بفهمیم از چه نوع است ، ادراک و احاطه ای نسبت به این عالم دارند ولی نسه از نوع دیدن نه از نوع شنیدن ، نه از نوع همه آن ادراکاتی که فقط نسبت به محسوسات در عالم اجسام میتواند معنوی داشته باشد .

۵ - عده ای میگویند روح وجود ندارد، جوابشان چیست ؟

باید دید دلیل کسانی که روح را رد میکنند چیست ، و به چه دلیل میگویند روح وجود ندارد. و برای این که این تحقیق جنبه منطقی داشته باشد و این ایراد بر آن وارد نیاید

که نفی روح دلیل نمیخواهد ، بلکه کسانی که به وجود روح
قائلند باید برای اثبات آن دلیل بیاورند ، مطلب را طور
دیگر میگوئیم :

باید دید به چه دلیل میگویند که هر چه وجود دارد باید
مادی باشد . آخرین حرف چنین اشخاصی این است که روح
چون وجود خارجی ندارد ، قابل لمس نیست ، قابل رؤیت
نیست ، به نحوی از انحاء محسوس نیست پس وجود ندارد .
اگر بگوئیم که عقل و علم و اراده و عشق و امثالها وجود
دارد و حال آنکه هیچ کدام از آنها از جمله محسوسات
نیست میگویند این امور نتایج فعل و انفعالات مادی است ،
بنابراین باز آنچه وجود اصیل دارد ماده است . ماده چرا
وجود دارد ؟ برای اینکه محسوس است . خلاصه حرفی که
میزنند این است ، و ما هم در همین جا گیرشان میاندازیم .
میگوئیم اگر بنا باشد چیزی که احساس شود وجود نداشته
باشد پس خود ماده هم وجود ندارد ، چون ماده به چه
میگوئیم ؟ کجای ماده محسوس است ؟ بلی ، ماده ای که
در وجودش شک نداریم خودش محسوس نیست . شما در این
ماده چیزی که حس میکنید چیست ؟ رنگش است ؟ با چشم
میبینید . حرارتش است ؟ با دست لمس میکنید . صدایش
است ، با گوش میشنوید . طعمش است ، با ذائقه می چشید
وقتی میگوئید ماده منظورتان طعم است ؟ رنگ است ؟
حرارت است ؟ چیست ؟ هیچ کدام از اینها نیست ، بلکه
منظورتان چیز است که این خواص را دارد ، این خواص
محسوس میشوند بدون اینکه خود ماده محسوس باشد ، بلی ،
ماده ای که میگوئید وجود دارد محسوس نیست ، نه دیدنی
است ، چون دیدنی فقط رنگ است ، نه شنیدنی است ، برای
اینکه شنیدنی فقط صوت است ، نه لمس کردنی ، چون لمس
کردنی فشار است ، تماس است ، حرارت است ، بلکه چیزی
است که منشاء این خواص است و خود این خواص است که

محسوس است .

اگر بنا باشد هر چیزی که ما آن را حس نکنیم وجود نداشته باشد خود ماده هم وجود نباید داشته باشد ، چون خود ماده هم محسوس نیست . به قصد اشاره به همین مطلب است که حضرت عبدالبهاء فرمودند :

نفس طبیعت حقیقت معقوله است . (۳) از راه حس بوجود ماده پی نمبریم ، بلکه برای اثبات وجود آن استدلال عقلی میکنیم یعنی میگوئیم چون هر صفتی بایست منشائی و حاملی و موضوعی داشته باشد ، یعنی چیزی باشد که حرارت یا رنگ یا صوت داشته باشد ، پس ماده وجود دارد . با عقل استدلال کردیم بوجود چیزی که غیر محسوس است از وجود چیزی که محسوس است ، بنابراین هیچ فـرق نمیکند که شما بوجود ماده قائل باشید یا بوجود روح قائل باشید . در هر دو مورد از روی امور محسوس به وجود امر غیر محسوس قائل شده اید . اشتباه مادیون در همین است که خیال میکنند ماده محسوس است و حال آنکه آنچه محسوس است ماده نیست عوارض ماده است ، خواص ماده است ، صفات ماده است ، خود ماده به هیچ حسی محسوس نیست ، ما چیزی را که از طریقی حس کنیم نمیتوانیم ماده بدانیم . آنچه حس میکنیم خواص ماده است از روی این خواص محسوس ماده است که با استناد به اصل علیت که قاعده کلی عقلی است حکم بوجود خود ماده میکنیم .

پس اگر بنا باشد وجود هر امر غیر محسوس انکار شود اول خود ماده را باید انکار کنیم و در اینجا به مضیقـــــــــــــــــه میافتیم . برای اینکه باید مثل فنومنیزست هـــــــــــــــــا (Phenomenist) بوجود رنگ و صوت و حرارت و فشار و امثال آنها بدون اینکه در جایی وجود داشته باشند و دارای حاملی و موضوعی باشند قائل شویم و این خود خلاف عقل است و با رأی خود مادیون هم جور در نمیآید .

اینستکه در واقع وجود خود ماده هم از راه استدلال عقلی یعنی با استناد به این قاعده که هر چیزی مبدئی دارد معلوم میشود . همان استدلالی که وجود ماده را اثبات میکند بدون اینکه محسوس باشد وجود روح و وجود خدا را هم معلوم میدارد بدون اینکه محسوس باشند .

تصور نکنید که ماده محسوس است ولی روح محسوس نیست ، هر دو غیر محسوس اند .

طبیعت یا ماده مکان ندارد برای اینکه حقیقت معقوله است . آنچه در مکان دیده میشود اوصاف ماده است آنچه صورت خارجی دارد عوارضی است که ناشی از آن حقیقت معقوله است والا خود حقیقت معقوله چه ماده باشد ، چه روح باشد ، صورت خارجی ندارد .

مکان با عوارض ماده که صورت خارجی دارد مقارن است خود ماده امر غیر محسوس و حقیقت غیر متحیزه است . اگر چنین امری بتواند وجود داشته باشد و با وجود اینکه خود آن غیر محسوس است اصل امور محسوس باشد پس تردید در قبول وجود روح که منشاء غیر محسوس احوال وجدانی است معنی خود را از دست میدهد .

۶ - چگونه است که اگر مغز کسی عیب پیدا کند عقل او نیز مختل میشود ؟

بمناسبت جسم با روح اعتقاد داریم . یعنی بعقیده ما جسم با روح در حال حیات ارتباط دارد . این ارتباط بصورت ارتباط آلت و وسیله و ابزار است ، با کسی که ابزار را بکار میبرد ، سربازی شمشیر را بکار میبرد و شجاعتش را با شمشیر ظاهر میکند ، نجاری صنعتش را با تیشه ظاهر میکند . سرباز غیر از شمشیر است ، اگر چه شجاعت او با شمشیر ظاهر میشود و اثر میگذارد ، نجار غیر از تیشه است ، اگر چه مهارت او با تیشه ظاهر میشود .

تیشه اگر نباشد باز نجار عقلش را دارد ، صنعتش را دارد ، مهارتش را دارد ، منتهی این عقل و صنعت و مهارت ظاهر نمیشود .

موضوع ارتباط آلت با صاحب آلت است . انسان بوسیله این جسم باید قوای روحانی خودش را بکار بیاندازد ، اگر این قوای جسمانی ، این آلات بدنی ، وجود نداشته باشند قوای روحانی ظاهر نمیشود ولو اینکه وجود دارد ، آینه کج و کوله تصویر را کج و کوله منعکس میکند و حال آنکه خود تصویر صحیح است . اگر مغز کسی عیب بکند عقلش مختل میشود ، اما خود عقل مختل نمیشود بلکه آنچه از عقل منعکس بخارج میشود چون توسط این مغز است مغز آنرا کج و کوله میکند ، مغز است که مریض و مختل شده است خود عقل غیر از مغز است ، منتهی از طریق مغز باید ظاهر بشود بهمین جهت وقتی مغز معیوب بود آثار عقل بطور معیوب ظاهر خواهد شد نه اینکه خود عقل معیوب شود . با رفتن خون از بدن آنچه واقعا "تمام میشود ظهور قوای روح از طریق بدن است نه اینکه خود روح از میان برود . شما تفنگ سرباز را از او بگیرید ، این سرباز در میدان جنگ دیده نخواهد شد ، اما این دلیل بر آن نیست که این سرباز دیگر وجود ندارد و یا شجاعت ندارد ، بلکه وسیله ای که میتوانست شهادت او را ظاهر بکند وجود او را در میدان جنگ نشان دهد تفنگ او بود .

شما با گرفتن تفنگش سرباز را از میدان جنگ غایب میکنید ، با گرفتن خونی که وسیله ظاهر کردن عمل روح در این عالم بود روح را از این عالم غایب میکنید . اگر در آنجا بتوان گفت که سرباز همان تفنگ است اینجا هم میتوان گفت که روح همان بدن است .

۷- آیا بعد از مرگ انسان روح او با خدا ارتباط پیدا میکند ؟

ارتباط عالم ارواح یا عالم اجساد یا بطور کلی عالم خلق با عالم حق توسط عالم امر و مظهر امر است روح هم خلق است منتهی خلق جسمانی نیست بنابراین بعد از — مرگ ارتباط روح با حق توسط عالم امر یا بهتر بگوئیم بواسطه مظهر امر است و با ذات حق که وحدت محض و غیب مطلق است مستقیماً نمیتواند در ارتباط باشد. منتهی وقتی که روح انسان از جسم او مفارق شد و ترک ارتباط با ماده گفت بسبب تجردی که به دست میآورد مناسبت آن با ذات مظهر امر الهی بیشتر میشود و بیش از آن موقعی که توأم با روح حیوانی و قوای جسمانی بود سعادت قربت با روح القدس را به دست میآورد .

یادداشت ها

۱ - کتاب مفاوضات ، ص ۱۰۸ - ۱۱۰

۲ - م ف ، ص ۱۷۱ - ۱۷۴

۳ - م ف ، ص ۶۴ - ۶۵

۸- حیات اخروی

مسئله حیات اخروی که به اصطلاح ما به عنوان اعتقاد به بقای روح تعبیر میشود و جز آن معنی دیگری ندارد از لوازم تدین به معنی عام خود، به معنی مشترک در بین پیروان تمامی ادیان است. یعنی از اعتقاداتی است که اگر نباشد دین معنی خود را از دست میدهد. دین اقتضای چینی—اعتقادی را میکند و بسیاری از مسائل در ادیان با همی—اعتقاد اساسی توجیه و تبیین و اثبات میشود. اعتقاد به بقای روح از یک طرف اساس اخلاق است. باین معنی که اخلاقی که مستلزم کف نفس است، اخلاقی که مستلزم اغماض از لذائذ و منافع است، اخلاقی که مقتضی قبول عقبات ظاهری تقوی است ایجاب میکند که شخص متخلق ضمناً " معتقد به حیات اخروی باشد. اخلاق اگر بر چنین مبنائی مبتنی نباشد ناگزیر اخلاق اوتی لتیر (Utilitaire) خواهد بود یعنی اخلاقی بر اساس انتفاع و التذاذ ظاهری و جسمانی و چنین اخلاقی شایسته آنکه اخلاق نامیده شود نیست. البته بعضی از حکما و اصحاب نظر پیشنهاد کرده اند که اخلاق را بدون اینکه بر اساس اعتقاد به حیات اخروی تأسیس شود بر اساس عقلی محض تأسیس کنند یعنی بر اساس قبول اعتقاد مطلق برای تکلیف اخلاقی بدون اینکه متوجه بهیچگونه مکافاتی باشد. ولی البته چنین اساسی نمیتواند اساس محکمی باشد چون آنچه ما را به عنوان تکلیف مطلق اخلاقی دعوت به قبول آن میکنند و ملتزم و متعهد بآن میخواهند امری نیست که بتوان آنرا در خود به عنوان یک جزای معنوی و بعنوان یک پاداش مورد قبول و معتبر احساس کرد، شخصی که در این جهان از خود و از آنچه مربوط به خود

او است میگذرد اگر امیدی به امر دیگری ، به حیات دیگری در جهان دیگر، نداشته باشد زندگی خود را بی معنی احساس میکند و بی فایده میبیند . البته توجه به ایده آل های بعیدی که در همین جهان در نسل های آتی نوع انسان در آتیه دور تحقق پیدا خواهد کرد یک امر انسانی و یک محرک معنوی برای این قبیل گذشت های اخلاقی است . اما تصدیق میفرمائید که این جنبه نوعی و کلی دارد و جواب شخص را نمیدهد . جواب این سؤال را نمیدهد که چه معنی دارد که من سراسر عمر خود را به رنج و عذاب و زحمت بگذرانم و بگذارم و از میان بروم بی آنکه چیزی از من بماند که در مستقبل بعید از احساس تحقق چنین نظام معنوی در عالم خود را ملذذ و متمتع ببینم . بعضی از عقاید و مرامها که کوشیده اند توجه به ایده آل های معنوی و اخلاقی را تنها مجوز گذشت ها و ایثارها و فداکاریهای افراد بدانند و همان را برای افراد انسانی کافی شمارند ، ناگزیر برای اینکه بتوانند افراد را متمسک نگه دارند، محتاج توسل به اعمال زور و قدرت و استبداد شده اند . یعنی چون این محرک کافی برای نگهداشتن فرد نبوده لازم دانسته اند برای جبران این قصور و برای جبران عدم کفایت این عامل از قدرت و از استبداد مدد بگیرند . و اصولاً هر امری که وجدان دینی و اعتقاد به حیات معنوی و روحانی را لازم نیاورد و اقتضا نکند مایه تمسک به اخلاق و التزام انسان به اخلاق نخواهد بود . بعنوان توضیح عرض میکنم که شخصی که پرهیزکار، نیکوکار ، متخلق و متقی است ملزم به این است که در این جهان فداکاری و ایثار کند و بسیاری از مواهب و رغائب این جهان را نادیده بگذارد و از آنها بگذرد و همه این مواهب و رغائب را کسانی که مقید به اخلاق و تقوی نیستند بدست بیاورند و باین ترتیب احساس یک نوع نقض عدالت و فقدان عدالت در عالم بشود . نیکوکاران تیره روز و

بدکاران خوش اقبال . چنانکه در جهان کنونی ما عالم پر
 از همه اینهاست . ناگزیر چنین وضعی این سؤال را ایجاب
 میکند که چه معنی دارد که من همه رنج ببرم و او همه
 لذت ، من همه غم بخورم و او همه شاد و خوش باشد . چگونه
 میتوان توقع داشت که افراد نوع انسان در چنین شرایطی
 قبول اخلاق کنند . البته ضامن عمومی و کلی انسانی برای
 اخلاق که این کار را میکنیم تا عدالت بتواند بطور کلی در
 مستقبل بعید برای نوع انسان تحقق پیدا کند ، برای
 کارهایی که مستلزم رنج و گذشت و حرمان و بی نصیبی است
 درست است ولی کافی نیست ، چیزی نیست که انسان آن را
 به جان بپذیرد و قبول کند . بهمین جهت است که معمولاً
 یک چنین سؤالی بی جواب میماند زیرا عدالت مطلق
 سعادت در این جهان و با اکتفا به قبول این جهان به عنوان
 تنها جهانی که در آن بسر میبریم تحقق پیدا نمیکند .
 بهمین جهت است که انسان در انتظار میماند . در همین
 جاست که اغلب کسانی که متدین نیستند انتظار حیاتی غیر
 جسمانی به دنبال حیات این جهانی را نمیبهرند . این
 افراد چنین بی عدالتی را در دنیا میبینند و قبول میکنند
 که وجود دارد و چون اینطور است ناگزیر بآنجا کشیده
 میشوند که هیچ چیز را شرط هیچ چیز ندانند و بگویند و
 بپذیرند که حالا که اینطور است ، حالا که بنا است من بمیرم
 و تمام بشوم و از میان بروم و چیزی از من نماند پس چرا
 تا آنجا که میتوانم خوش نخورم و خوش ن خوابم و خوش کام
 نرانم ؟ و پیدا است که وقتی همه اینطور فکر کنند چه
 مسابقه ای برای بدکاری و سبقت بردن در بدکاری پیش
 خواهد آمد و نتایج آن چه خواهد بود . یا باید این افراد
 را بزور ساکت کرد یا باید گذاشت که زمام و نظام از دست
 برود . غیر از این دو راه راه دیگری نیست . در همین
 جاست که اعتقاد به حیات اخروی و انتظار ادامه حیات

بعد از مرگ که ایمان دینی مستلزم و مقتضی آن است ، انسان را به عدالت امیدوار میکند . باین ترتیب انسان برای قبول رنج و زحمت و فداکاری و نیکوکاری دو محرک دارد : یکی محرک عام نوعی و انسانی است که فرد از خود میگذرد ، رنج میبرد و کار میکند برای اینکه نـوع در مستقبل بعید ایده آلش را تحقق یافته ببیند و یکی محرکی است که فرد انسان به مناسبت حیات اخروی پایداری که خواهد داشت در خود احساس میکند و آن این است که جبران و تلافی آنچه از رنج و عذاب کشیده است برای او خواهد شد . علاوه بر آن با این اعتقاد ، انسان در عالم وجود بطور کلی هم در همه جا میتواند عدالت را ببیند . باین معنا که اگر باو بگویند که زلزله ، طوفان ، آتشفشان لازم بوده است که واقع شود و وقوعش ناشی از شرّ و بدی و عذاب نبوده (بلکه امری بوده است که میبایستی بشود و شده) ، در مقابل چنین اعتقادی اگر سؤال شود که پس تقصیر آن افرادی که بی هیچگونه گناهی بر اثر این حوادث از میان رفته اند و ستم دیده اند و یا ناکام شده اند چه خواهد بود ، جواب این است که با اعتقاد به حیات اخروی فردی تصور اینکه بر اثر این حوادث حتی ظلم بر کسی شده باشد بی معنی میشود و دیگر مورد پیدا نمیکند . انسان هم نظام کلی عالم را قبول میکند و هم آنرا برای شخص خود مخالف عدالت نمیبیند زیرا که انتظار و اعتقاد حیات اخروی را برای روح خود در عالم دیگر دارد . این انتظار و اعتقاد امید را احیاء میکند . ما میبینیم کسانی را که تا آخر عمر خود زحمت میکشند و رنج میبرند ولی در عین حال تا واپسین دم عمر خوشند ، خوش بینند ، امیدوارند ، شادکامند و هرگز یأس ، حرمان بر آنها غالب نمیشود که عمری بیهوده صرف کردم و حالا باید بگذارم و بگذرم . این همان شادی و نشاطی است که از ایمان سر میگیرد و هیچ

نشاط دیگری نمیتواند جای آنرا بگیرد و یا نظیر آن شود .
 نشاطی که حتی شدیدترین غم ها و الم ها ، شکنجه ها و
 عذاب ها نمیتواند آنرا ضعیف و ناتوان کند . کسانی که
 چنین اعتقادی ندارند و از این اعتقاد مایه نمیگیرند
 همیشه غمگینند همیشه عبوس و نگران و ناراحتند . برخلاف
 تصور حکمائی مثل اپیکور (Epicure) (۱) که میگفت
 انتظار مرگ غم و اندوه میآورد باید گفت که آنجا که غم
 و ناراحتی ، یأس و حرمان میآید جائیست که انسان خیال
 میکند که زندگیش در دم واپسین در این عالم تمام میشود .
 ولی امید به زندگی آینده یعنی همان اعتقاد متافیزیکی
 بجهان دیگر بصورت ادامه حیات معنوی و روحانی در عالم
 دیگر ، باعث میشود که رنگ خوشی و شادی و امیدواری به
 زندگی این جهان برسد . علی الخصوص چنین اعتقادی اگر
 اعتقاد صحیح باشد ایجاب میکند که ما هرگز نباید از رحمت
 خدا در مقابل معصیتمان نسبت به حیات اخروی خود مأیوس
 باشیم و خود همین یأس را اگر حاصل بشود بزرگترین معصیت
 بدانیم . باین ترتیب با اعتقاد به زندگی روحانی بعد از
 تحلیل ترکیب جسمانی اعتقاد به عدالت را قبول میکنیم و
 امید و نشاط را برای افراد تضمین مینمائیم . البته جزاین
 در باره زندگی در آنجهان هیچ چیز نمیتوانیم بگوئیم .
 چرا ؟ برای اینکه در مرحله پائین تریم و تصور مرحله
 بالاتر را نمیتوانیم حاصل کنیم و چون نمیتوانیم تصور آنرا
 حاصل کنیم هیچ چیز هم در مورد آن نمیتوانیم بزرگان
 بیاوریم . چگونه است نمیدانیم . همینقدر میدانیم که
 هست . چون اگر چیزی درباره آن بگوئیم نشان از ایمن
 خواهد داشت که ما تصور آنرا کرده ایم و همین تصور است
 که حاصل نیست . هر گونه تصویری از حیات آن جهانی برای
 ما در این جهان حاصل شود متناسب با خصوصیات زندگی
 جسمانی ما در این جهان خواهد بود یعنی فوراً " رنگ جسمانی

خواهد گرفت و فوراً " به لذائذ این جهانی تشبیه خواهد شد. مثلاً" پای تمثیل به باغ بهشت و آتش و دوزخ، به شیر و شراب و سیب و انار، به مار و عقرب و از این قبیل به میان خواهد آمد. چرا؟ برای اینکه ناگزیر وقتی بخواهیم تصور چیزی را بکنیم که مربوط به خصوصیات زندگی کنونی ما نیست از همین خصوصیات به آن رنگ میزنیم و جز این چاره ای نیست بهمین جهت هم بوده است که در ادیان گذشته چنین تمثیلاتی و چنین تشبیهاتی بمیان آمده ولی ما همه اینها را تمثیل و تشبیه و استعاره میدانیم، همه را سمیل هائی برای مجسم کردن رغائب معنوی که قابل تجسم در این عالم نیست میدانیم. بهشت را قرب به خدا، هم در این جهان و ادامه این قرب را در جهان دیگر بصورت کامل تر میدانیم و دوزخ را بعد از خدا در همین جهان و ادامه همین بعد را در جهان دیگر بصورت دیگر میدانیم و همیشه قرب و بعد نسبت به خداست که بهشت و دوزخ ماست. پس باین ترتیب در همان حال که این امر جنبه شخصی پیدا میکند و مصلحت شخص ما را برآورده مینماید و میتواند محرک شخص ما باشد جنبه مادی و عنصری و ظاهری که ارتباط با رغبات پست و امیال دون ما داشته باشد ندارد. یعنی با ارزشهای عالی حیات شخصی ارتباط دارد و امتیاز آن هم در همین جاست چه اگر صرف کلی و نوعی بود بعنوان محرکی برای شخص کفایت نمیکرد، اگر جنبه مادی و جسمانی داشت لیاقت دنیای دیگر را پیدا نمینمود. با توجه باینکه عامل اصلی ایجاد حب است و عشق است که رمز آفرینش و علت خلقت است و بهمین جهت غایت خلقت است قرب و بعد نسبت به خدا هم بصورت قرب و بعد نسبت به معشوق حقیقی در میآید و باین ترتیب تمثیل میشود که درست است که غرض و مطلوب شخصی از نیکوکاری و دینداری خود داریم، اما این مطلوب شخصی چیزی جز نزدیک شدن به

معشوق و تحصیل رضای معشوق نیست و چون عشق مستلزم ایثار و گذشت است، مستلزم نثار و فنای شخص عاشق در وجود معشوق است پس باین ترتیب در عین حال که جنبه شخصی دارد در همان حال ایجاب فنای شخص را هم میکند و این تضاد باین ترتیب از بین میرود. جنبه شخصی و جنبه غیر شخصی در اعتقاد به حیات اخروی هر دو با همدیگر جمع میشود. از یک طرف شخصی است که میخواهد و از طرف دیگر چون شخصی که میخواهد عاشق است و آنچه میخواهد معشوق و محبوب اوست در واقع گذشت از شخص خود را هم ایجاب میکند. حضرت بهاء الله فرموده اند که به احکام و حدود او باید محض رضای او و به خاطر حب جمال او عمل کرد. (۲) هم در این جهان و هم در جهان دیگر ما این اصل را معتبر میگیریم و در نظر داریم که آنچه بر اثر اعمال خود چه در این جهان و چه در آن جهان میخواهیم چیزی نیست جز تحصیل رضا و نزدیک شدن به محبوب و همین است که بهشت ماست و چون چنین است ما در مقابل آنچه در این جهان از دست میدهیم در حکم کسانی نیستیم که عین آنها را در مقابل جهان دیگر توقع کنیم. مثلاً اگر شرب خمر نمیکنیم باین قصد باشد که منتظر شرب شراب طهور در عالم دیگر باشیم و طهور را هم بمعنی روحانی و باطنی نگیریم. یا اگر در این جهان در کنج زندان یا در خرابه محقر در خانه ویران زندگی میکنیم بسبب این توقع آن را داریم که قصور بهشتی در باغها و گلزارها و با جویهای شیر و با حور و غلمان در انتظار ماست تا جبران آن چیزی را بکند که ما در این جهان از دست داده ایم. ما هرگز خود را در این حد نمیبینیم و نمیدانیم بلکه اعتقادی که به حیات اخروی داریم یک نوع حیات خاص خالص بدون شائبه مادیات و جسمانیات در عالم دیگر است و انتظار این حیات روحانی است که مشوق و محرک ما در این جهان به

تحمل عذاب و ایثار و نثار و گذشت است .

گفتیم که در باره جهان دیگر مطلبی نمیتوانیم بزرسان بیاوریم مگر اینکه با بیان آن مطلب خلوص آن را از میان ببریم، آنرا از نوع خصوصیات این عالم کنیم . مثلاً " میگوئیم که ارواح در عالم دیگر احاطه باین عالم دارند ، علم به احوال ما دارند، اما هرگز نمیتوانیم بگوئیم این علم از چه نوع است . گاهی میگوئیم اموات ما را میبینند و صدای ما را میشنوند اما این دیدن و شنیدن یکنوع تشبیه صرف و بیان مطلب از لحاظ تقریب آن به نحوه ادراک در این عالم است والا روحی که گوش و چشم ندارد شنیدن و دیدنش از نوع دیدن و شنیدن ما نمیتواند باشد . تنها امری که وجود دارد این است که میگوئیم روح به ما احاطه و ادراک دارد . احاطه و ادراکی از نوع احاطه و ادراک یک وجود مافوق نسبت به وجود مادون که وجود مادون از نحوه آن غافل است . مثلاً " حیوان نسبت به نبات حس دارد نبات چون از این حس محروم است چگونگی حس حیوان را نسبت بخود نمیتواند درک کند زیرا آن احساس از نسوع زندگی نباتی نیست . انسان در این عالم حیوان را میفهمد، درک میکند، اما چون این درک از نوع درک عقلی است و بنام علم انجام میگیرد بنابراین حیوان آنرا درک نمیکند . صرف همان دیدن ظاهری و شنیدن و صدا کردن ظاهری را که از نوع کارهای خود او است ادراک میکند . همینطور هم ارواح مجرد نسبت به ما در این جهان علم و احاطه دارند اما چون در مرتبه بالاتری هستند هرگز نمیتوان مشخص کرد که این علم و احاطه از چه قبیل است . بطور خلاصه باید بدانیم که هرچه در باره آن جهان گفته شود آن جهان را نزدیک باین جهان میکند . از نوع این جهان میکند و آنرا از صورت خلوص و صفای اختصاصی آن جهانی در میآورد و بهمین جهت در شأن زندگی آن جهانی نیست پس تا آنجا که

ممکن است باید در این عالم از تصور حیات آن عالم اجتناب کنیم همینقدر به حکم اعتقاد دینی عالم بعد را قبول و انتظار داریم و این باقتضای عشق معنوی ما به محبوب حقیقی است . همین و بس و جز این هیچ .

البته این تعلق به ارواح انسانی دارد که مجرد است و قابل دوام و بقاست و جنبه شخصی دارد . به روح حیوانی مربوط نمیشود چون روح حیوانی مجرد و باقی نیست و به روح قدسی مربوط نمیشود چون روح قدسی جنبه شخصی و خصوصی و فردی ندارد . روح قدسی عام است و البته ازلی و ابدی است ، همیشه بوده و هست و خواهد بود و همیشه هم در عالم ملکوت و عالم معناست . اما بقای شخصی بعنوان تعلقش به شخص معینی از مظاهر امر مفهوم پیدا نمیکند . چرا ؟ برای اینکه روح قدسی تشخص پیدا نمیکند . حضرت عبدالبهاء در کتاب مستطاب مفاوضات بصریح بیسان میفرمایند که تشخص مظاهر امر مثل سائر افراد بیروح انسانی است و روح قدسی عاری از تشخص است . (۳)

باین مناسبت حیات اخروی بصورتی که برای سایرین معنی دارد برای آنان معنی پیدا نمیکند ، یعنی بصورت انتظار عقاب و ثواب و جزا و امثال ذلک معنی ندارد زیرا بظاهر امر در مقام عصمت کبری هستند و چون در مقام عصمت کبری هستند بنابراین مجازات و مکافات برای اعمالشان معنی ندارد . عصمت کبری باین معنی که باعتقاد اهل بهاء مظهر امر الهی معصوم است به عصمت کبری . وقتی میگوئیم معصوم است به عصمت کبری منظورمان چیست ؟ منظورمان این است که گناه را در ساحت او راهی نیست . چرا گناه را در ساحت او راهی نیست ؟ در کتاب اقدس این علت را بیان میفرمایند . (۴) چون گناه یعنی خلاف آنچه مظهر امر الهی مقرر داشته و ثواب یعنی مطابقت عمل با آنچه مظهر امر الهی مقرر داشته . ملاک گناه و ثواب ، ملاک

خیر و شر امر مظهر امر ، فعل مظهر امر و قول مظهر امر است . ما کاری که میکنیم خوب است وقتی که مطابق باشد با فعل مظهر امر و بداست وقتی که مخالف باشد با فعل مظهر امر . بنابراین در باره فعل خود مظهر امر گناه ، خلاف ، خطا معنی نمیتواند داشته باشد چون آن ملاک است و سایر اعمال و افعال و احوال با آن سنجیده میشود و خیر و شر ، بد و نیک و گناه و ثوابش معلوم میگردد . او هر چه میخواهد میکند زیرا مظهر صفت یفعل ما یشاء خداست ، چون هر چه میخواهد میکند بنابراین در مورد او گناه معنی ندارد . ما چون اینطور نیستیم یعنی چیزی را باید بکنیم که او میخواهد بنابراین اگر نکنیم گناه کرده ایم . خود او چون هر چه میخواهد میکند و هر چه میکند همان خوب است ، بنابراین برای او گناه کاری معنی پیدا نمیکند . در همین مقام است که میگوئیم او بالذات - چون مظهر یفعل ما یشاء الهی است ، صفت یفعل ما یشاء الهی است - معصوم است . عصمت کبری معنی این است و باین معنی معصوم از گناه است که فعال ما یشاء است ، هر چه میخواهد میکند و هر چه میکند همان نیکوست . این عصمت کبری خاص اوست خاص مظهر امر مستقل در هر دوری ، خاص کسی که صاحب کتاب و صاحب حکم است . یعنی خاص کسی که حکم میکند و حکم او ملاک خیر و شر و گناه و ثواب واقع میشود . پس بنابراین این صفت خاص خود اوست . جانشین او ، مرکز میثاق او ، ولی امر او ، امام تابع حکم او ، نبی غیر مستقل مروج احکام او که از خود صاحب شریعت نیست ، بلکه تابع امر است نمیتواند معصوم به عصمت کبری باشد و این هم از اصول عقاید ماست که مظهر امر الهی را معصوم به عصمت کبری میدانیم و جز او هیچکس را در این صفت با او شریک نمیگیریم . حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس و سایر آیات مبارکه اهل بهاء را تحذیر فرموده اند که اگر

ما جز مظهر امر کسی را معصوم به عصمت کبری بدانیم به شرک افتاده ایم و از این شرک جلی ما را خدا بایستد محفوظ نگه دارد . دعا کنیم که ما را محفوظ نگه دارد . البته مرکز میثاق معصوم است ، البته ولی امر معصوم است ، البته آنکه بنام مظهر مستقل امر الهی حکم میکند معصوم است چون حضرت عبدالبهاء میفرمایند که اگر معصوم نباشد امری که زمامش بدست او سپرده شده است منحرف میشود و این انحراف باعث انحراف جمیع ناس میگردد و این از عدل خدا بعید است پس او معصوم است منتهی معصوم به عصمت کبری نیست ، او معصوم است برای اینکه در ظل مظهر امر الهی و در ظل مظهر وحی است . او معصوم است برای اینکه قائم به امر مظهر وحی است ، برای اینکه مثل اعلای تعالیم مظهر امر است ، بفرمایش حضرت عبدالبهاء عصمت موهوب دارد . (۵) حضرت عبدالبهاء معصوم است و این عصمت را به مناسبت استظلال در ظل امر حضرت بهاء الله از جانب خدا باو بخشیده اند و الا عصمت ، عصمت ذاتی نیست ، منتهی حاصل است .

باید توجه داشت که آنچه در کتاب اقدس فرموده اند که خاص مظاهر امر است موصوف به صفت کبری است . پس معلوم میشود که عصمتی که عصمت کبری نباشد هم وجود دارد و الا مقید به قید کبری نمیکردند و این تبیین را حضرت عبدالبهاء فرموده اند که عصمت کبری عصمت ذاتی است و عصمتی که برای مرکز میثاق ، برای ولی امر حاصل است عصمت موهوب است .

ما بیت العدل اعظم الهی را هم به حکم الواح وصایای حضرت عبدالبهاء مصون از خطا و معصوم از خطا میدانیم . (۶) باین معنا که هیئت عمومی بیت العدل اعظم الهی وقتی بعنوان مرکز امر جمال مبارک حکم میکند به تصریح کتاب اقدس و به تصریح آیات مبارکه دیگر در آن حکم

معصوم است ، مصون از خطاست ، خلاف نمیکند و اشتباه و سهو با و دست نمیدهد . البته وحی به اعتقاد ما با مظهر امر که صاحب کتاب و صاحب امر است تمام میشود و بعد از او وحی نیست تا ظهور مظهر دیگر در زمان دیگر . حضرت ولی امرالله در یکی از توابع مبارکه به صریح بیان فرموده اند که بعد از حضرت نقطه اولی و حضرت بهاءالله وحی منقطع شد تا ظهور مظهر امر که لااقل بعد از هزار سال دیگر خواهد بود و تا آن زمان هیچکس انتظار ظهوری نخواهد داشت . (۷) بنابراین بعد از حضرت بهاءالله به کسی وحی نمیشود . حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله ملهم بوده اند بدون اینکه مظهر وحی باشند . بیت العدل اعظم الهی در اتخاذ تصمیم ، در تشریع ، در مقام صدور حکم معصوم است . چرا ؟ برای اینکه ملهم است بدون اینکه مطلع وحی باشد . ملهم است یعنی باراده خدا تصمیم میگیرد و به تایید خدا عمل میکند . بهمین جهت است که آنچه او میکند همیشه مؤید است آنچه او میخواهد همیشه صائب است ، بدون اینکه انقطاعی در این تایید الهی در حین اخذ تصمیم و ابلاغ آن بنام مرکز جهانی امر بهائی رخ دهد . این اعتقاد حافظ شخص ماست ، حارس آئین ماست و به اعتقاد ما حافظ و حارس سعادت نوع انسان در حال حاضر و مستقبل ایام است . باین ترتیب توجه میشود باینکه ما چگونه از مبدا واحد سر زدیم و به مقصد واحد روی آوردیم ، انبیاء کوشیده اند تا با تعالیم خودشان هم نوع ما را در این جهان به مبدا وحدتی که از آن دور افتاده ایم نزدیک کنند (تا بآنجا که عصر ذهبی نوع انسان در این جهان رخ بگشاید) و هم افراد ما را به آن مرکز وحدت نزدیک کنند تا سعادت شخصی برای ما هم در این جهان و هم در ادامه حیات این جهان در جهان دیگر چهره بگشاید .

ما معتقدیم و از جمله اصول عقاید ماست که ملکوت خدا

باید در بسیط غیراء ، در همین جهان ، تا آنجا که با مقتضیات عالم امکان مناسب است تحقق پیدا کند، با اصطلاح انجیل اراده خدا چنانکه در آسمان است در زمین نیز تحقق پیدا کند . به اصطلاح این جهان بصورت آئینه‌ای بشود که نظام عالم بالا در آن منعکس شود، چگونه منعکس شود ؟ بآن صورت که به حد اکثر امکان بتوان در عالم کثرت وحدت حقیقی را تحقق بخشید . وحدت الهی ، وحدت محض ، وحدت صرف البته در عالم حق است ولی همانطوری که قبلاً در یکی از عرایض دیگر خودم عرض کردم این وحدت در این جهان هم قابل تحقق است منتهی وحدتی در کثرت . به حد اکثر امکان هر گونه اختلافی باید رو به زوال برود تا وحدت به حد اکثر امکان تحقق پیدا کند . البته وقتی میگوئیم هر گونه اختلافی باید رو به زوال برود اختلافاتی که مانع وحدت باشد آنرا در نظر میگیریم و الا بعضی از اختلافات هست که لازمه تحقق وحدت است ، وحدت در کثرت است . شما در یک شکل هندسی که کشیده اید و در مقابل نظرتان هست دقت کنید خط مستقیم دارد ، منحنی دارد ، حجم دارد ، تصویر دارد ، نقطه چین دارد ، زاویه دارد صدها جزء دارد . اما همه این اجزاء مختلف یک حکم واحد را که میخواهد بصورت این شکل متحقق شود نشان میدهد . هر جزئی رو به هر کجا که میرود حاکی از این است که یک حکم را حتی با دور شدن از اجزاء دیگر اثبات میکند . بنابراین اختلافی که نشان میدهد که چگونه اجزاء کثیر میتواند برای نشان دادن یک نظم واحد ، یک حکم واحد ، یک جمال واحد دست بدست همدیگر بدهند یک چنین اختلافی بمعنی تحقق وحدت است . اختلافی باید از میان برود که به وحدت لطمه می زند و انشقاق میآورد : بنام نژاد ، بنام جنس ، بنام صنف مرد و زن ، بنام برده و آزاد ، بنام توانگر و درویش ، بنام شرقی و غربی جدا میکند ، دشمنی و خصومت

می‌آورد. همه اینها باید زائل شود و روزی برسد که مناسب
 مقدرات عالم امکان همه چیز رنگ وحدت و نشان وحدت را
 در خود آشکار کند. این همان امری است که ما اعتقاد
 داریم که رخ خواهد گشود، منتهی با توجه به بحثی که
 در مورد جبر و اختیار میکنیم باید دقت کنیم که رخ خواهد
 گشود ولی بدست ما باید رخ بگشاید. اراده الهی عمل
 میکند اما او خواسته است که اراده خود را بدست نوع
 انسان، بدست ابناء بشر تحقق بخشد تا در ضمن، بشر
 استعداد و استحقاق چنین مقامی را حاصل کند به اختیار
 خود بجائی برود که بتواند مستحق قبول چنین کرامتی باشد.
 این است که در ظل اراده الهی کوشش ما برای تحقق این
 امر لازم است به اصطلاح ما قائلیم که از یک طرف اراده
 الهی بطور کلی، بطور عام، در عالم بوسایل غیبیه عمل
 میکند، و از طرفی دیگر ظهور طرح آشکاری به کف کفایت
 ما نهاده شده که ما مسئول اجرای آن هستیم و مختاریم در
 اینکه لیاقت خود را برای قبول این مسئولیت نشان دهیم
 و در ضمن ظهور این کفایت ما خود استحقاق وصول به چنین
 نظامی و استحقاق ورود به چنین عصری را که عصر ذهبی دور
 جمال الهی است بتوانیم حاصل کنیم. انتظاری که برای ما
 وجود دارد انتظار تحقق چنین یوم موعودی است (که
 تباشیر آن هم اکنون پیدا است) انتظاری توأم با عمل، توأم
 با کار، توأم با فعالیت. چون خود ما هستیم که بعنوان
 یک عامل، در مقابل عامل اصلی و کلی که اراده الهی
 باشد، موظف به تحقق بخشیدن به چنین نظامی در عالم
 امکان هستیم.

پیاد داشت ها

- ۱ - حکیم یونانی اپیکور در سال ۳۴۱ قبل از میلاد متولد شد و به سن ۷۳ سالگی در سنه ۲۷۰ یا ۲۷۱ قبل از میلاد در گذشت . اپیکور معتقد بود که اساس سعادت انسانی در لذات عقلی و روحانی است و هر فعلی که از انسان سر میزند باید متوجه کسب این لذات باشد .
- ۲ - اشاره است به آیه : " اعملوا حدودی حبا " لجمالی" در کتاب مستطاب اقدس ، ص ۶
- ۳ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۱۴ - ۱۱۶
- ۴ - اشاره است به آیات کتاب مستطاب اقدس در صفحات ۵۱ - ۵۲
- ۵ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۲۹ - ۱۳۲
- ۶ - ن ک به الواح وصایا مندرج در کتاب ایام تسعه ، ص ۴۶۶ - ۴۶۷ و ۴۷۰
- ۷ - اشاره است به نص بیان حضرت ولی امرالله در رساله دور بهائی ، ص ۵۴ - ۵۵

۹- بهشت و دوزخ

از طرف لجنة ملی نشر معارف امری دستور داده اند که بنده راجع به بهشت و دوزخ از نظر فلاسفه عرضی بکنم . البته کار دشواری است برای اینکه اصولاً " بهشت و دوزخ یک مطلب دینی است و مطلب فلسفی نیست بهمین سبب در فلسفه بمعنی اخص کلمه چنین بحثی مطرح نمیشود . فیلسوفی بیاید از همان لحاظ که فیلسوف است راجع به بهشت یا دوزخ حرف بزند این کار را هرگز نمیکند زیرا خارج از موضوع است . مگر اینکه فیلسوف متکلم باشد یعنی در عالم مسیحی یا در عالم اسلام علمی به نام علم کلام بوجود آمده است (علم کلام اصطلاح خاص اسلام است و مسیحی ها بآن علم الهی میگویند اما مسلمین چون علم الهی را جزئی از فلسفه اولی، از متافیزیک ، حساب میکنند اینست که باین علم بخصوص علم کلام میگویند) صاحب علم کلام یعنی شخص متکلم است که میتواند از بهشت یا از دوزخ حرف بزند .

منظور از علم کلام چیست ؟ منظور از علم کلام اثباتات معتقدات دینی از طریق عقلی است باین معنا که اصولی را اتخاذ میکنند که آن اصول نباید با حکم وحی ، با حکم کتاب الهی منافات داشته باشد و از آن اصول بر طبق روش منطقی و اسلوب عقلی نتایج استنتاج میکنند و باین ترتیب مطابقت این عقاید را با آن اصول نشان میدهند و در جریان بحث معلوم میدارند که بین آنچه بحکم دین مقرر میشود با آنچه بحکم عقل اثبات میشود مбайنت وجود ندارد . چنین کسانی را فیلسوف بمعنی خاص نمیتوان نامید چون فیلسوف یا حکیم که اخص از فیلسوف است کسی است که جز حکم عقل یا حکم اشراق چیزی را معتبر نگیرد . یعنی چه به حکم عقل

عمل کند چه به حکم اشراق بهر صورت خود را در بحثی که میکند فارغ از دین بداند . فیلسوفی مثل ابن سینا که حکیم مشائی است (۱) یا فیلسوفی مثل سهروردی که حکیم اشراقی است (۲) هرگز در بند آن نیستند که آنچه میگویند آیا با حکم اسلام موافقت دارد یا موافقت ندارد صرف به حکم عقل بحث میکنند یا صرف آنچه بر آنها اشراق میشود بیان میکنند البته این خالی از آن نخواهد بود که نتایجی که بدست میآورند با حکم دین موافقت داشته باشد . آنها ابا ندارند از این که آنچه میگویند با حکم دین موافقت داشته باشد و حتی تصدیق هم میکنند که موافقت دارد برای اینکه هر دو حقیقت است و دو حقیقت نمیتواند با هم مابینت پیدا بکند . اما مقصدشان این نیست ، که وقتی بحث عقلی میکنند مطلب دین را اثبات کنند چنین کسانی فیلسوف بمعنی اخصد بهمین سبب اینها نمیتوانند در بحث خودشان کاری به بهشت یا به دوزخ داشته باشند ، البته با بقای روح کار دارند و سعی میکنند اثبات کنند که روح باقی است ، اگر متأله باشند و سعی میکنند که اثبات کنند که روح باقی نیست ، اگر فیلسوف مادی و طبیعی باشند ، یا بیان میکنند که این مطلب خارج از بحث ماست و ما نمیتوانیم در آن به حکم عقل قضاوت کنیم پس در مورد آن هم کنار می ماند مثل بسیاری از مطالب " لا اداری " میگویند ، اگنوستیسیست (Agnostisist) میشوند یعنی نه به اثبات نه به نفی هیچگونه حکمی در مورد بقای روح نمیکند . (۳) بحث راجع ببقای روح چه به اثبات چه به نفی چه با عزل نظر یعنی ترک توجه باین مطلب از لحاظ اثبات یا از لحاظ نفی ، منحصر میماند به علم کلام ، چه کلام مسیحی چه کلام اسلامی که البته فارغ از ارتباط با فلسفه هیچ وقت نیست مخصوصاً " در قرون وسطی که عصر اعتبار دیانت و تسلط مطلق دیانت در شرق و غرب

بود مشکل میتوانست فیلسوفی ارتباطش را با مسائل کلامی قطع نکند. این سینا خواسته است این کار را بکند و موفق هم شده، بسیار کوشش کرده که وارد بحث دین نشود و صرف به حکم عقل قضاوت کند ولی همیشه این کار را نتوانسته بکند و از جمله عجایب اقوال او قولی است که در مورد معاد دارد. در مورد بقای نفس انسانی اثبات میکند که نفس باقی است و بقای نفس بقای روحانی است اما معاد جسمانی را که در نظر میگیرد میگوید این مربوط به دین است، من بحکم کسی که قول او را تصدیق میکنم و اصح اقوال میدانم قبول میکنم که معاد، معاد جسمانی است یعنی بعنوان تصدیق آنچه از ظاهر قرآن بر میآید این را قبول میکنم ولی اعتراف میکنم که عقل من از اثبات آن عاجز است بنابراین در فلسفه خود معاد روحانی را اثبات میکند و معاد جسمانی را غیر قابل اثبات از طریق عقل میداند و زبان حالش این است که اگر کسی معاد جسمانی را بپذیرد صرف باید به حکم دین بپذیرد و در حکم عقل راهی برای قبولش نیست چون میخواهد فیلسوف بماند اما چند صد سال بعد از او فیلسوف دیگری بنام ملا صدرا شیرازی (۴) چون نخواست فیلسوف صرف بماند و ضمناً متکلم هم شد و قصد اثبات عقاید دینی از طریق عقل را هم کرد کوششی کرد در اینکه معاد جسمانی را اثبات کند برای اینکه آنچه حکم دین است به حکم عقل هم درست در بیاید حالا تا چه اندازه موفق شد یا نشد ما کاری باین مطلب نداریم.

اما بحث دیگری در فلسفه از بهشت و دوزخ میشود و آن در بین فلاسفه شرق است. وقتی میگوئیم فلاسفه شرق منظورمان فلاسفه شرق ایران است یعنی فلاسفه هندوستان، فلاسفه چین، حتی حکمای قدیم ایران در عهد باستان، قبل از اسلام. منتهی فرقی که وجود دارد و باید در نظر گرفت این است که

در این ممالک هیچوقت فلسفه از دین مستقل نبوده ، بلکه همیشه فلسفه با دین همراه بوده است . شما نمیتوانید تاریخ فلسفه هندوستان را بنویسید بدون اینکه در ضمن آن تاریخ ادیان هندی هم نگاشته بشود . یعنی دو جریان جدا بنام " فلسفه " و " دین " که مستقل از همدیگر باشد وجود ندارد . هر دو یکی است و معتقدات دینی است که آراء فلسفی را هم تشکیل میدهد .

در فلسفه یونان کسانی وارد این بحث شده اند و کسانی وارد نشده اند . کسانی که وارد شده اند در بحث عقلی و از لحاظ فلسفی وارد نشده اند بلکه آنها با توجه به اساطیر ، میتولوژی (Mythology) و با توجه به قصص در این مورد حرف زده اند مثلاً فیلسوف شهیر و نامدار یونان افلاطون را که در نظر بگیریم میبینیم گاهی صحبت از دوزخ میکند ، صحبت از عالم زیر زمینی میکند حتی بحث جغرافیائی هم در باره آن میکند و رودها و جویبارها و کوهها و چشمه هایش را هم شرح میدهد نظیر همان مسائلی که در کتب شرعیات در باره طبقات جهنم ، درکات جحیم و چاهها و نهرها و عقربها و مارها و آتشفای آن میشنویم . اما این بحث بحث اساطیری است یعنی قصه ایست که باز میگوید ، تمثیلی است که میکند و هر موقع که در بحث عقلی وارد چنین مطالبی میشود فوراً " افسانه ای بمیان میآورد تا در ضمن آن بحث عقلی خارج بشود و بتواند مطلبی را مجسم کند .

اما فیلسوف دیگری بنام ارسطو که هرگز نخواستہ است افسانه بگوید ، جز چند اشاره ای آنهم در تاریخ فلسفه و بمناسبت اشاره به بعضی از عقاید قدمای خود سخنی از بهشت یا از دوزخ نمیگوید چون اصولاً بحث در مورد بقای روح را هم ، بنحوی که متداول در فلسفه فلاسفه دیگر است ، او عنوان نمیکند و جز اشاره ای که قابل تعبیر به اقسام

مختلف است در این مورد ندارد. بنابراین خود بخود طبیعی است که بحثی هم از بهشت یا از دوزخ بعنوان شخص فیلسوف نخواهد داشت و اگر چیزی بگوید یا چیزی را بپذیرد بعنوان اعتقاد دینی یا توجه به اساطیر و تمثیلات و قصص رایج در بین مردم میتواند باشد. پس باین ترتیب بهتر اینست که ما مطلب را در مورد بهشت و دوزخ از لحاظ فلاسفه طبقه بندی کنیم و ببینیم هر قسمی از آنها را چگونه میشود عنوان کرد. چون مطالبی که ما بحث میکنیم جنبه امری دارد، بنابراین اعتقاد به بقای روح و مکافات اخروی مربوط میشود با اصطلاحات ادیان گذشته، که بهشت و دوزخ هم از جمله آنهاست. اینست که ناگزیر در بحثی که پیش میآید یک سلسله مقدمات فلسفی باید داشته باشیم.

قسم اول رأی کسانی از فیلسوفان است که اینها فیلسوف طبیعی مشرب یا مادی مذهبند. یعنی اصولاً به روح بعنوان لطیفه غیبی معنوی غیر مادی در انسان قائل نیستند، و خدا را هم نمی شناسند. عالیشان محصور در عالم طبیعت است البته برای چنین کسی صحبت از بهشت و دوزخ کردن بی معنی خواهد بود همانطوریکه باصل مطلب که بقای انسان بعد از مرگ است اعتقادی ندارد تا فرع آن را هم که مکافات اخروی باشد، و بهشت یا دوزخ از همین جا معنی پیدا میکند، بپذیرد یا وارد بحث آن بشود.

فلاسفه دیگری که از این قبیل نیستند اسپریچوالیست (Spiritualist) هستند یا بعضی از اقسام ایده آلیسم را قبول دارند و نظایر همین مطالب اصول عقایدشان را تشکیل میدهد چون انسان را فقط جسم انسان نمیدانند به بقای او قائلند و البته وقتی به بقای او قائل بودند ناگزیر در نحوه اعتقاد به بقای او با همدیگر تفاوت پیدا میکنند و عقایدشان اختلاف پیدا میکند. بعضی از اینها قائل به بقای جسمانی انسان میشوند که این اعتقاد ناگزیر

رنگ دینی بخود میگیرد به مناسبت اینکه در ادیان تصریحاتی یا تلویحاتی وجود دارد که اگر نخواهند آنها را با سمبولیسم (Symbolism) دینی معنی کنند (یعنی تأویل به باطن کنند اشاراتی ببعضی از مطالب معنوی بدانند) مفید این است که باید به بقای جسم قائل شد یا عبارت دیگر انسان را با جسم خود زنده بعد از مرگش پنداشت و گفتیم که وقتی فیلسوفی وارد این بحث میشود و چنین اعتقادی میپذیرد ناگزیر متکلم میشود یعنی در نظر او علم حکمت به علم کلام تبدیل میشود.

چنین کسی با توجه باینکه مذهبش چه بگوید و چه بخواهد اعتقاد و نحوه تفسیر اعتقادش تفاوت پیدا خواهد کرد. اگر مسلمان باشد طوری خواهد گفت، اگر مسیحی باشد طوری دیگر خواهد گفت. اگر برهمنائی یا بودائی باشد طوری دیگر خواهد گفت. زیرا در مقام متکلم است که سخن میگوید و بهر صورت توجهی به مذهب برای استنتاج عقاید مذهبی از اصول عقلی دارد اما ما بدون اینکه مطلب را با ادیان ارتباط بدهیم (چون بحث ما در این مجلس بحث فلسفی است نه بحث دینی) در اینجا سعی میکنیم فقط همان عقاید را تلخیص کنیم.

از کسانی که قائل به معاد جسمانی هستند بعضی قائل به تناسخند که قاعده جاریه و رأی عام در بعضی از ممالک مشرق زمین مثل هندوستان است و در یونان هم سوابقی از این اعتقاد وجود دارد. بزرگترین حکیم یونان و شاید بزرگترین حکیم عالم که افلاطون باشد به آن قائل بود و بنابراین ناگزیر طرفداران دیگری هم در بین حکمای دیگر پیدا کرد. کسانی که به تناسخ قائلند خلاصه اقوالشان این است که روح انسان که در جسم اوست یک دوره از زندگی در این جهان برای تکامل او کافی نیست. آنها این تشبیه را هم میکنند: مثل کسی که یک پیراهن در سراسر عمر برای او

کافی نیست باید پیراهن ها را بپوشد و کهنه کند و بدور بریزد و پیراهن دیگر بپوشد ، این تن هم برای روان مثل پیراهن برای تن است . روان تن را بکار میبرد ، می پوشد با آن کار میکند و دور میریزد و پیراهن دیگر از نو به بر میکند و اینبار با آن پیراهن بسر میبرد و از ایـــــــــــــــــ پیراهن ها بسیار باید بپوشد و بدرد و دور بریزد تا بتواند دوره حیات خود را بعنوان وجود محدود بسر برساند . حالا وقتی میگوئیم دوره حیاتش را بعنوان وجود محدود بسر برساند منظورمان چیست ؟ منظورمان این است که اصحاب این اعتقاد معمولاً قائل به کل حقیقت هستند ، قائل باین هستند که در عالم یک کلی هست که همان حقیقت است و البته آن کل را هیچوقت با خدا به آن معنا که در ادیان کلیمی و مسیحی و اسلام با آن آشنائی داریم نباید اشتباه کرد . برای اینکه بیشتر رنگ از نیستی دارد تا رنگ از هستی . خدای ما وجود مطلق است ، اما خدای آنها اگـــــــــر بتوانیم تعبیر کنیم ، یکنوع نیستی است . بجای اینکه هستی باشد نیستی است . باین معنی که ترک هر گونه تعیین وقتی پیش آمد ، وقتی همه چیز سلب شد و از میان رفت آنوقت آنچه میماند حقیقت است . بنابراین هر انسانی یا هر موجودی با وجود محدودی که دارد بآن حقیقت عام کـــــــــه خود باید فاقد هرگونه تعین باشد تعینی داده است . بهمین سبب باید سیری در راه کمال کند و آن سیر او را متوجه باین مقصد میکند که بتواند به نیستی بپیوندد . درست در مقابل تعبیر عرفانی اسلامی است که میگویند انسان طی سلوک عرفان را میکند تا به وجود مطلق بپیوندد . اینها میگویند مراحل طی میکند تا بتواند به نیستی بپیوندد . نیروانای هندی را با فناء فی الله اسلامی و یونانی نباید اشتباه کرد برای اینکه در واقع آنـــــــــــــــــ منظورشان پیوستن به نیستی است ، با ترک هر گونه تعیینی

که نشان از هستی محدود داشته باشد . انسان در زندگی این جهان آلوده و گرانبار میشود و سبک روحی و سبک بالی خود را برای اینکه بتواند از این قالب محدود خارج بشود و به نیستی بپیوندد یعنی ترک تعین در خود بکند ، از دست میدهد . چون اینطور است بنابراین اینقدر باید بسر ببرد و در این جهان بماند تا بتواند بآن مقام برسد . این است که تن را میپوشد ، می فرساید ، بدور می ریزد و تن دیگری را بکار میگیرد . کدام تن را بکار میگیرد ؟ بسته باین است که در آن مقامی که این تن را از دست میدهد ، در چه حالی باشد : متناسب با آن حال میتواند به تنی پست تر از تن خود که حتی جماد ، نبات ، حیوان یا انسان دیگری که ممکن است مادون او باشد حلول پیدا کند ، یا به تن دیگری فراتر از خود وارد شود و از این تن به آن تن چندان سفر کند که به نهایت راه برسد . چنین عقیده ای را عقیده به تناسخ میگویند که البته بهشت و دوزخش در همین جهان است . باین معنا که هر بار که در تن دیگری وارد میشود چون انتخاب این تن و مناسبت آن برای او مربوط میشود بآنچه با تن سابق خود کرده و بوده بهمین مناسبت در این تن پاداش یا کیفر زندگی آن تن را میبیند . این تن میتواند برای او بهشتی و یا دوزخی باشد . در واقع انسان کیفر اعمال خود را در زندگی های گذشته اش ، در زندگی های آینده اش پس میدهد . بنابراین گاهی که میگوید من چه کار کرده ام که اینهمه مکافات و کیفر ببینم ، یا چه کار کرده ام که اینهمه رنج بکشم با غفلت از ادوار گذشته حیات خود بوده که در آن زندگی که داشته و در تن های دیگری که بسر میبرده چه ها کرده و آنچه کرده بد بوده یا خوب بوده است .

این یک نوع بهشت و دوزخ است بصورت جسمانی . یعنی با بسر بردن در این تن در بهشت بودن یا در دوزخ بودن و

کیفر یا پاداش دوره های گذشته زندگی خود را پس دادن . البته همینکه این دوره ها تمام شد و دیگر تنی نماند، نه بهشتی هست و نه دوزخی ، چون دیگر وجود محدودی از شخص باقی نیست ، در این حال به نیروانا رسیده و به نیستی پیوسته و در همان جا آرام گرفته است .

میدانیم که شوپنهاور (Schopenhauer) (۵) فیلسوف معروف آلمان چه ذوقی و شوقی نسبت به چنین فلسفـه‌های داشته است که انسان بتواند به نیستی پیوندد و در آن نیستی آرام بگیرد، و همین آرام گرفتن که با نیستی مناسبت دارد (چون جنبش است که با هستی متناسب است) غایت قصوائی است که میتوان بآن رسید و بهمین سبب هر چیزی که سکون و سکوت و قرار بیاورد همان نیکوست و می دانیم که شوپنهاور در چه عواملی این سکون و قرار را میجست که از جمله آنها همین دین بود .

منظور اینست که بدون ورود در جزئیات مطالب که خارج از بحث ما خواهد بود بگوئیم که یک‌نوع از اعتقاد به بهشت و دوزخ مستلزم اعتقاد به تناسخ میشود . یعنی انسان کیفر کارهای گذشته خود را که در دوره های دیگر حیات در بدنهای دیگر مرتکب شده است چه نیکو باشد چه بد در این دوره پس میدهد ، اما این را فلاسفه قبول ندارند و اصولاً از لحاظ فلسفی اثبات عقلی آن کار دشواری است ، صرف اعتقادی است که باید داشت . قابل اثبات نیست که بتوان گفت چنین چیزی باین دلیل باید وجود داشته باشد ، یا باین دلیل وجود دارد .

اما برای نفی و رد آن دلایل بسیار وجود دارد : از جمله اینکه یا ما به چیزی جز تن معتقد نیستیم که در آن صورت صحبت از حقیقت وجود انسانی که از تنی به تن دیگر میرود معنی پیدا نمیکند . باید ماتریالیست (Materialist) باشیم و ترک این اعتقاد را بگوئیم اما اگر به چیسـ

دیگری جز تن معتقدیم آن چیز دیگر یا عام است یا خاص .
 یعنی یا یک روح کلی است ، که نسبتش با همه چیز و همه
 کس یکسان است در آنصورت روح شخص نمیتواند باشد تا
 بتوانیم بگوئیم حیات شخصی پیدا میکند . اما اگر حیات
 شخصی پیدا بکند این تشخص برایش وقتی حاصل شد متناسب
 با همان تشخصی که دارد است و نسبت آن با ما یکسان است
 تازه اگر همان تمثیل را هم از سر بگیریم میبینیم که هر
 کسی هر پیرهنی نمیتواند بپوشد . پیرهن ممکن است به
 تنش تنگ باشد یا گشاد باشد یا جور درنیاید . بنابراین
 هر کسی پیراهنش را با توجه به شخص خود و حتی سلیقه و
 ذوق خود انتخاب میکند . با اینکه تمثیل اثبات مطلب
 نمیکند ولی اگر این تمثیل را امتداد بدهیم باز شاهدی
 برای اثبات این مقصود است که تن بدون مناسبت با روان
 نمیتواند هر تنی باشد که ما از تنی بیرون بیائیم و به تن
 دیگر فرو برویم .

از طرف دیگر یک نوع سیر تطوری قهقرائی را هم ایجاب
 میکند که خلاف حکم طبیعت و حکم خداست . سیر انسان
 همیشه رو به بالاست . اینکه انسان سیری رو به پائین کند
 و صورت انسان به هیولائی که از دست داده بود برگردد و
 یا هیولائی دیگر به خود بگیرد ، چنین مطلبی از لحاظ عقلی
 با فلسفه حکمای مشاء مطابق نیست و مورد قبول هم قرار
 نگرفته است .

در اقوال بعضی از متکلمین یک معاد جسمانی دیگر هم هست
 و آن باین معنی است که گفته اند انسان وقتی تن را رها
 کرد به تن دیگر در نمیآید منتها دوباره بهمین تن باز
 میگردد برای اینکه کیفر عمل خود را با همین تن بایستد
 ببیند . کاری را که با همین تن کرده کیفرش را هم با
 همین تن باید ببیند ، لذتی برده است با همین تن که
 مکافات داشته است با آنچه میبایست ببرد بنابراین

جزای آن را هم با همین تن باید پس بدهد . بنابراین به معاد جسمانی قائلند باین معنی که میگویند روان هر کسی به تن خود برمیگردد و البته در این میان فاصله ای وجود دارد و آن فاصله را معمولا "برزخ میگویند ، یعنی روان از تن گسسته و هنوز به تن بر نگشته بلکه در عالم برزخ است . روزی باید برگردد و آن روز را روز رستاخیز ، روز قیامت ، روز بعثت و یا روز حشر و نشر میگویند که تن بپا میخیزد برای اینکه روان بآن بازگردد و بتواند بعالمی روی بیاورد که در آن عالم پاداش و کیفر برای او وجود دارد .

البته قشریین از متدینین یعنی کسانی که صرف به ظاهر شرع پای بندند میگویند همین تن بهمین صورت و کیفیت برمیخیزد و جان میگیرد و آماده برای حساب میشود و سعی هم نمیکند که این را با تطبیق با اصول فلسفه اثبات بکنند چگونگی اصولاً این قبیل متشرعین فلسفه را قبول ندارند . ولی البته این مانع از آن نشده است که فلاسفه در اینمورد وارد بحث نشوند و دلائل مخالف برای امکانش نیاورند ، خورده ها نگیرند و طعنه ها نزنند و نگویند که کدام تن ؟ تن در کدام وضع خود ؟ به تن کودکی بر میگردیم ؟ به تنی که در جوانی و یا در پیری داشته ایم بر میگردیم ؟ به تنی که در تندرستی و یا در بیماری داشتیم بر میگردیم ؟ کدام بیماری ؟ کدام تندرستی ؟ کدام حال ؟ کدام وضع ؟ کدام روز ؟ چون تن ما در بین ولادت ما و مرگ ما صدها نوع تحول پیدا کرده ، بنابراین کدام تن ؟ و صدها اجزاء از آن جدا شده و به آن پیوسته حتی صدها اجزاء از تنی که گسسته به تن دیگری پیوسته . بهمین جهت است که فلاسفه میگویند اعاده معدوم محال است و چون محال است بنابراین تنی که به تحلیل رفت دیگر همان نمیشود که قبلاً بود تا جانی بتواند در آن حلول کند . اما فلاسفه یا بهتر بگوئیم متکلمینی که خواسته اند این را توجیه بکنند این مطلب را

با اینصورت گفته اند که وقتی انسان میمیرد روح او ، نفس او که باقی است علاقه ای با بدن خود حفظ میکند . چون اگر علاقه ای با بدنش حفظ نکند این روح روحی نیست که آن شخص در آن بدن داشت . پس علاقه نفس بعد از مرگ با بدنی که داشت محفوظ میماند و یا لااقل آثاری از این تعلق در او باقی میماند تا اثبات کند که این نفس ، نفس همان شخص است اگر بنا باشد که این آثار و تعینات از میان برود دیگر نفوس ، نفوس اشخاص نیست . نفوس اشخاص هم که نباشد بهشت و دوزخ دیگر معنی ندارد ، مسئله کیفر و پاداش دیدن مفهوم پیدا نمیکند . پس بنا براین علاقه ای بین روان و تنی که به تحلیل رفته و تجزیه شده باقی میماند . و وقتی میگوئیم انسان با جسم خود باقی میماند منظورمان همین است که با شخص خود باقی میماند از آن لحاظ که این شخص را از بدن بدست آورده است . یعنی در واقع باین صورت معاد را تعبیر میکنند که آنچه باقی میماند روح است منتهی چون روح شخص من است که باقی میماند و روح من با تعلق به بدن من تشخص پیدا کرده بنا براین وقتی روح من باقی میماند به منزله این است که روحی باقی مانده باشد که علاقه ای هنوز با بدن دارد و همان باعث محدودیت و تشخص آن روح و باعث حفظ علاقه بین آن روح و این تن میشود . شاید بگوئیم مثلاً " رأی امثال ابن سینا نزدیک به چنین رایی بوده است . بعضی دیگر به بدنهای متعدد قائل شده اند یعنی علاوه بر این بدن عنصری که اصطلاح آنها است روح بدنهای دیگری دارد که بدنهای لطیفتری است ، جسمانیت در آنها رقیق تر است و حجاب ماده در آنها باین غلظت نیست که بدن عنصری ما دارد . بنا براین در واقع جسم ما پرده به پرده و تو به تو است . یک تن را که رها میکند هنوز تن های دیگر دارد و این تن ها را به تدریج در طی سیر روحانی خود رها میکند

تا به مجرد محض برسد و البته هر چه تنهای لطیف تر و رقیق تر او بیشتر باشد یا لطف و رقت آنها بیشتر باشد بهتر و بیشتر و زودتر آنها را رها خواهد کرد. پس در واقع بهشت و دوزخ هر کسی بعد از مرگش با تنش خواهد بود : هم لذت از تن بردن ، و هم رنج با تن کشیدن . منتهی نه این تن عنصری بلکه بدنهای دیگری که لطیف تر است و کمتر حاجب روحانیت نفس است .

بعضی از فلاسفه به وجود بدنهای نجومی ، بدنهای اثیری که معرب اتر (Ether) یونانی باشد معتقد شده اند یعنی جسم لطیفی که سیال و شفاف است . البته این اعتقاد بقایائی از افسانه های ملت ها است که در ادبیات نفوذ کرده زیرا همیشه در شعر و در هنرهای دیگر وقتی خواسته اند روح را مجسم کنند آن را بصورت ابری ، بخاری و یا مه رقیقی مجسم کرده اند و بهمین سبب فرصت به وجود آمده برای قائل شدن به بدن های رقیق تر و شفاف تر و لطیف تر که بتدریج از ما دور میشوند و القاب متعدد باین بدنها داده اند که از جمله یکی هم بدن و یا جسد ، هور قلیائی یا هور اغلیائی است که در آثار شیخیه وارد شده است . (۶)

متکلمین مسیحی (نظیر بعضی از مسلمین) در قرون وسطی ، قائل باین بوده اند که وقتی روان ترک تن میگوید درواقع ترک تن را با همین قالب و بهمین صورت میگوید منتهی همیشه آماده برای این است که بتواند این تن را دوباره به خود بگیرد و یا بخود برگرداند . البته نه همین تن یا همین اجزاء را بلکه تنی مشابه و از صف همین تن را ، تنی که بتوان آن را در همان تن شناخت که همین شخص است . روان چنین تنی را باید بگیرد تا بتواند بهشت یا دوزخ برایش معنی پیدا کند و بتواند کیفر یا پاداش ببیند . البته ما اهل بهاء معتقد به چنین مطالبی که به نحوی از

انحاء معاد جسمانی را تصدیق کند نیستیم . به معاد و به بقای روح قائلیم اما صرف آن را بقای روحانی و بقای یک اصل مجرد از جسم میدانیم و راجع به کیفیت آن هم هیچ اظهار نظری نمیکنیم ، چون نمیتوانیم اظهار نظر کنیم زیرا در مرتبه پائین تر نمیتوانیم مرتبه بالاتر را درک کنیم . همین قدر به عنوان یک عقیده ای که به حکم عقل میتوان قبول داشت قبولش داریم و راجع به کیفیتش حرفی نمیزنیم چون هر حرفی بزنی قیاس به آن خواهد بود که ما در این جهان میبینیم و این قیاس قیاس درست نیست . اما با توجه باینکه اصولاً در هر مطلبی و در هر مذهبی ولو بطور قلیل و مبهم هم که باشد نشانی از حقیقت هست این را باید اذعان کنیم که در عقاید کسانی که به معاد جسمانی قائل شده اند و سعی کرده اند به نحوی آنرا توجیه کنند، تارسیده است به عقاید امثال شیخ اجل امجد زین الدین احمد احسائی اعلی الله مقامه به عنوان جسد هور قلیائی و امثال آنها مایه ای از حقیقت وجود دارد و آن این است که اصولاً انسان برای اینکه بتواند کیفر یا پاداش عمل را پس بدهد به شخص خود باید باقی بماند . اگر روانی که از او باقی می ماند روان خود این شخص نباشد کیفر دیدن یا پاداش دیدن معنی پیدا نمیکند . اگر مثل بعضی از قائلین به وحدت وجود ، یا بعضی از فلاسفه دیگر نظیر بعضی از افلاطونیان ، بگوئیم که آنچه از انسان باقی میماند نفس عام است که نسبت آن به همه عالم یکسان است این نفس ، نفس شخص نخواهد بود و وقتی نفس شخص نباشد کیفر و پاداش هم دیگر معنی پیدا نمیکند . حال چگونه ممکن است روح یا نفس که جوهر مجرد است بتواند تعلق به شخص پیدا کند یعنی چیزی در عین حال هم جوهر باشد هم مجرد باشد و هم شخص باشد . این مسئله بسیار مهمی در فلسفه و از معضلات آن است . بنابراین حقیقتی که در این عقاید محفوظ

میماند همین است که وقتی میگویند روح به نحوی از انحاء با جسم باقی میماند روح به صورتی باقی میماند که میتوان آن را روح شخص نامید و چون شخص بودن در نظر ما به همین محدوده بدن قابل تصور است، این است که به نحوی از انحاء آن عامل تشخص را به آن بدن یا جسم گفتند. حتی این رأی در بعضی از الواح مبارکه هم به عنوان بدن اخروی وارد شده است. (۷) یعنی آنچه مایه تشخص انسان است مایه این میشود که روح انسان محدود به حدود شخص انسان شود و از آن لحاظ مناسبتی با آنچه به آن بدن میگوئیم داشته باشد چون اگر اینطور نباشد یعنی روح روح شخص نباشد کیفر و پاداش برای او بی معنی خواهد بود. کیفر و پاداش هم که بی معنی بود دوزخ و بهشت معنی نخواهد داشت. برای اینکه دوزخ چیزی نیست جز کیفر کارهای بد و بهشت چیزی نیست جز کیفر کارهای نیک (و بهتر است بگوئیم پاداش کارهای نیک گرچه پاداش و کیفر هر دو در زبان فارسی هم برای کار نیک و هم برای کار بد به کار میرود. لفظ خاص برای آنچه در مقابل کار بد میآید بادافره (۸) است که البته امروز در زبان فارسی مستعمل نیست ولی اصطلاحاً "پاداش را بیشتر برای کار خوب میگویند و کیفر را برای کار بد، ما هم این اصطلاح را حفظ میکنیم). البته این پاداش چرا باید باشد برای آن است که انسان به اختیار خود عمل میکند بنابراین مسئول عمل خود باید باشد و چون مسئول عمل خویش است بنابراین نتیجه عملش هم باید بخودش برگردد و اگر اینطور نباشد خلاف عدل الهی است. البته این رأی بعضی از فلاسفه است. بعضی از حکمای دیگر هم که عدل الهی را زیاد دربارهاش تأکید نکرده اند باز به بهشت و دوزخ صرف به عنوان اینکه اراده الهی تعلق میگیرد که بهشتی یا دوزخی باشد قائل بوده اند. بنابراین لازمه قبول کردن اختیار در

انسان اینست که کیفر و پاداشی در مقابل کارهایش باشد. حتی کسانی که به جبر قائلند آنها هم کیفر و پاداش را منکر نیستند. منتهی آن را به عنوان نتیجه ضروری عمل و آنهم به حکم جبر قبول میکنند یعنی میگویند همانطوری که انسان مجبور است که به اصطلاح شما این کار را بد یا خوب انجام بدهد همانطور هم بگوئید مجبور است که آن کیفر بد یا کیفر خوب را ببیند. این کیفر و پاداش را بعضی میگویند در همین جهان وجود دارد یعنی بهشت و دوزخ هر کسی با خودش در همین جهان است. البته این کیفرها ممکن است کیفر جسمانی باشد، مثلاً افراط در شراب خواری کند و جسم عیلی بهمان مناسبت داشته باشد که از آن لحاظ رنج ببرد یا افراط در قماربازی کند و از آن لحاظ جسم علیل و اعصاب متشنج و حال غضب اشتمالی همیشه داشته باشد که همان در همین عالم کیفر است. یا ممکن است کیفر مالی باشد و به فقر گرفتارش کند، یا ممکن است کیفر قانونی باشد، یا کیفر رسوائی در مقابل افراد عامه باشد، یا کیفر وجدانی باشد یعنی احساس ملامت وجدان در خود کند و این را کیفری برای خود بداند. البته این امر صحیح است یعنی اعمال ما کیفر و پاداش از همین جهان آغاز میشود ولی نمی توانیم بگوئیم به همین جهان پایان میپذیرد برای اینکه آنچه در این جهان میبینیم کافی نیست یا آنچه در این جهان می بینیم بیش از حد کفایت است چون همه اینها در مقام مقایسه گفته میشود. چه بسا کسانی عمری به ستمگری بگذرانند و هیچگونه کیفری هم نبینند یا کیفری نبینند که آن کیفر معلوم و محسوس مردم نباشد بنابراین اگر هم از این جهان شروع میشود باید در زندگی جاویدان ادامه پیدا کند تا وقتی که اراده الهی به تزکیه و تصفیه نفس قرار بگیرد و یا اینکه بهتر است بگوئیم این تزکیه و تصفیه را کافی بداند و او را مغفور کند. اگر چنان

اعتقادی نباشد آن اعتقاد به عدالت در عالم از میان
 میرود . یعنی کسیکه قائل بچنین پاداش و کیفری نیست
 عالم را دستگاهی میبیند که دستگاه عدالت نیست و چنین
 شخصی نمیتواند معتقد و متدین باشد یعنی وقتی دستگاه عالم
 را دستگاه عدالت ، خیر و احسان نداند و نظر مثبت باین
 جهان نداشته باشد چنین کسی متدین و معتقد نمیتواند باشد .
 پس باین ترتیب لازم میآید اعتقاد به بهشت و دوزخ در
 جهان دیگر .

از بهشت یا دوزخ تعبیر جسمانی کرده اند که شرح واضح
 است : باغی با جویبارهایی ، درختانی ، شیری ، عسلی ،
 سیبی ، اناری ، با هرآنچه به مذاق مردم در روزگاری خوش
 میآمده و صحیح بوده مثل شراب طهور و حور و غلمان برای
 نیکوکاران و دوزخی با مار و عقرب و چاه ویل و آتش و
 تازیانه و با هرگونه کیفر دیگری که به مذاق مردم در
 روزگاری بد میآمده است . البته چنین اعتقادی صرف باید
 به حکم دین مورد قبول قرار بگیرد ، زیرا اعتقاد عقلی و
 اعتقاد معقول قابل اثبات از طریق فلسفه محض نمیتواند
 باشد . با صرفنظر از اعتقاد فلاسفه بهشت را و دوزخ را
 صرف تعبیر عقلی میکنند باین معنا که میگویند که آنچه
 از ما باقی میماند چون نفس ناطقه ماست و در نفس ناطقه
 ما اصل قوه عقلیه است (یعنی اصل عقل است) بنابراین
 نفس در مقامی قرار میگیرد که صرف حکم عقل ما است .
 یعنی یک نوع معرفت عقلی محض که یک نوع سنخیت پیدا
 میکند با عقل اول که اولین صادر از خداست . در واقع
 بهشت بدون اینکه التذاذ التذاذ احساسی و انفعالی
 باشد التذاذ التذاذ عقلی است . فیلسوف در مقامی قرار
 میگیرد که میتواند بنام عقل محض و معقول محض و عاقل
 محض باشد که در چنین مقامی در این جهان نمیتوان قرار
 گرفت بمناسبت اینکه محاط به امور مادی و حسی هستیم .

در نظر ما اهل بهاء بهشت و دوزخ نفس عمل است یعنی خود کار است که اگر نیک باشد بهشت خودش است و اگر بد باشد دوزخ خودش است. و کسی که خوب میکند با همان خوب کردن در بهشت است منتهی چون اعتقاد به بقای روح داریم میگوئیم این نفس عمل ادامه و امتداد دارد، فقط در همین جهان نیست در جهان دیگر فارغ از اشتغالات این جهان یعنی فارغ از آنچه نمیگذارد ما نفس عمل نیک را بهشت خودمان بدانیم یا نفس عمل بد را دوزخ خودمان بدانیم، در جهان دیگر در وضعی قرار میگیریم که فارغ از امور مادی، این ادراک و احساس را حاصل میکنیم که ببینیم نفس عمل ما دوزخ ما بوده و نفس عمل ما بهشت ما بوده است. اما کدام عمل؟ عملی که عاری از هرگونه شائبه و مقصد و مرامی باشد، عملی که هیچگونه توجه بهیچ عاملی دیگر در آن نباشد. همان مطلبی که بعنوان قاعده معروف و زیبای بهائی در حکم جمیل کتاب اقدس خاطرنشان ماست: اعمالی که "حبا" لجمالی "انجام بگیرد. (۹)

یک چنین عملی خود بهشت است منتهی در این جهان همیشه معلوم نیست که واقعا "خود بهشت است در جهان دیگر معلوم میشود که خود بهشت بوده و هست و خواهد بود. پس در واقع در همین جاست که بر میگردیم و می بینیم که بهشت و دوزخ ما هم بیش از آنچه مثل فلاسفه با عقل ارتباط ارتباط داشته باشد با عشق ارتباط دارد، با حب ارتباط دارد چون دین ما دین حب است، دین محبت است و عقل هم با همه علو و مقامی که دارد جایی که بمقام عقل کل میرسد و مابینتش با عشق از میان میرود راهی به بارگاه پیدا میکند البته این توهم برای ما نباید حاصل بشود که بهشتی و دوزخی بعد از مرگ در کار نیست چون برای بعضی از احباء زمانی این توهم حاصل شده بود. از این تأکیدی که می بینید در بعضی از آیات هست که بهشت و دوزخ نفس

عمل است تصور میکردند که بعد از مرگ حسابی در کار نیست . حضرت عبدالبهاء بصریح بیان مبارک این مطلب را رد کردند (۱۵) و گفتند اگر حسابی در کار نبود من خودم اینهمه عذاب را به خودم هموار نمیکردم خیلی صریح به بیان آشکار و واضح مطلب را فرمودند تا رفع هر گونه شبهه ای بشود .

یادداشت ها

- ۱ - برای مطالعه شرح احوال و اصول فلسفه ابن سینا
ن ک به کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اثر هانری
کوربن ، ترجمه دکتر اسدالله مبشری (طهران :
امیر کبیر ، ۱۳۵۲ ، ص ۲۱۱)
و نیز کتاب سه حکیم مسلمان ، اثر سید حسین نصر ،
ترجمه احمد آرام (طهران : کتابهای جیبی ،
۱۳۵۴ ، ص ۹)
و نیز کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلامی اثر
حنا الفاخوری و خلیل الجر ترجمه عبدالمحمد
آیتی (طهران : زمان ، ۲۵۳۵ شاهنشاهی ،
ص ۴۴۹)
- ۲ - برای مطالعه شرح زندگی سهروردی و اصول فلسفه
اشراق ن ک به کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اثر
هانری کوربن ، ترجمه دکتر اسدالله مبشری ،
(طهران : امیر کبیر ، ۱۳۵۲ ، ص ۲۵۴)
و نیز کتاب سه حکیم مسلمان اثر سید حسین نصر ،
ترجمه احمد آرام (طهران : کتابهای جیبی ،
۱۳۵۴ ، ص ۶۱)
و نیز کتاب حکمة الاشراق تالیف شهاب الدین
یحیی سهروردی ، ترجمه دکتر جعفر سجادی
(طهران : دانشگاه تهران ، ۲۵۳۵ شاهنشاهی)
- ۳ - اگنوستیسزم (Agnosticism) مکتب انکار
قدرت عقل در شناسائی و درک حقائق است و بر این
مطلب تأکید مینماید که پی بردن به حقائق امور

از محدوده قدرت فهم انسان خارج است .

۴ - برای مطالعه اصول فلسفه ملا صدرا نک به دو اثر زیر که جواد مصلح از کتاب اسفار ملا صدرا ترجمه و تلخیص نموده است :

الف - علم النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین
(طهران : دانشگاه تهران ، ۱۳۵۲ هـ ش)

ب - فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین
(طهران : دانشگاه تهران ، ۱۳۵۳ هـ ش)

۵ - آرتور شوپنهاور Schopenhauer (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) متفکر و فیلسوف بنام آلمانی است . در دانشگاه کوتینگن به تحصیل فلسفه و تاریخ علوم طبیعی پرداخت و در سنه ۱۸۱۳ از دانشگاه ینا درجه دکتری گرفت و در برلین به تدریس فلسفه پرداخت . شوپنهاور واضع فلسفه اصلت اراده است . مایه آرامش در نظر او نفی اراده شخصی و فنا شدن در اراده جهانی است . در نظر شوپنهاور مهمترین راه نفی اراده و رهایی از رنج توجه به هنر است زیرا هنر جنبه ای عام دارد و از تقیّد و محدودیت و قواعد ذهنی بدور است .

۶ - برای مطالعه مطالب مربوط به سوابق و معانی اصطلاح " هورقلیا " نک به مقاله زیر :
محمد معین ، " هورقلیا " ، مجله دانشکده ادبیات ، ج ۱ (۱۳۳۳ ش) ، شماره ۳ ، ص ۸۴

۷ - بعنوان مثال حضرت عبدالبهاء میفرماید :
" ... حضرت (مسیح) را یک جسد عنصری بود و یک جسد آسمانی جسد عنصری مطلوب شد اما جسد آسمانی حی و باقی و سبب حیات جاودانی جسد

عنصری طبیعت بشری بود و جسد آسمانی طبیعت
رحمانی "

(کتاب مفاوضات ، ص ۷۶)

۸ - بادافره بمعنی مکافات بدی و عقوبت است -
مثلاً " فردوسی گوید :

" ببادافره این گناه هم مگیر

تو ای آفریننده ماه و تیر "

۹ - اشاره است به آیه کتاب مستطاب اقدس که

میفرماید : " ان اعمالوا حدودی حیا " لجمالی "

(کتاب مستطاب اقدس ، ص ۶)

۱۰ - ن ک به لوح حضرت عبدالبهاء در کتاب امر و

خلق ، ج ۱ ، ص ۲۰۰ - ۲۰۲

و نیز ن ک به لوح حضرت بهاء الله در کتاب

مائدة آسمانی ، ج ۸ ، ص ۱۲ - ۱۵

۱۰- شهادت در امر بهائی

شهادت در لغت بمعنی دیدن و دریافتن و پدید آمدن است . جهانی را که از دیدگان پنهان است عالم غیب می نامند و در برابر آن جهانی را که رخ می گشاید و پیدا می آید عالم شهادت می خوانند . پس شاهد یا شهید کسی است که به چشم خود می بیند و آنچه دیده است باز میگوید و با گفتار خود کسانی را که ندیده اند آگاه می سازد . بقول او مجهولی معلوم میشود و ادعائی به ثبوت میرسد . بشرط آنکه صدق او در قول خود ثابت باشد و این همان کسی است که بفارسی گواه می گویند .

شهادت در اصطلاح ادیان بدین معنی است که کسی بصحبت دیانت و صدق قول صاحب امر گواهی دهد . این گواهی را به زبان آورد ، یعنی به الفاظی که حاکی از اعتـراف او بحقانیت دین است ادا کند . در مثل اگر از اهل فرقان است اقرار به یگانگی خدا نماید و شهادت به رسالت محمد مصطفی دهد و اگر از اهل بهاست شاهد وحدانیت الهیه و ظهور مکلم طور از مشرق ظهور باشد . مقتضیات این شهادت را بر حیات مادی و معنوی تطبیق کند . یعنی نه تنها به الفاظ و اقوال ادای شهادت نماید بلکه جمیع احوال و افعال چنین کسی شهادت وی را بحقانیت معتقدات خود برساند . سراسر زندگی را چنان بگذراند که در هر دم و هر قدم پیوسته شاهد صادق بر اثبات دعوی شارع دین و صاحب امر باشد . در چنین موردیست که شهادت او ثبات و قرار و دوام می پذیرد و لفظ شهید با معنی ثبوتی آن جای لفظ شاهد را که حاکی از حدوث است می گیرد .

پس میتوان گفت که شهید کسی است که در طی مدت حیات

در کمال دوام و ثبات بحقانیت مظهر امر و صداقت شارع
دین شهادت دهد بی آنکه در مجموعه اقوال و احوال و افعال
او که حاکی از چنین شهادتی است انقطاعی رخ نماید یا
انفصالی چهره گشاید یا تزلزلی پدید آید .

شهادت او با حیات او مقارن و موازی باشد یا حتی اختلاط
و امتزاج پذیرد . شهادت بمعنی حیات و حیات بمعنی
شهادت باشد . و این هر دو امر ، یا بهتر بگوئیم این
امر واحد سیر تدریجی استمراری خود را از آغاز ایمان تا
واپسین دم زندگی در این جهان محفوظ دارد .

از اینجا بر می آید که شهید عنوان اختصاصی انحصاری نفوسی
که بر حسب ظاهر در راه دین خود جان می بازند و ســـــر
می اندازند نیست . چه بسا کسانی که زندگی را به آرامی
و گمنامی بسر می برند ، بدون مقابله با حوادث مسیـــــر
حیات را می پیمایند ، پیوسته راست گفتار و درست
کردارند ، از بدگوئی و بدکاری و بداندیشی برکنـــــار
می مانند ، همه کس را همواره بسوی حق فرا می خوانند ،
در این راه به جنبش بر می خیزند ، از تلاش بـــــاز
نمی ایستند ، کوشش را فرو نمی گذارند ، زیان را بجان
می خرند ، از مرگ پروا ندارند ولیکن تقدیر خدا اقتضای
نمی کند که ستمگران شمشیر کین بر آنان بیازند و خونشان
بر زمین بریزند ، بلکه مانند دیگران بر بستر خـــــود
می میرند ، دوره حیات را بحکم طبیعت می گذرانند و
سر انجام دم در میکشند و دیده فرو می بندند . با این
همه به عنوان شهادت سرافرازند زیرا که در تمام مـــــدت
حیات با جمیع حرکات و سکنات شاهد صحت عقاید خـــــود
بوده و حقانیت صاحب امر را اثبات نموده اند چنیـــــن
حیاتی از صدق مبین مایه می گیرد و چون به کمال خـــــود
واصل میشود اجر صد شهید قتیل از قلم اعلی به چنین شاهد
صادقی عطا می گردد . (۱)

جمال ابهی این شرف را به اختصاص ، و با تصریح به اسم و رسم ، به بسیاری از کسان که بر حسب ظاهر کشته نشده و گردن به شمشیر دشمن نسپرده اند ارزانی داشته است . اسامی آنان را در کتب تاریخ باید جست (۲) اما بطور عام و شامل نیز اشتغال به بعضی از خدمات و تحصیل مفاخر معنوی حیات را معادل درجه شهادت شمرده و نفوسی را که فائز باین مقامات می شوند در زمره شهدا آورده است و از جمله آنان کسانی را نام برده است که در راه خدا ترک یار و دیار کنند و در مدت هجرت بمیرند .

" ان الذین هاجروا فی سبیل اللہ ثم سعدوا الیہ یطیبن علیہم الملاء الاعلی و رقمت اسماء هم من القلم الابهی من الذین استشهدوا فی سبیل اللہ المہیمن القیوم . " (۳) و لیکن آنچه بیشتر متداول است اینکه کسانی را شهید گویند که بسبب استقامت در اثبات امر محبوب خود با مرگ روبرو شوند از چهره هراس آور اجل نترسند . در برابر شمشیر دشمن باز پس نروند . سر برافرازند و پای بیفشارند . تا آنجا که این شمشیر بر گردن فرود آید ، سر از تن جدا شود و خاک سیاه از خون سرخشان رنگ پذیرد . چنین مقامی بسیار عظیم است . اهل ایمان آرزو دارند که در بوته این امتحان بگدازند . پیکر تیغ بی بها را که زرناب هستی بدان آمیزش و آرایش یافته است بسوزند و خلوص و صفا و طهارت را بگوهر جان باز گردانند با چنین آرزویی است که صداقت آنان در شهادتشان اثبات میشود . (*) چنین مقامی است که قلم اعلی آن را برتر از جمیع کمالات جمله خلائق شمرده آنجا که فرموده است :

* - " فتمنوا الموت ان کنتم صادقین " آیه ۶ از سوره جمعه ، قرآن مجید

" یا ابن الانسان و جمالی تخضب شعرک من دمک لکان اکبر
عندی عن خلق الکونین و ضیاء الثقلین فاجهد فیہ یا
عبد . " (*)

شهادت در ادیان مختلف و احیان متفاوت به اقتضای احوال
بصور متعدد جلوه کرده است . گاهی در معرکه نزع و در
حال دفاع مشروع صورت وقوع یافته است . دلاورانی در راه
ایمان بحق و قصد دفاع از حقیقت شمشیر بدست گرفته و سپر
بر سر کشیده اند . به کشاکش پرداخته و سر انداخته و
جان باخته اند . شهدای کربلا در عهد فرقان و شهـندای
مازندران و نیریز و زنجان در عهد بیان نمونه ای از این
مهرورزان پاکباز سرافرازند .

گاهی عاشقی را بی آنکه سلاح بدست گیرد می کشند ، بی آنکه
به جنگ پردازد به خاک می افکنند ، بی آنکه دست بیازد
سر می برند ، بی آنکه بر کسی بتازد گردن می زنند .
در چنین وضعی از یک جانب ستم به اوج خود می رسد ، دل در
سینه دشمن سنگ خارا میشود ، مردمی از میان می رود ، شرف
معنی خود را از دست میدهد ، شخص انسان به حد گـرگ
بیابان یا کفتار لاشخوار فرو می افتد ، حاجب الدوله و
ابن الذئب و ظل السلطان (۵) میشود . از جانب دیگر
قوت ایمان بحد اکثر امکان جلوه می کند ، هیچگونه
شائبه ای عشق دلدادہ آزاده را آلوده نمی سازد . هرگاه
مدعی ایمان به جنگ و ستیز بر می خاست احتمال آن می رفت
که کوشش او تنها بامید پیروزی باشد ، امکان داشت تصور
کنیم که به جان می زند تا به نان برسد ، بمیدان قتال
می رود تا به ایوان جلال بیاید ، اگر به شکست خود یقین
کند مهر دلداری را از دل می راند و برای حفظ جان دست از
جانان فرو می شوید ، پس نثار جان در چنین حالی و ازچنین

کسی نشان ایثار نیست . هر گاه خدعه و دسیسه و توطئه و تقیه بکار می بست می توانستیم از دل بگذرانیم که نامرد بد دل بیچاره ای بیش نیست ، زیرا که از دروغ و نیرنگ و دغل احتراز نجست ، ریا و تزویر و تذلّل کرد ، بر آن شد که نه تنها دست از آئین خود بردارد بلکه آن را تحقیر و تزییف و ترذیل کند ، بخواری و پستی و زبونی — در دهد ، بدانان که مهر می ورزد دشنام فرستد و ناسزا گوید و نفرین کند ، منتهی این همه بجائی نرسید ، او را کشتند بی آنکه از این راه تحصیل شرف نماید و لیکن چه میتوان گفت درباره کسی که بی حربه و بی سلاح ، بی حمله و بی دفاع در برابر دشمن خونخوار ایستاده است ، سر بر افراخته و پای افشوده و پروا نکرده است ، گلو بخنجر سپرده و لبخند بر لب آورده است ، بمردن دل نهاده و به نقض عهد محبت رضا نداده است ، بخاک و خون نشسته و رشته ارادت نگسته است . چه کسی یارای آن دارد که چنین شاهی را صادق بخواند ، یا در قبول امری که با نثار خون خود به صحت آن شهادت می دهد تردید روا دارد . تاریخ شهدای یزد را بخوانید تا این آیات صدق و صفا را در شهادت خود بقدرت امر جمال ابهی بشناسید . (۶)

گاهی شهادت بر اثر حادثه است یا در نتیجه جذبه است . حدّث محبت به اندازه ایست که عاشق صادق را از خود بی خود میکند ، عنان اختیار از کف او می رباید ، بی اعتنا بدانچه ممکن است در راه قیام و اقدام پیش آید به راه می افتد ، چون به عشق حقیقت دیده بر مجاز می بندد بحکم طبیعت پای او به سنگ می آید . شور عشق بر سر سودای محبوب در دل ، حساب سود و زیان برکنار ، خواسته و ندانسته بهلاکت می افتد ، جذبه جنون عشق او را چنان بیخود می سازد که زمام حیات از کف می رود . دسست حادثه نقاب تن را از چهره جان او به یک سو می زند تا

به چشم دل دیدار محبوب باز بیند . مرگ او نشان—ه
انقطاع و انجذاب اوست . این انقطاع را قوت کلمه الهیه
باعث آمده است این انجذاب از تأثیر عشق حقیقی حاصل
شده است . پس چنان کسی با چنین مرگی شهادت به خلاقیست
کلمه الهیه داده و صداقت خود را در ادعای محبت اثبات
کرده است . غصن اطهر سدره* مبارکه را فرد اکمل ایمن
سلسله از شهدا میتوان نامید :

" علیک یا غصن الله ذکر الله و ثناؤه و ثناء من فی
جبروت البقاء و ثناء من فی ملکوت الاسماء طوبی لک بما
وفیت بميثاق الله و عهده الی ان فدیته نفسک امام وجه
ربک العزیز المختار . (*)

حق این است که شهدا مرگ را آرزو میکنند زیرا که زندگی
جاویدان را در آن سوی مرگ در انتظار خود می بینند . بدن
را دشمن می دارند ، زیرا که زندگی را جوار لایزال
میشمارند زندگی در این جهان را بمنزله زندانی برای روان
می دانند . ولیکن با این همه روا نمی دارند که بدست خود
رشته حیات بگسلند و به پای خود از زندان تن بدر آیند
و بقصد خود در معرض هلاک واقع شوند . چه از زبان محبوب
دل و جان به صریح بیان شنیده اند که :

" احبای حق نباید مضطرب و خائف باشند بلکه باید شهادت
را در سبیل دوست فوز عظیم بدانند ، اگر واقع شود نه آنکه
خود را در مهالک اندازند " . (+)

به تعبیر افلاطون ، آنکه خود را به اراده از بند تن
می رها کند مانند سربازیست که پیش از دریافت دستور از

* - از زیارت نامه غصن اطهر سدره منتهی ص ۱۲-۱۳ جزوه

(حضرت غصن الله الاطهر المخلوق من نور البهاء)

تألیف جناب اشراق خاوری . (۷)

+ - لوح (پسر عم) ص ۱۷۹ ، مجموعه اقتدارات .

سالار سپاه سنگر خود را رها کند ، یا چون بنده ایست که بر خلاف حکم سرور خویش از محل خدمت بدر آید ، اگر چه مقصود هر دو این باشد که دیده بدیدار سالار خویشتن روشن سازند . تن را باید نگاه داشت ، اگر چه حاسب روان است . زندگی در این جهان را نباید خوار پنداشت اگر چه مانع دیدار جانان است . منتهی نیروی تن را برای گام زدن در وادی محبت باید خواست ، زندگی در این جهان را سرمایه سودای ارادت باید ساخت . این است که قصد جان خود نمی کنند ، تن را در این جهان تا آنجا که میتوانند از زیان برکنار می دارند ، با دشواری و گرفتاری در می آویزند بکوش و جنبش بر می خیزند ، به تلاش معاش تن در میدهند ، از جهد و عمل دست نمی شویند . ولیکن از مرگی که بحکم تقدیر یا بضرب شمشیر فرا رسد و سعی مشروع و معقول آنان برای اجتناب از آن سودمند نیفتد پشوا ندارند . بلکه چنین مرگی را بشارت زیارت می شمارند ، در برابر قاتل خوار و زار و حقیر و ذلیل نمیشوند ، دیده بدان سوی مرگ می دوزند و خوش و خرم و خندان گردن به شمشیر می سپارند :

" وجعلت لك الموت بشارتا " كيف تحزن منه " . (*)

آنان که چنین می کنند شهادت به بقای نفس انسانان می دهند . اثبات وجود حیات در جهان برین می کنند . با مرگ خود بدیگران می گویند که در آن سوی گور نشان از هستی جاویدان گرفته اند . بعمل اثبات می کنند که امر خدا در دل و جان اهل ایمان نافذ است . کلمه الهیه خلاقیت دارد و حقانیت آن در همین جاست . بدین سبب است که خون پاکی که در راه خدا به خاک ریزد تأثیر شدید در عالم معنی می بخشد . درخت ایمان را تناور و بارور

و سایه گستر می سازد . ندای امر را تا اوج افسلاک می رساند . بدین سبب است که شهادت حسین بن علی حافظ حیات اسلام میگردد . شهادت نقطه اولی اعلای امر جمال ابهی می کند . شهادت بدیع بخلق جدید (۹) تعبیه میشود . شهادت سلطان الشهدا " طراز کتاب وفا " (۱۰) نام می گیرد . بدین سبب است که ولی امر جمال قدم خطاب به اهل عالم می فرماید :

" اهراق دماء مطهره شهیدان ایران است که در این قرن نورانی و عصر گوهر افشان اعز ابهائی روی زمین را بهشت برین نماید و سراپرده وحدت عالم انسانی را کما نزل فی الالواح در قطب آفاق مرتفع سازد و وحدت اصلیه را جلوه دهد و صلح اعظم را تأسیس فرماید و عالم ادنی را ممرات جنت ابهی گرداند و یوم تبدل الارض غیر الارض را بمر عالمیان ثابت و محقق نماید " . (*)

* - از توقیع مبارک مورخ رضوان ۸۹ ص ۲۵۲، ج ۲، توقیعات مبارکه حضرت ولی امرالله .

یادداشت ها

۱ - اشاره است به بیان حضرت بهاء الله در لوح احمد عربی . ن ک به کتاب ادعیه محبوب ، ص ۱۹۸

۲ - بعنوان مثال جناب علی محمد ابن اصدق فرزند اسم الله الاصدق ملا صادق مقدس خراسانی در ایام حیات خود تقاضای شهادت نمود و این بیان در لوح مبارک بخط خادم الله در تاریخ ۲۷ محرم سنه ۱۲۹۷ هـ ق نازل گشت :

" انشاء الله بکمال تقدیس و تنزیه و ماینبغی یوم الله مشاهده شود و بمقام شهادت کبری فائز گردد الیوم خدمت امر از اعظم اعمال است باید نفوس مطمئنه بکمال حکمت به تبلیغ امرالله مشغول شوند تا نفحات قمیص رحمانی در جمیع جهات متضوع گردد این شهادت محدود بذبح و انفاق دم نبوده چه که میشود انسان با نعمت حیات از شهداء در کتاب مالک الاسماء ثبت شود . طوبی لک بما اردت انفاق مالک و منک و عندک فی سبیلی " . (کتاب مؤسسه ایادی امرالله ، ص ۴۶۸)

و حضرت عبدالبهاء جناب ابن اصدق را در لوحی از الواحش چنین خطاب فرموده اند : " ایها الشهید المجید الفرید در این عصر جدید و قرن بدیع الحمد لله بآنچه لایق و سزاوار است قیام نمودی " (کتاب مؤسسه ایادی امرالله ، ص ۴۷۹)

جناب ابن اصدق در سنه ۱۳۰۷ هـ ش در طهران صعود فرمود . (کتاب مؤسسه ایادی امرالله ، ص ۴۹۳)

و از جمله کسانی که صعود نموده اند ولی مقام شهید به ایشان اعطاء گشته مبلغه شهیره میس کهلر است که در ۲۳ اکتبر ۱۹۳۳ سن ۵۵ سالگی در اصفهان صعود فرمود . حضرت ولی امرالله در توقیع مورخ ۲۹ اکتبر ۱۹۳۳ خطاب به محفل روحانی اصفهان میفرمایند :

" حامی دلیر و منادی شهید امر رب قدیر از تنگنای ظلمانی به آشیان روحانی مظفر و منصور عروج نمود . خدمات باهره اش از اعین غافلین در آن سرزمین مستور قدرش را ملا اعلی دانند رتبه شهادت را حائز گشت و در سلک ایادی امرالله محشور شد ... بمقام ارجمند اولین شهید یاران غـرب مفتخر و فائز گشت ... "

(مؤسسه ایادی امرالله ، ص ۷۸۷)

۳ - نص بیان جمال قدم است که در دستخط بیت العدل اعظم الهی مورخ ۲۲ اگست ۱۹۷۲ خطاب به محفل روحانی ملی بهائیان ایران درج گشته است .
ن ک به کتاب دستخط های بیت العدل اعظم ، ج ۲ ، ص ۲۹۴

۴ - مجموعه الواح مبارکه ، ص ۲۷

۵ - برای ملاحظه شرح حال و مال حاجب الدوله ن ک به کتاب رحیق مختوم ، ج ۱ ، ص ۴۷۶ - ۴۷۷ و برای ابن ذئب به مقدمه کتاب لغالی درخشان و برای ظل السلطان به کتاب رحیق مختوم ، ج ۲ ، ص ۱۲۷ - ۱۳۱

۶ - تاریخ شهدای یزد نام کتابی است که حاجی محمد ظاهر مالمیری در شرح ایمان و احوال و خدمات

و شهادت مؤمنین یزد و توابع آن مرقوم داشته و پس از تصویب محفل مقدس روحانی مصر در سنه ۱۳۴۲ هـ ق کتاب در قاهره بوسیله فرج الله زکی الکردی در ۶۲۳ صفحه در سال ۱۳۴۷ هـ ق بطبع رسیده است .

۷ - جزوه حضرت غصن الله الاطهر در ۱۷ صفحه بمناسبت صدمین سال شهادت حضرت غصن اطهر که مقارن با ۲۳ جون ۱۹۷۰ بود در طهران بوسیله مؤسسه مَلّی مطبوعات امری منتشر گردید. در این جزوه پیام بیت العدل اعظم و فقراتی از کتاب قرن بدیع و نیز کتاب رحیق مختوم درج گشته و نیز زیارت نامه غصن اطهر که فی الحقیقه بخشی از لوح جمال قدم خطاب به آقا مهدی فرهادی قزوینی میباشند در صفحات ۱۲ و ۱۳ این جزوه مندرج گردیده است .

۸ - مجموعه الواح مبارکه ، ص ۲۴

۹ - در لوحی از جمال قدم به امضاء خادم چنین مذکور است :

" هنگامی که مقرر عرش قشله عسکریه واقع دو یوم او را (بدیع) در بیت مخصوص طلب فرمودند باب مسدود و احدی به لقاء وجه غیر او موجود نه و احدی هم مطلع نبود که مقصود چیست تا آنکه فرمودند حق اراده خلق جدید نموده و خود بدیع آگاه نه در مقامی این کلمه علیا از قلم اعلی در لوحی از الواح نازل قوله عز بیانه انما شرعنا فی خلق البدیع فلما تم خلقه و طاب خلقه ارسلناه ککرة النار " (کتاب لثالی درخشان ، ص ۳۹۶ - ۳۹۷)

۱۵ - اشاره به بیان جمال قدم است که میفرمایند :
" انت الذی بک طرز دیباج کتاب الوفاء فی
ملکوت الانشاء و تزین هیکل العبودیة بین مظاهر
الاسماء " (کتاب نورین نیرین ، ص ۱۵۴)

۱۱- جبر و اختیار

مختار بودن انسان از جمله رؤس معتقدات اهل بهاست . ما انسان را نه تنها مختار میدانیم بلکه مختار بسودن را در بین همه موجودات خاص او میدانیم . مختار باین معنا که اوست که میتواند بخواهد و می تواند مطابق با آنچه خواسته است عمل کند و میتواند آنچه را که خواسته است و کرده است نخواهد و نکند . موجودات دیگر جز انسان نمیتوانند مختار باشند . زیرا جماد و نباتات و حیوان دستخوش طبیعت هستند و ترکیبشان ترکیب مادی و الزامی است و بحکم مقتضیات اجزاء مادی که در ترکیب آنها وارد شده است عمل میکنند . حتی حیات نباتی و حیات حیوانی هم بفرموده حضرت عبدالبهاء امر غیر مادی و مجرد که بتوان آنها را تعبیر به روح نمود و جوهری جدا از بدن دانست نیست . (۱) البته ، سخن از روح نباتی ، روح حیوانی حتی روح جمادی در آثار مبارک میبینیم ولی هر جا کلمه روح بکار برود تجرد مقتضای آن نیست زیرا حضرت عبدالبهاء وقتی در بیان مراتب ارواح بـــه روح انسان میرسند اثبات تجرد در باره آن میکنند . والا روح نباتی و روح حیوانی را به ترکیب بدنی و مادی آن متحقق میدانند و میفرمایند که با تحلیلی که این ترکیب پیدا میکند آن روح هم زایل و فانی میشود . پس باین ترتیب موجودات پائین تر از انسان در مراحل جمادی و نباتی و حیوانی اشیاء طبیعی و امور مادی هستند و چون در عرصه و زمینه طبیعت هستند محکوم به ضرورت مادی و مراعات مقتضیات عالم طبیعت خواهند بود . اگر به زبان علمی حرف بزنیم افعال و احوالشان به حکم شرایط و مقدمات

و علل مادی ایجاب شده است. البته علل مادی به تعبیر جدید نه به تعبیر ارسطو که در مقابل علل صوری و امثال آنها قرار میگیرد. یعنی تعبیر عللی از نوع آنچه در طبیعت میگذرد و برای خود ماده ای و صورتی دارد. اگر به تعبیر الهیون بگوئیم جماد و نبات و حیوان به اراده خدا در مسیری که برای آنها مقرر شده است، بدون اینکه هیچ سهمی برای تعیین شدن احوال و افعال به اختیار خود آنها مقرر شده باشد، جریان دارند و از آن جریان هم خارج نمیشوند. عبارت دیگر یک راه بیشتر ندارند، در همان راه هم باید بیافتند و بروند و بهمین جهت هم هست که بد و نیک برایشان معنی پیدا نمیکند. هرگز نمیتوانیم بگوئیم کاری را که حیوان کرد بد کرد یا خوب کرد. برای اینکه چنان کرد که میبایست بکند، چنان کرد که نمیتوانست جز آن بکند. بنابراین نه بد و نه نیک درباره احوال و افعال او نمیتوان به زبان آورد زیرا آنجا که دو راه انتخاب نیک و بد وجود نداشته باشد نیک و بد معنی پیدا نمیکند. پس باین ترتیب سخن از اختیار گفتن در مراحل پائین تر از وجود انسانی امر نا بجائی است.

در مراحل بالاتر از مراحل روح انسانی نیز که به آن به تعبیر متداول ملک یا فرشته میگویند نمیتواند بد یا خوب وجود داشته باشد برای اینکه قوای الهیه هم مفعول خوبی و نیکی است و بنابراین باید خیر باشد. وقتی اینطور است در مورد آن هم اختیار معنی پیدا نمیکند. یعنی در مورد مقامات ارواح مجرده که بالاتر از انسان است و تعبیر به قوای الهی و قوای غیبی و حتی گاهی اسماء الله میشود نیز باز ما تعبیر از نیک و بد نمیتوانیم ببینیم. البته چون صحبت از ملائکه بمیان آمد باید بگوئیم که ما ملائکه را بصورت موجودات متحیزی که

بصورت ظاهر دارای ترکیب مادی باشند و بصورت ظاهر بال
 و پر داشته باشند و بصورت ظاهر بصورت موجوداتی لطیف‌تر
 از انسان منتهی در همان حال دارای جنبه جسمانی و هیکل
 طبیعی باشند نمیدانیم و تعبیر معنوی و روحانی برای آنها
 میکنیم . گاهی تعبیر به نفوس طیبه ظاهره از نوع انسان
 در همین عالم میکنیم و گاهی تعبیر به ارواح مجرد و گاهی
 تعبیر به قوای غیبی الهی که بدان وسیله ارادة الله در
 عالم جاری و نافذ میشود میکنیم ، بدون اینکه قائل به
 موجودات متحقق و متحیزی بنام ملائکه باشیم . (۲)
 باری انسان در بین دو قطب قرار گرفته است . یکی از این
 دو قطب باید مبطور به نیکی باشد بدون اینکه بدی برای
 او معنی پیدا کند یعنی باید کمال نسبی در حد خود نشان
 دهد بدون اینکه آثار نقص از او بصورت بشر ظاهر بشود .
 از نظر قطب دیگر انسان میتواند بد کند بدون اینکه کار
 او بد باشد برای اینکه همان را میکند که جز آن نمیتواند
 بکند . انسان در میان این دو قطب بصورت حد اعتدال،
 بصورت یک مرحله متوسط که در آن نیک و بد معنی پیدا
 میکند و اراده به کار میافتد و اختیار و انتخاب در عمل
 و فعل و حال ظاهر میشود قرار میگیرد . انسان را باین
 ترتیب ما نه تنها موجود مختار میدانیم بلکه تنها موجود
 مختار در عالم خلق به حساب میآوریم . البته مظاهر امر
 که انسان کامل هستند اختیار را هم بطور کامل دارند .
 میدانیم که از مظاهر امر الهی (از آنچه به تعبیر دیگران
 انبیاء گفته میشود) در آثار مبارکه به نام انسان کامل
 هم تعبیر شده است . از جمله به صریح بیان در کتاب
 مستطاب مفاوضات حضرت عبدالبهاء از مظاهر امر به انسان
 کامل تعبیر میفرمایند (۳) و وقتی مظهر امر انسان کامل
 بود هرآنچه در انسان از صفات عالی و کمالات انسانی
 هست بطور کامل در اوست بنابراین اختیار انسان هم در

مظاهر امر به اکمل صورت وجود دارد که البته چون به اکمل صورت وجود دارد بنا براین تفاوتی پیدا خواهد کرد با آنچه در انسان بصورت محدود و ناقص جلوه کرده و بهمین علت محدود و ناقص بودنش منشاء بدی و نیکی قرار گرفته است . اما وقتی بحث از خدا است خدا را هیچوقت در بین جبر و اختیار قرار نمیدهیم که بگوئیم مجبور است ، یا مختار است . برای اینکه بالاتر از جبر و اختیار است . این تقسیم به مجبور و مختار را مثل خیلی از تقسیماتی که از شئون عالم امکان است نمیتوانیم بخدا نسبت بدهیم . برای اینکه خدا فوق تعینات است چون فوق تعینات است هیچگونه تعینی ندارد و لذا نمیتواند متعین به صفت جبر یا اختیار باشد . او فوق جبر و اختیار است . برای اینکه اینها همه صفات است و صفات او عین ذات است . اما در عالم امکان که صفت غیر از ذات میباشد صفات میتواند تعین پیدا کند و به اقسام و صور مختلف از جمله جبر یا اختیار ظاهر شود . پس باین ترتیب به آن معنا که ما انسان را مختار میدانیم در واقع هیچ چیز را شریک او نمیگیریم . انسان همانطور که مظهر کمالات الهی است مظهر صفت کمالیه اختیار هم هست . اینکه گفتیم انسان مظهر کمالات الهی است چون همه موجودات مظهر کمالات و صفات الهیه هستند . در واقع خود خدا ذات است و صفات او هم عین ذات است یعنی صفات زائد بر ذات ندارد . خدا هیچ صفتی و هیچ تعینی ندارد و در حصد ذات خود صفتی نمیپذیرد . صفاتی که ما به خدا میدهم به نسبت عالم امکان معنی پیدا میکند . یعنی در عالم خلق به نسبت با حق صحیح است که البته این نسبت هم از لحاظ عالم خلق است ، چون خود عالم حق نسبت نمیپذیرد . صفاتی مثل سمیع و بصیر و فاطر و عالم و مختار و سایر صفات الهی در عالم ظاهر میشود و از لحاظ ظهور در عالم است که

عنوان و معنی پیدا میکند والا در حد ذات او این صفات وجود ندارد یا لااقل جدا از ذات و زائد بر ذات وجود ندارد . پس همه کمالات و صفات خدا در عالم خلق ظاهر میشود . منتهی صفت مختار صفتی است که اختصاصاً در انسان ظاهر میشود . باین ترتیب انسان بر خلاف سایر موجودات مظهر همه کمالات الهی است . مظهر همه صفات خداست و از جمله اینها صفت مختار است . حضرت بهاء الله در لوحی با اشاره باین لطیفه دقیقه الهیه که صفات الهی در عالم کائنات ظاهر میشود میرسند به خلقت انسان و میفرمایند که به تجلی اسم مختار انسان را از کتم عدم به عرصه وجود آورد . (۴) یعنی در واقع صفتی که در انسان جلوه نموده و به آن صفت اختصاص پیدا کرده و نسبت به سایر موجودات امتیاز پیدا نموده ، صفت مختار است . پس انسان موجود صاحب اختیار است . البته وقتی میگوئیم صاحب اختیار سراپا اختیار نیست . چرا ؟ برای اینکه انسان سراپا انسان نیست اگر بنا بود انسان سراپا انسان باشد و هیچ جنبه دیگری در او نباشد میتوانست مختار باشد یعنی روح مجرد مفارغ باشد . اما انسان فقط انسان نیست . انسان جماد است ، یعنی ترکیب بدنی طبیعی مرکب از اجزاء عنصری دارد . بنابراین تابع قواعد حاکم بر ترکیب عناصر با یکدیگر است ، تابع قوانین حاکم به عالم ماده است ، تابع مقتضیات طبیعت است . چگونه میتواند اکثر عناصر شیمیائی در ترکیب خون و گوشت و پوست و استخوان وارد باشد و انسان خون و پوست و ... را داشته باشد و دربند مراعات ضرورتی که ناشی از مقتضیات گوشت و پوست و ... است نباشد . چنین توقعی جمع نقیضین است . انسان نبات است ، زندگی نباتی دارد و باین معنی است که تنفس میکند ، باین معنی است که تغذیه میکند ، باین معنی است که رشد میکند ، باین معنی

است که تولید مثل میکند . اینها از مقتضیات حیاتیات
 نباتی انسان است و همه این احوال نباتی در او تابع
 ضرورت است و انسان به حکم ضرورت آنها را باید مراعات
 کند و نمیتواند که نکند . علاوه بر این انسان حیوان
 است . یعنی حس دارد ، حرکت ارادی تا آنجا که در شأن
 حیوان است دارد . وقتی انسانی قوه حساسه دارد ، یعنی
 از این لحاظ حیوان است نمیتواند شئون قوه حساسه را
 مراعات نکند چشم او چنانکه میتواند ببیند میبیند و گوش
 او چنانکه باید بشنود میشنود . بنابراین او نمیتواند
 گوش و چشم خود را به کار نبرد یا بدانگونه که گوش و
 چشم به حکم حیات حیوانی اقتضا میکند بکار نبرد . پس
 باین ترتیب ما میبینیم که انسان فقط انسان نیست تا
 بتواند فقط مختار باشد یا سر تا پا اختیار باشد . از
 لحاظ جنبه جمادی و جنبه نباتی و جنبه حیوانی وجود او مثل
 جماد و نبات و حیوان در بند طبیعت و مقتضیات طبیعی
 است . البته این با اصطلاح علمی و فلسفی است اما با اصطلاح
 الهی انسان از لحاظ جماد بودن و نبات بودن و حیوان بودن
 در همان مسیری است که باراده خدا جماد و نبات و حیوان
 در آن مسیر باید باشند و مجبورند که باشند . بنابراین
 مراعات مقتضیات این شئون متعدد و مختلف برای انسان
 ضرورت دارد و انسان از این لحاظ در بند جبر و ضرورت
 است . اگر بنا بود انسان را صرف جماد و نبات و حیوان
 بدانیم هرگز نمیتوانستیم قائل به اختیار در او باشیم
 چنانکه کسانی که چنین رایی دارند انسان را مختار
 میدانند . البته ما از آن لحاظ که انسانیم آنچه را که
 مقتضیات جنبه مادی و نباتی و حیوانی ماست میشناسیم
 و شعوری بآنها پیدا میکنیم که در خود جماد و نبات و
 حیوان چنین شعوری حاصل نیست و بسبب همین شعور میتوانیم
 حتی بند بر گردن جنبه جمادی و نباتی و حیوانی وجود خود

بگذاریم و آنها را به رشته بکشیم و این رشته را بدست
 گرفته راهنمایی کنیم . یعنی در واقع نه تنها مختاریم
 بلکه تا حدی که به جسم انسانی وجود ما مربوط است صاحب
 اختیار جماد و نبات و حیوان هم میشویم . این از آنجاست
 که ما در خودمان شعوری میبینیم که آن شعور را در موجودات
 دیگر نمیبینیم ، این شعور با هر حالتی و با هر عملی
 همراه میشود و آنرا مضاعف میکند . جنبه دوگانگی بآن
 میدهد . باین معنا که اگر نبات نفس میکشد انسان نفس میکشد
 و میداند که نفس میکشد . اگر حیوان میبیند ، خشم
 میگیرد و میترسد انسان میبیند ، خشم میگیرد ، میترسد
 و میداند که میبیند و خشم میگیرد و میترسد . یعنی هر
 امری و هر حالتی در انسان دو جنبه پیدا میکند یکی از دو
 جنبه شعوری است که نسبت به جنبه دیگر حاصل میشود و
 چنین امری خاص انسان است و وجه ممیز انسان است از
 حیوان و هر امر دیگری در طبیعت . این شعور به انسان
 اختیار میدهد یا بهتر است که بگوئیم این شعور موجبات
 به کار افتادن اختیار را فراهم میکند . شعور عین اختیار
 نیست ولی موجب بکار افتادن اختیار است ، خود اختیار
 امری است که ما آن را احساس میکنیم بدون اینکه اثبات
 کنیم یعنی عیناً " مثل محسوسات آنچه را که میبینیم حس
 میکنیم که میبینیم و با همین حسمان وجود آن را میپذیریم
 بدون اینکه کسی وجود آن را برای ما اثبات کند و حتی
 احتیاجی و یا امکانی برای این اثبات باشد - اختیار هم
 چنین امری است یعنی اختیار بطور طبیعی در ما حس میشود
 بهمین جهت درست نیست اگر از ما بخواهند که وجود
 اختیار را در خود اثبات کنیم . کسانی که اختیار را
 منکرند و قائلند باینکه جبر بر احوال انسان حاکم است
 آنها باید اعتقاد خود را ثابت کنند چون آنها هستند که
 امری بر خلاف آنچه انسان احساس میکند قائل میشوند .

چگونه انسان اختیار در خود احساس میکند ؟ بدو وسیله و در دو مرحله : اولاً " قبل از شروع بعمل با تردیدی که نشان میدهد - بکنم یا نکنم ؟ بگویم یا نگویم ؟ بروم یا نروم ؟ بیایم یا نیایم ؟ - اینها همه حاکی از این است که انسان خود را در انتخاب هر یک از این دو راه مختار میبیند . معنی ندارد که من در رفتن یا نرفتن تردید پیدا کنم . این تردید نشانه اینست که میتوانم بروم یا نروم و خودم باید رفتن یا نرفتن را برگزینم . همینطور ندامتی که بعد از عمل حاصل میکنیم یا رضایت خاطری که بعد از عمل پیدا میکنیم . یعنی بعد از انجام هر کاری یکی از دو حس بما دست میدهد یا پشیمانیم یا شادمانیم . یا ندامت داریم ، یا رضایت . همینکه احساس ندامت میکنیم که چرا اینکار را کردیم نشانه این است که حس میکنیم میتوانستیم نکنیم و باراده خود این کار را بدینسان کردیم اگر چنین حسی در ما نبود ما احساس اختیار در خود نمیکردیم . آن موقعی که کسی ما را بقوه قاهره ملزم بانجام دادن کاری میکند یا قبلاً" در خواب کاری انجام میدهیم ، یا در تحت تأثیر دواهایی که تأثیر خاصی در انسان میکند کاری را انجام میدهیم بعد بهیچوجه احساس ندامت نمیکنیم حتی اگر آدم کشته باشیم در آنموقع هم ندامت ما فقط به این مناسبت است که آن موقعی که میتوانستم در وضعی قرار بگیرم که این قوه قاهره با من مصادم نشود و مرا مجبور نکند چرا قرار نگرفتم . یعنی اگر ندامتی هم حس کنیم آن ندامت به آن امری بر میگردد که خود را در آن مختار میدیدیم . پس مادام که ما احساس ندامت میکنیم دلیل بر این است که احساس اختیار در خود میکنیم . تردید قبل از عمل و ندامت بعد از عمل وجود اختیار را در انسان نشان میدهد نه اینکه اثبات کند . چون اثبات واسطه میخواهد و این مستقیماً" و بدون واسطه امر دیگری در ما

احساس میشود . بصورت علامتی است حاکی از اختیار عیناً " همانطور که وقتی شما حکم میکنید باینکه کسی متعجب است یا خوشحال است یا میخواهد بشما اظهار ادب بکند از روی خنده ای است که بر لبان او میبینید . یا از روی چینی که بر روی ابروی او در حین نگاه کردن میبینید حکم میکنید که نفرت یا کینه یا خشم دارد . این علامت است دلیل و برهانی نیست ، یک امر محسوس به حس باطن است . ما اختیار را در خود با این دو علت احساس میکنیم . البته کسانی که قائلند باینکه حتی حالتی هم که احساس میکنیم که مختاریم باز هم مجبوریم - منتهی دلائل مجبور کننده بر ما مجهول است - آنها هستند که باید این رأی را اثبات کنند . قائل بودن به اختیار اثبات نمیشود . چون احساس میشود . باندازه ای احساس میشود که حتی گاهی ما آنرا طوری لازمه جنبه - انسانی وجود خودمان میبینیم و میدانیم که وقتی آنرا از ما سلب میکنند ناراحت میشویم . اگر کسی بخواهد برای ما تعیین تکلیف کند بطوری که اختیار من در این کار بهیچ کار نیاید یا هیچ کاره باشد معترض میشویم که - انسانم ، من که حیوان نیستم که قلاده به گردنم بیاندازید و بکشید . من خود میتوانم تکلیف خود را بفهمم و تعیین کنم . یعنی در واقع مختار بودن خود را یا مختار شناخته شدن خود را شرط انسان بودن میدانیم و همینقدر برای قائل بودن به وجود اختیار کافی است ، مگر وقتی شما قائل باین هستید که ترس در وجود شما هست این ترس را از کجا اثبات میکنید که هست ؟ مگر نه از این راه که آن را در خود حس میکنید ؟ یا علائمی که دلالت میکند بر اینکه ترسی در وجود شما وجود دارد . اختیار هم از آن قبیل است ، احساس میشود و علائمی هم که احساس میشود تردید قبل از عمل است و ندامت بعد از عمل . از همین جا که

تردید قبل از عمل و ندامت بعد از عمل اختیار را مشخص میکند همین دو امر حدود اختیار را هم مشخص میکنند. یعنی نشان میدهد که اختیار در مورد اعمال اخلاقی است. در مورد آنچیزی است که میتوانیم بآن نیک یا بد بگوئیم یا بعبارت دیگر در مورد اعمالی است که مجازات و مکافات در مقابل آن وجود دارد چه بحکم وجدان اخلاقی، چه بحکم جامعه بشری، چه بحکم دیانت الهی. بنابراین اختیار انسان در موارد اخلاقی است و در همین موارد هم هست که تردید معنی پیدا میکند. در همین هم هست که ندامت معنی پیدا میکند. یعنی اختیار شرط لازم تکلیف است. اگر اختیار باشد تکلیف هست، اگر تکلیف باشد اختیار هست. بنابراین اختیار بصورت شرط لازم تکلیف اخلاقی جلوه میکند و آنجا که تکلیف اخلاقی معنی پیدا نکند اختیار هم معنی پیدا نمیکند. بنابر این بر میگردیم به بیان معجز نظام حضرت عبدالبهاء که فرمودند حدود جبر و اختیار حدود تکلیف است یعنی حدود اموری است که مجازات و مکافات دارد. (۵) در آن مورد که عمل من به پای من نوشته میشود و جزائی در مقابل آن قرار میگیرد (چه به تشخیص خودم و به حکم وجدانم چه به حکم جامعه ام و به حکم قانونم چه به حکم ایمانم و به تشخیص خدایم و چه به حکم ملامت ظاهری و یا باطنی و همچنین افکار عامه که متوجه ما میشود) نشان میدهد که عمل، عمل تکلیفی است نه عمل تکوینی، عمل عمل اخلاقی است و لذا در آنجا اختیار معنی پیدا میکند. اگر اختیار نباشد تکلیف پی کار خود میرود و مسئولیت هم منتفی میشود و اخلاق هم معنی پیدا نمیکند. باین ترتیب حدود اختیار حدود اخلاق است، حدود تکلیف است، حدود خیر و شر است در باقی موارد من نمیتوانم خود را مختار بدانم. البته این تکلیف ممکن است تکلیف در قبـال

شخص خودم ، در مقابل خانواده ام ، در مقابل وطنم و یا
 در مقابل نوعم باشد و یا ممکن است تکلیف در مقابل عالم
 خلقت بطور کلی باشد و یا ممکن است تکلیف در مقابل حق
 مطلق باشد . هر آنچه بتوان نام تکلیف بر آن نهاد
 مستلزم اختیار است حتی احساس تردید و ندامت هم درست
 در همین مواردی میشود که پای اخلاق و پای جزا بمیان میآید
 یا بعبارت بهتر پای مسئولیت و پای مکافات بمیــــــــــــان
 میآید . در هر حال اختیار محدود است به حدود تکلیف
 اخلاقی و در این موارد است که انسان مختار است . بنده
 وقتی عرض کردم که اختیار خاص انسان است گفتم که چون
 انسان موهوب به روح مجرد است بهمین سبب است کــــــــــــه
 میتواند از شئون عالم مادی و مقتضیات طبیعی فارغ باشد
 و اختیار محدود به همانجاست . بنابراین کسانی که قائل
 به روح نباشند قائل به اختیار نیستند و ما که قائل به
 اختیاریم ناگزیر قائل به روحیم . البته در این میان
 کسانی هستند که خودشان را در معرض تناقض قرار داده اند .
 کسانی که امروز دیگر بازارشان از رونق افتاده بعضی از
 طرفداران فلسفه های اگزیستانسس (Existence)
 هستند که در عین حال که انسان را مختار میدانند و حتی
 مختار مطلق میگیرند در همان حال هم به روح مجرد قائل
 نیستند . صاحبان چنین افکاری خود را دچار تناقضــــــــــــض
 کرده اند و البته اعتبار چنین عقایدی هم چند روزی بیشتر
 نیست . مطلب اینجاست که یا باید گفت روحی وجود
 ندارد پس ما مجبوریم . و یا باید گفت روحی وجود دارد
 و ما مختاریم . من مختارم ولی روح ندارم حرف بی معنی
 است ، جمع نقیضین است . البته طرفداران چنین عقیده ای
 میگویند که مانعی ندارد که جمع نقیضین باشد چون جمــــــــــــع
 نقیضین هم در صورتی ممکن نیست که ما منطق شما را معتبر
 بشماریم و این منطق برای ما اعتباری ندارد . در هر حال

صاحبان چنین عقایدی هیچوقت وجودشان منشاء هیچگونه تأثیری بطور جدی در عالم نبوده است .

بهر صورت اعتقاد به اختیار مستلزم اعتقاد به روح است . بنا براین ما که انسان را مختار میدانیم به روح انسانی هم اعتقاد داریم و میگوئیم انسان دارای روح انسانی است و روح انسانی تنها امری است که در عالم خلق ، در عالم طبیعت مجرد است . یعنی نه روح نباتی مجرد است و نه روح حیوانی . تنها روح انسانی است که مجرد است ، یعنی امر غیر بدنی و غیر جسمانی است و هم اوست که بعد از مرگ بدن به حیات معنوی زنده میماند . این روح چه لطیفه ایست ، ماهیت آن معلوم نیست . چرا ؟ برای اینکه ما آن را از ممر عالم طبیعت که در آن بسر میبریم احساس میکنیم پس ناگزیر هر گونه احساسی درباره آن بکنیم یک نوع رنگ طبیعت به خود خواهد گرفت . پس نمیتوانیم او را چنانکه اوست احساس کنیم . هیچکس نمیتواند بگوید من احساس و یا تصویری از روح حاصل میکنم . احساس از وجود آن میتوان کرد ولی تصور از ماهیتش نمیتوان نمود . حضرت عبدالبهاء بصریح بیان فرموده اند که روح و خدا امر احساس شدنی است و کسانی که احساس روح را داشته باشند احتیاجی به اثبات آن ندارند . اثبات به دلائل و اقامه دلائل برای اثبات روح برای نفوس ضعیفه لازم میآید (و این اصطلاح مبارک است) (۶) اما وقتی ماهیت روح درک نمیشود آثاری که مدل بر وجود روح هست چیست ؟ از این آثار یکی شعوری است که با همه احوال ما همراه است . آن احوال را میتوانیم بگوئیم که زائیده ترکیب بدنی است یعنی با اعصاب و یا با غدد یا امثال اینها در بدن در ارتباط است نظیر ترس و یا خشم و یا بینائی و شنوائی که در حیوانات هم وجود دارد . اما شعوری که در انسان با این امور همراه است هیچگونه مرکز بدنی و

جسمانی و مادی ندارد . بعضی از مادیون کوشیده اند تا با اصطلاح خودشان وجدان یعنی شعور را اپی فنومن (Epiphenomene) بگویند (اپی فنومن یعنی فنومنی که فرعی است و چندان اهمیتی ندارد) ولی موفق نشدند و خود هم از این رأی برگشتند و وجدان را بعنوان یک فنومن اصلی در انسان قبول کردند . یکی دیگر از علائم که حاکی از وجود روح است همین اختیار است که در انسان احساس میشود بدون اینکه بتواند محمل مادی پیدا بکند و در حیوانات وجود داشته باشد .

یکی دیگر از اینها عشق است عشق بصورتی که هوس و شهوت در آن نباشد . عشقی که مستلزم ترک نفس و فنای عاشق در معشوق باشد ، نه عشق بمعنی بدست آوردن و از آن خود کردن که در شأن حیوانات است . البته کسانی که مادی هستند سعی میکنند که وجود چنین عشقی را علی رغم همه تظاهرات انسانی آن انکار کنند .

از جمله اینها قوه کاشفه است که حضرت عبدالبهاء تاکید بسیار زیاد در باره آن فرموده اند . (۷) یعنی پی بردن از معلوم به مجهول و کشف آنچه خود بخود میبایست مجهول بماند اما انسان آنرا معلوم میکند . قوه کاشفه خاص انسان است . یعنی مجهول را از روی معلومات پیدا کردن و جنبه کلی و انتزاعی بآن دادن امری است که نمیتواند جنبه جسمانی و طبیعی داشته باشد ولذا خاص انسان است . اینها و نظائر اینها حاکی از وجود روح در انسان است و ملاحظه فرمودید که اینها همه احوالی است که در حیوانات وجود ندارد . بیان مبارک حضرت عبدالبهاء اشاره بهمین امر است که اثبات وجود روح را در فطری میفرمایند که عنوان آن " تفاوت بین انسان و حیوان " است (۸) برای اینکه معلوم شود که آنچه ما آنرا بعنوان روح انسانی میدانیم همان مبدائی است که

تفاوت های موجود بین حیوان و انسان را لازم می‌آورد . وقتی می‌گوئیم به روح انسانی قائلیم یعنی چنین مبدائی در انسان که خاص انسان است قائلیم و آن را امر مبادی و طبیعی نمیدانیم . وقتی اینطور باشد یعنی قائل به روح مجرد انسانی که خاص انسان و ممیز انسان از حیوان باشد بشویم دیگر نمیتوانیم انسان را حیوان محض بدانیم و یا او را حیوان تغییر شکل یافته از سایر حیوانات تصور نمائیم . این بحث البته اشاره به مطلب اولسیونیسـم (Evolutionnisme) است یعنی اعتقاد به تحول موجودات زنده و تبدل انواع بهمدیگر تا برسد بنوع انسان . البته غافل از این نکته نیستیم که انسان در معرض تحول است و مثل هر شئی طبیعی دیگری تحول میپذیرد . یعنی نمیتوان ادعا کرد که همیشه درست بهمان صورت بوده است که حال هست . منتهی اگر ما به حکم قانون علمی (که هنوز اثبات نشده است) بپذیریم که انواع بهمدیگر تطور پیدا میکنند در مورد انسان و اصالت انسان هیچ چیز را از دست نمیدهیم . چون وقتی چیزی را از دست میدادیم که انسان را بدن محض میدانستیم و او را ترکیب جسمانی صرف میشمردیم و چون اینطور نیست یعنی انسان به روح انسان است بنا براین بفرض اینکه روزی اثبات بشود که بدن او تکامل یافته ، انسان بودن او (چون از آنگاه شروع میشود که روح انسانی به آن تعلق میگیرد) نمیتواند تکامل یافته انواع دیگر حیوانات باشد . مثال آئینه و آفتاب در این موارد مثال کاملی است که مشکل میتوان مثال دیگری را جانشین آن کرد . پس اجازه بدهید باز این تمثیل را تکرار کنیم (گو اینکه تمثیل اثبات مطلب نمیکند فقط مطلب را توضیح میدهد یعنی ما بوسیله تمثیل میدانیم که شخص چه میگوید یا میفهمانیم که چه میخواهیم بگوئیم . از مثل فقط همین قدر میتوان توقع داشت .

مثل را به عین هیچوقت منطبق نمیکنیم و نباید توقع داشته باشیم که همه شئونی که در شبهه به وجود دارد در شبهه هم پیدا کنیم . مثل وجه تشبیه خاصی دارد و از آن وجه معین مثل زده میشود و در همان جا هم اعتبارش تمام میشود این اعتبار هم صرف برای روشن کردن مطلب است نه برای اثبات کردن مطلب) : شعاع آفتاب در آئینه جلوه میکند و باعث میشود که تصویر در آئینه بیافتد . البته برای جلوه شعاع در آئینه لازم است که آئینه ترکیب جسمانی خاص خود را داشته باشد یعنی از شیشه خاصی ساخته شود و ماده خاصی پشت آن کشیده شود تا امکان جلوه شعاع آفتاب در آن فراهم آید . مع ذلک وقتی آفتاب در آن جلوه میکند میدانیم که این جلوه شعاع آفتاب که باعث انعکاس اشیاء و تصاویر در آن میشود از خود آئینه نیست . آفتاب باید بصورت یک امر خارجی به آئینه تعلق پیدا کند تا انعکاس اشیاء در آن میسر گردد . بدن انسان هم نسبت به روح انسان چنین وضعی دارد . بدن باید استعدادی حاصل کند (از راه ترکیب مزاجی و جسمانی مخصوص) تا بتواند روح انسانی را که حقیقت الهی است و خلق مستقلی در مراحل خلقت است در خود منعکس سازد و امکان دهد که بـآن تعلق گیرد . پس باین ترتیب وقتی روح بعنوان یک امر خارجی بـجسم تعلق میگیرد آنچه در جسم هست فقط بصورت حصول استعداد برای قبول آن امر خارجی جلوه میکند . بنابراین انسان که به روح خود انسان است نمیتواند بر طبق معتقدات ما ، تکامل تدریجی انواع دیگر حیوانات محسوب گردد . آنچه روزی (اگر اثبات شود) میتواند پذیرفت این است که جسم انسان بر اثر چنین تکاملی در عالم پدید آمده باشد و الا روح انسان که انسان بودن او بآن بستگی دارد از خارج و بصورت امر ما بعد طبیعی و بصورت خلق خاصی در مراحل خلقت باین بدن تعلق میگیرد .

پس باین ترتیب تکلیف ما در مقابل کسانیکه به
 اولسیونیس قائلند روشن میشود . علی الخصوص نتایج این
 نظریه را از این لحاظ که انسان جنبه حیوانی و طبیعی محض
 داشته باشد بصراحت کنار میگذاریم و انسان را کماکان امر
 الهی و امر ما بعد طبیعی و امر علوی در این عالم سفلی
 میدانیم و از همین جا بمقام و امتیاز مقام انسان قائلیم
 و میتوانیم او را مختار بگیریم و مسئول بشماریم .
 در این صورت انسان را از احساس عجز و نقص به حدی که
 بگوید من دستخوش حوادث امکانم ، از من کاری بر نمیآید ،
 و من کسی نیستم و چیزی نیستم در میآوریم و او را به
 صورت کسی که میتواند روی پای خود بایستد و بگوید من
 هستم و منم که چنین هستم و میتوانم چنین باشم تصور
 میکنیم . در همین جاست که اخلاق زنده میماند . اخلاقی
 که بوسیله غلبه این فکر که انسان هیچ است و پوچ است
 و بنابراین کاری از او بر نمیآید از میان رفته بود
 (یا طوری دستخوش نسبیت غیر صحیح شده بود که بالکل
 معنی اش را از دست داده بود) دوباره احیاء میشود .
 برای اینکه انسان میتواند خود را مظهر کمالات خدا بداند
 و مختار در حفظ این کمالات یا از دست دادن آن کمالات
 بشناسد و بتواند احساس مسئولیت کند . وقتی بانسان
 از لحاظ مختار بودن و از لحاظ دارا بودن روح انسانی
 و از لحاظ نوع مستقل و ممتاز بودن (به روح مجردی که
 در ما هست و در موجودات دیگر نیست) معتقد شدیم
 آن وقت او را در وضعی قرار میدهم که خود را فانی به
 فنای جسم نداند و این البته بدلیل عقلی است زیرا شاید
 قائل بودن بوجود خود روح بعنوان شیئی مجرد از بدن ،
 امری بود که میبایست بتوان لیاقت احساس آنرا کسب
 کرد اما وقتی قائل بوجود روح مجرد شدیم بقای چنین
 روحی اثبات عقلی دارد . چرا ؟ برای اینکه چیزی فانی

میشود که وابسته به شیئی دیگری یا معلول شیئی دیگری باشد که با زوال آن شیئی این هم به راه زوال برود مثلاً نتیجه ترکیب جسمانی خاصی باشد و حال که ترکیب جسمانی تحلیل شد آنهم از میان برود یا عرضی باشد ناشی از ذات یک شیئی که وقتی آن ذات از بین رفت این عرض هم ناگزیر از میان برود . وقتی روح نسبت به بدن اینطور نباشد بنابراین معنی ندارد که بگوئیم که با فنای بدن روح از میان میرود . روح بعد از فنای بدن به بقای روحانی باقی است .

یادداشت ها

- ۱ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۰۸ - ۱۱۰
- ۲ - برای مطالعه نصوص مبارکه در باره ملائکه ن ک به کتاب رحیق مختوم ، ج ۲ ، ص ۵۳۱ - ۵۳۸ و نیز کتاب مائدة آسمانی ، ج ۲ ، ص ۷۱ - ۷۲
- ۳ - مفاوضات ، ص ۱۵۰
- ۴ - ن ک به مجموعه الواح مبارکه ، ص ۳۳۹
- ۵ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۸۷
- ۶ - م ف ، ص ۴ - ۵
- ۷ - م ف ، ص ۱۴۳ - ۱۴۴
- ۸ - م ف ، ص ۱۴۰ - ۱۴۵

۱۲- آزادی

در ابتدا آزادی را در واقع خیلی آسان می‌شود تعریف کرد ، یعنی آسان می‌شود در بیانش گفت که : آزادی یعنی هر چه انسان بخواهد بتواند بکند ، نه تنها انسان هر چیز دیگری هم در باره اش همین لفظ را با همین معنی می‌شود بیان کرد . البته این تعریف بسیار ساده و عامیانه ای است که با توجه به معنی لفظی کلمه آزادی که به ذهن متبادر می‌شود بیان می‌گردد و در این معنی عام آزادی را حتی به جمادات هم نسبت می‌دهند . شما شنیده اید که می‌گویند سقوط آزاد سنگ ، سقوط آزاد سنگ یعنی چه ؟ یعنی عامل دیگری جز آنچه در خود سنگ است و جز آنچه در خود سقوط هست ، در سقوط سنگ تأثیر نکند . یعنی کسی سنگ را با فشار رها نکند ، پرتاب نکند ، یا عاملی آن را نیندازد بلکه خود او سقوط کند و سقوطش هم جز آنچه در خود سقوط است یا قانونی که خود سقوط بر طبق آن جاری می‌شود معلول چیز دیگری نباشد . البته به حیوانات هم اطلاق می‌کنند و مثلاً " می‌گویند آزادی پرندگان در دشت بی پایان . در انسان هم که جای خود دارد .

البته در همین معنی عام و ساده هم اگر دقت بفرمائید می‌بینید که محل تأمل می‌توان پیدا کرد . ملاحظه می‌فرمائید که وقتی گفتید در سقوط آزاد سنگ عاملی خارج از خود سنگ و خارج از آنچه طبیعتاً در سقوط موثر است وارد نیست منظورتان این نبود که هیچ عاملی موثر نباشد زیرا در این میان نمی‌توانستید این سقوط را سقوط آزاد بدانید و این همان معنایی است که برای آزادی طبیعی قائل می‌شوند . باین معنا که وقتی می‌گویند آزادی طبیعی

منظورشان این است که هر شیئی بر طبق آنچه در طبیعت او یا بر طبق حکم کل طبیعت جاری است عمل بکند . یعنی خارج از آن جریان طبیعی که آن شیئی دارد و میپیماید عامل دیگری تأثیر نکند ، و الا در آن جریان طبیعی ناگزیر عامل موثر است و علت در میان است و مخصوصاً " در مورد اشیاء بی جان ، اشیاء جامد ، قسر ، یعنی عامل مجبورکننده هم در بین است . البته قاصر به اصطلاح قدما باین ترتیب است که ما می بینیم حتی در آزادی طبیعی هم پای یک نوع تبعیت از عامل ، تبعیت از قانون ، وجود دارد . منتهی این قانون قانون طبیعی حاکم بر آن شیئی است نه قانون قراردادی یا ارادی ، یا وضعی ، که از خارج آن شیئی را تحت تأثیر قرار داده باشد . البته چون به یک اعتبار حیوان و انسان هم جزء اشیاء طبیعی بشمار میروند بهمین جهت این نوع آزادی طبیعی بهمین معنا در حیوان و انسان هم وجود دارد . وقتی میگوئیم حیوان تنفس میکند ، نبات تنفس میکند ، انسان تنفس میکند ، نمیتوانیم بگوئیم انسان باین عمل مجبور است یا در این کار آزاد نیست . چون هر کسی آزادانه نفس میکشد ، هر حیوانی ، هر نباتی ، هر انسانی . فقط وقتی میتوانیم بگوئیم آزادانه تنفس نمیکشد که عاملی خارجی در جریان طبیعی تنفس تأثیر بکند و جلو تنفس را بگیرد ، مجرای تنفس را تغییر بدهد ، در جریان عادی تنفس تأثیر بکند . مثلاً یک لباس تنگی که انسان پوشیده باشد یا فرض کنید هوا بیش از اندازه رقیق شده باشد یا گازی در هوا پخش شده باشد و امثال ذلک . در اینجا است که میگوئیم فرد آزادانه تنفس نمیکند و وقتی میگوئیم آزادانه تنفس نمیکند یعنی عقیده داریم باین که تنفس آزاد برای نبات یا حیوان یا انسان وجود دارد ولو آن تنفس آزاد خود تابع قانون باشد . منتهی قانون طبیعی و عادی خودش . پس باین

ترتیب آزادی در جمادات ، در نباتات ، در حیوانات و حتی در انسان وقتی صرف از لحاظ طبیعی بآن نظر کرده میشود باین معنی است که هر شیئی در حد خود تابع جریان طبیعی رفتار خود باشد . هر شیئی تابع همان قانونی باشد که بعنوان خواص ماده ، بعنوان فعل و انفعالات مادی بر آن حاکم است . یعنی در واقع آزاد بودنش باین معنا نیست که خارج از قانون باشد بلکه باین معناست که تابع قانون طبیعی باشد ، فارغ از قانون قهری تحمیل شده از خارج بر آن قرار بگیرد . آزادی باین معنا در حیوان و نبات و انسان به آزادی طبیعی تفسیر میشود که البته اصلاً تعلق بعالم موجودات بی جان دارد و از آنجا به موجودات زنده منتقل شده است . خارج از این آزادی طبیعی یک آزادی انسانی داریم که این آزادی انسانی از جنبه های اقتصادی ، سیاسی ، اجتماعی ، روحانی بآن نظر کرده میشود ، و البته در اینجا جای ورود در این مباحث نیست . منتهی بطور کلی با توجه به مفهوم آزادی در انسان باید بیانی بکنیم : ملاحظه فرمودید که در همه اقسام موجودات چه زنده ، چه بی جان ، آزادی فقط باین معنی است که تابع قانون طبیعی خودش باشد و از سایر عوامل که خارج از آن قانون میتواند عمل بکند فارغ باشد . باین معنا حیوان آزاد است . یعنی چه ؟ یعنی فقط همانطور عمل میکند که طبیعت اقتضاء میکند ، یا به عبارت بهتر قوانین مساده اقتضاء میکند . تنفس یک عمل نباتی ، حیوانی و انسانی است وقتی تنفس میکنیم نمیتوانیم باراده خودمان تنفس نکنیم و کماکان زنده هم باشیم حیوان که هیچ نمیتواند و نبات بطریق اولی نمیتواند ، یعنی باید حتماً " تنفس بکند . اما وقتی که تنفس میکند خود را هرگز مجبور به تنفس کردن نمی بیند زیرا این تنفس را باقتضای خواهش طبع خود میکند و بهمین جهت هرگز این تخطر به او دست

نمیدهد که او را وادار به نفس کشیدن کرده اند ، در عین حال که وادار به نفس کشیدن هست و گذشته از اینها یک راه بیشتر ندارد و آن همان تنفس است . شق دیگری در مقابل تنفس نیست که اگر تنفس نکند آن کار را بجای آن بکند باین ترتیب نبات ، یا حیوان چون تحت قانون طبیعت هستند ، آزادیشان هم بهمین معنی است که تحت قانون طبیعت باشند و بهمین جهت نمیتوانند و چنان نمیتوانند نمیخواهند خلاف آنچه طبیعت اقتضاء میکند عمل بکنند یعنی خلاف طبیعت عمل کردن برایشان مفهوم ندارد . نبات بحال خودش با تنفسی که میکند ، با تغذیه ای که میکند ، رشد میکند یعنی آزاد است و راه دیگری برایش نیست یا نباید باشد . شما اگر بخواهید جلوییش را بگیرید آنرا میکشید و از بین میبرید . حیوان هم جسز بهمین صورتی که هست نمیتواند باشد ، گوشتخوار است باید گوشت بخورد ، درنده است باید بدرد و بخورد ، جز بآن حال نمیتواند باشد . بنابراین اگر میخواهید باشد باید رهایش کنید تا گوشت را بدست بیاورد و بخورد . شما بزرگترین کاری که میتوانید بکنید این است که خودتان گوشت را برایش فراهم کنید تا او ندرد و بخورد . البته آنهم در صورتی است که او را به قفس بیاندازید ، یا دست آموز کنید . بهر صورت جز بهمین صورتی که بحکم طبیعت زندگی میکند و باید بکند نمیتواند کاری بکند اگر هم تغییری انسان بخواهد در او وارد بکند آن تغییر هم باز باید با مراعات مقتضیات قوانین طبیعت باشد لا غیر . باین ترتیب ملاحظه میفرمائید که قصدم از اینهمه تأکید چیست ؟ مقصود این است که وقتی نبات ، یا حیوان بحال خود رها شود جز آنچه بحکم طبیعت اقتضاء میشود نمیکند ، نمیتواند بکند ، یا نمیخواهد بکند . پس باین ترتیب است که حیوان با توجه به زندگی مادی و نباتی که

در او هست، یعنی در واقع یک دستگاهی است پیچیده تر از نبات و پیچیده تر از جماد، منتهی ساخته شده با همان مصالح و بهمان ترتیب و با همان قوانین در مرتبه بالاتر، میتواند آزاد باشد و باید هم آزاد باشد آزادی طبیعی بهمان معنا که عرض شد، یعنی تبعیت از قوانین طبیعت و شانه خالی کردن از هر گونه قانون دیگری جز قانون طبیعت. فقط انسان است که با توجه بمصالح خود دست اندر کار میشود و حیوان را دست آموز میکند، مسخر میکند، مطیع میکند و مجرای زندگیش را عوض میکنند آنهم باز با مراعات قوانین اصلی طبیعی که نمیتوانند مراعات نکند. مثلاً قید و بندی از لحاظ زندگی خودش علاوه بر قوانین طبیعت بر گوسفند تحمیل میکند تحمیل این قید و بند هم فقط برای این است که انسان منتفع و متمتع بشود و آنهم محدود است به حدودی که از آن حدود اگر تجاوز کرد حیوان یا میمیرد یا بند میگسار. با توجه باین حدود و از لحاظ همین معنا حیوان آزاد است، میتواند آزاد باشد و باید هم آزاد باشد. برای اینکه آزادی او بمعنی تبعیت از طبیعت است و او هرگز از تبعیت از طبیعت تن در نمیزند و گردن نمیکشد چون اگر گردن بکشد و تن در بزند دیگر زنده نیست. پس آزادی او محدود به تبعیت از قوانین طبیعت است. حیوان هرگز بمیل خود سد طبیعت را نمیشکند، هرگز باختیار خود در صدد تسخیر طبیعت بر نمیآید، هرگز بخواست خود مجرای طبیعت را نمیخواهد تغییر بدهد، تخلف نمیکند، نمیتواند بکند یا نمیخواهد بکند. انسان اینطور نیست. یعنی در انسان هوش (هوش انتزاعی و تجریدی منظورم است که میتواند بآن عقل گفته شود و الا هوش عملی در حیوانات هم هست) نظری و انتزاعی که وجود دارد جای غرایز را میگیرد و چون جای غرایز را گرفت همه چیز در زندگی تغییر مسیر میدهد،

تغییر صورت و شکل میدهد . بهمین جهت برای انسان شعور بمعنی پیسیکولوژیک آن معنی پیدا میکند و بعد وجدان بمعنی اخلاقی آن معنی پیدا میکند و بعد اراده مسبوق به تفکر معنی پیدا میکند (والا اعمال ارادی بیک معنی دیگر در حیوان هم وجود دارد) و بعد مفاهیم استاتیکی (Static) معنی پیدا میکند . جمال و ذوق و عشق و هنر ، صنعت ، علم و دین معنی پیدا میکند . جامعه ، یعنی جامعه بمعنی تشخیص حیات اجتماعی (نه بمعنی تجمع صرف طبیعی که در حیوانات هم هست) باهمهء مقتضیاتش مفهوم پیدا میکند ، وجدان اجتماعی بمیان میآید ، قانون بمیان میآید ، حقوق بمیان میآید و امثال ذلک . بنابراین انسان در وضعی قرار میگیرد که میخواهد و میتواند که سد طبیعت را بشکند دیگر مثل حیوان خود بخود ، اتوماتیکمان (Automatiquement) تابع طبیعت نیست . اگر هم تابع طبیعت باشد با شعور و با تشخیص است ، وقتی اینطور است پیدا است که جای طبیعت را در انسان چیز دیگری باید بگیرد .

توضیح عرض میکنم که وقتی حیوان جز بحکم طبیعت نميخواهد یا نمیتواند عمل بکند هیچگونه عامل دیگری برای محدود کردن او لازم نیست چون تا آنجائی که باید محدود بشود طبیعت محدودش میکند و خود او در مسیر محدودیت طبیعی قرار میگیرد و نمیتواند قرار نگیرد و نميخواهد که قرار نگیرد . بنابراین میتواند بحال طبیعی رها بشود و باین معنا میتواند آزاد باشد . اما انسان اینطور نیست عوامل دیگری جای غرائز را میگیرد ، حیاتش را تغییر صورت میدهد ، میخواهد طور دیگری جز آنکه طبیعت خواسته عمل کند . البته انسان ، با شعوری که پیدا میکند میتواند مجرای قوانین طبیعت را بطور ساده یا پیچیده طوری عوض بکند که بدخواه او باشد . بنابراین وقتی این دگرگونی

در انسان جلوه میکند ناگزیر در معنی آزادی هم در حیاتیات او باید دگرگونی پیش بیاید . حیوان بحکم غریزه جنسی بطور طبیعی در موسم معین ، بطرز معین برای ارضای یک اقتضای معین شهوت می راند . از شکل طبیعی اش ، از موسمش و از حدودش نمیخواهد یا نمیتواند خارج شود . وقتی بطور طبیعی حاجتی برآورده شد کار برایش تمام است و دیگر برایش معنا ندارد - یعنی جریان دیگری علاوه بر جریان طبیعی در تخیل او یا در تفکر او نمیتواند معنی پیدا کند . از این لحاظ این غریزه با مفاهیم هنری و با قوانین و ضوابط زندگی اجتماعی ارتباط پیدا نمیکند . بهمین جهت حیوان هر وقت که بخواهد میتواند اطفاء شهوت کند ، چرا هر وقت که بخواهد ؟ برای اینکه جز بآن صورت که طبیعت خواسته نمیخواهد ، جز بصورت طبیعی خودش نمیتواند و اقتضاء نمیکند و چون فقط تابع جریان طبیعی است و نمیتواند از آن خارج بشود بنابراین میتواند به حال خود رها بشود اما در انسان همین مفهوم ساده ، غریزه طبیعی ، بصورت های دیگر در میآید . انسان در همین امر طبیعی قائل به تنوع و تفنن میشود ، وقت را میشکند ، حدود را از بین میبرد ، با مفاهیم استاتیک ارتباطش میدهد ، با معنایی زیبائی ربطش میدهد و حرکات حول و حوش این غریزه طبیعی را جنبه هنری میدهد ، ذوقش را سیراب میکند ، طبعش را راضی میکند و ضمناً " بشکل ثابت و محدود آنهاهم قانع نیست . در انسان چنین وضعی پیش میآید . یعنی در واقع انسان سدی را که طبیعت دور این عمل کشیده بود میشکند و چون میشکند ناگزیر باید قانون دیگری برای محدود کردن این عمل ، این خواست و این اقتضاء بمیان بیاید زیرا انسان از این محدوده طبیعی خارج میشود ، برای حیوان تفنن و تنوع در شهوت معنی ندارد ، زیبائی جستن در شهوت و ارتباط دادن آن با ارزشها برایش معنسی

پیدا نمیکند اما در انسان معنی پیدا میکند و چون ایمن تنوع و تفنن غیر محدود نمیتواند باشد ، ناگزیر بجائی میرسد که حدود معینش تمام میشود ، آنوقت است که ناگزیر حدود انحرافی بوجود میآید و انسان منحرف میشود . زیرا چقدر میشود تنوع بخرج داد و در این تنوع تابع طبیعت بود ؟ ناگزیر انحراف پیش میآید ، انحراف باعـث اختلال و اختلال باعث اضطراب میگردد و قس علی ذلک . پس ملاحظه میفرمائید که حیوان میتواند در شهوت رانـدن آزاد باشد و انسان نمیتواند برای اینکه حیوان وقتـی آزاد بود بحکم طبیعت رها میشود و جز آنچه طبیعت میخواهد او نمیخواهد و نمیتواند بخواهد اما انسان بحکم طبیعت رها نمیشود ، بدلخواه خود میخواهد و بهمین جهت جای طبیعت را بعنوان عامل محدود کننده چیز دیگری در انسان باید بگیرد و همان را " شریعت " میگوئیم . یعنی انسانی که مقید بحکم طبیعت نیست و از حدود طبیعت خارج میشود ناگزیر حد دیگری باید جلوی او را بگیرد . البته وارد این بحث در اینجا میتوانیم بشویم که آیا این حکم شریعتی هم که انسان را محدود میکند صرف بر طبق قوانین طبیعت ، متناسب با درجه تکاملی انسان ، بایـد باشد یا هست یا اینکه طور دیگری باید باشد ؟ البته مادیون آن شق اول را میگویند ، یعنی میگویند این هم باز حکم طبیعت است ، منتهی بصورت دیگری در مرحله دیگری . ولی ما متدینین بادیان طور دیگری میگوئیم و چون جای بحث در اینجا نیست و صرف مسئله آزادی در دیانت بهائی مطرح است بهمین جهت میگوئیم که چون شریعت ، یعنی قوانین حاکم بر رفتار انسان در عالیتـرین مرتبه خودش قوانین الهی ، قوانین روحانی ، قوانین دینی است بنابراین انسان را دین خدا باید محدود بکند . البته تا اینجا موافقت داریم که انسان بحکم طبیعت محض نمیتواند رها بشود چون

حیوان نیست تا خود را بحکم همان طبیعت محدود نگهدارد .
 در اینجا مادیون از ما جدا میشوند و میگویند حکم
 شریعتی که بعد از حکم طبیعت جای آنرا میگیرد میتواند
 حکم الهی نباشد ، ولی ما میگوئیم باید حکم الهی باشد ...
 البته نه باین معنا که حکم عقل ، حکم علمی که ناموس
 طبیعت را تشخیص میدهد کنار گذاشته شود . برای اینکه
 یکی از اصول عقاید ما اینست که دین باید مطابق علم و
 عقل باشد . منتهی حکم اعتقاد در جوار حکم تشخیص علم
 باید وجود داشته باشد تا اخلاق را تنظیم کند و الا کافی
 نیست . گرچه خارج از موضوع است ولی مثالی در اینمورد
 عرض میکنم برای اینکه معلوم شود که حکم علم در اینمورد
 کافی نیست ، تشخیص قوانین طبیعت بر طبق تشخیص بشری
 خود بخود کافی نیست . یک طبیب را در نظر بگیرید ،
 یک طبیب عالم به فیزیولوژی و عالم به طب خیلی آسان
 به رأی العین وقتی کسی سیگار میکشد او میبیند که این
 دود کجا میرود و با این بدن چکار میکند ، میبیند . اگر
 دیگران از او شنیده باشند و بدانند او در واقع بچشم خودش
 همانجا که دارد نگاه میکند این را میبیند اگر تشخیص
 علمی صحیح و کافی بود میبایست هیچ طبیبی در دنیا سیگار
 نکشد . در مورد الكل هم همین حرف را میشود زد . یعنی
 باید هیچ طبیبی در دنیا صرف الكل نکند و سیگار نکشد
 چرا ؟ برای اینکه میبیند و میداند که سیگار و الكل
 در بدن انسان چکار میکند . بهمین جهت است که میگوئیم
 تشخیص قوانین طبیعی برای محدود کردن رفتار بحکم علم
 کافی نیست . همین دو تا مثال که از امور طبیعی زدیم
 کافی است برای تطبیق بر همه موارد دیگر و در نتیجه
 میرسیم باینجا که حیوان میتواند آزاد باشد بآن معنی که
 عرض کردم ولی انسان نمیتواند آزاد باشد و این عبارت
 از همان معنی آیه کتاب مستطاب اقدس است که فرمودند

آزادی شأن حیوان است . (۱) وقتی فرمودند آزادی شأن حیوان است همین مفهوم را در نظر داشتند که حیوان میتواند آزاد باشد چون آزادی برایش تبعیت از قانون طبیعت است بنابراین وقتی بحال خودش رها شد طبیعت او را محدود کرده است . اما انسان چون مقید به قانون طبیعت نیست ، چون میتواند بند بگسلد ، زنجیر بشکند ، طبیعت را کنار بزند ، قائل به تفنن و تجمّل و تنوع بشود ، ذوق مشکل پسندش را راضی بکند ، طبع لذت جوی خود را قانع بکند ، بنابراین اگر در اینجا قانون دیگری وارد نشود و بر فراز طبیعت عمل نکند یا در جوار طبیعت عمل نکند و انسان را محدود نسازد خود انسان با نفس آزاد دانستن خود از میان رفته است . بعد از اینکه حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس فرمودند که آزادی شأن حیوان است فرمودند انسان باید تحت سنن و قوانین باشد . این سنن و قوانین باید ضابط او و حاکم بر او باشد تا تفننش را ، تنوعش را ، هوشش را ، دلخواهش را محدود بکند . یعنی آنجا که حد طبیعت شکست حد شریعت را وارد بکند و چون قوانین و سنن در عالیتترین درجه خود عبارت از قوانین و سنن الهی است و قوانین و سنن الهی هم در آخرین درجه خود قوانین و سنن الهی مطابق با اقتضای زمان و ظاهر در هر عصر از طرف مظهر ظهور آن عصر است ، و مظهر ظهور عصر ما هم حضرت بهاء الله هست بهمین جهت میگوئیم ، فاش میگوئیم و از گفته خود دلشادیم ، که آزادی به معنی اطاعت از تعالیم حضرت بهاء الله است و همین معنی را هم در کتاب مستطاب اقدس اراده فرمودند که فرمودند آزادی شأن حیوان است و کسانی که افتخار بآزادی میکنند فهم صحیحی ندارند و بعد فرمودند که آزادی حقیقی انسان در اطاعت از قوانین من است ، در اطاعت از قوانین خداست ، در اطاعت از قوانین مظهر امر خداست . هم اوست که آزاد

میکند . چگونه آزاد میکند ؟ از این راه که محدود
 میکند . یعنی چون انسان را محدود میکند بحدودی که
 میتواند عمل بکند بهمین جهت انسان آزاد میشود با همین
 محدود ماندن . فرض بفرمائید کسی را از بچی بحال خود
 رها کنید که سیگار بکشد . با همین آزاد گذاشتن او
 محدودش کردید ، چرا محدود کردید ؟ زیرا او دیگر
 نمیتواند بمیل خود نفس بکشد ، نمیتواند بمیل خود چند
 قدم تندتر از آنچه هست بردارد ، نمیتواند بمیل خود دیگر
 غذا بخورد و نمیتواند دیگر راحت بخوابد . پس بنابراین
 با آزاد گذاشتن در کاری که نباید بکند او را در چندی
 کار که باید بکند محدود کرده اید بالاتر از این آزادش
 بگذارید در اینکه اعتیاد به مخدرات پیدا نکند ، آزادش
 بگذارید برود هروئین بکشد . نتیجه ای که بدست میآید
 چیست ؟ نتیجه این است که اسیر همان هروئینی میشود که
 در کشیدنش آزاد مانده بود . سلب آزادی از او میکنید
 در زنده بودن ، در تکان خوردن ، در حرکت کردن ، در کار
 کردن و بالاخره در امور عادی و طبیعی زندگی که هر کدام
 بجای خود لذتی دارد و بهترین لذتها را هم دارد . پس
 باین ترتیب است که شما اگر آزادی را در انسان محدود
 نکنید خود آزادی را از بین برده اید . مثالهایی که تا
 حالا زدم جنبه فردی داشت . حال در نظر بگیرید شما
 بیائید در یک جمعی ، بهر ترتیبی یا بهر قصدی که تشکیل
 شده باشد فرق نمیکند ، همه را آزاد بگذارید که هر کاری
 که دلشان میخواهد بکنند . نتیجه حاصله چیست ؟ نتیجه ای
 که بدست میآید این است که شما فقط یک یا دو یا چند
 نفری را که قوی تر از همه هستند آزاد گذاشته اید .
 چرا ؟ برای اینکه اینها دیگران را محدود میکنند . یعنی
 در واقع آزاد گذاشتن همه بمعنی این است که همه را تابع
 کسانی بکنید که زور آنها بر اینها میچربد . نتیجه اینکه

هرکسی آزاد باشد هر کاری که دلش می‌خواهد بکند این خواهد بود که فقط کسانی که زور دارند ، قدرت و قوت دارند میتوانند در آنچه می‌خواهند آزاد باشند و دیگران همه باید تابع باشند . یعنی همان قانونی که معمولا" به آن قانون جنگل می‌گویند . پس باین ترتیب آزاد گذاشتن همه یعنی سلب آزادی از ضعفاء بنفع اقویاء . تازه حرف دیگری هم زده شده است در اینمورد و آن این است که همان قوی هم آزادیش محدود میشود چون وقتی آزادی بدست آمد که هر کاری می‌خواهد بکند باید آن قوت را حفظ کند و نگران حفظ آن قوت باید باشد و مدام باید در تکاپو و تلاش باشد برای اینکه این قوت محفوظ بماند . همین تلاش و تکاپو باز محدود کننده آزادی است ، هراسان کننده و لرزاننده و ترساننده است . پس در واقع برای آن جمع کوچک هم برای اینکه همه آزاد باشند باید همه تابع قانون و سنت و قاعده باشند تا بتوانند در حدود آن همه آزاد بمانند . باین ترتیب است که آزادی بمعنی تبعیست از قانون است و جز باین صورت نمیتواند باشد و اصلا" نمیتواند مفهوم پیدا کند . یعنی نباید تصور کرد که وقتی آزادی محدود میشود آزادی از میان میرود ، خیر . آزادی تأمین میشود ، تحدید آزادی بمعنی تأمین آزادی است و همین است که حافظ آزادی است چون روی سخن با بهائیان است عرض میشود که یکنفر بهائی وقتی مطیع قوانین و سنن و تعالیم حضرت بهاءالله است خودش را در دنیائی میبیند که در آن دنیا ، در کلیات ، هر کاری ، هر امری تکلیفش مشخص است . در جزئیات اعمال بحال خود رها شده است و همان ایمان کلی که دارد ، و همان توجه کلی و تمسک کلی که دارد او را در هر موردی محدود میکند بحدودی که می‌خواهد عمل بکند و میتواند عمل بکند . بهمین جهت آزاد است حتی اگر قوای خارج از اراده او آزادی او را

محدود بکند چون توجهش را معطوف بعالم دیگری جز عالم مادی کرده بهمین جهت همان محدود کردن هم برایش رنج آورد نیست. با عوامل مختلف در میافتد اگر نتوانست پیروز بشود مأیوس نمیگردد، حرمان نمیآورد، ناکامش نمیکند چون خارج از این عالم توجه بعالم دیگری هم دارد و بهمین جهت همیشه آزاد است و وقتی این بند تعالیم را بگسلد تا بحال خود رها بشود آنوقت همین رها شدن بحال خود، او را به بندهائی میکشد که هر چه برای آزاد کردن دست و پای خود تلاش کند همان تلاش بند دیگری بر بندش میافزاید. خدا نکند شما در مقامی قرار بگیرید که این را شخصاً تجربه کنید آرزو میکنیم همه در مقامی باشید که تجارب دیگران برایتان کافی باشد یا حتی تجارب دیگران هم اگر بمیان نیاید صرف توجه به خود تعالیم و قبول آن تعالیم برایتان کافی باشد و البته این نمیشود مگر با تقویت ایمان برای اینکه در دیانت بهائی آزادی فردی اینقدر تأمین شده که هیچکس را مجبور و ملزم و مضطر به تبعیت از وضع خاصی نمیکند. در خصوصیات اعمالش مداخله نمیکند. کسی بخود حق تعرض به رفتار دیگران نمیدهد، کسی امر بمعروف و نهی از منکر نمیکند. تعالیم همه کلی است، همه الهی است. بهمین جهت است که قوت ایمان است که راهنمای انسان است. پس باین ترتیب، با تأمین آزادی عمل، توجه توأم با ایمان، تمسک به ایمان حافظ آزادی ما میتواند باشد و الا اگر تمسک بآن ایمان نباشد آزادی که در اعمالمان پیدا کردیم ما را به دارالبوار میکشاند. حتی همان ایمان هم همراه با محبت است، همراه با عشق است یعنی آنجا هم کسی را نترسانده اند که اگر ایمان را پیدا نکنی اینطور میشوی و اینطور میشوی و این عذاب را باین صورت میبینی. عذابی هم که بآن موعود هستیم عذابی است که در واقع

انسان از لحاظ روحی پیدا میکند . وقتی که معشوقش و محبوبش
 از او میرنجد و همین را برای خود چه در این جهان و چه
 در جهان دیگر گناه میداند . پس ملاحظه میفرمائید که
 بچه معنا حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس
 اولاً " فرمودند کسانی که افتخار بآزادی میکنند اشتباه
 میکنند . ثانیاً " فرمودند آزادی شأن حیوان است . ثالثاً "
 فرمودند انسان باید تحت سنن و قواعد باشد . رابعاً "
 فرمودند آزادی باین معنی که آزادی حقیقی است با اطاعت
 از تعالیم من انجام میپذیرد و وقتی این معنی در اجزاء
 چهارگانه این دستور در کتاب مستطاب اقدس روشن شد ما
 دیگر حرفی برای گفتن نداریم جز اینکه توجه بدهیم که
 این آزادی را خوب بفهمید ، خوب بکار ببرید و در جایی
 قرار بدهید که خود آزادی حافظ آزادی باشد .

یادداشت ها

- ۱ - نک به یادداشت موجود در انتهای مقاله " آزادی
در امر بهائی " در صفحه ۲۲۲

۱۳- آزادی در امر بهائی

آزادی را بعضی چنین تعبیر کرده اند که هر چه می‌خواهند بی آن که مقید بقیودی باشد مجری گردد ، کسی را جرأت آن نباشد که سیر آنان را در جائی متوقف دارد و چیزی را قدرت آن نباشد که میل آنان را بحدی محدود سازد. صدائی که از دهان آنان بیرون آید در فضای بیکران تا آن جا که وهم را قدرت سیر باشد پیش رود هوسی که از دل آنان مایه گیرد کائنات را سراسر بخدمت آورد و سودائی که در سر آنان پخته شود زمین و آسمان را ببازی گیرد . هر چه از آنان است مدام از آنان باشد و هر چه از دیگران است با قبول منت بساحت جلال شان عرضه شود . اراده آنان معیار نیک و بد باشد و فهم آنان مقیاس صواب و خطا بشمار آید . چنین می‌گویند و چنین می‌خواهند و بگفته و خواسته خود مباحثات می‌ورزند " انا نری بعض الناس ارادوا الحرية و يفتخرون بها اولئك في جهل مبين ان الحرية تنتهي عواقبها الى الفتنة التي لا تخمد نارها كذلك يخبركم المحصى العليم " . (۱)

چنین چیزی میسر نیست . نظام عالم هستی معارض آن است کل وجود را قواعدی است که اجزاء آن را امکان تخلف از آنها نیست . کسی را که خواستار چنین آزادی است مخیر کنند تا هر چه می‌خواهد بکند بسیار زود بجائی می‌رسد که دیگر چیزی نمیتواند خواست و اگر اصرار ورزد دم فرو می‌کشد و هستی خویش را بر هوای دل می‌گذارد .

در خویشتن امتحان توانید کرد : لحظه ای چند نفس نکشید می بینید که نمیتوانید ، روزی چند آب ننوشید می بینید که در میمانید هر چه می‌خواهید بخورید کارتان بجائی

میرسد که دیگر هیچ چیز نمیتوانید خورد بدین سان بسیار زود بوضعی دچار میشوید که ناگزیر گردن بحکم خلقت میگذارید و خود را ناچار از آن می بینید که حدی بپذیرید و حسابی بشناسید مگر این که تا آنجا عنان گسیخته و تند رفته باشید که دیگر ایستادن را امکانی و ماندن را مجالی نباشد ، از پای در آئید و با سر بزمین افتید و کیفر گستاخی خود را که آزادی بی حدود خواسته بود باز پس دهید . پس چاره جز این نیست که از ابتدا چیزی بر خلاف آنچه موافق با احکام خلقت است در دل نیارید و هوسایی جز آنچه مطابق با نظام طبیعت است در سر نپزید . در این حال چون هر چه میخواهید بدست می آورید احساس آزادی میکنید .

جانوران صحرا چنین اند ، آزادند و حدودی برای آزادی خود نمی شناسند . از آنچه بر خلاف طبیعت است تصویری بدل راه نمیدهند تا باز نیابند و آنچه مطابق با حکم خلقت است میخواهند و بدست می آورند شخص آنها مظهر نوع آنهاست . اقتضای وجود شخص را با اقتضای نظام عالم منافاتی نیست . از این روی توان گفت که آزادی قبائیسی است که بر اندام جانوران بیابان بریده اند . قل الحرية شأن الحيوان ... (۲)

اما انسان چنین نیست علاوه بر جسم او که محصور بحدود عالم طبیعی و مقید بقیود مادی است روحی عاقل و فکری ممیز دارد . در خود احساس اختیار میکند . نیروئی شگرف برای غلبه بر طبیعت در خویشتن میبیند . میخواهد پرتوی از درون خود بر جهان هستی بیندازد . نشانی از عقل خود در عالم جسمانی بجای گذارد . رازهای سر بسته طبیعت را بگشاید . از جسم بی جان بسود خویشتن بهره بردارد . عقل خود را در راه تصرف عالم بخدمت گیرد . دانا بودن را وسیله ای برای دارا شدن سازد . همچون

جانوران قید حکم طبیعت را در همه احوال بر گردن ندارد . تکلیف او از هر جهت بر حسب اقتضای قواعد مادی معین نیست . خود او مکلف تعیین تکلیف خویشتن است . خود را حاکم بر سر نوشت خود ، واضع قواعد زندگی خود و مالک مختار شخص خود می‌شمارد ولیکن نوع او منحصر بشخص منفرد یا اشخاص معدود نیست بلکه هزاران هزار از کسانی که جملگی خود را در چنین وضعی می‌بینند با هم روبرو میشوند . با هم بسر می‌برند و با هم تعارض می‌یابند . هر کسی از آنان می‌خواهد که هر چه سختتر بجهان روی آور شود هر چه بیشتر بردارد و هر چه بالاتر فرا رود . اراده ها با هم مقابل میشود همتها بهم بر خورد میکند و هوسها بجان هم می افتد " پیداست کزین میان چه بر خواهد خواست " جز فتنه و آشوب و کشتار هیچ ، و پیداست که در این گیر و دار کدام کس چیره خواهد شد؛ آنکه بازوی قویتر و دندان تیز تر دارد . باین ترتیب همه آنان که می‌خواستند آزاد باشند در برابر آنکه قویتر است سپر می اندازند و سر فرود می آورند حلقه بگوش و غاشیه بر دوش میشوند آزادیها همه از دست می رود قدرت و قوت بمیان می آید و زور و ستم چهره می گشاید . چون همگی خواستار آزادی بودند همگی گرفتار میشوند چون همگی می‌خواستند که از هر بندی رهائی جویند همه بند ها را بر گردن میگیرند تا بزبان حال بگویند که این است سر انجام انسانی که تفاوت خود را با حیوان بیاز نیابد .

در این جاست که پای قانون بمیان می آید با استفاده از روابطی که منبعت از حقایق اشیاء است ضوابطی برای معیشت معین میشود ، حدود آزادی هر کس مقرر میگردد و گردن نهادن باین حدود در همان حال که همه را مقید میسازد بهمه آزادی میبخشد . " و للانسان ینبغی ان یکون تحت

سنن ... تحفظه عن جهل نفسه و ضر الماکرین " . (۳)
 بدلائلی که جای تقریر آنها در این گفتار نیست بهتری—
 قوانین همانهاست که در ادیان وضع میشود و کاملتری—
 ادیان دینی است که تعلق به آخرین عهد قریب بعهد حاضر
 دارد و بهمین سبب منطبق با مقتضیات این عهد است و
 چنین دینی امروزه همان است که در کتاب اقدس ابهی باثر
 قلم اعلی وضع و تشریع شده است . این احکام اگر محتاج
 استدلال باشد در قبال غیر اهل بهاست و چون در این جا
 روی سخن با آنان نیست در این باره رنجی بر خود هموار
 نمیکنیم و بخود حق میدهم که این حکم را مسلم گیریم که
 شرایع کتاب اقدس اکمل قوانین است . و چون از پی—
 چنین استدلال کردیم که قوانین حافظ آزادی و کافل حقوق و
 مانع تسلط اقویا و معارض با استقرار وضع جنگلی در جامعه
 انسانی است ناچار این نتیجه را بدست می آوریم که آزادی
 اهل بهاء در پیروی از کتاب اقدس و گردن نهادن بر احکام
 آن منشور اعلی است . قُلْ اِنَّ الْحَرِیةَ فِی اتِّبَاعِ
 اوامری ... (۴)

آن که بیدین است و همه جهانیان را بی دین میخواهد خود
 بزرگترین دشمن آزادی است . چه اگر چنین شود ک—
 میخواهد کیست که بتواند مانع زور گوئی نیرومندان
 باشد ؟ کیست که بتواند کسی را که قادر بقتل دیگری
 است از اجرای میل خود مانع آید و چیست که نام—
 فروستان را در برابر ستمگران محفوظ دارد . اگر بگوئید
 قوانین ناشی از فکر و عقل انسانی چنین تواند کرد گوئیم
 که از یک سوی همین اعتراف خود دلیلی بر لزوم محدود
 ساختن آزادی بحکم قانون است و از سوی دیگر در چنین حالی
 حکومت قانون بر اشخاص تنها بحکم قدرت قانون میتواند بود
 و زور گفتن قانون و محدود ساختن آزادی شدیدتر و لازم تر
 خواهد شد .

و حال آنکه دینداری چون در دلها نفوذ مییابد و جانها را تربیت میکند مردم را چنان میسازد که خود بخواهند که چنین باشند خود بخواهند که ستم نرانند خود بخواهند که حدودی بشناسند و خود بخواهند که از این حدود با وجود قدرت قدم فراتر نگذارند . وجدانها چنان پرورش مییابد که هر کسی جز آنچه شریعت خواهد آرزوئی ندارد و جز آنچه دیانت گوید کاری را شایسته نمیشمارد . نسبت طبیعت بحیوان همچون نسبت شریعت بانسان میشود . طبیعت بر حیوان چنان حکومت داشت که شخص حیوان در میان آنچه طبیعت میخواست و آنچه خواهش خود آن بود احساس تعارض نمیکرد و از همین رو میتوانست در عین اتباع طبیعت آزاد از قیود و حدود باشد . انسان تا این حدود محکوم بطبیعت نیست بلکه خود را حاکم بر آن میداند و مالک آن میخواهد و قادر بتغییر و تبدیل آن می شمارد . از همین رو در عالم انسانی بجای عامل طبیعی ضابط شرعی بمیان می آید . شریعت جای طبیعت را میگیرد و اشخاص را چنان متعلم میسازد که تناقضی در میان آنچه او خواسته است و آنچه خود میخواهند نمی بینند . پس اگر کسانی از آنان یافته شوند که پیروی از حکم دین را ناقض آزادی خویش دانند از آن زمره اند که دل و جان آنان چنان پرورش نیافته است که اهواء شخصی با آراء شرعی در آنان توافق جوید . اگر این کسان مستعد تربیت باشند بر ذمه پدران و مادران و بر عهده تشکیلات امری است که این عدم توافق را باعجاز تربیت از میان بردارند و جوانان بهائی را چنان ببار آورند که جز آنچه تعالیم الهیه خواسته است چیزی نخواهند تا اگر بآن نرسند احساس حرمان در دل خود نمایند و سلب حریت از خویشان را گمان برند . اما هر کس بتعالیم الهیه گردن نهد و آزادی مطلق را شعار خود قرار دهد نتایج اعمال سوء دامنگیرش

شود و مآلاً "آه دل و سوز سینه را بر این اعتراف که زبان
حالش حاکی از آن است شاهد گیرد که دینی که مانع آزادی
خویشتن میدانستم ضمانت آن را داشته است و امری که
زنجیری بر گردن خود میپنداشتم رهائی بخش آن بوده است .
آنگاه با توبه ای از سر صدق و صفا روی بدرگاه جمال اقدس
ابهی آورد و بگوش جان این ندای احلی را بشنود و با
شنیدن آن امید های از دست رفته را باز یابد :

این درگه ما درگه نومیدی نیست

صد بار اگر توبه شکستی باز

یاد داشت ها

۱ - ۴ عباراتی که نقل گشته مأخوذ از کتاب مستطاب اقدس است و تمامی آیات چنین است :

" فانظروا فی الناس و قلة عقولهم يطلبون ما يضرهم و يتركون ما ينفعهم الا انهم ممن الهائمين انا نرى بعض الناس ارادوا الحرية و يفتخرون بها اولئك في جهل مبين ان الحرية تنتهى عواقبها الى الفتنة التى لا تخمد نارها كذلك يخبركم المحصى العليم فاعلموا ان مطالع الحرية و مظاهرها هي الحيوان وللانسان ينبغي ان يكون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه و ضر الماكريين ان الحرية تخرج الانسان عن شئون الاداب والوقار و تجعله من الارذلين فانظروا الخلق كالاغنام لايد لها من راع ليحفظها ان هذا الحق يقين انا نصدقها في بعض المقامات دون الاخر انا كنا عالمين قل الحرية في اتباع او امرى لو انتم من العارفين لو اتبع الناس ما نزلناه لهم من سماء الوحي ليجدون انفسهم في حرية بحتة طوبى لمن عرف مراد الله فيما نزل من سماء مشيته المهيمنة على العالمين قل الحرية التى تنفعكم انها في العبودية لله الحق والذى وجد حلاوتها لايبدا لها بملكوت ملك السموات والارضين "

(کتاب مستطاب اقدس ، ص ۱۲۲-۱۲۵)

۱۴- در مقابل محیط

البته تصدیق میفرمائید که مجمع تحقیق قبل از همه چیز — مطالبش عنوان کلی نظری باید داشته باشد ، باین معنی که ورود در مباحث عملی و آنچه را که در عمل مابه الایـتـلا است برای مجامع دیگر میگذاریم و در اینجا مطلب را فقط از جنبه نظری مورد توجه قرار می دهیم چون مناسبتش با عنوان این مجامع معلوم است که چیست .

بحث در باره محیط قبل از همه چیز ، فعلاً " و علی العجاله جنبه روانشناسی و جامعه شناسی دارد گرچه در اوائل نداشته و از مباحث دیگر به روانشناسی و جامعه شناسی سرایت کرده است به نحوی که حالا تفصیلش را با اجازه شما عرض میکنم . گرچه نمیخواستم وارد این مطلب بشوم منتهی توجه دادند که محیط تعریف بشود این است که — دو سه کلمه خدمتتان در این مورد عرض میکنم .

در این لفظ محیط دقت بفرمائید البته میدانید لفظ مستحدثی است یعنی در زبان فارسی و زبان عربی سابقه استعمال بمعنی کنونیش ندارد ، محیط همان محیط دایره و سایر مفاهیم مشابه آن بوده است این لفظ به معنی کنونی خود در زبان ما نبوده برای اینکه معنی آن یعنی مفهومی که امروز در مقابل این لفظ وجود دارد به این صورت وجود نداشته است . این لفظ از زبانهای فرنگی ترجمه شده و با علوم جدید بایران رسیده و اینک این بحث در مورد محیط به میان آمده است اما در مورد لفظ فرنگی محیط هم بحثی هست ، میدانید آنچه ما امروز در زبان فارسی به آن محیط میگوئیم در زبان فرانسه دو کلمه دارد که معنی آن درست نقطه مقابل یکدیگر است البته من در اینجا بحث لفظی

نمیخواهم بکنم چون با معنی آن تناسب دارد عرض میکنم .
 دو کلمه ای که به این معنی استعمال میشود یکی
 (Environnement) یکی (Milieu) است که هر دو
 را به معنی محیط میگیرند البته این الفاظ در انگلیسی هم
 هست و تضادی که با هم دارند این است که (Milieu) به
 معنی وسط است و (Environnement) به معنی محیط
 است . حالا باید دید چطور ممکن است دو کلمه که اینطور
 در مقابل هم قرار میگیرند ، یکی بمعنی آنچه در بر میگیرد
 و یکی درست بمعنی مرکز و وسط می آید ، هر دو بتوانند
 بیک عنوان به لفظ محیط در فارسی ترجمه شوند و همان یک
 معنی را هم بدهند . اول بار شخصی که متوجه این تناقض
 شد یکی از منطقین فرانسه بنام گبلو (Goblot) بود .
 (۱) این دانشمند منطقی این تناقض را آشکار ساخت و
 سؤال کرد که چطور میتوانیم کلمه ای را که بمعنی وسط است
 بمعنی محیط استعمال کنیم . بعد از آن اهل تحقیق سابقه
 این استعمال را جستند و یافتند و در نتیجه معلوم شد
 اول بار این کلمه در زبان علمی در فیزیک و مکانیک در
 قرن هفدهم در آثار نیوتن بکار رفته است . اسحق نیوتن از
 علمای صاحب نظر تاریخ فکر بشری است او بود که این کلمه
 را با این صورت در بحث نجوم و بحث مکانیک آسمانی
 بکار برد - فاصله بین دو ستاره ، یعنی قسمتی از آسمان ،
 قسمتی از فلک ، قسمتی از فضا که در بین دو ستاره قرار
 می گیرد (Middle) یا (Milieu) نامیده شد که مناسبت
 با معنی خود هم داشت یعنی چون مسافت فیما بین دو ستاره
 بود به این مناسبت به آن (Milieu) گفته میشود .
 وقتی این اصطلاح در نجوم بکار رفت چون این فضائیکه بین
 دو ستاره قرار میگرفت ضمناً " محل جولان و سیر این کواکب
 هم بود این لفظ بمعنی محل و مقر و موقع و مسیر و مدار
 نیز اطلاق شد و به این ترتیب دو معنی متناقض به لفظ

واحد ادا گردید . پس این لفظ اول بار جنبه مکانیکی و فیزیکی و ریاضی داشت چون از قرن هفدهم به قرن هیجدهم رسیدیم کم کم استفاده از اصطلاحات علوم ریاضی و طبیعی اول در بیولوژی متداول شد و به تدریج سعی کردند بیولوژی را جنبه طبیعی بدهند . حیات را از صورت فلسفی و از جنبه مرموز و اعجاب آمیزی که قبلاً در فکر فلسفی و دینی داشت خارج بکنند و در معرض بحث علمی قرار بدهند .
 ناتورالیست های قرن هیجدهم و نوزدهم این کار را کردند . بیولوژی یعنی علمی را که بحث از حیات میکند در زمره علوم طبیعی قرار دادند چون قبلاً بحث از حیات ، بحث فلسفی و بحث دینی بود از این پس حیات را خواستند وارد بحث علمی بکنند . ناتورالیست ها یعنی طبیعیون اصرار و تأکید بسیار در این امر ورزیدند و اغلب اصطلاحات فیزیک از همین طریق وارد بیولوژی شد یکی از کسانی که چنین رفتار کرد یکی از بیولوژیست های صاحب نظر فرانسه بنام ژئو فرو سنت هیلر (G. ST. HILAIRE) بود . او کسی بود که اول بار این اصطلاح محیط را از فیزیک نیوتن گرفت و به بیولوژی داد و لفظ محیط را وارد بیولوژی کرد و بحث در باره محیط زندگی موجود زنده را متداول ساخت این محیط زندگی موجود زنده یا محیط خارجی است یا محیط داخلی است . سازمان سلولی موجود زنده را محیط داخلی گفتند . آب و هوا و آنچه مربوط به زمان و مکان و غذا است محیط خارجی نامیدند . محیط به این ترتیب وارد بیولوژی شد و به محض ورود غوغا کرد برای اینکه اصولاً ناتورالیسم قرن هیجدهم و بعد قرن نوزدهم یکی از خصوصیاتش این بود که تا آنجا که ممکن است سعی کند که آنچه را که مربوط به انسان است از خصوصیت انسانی خود خارج سازد و بصورت امر طبیعی در آورد و هیچ چیز مؤثر تر از این نبود که فیزیک و شیمی را به بیولوژی منتقل کند یکی از شهسواران

و علمداران این امر لامارک (Lamarck 1744-1829) بود. در نظریه لامارک است که شما می بینید انطباق با محیط یکی از اصول تکامل تدریجی موجودات زنده میشود. بموجب این نظریه بر اثر انطباق با محیط است که موجود زنده تغییر میکند و این تغییرات تدریجی کم کم در طی نسل ها منتهی به آنجا میشود که نوع تغییر پذیرد و اهمیتی که این نظریه بتدریج پیدا کرد باعث شد که محیط و تأثیر محیط بعنوان عامل بسیار مهم تعیین کننده (Determinant) در مورد موجود زنده به حساب آید و وارد مباحث علمی شود و محیط بعنوان عامل بسیار مهم، یکی از دو عامل و شاید عامل اصلی یا اصیل ترین و اساسی ترین عامل در حیات موجود زنده در حیات نبات و حیوان و قاعدتا "انسان"، تلقی گردد. این نظریه از لامارک به هربرت اسپنسر (Herbert Spencer 1820-1903) و سایر کسانی که مثل او فکر میکردند رسید و وارد علوم انسانی شد. محیط و تأثیر محیط گذشته از این راه از راه دیگری هم می بینیم که وارد علوم انسانی شد و آن راه ادبیات بود.

ادبیات ناتورالیستی قرن هیجدهم و نوزدهم کمک بیشتر به این امر کرد و محیط را به دایره علوم انسانی کشانید. بالزاک (Balzac) با استفاده مستقیم از سنت هیلر و بواسطه نیوتن در کتابی که بنام کمدی انسانی نوشته تعبیر محیط (Milieu) را وارد کرد. (شما بالزاک را می شناسید. خیلی ها می شناسند از نویسندگان بزرگ رآلیست یا به تعبیری ناتورالیست فرانسه است) کمدی انسانی شما را بیاد کمدی دیگری میاندازد و آن کتاب کمدی الهی دانته است که کمدی انسانی بالزاک در مقابل آن نوشته شد در این کمدی انسانی در مقدمه کتاب لفظ محیط و بحث محیط وارد آمد و عجیب اینکه وقتی کلمه محیط را وارد کرد با حروف ایتالیک نوشت، همه جا کلمه

(Milieu) را با حروف ایتالیکی یعنی حروفی که کج نوشته میشود درج نمود . (معمولاً در زبانهای فرنگی کلماتی را که جنبه خاصی دارد که باید به آن توجه کرد و برای اینکه آن جنبه را مشخص بکنند با حروف ایتالیکی مینویسند و بالزاک محیط را با حروف ایتالیکی نوشتن برای اینکه نشان بدهد که این کلمه به معنی عادی و طبیعی خود به کار نرفته است بلکه معنی جدیدی باید از آن فهمید همان معنی که حالا ما میفهمیم آن موقع برای علماء جدید بود و بهمین سبب آنرا به این صورت ها مشخص میکردند) این عمل از بالزاک به تن (Taine) رسید .

تن یکی از نقادان بزرگ فرانسه در قرن نوزدهم است و او همه جا لفظ محیط را شایع کرد و در استعمال آن افراط نمود و اصولاً بحث محیط را اهمیت داد، محیط را اصل گرفت و به محیط بعنوان مهمترین عامل توجه یافت و باصطلاح او بود که بدعت اصالت محیط را در حیات انسانی نهاد . از طرف دیگر باز مستقیماً از طریق نیوتن و از طریق بیولوژیست ها (Biologiste) این مطلب به جامعه شناسان و واضع جامعه شناسی که ضمناً فیلسوف هم بوده است (واضع جامعه شناسی و مؤسس پوزیتیویسم (Positivisme) فلسفی اگوست کنت بود) او این مطالب را در جامعه شناسی وارد کرد و عنوان کرد و بحث کرد . اگوست کنت کسی است که اولین بار بصراحت کوشید تا علوم اجتماعی را به سبک و روش علوم طبیعی تأسیس کند حتی سوسیولوژی را در ابتدا فیزیک سوسیال نامگذاری کرد برای اینکه نشان بدهد که همان روش فیزیک را عیناً " بجامعه بشری منتقل می کنند برای اینکه معلوم بشود در جامعه بشری چیزی غیر از آنچه بعنوان امر طبیعی مورد توجه است وجود ندارد . ما حقیقت نداریم بحث مربوط به انسان را از جنبه طبیعی خارج کنیم . حتی لفظ فیزیک را هم نگه می داریم و نام علم اجتماع را

فیزیک اجتماعی میگذاریم تا معلوم شود که ما حق نداریم از آنچه اقتضای طبیعت است در بحث راجع به انسان صرفنظر کنیم .

این مقدمه یک مطلب را روشن میکند و آن مطلب این است که محیط چگونه عنوان شده و چرا اهمیت پیدا کرده و از کجا وارد زبان علم شده و چگونه بفرهنگ سرایت کرده و در تمدن تأثیر بخشیده است .

ما حاصل کلام اینکه کلمه محیط و معنی محیط و توجه به محیط و مخصوصاً "اغراق و افراط در اهمیت محیط ناشی از روح علمی قرن هیجدهم و قرن نوزدهم اروپا است برای اینکه به انسان جنبه طبیعی بدهند و یا به تصریح خودشان انسان را شئی طبیعی بدانند . زیرا که محیط به این معنی به طبیعت تعلق دارد و از علم طبیعت به علم حیات و از علم حیات به علوم انسانی منتقل میشود و این کوشش برای برگردانیدن انسان به طبیعت است ، کوشش ناتورالیستی است ، کوششی است که طبیعیون در علم می کنند برای اینکه در انسان آنچه را که جنبه طبیعی دارد اصل بدانند و انسان را درست در متن طبیعت و در بطن طبیعت قرار بدهند . این همان کوششی بود که همه دانشمندان بعد از رنسانس شروع کردند تا اینکه در قرن هیجدهم و نوزدهم به اوج خود رسید . کوشش برای طبیعی کردن انسان و سلب هر گونه جنبه فوق طبیعی از انسان بود یعنی از این راه میخواستند انسان را از متافیزیک ببرند و به آغوش فیزیک از هر راهی که امکان داشته باشد برگردانند . بدین ترتیب معنی محیط و مفهوم محیط باین صورت بمیان آمد و باقی ماند و انسان با توجه به این مفهوم و مخصوصاً " با قبول اصالت این مفهوم هر گونه امتیازی را که از لحاظ انسان بودن دارد و این امتیاز او را ما فوق طبیعت و یا در مقابل طبیعت یا محیط بر طبیعت می سازد از دست میدهد و از هر جهت

محاط به طبیعت میگردد . وقتی که انسان محاط طبیعت شد طبیعت محیط بر انسان میشود . اگر دقت بفرمائید آنچه الان بعنوان محیط گفته میشود مجموعه عوامل طبیعی است اگر هم به امور انسانی تعلق گیرد تبعی و فرعی و عارضی است . یعنی از عوامل طبیعی انتشار پیدا کرده و به امور انسانی رسیده و انسان را هم کم کم به طبیعت برگردانده است یعنی غذا ، آب ، هوا ، مکان ، زمان و آنچه بعنوان یک عامل قهری از خارج به ما تحمیل میشود محیط نام می گیرد .

پس به این ترتیب شما باید قبل از همه چیز توجه بکنید که در بحث راجع به محیط در مقابل کوششی قرار نگیرید که در جهت مخالف امر بهائی بمیان آمده است کوشش امر بهائی برای انسان شمردن انسان است ، برای حفظ اصالت در وجود انسان است و درست در مقابل کوشش طبیعیون و علمای طبیعی قرار دارد که برای تأویل انسان به طبیعت صرف میشود این علماء انسان را به طبیعت تأویل میکنند . تأویل را در اینجا در مقابل کلمه (Reduction) بکار میبریم یعنی انسان را به طبیعت بر می گردانند در انسان جز طبیعت هیچ چیز دیگر را نمی بینند و به این ترتیب است که کلمه محیط عنوان میشود . شما در نظریه لامارک اگر دقت بکنید و تأثیری را که این نظریه و نظریات متعاقب و متوالی آن در علوم انسانی و فرهنگ بشری کرده است در نظر بگیرید توجه میفرمائید که همه کوشش اصحاب این نظریات مصروف این شده است که بگویند " انسان را محیط میسازد " ، انسان ساخته محیط است ، محیط است که انسان را ایجاد میکند . اگر در مقابل محیط عاملی وجود داشته باشد که آنرا غیر از محیط بتوان دانست عامل وراثت است جز عامل وراثت هیچ چیز در مقابل عامل محیط نیست که بتوانیم بگوئیم غیر از محیط است یعنی

یا به ارث چیزی را می‌بریم یا از محیط به ما داده میشود. تازه کسانی به این حد هم اکتفا نکردند و تأثیر وراثت را هم کوشیدند تا کم کم حذف کنند و لغو کنند. و در این مورد بین ایشان اختلاف افتاد. علمای شرق (شرق به معنی کنونی خود) هرگز حاضر نشدند قبول کنند که وراثت در انسان مؤثر است چون قبول کردن عامل وراثت یک نوع قبول کردن ثبات در نوع انسان بود و این امر با اصول ایدئولوژی آنان سازش نداشت. بدین سبب گفتند اصل محیط است جز محیط هیچ عاملی نیست آنچه بعنوان ارث میگوئیم تأثیر تدریجی محیط است که از طریق تناسل انتقال مییابد و محیط کم کم در آنها تأثیر می‌کند حتی صفات نوعی را که در نوع حیوان بر طبق نظریه علم ژنتیک (Genetique) غربی ثابت میماند انکار کردند، و صفات مكتسبه از محیط را که به موجب علم غربی هیچوقت به ارث منتقل نمیشود قابل انتقال شمردند.

گویا مقدر است که علم هم باید مثل هر چیز دیگری دستاویز و بازیچه سیاست باشد اینجا اگر اجازه بفرمائید از موضوع یکی دو کلمه خارج می‌شوم :

سیاست همه چیز را بازیچه خودش کرده : هنر را ، اخلاق را ، علم را ، فلسفه را و دین را ... و ما برای اینکه دین خودمان را دین نگهداریم سعی میکنیم نگذاریم سیاست بازیچه اش بکند .

البته بمعنی اجتناب عملی از مداخله در سیاست نه به معنی بحث در امور سیاسی از لحاظ تئوری . برای اینکه فرا گرفتن علم سیاست مثل هر علم دیگری مجاز است و ما سیاست را می‌شناسیم و باید هم بشناسیم . منتهی نه به این عنوان که در عمل آلوده به سیاست بشویم و اشتغال به سیاست بجوئیم . سیاست میتواند دیانت را هم بکُسام خودش بکشد و از میان ببرد . سیاست با علم هم اینکار

را کرده یعنی با علم هم بازی کرده است. در همین نظریه لامارک و داروین دقت بفرمائید شرقی ها که در این نظریه اصل انتقال صفات اکتسابی به وراثت را قبول میکنند و ارث را از اهمیت می اندازند درست همانها اصل تنازع بقا را قبول ندارند. غربی ها اصل انتقال صفات اکتسابی به وراثت را نمی پذیرند میگویند وراثت ثابت است صفات اکتسابی منتقل نمیشود برعکس تنازع بقا را قبول دارند چرا برای اینکه با مرامی که قبول شده است یکی از این دو اصل در اینجا موافقت میکند اصل دیگر در آنجا صحیح در می آید و بدین ترتیب علم باید تجزیه شود تا سیاست در آنجا هم بتواند دکان داری کند. وقتیکه قضیه به این صورت در آمد حتی عامل وراثت هم در مقابل عامل محیط سیر انداخت و محیط تنها عامل تعیین کننده و تنها عامل ایجاد کننده بشمار آمد انسان مثل همه حیوانات دیگر شد و این کم کم بصورت مرضی در آمد که شما در هر موردی خواستید مسئله را بشناسید گفتند رجوع کنیم ببینیم تأثیرات خارجی در اینجا چه بوده است محیط چگونه تأثیر کرده و کدام یکی از عوامل طبیعی یا اقتصادی اثر گذاشته تا این امر به این صورت در آمده است. و این دستور بصورت متحد المال برای همه تحقیقات علمی در آمد. شما دقت بفرمائید اغلب همین که بخواهند در علوم انسانی در مورد مطالبی تحقیق کنند سر آغاز تحقیق اول (و شاید در بعضی مواقع اول و آخر تحقیق) همین است که ببینند کدام عوامل در محیط خارجی باعث شده و دست بدست هم داده و هر کدام به چه نسبتی تأثیر کرده تا این امر بوجود آمده است. چرا برای اینکه تأثیر محیط و امور ناشی از محیط و عوامل متقابل در محیط و شبکه ای که از این عوامل تشکیل میشود اصل است. خلاصه تحقیقات علمی چنانکه عرض کردم بقیاس فیزیک و بیولوژی در علوم انسانی

عبارت از همین شده است. در همین جا است که شما باعجاز بیان حضرت عبدالبهاء توجه میفرمائید (البته وقتی میگوئیم اعجاز بیان حضرت عبدالبهاء یعنی اعجاز امر بهائی) حضرت عبدالبهاء اصرار فرموده اند که آنچه بعنوان عوامل در انسان وجود دارد فقط عوامل وراثت و عامل محیط نیست بر این دو عامل عامل دیگری را افزودند و در باره آن تأکید فرمودند و آن عامل فطرت است ، فطرت خاص انسانی است ، (۲) برای اینکه از بازگشت انسان به طبیعت مانع شوند و هیچ کوششی به این اندازه که در امر بهائی بعمل آمده است ، برای حفظ انسانیت انسان و برای اینکه انسان اصل باشد و خود را نگهدارد و مانع از این شود که او را به طبیعت تأویل نمایند ، در هیچ جا بعمل نیامده است . شما توجه بفرمائید که نسبت به بعضی از نظریات طبیعی مطالبی در بعضی از کتب دیانت بهائی اظهار گردیده است در حالیکه اصلاً " قصد بحث علمی نبوده بلکه توجه صاحب امر معطوف باین حقیقت بوده که از این نظریات علمی نتایجی که خود علم آنها را منظور نداشته است حاصل نکنند . این نتایج است که زیان بخش است ، ضرر میزند ، لطمه میزند ، صدمه میزند . حضرت عبدالبهاء سعی بلیغ فرمودند که مردم این نتایج را از علم ————— نگیرند . (۳) از جمله یکی همین مورد و موارد مشابه آن است و مقصود از آن این است که انسان خودش را انسان بداند و در انسان بودنش تردید نکند و مثل سایر حیوانات خودش را بمحیط بر نگرداند . اگر علم میگوید " تو زاده حیوانی ، ادامه یک سلسله تکاملی حیوانی هستی ، اشکال ندارد . میشود رد کرد ، میشود قبول کرد . ربطی هم بدیانت بهائی ندارد مربوط بعلم است . چرا ؟ برای اینکه دیانت بهائی انسان را به بدنش انسان نمیدانند در انسان قائل به یک عامل متافیزیکی فوق طبیعی است و

انسان بودن را به آن میداند و چون انسان به همین جنبه خود انسان است بنابراین هیچوقت انسان زاده حیوان نیست، ولو کالبد جسمانی او از حیوان بوجود آمده باشد و بر اثر قرار گرفتن در محیط و در مقابل تأثیرات محیط رشد کرده و تحول یافته باشد. اما وقتی لایق عنوان انسان شده است که باراده الهی روح انسانی باو تعلق گرفته و فطرت انسانی یافته است. این دیگر هیچ ربطی به طبیعت ندارد. درست است که در طبیعت است ولی از طبیعت نیست. موجودی است ما فوق طبیعت مسلط بر طبیعت و محیط بر طبیعت. بنابراین طبیعت نمیتواند محیط بر انسان باشد. بدین ترتیب اصولاً "معنی انسان در نظر ما تغییر مییابد طور دیگری میشود، انسان بصورتی در می آید که در مقابل طبیعت اصالت دارد - درست مواجه با طبیعت و فائق بر طبیعت و محیط بر طبیعت میشود نه مادون طبیعت و فرع طبیعت و محاط در طبیعت.

در مقابل کسانی که حتی میخواستند علم را تأویل به نتایج حاصله از تأثیر محیط در انسان و واکنش های ارگانیسم انسان در مقابل محیط که باز چیز دیگری از همان محیط میشود بدانند و از این راه علم را نیز به طبیعت تأویل کنند حضرت عبدالبهاء فرمودند که علم، و صنعت ناشی از علم، و بکار بردن عقل در زمینه علم، حاکی از این است که انسان طبیعت را به سیادت نمی پذیرد. بلکه می خواهد طبیعت را به اختیار بگیرد، مسیر طبیعت را بر گرداند، باصطلاح مبارک شمشیر از دست طبیعت بگیرد و بر فرق طبیعت بزند. (۴) طبیعت را می شناسد برای اینکه بداند مجرای طبیعت چیست، آنوقت طبیعت را از مجرای خودش، با استفاده از آنچه در طبیعت وجود دارد و خود طبیعت از آن غافل است و انسان به آن آگاه است و بهمین جهت بالاتر از طبیعت است، خارج سازد.

علم چه میکند ؟ طبیعت را می شناسد و وقتی که شناخت بانسان قدرت میدهد که مجرای آنرا تغییر بدهد و بدین ترتیب انسان فائق بر طبیعت باشد . فرق او با طبیعت همین است و فرق بسیار عظیمی هم هست طبیعت خودش خودش را نمی شناسد . تأکید فرموده اند که طبیعت فاقد شعور است خودش خودش را نمیشناسد . خودش واقف به خودش نیست . (۵) اما انسان طبیعت را می شناسد و چگونگی میشناسد میتواند با همین شناختن بر او محیط باشد . علاوه بر طریق علم که بکار بردن عقل است شما از طریق دیگری هم با طبیعت و با محیط مواجه میشوید و در مقابل محیط قرار میگیرید . بشرطی که خودتانرا واقعا " مأمور باین کار ببینید و احساس کنید که اینطور است و قبول کنید که اینطور است و به این قدرت واقف باشید و آن این است که شما با قبول جنبه روحانی و معنوی خودتان و با توجه به ازلیت که بهره ای از آن در شما هست خودتانرا فرا تر از امور نسبی و عارضی و طبیعی قرار میدهید . ببینید : در جهان یک سلسله از امور گذران و ناپایدار وجود دارد که عالم را از این جنبه میتوان محیط طبیعی نامید .

اما فقط همین یک جنبه نیست، بلکه جنبه دیگری نیز در برابر آن وجود دارد و دیانت بهائی شما را متوجه باین امر کرده که هر دو جنبه را در عالم وجود تشخیص دهید . قداما قصورشان این بود که خیال میکردند همه چیز ثابت است و باید هم ثابت بماند چرا ؟ برای اینکه خدا ثابت است و آدم هم خلق خدا است خدا کارآموزی نمیتواند بکند که اول کاریرا ناقص انجام دهد بعد بیاید آنرا کامل کند . پس خدا هر چه خواسته باشد برای همیشه خواسته است ، یعنی کمال الهی را اینطور تصور میکردند . و در مقابل متأخرین از اروپائیان قرار دارند که میگویند همه چیز همیشه گذران است . هر روز ، هر لحظه ، هر عصر ،

هر قرن تغییر پیدا میکند یعنی اصل تحول است .
 میدانید اسپنسر شش جلد کتاب نوشته است برای اینکه
 اثبات کند که اصل هر امری تحول است و اصالت تحویل
 (Evolutionisme) را نه تنها او قبول کرده است
 بلکه بسیاری از ارباب عقاید و مذاهب سیاسی پذیرفته‌اند .
 اما در کتاب مستطاب ایقان نازل شده که ما در عالم یک
 جنبه ثبات و یک جنبه تغییر داریم . هر دو وجود
 دارد . (۶) اصل عالم از لحاظی ثبات و از لحاظی
 تغییر است .

عیب کار اینجاست که از علم و فلسفه فقط قسمتهای سطحی
 و عادیش ب مردم میرسد به این ترتیب افکار عامه با توجه
 به مطالبی که درست نیست مسموم میشود و سرتاسر غرق در
 اقسام اشتباهات میشود . از جمله اشتباهی است که
 در باره مفهوم زمان و مقتضیات زمان میکنند . زمان
 با اهواء ناس فرق دارد همان کسی که میفرماید باید
 مقتضیات زمان را مراعات کرد یا در برابر مقتضیات زمان
 مقاومت نمیتوان نمود در مقابل اهواء ناس یعنی آنچه
 مردم میخواهند و به حکم هوی و هوس میخواهند و میکنند
 میفرماید اگر مظهر امر خدا بخواهد از اهواء ناس تبعیت
 بکند زمین و آسمان بهم میخورد . (۷)

از جمله اشتباهی است که در باره محیط میکنند و به صریح
 بیان میگویند آنچه محیط میخواهد ، بهر صورتی که میخواهد ،
 در هر زمان که میخواهد باید خواست و الا از میان میرویم
 و محیط بجای خود میماند . اوست که خود را بما تحمیل
 میکند و بعضی از عقاید علمی و نظریات فلسفی را هم ضامن
 اثبات صدق این مدعا که نشانی از صدق در آن نیست قرار
 می دهند . یکی از این عقاید (Determinisme) است
 یعنی قائل شدن به جبر علمی ، قائل شدن به ضرورت علت و
 معلول . همه چیز بحکم علی اقتضاء میشود ، وقتی علتی

اقتضاء کند چیزی واقع خواهد شد وقتی اقتضا نکند واقع نخواهد شد . بنابراین باید ببینیم علت خارجی چه اقتضاء میکند چونکه همان باید واقع شود . در این میان ما بعنوان انسانی که بتواند بایستد و قد برافرازد و بگوید من نمیخواهم معنی نداریم خلاصه جبر علمی شامل حیوانات انسانی هم هست . حضرت ولی امرالله (بنده در باره این بیان شفاهی حضرت ولی امرالله تأکید زیادی بکار برده ام و بسیار این مطلب را تکرار کرده ام) در یکی از بیانات شفاهی میفرمایند هیچ نظریه ای باندازه این نظریه زیان آور نیست که ما در مورد هر امری در پی پیدا کردن علل و اسباب خارجی بگردیم . (۸) این امر سلب مسئولیت و سلب اختیار از انسان میکند و انسان دیگر با این عقیده انسان نیست بلکه طبیعت است . فلان کس فلان خلاف را میکند ، میگویند : چرا اینکار را میکنی ؟ میگوید من کیستم که بکنم محیط ایجاب میکند که من چنین باشم . دیگر در این میان من بعنوان انسانی که میتواند در مقابل محیط مقاومت کند، خودش بخواهد و انجام بدهد و اگر نخواست این قدرت را برای خود قائل نشود که انجام ندهد باقی نمی ماند ، و بهمین جهت است که مضر است . این همه کوشش برای اثبات مختار بودن انسان در ادیان مخصوصاً " در دیانت بهائی بهمین سبب بعمل آمده است چه انسان وقتی خودش را مختار دانست آنوقت انسان است آنوقت شیئی در مقابل طبیعت و فائق بر طبیعت است زیرا که خودش را قادر میداند به اینکه کاری بکند و چیزی بخواهد غیر از آنکه طبیعت خواسته است . (۹)

حضرت بهاءالله در یکی از موارد که بیان تجلیات اسماء الهی را در عالم میکنند میفرمایند که اسماء و صفات الهی در عالم تجلی کرد تا بدانجا رسید که ، به تجلی اسم مختار ، انسان خلق شد . (۱۰) یعنی انسان به این

صورت خلق شد که اسم مختار در او تجلی کرد ، از جمله اسماء خدا اسم مختار اختصاص بانسان یافت ، اینهمه تأکید چرا ؟ برای اینکه انسان دیگر خود را بازیچه طبیعت و اسیر محیط نداند و از همین راه است که میتواند در مقابل محیط مقاومت کند .

یکی دیگر از این نظریات رلاتیویسم (Relativisme) است یعنی همه چیز را بدون استثناء نسبی دانستن . این عقیده نیز خطر بسیار بزرگی دارد . درست است که همه چیز نسبی است اما در همان زمینه که علم میگوید . ما حق نداریم آنچه را که علم در زمینه خاصی گفته است به سایر زمینه ها سرایت بدهیم . همه چیز در طبیعت نسبی است . این درست است ولی مطلقاً هم وجود دارد که ما فوق طبیعت است و از آن مطلق ما فوق طبیعت نشان باین عالم طبیعی و نسبی هم میرسد و در همانجاست که نشان از ثبات هم وجود دارد . اخلاق نسبی است ولی حدود و ثغورش نسبی است . آداب و رسوم نسبی است . اصول اخلاق و مبادی آن مطلق است . دقت در بعضی خطابات حضرت عبدالبهاء بفرمائید آنجا که میفرمایند در ادیان یک جنبه وحدت و یک جنبه اختلاف وجود دارد وحدت اساس ادیان را که بیان میفرمایند به مسائل اخلاقی توجه میکنند . (۱۱) اصول اخلاق مطلق است حدود و رسوم تغییر پیدا میکند . قتل مکن همیشه درست است . هیچوقت تابع نسبیت نیست به زمان و مکان هم تغییر نمیکند . زنا مکن همیشه درست است ، سرقت مکن همیشه درست است ، این احکام ثابت است همیشه معتبر است هرگز تغییر نمیکند آنچه تغییر میکند حدود و ثغور آنهاست . آداب و شرائط آنهاست . حرمت قتل ثابت می ماند . اما حدود جواز قتل از زمانی تا به زمانی فرق میکند . چه کسی را نکش و چه کسی را بکش ، جواب این سئوالات عوض میشود . حرمت قتل مطلق است

اما حدود این حرمت نسبی است . ممکن است در یک مورد گفته شود از قبيله خودت نکش در مورد ديگر گفته شود از دين خودت نکش در مورد ديگر گفته شود از نژاد خودت نکش و در مورد ديگر گفته شود از نوع خودت نکش ، بعد از اين در ادوار آتیه (بطوریکه تباشيرش در الواح مبارکه سر بر زده است) زمانی بيايد که بگویند حتی حيوان را هم نکش . حضرت عبدالبهاء فرموده اند ميرسد روزیکه انسان حيوان را بقصد خوردن نمیکشد . (۱۲) اين حدود و فروع متغير است محکوم به نسبیت است . اما اصول ثابت است و ثبات آنها نشان از عالم حق دارد و اگر اين اصول نباشد در واقع انسانیت وجود ندارد . پس اعتقاد به اینکه همه چیز نسبی است یکی ديگر از اين خطراتی است که ما را اسير محيط میکنند چون محيط نسبی است و تأثيراتش نسبی است . اما اگر قائل به اين باشيم که اصولی وجود دارد که ثابت است و چون از عالم اطلاق به ما احاله ميشود پس نشان از وجود مطلق دارد خود را ميتوانيم در مقابل طبيعت حفظ کنيم . در مقابل محيط خم نميشويم . شکست نميخوريم . چرا ؟ چون خودمان را بالاتر از محيط ميدانيم .

اديان هميشه محيط را تغيير داده اند . در کتاب مفاوضات دقت فرمائيد حضرت عبدالبهاء ميفرمايند هر روحی خاصه‌ای دارد روح نباتی خاصيتش نمو است ، روح حیوانی خاصيتش حس است ، روح انسانی خاصيتش فکر است ، قوه کاشفه است کشف مجهولات است اما خاصه روح القدس يا روح مظهر امر الهی تبديل عالم است " يوم تبدل الارض غير الارض " هر دينی که ظاهر شده عالم را عالم ديگر کرده است . (۱۳) بنا بر اين دين برای تغيير دادن و منقلب کردن محيط است . ما دو راه در پيش داريم و از هر دو راه وارد شوييم خودمان را فائق بر محيط می بينيم و در مقابل محيط مقاومت

می‌کنیم و موفق می‌شویم . یکی را اشاره کردم که راه علم است یعنی محیط را از طریق شناختن محیط به اختصار میگیریم و با استفاده از قوای خود محیط بر محیط مستولی می‌شویم . یکی دیگر راه ایمان است . چرا ، چون با ایمان دینی که پیدا می‌کنیم در وجود انسان قائل به یک امر الهی می‌شویم و آن امر الهی فائق بر محیط است و بنابراین محیط را تغییر میدهد . بارها حضرت ولی امرالله فرموده اند نظر بدنائت اطراف خودتان نکنید بلکه نظر به علو خودتان از لحاظ انتساب به امر بهائی بکنید . (۱۴) قبل از همه چیز شما خودتان را در مقابل محیط زبون نباید بگیرید ، در مقابل محیط کوچک نباید بگیرید ، شما اگر هم ضعیف باشید بیاد آرید که سعدی گفت : " اگر من ضعیفم پناهم قوی است " . ما اگر شخصا ضعیف باشیم ، که هستیم ، مستظهر به قدرت ما فوق طبیعت هستیم که در عالم بالاست مشروط به اینکه عالم بالا را واقعا قبول کنیم و باور داشته باشیم . وقتی که در مقابل محیط قرار می‌گیرید خودتان را با این قدرت الهی و ایمان دینی که در شما هست فائق بر محیط ببینید . آنوقت ملاحظه می‌فرمائید که محیط زیر پای شما قرار میگیرد . شواهد این مطلب بسیار است . کسانی که اول بار بارتفاع نداء امر بهائی در زمان ما قیام کردند کسانی بودند که درست بر خلاف آنچه محیط اقتضاء کرده بود برخاستند . هیجده نفر طلبه شیخی ، ضعیف و نحیف و ناتوان ، چه خواستند ؟ درست آنچه محیط غیر از آن میخواست . چه کردند ؟ درست غیر از آنچه بنا بود بکنند . این کار را انجام دادند بنابراین نشان دادند که غالب بر محیط هستند ، فائق بر محیط هستند . یک مطلب را منتهی نباید فراموش کنیم . در محیط زندگی ما اموری هست که آن امور نشان از حقایق امر میگیرد یعنی باراده الهی اقتضاء شده است که

بشود این امور انجام خواهد گرفت همان است که اقتضای زمان است . این اقتضای زمان باراده الهی مقرر شده است . همه چیز طوری به کار افتد که در عهد معینی اقتضای معینی داشته باشد . در مقابل آن مقاومت نمیشود کرد . این جنبه را از محیط بحساب خود محیط نگذارید آن مربوط به تعلق مشیت الهی به تحقق بعضی از امور در زمانی دون زمان دیگر است . در همین مورد است که حضرت عبداللہ میفرمایند : " همه چیز را مقاومت توان کرد مگر اقتضای زمان را " (۱۵) و باز بهمین معنی است که حضرت امیر فرموده که اولادتانرا به آداب زمان خود تربیت نکنید زیرا برای زمان دیگری خلق شده اند . (۱۶) قبول اقتضای زمان با قبول بلا شرط تأثیرات محیط فرق دارد . اقتضای زمان ضروری است برای اینکه به اراده الهی مقدر شده و بر روح طبیعت حکومت یافته و طبیعت را به سمت سیر داده است که به این صورت در بیاید . این فرق دارد با آن امور گذران و ناپایداری که میاید و میروند بدون اینکه ربطی به اقتضای زمان داشته باشد . یک مثال بخدمتتان از اقتضای زمان عرض میکنم و این مثال از امور عادی است . لباس مردان و زنان در دو سه قرن اخیر کوتاه شد و بصورت دو تیکه کت و شلوار یا کت و دامن در آمد . این تغییر اقتضای زمان بود ، ضرورت داشت که بشود ، چرا ؟ برای اینکه زمان - زمان کار کردن بود زمان زمان دامن به کمر زدن بود ، و ناگزیر دامن ها میبایست کوتاه تر شود . با عبا و لباده و قبا و فرض بفرمائید دامن های مواج که با اقسام سیم و مفتول و فنر نگاہ داشته می شد و در قرون وسطی و اوایل قرون جدید متداول بود نمیشد کار کرد و چست و چابک و چالاک به راه افتاد . این لباس لباس کسانی بود که میتوانستند بیکار باشند و بخورند و بگردند و بیاسایند . در زمانی که همه می بایست

کار کنند ، در کارخانه و در مدرسه و در راه با عجله و شتاب به راه افتند ، دیگر باید لباسی بپوشند که این کوشش و تلاش را امکان بخشد . در مقابل این تغییر نمی شد مقاومت کرد زیرا که ضرورت داشت . این تغییر طرز پوشش فرق دارد با تغییری که به حکم هوی و هوس در لباس واقع میشود و امر زائد است و عاملی به ضرورت آنرا اقتضاء نمیکند . میآید و میرود . نه آمدنش مهم است نه رفتنش تأثیری دارد . نه ارزش آنرا دارد که با آن مبارزه کنید نه ارزش آنرا دارد که برای حفظ آن سعی کنید . میآید و میرود و تمام میشود . منظور این است که ما حق نداریم در مقابل هر آنچه محیط میخواهد بعنوان اینکه ضرورت دارد و اقتضای زمان است تسلیم بشویم . چون آنچه را که اقتضای زمان است کسیکه زمان در اختیار اوست تشخیص داده و بما گفته است . بعنوان یک نفر بهائی در اینجا صحبت میکنم . شخصی که صاحب زمان است و ما به ظهور او در این زمان قائلیم زمان را می شناسد . میدانند که اقتضای زمان چیست و آنچه بنا بود در زمان ما پذیرفته شود گفته است که بپذیریم . و اگر به میل خودمان نپذیریم ناگزیر خواهیم شد از اینکه بپذیریم . زمان اقتضای صلح میکرد کسانی که خواستند در مقابل اعتقاد به صلح مقاومت بکنند در اوایل صلح را مذموم و مشموم دانستند حتی بصورت یک امر زنانه حاکمی از ضعف و دنائت تلقی کردند . اما کم کم توجه یافتند که صلح را بایست قبول داشت صلح امری است که باید حاکم شود . کسانی که با وحدت عالم انسانی مخالف بودند ناگزیر سیر انداختند و کسانی که حال مخالفند باید سیر بیندازند ، کسانی که با تساوی حقوق رجال و نساء مخالف بودند تسلیم شدند و کم کم کسانی هم که مانده اند رضا خواهند داد . همه اینها انجام میگیرد ، چرا ؟ برای اینکه اقتضای زمان است . اما

هر چه از محیط خارجی به ما القا شود ما حق نداریم آنرا
اقتضای زمان بدانیم بلکه باید مقاومت کنیم و راه
مقاومت راه علم و راه ایمان است جز علم صحیح و ایمان
صحیح راه دیگری نیست. راه علم و صنایع علمی از یک
طرف، راه ایمان و تشکیلات بهائی از طرف دیگر، تشکیلات
را نباید سهل گرفت. شرکت در خدمات تشکیلاتی بزرگترین
وسیله برای تجهیز شما در مقابل محیط است. زیرا این
تشکیلات از روحی مایه میگیرد که فائق بر محیط است، غالب
بر محیط است. شما در خدمات امری ملاحظه میفرمائید که
چه نیروئی از همین مجرای تشکیلات در کالبد شما جاری
میشود و چگونه به محیط خارجی سرایت میکند و این محیط
خارجی را منقلب میسازد شما در عوض کردن محیط خارجی
اعجاز میتوانید بکنید بشرطی که از راه راست منحرف
نشوید و لااقل سعی نکنید که دیانت بهائی را منطبق با
اوضاع و احوال بکنید. گاهی متأسفانه این کوشش از ما
سر بر می زند. یعنی می گوئیم برای اینکه بهائی بمانیم
بهائیت را باید با اوضاع و احوال منطبق سازیم با وضعی
که پیش می آید آنرا سازش دهیم تا اینکه بتوانیم بهائی
بمانیم و حال آنکه قصد ما این است که خودمان بتوانیم
چنانکه میل داریم بشویم. والا اگر میخواستیم بهائی
بمانیم می بایست سعی کنیم اوضاع و احوال را عوض کنیم
ولو این سعی بطور تدریجی از طریق تبلیغ باشد و نتیجه
عمل به آسانی معلوم نشود و نتوان به چشم خود دید که در
چه زمانی حاصل خواهد شد. همینقدر باید توجه ما به افق
دور دست معطوف باشد، تبلیغ یعنی سعی در عوض کردن
محیط زندگی، از طرف کسانی که ایمان دارند که میشود
محیط را تغییر داد، از طریق خدمات تشکیلاتی منظم و مرتب
و مستمر، که از یک روح عشق و ایمان که محیط را قابل
تغییر می داند مایه می گیرد. گاهی احواء از محیط شکایت

میکنند و نشان از تسلیم در آنان پیدا میشود که بسیار
 خطرناک است. و معمولاً در اینموارد هم تکیه بر روی
 مفاسد محیط است: محیط آنقدر فاسد شده است که هیچ
 چیز در مقابلش نمیشود کرد. نگران میشوند، کم کم یأس
 به دلشان راه می یابد، سینماها را مثال میزنند، رمانها
 را مثال میزنند، مهمانیها را مثال میزنند، رقصها را
 مثال میزنند. سینما صامت بود بعد ناطق شد حالا سینمای
 مجسم در گوشه و کنار شهر وجود دارد. اینها را مثال
 میزنند برای اینکه نشان بدهند دیگر هیچگونه مقاومتی معنی
 ندارد و محیط فاسد شده است و روز بروز بیشتر بطرف فساد
 می رود. اما شما هرگز به این امور بعنوان خطر جدی که
 میتواند بشریت را تهدید بکند نگاه نکنید. بهیچوجه
 چنین نیست. فقط وقتی مطلب برایتان جدی بشود که ایمان
 شما را نسبت به حقانیت تعالیم بهائی بخواد متزلزل کند،
 آنوقت است که شما باید مضطرب شوید والا تا وقتی که این
 روح قوی وجود دارد شما فائق بر محیط هستید. یک مثال
 عرض میکنم حضرت ولی امرالله در بعضی آثار مبارکه توجه
 بلیغی به تمدن روم و سیاست روم و وضع اجتماع روم
 فرموده اند. (۱۷) و حتی بعضی از مطالعاتشان از جمله
 کتابهای عمومی کتابهای مربوط به روم و بحث در باره
 ارتقاء و انحطاط تمدن روم و امثال ذلک بود. (۱۸) و این
 علت داشته است زیرا وضع روم بسیار مشابیه با وضع
 کنونی ما دارد شما تاریخ این ملت را مطالعه کنید وقتی
 تمدن رومی به اوج خود می رسد می بینید که چه فساد پدید
 می آید. آنچه بعضی " ذوق هنری " می نامند چگونه بر
 این ملت حاکم میشود (سوء تعبیر از ذوق هنری کردم، از
 روح هنر معذرت میخواهم) و از این لحاظ بسیار مشابیه
 زمان ما میشود و حتی کمی هم بالاتر می رود. در مقابل
 استخرهای مختلط شما که دختر و پسر در آنها با هم در یک

جا شنا میکنند (و گاهی هم شنیده میشود که دست بگردن شنا میکنند) در روم حمام های مختلط وجود داشت و ممنوع هم نبود یعنی شیوع و رواج داشت . در مجالس و محافل بصورتی که حالا هست بجای اینکه صندلی بگذارند بستر پهن میکردند ، در مجالس رسمی در تشریفات امپراطوری بسترهای خاص برای زنان و مردها می گسترده بودند . یک همچو وضعیتی را مسیحیت منقلب کرد . پطرس و پولس در یک همچو تمدنی قیام کردند . نگفتند ما کی میتوانیم با نـرون مقابله کنیم . در همانجا بنشر دین مسیح و ترویج تعالیم آن پرداختند . کشته شدند، تعقیب شدند، بجنگ حیوانات درنده افتادند ، سوزانده شدند ، متهم شدند ، محکوم شدند، ولی مقاومت کردند . در عرض دویست سصد سال کار را بجائی رساندند که این امپراطوری را با همه مفاسدش بزانو در آوردند . از طرفی نقشه الهی هم کار خودش را کرد . دو نقشه ای را که حضرت ولی امرالله فرموده اند بیاد بیاورید . آن دو نقشه چیست ؟ یکی نقشه ایست کـسـه مستقیما " بدست اهل بهاء اجرا میشود یکی دیگر هم آن نقشه ای که بطور طبیعی در خارج از جامعه بهائی باراده الهی انجام میگیرد و این هر دو نقشه بالاخره بهم میرسد . (۱۹) هم اکنون در دل عالم یک نقشه الهی بطور طبیعی عمل میکند و زمینه را آماده میسازد . و یک نقشه هم مستقیما " بدست اهل بهاء انجام میشود و این هر دو نقشه خدا است . در روم قدیم نیز از یک طرف نقشه الهی در خارج عمل کرد و آن ملت را با همه تمدنش بدست ژرمن ها منقرض فرمود و از جهتی هم بطور ارادی و بدست اولیای دین مسیح در عرض چهارصد سال بتدریج عمل کرد و به آنجا رسید که بعد از تمدن رومی تمدن مسیحی بعمره رسید تا عالم غرب دگرگون شد . زنان برهنه و نیمه برهنه اروپای دوره رومی چون مسیحی شدند به لباسی ملبس شدند که فقط چهره و

نصفی از گردن و دستشان پیدا بود . بقایای آن لباس همین
 لباس راهبه‌ها و تارک دنیاهاست . لباس شایع قسرون
 وسطی در تمدن مسیحی همین بود . البته این هم افراط بود
 ولی توجه بفرمائید که دیانت این قدرت را داشت که آن
 ملت را از آن صورت در بیاورد . چنین قدرتی در مقابل
 محیط تسلیم شدنی نیست و تا موقعی که زنده باشد تسلیم
 نمیشود و کارش را انجام میدهد . اینک این قدرت بدست
 ما افتاده است زیرا دیانتی که در جهان کنونی ما زنده
 است دیانت بهائی است . همت کنیم که شایسته این
 قدرت باشیم و این کار یعنی دگرگون شدن جهان بدست ما
 انجام بگیرد والا انجام خواهد گرفت ولو بدست دیگران
 باشد . حتی نمیگوئیم بدست دیگران از بهائیان باشد ،
 برای اینکه کلام خود حضرت بهاءالله را بیاد می‌آوریم که
 فرمود این امر انجام خواهد گرفت ولو بدست دشمنان
 باشد . (۲۵) جل جلاله و تعالی شأنه .

یادداشت ها

- ۱ - ادموند گبلو (Léonce Laurent Edward Goblot) فیلسوف فرانسوی است که در سال ۱۸۵۸ میلادی متولد شد و در ۱۹۳۵ درگذشت.
- ۲ - ن ک به مفاوضات ، ص ۱۶۱ - ۱۶۴
- ۳ - ن ک به کتاب مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۳ ، ص ۲۵۷ و مفاوضات ، ص ۱۳۶ - ۱۴۰ و ۱۴۶ - ۱۵۱
- ۴ - ن ک به لوح دکتر فورال در مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۳ ، ص ۴۷۸
- ۵ - ن ک به مفاوضات ، ص ۲ - ۳
- ۶ - اشاره دکتر داودی به بحث درباره مظاهر مقدسه الهیه و مقام توحید و تفصیل آنان است که حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب ایقان (ص ۱۳۶-۱۴۰) تشریح فرموده اند . دکتر داودی از مقام توحید به جنبه ثبات و از مقام تفصیل به جنبه تغییر تعبیر نموده است . برای توضیح بیشتر درباره این نکته ن ک به " اهمیت مطالعه تاریخ "
- ۷ - از جمله حضرت بهاء الله در لوحی میفرمایند :
" ... این که جمال قدم از اظهار اینگونه امور ابا فرموده و یا بفرماید این نظر بآن است که حکم قضا و قدر الهی معطل نماند چه که اگر بنا به اظهار اینگونه امور شود جمیع ناس هر یک مطلبی

و مقصودی در نظر دارند و جمیع قضای آن را طلب خواهند نمود . لذا باید جمال قدم در کل حیلین مشغول به امورات ناس شود و اگر احدی ببصر حدید ملاحظه نماید مطلع میشود که از اظهار اینگونه امور نظم کلیه سربه الهی منقطع میشود و همچنین بسا امورات غیر مرضیه در عالم احداث میگردد ... " (مجموعه شماره ۷۲ لجنه ملی تجزیه الواح ، ص ۱۰)

۸ - ن ک به کتاب گوهر یکتا ، ص ۳۰۴ - ۳۰۵

۹ - برای مطالعه نصوص مبارکه در باره اختیار در انسان ن ک به مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۲ ، ص ۷۷ - ۷۸ و ج ۳ ، ص ۱۷۰ - ۱۷۱ و مفاوضات ، ص ۱۸۷ - ۱۸۹ و بدایع الآثار ، ج ۲ ، ص ۳۳۹

۱۰ - ن ک به مجموعه الواح مبارکه ، ص ۳۳۹

۱۱ - برای مطالعه این بیانات ن ک به رساله " وحدت اساس ادیان " در کتاب پیام ملکوت ، ص ۱۵۲ - ۲۱۰ مخصوصاً " صفحات ۱۷۶ - ۱۸۹

۱۲ - نویسنده نص بیان حضرت عبدالبهاء را که دکتر داودی بآن اشاره فرموده زیارت ننموده است اما در آثار حضرت عبدالبهاء آمده است که : " ذبح حیوانات و خوردن گوشت قدری مخالف رحمت و شفقت است اگر کسی بتواند به حیوانات و فواکه و روغن ها و مغزها از پسته و بادام قناعت کند البته بهتر و خوشتر است " . برای مطالعه نصوص مبارکه در این باره ن ک به امر و خلق ، ج ۳ ، ص ۳۰ - ۳۴

۱۳ - ن ک به مفاوضات ، ص ۷ و ۱۰۹ - ۱۱۰

۱۴ - ن ک به توقیع حضرت ولی امرالله مورخ ۳۰ اکتبر

۱۹۲۴ مندرج در کتاب توقیعات مبارکه ۱۹۲۲ -
۱۹۲۶ ، ص ۲۰۷

۱۵ - بدایع الآثار ، ج ۱ ، ص ۲۹۱

۱۶ - شیخ بهائی عبارت مورد اشاره دکتر داودی را
باین نحو نقل نموده است :

" قال بعضی الحكماء لا تکرهوا اولادکم علی اخلاقکم
فانهم مخلوقون لزمان غیر زمانکم " (کشکول ،
ج ۲ ، ص ۱۱۶)

۱۷ - بعنوان مثال ن ک به توقیع هدف نظم بدیع
جهانی ، مورخ ۲۸ نوامبر ۱۹۳۱ م ، ص ۹

۱۸ - ن ک به کتاب گوهر یکتا ، ص ۶۲

۱۹ - ن ک به بیان مبارک منقول در دستخط بیست
العدل اعظم مورخ ۷ جولای ۱۹۷۶ مندرج در آهنگ
بدیع سال ۳۱ (آذر و دی ۱۳۳ ب / ۲۵۳۵
شاهنشاهی) ، شماره ۳۴۱ ، ص ۲۵ - ۲۸ و همچنین
ن ک به کتاب گوهر یکتا ، ص ۳۱۲ - ۳۱۳

۲۰ - اشاره دکتر داودی به نصوصی از جمال قدم از این
قبیل است که میفرمایند :

" مرة " بایادی الظالمین یرفع امره و اخری بایادی
اولیائه الذین یرون الغافلون کف تـراب و
ینطقون بما نطق القلم الاعلی فی الافق الابهی " .

این بیان و چند بیان دیگر در حول همین مضامین را
حضرت ولی امرالله در توقیع مورخ نوروز ۱۱۳ بدیع
خود خطاب به احبای شرق نقل فرموده اند . این
توقیع در ۵۴ صفحه در سنه ۱۱۳ بدیع استنسیل و
توزیع گشته است .

۱۵- تطابق علم و دین

مطلب دیگری که راجع به دین با توجه بتعالیم مبارک باید گفت مطابقت دین با علم است. در این مورد سوء تفاهم زیاد پیش آمده است یعنی مطلب را طور دیگر فهمیده و طور دیگر جلوه داده و معنی دیگر کرده و از همین جا نتایج دیگری گرفته اند، اینستکه باید گاهی رفع سوء تفاهم گردد تا از این تعلیم چنین نتیجه نگیرند که دین به معنی عقل است، یا علم و عقل ما را از دین مستغنی میکند یا دین همان علم است و امثال ذلک.

میدانید که در قرون وسطی دین با عقل معارضه داشت، با علم منازعه داشت به این معنی که ایمان و عقل در صیف مخالف همدیگر بود، آنچه بحکم ایمان اقتضاء میشد غیر از آن بود که بحکم عقل اقتضاء میشد، عقل را تابع ایمان میخواستند، خادم ایمان می دانستند عقل میبایست طوری حکم کند یا طوری تشخیص بدهد که ایمان همانطور اقتضاء دارد. حکم عقل به محک ایمان سنجیده میشد و بهمین سبب اگر اختلافی پیش می آمد عقل را طرد میکردند عالم و عاقل را بدستاویز اینکه آنچه میگوید با حکم ایمان منافات دارد تکفیر میکردند، حتی میکشند، زنده زنده میسوزاندند تکفیر رواج داشت، تکفیر اشخاص به این عنوان که فکری داده اند یا حرفی زده اند که با حکم ایمان مطابق نیست یا سابقه ای از آن، یعنی ذکری از آن، در دین وجود ندارد. همه جا میبایست تکلیف بحکم دین و ایمان مشخص شود حتی در هیئت و نجوم و علم طبیعی و شناختن معادن و علم نبات و معرفت حیوان، در همه اینها میبایست حکم دین حاکم باشد و عقل حکم خودش را تابع

حکم دین بکند حتی در مکاسب یعنی در کسب و حرفه و تجارت و خرید و فروش .

شما میدانید که باب مکاسب از ابواب مهم فقه بود . آداب کسب بحکم دین حتی در جزئیات اعمال مشخص میشد ، تشخیص عقل هیچ بود میبایست مطابق با تشخیص دین باشد دین می بایست تشخیص بدهد که در جزئیات اعمال زندگی روزمره چگونه باید رفتار کرد یکی از فصول ، یکی از ابواب فقه بحث در باره تطهیر بود و در جزء مطالب این مبحث عنوانی بنام آداب مبال وجود داشت . بحکم دین تفهیم میشد که چگونه باید به مبال رفت حتی ذکر خاصی دارد و این ذکر را که در مبال باید گفت بنده فعلاً بیاد ندارم ولی میتوانم رجوع کنم و بگویم . (۱) بهر صورت این عمل وردی دارد که خواندن آن توصیه شده است نه تنها در این مورد در اعمال دیگر و موارد دیگر نیز چنین است فرض بفرمائید گلی را بو می کنید ، همین که بوی خوش به مشام تان می رسد ذکری دارد که می خوانید و آن داستان مولانا را شنیده اید که شخصی این ذکر بوی خوش را بلا ذکری که در مبال میخوانند اشتباه کرد ، ذکر بوی خوش اینست " اللهم ارحنا رائحة الجنة " خدایا بوی بهشت بمشام ما برسان ، و این را در مبال خواند و آخرین بیت از شعر مولانا به صورت ضرب المثل در زبان فارسی در آمد :

گفت شیخا نیک ورد آورده ای

لیک سوراخ دعا گم کرده ای (۲)

منظور اینستکه معلوم شود که در قرون وسطی همه اعمال و افکار و آداب و رسوم و احوال جنبه شرعی داشت هیچ چیز بحکم تشخیص عقل واگذار نبود این امر در مسیحیت خیلی شدید تر بود تصور نکنید که فقط در اسلام اینطور بود

سوء تفاهم نشود چون ما با اسلام آشنا هستیم اینطور از
 نزدیک احساس میکنیم حتی در اسلام در اصول مقرر بشود
 که از عقل تبعیت بشود یعنی اقرار به اصول دیانت از
 توحید و نبوت و معاد به تشخیص عقل می بایست باشد
 منتهی در فروع باید بحکم تعبد عمل شود اما در مسیحیت
 اصول و فروع مطرح نبود چون می دانید که مسیحیت تقریباً
 فروع ندارد فروعش همان فروع یهود است یا همان فروع
 تمدن رومی است . احکام بحکم انجیل مشخص نیست به همین
 سبب در دیانت مسیح خود اصول دین را بحکم تعبد قبول
 میکردند بدون اینکه عقل را دخیل بدانند یعنی بکلی
 می بایست سلب تعقل بشود تا کسی بتواند مسیحی باشد
 و از همین جا بود که بیدینی از اروپا شروع شد .
 شدید ترین عکس العمل در مقابل دین از اروپا در دوره
 رنسانس ظاهر شد (۳) برای اینکه قید و بندی که آنجا
 بپای عقل نهادند شدید تر و محکم تر بود . شما گاهی
 مارتین لوتر (۴) را (که مذهب پروتستان و کلیسای
 انجیلی را تأسیس کرد و در اواخر قرون وسطی بر ضد مذهب
 کاتولیک برخاست) مظهر روشنفکری تلقی میکنید زیرا کسی
 بود که بر ضد تعبد کلیسایی قیام کرد و به همین سبب
 در واقع عامل آزادی به قلم رفت . اما همین شخص وقتی
 درست در تعالیمش وارد شوید می بینید چه محشری بها کرده
 است . اصلاً " قیام او بخاطر این بود که بگوید هر آنچه
 در طی هزار ساله قرون وسطی بحکم تشخیص فکر و عقل انسان
 وارد مسیحیت شده است باید از آن کنار برود و صرف آنچه
 در انجیل آمده باید بهمان توجه شود در حقیقت قیام او
 برای این بود که هر چه به تشخیص فکر و عقل و بسا
 استفاده از فلسفه و علم یونانی که در قرون وسطی در
 مسیحیت متداول بود بر این دین افزوده اند باید به کنار
 برود و همه چیز را عیناً " همانطور که در انجیل آمده است

بشنوند و بگویند و بپذیرند . مثلی دارد ، خودش تشبیهی میکند که من از گفتن این تشبیه معذرت میخواهم . میگوید که " عقل مثل زن روسپی است " زیرا برای عقل فرق نمیکند که شما از آن برای اثبات چه امری استفاده میکنید . عقل در اختیار هر کسی به هر قصدی قرار میگیرد ؛ عقل بدزد خدمت میکند برای اینکه بهتر دزدی بکند هر دزدی عقلش را بیشتر بکار بیاندازد بهتر دزدی میکند ، به طبیب خدمت میکند برای اینکه بهتر طبابت بکند ، به شخص نیکو کار خدمت میکند برای اینکه بهتر بتواند خیرات بکند ، به جانی خدمت میکند برای اینکه بتواند بهتر جنایت کند . در خدمت همه کس میتواند عقل قرار بگیرد ، به زن هرجائی به همین مناسبت تشبیه کرده است . لوتر عقل را اینطور میداند و به همین سبب میگوید باید آن را بر کنار داشت و تشخیص آنرا به یک سو نهاد . صرف باید دید اقتضای دین و ایمان چیست . عقل در برابر دین اینطور محصور و محدود بود .

اما آنجا که گفتم در اسلام اصول دین را بحکم عقل باید قبول کرد و الا تدین انسان قبول نیست در اینجا هم دقت فرمائید . عقل باید تشخیص بدهد . اما عقل باید همان را تشخیص بدهد که دین میگوید اگر عقل کسی خلاف حکم دین تشخیص بدهد او را باید کشت . عقل یکی تشخیص میدهد که خدائی وجود ندارد چون خلاف دین تشخیص داده است باید او را کشت یا توبه داد . عقل باید تشخیص بدهد ولی باید تشخیص بدهد که خدا وجود دارد اگر یک مسلمان عقلش تشخیص داد که حضرت محمد نمیتواند آخرین نبی باشد باید او را کشت چون مرتد است ، عقلش باید تشخیص بدهد ولی باید همانرا تشخیص بدهد که مراجع دین میگویند . بنابراین ملاحظه میفرمائید که عقل از هر جهت در بند بود و دین جای عقل را میخواست در هر زمینه‌ای

بگیرد و تنها رکن زندگی باشد .

با علوم جدید عکس این مطلب مصداق پیدا میکند . عکس مطلب چیست ؟ ایندفعه عقل دین را طرد میکند . عقل می گوید که باید دین بر کنار رود . و هر چه هست به تشخیص عقل و بحکم علم باشد یعنی با وجود عقل و حاصل آن که علم است دیگر حاجت به دین نیست و ندای تمدن غربی فعلاً " همین است ، لااقل تا حال همین بوده است . عقل از انسان ناشی میشود علم از عقل ناشی میشود صنعت از علم ناشی میشود و در نتیجه انسان موفق بحل مشکلات عمل و شناختن مجهولات طبیعت میشود . در زمینه روابط و مناسبات بین افراد بشر یعنی در زمینه مطالب اخلاقی و معنوی هم تشخیص عقل کافی است . دیگر احتیاجی به دین نیست . خود عقل میتواند جای دین را برای ما بگيرد همانطور که جای همه چیز را گرفته است .

یعنی در واقع از این دو امر یکی معارض دیگری و نقیض دیگری بود دو نقیض با هم جمع نمیشوند با هم نیز از بین نمیروند . یکی باید باشد و دیگری باید از بین برود . وقتی آن یکی آمد دیگر جای این یکی نیست یعنی یا جای عقل است یا جای دین . اگر دین بیاید جایی برای عقل نیست عقل باید اخراج بشود . اگر عقل بیاید جایی برای دین نیست دین باید اخراج بشود . پس در واقع وقتی که دیانت بهائی فرموده عقل و دین هر دو باید باشند ، با هم باید موافق شوند ، منظور رفع این معارضه و تناقض و تضاد بود منظور این بود که عقل و دین میتوانند هر دو با هم باشند . یکی لازم نیست جای دیگری را بگیرد . بلکه برای هر دو جا هست و هر کدام جای خودشان را باید داشته باشند . دین با روش خودش ، در محل خودش ، در زمینه خودش . عقل در محل خودش ، با روش خودش ، در زمینه خودش . اگر دین مدعی این باشد که باید به من

اکتفا کنید علم را کنار بگذارید و آنچه از عقلتان ناشی میشود به یک سو بنهید خلاف حقیقت گفته است . همینطور اگر عقل مدعی باشد که باید به من اکتفا کنید همه جا با روش من به حرکت در آئید هر امری را بنام من و بحکم من بشناسید باز هم خلاف حقیقت گفته است .

این دو با هم موافقت و مطابقت دارند . باین هر دو اصطلاح (تأکید میکنم که در الواح هر دو اصطلاح بکار رفته است) نگاه میکنیم وقتی گفته میشود دین و عقل باید با هم موافقت داشته باشند تصور نفرمائید که فرموده اند عین همدیگر هستند یا یکی همان دیگریست ، دو چیز میتوانند غیر از هم باشند بدون اینکه مخالف هم باشند . مغایرت با مخالفت فرق دارد . ببینید این میکروفون غیر از این تریبون است هر دو غیر از همدیگر است این تریبون چیز دیگریست این میکروفون چیز دیگریست مغایرت دارند اما مخالفتی در بینشان نیست نه تنها مخالفت نیست بلکه موافقت هست یکی حامل دیگریست ، یکی متکای دیگری است . بنابراین غایت موافقت را با هم دارند در عین حال که غیر از یکدیگر هستند . هرگز از موافقت دو چیز با یکدیگر لازم نمیآید که آن دو چیز یکی باشند وقتی میگوئیم علم و عقل با دین موافقت دارند ، یعنی مخالفت ندارند . نه اینکه عین یکدیگرند ، نه اینکه از یکی باید چیزی را توقع داشت که در دیگری است . کار دین کار علم نیست ، وظیفه دین وظیفه علم نیست ، روش دین روش علم نیست . این اشتباه را نباید کرد . چون بعضی این اشتباه را میکنند الان اهل منبر لا اقل در اطراف خودمان در همین اشتباهند . سعی میکنند همه اکتشافات علمی و صنعتی جدید را از یک جایی به دیانت پیوند بزنند شما گاهی که به این مجالس مذهبی بعنوان مشارکت در عزای یکی از دوستان و اقوامتان می روید می بینید کسی که به منبر میرود چکار

میکند ، چه میگوید ، روضه که مطلقاً " دیگر نمیخواند ، کسر شأنش میشود . حدیث هم نمیگوید ، آیه هم نمیخواند ، از آخرت هم سخنی نمی راند از شئونات روحانی مطلقاً " دم نمی زند همه اش ذکر علم و فکر علم و رسم علم دارد . از سفینه فضائی و موشک قاره پیما و بمب اتمی و نظریه داروین بدون اینکه بداند ، بدون اینکه وارد باشد گفتگو می کند . آقایان علم شوخی بر نمیدارد علم احکام دقیق دارد ، فرمول دقیق می خواهد ، باید شناخت ، باید تحصیل کرد . کسی که واقعاً " از سفینه فضائی می خواهد حرف بزند از لحاظ علمی میباید عمری در این راه گذاشته باشد . چنین شخصی و در همان حال که بحکم تخصص خود از آن حرف می زند دیگر در باره موجودات زنده و تکامل آنها نمیتواند داد سخن بدهد چون نمیداند . اما این اشخاص از همه این مسائل حرف میزنند و همه را هم میخواهند به دین بخیسه کنند ، یعنی بگویند که همه این معلومات در دین بود و اینک آنچه به حکم علم زمان اثبات می شود همانهاست که در دین وجود داشت این اشتباه را نباید ما بکنیم .

ما نباید مثلاً " با استناد به کتاب مستطاب اقدس بیه فیزیک جدید وارد شویم همانطور که با استناد به فیزیک جدید هم نباید به کتاب اقدس روی بیاوریم در فهم کتاب ایقان با زبان شیمی نباید حرف بزنیم ، همانطور که شیمی را با زبان کتاب ایقان نباید بیان کنیم . این نه خدمت به علم است نه خدمت به دین .

اگر هم مظهر امر گاهی مسئله علمی بزبان آورده باشد نه به این قصد بوده است که جنبه دینی به آن بدهد بلکه مثل هر شخصی است که در موردی بزبان علم خواسته است حرف بزند . و یکی از حقایق علمی را به زبان بیاورد همانطور که گاهی مطلب تاریخی میگویند در موردی هم مطلب فیزیکی گفته شده و این مورد خیلی کم ، بندرت ، به حد اقل بوده

است . سعی نفرمائید توجیه علمی برای همه معتقادات دینی پیدا کنید . و سعی نفرمائید توجیه دینی برای همه اصول علمی بیابید . این آفت است ، این مصیبت است ، این نکبت است . چرا چنین می گوئیم ؟ خیلی آسان میشود فهمید . برای اینکه حکم علم اغلب اوقات موقت است چون حکم علم نسبی است ، محدود است ، ناقص است . آنچه امروز بنام علم می گویند و از جمله حقایق تلقی می کنند پنجاه سال دیگر ممکن است بگویند غلط بوده است . علم از این کارها دارد . کسی که امروز آنچه را که علم نامیده میشود با دین تطبیق کرده است پنجاه سال دیگر تکلیفش چیست ؟ آن روز معلوم میشود چه مصیبتی بر سر دین آورده است . حقایقی که علم بدست می آورد حقایق ثابت نیست . زیرا با توجه به تحقیقاتی متناسب با آنچه تا امروز بدست آمده است حکم میکند . بنابراین همیشه حقیقت را بدست نمیدهد و همیشه تمام حقیقت را بدست نمیدهد گاهی جزئی از حقیقت را نشان میدهد از تمام حقیقت غافل است بنابراین شما که یک حقیقت دینی را با یک حقیقت علمی با آن اعتبار نسبی و محدود و مکانی و زمانی خودش تطبیق کردید خدمت به دین نکرده اید پس قصد این را نکنید که هر آنچه در دین گفته شده بحکم علم با ملاک علم بسنجید . اگر چنین کنید مثل این میماند که هر توقعی که از این میکروفون دارید از این میز هم داشته باشید . ایندو غیر از هم است ولی با هم موافقت دارد . آنچه از دین توقع دارید از علم توقع ندارید و آنچه را از علم توقع دارید از دین توقع ندارید دو چیز است که غیر از هم است منتهی با هم توافق دارند . باین معنی که غیـر از یکدیگرند ولی مخالفتی هم در بین آنها نیست تکیه گاه همدیگر میتوانند باشند . اگر دین مخالفت با علم و عقل کند بد کرده و براه خطا رفته است دین باید موافق علم

و عقل باشد در عین حال که غیر از علم و عقل است .

عکس این قضیه هم درست است یعنی اگر علم مخالفت با دین کرد آنهم خلاف کرده است علم در عین حال که غیر از دین است باید موافق دین باشد نه مخالف آن . بگذارید علم کار خودش را بکند ، همانطور که مظهر امر چنیــــن خواسته است . بگذارید علم بزبان خودش حرف بزند . کشف خودش را بکند ، راه خودش را بیمایید ، با روش خودش پیش برود ، بدانید که هیچگونه منافات با دین پیــــدا نخواهد کرد آنچه بنام خود علم و با روش علمی تحقیق میشود مخالف مقتضیات دین نیست . اغلب اشاراتی که فرموده و بعضی از نظریات علمی را صحیح ندانسته اند با توجه به نتایجی بوده است که خواسته اند از آنها بگیرند و آن نتایج غیر از خود علم است ربطی به علم ندارد . بیشتر اصراری که حضرت عبدالبهاء در این باره فرموده اند که نظریه داروین اگر اینطور تلقی بشود که انسان بجمیع وجود خودش از حیوان ناشی شده است صحیح نیست ، برای ابطال نتایج غیر علمی بوده است که از این نظریه میخواستند بگیرند . (۵) یعنی پائین آوردن شأن انسان ، حیوان کردن انسان ، سلب جنبه ملکوتی و روحانی از انسان ، انکار روح انسان ، طبیعی کردن انسان ، از بین بردن جزء ماوراء طبیعی و علوی در وجود انسان یعنی انسان را به ورطه طبیعت فرود افکندن ، او را اسیر تنازع بقا کردن و از همین جا جنگ و جدال و رقابت و غلبه را تجویز کردن ، و قس علیهذا . اینها نظریات غیر علمی است که بنام علم اظهار شده است نتایج غیر علمی است که از مقدمات علمی گرفته شده و دون شأن انسان است که از علم نتایجی بگیرد که با خود علم منافات دارد . اغراضی است که بحکم علم میخواهند اثبات کنند و در همین جا در بین خودشان و در نحوه استفاده ای که باید از این علم

بکنند اختلاف می افتد .

از چند اصلی که نظریه داروین دارد علمای زیست شناس اروپای غربی انتقال صفات اکتسابی به وراثت را انکار میکنند . یعنی می گویند که صفات اکتسابی به ارث منتقل نمیشود . علمای اتحاد جماهیر شوروی تنازع بقا را انکار میکنند و انتقال صفات اکتسابی را قبول دارند . چرا ؟ برای اینکه این یکی با این ایده ثلویزی موافقت دارد آن یکی با آن ایده ثلویزی جور در می آید . اصل این است که ایده ثلویزی با علم تطبیق شود و یا بهتر آنکه بگوئیم علم به صورتی در آید که با ایده ثلویزی یعنی با مرام سیاسی سازگار بشود . این نتایج غیر علمی را از آنچه بنام علم اظهار شده است نتیجه می گیرند . حضرت عبدالبهاء آنجا هم که میخواهند مطلبی را نشان بدهند که درست نیست میفرمایند خود علماء پی خواهند برد که این امر اینطور است . یعنی بگذارید کارشان را بکنند ، خواهند کرد و باین نتیجه خواهند رسید . نمیخواهم بحکم من بپذیرند ، به این عنوان که رهبر دینی اینطور گفته است پس بایسد اینطور باشد ، خودشان روزی پی میبرند به اینکه اینطور نبوده است . یعنی متوقف کردن علم را بحکم دین بهیچوجه جایز ندانسته اند و آنچه متوقف ساخته اند نتایج غیر علمی بوده است که دیگران از علم خواسته اند بگیرند و هیچ ربطی به علم ندارد .

از همین مطلب که عرض شد که علم در هر زمانی بهمه حقیقت راه ندارد معلوم می شود که ما اگر همیشه بخواهیم دین را با علم زمان تطبیق کنیم بنام خدمت به دین لطمه بدیـــم میزنیم . اما باید دید آنجائی که گفته شده است که دین با علم و عقل مطابقت دارد منظور چیست ؟ دین با کدام عقل و با کدام علم مطابقت دارد ؟ عقلی که همه قـــوای خود را بکار برده و بتمام حقیقت راه یافته باشد مطابقت

پیدا میکند با دینی که بحکم وحی مطلق الهی به آن حقیقت راه دارد . عقل وقتی بهمۀ حقیقت راه پیدا می کند که تمام مسیر خودش را پیموده باشد نه اینکه امروز نظری بدهد و بیست سال دیگر توجه کند که این نظر محدود یا مغلوط بوده است .

عقل کلی محیط بر کل حقایق البته با دین مطابقت دارد . منتهی این عقل کلی محیط بر کل حقایق برای انسان درنهایت زمان با توجه به اتمام سیر تدریجی خود در طی مراحل تکامل حاصل میشود و در هیچ زمانی بتمامه یکجا حاصل نیست .

اگر واقعا " همه حقیقت کشف شد ، البته چیزی مخالف دین باقی نمی ماند . آن روز نه تنها چیزی مخالف دین وجود ندارد که اکنون هم نیست ، بلکه چیزی مغایر دین هم باقی نمی ماند .

همین جاست که علم با دین مطابقت دارد . نمونه خیلای واضح از نجوم است ، یک وقتی انسان میگفت خورشید بدور زمین می گردد ، بحکم حس همین درست است . حس همین را نشان میدهد ، از تجربه چنین بر می آید . وقتی میگوئیم صندلی قهوه ای رنگ است ، چرا ندارد ، زیرا می بینیم که قهوه ای است آنقدر این حکم بدیهی است که غیر از آن هیچ حکم دیگر را نمی پذیرند . حکم حس را چگونه میشود منکر شد . بهمین سبب بود وقتی که اول بار گفتند زمین بدور خورشید می گردد مردم از فرط وحشت فریاد کشیدند چون این حکم را مخالف حس و عقل یافتند . هر روز می بینیم خورشید از مشرق بلند میشود و در مغرب فروود می رود و دوباره از مشرق سر بر می آورد پس بدور زمین می گردد و اگر با اینهمه تو بگوئی خورشید به دور زمین می گردد خلاف حس خود حکم کرده ای .

پس در واقع صحیح می گفتند ، منتهی نظرشان بحدود حس

ظاهری که با ایستادن بر روی زمین و نگاه کردن به خورشید این حکم را می‌کرد محدود بود . چون از همین لحاظ در خورشید نظر کنیم غیر از این نمیتوان چیزی گفت . یعنی با ایستادن بر روی زمین و نگاه کردن بخورشید باید ناچار گفت که خورشید به دور زمین می‌گردد و با اعتماد به حکم حس اگر غیر از این بگوئیم غلط است .

پس صحیح است منتهی از آن لحاظ و در آن حدود صحیح است . کسی که خلافتش را گفت آن هم صحیح گفت . منتهی کاری که کرد این بود که خود را از این نقطه نظر بیرون آورد دیگر خود را روی زمین قرار نداد و حکم حس ظاهر را معتبر نگرفت توانست حرف دیگری از لحاظ دیگری بزند و بگوید زمین بدور خورشید می‌گردد و خورشید ساکن است . کس دیگری آمد و از نظر دیگر نگاه کرد گفت درست که زمین بدور خورشید می‌گردد ولی خورشید هم ساکن نیست ، خورشید هم حرکت دیگری برای خودش دارد . در کهکشان ، در مسیر مخصوصی ، حرکتی در شأن خود دارد .

پس به این ترتیب می‌بینیم که حقایق علمی پشت سر هم یکدیگر را اصلاح میکند و هیچوقت اینکار تمام نمیشود . پیش میرود ولی به پایان راه نمی‌رسد زیرا که راه بی پایان است .

با توجه به کل روابط مختلفی که در بین اشیاء وجود دارد باید کل حقیقت اظهار بشود . و منتظر پی بردن علم به کل حقیقت باید بود تا بتوانیم بفهمیم که حکم دین و علم با هم مطابق است و در هیچ موقعی از زمان این امر حاصل نیست بهمین سبب است که نباید با ملاک این علم جزئی دین را بسنجیم و یا بنفعش یا بضررش قضاوت کنیم . سنائی فرمود :

عقل جزئی کی تواند گشت بر قرآن محیط

عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار

این همان عقل جزئی است ، جزئی بآن معنی که به قسمتی از حقیقت از لحاظ معنی توجه می کند اما هزار ها لحاظ دیگر و قسمت دیگر و جنبه دیگر هنوز می ماند که مورد غفلت عقل است .

اگر ما حکم این عقل جزئی را برای کل حقیقت که با ارتباط به مبداء مطلق وجود اظهار می شود ملاک بدانیم البته خطا می کنیم . به این ترتیب چند اشتباه را نباید کـــرد . اولاً " نباید منکر حکم عقل شد ، نباید منکر اعتبار علم شد . نباید علم را به این بهانه که غیر از دین است کنـــار گذاشت . نباید عقل را حتماً " بملاک دین سنجیـــد . و در زمینه عقل بیای دین وارد شد . علم را باید وا گذاشت تا بحکم عقل به روابط ضروری در بین خواص ظاهری اشیاء پی برد و علم هم جز این چیزی نمیخواهد . در طبیعت بیجان بین فشار و وزن ، بین فشار و حجم ، بین حرارت و انبساط ، بین حرارت و نور ، روابطی پیدا کند : در حیات نباتی و حیوانی ، بین تنفس و احتراق ، بین حرارت و گـــردش خون ، بین تغذیه و نمو ، بین حرکات سلسله اعصاب بـــا یکدیگر مناسباتی بجوید . در روان انسان ، بین ترس و خشم و نگرانی ، بین نگرانی و نا امیدی ، بین نا امیدی و نا توانی ، هر چه میخواهد ارتباط قائل شود . بگذارید پشت سر هم این کار را بکند کار علم همین است و کاری جز این ندارد اگر ادعای دیگری بکند از زی خود خار ج می شود و راه به جایی نمی برد .

روابط در بین خواص ظاهری اشیاء پیدا می کند و از اینـــ روابط در صنایع فایده می برد . اما کار دین چیست ؟ دین کارش اینست که غایت آمال و کمال مطلوب بدهد . اطمینان ایجاد بکند . بشر را مؤمن نگهدارد و با مؤمن داشتن مستریح بسازد . در بین طوفان هیجان و غوغا و اضطراب و اغتشاش به غایت قصوی توجه کند و این کمال

آمال را نصب العین انسان نماید . انصاف باید داد که اینکار را هم علم نمیتواند بکند . سصد سال یا چهارصد سال کوشیده و موفق نشده است هر چه پیشرفت علم بیشتر شده اضطراب و اختلال و انتحار هم بیشتر شده است . این کار کار علم نیست ، در اینمورد کاری که از آن کشیش حقیر که بنام پاستور در خانه ها راه می افتد و دلها را امید می بخشد (البته اگر راست بگوید) ، یا از آن مرشدی که در فلان خانقاه تقلیب قلوب می کند (البته اگر دکان دار نباشد) کاری که از اینها ساخته است از کسانی که در عالیتین و بزرگترین درجات علمی باشند ساخته نیست . نمونه اش اینست که علم هرگز در عمل نتوانسته است اطمینان ایجاد بکند بلکه فقط استدلال کرده و ایسن استدلال یا اغتشاش و یا خفقان آورده است ، یا به استبداد یا به هرج و مرج کشیده است ، راه سوم پیدا نکرده . علم و عقل و تمدنی که بر مبنای علم و عقل برای بشر به وجود آمده راه سوم که سواء صراط باشد نیافته است . برای اینکبه علم خواسته همه چیز منحصر به او باشد عقل خواسته است بخودش اکتفا بکند ، آنچه در جایی مفید افتاده در همه جا خواسته است که مفید باشد . زمینه خودش را شناخته و محدود نکرده است . به نام علم گفته اند بیائیم از عفت بگذریم تا مسئله ای به وجود نیاید که حل آن برای ما ایجاد اشکال بکند . وقتی شما روابط جنسی را آزاد گذاشتید و هر کس هر کاری که بخواهد در انجام دادن آن آزاد باشد مسئله ای بوجود نمی آید تا حلش کنند ، خود بخود مسئله حل شده است اینهم یکنوع راه حل مسئله است . اصلاً طرح مسئله را از بین می بریم تا حل آن ما را دچار گرفتاری نکند . هیتلر میگفت مسئله یهود را میخواهم حل بکنم . چگونه ؟ اصلاً یهودی نمیگذارم بماند ، آن وقت دیگر مسئله وجود ندارد تا حل شود . اینهم یکنوع راه حل

مسئله است . باری روان شناسان دروغین تجویز کردند که اصولاً "هیچگونه محدودیت جنسی نباشد تا از این طریق مسئله ای طرح شود . غافل از اینکه با انسان رو برو بودند انسان حیوان نیست و مسئله جنسی در انسان در مرحله غریزه نمانده بلکه به صورت عشق و ازدواج درآمده است آزاد گذاشتن انسان در روابط جنسی مسئله ای را حل نمیکند بلکه پیچیده تر می سازد .

چون عرض کردم انسان حیوان نیست . بهمین جهت در کشورهایی که روابط جنسی به آزاد ترین حد خود می رسد آثار انتحار (به زبان خود علم) رقمش از همه جای دیگر دنیا بیشتر می شود . چرا ؟ برای اینکه آزاد گذاشتن شهوات عشق را از بین برده است . اختلاط زن و مرد تنها به حکم شهوت است ، شهوتی که به آزادی و آسانی راضی میشود ، چون عشق از دست رفت آرزو و امید از دست می رود چون امید از دست رفت زندگی معنیش را از دست می دهد و انتحار تجویز می شود و بجای اینکه مسئله حل بشود پیچیده تر و مشکل تر و مفصل تر می شود .

این کاری بود که علم میخواست بکند و چون کار او نبود باین صورت در آورد .

از جای دیگر مثال بزنیم : فرض بفرمائید بخواهیم روابط اجتماعی انسان را بنام علم حل کنیم ، یعنی این روابط را طوری تنظیم کنیم که همه چیز اول حساب شده باشد ، هر چیز بجای خودش مقرر شود جامعه انسانی مثل ماشین کار بکند . دیگر جایی برای اختلاف وجود ندارد ، مهره ها ، اهرم ها ، تسمه ها ، درست بموقع کار سعی کنند . بجای خودشان بنا بر نظم که علم به آنها داده به حرکت در می آیند . بجامعه انسانی یک چنین نظم می دهیم هر کس بموقع کار خودش را در این دستگاه انجام میدهد دیگر مسئله ای بوجود نمی آید تا در حل آن تلاش کنیم . انضباط حاکم می شود دیگر هیچکس

نباید تخطی کند هر کس باید مراقب باشد موقعش که رسید یک حرکت بکند و حرکت او با حرکات دیگران پیوند بخورد . جامعه انسانی بصورت ماشین در می آید اما انسان ماشین نیست ، زنبور عسل نیست ، مورچه نیست ، موریانه نیست . کار مخصوصی که همواره محدود بحدود معینی بماند نمیتواند بکند خود بخود در همه جا ذوقش بکار می افتد ، تشخیص به میان می آید ، فکر آزادش جولان پیدا میکند . در حدودی محدود نمی ماند . برای اینکه محدودش نگهدارند خود بخود باید توی سرش بزنند و مجبورش بکنند . بهمین سبب است که یک همچو نظامهایی هم که میخواهد جامعه بشری را بصورت کندوی زنبور عسل یا لانه مورچه در آورد و از انسان می خواهد تا مشق حیوان شدن بکند خود بخود شدید ترین استبداد ها را باید بر جامعه حاکم سازد . چرا ؟ برای اینکه امکان تخلف را از بین ببرد ، امکان تخطی و خروج از آن دایره محدود را زایل سازد . بنابراین هیچ چیز از انسان باقی نمیگذارد .

حتی بنام انقلاب فرهنگی و تصفیه مرامی هر چند یکبار فجیع ترین کشتار ها را باید براه بیاندازد . فکر می کند هنوز کسانی هستند که در خارج از حدود چهار چوب فکر میکنند . پس باید کشتار داد ، تصفیه کرد ، جوی خون به راه انداخت برای اینکه دوباره افکار و ارواح را به قالب ریخت و با سمه زد . اینها همه از آنجا ناشی شد که خواستند همه چیز را با محاسبه علمی منطبق بر تشخیص عقل حل کنند . غافل از اینکه مسائل انسانی از این راه حل نمیشود . آنجا غیر از عقل و غیر از علم که در حدود خودشان کار می کنند عامل دیگری هم هست که اگر سلب بشود در واقع انسانیت معنی خود را از دست می دهد و مفهومی از آن نمی ماند .

آن عامل عامل ایمان است ، ایمان دینی لاغیر .

پس به این ترتیب ما مطابقت دین را با علم و عقل باین معنی نمیفهمیم که هر چه دین میگوید همانست که علم میگوید و بنابراین علم میتواند جای دین را بگیرد ، یا بر عکس هر چه علم میگوید همانست که دین میگوید و بنا بر این دین میتواند جای علم را بگیرد . نه . هر کدام از این دو زمینه خاص خود را دارد و به زمینه دیگری تجاوز نمی کند .

چون در آن زمینه حربه اش نمیبرد ، حرفش اثر ندارد ، پایش چوبین است .

در دیانت بهائی آزادی عقل عرض نمیکنم بحد کمال خودش رسیده ، چون کمال همیشه کمال نسبی است . کمال مطلق فقط در عالم حق است در عالم امر و عالم خلق کمال مطلق نمی تواند باشد اما میگویم که این آزادی تا آنجا که امکان دارد ، تا حدودی که در این مرحله از تمدن و عواقب آن تا چندین قرن دیگر امکان دارد ، این آزادی تأمین شده است . علم و عقل را آزاد گذاشته اند تا کار خودشان را انجام بدهند تشخیص عقل را تا آخرین حد مقدور و معتبر شناخته اند . از ابتدا در انتخاب دین تشخیص عقل را ملاک گرفته اند . و این با حکم قبل تفاوت دارد چه از قبل می گفتند که بعقل خود باید تشخیص بدهی ولی همین را باید تشخیص بدهی که من میگویم ، اگر خلاف دین تشخیص دادی باید کشته شوی . بر خلاف ، در این امر بدیع می گویند که خود تویی که باید به حکم عقل خودت تشخیص بدهی ، و هرچه تشخیص بدهی همان را میتوانی داشته باشی . میتوانی بهائی باشی ، میتوانی نباشی ، اگر هم نبودی هیچکس حق اعتراض بتو را ندارد . چرا ؟ برای اینکه تشخیص عقل باید معتبر باشد . عقل باید در انتخاب خود تأیید شود . از طرف دیگر مناسک و مراسم و عبادات و فرائض تخفیف یافته . تکالیف به کمترین درجه ممکنه رسیده ، واجبات

بعد اقل خود تقلیل داده شده و به همان حد اقلی که برای حفظ ایمان لازم است و آن دیگر از دست علم و عقل ساخته نیست اکتفا شده . جزئیات اعمال هر کس تکلیفش به امر دین مشخص نشده است تا مطابقتش را با تشخیص عقل اشخاص از دست بدهد . به محافل روحانیه حضرت ولی امرالله دستور صریح داده اند که هر چه ممکن است دستور هائی که صادر میکنند دستور های کلی و عمومی باشد (۶) برای حیات جزئی و خصوصی اشخاص تکلیف تعیین نکنند برای اینکه باز تشخیص اشخاص معتبر باشد . در چهار چوبه قرار نگیرد مثل قرون وسطی در چهار چوبه دین ، یا مثل قرون معاصر در چهار چوبه مرام . در شرح معتقدات بکلیات اکتفا کرده و حد اقلی که ممکن بود با قبول دین محفوظ داشت ، مذکور شده در جزئیات معتقدات تکلیف تعیین نشده است حتی وقتی هم که کسی سؤال می کند مشخص نمیشود ، برای اینکه جزئیات قانون بر نمیدارد و چون قانون بر نمیدارد باید به زور تحمیل شود و اینکار را دیانت بهائی هیچوقت نکرده است . در مورد مهمترین رکن دیانت ، یعنی در مورد مقام حضرت بهاء الله ، در لوح جمال به طور صریح میفرمایند :

هر کس هر گونه تشخیص میدهد از او قبول است بشرطی که سعی نکند که رأی خودش را بر دیگری تحمیل نماید و اگر اینکار را دو نفر با همدیگر بخواهند بکنند و این بگویند من درست میگویم و آن بگویند من درست میگویم ——— مردودند . (۷) برای اینکه قصد تحمیل رأی به نام تبلیغ دین در میانست و این اصل زیان است .

باین ترتیب دین حکومت عقل و علم را قبول می کند و عقل و علم هم حکومت دین را می پذیرد و اینها هر دو مطابق هم و موافق هم و مساعد هم میتوانند خود زنده باشند و نوع انسان را هم زنده نگاه دارند و آنچه انسان می خواهد همین است .

پیاد داشت ها

- ۱ - ذکرى که در مبال باید گفت چنین است : " اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المطهرين "
- ۲ - برای مطالعه داستان مولوی به دفتر چهارم مثنوی رجوع فرمائید .
- ۳ - کلمه رنسانس (Renaissance) که در آثار فارسی به " تجدید حیات " ، " تجدد صنعتی و ادبی " و " تجدید حیات علم و ادب " و نظائر آن ترجمه شده عنوانی برای تحولات حاصله در اروپا در دوره قرون ۱۴ تا ۱۶ میلادی است . این تحولات که در حیات علمی و فرهنگی عصر جدید تأثیر وفیر گذاشته از قرن ۱۴ در ایتالیا شروع شد و در قرون بعد در سراسر اروپا باوج خود رسید و همه جنبه های علمی و ادبی و هنری و فرهنگی جوامع اروپا را دچار تحول و تغییر نمود .
- ۴ - مارتین لوتر مصلح مذهبی آلمانی بود که نهضت پروتستان را پایه گذاری نمود و بر علیه حکمرانی مذهبی کلیسای کاتولیک قیام کرد . لوتر در سال ۱۴۸۳ م بدنیا آمد و در سال ۱۵۴۶ م از دنیا رفت .
- ۵ - برای ملاحظه آثار حضرت عبدالبهاء در این خصوص ن ک به کتاب مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۳ ، ص ۲۵۷ و کتاب مفاوضات ، ص ۱۳۶ - ۱۴۰ و ۱۴۶ - ۱۵۱
- ۶ - بعنوان مثال ن ک به کتاب مائده آسمانی ج ۶ ، ص ۴۳

۷ - برای مطالعه اصل بیان حضرت بهاء الله در لوح جمال
ن ک به کتاب اقتدارات ، ص ۲۱۸ - ۲۱۹

۱۶- لزوم دین

در حیوانات معمولاً " بر طبق تشخیص عامی که داده اند — غریزه حاکم و هادی افعال و احوال و حرکات است . اینکه عرض کردم بر طبق تشخیص عامی که داده اند برای آنست که در مورد خود غریزه بحث ها خیلی زیاد است و آیا اینکه چیزی بنام غریزه وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد چیست و حد ممیزش با سایر محرکات چیست بحث زیادی رفته است و می رود و چون قصد ما ورود در این مباحث نیست بهمین جهت بطور مجمل و بدون ورود در بحث دقیق ، از غریزه اسم میبریم و امیدواریم که اهل فن بر ————— ببخشایند . منظورم این است که در حیوانات طبیعت ————— هادی حرکات است . در واقع مثل اجزاء یک دستگاه ماشین همه چیز بر طبق نظم معین کار میکند و مقصودی را هم حاصل میکند بدون اینکه حیوان بتواند جز بآن صورت که میبایست حرکت کرده باشد یا جهازات مختلف بدنش را حرکت داده باشد اگر هم گاهی تغننی بکند ، تنوعی نشان بدهد در حدود مخصوصی است که قابل تجاوز یا قادر به تجاوز از آن حدود نیست . بهمین جهت است که آنجا مطلب خیر و شر مطرح نیست . مطلب تربیت طبیعتاً " مطرح نیست مگر اینکه باز انسان وارد عمل بشود و برای تغییر مقصد حیوان بر طبق منافع و مصالح خود تغییری در آن وارد بکند که آنرا میتوان تربیت حیوان نامید . آنچه روشن است این امر هم امر غیر طبیعی است و حکم طبیعت در حیوان این است که او را در جهت معینی رو بمنزل خاصی در مسیر معینی هدایت بکند و بهمین جهت هم هست که وسایل با غایات ، ————— با اصطلاح امروز بگوئیم وسایل با اهداف ، در حیوان مشتبه

است . یعنی نمیتوانیم بگوئیم کدام حرکت حیوان وسیله بود و کدام حرکت هدف . در واقع تمام اجزاء حرکات حیوانی هم وسیله است و هم در عین حال هدف . یعنی لااقل از این لحاظ وسیله و هدف در حیوان با هم مشترک است که هدف اختیار نمیشود تا وسایل متناسب با وصول با آن هدف تنظیم و تطبیق بشود بلکه هدف معین است . وسیله هم همان هدف را حاصل میکند . بهمین جهت وسیله هم معین است .

اما در انسان اینطور نیست باین معنا که انسان اهدافش مقرر و مشخص نیست ، انسان ملزم و مجبور باین نیست که حتما " مقصد خاصی را در نظر بگیرد و بسوی آن مقصد ، با وسایلی که متناسب با آن مقصد است و در مسیری که این وسایل را میتواند بکار بیاندازد تا بآن مقصد برسد ، رو بیاورد . مقاصد و غایات در انسان مختلف میشود . و بهمین سبب ترجیح غایتی بر غایات دیگر لازم میآید و انتخاب برای انسان مفهوم پیدا میکند . یعنی انسان در وضعی است که باید انتخاب بکند که بکجا برود و چه مقصدی را حاصل بکند . اشیاء در برابر انسان تبدیل به ارزش ها میشود از آن لحاظ که با تناسب به انسان هر شیئی قدر و قیمتی پیدا میکند و چون اشیاء بهم دیگر ارتباط دارد ارزشهایی هم که باین ترتیب بدست میآید با همدیگر ارتباط پیدا میکند و سلسله ارزش یا سلسله های ارزش ها بوجود میآید و انسان باید سلسله ارزشی را که صحیح و صواب و بطلاح میدانند قبول کند . یعنی در بین سلسله ها ارزشی را که صحیح و صواب و بطلاح میدانند قبول کنند . یعنی در بین سلسله های ارزش ها قائل بانتخاب شود و آنوقت وسایل را برای توجه بطرف هدفی که غایت و مقصود از اختیار سلسله ارزشهاست تشخیص بدهد و تعیین بکند . بنابراین اختیاری که در انسان وجود دارد ، برای انتخاب

اهداف و غایات و تنظیم وسایل برای وصول بآن هدف و غایت مختار ، وضع او را از وضع یکنواخت ، متشابه و همسانی که در حیوانات یا در یک نوع از حیوانات وجود دارد متفاوت میکند . در همین جاست که وضعی برای انسان پیدا میشود که جای وضع حیوانی را میگیرد و معمولاً اصطلاح کرده اند که بگویند در انسان عقل جانشین غریزه میشود یا عقل در ادامه غریزه صورت پذیر میشود .

عقل چه کار میکند ؟ عقل کاری که میکند این است که برای کشف مجهولات راه حل کلی ، انتزاعی پیدا میکند . تا آن راه حل کلی بتواند او را از معلوماتی به مجهولاتی برساند و در صورتیکه آن معلومات حاصل باشد بشود مجهولاتی را هم از روی آنها معلوم کرد . البته شرف انسان به عقل است منتهی آنچه از دست عقل بر میآید این است که بتواند وسائل را طوری اختیار و تطبیق و تنظیم بکند و طوری پشت هم بچیند و مقدمات را ترتیب دهد که بتواند او را به هدف نائل کند و هدف همان مقصدی است که باید به طرف آن متوجه بشود . بنابراین کار اصلی عقل در انسان تنظیم وسائل متناسب با وصول به هدف است . در واقع عقل هم وسیله است ، عقل هم ابزار و آلتی است . منتهی وسیله و ابزار و آلتی است که وسایل و ابزارها و آلات دیگر را میتواند تطبیق و تنظیم و جور بکند و پشت سر هم بچیند . بهمین جهت هم هست که یکی از فلاسفه اروپا گفته است که عقل ابزار ابزارهاست ، وسیله وسیله هاست . باین ترتیب میتوانیم بگوئیم که عقل اگر چه راه حل کلی کشف میکند و مفهوم کلی ترتیب میدهد و طریق کلی برای استدلال از معلوم به مجهول ، یا استنباط مجهول از معلوم نشان میدهد ، مع ذلک این کار را در مورد امور جزئی بکار میبرد یعنی امر خاصی را که چگونگی رسیدن به هدف خاصی است در نظر میگیرد و برای رسیدن بآن هدف خاص راه حل کلی نشان

میدهد تا هر موقع انسان با آن هدف خاص رو برو شود و
 خواست بطرف آن هدف خاص برود بتواند آن راه حل کلی
 را بکار برد . بهمین جهت هم هست که عقل را در ایمن
 مورد عقل جزئی میگویند زیرا هدفش خاص است ولو آنکه
 برای وصول بآن هدف خاص راه حل عام بخواهد پیدا کند .
 این را عرض کردم برای اینکه بدانیم چرا عقل جزئی
 میگویند . چون عقل وسیله پیدا کردن راه حل کلی است .
 باصطلاح ارسطو عقل به مفهوم کلی تعلق میگیرد . پس وقتی
 میگوئیم عقل جزئی در واقع جمع نقیضین کرده ایم . توضیح
 برای همین داده شد که اینطور نیست جمع نقیضین نیست .
 عقل وسیله کلی پیدا میکند برای رسیدن به هدف خاص و جزئی .
 و بهمین جهت هم عقل جزئی نامیده میشود . از این بحث
 نظری بگذریم و برسیم باینجا که بگوئیم عقل تعیین اهداف
 و غایات نمیکند بلکه تنظیم وسائل برای وصول به غایات
 را بعهده میگیرد . روشن تر عرض بکنم برای عقل مهم نیست
 که شما او را برای وصول بچه هدفی استخدام میکنید و یا
 بکار میگیرید و بدست میآورید . یکی میخواهد دزدی بکند
 هدفش سرقت مال کسی در غیاب خود اوست . عقلش را بکار
 میاندازد و عقل در خدمت او برای این سرقت بکار میافتد
 بی ملاحظه با و خدمت میکند و بی مضایقه خودش را با و عرضه
 میکند تا بکارش بدارد . بهمین جهت است که دزد از
 عقلش استفاده میکند و اگر دزدی از عقلش استفاده نکند
 دزد موفق نیست . شما اگر ماجرای دزدی ها را بشنوید یا
 بخوانید یا ببینید در نظر میگیرید که چگونه عقل بکار
 افتاده و چطور خوب بکار افتاده است ، تا توانسته است
 نتیجه بگیرد . عقل در خدمت جانی بکار میافتد .
 جنایتکاری جنایت را بعنوان هدف خودش اختیار کرده ،
 عقل بکار میافتد تا وسایلش را پیدا و تنظیم کند و
 چگونگی رسیدن از معلومات به مجهولات را نشان بدهد .

طوری این مقدمه ها را ترتیب بدهد و پشت سر هم بیاورد تا بتواند با محاسبه همه چیز در موقع معین بمقصد معین برسد و جنایتش را انجام بدهد . وقتی شرح این جنایت ها را میخوانیم و از اینکه عقل هائی بکار رفته است تا اینچنین ترتیب مقدمات را بدهد و موجبات موفقیت را حاصل بکند حیران میشویم که چگونه میشود عقل را چنین در راه بد بکار انداخت . در همان حال عقل در خدمت یک کارگر ساده شریف زحمتکش هم بکار میافتد . او هم برای اینکه کارش را خوب انجام بدهد عقلش را بکار میاندازد و اگر عقلش را بکار نیاندازد کارش خوب انجام نخواهد گرفت . در همان حال عقل در خدمت یک طبیب شریف و نجیب و حاذق هم بکار میافتد عقلش را بکار میاندازد برای اینکه بتواند دردمندی را از درد شفا بدهد . در همان حال عقل در خدمت سیاستمدار و تاجر و در خدمت زن خانه دار هم بکار میافتد . خلاصه مقصود این است که برای عقل متفاوت نیست که شما آنرا در خدمت چه هدفی بکار بگیرید او قصدش و کارش پیدا کردن وسایل و تنظیم کردن و مرتب کردن آنهاست تا بتواند شما را قدم بقدم بهدفتان نزدیک کند و هدف را برای شما حاصل بکند ، هدفی که قبلاً " اختیار گشته و بعداً " عقل برای وصول بآن بکار گرفته شده ، و این همان است که آنرا عقل جزئی میگوئیم و یا باصطلاح بعضی عقل رایزن و عقل مشاور میخوانیم . اما هدفی که این وسیله برای وصول بآن بکار میافتد ، آن هدف را چه کسی اختیار میکند ؟ در اینجا است که باید بگوئیم آن هدف را عقل یا عبارت بهتر عقل جزئی نمیتوانست اختیار کرده باشد . برای اینکه آن اهداف مشخص و مقرر و معین نیست بلکه تابع ارزش گذاری اشخاص بر اشیاء است . باین معنا که اول انسان باید اشیاء را تبدیلی بارزش ها بکند یعنی شیئی برایش ارزش خاصی بدست

بیاورد و بعد متناسب با آن ارزش ها اهداف برایش
 اختیار بشود . این ارزش ها متفاوت و متنوع انتخاب
 میشود و بهمین جهت است که اختیار و انتخاب انسان در
 ارزشی که بر اشیاء میگذارد وارد کار میشود (متناسب با
 اهداف و ارزشهایی که انسان اختیار میکند) . بد و نیک
 قبلاً" به حکم طبیعت انسانی مقرر نگشته است تا بتوان گفت
 که این بد است و این نیک است تا در نتیجه بتوان اهداف
 را متناسب با آنچه نیک است یا آنچه بد است انتخاب
 نمود زیرا اگر اینطور بود انسان هم بصورت حیوانی کامل
 و عالی در میآمد که هدفش مقرر و معین بود و دیگر
 تشخیص و اختیار و انتخاب لازم نداشت . آنوقت البته
 وسایلش میتوانست واحد باشد یا اگر تنوع هم داشت تنوعش
 میتوانست قابل صرفنظر باشد . شما میتوانید چندین انسان
 را در نظر بگیرید که هدف عمومی زندگی را که معنسی
 بانسانیشان میدهد بطرق مختلف و متفاوت انتخاب
 کرده اند . هیچکدام هم عقلشان ناقص نیست . منتهی
 بمناسبت تنوع و تعددی که در انحاء غایات انسانی وجود
 داشته هر کدام بخودشان حق داده اند که یکی از اهداف را
 برگزینند و وسائل را برای وصول بهمان غایت و همان هدف
 در نظر بگیرند . البته وقتی اینطور باشد یعنی بنحو واضح
 و عیان ببینید که کسی چیزی را بد میداند و دیگری همان
 چیز را خوب میداند و دیگری آن چیز را نه بد و نه خوب
 میداند و دیگری آن چیز را هم خوب و هم بد میداند و
 اقسام درجات و انواع مراتب که در بین این چند نوع کل
 میتواند وجود داشته باشد بمیان آید هر کسی را مقید بخودش
 میکند و آنوقت تصدیق میفرمائید که اهداف و غایات بحکم
 قاعده واحد در انسان معین و مقرر نیست و انتخاب و
 اختیار انسان در همین جا مصداق پیدا میکند . وقتی
 باینجا رسیدیم میتوانیم در مقابل این حرفی که بعضی از

مردم میزنند که عقل ما برای تشخیص نیک و بد و تعیین — تکلیف زندگیمان کافی است ، این سؤال را از آنها بکنیم که وقتی میگویند عقل ما کافی است برای اینک — راه زندگیمان را تشخیص بدهد میگوئیم درست است که برای تشخیص راه زندگی کافی است ولی آیا برای تشخیص مقصدی که این راه باید بسوی آن مقصد برود هم کفایت میکند ؟ اگر کفایت میکند نمیبایست اختلاف در مقاصد پیش بیاید و نمیبایست تنوع در اهداف پیش بیاید و حتی این اهداف و مقاصد با همدیگر تناقض داشته باشد و حال اینکه اینطور هست ، یعنی همه مردم بیک راه نمیروند و همه یک چیز را خوب یا بد نمیدانند . یعنی صرف تشخیصشان متفاوت است ، یا صرف انتخاب و اختیارشان متفاوت است . پس وقتی اینطور است ما تشخیص چه کسی را باید ملاک عمل قرار دهیم ؟ باین معنا که وقتی من میگویم تشخیص من این است که این مقصد خوب است و از این راه باین مقصد باید رفت و شما درست مقصد مخالف آن را اختیار میکنید و میگوئید این مقصد خوب است و از راه دیگر بسوی آن مقصد باید رفت در این میان حکم کیست ؟ یعنی چه حکمی است که میتواند یکی از این دو تشخیص را کافی و واقعی بداند ؟ البته با فرض اینکه هر دو هم عاقلیم ، هر دو هم انشاء الله عالمیم ، هر دو هم حسن نیت داریم ، مع ذلک اختلاف در تشخیص داریم ، اختلاف در تعیین سلسله ارزشها داریم . صریح تر عرض بکنم من میگویم خودم تشخیص میدهم که خوبی چیست و بدی چیست و وقتی خودم بخواهم خوب باشم و بتوانم خوب باشم چه احتیاجی به عامل دیگری وجود دارد ؟ در همین جاست که میگوئیم وقتی شما چیزی را خوب تشخیص میدهید و من همان را بد تشخیص میدهم کدام یک از ما باید تابع دیگری باشد ؟ یا اگر هر کدام راه خودمان را انتخاب کردیم در برخوردهائی که

نا گزیر به حکم زندگی مشترکمان در روی کره زمین ———
 همدیگر پیدا میکنیم ، آنوقت تکلیف چیست ؟ نا گزیر کار
 بآنجا میرسد که در این برخوردها تکلیف را زور تعیین
 میکند . یعنی بر میگردیم بزندگی حیوانی . پس در واقع
 لازم است که عاملی برای تشخیص نیک و بد غایات موجود
 باشد تا عقل بتواند وسایل را برای وصول بآن اهداف
 تنظیم و تطبیق بکند . بعضی میگویند این عامل عقل
 قوی تری است ، مثل عقول حکماء و عقول فلاسف که میتوانند
 درست باشد اما نه کاملاً . برای اینکه میبینیم کسانی
 را هم که بایشان حکماء میگوئیم و فلاسفہ اطلاق میکنیم ،
 و به حق هم این القاب را دارند ، آنها هم باندازه‌ای
 در تشخیص نیک و بد و در معنی کردن نیک و بسد ، و در
 تعیین غایاتی که انسان باید اختیار بکند اختلاف پیدا
 میکنند که گاهی درست در جهت مخالف همدیگر قرار
 میگیرند . دو حکیمی که شاگرد و معلم نسبت بهمدیگر
 حساب میشوند و بنا براین در مدتی از عمرشان هم زمان
 بوده اند و بالطبع یکی تحت تأثیر دیگری قرار گرفته ،
 مثل افلاطون و ارسطو ، آنقدر در تشخیص نیک و بد اختلاف
 پیدا میکنند ، یا در اینکه کدام حقوق را برای کدام
 طبقه از اشخاص باید مراعات کرد ، یا مراعات نکرد ،
 اختلاف پیدا میکنند که کارشان باینجا میکشد که گاهی مثل
 دو رقیب ، دو مخالف در مقابل همدیگر قرار میگیرند و
 اگر مؤانست و احترام و محبت این اجازه را بایشان
 ندهد که باینصورت ظاهر بشوند ، که برای اصحابشان دیگر
 چنین مانعی هم وجود ندارد ، درست میتوانند در مقابل
 همدیگر عرض اندام کنند و جبهه آرائی نمایند . پس
 ملاحظه میفرمائید که تشخیص قویتر بعنوان عقل فیلسوف یا
 عقل حکیم هم کافی نیست .

پس چه لازم است ؟ تشخیص اهداف و غایات و تعریف نیک

و بد ، از طرف عامل فائقی لازم است که عقل را هدایت کند و سلسله ارزشها را تعیین نماید . چرا ؟ برای اینکه هر کدام از عقول در راه معینی ، در محیط معینسی ، در محدوده معینی از زمان و مکان با توجه به اوضاع و احوال معینی طی طریق میکنند و بهمین جهت هم عقل جزئی نامیده میشود . اما در این میان یک عقل کل لازم است که با احاطه بهمه اوضاع و احوال ، بهمه زمان ها و مکان ها با احاطه بهمه جهات و جوانب تعیین هدف و غایت بکند و آنوقت در داخله آن هدف و غایت کلی ، عقول جزئی برای تشخیص اهداف جزئی و تنظیم وسائل جزئی بکار بیافتد .

بنابراین لازم است ما به عقل فائق و عقل جامعی بنام عقل کلی و یا عقل کل توجه کنیم که در اختیار هیچکدام از ما نیست و این عقل فائق و جامع را قبول نکنیم . اگر حکمی را بنام حکم عقل فائق و جامع و عقل کلی قبول نکنیم سرنوشت ما همان اختلاف در اهداف است ، همان کشاکش برای انتخاب سلسله ارزشها خواهد بود و عقل هر کسی در خدمت هدفی که خود او بر طبق ارزشهای مختار خودش خوب تشخیص داده بکار خواهد افتاد و پیداست که از این میان چه بر خواهد خواست ؛ اختلاف ، انشقاق ، جنگ ، نزاع ، کشاکش ، با همه رذائلی که لازمه این امور است . ما اگر چنین عقل کافی و جامعی را قبول کنیم و تشخیص بدهیم که لزوم دارد ، باین معنا که حکم کنیم که عقل جزئی ما کافی نیست بلکه باید ارتباطی با عقل کل و عقل جامع پیدا بکند ، در همان موقع خودمان را متدین میدانیم . یعنی دین چیزی جز قبول اینکه عقل جزئی ما لازم است با عقل کل ارتباطی داشته باشد تا بتواند در انتخاب سلسله ارزشها ، در انتخاب هدف و غایت ، راهنمایی بشود چیز دیگری نیست .

با شرحی که عرض شد در لزوم دین باین معنا شکی نمیتوان

کرد . اما حرف دیگری هم می‌خواهیم بزنیم و آن حرف این است که عقل اگرچه تشخیص صائب باشد یا نزدیک بصواب باشد کفایت نمی‌کند . چرا ؟ برای اینکه چه بسا تشخیص عقل جزئی ما معلوم است ، مقبول است ، میدانیم که عقل ما چه حکم میکند ، تشخیص هم می‌دهیم - حتی نظرا " قبول هم می‌کنیم - اما بر خلاف آن عمل می‌کنیم . سقراط میگفتست تقوی بمعنی علم است . یعنی هر که بداند چه چیز بد است و چه چیز خوبست بد را نخواهد کرد خوب را خواهد کرد . بنابراین تقوی جز باین معنی نیست که انسان بداند کس خوب چیست و بد چیست . اگر کسانی بد میکنند برای آنست که میدانند که آن بد است پس علم تقوی است . البته علم هم میدانید حکم عقل است بنابراین میتوانیم بگوئیم عقل و تقوی به یک معنی است . البته این مطلب را وقتی میتوانیم درست بدانیم که عقل را بمعنی دیگری یعنی عقل کل و عقل جامع بدانیم . اما اگر منظورمان عقل جزئی باشد می‌بینیم که مطلب درست نیست . چه کسی بهتر از شخص طبیب به حکم علمی که از عقل او مایه گرفته ، میداند که سیگار کشیدن بد است ؟ اگر علم و عقل بمعنی تقوی بود نتیجه می‌گرفتید که میبایست هیچ طبیبی هیچوقت سیگار نکشد یا در سیگار کشیدن افراط نکند و بهمین ترتیب میتوانیم بگوئیم که لازم می‌آید که هیچ طبیبی هیچوقت شرب خمر نکند ، یا مثلاً در صرف غذاهای چرب و شیرین افراط نکند ولی ملاحظه می‌فرمائید که اینطور نیست . بهمین جهت است که تشخیص عقل جزئی بشری ولو اینکه بعلم تام و دقیق هم برسد کافی برای انتخاب اهداف زندگی نیست ، بلکه تنها کاری که از آن بر می‌آید این است که وقتی هدف اختیار شد آنوقت این عقل وسایل را برای وصول بآن هدف قبول شده تنظیم کند . پس باین جهت ولو عقل هدف را تشخیص بدهد لازم نمی‌آید که همان هدف را در زندگی انتخاب

بکند . بهمین جهت است که علاوه بر تشخیص عقل جزئی — یی
 یکنوع سرسپردگی به هدف خاصی که برای انسان انتخاب شده
 است و خود او آن انتخاب را قبول کرده لازم است و همین
 است که آن را ایمان میگوئیم که البته با عقل همعنان
 است و با عقل کل منافاتی ندارد ، حتی به یک معنی است ،
 یعنی اگر عقل از دایره عقل جزئی خارج شود و بمعنی عقل
 جامع و شامل منظور نظر قرار گیرد با ایمان منافات
 نخواهد داشت بلکه در واقع یک نوع رابطه است بین انسان
 با آن عقل کل . اما اگر عقل را بمعنی عقل جزئی بگیریم
 ایمان در مقابلش قرار میگیرد یا لااقل مغایر با آن
 میشود . بنابراین با یک نوع نیروی ایمانی ، با یکنوع
 نیروی عشق یا یک نوع نیروی انفعالی (اگر خودمان را
 مجاز میدانستیم که اصطلاحات ناقص و گاهی مفلوط
 روانشناسی امروز را بکار ببریم میگفتیم با یکنوع نیروی
 عاطفی) باید بهدفعی که انتخاب کرده ایم مرتبط و متکی
 باشیم تا آنوقت تشخیص عقل بتواند در خدمت چنین امری
 که چنین ارتباطی با ما پیدا کرده است قرار بگردد .
 چنین عاملی البته حکمش در خلوت و جلوت یکی خواهد بود ،
 باین معنا که چون رشته ای از باطن انسان را میکشاند و
 به خود مربوط میکند ، بهمین سبب برای انسان فرق نمیکند
 که آیا مردم کار او را می بینند یا نمی بینند تا بخاطر
 دیدن مردم کار خوب بکند و بخاطر اینکه مردم نبینند کار
 بد نکند . یعنی مصلحت عمل عامل مهم تعیین کننده رفتار
 انسان نیست . معمولاً شما اگر در نواحی که بعضی از
 والدین به اطفال خود میدهند دقت بفرمائید مطالب جالبی
 به نظرتان میرسد . مثلاً " فرض بفرمائید مادری دختر خودش
 را دعوت به پاکدامنی میکند . مضمون کلام او اینطور
 است که اگر تو خلاف راه عفت بروی بدنام میشوی ، شوهرت
 نسبت بتو بی اعتماد میشود ، می فهمد ، می بیند ، میداند ،

طلاق می‌دهد ، یا زندگیت را تلخ میکند و از این قبیل
 (بسته باینکه چه مادری ، از کدام طبقه ای ، و در چه
 زمانی باشد) مفهوم مخالف این حرف چیست ؟ یعنی اگر
 بشود این کار را طوری کرد که کسی نفهمد ، و سلب اعتماد
 از کسی نشود ، یا غیرت شوهر تحریک نگردد ، مانعی ندارد .
 وقتی باینصورت مطلب را جلوه دادید این نتیجه را نیز از
 آن میگیرید . این همان نصیحت عقلی است ، توجه باین
 است که کاری کن که گیر نیفتی . نه اینکه آن کسار را
 اصلاً نکن . آنچه بد است گیر افتادنست نه کردن آن کار .
 منتهی بعضیها این را مخفی میکنند و علنی نمیگویند . اما
 بعضیها آشکارا میگویند . در بعضی از عقاید متمایل به
 اقسام فاشیسم و نازیسم این امر آشکار است . از قدمای
 مثال بزیم بهتر است : در اسپارت آتن رسمی بود که وقتی
 اولاد را تربیت میکردند میگفتند برو دزدی کن . منتهی
 اگر گیر افتادی باید مجازات بشوی . یعنی در واقع خود
 دزدی کردن بد نبود ، گیر افتادن در حین دزدی کردن که
 نشانه ضعف عقل ، یا ضعف همت ، یا ضعف شهامت نبود آن
 بد محسوب میشد . پس ملاحظه میفرمائید که عقل
 مصلحت اندیش وقتی وارد عمل میشود برای تشخیص نیک و بد
 چکار میکند . در واقع نیک و بد را از بین میبرد و بصورت
 سود و زیان در میآورد . نیک چیزی است که سود دارد حال
 هر چه میخواهد باشد و بد چیزی است که زیان میآورد حال
 هر چه میخواهد باشد . ملاک تشخیص سود و زیان چیست ؟
 مصالح شخص انسان در زندگی ظاهری ، جسمانی و دنیوی
 خودش . همین است که مردم را بجان همدیگر میاندازد ،
 دنیا را تبدیل بمیدان مسابقه میکند و از همین جا همه
 مصائب سرچشمه میگیرد . باین ترتیب است که وقتی
 تشخیص نیک و بد به حکم ارتباط انسان با عقل کل (که
 اسم آنرا ایمان میگذاریم و متعلق این ایمان را دین

میدانیم) ، حاصل میشود دیگر خلوت و جلوت معنیش را از دست میدهد ، موافقت یا مخالفت یکا امر با مصلحت شخصی معنیش را از دست میدهد ، تبدیل خیر و شر به سود و زیان معنیش را از دست میدهد . در نهان و در آشکار انسان خوب است و باید خوب باشد . چرا ؟ برای اینکه خوبیش با ارتباط با عقل کل است یا با اصطلاح عادی برای این است که خدا آنرا خوب کرده یا بد کرده باین ترتیب وقتی قوتی برای انسان حاصل شد دیگر لازم نیست که برای هر کسی پلیسی و مراقبی و محافظی تعیین شود . البته منکر این نیستیم که در انسان وجدان اخلاقی هست یعنی عاملی که طبیعتاً و فطرتاً " بآنچه نیک است و بآنچه بد است " میتواند انسان را راهنما باشد اما در اینکه وجدان فطری است یا کسبی بحث بسیار زیادی است . اگر کسبی است بنا براین تشخیص اینکه نیک چیست و بد چیست را از کجا کسب میکند ؟ یا از کجا کسب کرده و در نسلها منتقل نموده است ؟ و اگر فطری است چیست و در چه مجرائی میتواند انداخته بشود ؟ البته در این موارد بحث زیاد است . اما آمدم و هیچکدام از این بحث ها را نکردیم . یعنی قبول کردیم که در انسان وجدانی بالفطره وجود دارد که او را بکاری که خوب است (و خوب همان است که او میگوید) هدایت میکند . یا از کاری که بد است (و بد هم همان است که او میگوید) منع میکند . بر فرض قبول چنین امری تصدیق میکنیم که وجدان شدت و ضعف دارد و در همه بیک اندازه نیست ، یا در همه بیک اندازه ظاهر نیست ، با وصف این انسان آن را تأویل و تفسیر میکند . بدترین کارها را ممکن است بکند ضمناً " طوری تفسیر کند که خود را آرام بکند مثلاً " فرض بفرمائید کسی برای انجام کاری میخواهد رشوه بگیرد . وجدانش با او میگوید که بد است منتهی او میآید و وجدان را تعدیل میکند یعنی

میگوید با گرفتن این رشوه کسی به حقش میرسد و این بد نیست . از طرفی دیگر موجبات خرج سفر بچه منم که برای تحصیل باید با روپا برود فراهم میشود که آنهم بد نیست ، " از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه پاک " . گناهی است که میکنم ، نه تنها نفعش به غیر میرسد بلکه بخود منم میرسد و به بچه منم میرسد و چه بسا این طفل وقتی رفست و تحصیل کرد و برگشت صد ها نفر را در این مملکت با علم خودش نجات بدهد . یعنی اینقدر برای آن کار بد محاسن پیدا میکند که آن کار بد در نظرش بصورت یک کار خوب ، حتی بصورت یک وظیفه جلوه میکند . نمیشود انکار کرد که انسان از این تفسیر ها و تأویل ها میکند . بنا براین حکم وجدان قابل تأویل و تفسیر است . از طرف دیگر کسانی که در ایشان وجدان هست وقتی که وجدان را از آب ایمان سیراب میکنند میبینیم که خود وجدان هم شکفته تر میشود ، ظاهر تر و بارز تر میشود . کسانی که وجدان ضعیف دارند آن وجدان ضعیفشان از ایمان مایه میگیرد و قوی میشود . کسانی هم که وجدان قوی دارند وقتی از ایمان مایه گرفتند قوی تر میشود . بهر صورت آنچه مسلم است ایمان بیک عقل کل وجدان انسان را نیرومند میکند . البته اگر قبول کنیم که وجدانی بالفطره برای تشخیص خیر از شر در انسان وجود دارد . ولی اگر قبول نکنیم لزوم دین و لزوم ایمان بطریق اولی ثابت میشود . در همین جاست که حضرت بهاء الله بیانی باین مضمون فرموده اند که ما تصدیق میکنیم که در وجود آیتی موجود است که نام آن را حیا گذاشته اند که به معروف امر میکند و از منکر نهی مینماید . (۱) منتهی اولاً در همه بیک اندازه نیست . ثانیاً در کسانی هم که چنین قوه واضح است وقتی که با نیروی تدین همراه میشود قویتر میشود ، واضح تر و بارزتر میشود .

از طرفی دیگر ایمان به عقل کل و ارتباط اشخاص با مبدا
 کل نتیجه دیگری که حاصل میکند لایتناهی بودن زندگی بشری
 است یعنی محدود نساختن زندگی انسان به زندگی محدود
 زمانی و مکانی دنیویست. فرق است بین شخصیکه زندگی خود
 را در زمانی شروع شده و در زمانی هم تمام شده میداند،
 یعنی در فاصله بین دو واقعه بنام ولادت و مرگ قرار
 میدهد، با کسی که زندگی خود را بی پایان میداند. کسی
 که حتم دارد که زندگی او با مرگ تمام خواهد شد هر چه
 رو بر مرگ میرود افسرده تر میشود و پشیمانی سراسر
 وجودش را میگیرد. پشیمانی از چه؟ پشیمانی از زندگی،
 یا چرا از اینکه از زندگی خودش بهره مند نشده است.
 بهمین جهت موذی تر، حریص تر و کوتاه بین تر میشود
 دلش میخواهد از روزهایی که باقیمانده تا حدودی کسبه
 میتواند حد اکثر برخورداری را داشته باشد و چشون
 نمیتواند، برای اینکه قوا رو با انحطاط رفته، حتی
 نمیتواند بدلخواه خود بخورد و بخوابد بنابراین یأس و
 ضعف و زبونی بر او حاکم میشود و از طرفی دیگر چون از
 ایام جوانی پیش بینی چنین وضعی را میکند در همان جا
 هم اسیر چنین احوالی است. بنابراین برای این قبیل
 اشخاص وضعی پیش میآید که دائم حرص میزنند، دائم
 دلشان میخواهد پا بر سر دیگری بگذارند و جلوتر بروند،
 دائم دلشان میخواهد در راه بدیگری تنه بزنند، او رازمین
 بیاندازند و خودشان بروند برای اینکه زندگی بصورت یک
 مسابقه در میآید که هر چه بیشتر و هر چه زود تر ممکن است
 باید بدست بیاید. پیدا است که شخص تنها نیست اشخاص
 دیگر هستند که با او رقابت دارند. از همین جا جنگ،
 اغتشاش، منازعه، کلاه گذاری، زد و بند و توطئه پدید
 میآید. اما کسانی که زندگی را باین صورت میبینند که
 آنچه در این دنیا میگذرد مرحله ای از آن است، مرگی که

پیش می‌آید پیچی است که انسان در راه می‌خورد ، خاتمه ای برای دوره ای ، و در همان حال مقدمه ای برای دوره دیگر است و با آنچه در دوره دیگر پیش‌خواهد آمد ارتباط دارد . بنا براین عمر را به خیر و صلاح می‌گذرانند و از طرف دیگر تا آخرین دم زندگی نشاط ایشان که نشاط حاکی از ایمان است پایدار میماند برای اینکه دیگر نمیگویند برای چه جمع کردم ، برای که جمع کردم ، برای چه زحمت کشیدم و برای که زحمت کشیدم . مرگ را وقتی باین صورت تلقی میکنند همیشه شادکام است . مثل اینکه مرگی نیست . مثل اینکه مرگ مثلاً " بعد از مدتی پیاده رفتن سوار قطار شدن است . یا بعد از مدتی سوار قطار شدن به فرودگاه رسیدن و سوار هواپیما شدن است . تغییر مسیر زندگی است ، تغییر نحوه زندگی است ، بدون اینکه پایان یافتن زندگی باشد . بهمین جهت است که شما اشخاصی را میبینید که سراسر عمرشان را با خوشی و خرمی حاکی از تقوی و پرهیزکاری که لازمه ایمان دینی است می‌گذرانند و با عشق و امید و نشاطی که باز لازمه امیدواری به حیات آینده است بسر میرسانند و پیدا است که وقتی زندگی باین صورت در بیاید و عمومیت پیدا کند دنیا چه وضعی پیدا خواهد کرد . در یک چنین دنیائی زندگی کردن لذت دارد . ما بسوی چنین دنیائی میرویم و قدم بقدم بآن نزدیکتر میشویم و البته اگر خود ما در نسل کنونی بآن دنیا نرسیم — بمناسبت اینکه زندگیمان لایزال است — شاهد فرارسیدن آن و شاهد در آغوش گرفته شدن آن از طرف عزیزان خود در روزگاران آینده خواهیم بود .

یادداشت ها

۱ - عین بیان حضرت بهاء الله چنین است :

" ... براستی میگویم حفظ مبین و حصن متین از برای عموم اهل عالم خشیه الله بوده آنست سبب اکبر از برای حفظ بشر و علت کبری از برای صیانت ورئ بلی در وجود آیتی موجود و آن انسان را از آنچه شایسته و لایق نیست منع مینماید و حراست میفرماید و نام آن را حیا گذارده اند ولکن این فقره مخصوص است به معدودی کل دارای این مقام نبوده و نیستند "

(کتاب اشراقات ، ص ۱۱۸ - ۱۱۹)

۱۷- فلسفه و دین

چون از فلسفه یکی از ادیان سخن بگوییم دو معنسی در نظر میگیریم : یکی اینکه ببینیم چرا آن دیانت پدید آمد ، دنیا برای ظهور آن چه اقتضائی داشت ، چه آثاری بر این ظهور مترتب شد . دیگر اینکه بکوشیم تا جهان بینی مخصوصی ترتیب دهیم که پیروان آن دیانت بتوانند بقبول آن تن در دهند یا به عبارت دیگر مجموعه ای از آراء فلسفی فراهم آوریم و چنین ادعا کنیم که کسانی که متدین به آن دیانت باشند این آراء را باید به همین ترتیب بپذیرند ، خدا و روح و ماده و جهان دیگر را بصورتی که مطابق با همین فلسفه باشد بشناسند ، امور اخلاقی و اجتماعی و سایر مطالب مربوطه به حیات انسان را به طریقی تلقی کنند که از همین اصول فلسفی بتوان استنتاج کرد .

فلسفه به معنی اول نه تنها برای هر دینی بلکه برای هر شیئی و هر امری وجود داشته است و از این پس نیز وجود خواهد داشت . اما بمعنی دوم یعنی اینکه بتوان فلسفه ای ترتیب داد که جامع اصول عقاید یکی از ادیان راجع به خدا و روح و مبدأ خلقت و سرنوشت انسان و معنی جهان باشد ، و بتوان ادعا کرد که قبول آن دیانت مستلزم قبول این فلسفه است ، و اصحاب آن دین حق ندارند افکار خود را جز در قالب این فلسفه وارد سازند ماجرایی مفصل در ادیان مختلف دارد و در هر یک از آنها این قبیل مباحث به انحاء مختلف ظاهر شده است .

در ممالک شرقی تقریباً " میتوان گفت که فلسفه همواره در داخله دین ظهور یافته و جریان فلسفی مستقل از دین وجود

نداشته است. مثلاً در کشور چین فلسفه و دیانت با یکدیگر ممزوج بوده و فلسفه چینی خارج از حوزه دینی نضج نیافته است. همچنین در هندوستان هرگز در بین فلسفه و دین جدائی نبوده و این دو جریان در دو مجرای مستقل نیفتاده است تا با هم تعارض یا توافق یافته باشند. در ایران باستان نیز تقریباً تمام نهضت های فلسفی جنبه دینی داشته حتی عقاید فلسفی کسانی مانند مزدک نیز صورت دین بخود گرفته و نسبت ادعای نبوت بدانان داده شده است.

سر زمینی که فلسفه در آن بطور مستقل ظاهر شده و با دیانت تغایر یا تقابل یا حتی تنازع یافته است مهد تمدن اروپا یعنی کشور یونان است. فیلسوفان این کشور افکار خود را در مجرائی غیر دین بجریان انداختند. سقراط و اسلاف و اخلاف او مطالب فلسفی را که آراء علمی نیز مقرون بدانها یا مبتنی بر آنها بود جدا از عقاید دینی مورد بحث قرار دادند. البته باید گفت که در بدو امر این دو جریان با یکدیگر آمیزش داشت ولیکن رفته رفته از هم جدا شد بطوری که مثلاً در آثار افلاطون می بینیم که آرائی راجع به حیات و روح و مبدا و معاد اظهار میشود بی آنکه این آراء از معتقدات ادیان استنتاج شود، یعنی آراء حکمای یونان حتی در باره خدا و دین و جهان دیگر، متکی بر استدلال عقلی بشری و مستقل از اعتقاد به وحی سماوی و تمسک به دین الهی است. البته شاید نتوان انکار داشت که تعالیم فیلسوفانی مثل افلاطون و اقران او بالطبع و بحکم ضرورت تحت تأثیر عقاید رایج، اصحاب ادیان قرار گرفته است ولی این بدان معنی نیست که اینان خواسته باشند که فلسفه خود را بر دین تطبیق کنند یا این دو را در قالب یکدیگر بریزند، بلکه همواره کوشیده اند که جنبه جدلی (۱) و عقلی (۲) آراء خود را محفوظ

عبارت دیگر کوشیدند تا عقاید دینی مسیحی را بر طبق موازین فلسفی یونانی توجیه کنند تا انجیل جلیل از طریق عقل و ایمان هر دو پذیرفته شود .

بدین ترتیب اولین قدمها در راه تأسیس فلسفه مسیحی برداشته شد . این مساعی که برای تطبیق دیانت بر حکمت بعمل آمد ابتدا با مخالفت شدید کلیسا مواجه شد و کسانی که چنین کوششهایی میکردند کیفر دیدند ولیکن این جریان همچنان ادامه یافت و چون چند قرن از ظهور مسیحیت و استیلای آن بر سراسر قاره اروپا گذشت فلسفه در مسیحیت رخنه کرد ، یعنی کلیسا حکمت یونان را مقبول داشت و بنیان فلسفه مسیحی گذاشته شد . از این پس یکباره ورق برگشت یعنی خود کلیسا عقایدی را که پیش از آن مطرود و محکوم میدانست فلسفه رسمی خود شناخت و مخالفت با این عقاید را تکفیر نمود . فلسفه ای که سرانجام بر کرسی قبول نشست فلسفه ارسطو بر طبق تبیین و تفسیر یکی از حکمای ایتالیا بنام طماس آکویناس معروف به طماس قدیس بود که امروز بدان تومیس (۴) میگویند و در زمان ما نیز مذهب کاتولیک هنوز آن را به رسمیت میشناسد .

یهودیان نیز قبل از این ماجرا چنین کوششی کرده بودند . این قوم بر اثر رو برو شدن با فلسفه یونان در صدد توجیه عقلی تعالیم دین خود بر اساس آراء فلاسفه یونان برآمده و یکی از اصحاب نظر در میان این قوم بنام فیلون (۵) در این راه رنج برده و کوشش کرده بود تا تورات را با فلسفه یونان آشتی دهد و قصص و روایات این کتاب مقدس را خاصه در باب خلقت و هبوط و امثال آنها متشابهاتی دانسته بود که قابل تأویل به تعالیم فلسفی یونان است . اگر چه آراء فیلون مورد قبول اولیای دین یهود قرار نگرفت ولی متفکران آن قوم از پی

نشستند و همواره کسانی در میان آنان سعی در وضع فلسفه‌ای
منطبق بر دیانت میکردند که از جمله آنان میتوان
ابن جبرول (۶) را نام برد .

در عالم اسلام فلسفه یونان بتوسط مترجمین آثار حکماء
راه یافت . بر خورد عقل و دین در میان مسلمین نیز
پدید آمد . ابتدا اصحاب این قبیل افکار طرد و تکفیر
شدند و بعد ها بمرور بعضی از آنها مورد قبول قرار
گرفتند . هر کدام از فرق دینی اسلامی به طریقی مخصوص از
تعالیم حکماء فایده بردند . فلسفه اسلامی در دو مجرای
مختلف جریان یافت : یکی از آنها جریانی بود که منتهی
به ظهور حکمای بزرگی مانند فارابی و ابن سینا شد .
اینان میکوشیدند تا آراء فلسفی را مستقل از عقاید دینی
تنظیم و تدوین کنند اگر چه شاید بطور ضمنی مراقب
بودند که آراء آنان مخالف اسلام نباشد . و اگر برخوردی
در میان فلسفه و دین می دیدند یا مطلب را مسکوت
میگذاشتند یا احیاناً " توجیه میکردند . دیگری جریانی
بود که منتهی به ظهور کسانی شد که میخواستند فلسفه‌ای
بر طبق اصول دینی اسلامی وضع کنند . اینان اسلام را اصل
میگرفتند و حکمت را بر اساس اصول اسلام بنیان
میگذاشتند . این متفکران اهل کلام یا متکلمین بودند که
میکوشیدند تا اصول دین اسلام را در باره " مبدا " و معاد
و ذات و صفات و امثال آنها توجیه نمایند و بزرگترین
متکلم اسلام که مقام او در بین اهل تسنن از مسلمین نظیر
مقام طماس آکوپناس در میان پیروان مذهب کاتولیک در
عالم مسیحی است شیخ ابوالحسن اشعری است . این شخص و
سایر اشاعره از قبیل امام محمد غزالی بر آن بودند که
باید اصولی وضع شود که خالقیت خدا و اراده مطلقه او
را در احداث عالم و تقدیر بنی آدم بر اساس متین وضع
کند و علم خدا را به جزئیات عالم محرز و مسلم دارد ،

بطوریکه تنها عامل مؤثر در همه اشیاء و امور اراده الهیه بدون هیچگونه واسطه و رابطه ای از علل ثانویه و عقول طولیه و سایر مصطلحات حکماء باشد . بدین ترتیب اصول قاطع و جامد و مسلمی در کلام اسلام بوجود آمد و در طریقت عامه یعنی مذهب سنت و جماعت مقبولیت و سندیت یافت . عقاید فلسفی و کلامی در عالم اسلام نیز ابتدا با مخالفت فقهاء و خلفاء مواجه شد و علی الخصوص بطـلـان بعضی از آنها با شدت و عصبیت اعلام گردید و طوفانی از تکفیر و تعزیر بها ساخت چنانکه داستان حدوث و قـسـم قرآن و ماجراهایی که از بحث در این مسئله پدید آمد از جمله وقایع مهم و مهیب تاریخ عقاید اسلامی است . تا سرانجام این طوفان آرام گرفت و شاید بتوان گفت که کلام اشعری فلسفه رسمی اسلامی در طریقت اهل جماعت شد ، با این تفاوت که چون در عالم اسلام تشکیلات کلیسایی به مفهوم مسیحیت وجود نداشت از رسمیت فلسفه بدان معنی که در عالم مسیحی بود نمیتوان سخن بمیان آورد . اما تشیع بسیار دیر به عرصه قدرت رسید ، یعنی نهصد سال بعد از ظهور اسلام هنوز فرقه مهجور و مظلوم بود . در بین این فرقه ناجیه از همان اوان که در ابتدای قرن دهم هجری مذهبشان در کشور ایران رسمیت یافت بازار جدال در بین حکمت و دیانت رونق گرفت . کسانی مثل صدر الدین شیرازی را که امروز از بزرگان فلاسفه ایران بشمار میآورند لعن و طعن و تکفیر کردند و حتی سالها در روستا ها گوشه نشین ساختند ، پیروانشان را تعقیب و تهدید نمودند و کتب و رسائلشان را به آتش کشیدند و اسامی آنان را با تعبیراتی مانند علیه اللعنه و امثال آن مقرون ساختند . و تعجب در اینجا است که اکنون همین حکیم را شیعیانی که ذوق فلسفی دارند واضع فلسفه تشیع میشناسند .

اما در امر بهائی شاید هنوز موقع آن نرسیده باشد که مباحث فلسفی عنوان شود زیرا که این امر مباحثات در ریعان شباب و در مرحله قیام است و این مباحثات از مقتضیات دوره کهنوت و مرحله رکود و قعود بشمار میرود . عصر حاضر ما از اعصار دور بهائی عصر تبلیغ و ترویج و هجرت و دعوت است ، عصر اقدام و اجرا و تکوین است ، عصر جهاد روحانی و توسعه نطق امر بهائی در اقطار عالم است . در دیگر ادیان نیز در اوایل امر که عصر قیام و فتح و ظفر بود اعتنائی به این قیل و قال نداشتند و تنها به تحکیم حیات روحانی و دعوت اهل عالم به تکمیل مکارم اخلاقی همت میگماشتند . بر وجه مثال میتوان گفت که دین اسلام در قرون اول و دوم و سوم در حال قیام و جهاد و ارتقاء و انتصار بود و در این اوان هرگز بازار فلسفه رونق نیافت و توجه به مباحثات فلسفی مسلمین را از بسط و نشر و تبلیغ و ترویج و قیام و اقدام باز نداشت . اما از همان زمان که دوران فتح و ظفر بسر رسید و اسلام در دایره خود سکون و قرار یافت متاع فلسفه مرغوب و مطلوب گردید .

پس برای اینکه بتوان بیان وافی از اصول تعالیم فلسفی امر بهائی کرد و رسائلی که جامع نتایج افکار اهل بهاء در فهم تعالیم آثار مبارکه نازله از قلم اعلی باشد پدید آورد باید منتظر زمان مساعد در اعصار آتیه بود تا اولاً " اشتغال به این امور مانع قیام و اقدام و دعوت و نصرت نباشد ثانیاً " همه آثار مبارکه مؤسس و مبشر و مبین امر بهائی که احصاء آنها بسبب کثرت و وسعت و عظمت مقدور نیست تدوین و تحلیل و تألیف گردد و مصادیق بسیاری از این آثار که موقوف به مرور زمان است مشهود و معلوم شود و امرالله در بسیط غبراء تمکن یابد و امکان تعلیم و تعلم آثار مبارکه به نهج صحیح حاصل آید و مراکز

تحقیقات و مطالعات به هدایت مرجع جهانی بهائی ، بیست
 عدل اعظم الهی ، بنحو متقن و مستحکم تأسیس شود و علماء
 فی البهاء فارغ از غوغای عوام نتایج مطالعات خود را در
 آثار مبارکه به معرض شهود آورند و در مجامع علمی و
 معاهد ادبی با یکدیگر مقایسه و مبادله کنند و نتیجه تحقق
 این مقدمات ظهور اهل فکر و اصحاب نظر در جمع اهل بهاء
 بنام فلاسفه و حکماء باشد که قلم اعلی در شأن آنان در
 لوح حکمت چنین رقم زده است (۷) : " انا نحب الحکماء
 الذین ظهر منهم ما انتفع به الناس و ایدناهم بامر من
 عندنا انا کنا قادرین . "

یادداشت ها

- DIALECTIQUE — ۱
RATIONNEL — ۲
JUSTINIEN — ۳
THOMISME — ۴
PHILON — ۵
AVICEBRON — ۶
۷ — لوح حکمت ، ص ۱۴۰ از ج ۲، آثار قلم اعلی

۱۸- امر بهائی و فلسفه شرق

چون بحث حکمت در میان است بهتر آنکه از اصطلاحات حکما فایده برگیریم و طرح مطلب را با استمداد از ارسطو و دو اصطلاح مشهور او آغاز کنیم . هر شیئی از اشیاء جسمانی و هر امری از امور معنوی را ماده ای و صورتی است . ماسوای ذات واجب که صورت محض است و به یک اعتبار غیر از جواهر مجرده ، هر چه در حیز وجود باشد مستغنی از ماده نیست . ادیان و شرایع و مذاهب ، لا اقل از آن حیث که در عالم امکان به ظهور میرسند ، از این قاعده کلیه مستثنی نمی توانند بود . هر دینی مثل هر موجود دیگری ماده ای و صورتی دارد . صورت دین امری است که از حق صادر میشود و ماده آن استعدادی است که در عالم خلق برای قبول این صورت پدید می آید . صورت دین ناشی از وحی الهی است و ماده آن واقع در تمدن نوع انسان در هر عصر و زمان است . پس اگر سخن در این باره به میان آید که هر دینی از فرهنگ زمان چه سود ها به دست آورده و چه بهره ها بر گرفته است ، چه عناصری از علم و ادب و حکمت و صنعت و اخلاق و حقوق اقوام مختلف در آنها وارد شده و چه عواملی در تکوین شعائر و شرائع و مراسم و مناسک آنها اثر گذاشته است نباید چنین بحثی را مخالف اعتقاد صحیح دانست و نباید کسانی را بدین سبب که جرأت به خود داده و قدم در این راه نهاده اند تکفیر و تخطئه کرد . آنچه مسلم است اصحاب ادیان در ادوار ظهور خود ناگزیر به زبان مردم همان ادوار سخن می گویند . در زمینه آداب و عادات و اخلاق عصر خود گام

بر می دارند ، از شعر و نثر و علم و صنعت و قانــــون مستفید میشوند ، اجزائی از تواریخ و قصص و امثال و حکم را چنانکه معمول زمان است می گیرند و می پذیرنــــد و تشخیص این اجزاء و عناصر که از منابع مختلف مایه گرفته و در هر یک از ادیان و شرائع وارد شده است چنــــدان دشوار نیست . مثلاً " آسان میتوان نشان داد که دیانت مسیح از حکمت یونان و تمدن روم و فرهنگ یهود چه فوائــــدی گفته یا دین اسلام از عرب و یهود و یونان و شام و ایران چه عوایدی داشته است . منتهی هر آنچه از این قبیل گفته شود و هر فوائدی از هر مأخذی به دست آید ماده ایست که صورت دیانت در آن ظاهر میشود و این صورت که همان امر الهی است منشائی جز وحی نمی تواند داشت . آنچه باید مواظب بود این که در تشخیص عناصر مختلفه مقتبسه از منابع دنیوی به راه اشتباه نرویم و عامل اصلی و حقیقی ظهور ادیان را که نشانه بدعیت آنهاست منکــــر نشویم و صورت الهی دیانت را در ماده طبیعی آن منحل و مستهلک ندانیم . با این مقدمه عجیب نیست اگر بخواهیم که در باره امر بهائی و معارف مشرق زمیــــن و مناسبات این دو با یکدیگر گفتگو کنیم و مثلاً " در مبحثی که اینک آغاز کرده ایم بکوشیم تا نشان دهیم که از افکار متداول در عالم اسلام و عقاید حکمای ایران چه اجزاء و عناصری در دیانت بهائی وارد شده و چگونه مواد مأخوذه از افکار پیشینیان در ظهور صورت جدیده امر بدیع تأثیر بخشیده است .

موضوع این مقال " امر بهائی و فلسفه شرق " است و نخست باید ببینیم که منظور از فلسفه شرق چیست و برای یافتن جواب این سؤال باید معلوم داشت که " شرق " کجاست ؟ پیدا است که به هراعتبار خاص میتوان معنــــی خاص از " مشرق زمین " اراده کرد . معمولاً امروز

شرق به آسیا و اقیانوسیه میگویند و اروپا و امریکا را غرب می نامند و تکلیف آفریقا در این میان معلوم نیست ، گویا بتوان گفت که ممالک شمالی اسلامی این قاره را ، اگر چه بعضی از آنها در اقصای غربی دنیای قدیم قرار دارد و حتی نام آن نیز مغرب است ، جزء مشرق زمین به حساب میآورند و از همین جا بر میآید که هر گاه مقصود ما تشخیص طرز تفکر و تقسیمات مدنی و فرهنگی و معنوی باشد ملاک جغرافیائی نمیتوان برگزید و مناسبات افکار را با یکدیگر مهمتر باید شمرد . امروز وقتی سخن از فلسفه شرق به میان میآید دو معنی از آن اراده میشود . نخست فلسفه چین و هند و ایران باستان ، دیگر فلسفه رائج در عالم اسلام . قسم اول با همه قدر و قسرب و مقامی که دارد از موضوع بحث ما خارج است زیرا ارتباط این فلسفه با تفکر فلسفی ایران و محیط فرهنگی آن در قیاس با قسم دوم بسیار قلیل است . قسم دوم ، یعنی فلسفه اسلامی ، فلسفه ایست که با صرف نظر کردن از سوابق آن در اقدم ایام در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان آغاز شد بعد از فتوحات اسکندر در سواحل شمالی و جنوبی و شرقی مدیترانه انتشار یافت از همین طریق در ممالک امپراطوری روم به صورت فکر غالب و شایع درآمد ، دو دیانت مسیحیت و اسلام که هر دو در همین محیط جغرافیائی ظاهر شدند با این فلسفه مناسباتی یافتند ، این مناسبات گاهی به صورت مخالفت و خصومت بود و گاهی نشان از مجانست و مؤانست داشت . بدین ترتیب بود که فلسفه اسلامی بر مبانی فلسفه یونان با توجه به عقاید مسلمین تأسیس شد و از طریق شمال آفریقا و اندلس در قرون وسطی به اروپا رسید و رواج آن در این خطه ادامه یافت تا در دوره رنسانس ، یعنی حدود پانصد سال پیش از این ، که به راه زوال رفت و جای خود را به تجدید

فکری و ادبی و فلسفی سپرد در حالی که در ممالک اسلامی تا همین اواخر بر خوردار از اعتبار بود . به همین دلیل اخیر ، یعنی بسبب زوال اعتبار آن در مغرب زمین با ظهور فکر جدید اروپائی است که این فلسفه را با اینکه اساس یونانی دارد فلسفه شرق می نامند و ناظر به همین معنی است بیان بلیغ حضرت عبدالبهاء که در یکی از خطابات مبارکه در ذکر تقابل دو فلسفه شرق و غرب فلسفه یونان را در سلک فلسفه شرق آورده اند . (۱)

این فلسفه در ممالک اسلامی به دو صورت مشائی و اشراقی ظاهر شد ، و قسم ثالث این دو طرز تفکر حکمت معنوی یا عرفان بود . این افکار با یکدیگر و با جریان خاص اسلامی که جنبه دینی محض داشت مناسباتی یافت و کلام اسلامی از این میان بدر آمد . این فرهنگ مخصوص سیر خود را در مسیر تاریخ ادامه داد . از فارابی به ابن سینا پیوست ، در حالی که اشعری و غزالی را در حاشیه خود جای می بخشید . از ابن سینا به خواجه نصیر رسید ، در حالی که ناظر ظهور سهروردی هم بود . و البته به موازات این مسیر ، عرفان و تصوف از سوئی و فقه و تفسیر و حدیث از سوی دیگر ، راه خود را میپیمود و خواه ناخواه این راهها با یکدیگر در موارد متعدد تقاطع می یافت و در این نقاط تقاطع اشخاصی به ظهور می رسیدند که به جمع این افکار نظر داشتند و از تلفیق عناصر مختلف فکر خاصی را احداث می کردند که اجزاء آن گاهی به اعتدال با هم می آمیخت و گاهی جزء خاصی در آن غالب می شد . بدین ترتیب بود که میر داماد و ملا صدرا و ملا محسن فیض و امثال آنان پدید آمدند ، و در همین زمینه و البته با غلبه عنصر دینی و ارجحیت اخبار و احادیث بود که شیخ احمد احسائی و حاج سید کاظم رشتی تعالیم خود را ظاهر ساختند . و همین ماده بود که استعداد قبول صورت وحی

را حاصل کرد و حامل امانت الهیه شد و این مباحثات را به دست آورد که عناصر لفظی و معنوی آن برای بیگان تعلیم جدید و تأسیس امر بدیع اختیار شود و سر از فخر و شرف بر آسمان ساید . (۲)

نا گفته نماند که فکری که بدین صورت عرضه شد از لحاظ کلامیون هرگز مورد قبول قرار نگرفت . کلامیون در اصطلاح قدما به کسانی می گفتند که صرف قرآن و حدیث و سنت را معتبر می گرفتند و عدول از جنبه خاص و خالص دینی را مجاز نمی شمردند و اختلاط این عنصر را با عناصر دیگر روا نمی دیدند و از همین رو به حکمت و عرفان به نظر تحقیر و تخطئه می نگریستند . حتی حکما و عرفا را مطعون و ملعون می شمردند . سبب آن بود که افکار حکما بظاهر قرآن و حدیث و سنت مطابقت نداشت . آنجا که حکیم به قدم زمانی عالم رأی میداد یا علم خدا را بجه جزئیات متعلق نمی دانست یا معاد جسمانی را معقول نمی شمرد یا معراج نبی را حمل بر عروج معنوی می کرد صدها شاهد بر خلاف دعوی او از آیات و روایات می آوردند و دست رد بر سینه او می نهادند . بدین ترتیب چنین کسی را چاره نبود جز اینکه یا رأی خود را به حکم عقل بگوید و اعتقاد دینی را به حکم وحی بپذیرد ، یعنی حساب تعقل و تعبد را از هم جدا بگیرد ، یا آنچه را که خود او استنتاج کرده است بی اعتبار شمارد و کنار گذارد و در برابر فتوای فقها سپر بیندازد و از رأی فلسفی توبه کند ، یا به تأویل قرآن و حدیث و سنت بپردازد و آیات و روایات را از معانی ظاهریه کلمات خارج سازد . حق این بود که چنین باشد ، زیرا به واقع قرآن را ظاهری باطنی بود ، آیات غیر محکّمات را می بایست بر معانی باطنیه حمل کرد و رموزی از حقایق روحانیست دانست و تشبیه و تمثیل را در آنها معتبر گرفت و راه

تأویل را به روی اهل تحقیق گشود و الا نه تنها با فلسفه یونان مطابق نمی آمد بلکه با هیچ عقلی معقول نمی شد و به حکم هیچ فکری مقبول نمی افتاد . خلاصه کلام اینکه صورت ظاهر قرآن مطابق فهم عموم مردم بود و خواص اهل حکمت و اصحاب طریقت به این معانی عمومیه ظاهریه اکتفا نمی کردند و در صدد کشف اسرار و حل رموز بودند می خواستند به راز نهان پی برند و به بطن قرآن راه یابند .

فقهای امت سعی این جماعت را تصدیق نمی کردند . اینان را اهل بدعت و ضلالت می شمردند و در تفسیر قرآن خروج از قواعد معموله و علی الخصوص عدول از معانی ظاهریه را مجاز نمی دانستند و اهل تأویل را تکفیر می کردند و تعجب نکنید اگر بگوئیم که اینان نیز حق داشتند . زیرا اگر چه قرآن کریم به صریح بیان وجود متشابهات را تصدیق نموده و لیکن حق تأویل آنها را از اتحاد امت سلب فرموده بود . این تأویل به قرائت اهل سنت تنها در شأن علم خداست و جز او کسی را نمی رسد که علم به تأویل را ادعا کند . اما به قرائت اهل تشیع خدای تعالی علم به تأویل را به راسخین در علم تفویض کرده است و اینان فقط ائمه اطهارند . به همین سبب خود به خود تأویل آیات در نظر عامه امکان نمی یافت و در نظر خاصه موکول به نقل روایات معتبر از ائمه اثنی عشر می شد و بحث تفسیر از طریق بحث حدیث مدار بحث حکمت در آثار متأخرین حکمای شیعه که حکمت را به کلام پیوستند میگردید . به عبارت دیگر تعیین اصول به تقریر اخبار ارتبباط می یافت و پیدا است که گاهی برای ترجیح یکی از این دو جانب نزاع میکردند و معرکه اصولی و اخباری به میان می آوردند . کلامیون بر آن بودند که آنچه اهل فلسفه می گویند و توجیه فلسفه یونان را در انصراف از قرآن

یا تأویل آیات آن می جویند بی پاست و حفظ اعتبار قرآن مستلزم عدول از اصول فلسفه یونان است، و به همین سبب اهل فلسفه را تخطئه و تکفیر و تنجیس کردند و وقایعی مثل تکفیر ابن سینا و قتل سهروردی عزل ابن رشد و تبعید ملا صدرا در تاریخ فکر اسلامی به وجود آوردند. به هر دو جانب حق دادیم: از یک سوی جز تعطیل قرآن یا تأویل آن چاره ای نداشتند و از سوی دیگر اختیار تأویل را به دست مردم نمی سپردند. حل این معضل را مثل همه معضلات دیگر میبایست از ظهور امام غایب یا مهدی منتظر خواستار شوند، یعنی به حکم آیات و بر طبق روایات در انتظار لقاء الله و ظهور قائم موعود باشند. او بود که چون چهره میگشود به حکم اینکه ولی خدا و راسخ در علم بود حق تأویل به خود میداد، میتوانست صواب را از خطا تمیز دهد، بر یکی مهر قبول و بر دیگری داغ بطلان نهید. صحت بعضی از آنچه را اهل علم و حکمت به حکم عقل و معرفت دریافته اند به حکم وحی قبول کند و حدود صدق مقالات اهل عرفان را به اقتضای ایمان معلوم دارد. بدین ترتیب بعضی از اقوال اهل فلسفه اختیار شود و انطباق آنها با اعتقاد صحیح به بیان صریح اعلام گردد، بعضی دیگر تصحیح و تعدیل پذیرد، بعضی دیگر تزییف و ترذیل شود و بدین ترتیب امر بهائی تنها دیانتی باشد که از عهد ظهور فلسفه یونان تا این زمان موقف اهل فلسفه را روشن داشته و بعضی از عقاید آنان را با تصریح در نصوص الواح و آیات جزء معتقدات اهل ایمان ساخته و بعضی دیگر را به صریح بیان به طاق نسیان اندازد این تفصیل بدان سبب داده شد که هر گاه بعضی از اصول آراء فلسفی را که در اقوال حکمای اسلام دیده ایم در آثار این ظهور بازیابیم حمل بر عدم بدعیت تعالیم بهائی و فقدان اصالت آنها نکنیم زیرا که:

اولاً آنچه در دوره اسلام جزء عقاید اهل بدعت به شمار می آمد و قبول آنها ضرورت نداشت و به همین سبب مورد اختلاف امت بود در این ظهور بدیع ، بدون احتیاج به تأویل ، در متون آیات صاحب امر و کلمات مبشر او و بیانات مبین او وارد شد و قبول آنها جزء اصول دینانست قرار گرفت ، از جمله آنها تشخیص عوالم حق و امر و خلق ، یا بهتر بگوئیم قبول عالم امر به منزله واسطه حق و خلق است تا عالم حق را که واحد محض و بسیط صرف است بتوان در علو تنزیه خود محفوظ داشت و صدور کثیر از واحد را که با وحدت واحد منافات دارد با توسل به عالم امر که علت صدور کثرت و واسطه خلقت است معقول ساخت . از جمله آنها سلب صفات از حق یا قول به وحدت صفات خدا با ذات اوست که موجب نجات از شرک خفی میشود . از جمله آنها قبول ترتب وجود ، یعنی اختلاف مراتب وجود در سیر نزولی آن ، یا به اصطلاح اهل حکمت قول به تشکیک وجود است تا از اوهام کسانی که فرق حق و خلق را از میان برداشته و خدا را حال در این عالم پنداشته اند ممانعت گردد . از جمله آنها قول به قدم زمانی عالم در عین تصدیق حدوث ذاتی آن است تا ایراد عقلا که تصور عدم محض مسبوق بر وجود را محال می دانند دفع شود و قبول تغییری در ذات خدا و سلب خالقیت از او در ابتدا لازم نیاید . از جمله آنها قبول این معنی که شر امر عدمی است تا صدور شر از خیر مطلق یا قبول دو مبدء مختلف برای خیر و شر یا نفی عدالت الهیه که جمله اینها از قبیل عقاید باطله است ، ضرورت نپذیرد . از جمله آنها قبول این امر که روح حیوانی زوال پذیر است و حیوانات را حشر و نشر و معاد نیست و بقای روح اختصاص به انسان دارد . از جمله آنها انکار معاد جسمانی و بعث اجساد و رجعت اموات است که قبول آن مستلزم قول به اعاده معدوم و

تکرار تجلی میشود . (*)

ثانیا " این ظهور بدیع به اخذ و نقل و تکرار و تائید آنها بدون تمعن و تصرف اکتفا نکرده بلکه نفخ روح حیات در قالب بی جان فلسفه یونان در کشور ایران فرموده و موجب تجدید رونق آراء قدما شده اند . اقوال حکما را به منزله یکی از مواد لازمه برای بنای جدید امر بدیع اختیار نموده و این ماده را با مواد دیگر از قبیل اموری که با تهذیب اخلاق و احقاق حقوق و تدبیر عالم ملک و تطبیق آن با حیات ملکوت ارتباط دارد به هم پیوسته اند و صورت فائضه از حق مطلق را در این ماده مستعصده وارد آورده و امر بدیع را در عالم خلق نسیان ساخته اند . بنابراین حکمت شرق را بعینها نقل نفرموده بلکه اجزائی از آن را اختیار نموده اند . این اجزاء را جرح و تعدیل و تغییر و تبدیل و تصحیح و تکمیل فرموده اند . با اجزاء دیگر به هم آمیخته و قالب جدیدی پدید آورده اند . در این قالب جدید روح حیات دمیده و یا خود به اصطلاح فلاسفه صورت جدیدی به ماده قدیم بخشیده اند .

ثالثا " حکمت الهی را به حیات انسانی ارتباط داده اند . از بیان بلیغی که به حکم حکمت در اثبات وحدت الهیه آمده است وحدت عالم را استنتاج کرده اند و از وحدت عالم ، وحدت بنی آدم را لازم آورده و سلب همه موجبات نفاق و شقاق و نزاع و جدال را که با این وحدت اصلیه منافات دارد واجب شمرده اند . بدین ترتیب اختیارات بعضی از افکار از فلسفه مشرق زمین مقدمه ای برای اخذ نتیجه در اثبات وحدت عالم انسان و تحکیم رکن رکن آئین

* - در ذکر این مطالب به اشاراتی اکتفا شد زیرا که منظور ذکر مثال بود و توضیح مطالب ارتباطی به مقصد ما نداشت .

نازنین گردیده و آنچه از این پیش فقط صورت بحث الفاظ داشت و قیل و قال اهل مدرسه نام میگرفت و میبایست اسیر زوال و اضمحلال شود با پیدا کردن حیات جدید در این امر بدیع میتواند موجب نجات نوع انسان و عودت آن به وحدت اصلیه خویش و تحقق ملکوت خدا در بسیط غبرا گردد .

سخن از بحث الفاظ به میان آمد . بهتر آن است که اشتباهی را مرتفع سازیم . جمال قدم در بسیاری از موارد فرموده اند که علمی را که به لفظ آغاز میشود و به لفظ پایان می پذیرد نباید تحصیل کرد ، بلکه در بند تحصیل علمی باید بود که نتایج مفیده در عمل حاصل نماید . (*) بعضی را تصور چنان است که این حکم کلی را میتوان در تطبیق بر موارد جزئیه شامل فلسفه نیز دانست و مباحث حکمت الهی را از قبیل همین بحث بی حاصل و قیل و قال لا طائل شمرد . علی الخصوص که در بعضی از آثار مبارکه فلسفه را به صراحت باطل شمرده اند و از این قبیل است آیه ای از کتاب مستطاب ایقان که در ضمن آن فلسفه را در سلک سیمیا و کیمیا و جزء " علوم فانیه " مـردوده آورده اند . (+) اما تعمیم این تصور صحیح نیست و اصولاً نمی توان علوم را بر حسب ماهیت به علوم لفظیه غیر مفیده و علوم عملیه مفیده تقسیم کرد . بلکه باید گفت که هر علمی را میتوان به طرزی تقریر و تعلیم کرد که جز بحث الفاظ نباشد تا اسیر جمود و رکود گردد و بر عکس میتوان به روشی تحقیق و تحلیل کرد که فوائد کثیره حاصل کند . در فوائد ریاضیات شکی نیست ولی

*- بعضی از این آیات در جلد ۳ کتاب امر و خلق صفحه

۳۰۶ نقل شده است .

+ - ص ۱۴۴ (طبع ۱۳۵۲ ه ق)

چگونه میتوان انکار داشت که گاهی این علوم را به صورت
 تفنن با اعداد در آوردند و به حالی دچار کردند که
 میتوانست مدار سوء اعتقاد باشد به شکل رمل و جفر و
 سحر و شعبده در آید . مفید تر از طبیعیات چیست ؟
 و حال آنکه این علم شریف در بعضی از ادوار حال پر ملالی
 یافت که زبان قلم در حین بیان مطالب آن میگریست .
 صحیح تر از علم هیئت چه علمی است ؟ و حال آنکه این
 علم دقیق را به صورت اوهام اهل تنجیم در آوردند که قلم
 مرکز میثاق به بطلان آن شهادت داد . (*) حتی فنون
 شعر و ادب نیز خارج از این قاعده نیست . قواعد فن
 ادب میتواند چنان باشد که شعر و نثر را در دایره الفاظ
 مسدود سازد و میتواند به نحوی ظاهر آید که علو فکر و دقت
 معنی را پدید آورد . پس هر علمی را میتوان به صورتی
 که بحث الفاظ باشد و باز به صورتی که فوائد حقیقی و
 معنوی حاصل کند در آورد و انتخاب روش صحیح است که
 میتواند علم را از حدود بحث الفاظ خارج سازد و به حقایق
 معانی راهبر شود . البته فلسفه نیز خارج از این حکم
 کلی نیست ، چنانکه همین مباحث فلسفی که ذکر آنها در
 ضمن تعلیمات قلم اعلی مؤید صحت آنهاست در قرون وسطی
 به سوء تقدیر دچار شد و در ردیف موجبات قیل و قال و
 نزاع و جدال در آمد . دلیل بر صحت این قول همین بس که
 قلم عز جمال قدم که در کتاب ایقان چنان طعنه جانانه ای
 بر فلسفه می زند ، در لوح حکما حکمت را معدوح می شمارد
 و در شأن حکمای کبار به تمجید و تکریم جاری میشود (+)
 و مرکز میثاق او سلطنت افلاطون و ارسطو را بر خلاف
 حکومت قیصر و اسکندر لایزال می شمارد و حکمت الهی را

* - مفاوضات صفحه ۱۸۵ سطر ۱۲

+ - صفحه ۴۴ تا صفحه ۵۲ مجموعه الواح، طبع مصر

اعظم فضائل عالم انسان می نامد . (*)

یاد داشت ها

- ۱ - حضرت عبدالبهاء میفرمایند :
" ... در نزد فلاسفه شرق علی الخصوص فلاسفه یونان و ایران میزان ادراک عقل بوده است ... فلاسفه شرق نظیر ارسطو و افلاطون و فلاسفه ایران میگویند کلیه عالم وجود به دو عالم منحل میشود ... "
(خطابات مبارکه ، ج ۲ ، ص ۲۹۸ - ۲۹۹)
- ۲ - برای آشنائی بیشتر با نکاتی که در این مقاله مطرح گشته و نیز مطالعه شرح احوال و افکار فلاسفه‌ای که نام آنها ذکر گردیده مراجعه بچند کتاب زیر مفید خواهد بود :
محمد اقبال لاهوری ، سیر فلسفه در ایران
حنا الفاخوری - خلیل الجر ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی
هانری کوربن ، تاریخ فلسفه اسلامی
عبدالله نعمه ، فلاسفه شیعه
سید حسین نصر ، سه حکیم مسلمان
رضا داوری ، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی

۱۹- دعا

در ادیان همیشه دعا بوده و درباره آن تأکید شده و ادعیه بسیاری هم نازل شده یا انشاء شده است . اینکه عرض کردم نازل شده منظورم این است که خدا حتی کلماتش را به مردم تعلیم کرده که به آن صورت دعا کنند و بعضی کلماتی را بعنوان دعا انبیاء ، اولیاء ، اصفیاء و ائمه ادا کردند و به این ترتیب ادعیه از آنها مأثور مانده و بدیگران رسیده و غیر از آنها بسیاری از ادعیه هم از طرف فصحاء ، بلغاء ، شعراء حتی گاهی بصورت قصاید طوال انشاد شده و به زبانها افتاده و بصورت یکی از رسوم و سنن بسیار قوی که هیچ دینی نیست که خالی از آن باشد در آمده است . البته این ادعیه با عبادات مفروضه فرق دارد . یعنی بعضی از عبادات هست که فرض است ، واجب است ، مثل ادعیه ای که در حین نماز میخوانند ولی معمولاً دعا به آن کلماتی گفته میشود که به عنوان عبادات مفروضه نیست ولی خواندنش تأکید و تحسین شده و رسوم تدین بحساب آمده و همیشه هم رایج و دایر بوده است .

البته ادعیه اقسامی دارد : بعضی از این ادعیه جنبه عام دارد یعنی شما از خدا تقاضای نجات و استدعای رستگاری میکنید برای همه نوع بشر ، برای همه درماندگان و بیچارگان . یعنی یکنوع عاطفه حب نوع را شما در ضمن آن جلوه گر میکنید . بعضی از این ادعیه جنبه خاص دارد یعنی هر کسی برای شخص خود دعا میکند ، و چیزی از خدا میخواهد ، میخواهد که خود او موفق و مؤید باشد و در بین این ادعیه خاصه هم بعضی از ادعیه هست که اخص است یعنی انسان نه تنها برای شخص خود بلکه در مورد حاجت

خاصی از شخص خود دعا میکند یعنی به قصد معینی دعا میکند که امر معینی در مورد خود او بر آورده شود . البته گاهی هم این استدعاها ، این استغاثه ها جنبهء معنوی دارد یعنی صرف برای این است که او به تایید الهی موفق بر ایمان و اخلاص باشد ، موفق بر تقوی باشد و گاهی هم جنبهء مادی و ظاهری دارد یعنی شخص دعا میکند که خدا اسبابی فراهم بکند که قرض او ادا بشود یا مرض او شفا پیدا بکند ، یا فلان مقام بدست او بیاید . گاهی ادعیه انفرادی است یعنی شخص منفرداً " در نزد خود و صرف با خدای خود دعا میکند و گاهی اجتماعی است باین معنا که عده ای جمع میشوند یکی دعا میکند و دیگران با خضوع و خشوع آن را میشوند . گاهی هم با هم دعا میکنند . گاهی وقتی یکی دعا میکند دیگران دست بر میدارند ، گاهی یکی دعا میکند دیگران آمین میگویند و مراسمی برای ادعیهء دسته جمعی بوجود میآید که البته همه اینها با همدیگر در ادیان مختلف تفاوت دارد .

بعضی از مؤمنین ادیان میگویند که انسان همیشه در حال دعاست ، یا همیشه در حال دعا باید باشد . یعنی در هر کاری ولو از جزئیات امور باشد یک دعائی ، ولو بطور ضمنی ، با توجه قلبی میکند یا باید بکند . منتهی گاهی بعضی از این ادعیه آشکار میشود ، به لفظ جلی در میآید و ادا میشود و اصولاً " تدین بدون دعا شاید مفهوم پیدا نکند . یعنی در واقع صرف انسان اکتفا باین بکند که خدا را بعنوان آفریدگار خودش بپذیرد و آنچه را که توسط فرستادهء او وحی شده است بر دیده نهد و اطاعت بکند و در زندگی خود متقی بماند کافی نیست ، یا همه این را کافی نمیدانند بلکه در ضمن دعا میکنند ، از خدا چیزی میخواهند ، از خدائی که او را آفریدگار و توانا میدانند .

در اینجا حتی یک بحث فلسفی و کلامی هم به میان آمده که در بعضی از موارد بسیار حاد بوده است. از آن جمله شما میبینید که در بر خورد فلسفه یونان با دیانت مسیح، (یعنی وقتی دین مسیح پیشرفت کرد و رو برو شد با فلسفه یونان که قوی ترین افکار در آن روزگار بود) اختلافات این دو طرز تفکر ظاهر شد. از جمله این اختلافات یکی مسئله دعا بود، یکی مسئله اعجاز بود، یکی مسئله فضل و رحمت بود و چند مسئله دیگر از این قبیل که البته تاریخ مفصلی دارد. همه این اختلافات از یک اختلاف اساسی مایه می گرفت و آن این بود که یونانیان عالم را دارای جریان معقول منظم ثابتی میدانستند و البته اکثرشان به خدا قائل بودند، منتهی خدای فلاسفه یونان، یعنی خدای افلاطون و خدای ارسطو صرفاً " یک مبدا" یا مآلی بود که در رأس منظومه ای از موجودات قرار میگرفت که همه این موجودات با همدیگر روابط منظم ثابت منطقی داشتند و این روابط در سلسله مراتب میرسید به آن مبدا و مآل و باین ترتیب در واقع میتوانیم بگوئیم که خدا هم جزئی از دستگاه معقول آدم بود منتهی جزء اتم و اشرف و اکمل. جزئی که در رأس سایر اجزاء قرار میگرفت و بهمین جهت میتوانست " کل" به حساب آید. پیداست که با چنین راسیونالیستی، با چنین راسیونالیسم ریژیـد (Rationalisme Rigide) (راسیونالیسم قاطع) برای بسیاری از چیزها محلی نمی ماند. یعنی وقتی خدا عالم را خلق کرده، (البته در فکر یونانی نمیتوانیم بگوئیم خلق کرده بلکه باید بگوئیم که وقتی خدا در رأس عالمی قرار دارد که آن عالم با نظام ثابت و قاطع و مقرر از ازل موجود بوده و همه چیز در آن بحکم ضرورت، چنان که میبایست باشد بوده و همینطور هم هست و همینطور هم خواهد بود) جایی برای تغییر جریان امور باقی نمی ماند

تا به اعجاز قائل بشویم یعنی بگوئیم کسی میتواند جریان عادی امور را تغییر بدهد . چون وقتی چنین حرفی میتوانیم بزنیم که محلی برای تغییر جریان عادی و منظم امور کسبه معقول است باقی بماند . . وقتی نماند دیگر محلی برای اعجاز نیست و درچنین دنیائی محلی هم برای فضل و رحمت نیست . باین معنا که وقتی هر کاری به حکم ضرورت باشد پاداشی مواجه است که نتیجه ضروری همان کار است بنا براین برای چنین اعتقادی محلی باقی نمی ماند که خدا بخواهد به حکم فضل و رحمت خودش در مقابل کسیکه مستحق مجازات است قائل به عفو بشود (بدون اینکه حسن عمل او این اصل را اقتضاء بکند ، که اسم آن را فضل یا رحمت بگذاریم) و یا در مقابل عدل قرار بگیرد . و یا محلی برای دعا نماند . چرا محلی برای دعا نماند ؟ چون ما در ضمن دعا از خدا میخواهیم که جریان امور را طوری بکند که ما آرزو داریم ، و چون این جریان تغییری نیافتنی است ، چنانکه حکم ضرورت است ، جاری خواهد شد و مصلحت هم در همین هست که حکم ضرورت متبع بماند . پس دیگر برای دعا چه محلی باقی است ؟ ما از خدا چه میخواهیم ؟ میگوئیم این کار را اینطور بکن . یعنی چه ؟ یعنی جریانی که طبیعتاً ، ضرورتاً ، یا بگوئیم به اراده تو برای امور مقرر است آنرا طوری تغییر بده که خواست من بر آورده بشود . البته این حرف حریف منطقی نیست ، حرفی نیست که بشود توقع آنرا داشت . یا ما قائلیم باینکه جریان امور ضرورت منطقی دارد که تغییرش میسر نیست یا قائلیم باینکه به اراده الهی این جریان مقرر شده که آنوقت باید بگوئیم که آیا این اراده اراده به خیر بوده ، اراده به صلاح بوده ، حاکی از علم کل و عدل کل بوده ، پس چگونه توقع داریم تغییری در آن وارد بشود ؟ و این توقع ما را خدا چگونه

میتواند اجازه بدهد ، و ما را باین توقع مأذون بداند ؟
 به هر صورت چه محلی برای دعا پیدا میشود ؟ همینطور
 صرف به خواست خدا بوده بدون اینکه مصلحتی داعی آن
 باشد ؟ یا بدون اینکه خیر مطلق اقتضای آن را بکند که
 در آن صورت هم ما در اعتقادمان و نحوه اعتقادمان به
 خدا باید تجدید نظر بکنیم . پس بهر صورت ما دعا
 میکنیم که چه بخواهیم ، دعا میکنیم که چه بگوئیم ،
 بنابراین دعا اگر نتوانیم بگوئیم امر باطلی است ، باید
 بگوئیم امر زائدی است . این بحث پیش آمده و بحثی
 است که معمولاً در آن گونه از عقاید فلسفی که بر مبنای
 راسیونالیسم است ، (که همه چیز را معقول صرف میدانند
 و بنابراین بر خوردار از ضرورت میشناسد و برای عشق ،
 احساس ، انفعال و آنچه از مواجیب قلبی مایه میگیرد وزنی
 قائل نیست و اگر وزنی قائل بشود اول سعی میکند آنها را
 از لحاظ عقلی موجه کند یعنی بصورت یک امر معقول
 در بیاورد بعد تصدیق کند) پیش میآید و بهمین جهت
 کسانی مثل بعضی از فلاسفه الهی سعی میکنند دعا را توجیه
 عقلی کنند تا دعا بتواند محلی در بین معقولات پیدا کند
 و بعضی به شدت با این امر مخالفند ، برای اینکه میگویند
 روح دعا را از میان میبرد زیرا دعا صرفاً " باید از عشق
 مایه بگیرد و باید مایه انفعالی قلبی داشته باشد . اگر
 دعا تحویل عقل شود در حین دعا توجه خواهیم داشت باینکه
 کاری که میکنیم قبلاً با عقل توجیه شده پس در واقع باز
 از عقل خودمان مدد میگیریم و چیزی را از خدا نمیخواهیم .
 بهمین جهت روح دعا را از میان میبرد و راز و نیاز و
 سوز و گداز را که لازمه دعاست به یک نوع استدلال خشک
 و منطقی تبدیل میکند و البته در این میان حرف فراوان
 رفته است که بحث در باره آن موکول به این است که یک
 رشته مقدمات کلامی بچنینم و قدم به قدم راه طی کنیم تا

برسیم به نتیجه ای که باید حاصل شود و این منافات دارد با نحوه عرایض ما در این مجالس . بعضی هم در ایمن اواخر سعی کرده اند برای دعا توجیهات علمی پیدا بکنند . یعنی همانطور که سابق گرفتاری این بود که میخواستند برای هر امری توجیهی از فلسفه عقلی مشائی پیدا کنند تا بگویند درست است امروز هم توجه باین است که برای هر امری یک توجیهی از علوم ، علی الخصوص علوم انسانی نظیر روان شناسی و جامعه شناسی پیدا کنند تا بتوانند آن را موجه بدانند و معتبر بگیرند و عمل بآن را توصیه کنند . علی الخصوص در بین جوانها این امر متداول شده است . باید چیزی را برد به روان شناسی و یا جامعه شناسی و تکیه گاهی در آنجاها برای آن پیدا کرد تا با سکون خاطر آن را بپذیرد . حالا تا چه اندازه ما میتوانیم خود این علوم را معتبر بگیریم تا بتواند مایه اعتبار سایر عقاید هم باشد به این بحث دیگر کاری ندارند یا نداریم ، بهر صورت سعی کرده اند برای دعا توجیه علمی پیدا کنند و این توجیه از اینجا مایه میگیرد که دعا یک نوع تلقین به نفس است . یعنی باین معنا که شما از دعائی که میکنید ، از اینکه موکول میکنید موفقیت خودتان را به تایید ، مبدائی که به آن ایمان دارید ، از همین جا روان شما قوت میگیرد ، روح شما قدرت میپذیرد باین اتکال به مبدائی که خودتان را به او سپرده اید ، آرام تر ، بهتر ، مطمئن تر به طرف مقصد قدم بر میدارید . در واقع امیدی به شما میدهد ، توکلی برای شما حاصل میکند که همان امید و همان توکل برای شما ثبات و اطمینانی بوجود میآورد که خود آن ثبات و اطمینان مایه موفقیت میشود یعنی در واقع به چند واسطه تأثیر دعا را بر میگردانند به یک امر پیسیکولوژیک و باز در اینجا در بینشان اختلاف میافتد . یعنی بعضی باز از همین راه

روانشناسی سعی میکنند نشان بدهند که دعا تأثیر منفی و مخرب دارد . باین معنا که انسان وقتی که محول کرد کار خود را به محول الحوال ، کار خود را وا گذاشت و موکول کرد به خدا همتش سستی میگیرد ، اراده اش پستی میگیرد . یعنی از آن پس دیگر خود را از کار ، لااقل تا حدودی ، بی نیاز میداند ، از مبارزه پس میکشد و زحمت را کنار میگذارد . وقتی خود را بامید خدا رها کرد دیگر به امید خود نیست . بهمین جهت میگویند دعا مخدر است ، دعا سست میکند ، سلب قوت و همت میکند و آثار منفی بوجود میآورد . بهمین جهت هم هست که در جاهائی که امور محول به دعا میشود معمولاً " همت ها سستی میگیرد و معمولاً " اشخاص به زبونی تن در میدهند و آنوقت سعی میکنند شواهدی از تاریخ بیاورند . همانطور که شاهد از روانشناسی آورده میشد ایندفعه پای تاریخ بمیان کشیده میشود بعنوان علمی که باید باز چیزی را تأکید کند تا بشود قبول کرد . این مرضی است که گریبان همه سیانتیست ها (Scientiste) را گرفته یعنی همه کسانی که تا کاری علمی نشود نمیپذیرند . و البته برای علم هم معنی مخصوصی قائلند که همان را هم بدون بحث نپذیرفته اند .

پس ملاحظه میفرمائید که چطور کوشیدند تا برای دعا تعبیری از روانشناسی پیدا کنند و چگونه این تعبیر روانشناسی توانست جنبه مثبت دعا و جنبه منفی دعا را برای کسانی که میخواستند معلوم بدارد . البته در اینجا هم حقیقتی هست و آن این است که وقتی انسان دعا را از سر ایمان و اخلاص میکند و موکول به شرایط میکند و همتش را بر اثر دعا متوقف نمیکند پیداست که تحصیل اطمینان و ثبات در عزم و ثبات در رأی میکند ، علی الخصوص شرط این است که نتیجه کار را بهر صورتی که هست بعد از

دعا بپذیرد ، یعنی وقتی دعا کرد و بمناسبت دعا همتش را هم پست و سست نکرد ، یعنی حتی لازمه دعا را این دانست که اول باید همت کند و بعد دعا کند و نسبت به دعا هم ایمان داشت که نتیجه حاصله از کار را هر چه باشد بپذیرد (یعنی بر فرض اینکه موفق هم نشد باز همتش در کار و ایمانش سستی نگیرد) این تأثیر روانشناسی شدیدی دارد چون به حکم کسی که ما دعا را به درگاه او میکنیم یأس از رحمت خدا بزرگترین گناه است . البته اینجا است که انسان از دعا و از احساسات مذهبی طائف حول دعا یک نوع ثبات رأی و ثبات قدم میگیرد که او را موفق میکند . البته این شرایط وقتی برای شخص داعی حاصل بشود آنوقت پیدا است که تأثیر روانشناسی دارد و این را همه کسانی که آشنا هستند با مقدمات روانشناسی میدانند ، که وقتی امری تأثیر روانشناسی دارد که ما با توجه به تأثیر روانی آن آن کار را انجام ندهیم . باین معنا که شما وقتی کسی را تشجیع به کاری میکنید که از ادامه آن کار مأیوس است اگر بدانند که شما مأیوسید منتهی میخواهید باین ترتیب تلقین به نفس او بکنید این تأثیر نمیگذارد . وقتی که شما میخواهید کسی را تشویق کنید اگر او بداند که این تشویق و تحسین بقصد این است که شما در او یک نوع تأثیر روانی ایجاد کنید تا نتیجه ای بگیرید این تأثیر نمیکند . همیشه تأثیر روانشناسی وقتی است که طبیعی باشد ، من غیر مستقیم و بدون تعمد و تصنع باشد . بنابراین کسانی که دعا میخوانند منتهی دعا را با توجه باینکه دارند با دعا بخودشان تلقین میکنند بخوانند البته تلقین به نفس هم از دعا حاصل نمیشود . بنابراین لازمه تأثیر روانشناسی دعا هم ایمان به مبداء کلی است که ما دعا را بدرگاه او میکنیم و ایمان باینکه دعا بهر صورت تأثیر

دارد ، تأثیر قطعی دارد . البته وقتی اینطور باشد آنوقت تأثیر روانی خود بخود حاصل است . اما اگر نباشد حاصل نیست .

از طرفی دیگر بعضیها کوشیده اند که دعا را به زمینه جامعه شناسی ببرند . یعنی سعی کنند برای دعا — علم الاجتماع مدد ببرند و آن اینست که گفته اند دعا — علی الخصوص وقتی که بحالت اجتماع انجام میگیرد یکنوع تحصیل روح اجتماعی یا تقویت وجدان جمعی ، یا متوجه کردن همه افکار و همه قلوب بطرف یک مبدء برای تقویت بنیان جامعه ای که این توجه در آن حاصل میشود انجام میگیرد . یعنی وقتی همه با هم در مجمعی میگویند : " بک یا الله " یا وقتی همه با هم در مجمعی میگویند : " هل من مفرج غیر الله " در واقع از توجه همه اینها بیک مبدء ، یک نوع اشتراک در توجه که از توجه در اعتقاد مایه میگیرد حاصل میشود و پیوند اینها را بهمدیگر قوت میدهد . در همین جاست که یک نوع تأثیر روانی — اجتماعی ، یکنوع تأثیر در وجدان جمع پدید میآید و روابط را قوت میدهد . البته این ساده ترین تعبیر است . حال اگر برگردیم باقوال بعضی از جامعه شناسان اوائل قرن بیستم ، که حالا دیگر افکارشان کهنه شده ، باید بگوئیم که اصلاً آن خدائی که ما توجه بسوی آن میکنیم خود همان وجدان جمعی است که وجدانهای افراد سعی میکنند خودشان را با آن در ارتباط قرار دهند ، در واقع یک نوع سوسیوتئیسیم (Socio-theisme) است که منقرض شد و بنابراین جای پرداختن به آن دیگر نیست . البته در اینجا هم می بینیم اگر حقیقتی باشد باز وقتی حاصل است که قبلاً ایمان به تأثیر دعا موجود باشد و الا اگر کسانی بدانند که بعنوان تشریفات دارند دعا میکنند ، بعنوان یکنوع تصنع و تعمد دارند کاری انجام میدهند ،

تا انظار را متوجه همدیگر بکنند و همه از یک نیرو مدد بگیرند نه این استمداد و استعانت فایده ای خواهد داشت و نه ادای آن الفاظ در ضمن آن مراسم تأثیری خواهد کرد . بنابراین در اینجا هم قبلاً باید ما از قوت ایمانمان به خدا و از تأثیر دعا مطمئن باشیم تا دعا بتواند تأثیرات سوسیولوژیک به ما ببخشد .

پس بطور کلی ملاحظه فرمائید که اصولاً اگر در باره دعا بحثی لازم باشد آن بحث در اصل جنبه متافیزیک پیدا میکند نه جنبه پسیکولوژیک و نه جنبه سوسیولوژیک . باین معنا که اول باید اعتماد و اعتقاد بخدا موجود باشد بعد باید اعتقاد بتأثیر دعا موجود باشد و آنوقت بتوان دعا را بجا آورد وقتی دعا با این شرایط جا میآید هم تأثیر پسیکولوژیک و هم تأثیر سوسیولوژیک میگذارد . یعنی اول باید مطمئن باشیم که دعا در نفس الامر چیستی هست تا بعد بتوانیم از تأثیرات آن در فنومن های (Phenomene) روانی - اجتماعی و طبیعی هم مطمئن باشیم .

حال میپردازیم به این امر که با اعتقاد بوجود خدا آیا تأثیر دعا معقول است یا نیست . چون دیدیم ایراد این بود که خدا باراده خود ، بحکم ضرورت هر کاری را که لازم باشد و صحیح باشد همان کار را مقرر کرده یا مقدر کرده است که بکند و خواهد کرد بنابراین دعای ما اگر تأثیری در جریان امور بگذارد ، اگر اراده خدا را عوض بکند یا این اراده از اول از هر لحاظ سنجیده نبوده ، که حالا توانسته است عوض بشود ، یا اینکه خدا بخاطر ما یک اراده سنجیده خودش را که اصل همان بود تغییر داده و این هر دو صحیح نیست . ایرادی که مخالفین در بحث کلامی در دعا می گرفتند این بود . در اینجا از یک نکته غفلت شده و آن رابطه ای است که انسان با خدا دارد ، باین

معنا که اراده الهی در آنچه مربوط بعالم طبیعت است البته بنحو ضرورت عمل میکند برای اینکه طبیعت عرصه ضرورت است حتی بیک معنا طبیعت را وقتی تعریف میکنیم میگوئیم : مجموعه روابط ضروریه منبعث از حقایق اشیاء . (۱) اما میدانید که در مورد انسان ما قائل باختیار هستیم . خدا اختیار را در انسان به ودیعت نهاده و بهمین جهت تجلی اسم مختار بفرمایش حضرت بهاء الله فقط در انسان مصداق پیدا کرده است . (۲)

انسان مختار است یعنی زمینه ای برای اختیار انسان هست و چون مختار است خودش باید بخواهد و برای اینکه خودش بخواهد باید استعداد تقوی ، استعداد خیر ، استعداد صلاح در او باشد تا چیزی را بخواهد که نیکو باشد . بنابراین آمدم قرار گرفتیم در وضعی که انسان میخواهد کاری بکند و چون اهل صلاح و تقوی و خیر است بنابراین مستعد این است که آن چیز را چنان بخواهد که باید باشد ، یعنی آنچه را که میخواهد نیکو باشد . در همین جاست که وقتی اختیار او تعلق میگیرد بامر نیکو و در آن توجه به خدا میکند و استعدادش را برای طلب خیر و توجه به مبدء نشان میدهد معنی اش این است که از یک طرف این اختیار در راه نیکو میخواهد بکار بیافتد و از طرف دیگر توأم با توجه به خدا میخواهد بکار بیافتد و این خود یک نوع شایستگی است که این بشر نشان میدهد و البته چنین شایستگی پاداش دارد . بهمین جهت تایید خدا متوجه او میشود .

پس ملاحظه میفرمائید جریان عقلی قضیه چیست . وقتی دعای ما موفق میشود یعنی خدا پاداشی میدهد که اراده بکار نیک کردیم و در این کار به خدا توجه کردیم . البته این امر پاداش دارد و آن پاداش بصورت تأثیر دعا حاصل میشود . بنابراین دعا تغییر جریان عقلی و ضروری اشیاء نیست . دعا با عدالت الهی هم منافات ندارد بلکه دعا پاداشی

است که خدا بما می‌دهد بمناسبت اینکه اختیاری را که
 بما تفویض شده می‌خواهیم در راه نیکو بکار بیاندازیم
 و در ضمن بکار انداختن آن در راه نیکو ، خدا را هم
 فراموش نمیکنیم و باو توجه میکنیم . بنابراین کسانی
 که خدا را می‌شناسند ولی دعا نمیکنند در واقع کسانی
 هستند که بدون توجه به خدا اختیار خودشان را برای انجام
 کارها کافی میدانند یعنی در واقع یک نوع نخوت در آنها
 هست که آنها را مستغنی میدارد . البته اگر انسان تا
 این درجه قوی بود اشکالی نداشت اما با توجه باینکه
 قدرت او محدود است وقتی که بخواهد چنین کند این یکنوع
 نخوت و خود بینی است که از ذمائم اخلاق در اعتقاد دینی
 محسوب میشود . در همین جاست که تأثیر دعا جنبه عقلی
 پیدا میکند و جدلی را که میکردند تا از لحاظ عقلی تأثیر
 دعا را منتفی بکنند مرتفع میشود .

در این جاست که میبینیم دعای صحیح شرایطی پیدا میکند :
 اولاً " هر چه ممکن است دعا باید کمتر جنبه شخصی داشته
 باشد . البته مجاز است چون شخص انسان هم برای شخص
 انسان عزیز است و شاید هم بتوانیم بگوئیم عزیزترین
 اشخاص برای شخص انسان شخص انسان است . منتهی وقتی
 که میگوئیم جنبه شخصی کم داشته باشد یعنی با یک نوع
 خود خواهی که نفع غیر را از میان ببرد همراه نباشد
 اگر اینطور باشد اثر نمیکند و نباید هم تأثیر بکند یعنی
 چون ما چیزی می‌خواهیم که نباید بخواهیم بنابراین پاداشی
 نداریم که بگیریم . از طرفی دیگر هر چه ممکن است جنبه
 معنوی دعا بر جنبه مادی آن بچربد یعنی بیشتر ما از خدا
 بخواهیم که ما را موفق بر صفا کند ، موفق بر خلوص کند ،
 موفق بر صدق و صمیمیت و خدمت کند تا آنوقت تأثیرات
 تالیه را از خود همین اوصافی که بر اثر دعا تحصیل میکنیم
 نتیجه بگیریم . بنابراین دعا هر چه ممکن است بایستد

جنبه، معنویش بیشتر باشد والا جنبه، مادی هم میتواند داشته باشد برای اینکه خود مادیات مرکب و محمول معنویات است به شرطی که انسان واقعا "آنها" محمول معنویات بخواهد نه اینکه غایت بالذات قرار بدهد. از طرفی دیگر دعا هرگز روا نیست که بصورت گروکشی در بیاید، باین صورت در بیاید که خدایا این کار را بکن تا آن کار را بکنم. دعا یکنوع حالت تسلیم و رضا باید با آن همراه باشد یعنی باین معنا که انسان اعتراف بکند که آنچه میخواهد مصلحت شخص خود اوست چنانکه خدا تشخیص میدهد. یعنی از سر صدق دل نه فقط به زبان بگوید و بخواهد که آنچه صلاح کار من است همان را میخواهم. خودم صلاح را این تشخیص میدهم اما تو آن کن که به صلاح من است. یکنوع زبان حال باید این کلام را بگوید والا دعا یک نوع طلبکاری است، یکنوع معامله است. حتی المقدور دعا باید طوری باشد که ما غیر را در ضمن آن فراموش نکنیم یعنی اگر برای خودمان میخواهیم برای دیگران هم که در همان حالت این دعا را بخواهیم. اگر شفا برای خودمان میخواهیم، شفا را برای همه، نوع بشر هم بخواهیم، اگر سعادت خانوادگی میخواهیم، سعادت خانوادگی را برای همه نوع بشر هم بخواهیم.

یکی دیگر از این شرایط این است که هرگز دعا را وسیله ضروری برای اینکه نتیجه ضروری حاصل بکند تلقی نکنیم. ببینید منظورم این است که دعا با سحر، با جادو اشتباه نشود. جادوگرها، ساحرها هم دعا میکنند، اوراد میخوانند، اذکار میخوانند، و اوراد و اذکارشان با مراسمی هم همراه است. دسته جمعی هم میخوانند منتهی از خصوصیتشان این است که باین ترتیب فرض میکنند، قبول میکنند که روح عالم را تسخیر کرده اند، این مراسم به اختیار آنهاست، وسیله ای است برای اینکه آن عوامل

مؤثر در عالم ، عوامل غیبی معنوی مؤثر در عالم ، اراده اش را بر اختیار آنها قرار بدهد . در واقع آن را بطرف خودشان میکشند با خودشان یکی میکنند و باین ترتیب دیگر بعد از آن اراده آنها اراده خداست یا اراده خدایان است هر چه اینها بگویند خواهد شد بنابراین رسمی که انجام میگیرد بعنوان دعا آن رسم ضرورتاً آن نتیجه را خواهد داد که باید بدهد و گاهی هم که نتیجه نمیدهد میگویند مراسم بد عمل شده . یعنی بجای اینکه فلان ذکر را ده بار بخوانند اشتباهاً " هشت بار خوانده‌اند . یا اگر میبایست در ضمن آن دستها بنحو خاصی قرار بگیرد دست کسی در آن جمع بنحو دیگری قرار گرفته یا از دل کسی شکی گذشته . یعنی اگر ضرورتاً " نتیجه را حاصل نکرد حمل میکنند براینکه مراسم صحیح انجام نگرفته و داستانها ، مثال و قصص در این موارد خیلی زیاد است . مثلاً " فرض بفرمائید مشهور است که دعا نویسی به زنی که از او دعا میخواست گفت این دعا را برایت مینویسم هر روز در فلان موقع ، با فلان شرایط بخوان . منتهی برای اینکه از تأثیر دعا مطمئن باشی باید سعی کنی وقتی دعا را میخوانی قیافه میمون در نظرت مجسم نشود . خوب پیداست دیگر هر وقت زن شروع به خواندن این دعا کرد بیاد همین حرف افتاد و قیافه میمون مجسم شد . بنابراین مایوس شد از اینکه بتواند خودش را در وضعی قرار بدهد که دعا نتیجه حاصل بکند . اینها دعا نیست یعنی در واقع دعا نباید با این تصور باشد که حتماً " باید به ضرورت نتیجه ای را که ما میخواهیم حاصل بکند بلکه در واقع ما دعا را نه بقصد تسخیر اراده خدا میخوانیم بلکه باین قصد میخوانیم که استعداد خودمان را ، احتیاج خودمان را برای جلب تایید خدا اثبات کنیم که اولاً " اراده ما به کار خیر تعلق گرفته ، ثانیاً " توجه ما در این کار خیر

به خداست ، ثالثاً " نتیجه را هر چه باشد به رضا و رغبت قبول داریم . وقتی دعا توأم با این ایمان و اعتقاد باشد البته دعا دعای صحیحی است ، دعا دعای مقبولی است و از چنین دعائی نمیتوان مستغنی بود . این یک نـوع توجیه عقلی بود برای کسانی که توجیه عقلی را برای هر چیزی لازم دارند والا همانطور که عرض کردم بالغین عالم اصولاً موکول کردن دعا را به تصدیق عقل یکنوع از بین رفتن تأثیر طبیعی دعا میدانند که باید از عشق محض مایـسه بگیرد ، یکنوع راز و نیاز عاشقانه باشد . اگر ما بخواهیم ارتباط خودمان را با خدا ارتباط عقلی ضروری بگردانیم به جنبه معنوی ایمان لطمه شدید میخورد . اگر چه در اصل همه چیز معقول است یعنی همینکه اعتقاد ما بخدا اعتقاد عقلی بود بعد از آن در سایه این اعتقاد همه چیز معقول است ، منتهی با سعی در معقول کردن هر چیز در واقع آن جنبهء سانتیمانـتـال (Sentimental) مطلب را ما ضعیف میکنیم و در همان جاست که مواجیب قلبی چنان که هست دیگر در ما نمیگذرد . در حین دعا بجای اینکه توجه معنوی حاصل بشود ما سعی میکنیم استدلال منطقی در دلمان بکنیم که این دعا باین جهت اثر خواهد گذاشت و البته پیداست که در اینجا تأثیر متافیزیک دعا و تأثیر پسیکولوژیک آن که تقلید به نفس بود و هم تأثیر سوسیولوژیک آن از میان میرود .

در آثار جمال مبارک و در آثار حضرت عبدالبهاء خواندن ادعیه و اذکار تأکید و توصیه شده است . (۳)

بیت العدل اعظم الهی هم همیشه این توصیه و تأکید را میفرمایند و خودشان هم همواره دعا میکنند . البته دعائی که مانع تدبیر نیست ، دعائی که تفکر هم برای پیش بردن کار لازمه آن است ، دعائی است که اهتمام را هم بکار میاندازد و اگر اهتمام بکار نیفتد و با تدبیر

همراه نباشد در واقع دعا ، بهمان جهت که عرض کردم از ابتدا ، دعا نیست و اثر هم نمیگذارد . دعا باین ترتیب از جمله فرائض اگر نباشد از جمله مستحبات ادیان است و اینقدر به اصطلاح رایج ثبوت دارد که میبینیم شخص صاحب روح قدسی الهی در مقامی قرار میگیرد که نفس دعا کردن را گناه میداند ، نه تنها گناه میداند ، بلکه کفر و شرک میداند . در آثار حضرت نقطه اولی و در بسیاری از آثار جمال مبارک به رأی العیون میبینید که گاهی از اینکه دعا میکنند خودشان را شرمسار میابند . (۴) چرا ؟ باین دلیل که از خدا چیزی میخواهند و حال آنکه از دوست نباید جز دوست چیزی خواست . همینکه من از تو چیزی میخواهم ، همینکه من به درگاه تو دعا میکنم ، حتی اگر چیزی نخواهم جز آنچه تو بخواهی ، در همان حال وقتی دعا میکنم با دعا اثبات میکنم که تو هستی و در برابر تو من هم هستم که من از تو میخواهم و این دلالت بر هستی من است . شاعر گفت :

کین دلیل هستی و هستی خطاست

خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست

همینکه من دعا میکنم نشان میدهم که تو هستی من هم هستم و همین خطاست که جایی که تو هستی من کیستم که باشم ؟ به جایی که دریاست من کیستم

گر او هست حقا که من چیستم

در همین جاست که چون دعا را نشانه موجودیت و نشانه انیت خودشان میدانند همین را ناصواب می شمارند و رد میکنند و بهمین دلیل توبه و انابه میکنند و از خدا استغفار می طلبند . البته اینجا است که باید گفت مرغ اندیشه پر میریزد . وصول باین مقام برای همه کس

حاصل نمیشود و آنچه برای اشخاص نوع بشر جزو حسنات بود برای مظاهر امر الهی جزو سیئات میشود و دیری است که بالغین عالم فرموده اند :

" حسنات الابرار سیئات المقربین . "

یادداشت ها

۱ - مأخوذ است از بیان حضرت عبدالبهاء در لوح دکتر فورال که میفرمایند :

" طبیعت عبارت از خواص و روابط ضروریه است که منبعث از حقائق اشیاء است "

(مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۳ ، ص ۳۳۹)

۲ - ن ک به لوح حضرت بهاء الله در کتاب مجموعه الواح مبارکه ، ص ۳۳۹

۳ - برای مثال ن ک به کتاب مکاتیب عبدالبهاء ، ج ۱ ، ص ۲۶۳ - ۲۶۴ و کتاب مائده آسمانی ، ج ۹ ، ص ۸۵ - ۸۶ و ۸۹

۴ - ن ک به قسمت " مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند " در مقاله " الوهیت و توحید - قسمت اول "