

مقصود
از
حیات عنصری

((ملکوت اسماء))

نوشتهء: جان. اس. هاچر
ترجمهء: سهیلا محمود کلایه

JOHN S. HATCHER

The Purpose
of
Physical Reality

The
Kingdom
of
Names

Baha'i Publishing Trust
Wilmette, Illinois 60091

فهرست مطالب

صفحه

مقدمه مترجم

مقدمه نویسنده

فصل اول: تحری عدل الهی در عالم مادی

۱- برخی از نظریات پیشینیان در باره عدالت در خلقت عالم

۲- جمهوری افلاطون

۳- کتاب ایوب

۴- تساوی فلسفی بوئس

۵- بهشت گمشده میلتن

۶- افلاطون از نظر آئین بهائی

۷- ایوب نبی از نظر آئین بهائی

۸- بوئس از نظر آئین بهائی

۹- میلتن از نظر آئین بهائی

فصل دوم: نمونه‌ای از حیات عنصری از منظر آئین بهائی

۱- خالق

۲- عالم خلق صادره از حق

۳- نمره خلقت

۴- رستگاری به منزله حرکت

۵- مقدمات لازم جهت استقلال فکر و آزادی عمل

۶- تاثیرات خارجی

۷- نظام درونی عدالت

۸- مجازات و مکافات، دورکن عدل

۹- فضل و رحمت

فصل سوم: راهنمایی جهت دبستان وجود

۱- ضرورت وحدت تجارب بشر

۲- ماهیت استعاری حیات عنصری

۳- استعاره و تزئین روحانی

۴- استعاره و تمثیل در روش تعلیم مظاهر الهی

۵- درسهای استعاری در تجارب منفی

۶- انقطاع

فصل چهارم: عواقب ابدی تجارب حیات عنصری

۱- ترس از مرگ

۲- طریقی به عالم بعد

۳- تجارب منفی و مخرب در حیات اخروی

۴- رابطه بین اعمال در این عالم و ترقی در عالم بعد

۵- اختیار و ترقی در حیات اخروی

۶- پل بین دو عالم، تحقق مقصود

منابع و یادداشتها

مقدمه مترجم

نویسنده کتاب، جان اس. هاچر، درجه لیسانس و فوق لیسانس خود را در رشته انگلیسی از دانشگاه وندربیلت (Vanderbilt) دریافت کرد و در سال ۱۹۶۸ به دریافت مدرک دکترای از دانشگاه جورجیو (Georgio) نائل گردید. هم‌اکنون استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه فلوریدا جنوبی است.

جاکوب نسرن (Jacob Neusner)، پروفیسور برجسته و محقق در زمینه ادیان، در باره کتاب او «مقصود از حیات عنصری» که اخیراً جلد دوم آن هم به چاپ رسیده است، چنین می‌گوید:

«مطالب بسیار عمیق و درخور توجه پروفیسور هاچر در باره دیانت بهائی که بر سبک و سیاق ادبیات عالی مغرب زمین به رشته تحریر درآمده، مورد احترام و تکریم بسیاری از اشخاص برجسته مذهبی از کلیه ادیان قرار گرفته است. جان اس. هاچر با لحنی صمیمی و بیانی بسیار دقیق و زیبا می‌نویسد. در تلفیقی کم‌نظیر در عرصه ادبیات، او فلسفه ادیان را با دینداری و تقوی مذهبی می‌آمیزد. از او در سهای بسیار می‌توان آموخت.»

(اقتباس از جلد دوم مقصود از حیات عنصری)

از کلیه اساتید محترم رشته زبانها آموزش عالی و کلیه نفوس ارجمندی که در مسیر ترجمه و ویرایش این کتاب مشوق و راهنمایم بودند، قدردانی می‌نمایم. با اینکه بسیار مایل بودم اصل بیانات مبارکه را به جای ترجمه آنها بیاورم، اما در برخی از موارد این امر ممکن نشد. مشتاقانه منتظر دریافت نظرات، انتقادات، اصلاحات و راهنمایی اساتید محترم و احیاناً اصل بیانات مبارکه به جهت جایگزین نمودن به جای ترجمه آنها، هستم.

مترجم

جان اس. هاچر

این کتاب را با کمال قدردانی و محبت

به مادر خود، هلن هاردمن هاچر

(Helen Hardman Hatcher)

تقدیم نموده است.

مقدمه نویسنده

ایمان به امر مبارک مایه سرور و خشنودی من است؛ از جمله علل این خشنودی صحه آثار مبارک بهائی بر این نکته است که مطالعه ادیان را نباید در محدوده و قلمرو الهیات منحصر نمود. فی الواقع حضرت بهاءالله به هر یک از ما امر می فرماید تا غواص بحر معانی باشیم و در باره معانی کلمات به تعمق و تفکر پردازیم. «لعل تطلعون بما فیہ من لثالی الحکمة و الاسرار...»^(۱) در سال ۱۹۷۳ که از ایمانم به امر مبارک چند سالی می گذشت، به ناگهان دریافتم که در بطن این نصیحت مشفقانه مجاهده و تلاشی برای ما مقدر و مقرر گشته است تا به این طریق بر منطق نهفته و حکمت بالغه و نافذه او امر الهی و کل خلقت او آگاهی یابیم.

این اندیشه نار اشتیاق را در من برافروخت؛ لذا مصمم شدم تا به منطق نهفته در بین آنچه که به نظرم مهمترین و اساسی ترین سوءال بود دست یابم یعنی در یابم که به چه دلیل خداوند با توجه به حکمت بالغه و احدیه اش مقرر فرموده تا ما موجودات اساسا روحانی در محیط مادی، حیات خود را آغاز نمائیم. به منظور پی بردن به این راز، در اعماق بحر آثار منزله حضرت بهاءالله به غور و خوض پرداختیم و ثمره این جستجو «مقصود از حیات عنصری» است. امیدوارم در این اثر توانسته باشم از جواهر و لثالی نهفته در بحر آثار، گوهری چند به عرصه شهود آورم. البته هرگز گمان نمی برم که برای سوءالی یا چنین دامنه نامحدود، پاسخی قطعی ارائه نموده ام؛ ولی آرزو می کنم تحقیق و تحری من، دیگران را ترغیب نماید تا در همان ابحر فیاض غور و خوض نمایند.

چون مدت تحقیقاتم چند سالی به طول انجامید، در بخشهایی از «مقصود از حیات عنصری» از آثاری که قبلا منتشر کرده یا بعنوان مقاله ارائه نموده ام، آمده است. فصل سوم اساسا در سال ۱۹۷۳ به عنوان مقاله برای نظم جهانی تدوین گردید و در ژانویه ۱۹۷۷ در جلسه سالانه انجمن کانادایی مطالعات بهائی ارائه شد. و در همان سال در جلد سوم مطالعات بهائی تحت عنوان «ماهیت استعاری حیات عنصری» منتشر گردید. به منظور چاپ در نشریه نظم جهانی در تابستان ۱۹۷۷ با همان عنوان مورد اصلاح و تجدید نظر قرار گرفت. مطلب موجز و مختصر «زندگی در حکم استعاره» در جلد ۱۸ عالم بهائی در همان سال به چاپ رسید. فصل چهارم، «حیات اخروی و دور کن تربیت» که در پاییز ۱۹۸۷ در نشریه نظم جهانی برای اولین بار منتشر گردیده بود، در جلد ۱۱ شماره ۵ و ۶ مجله گلوری (Glory) تجدید چاپ شد. فصل اول حاصل قسمتهایی از مقاله ای است که در سال ۱۹۸۲ نوشته ام.

بر خوردهای مشفقانه نسبت به مساعی و مجهوداتم و مساعدتهای برخی، مراد در جهت ادامه تحقیق تشویق می نمود. برادرم دکتر ویلیام اس. هاجر (Dr. William S. Hatcher) مرا با امر مبارک آشنا نمود و نتایج دریافتهایم و افکار خویش را با من در میان گذاشت. همسرم لوسیا کورسیگلیا (Lucia Corsiglia) که با ابراز نظراتش راجع به اثرم همیشه مطمئن ترین راهنمایم بود، در این طریق مرا بسیار مساعدت نمود. و نیز مایلم قدردانی صمیمانه خود را نسبت به ابراز احساسات حضار شرکت کننده در انجمن کانادایی مطالعات بهائی (که اکنون انجمن مطالعات بهائی

شده) بیان نمایم. فی الواقع این ابراز احساسات اولیه نسبت به این اثر در جهت ادامه این مساعی عاملی مهم بود. و همچنین از حیاتی که در طول این سالها ابراز لطف کرده و گفته‌اند که مقالاتم آنها را در مطالعاتشان مساعدت نموده، کمال تشکر را دارم.

بالاخره از لاری باکنل (Larry Bucknel) و مونسسه انتشارات امری به جهت چاپ این اثر ممنونم و نیز از مدیر کل تریل هایس (Terril Hayes) و همکار سردبیر ریچارد هیل (Richard Hill) برای اظهار نظر کارشناسانه ایشان سپاسگذارم. و همچنین از دکتر بتی جی فیشر (Dr. Betty J. Fisher) که با علاقه فوق العاده و براستاری این اثر را به عهده داشتند بی نهایت ممنونم. فی الواقع همکاری ایشان به جهت ویرایش این اثر در طول این سالها، موجب به ثمر رسیدن این تحقیق گردید.

جان اس. هاچر

فصل اول

تحریر عدل الهی در عالم مادی

حضرت بهاء الله می فرمایند:

«راس کل ما ذکرناه لک هو انصاف و هو خروج العبد عن الوهم و التقليد و التفرس فی مظاهر الصنع بنظر التوحید و المشاهده فی کل الامور بالبصر الحدید»^(۱)

برخلاف برخی از ادیان، به موجب تعالیم مقدسه بهائی، معارف و علوم الهی بر اساس اصول منطقی استوار است و با همان قوای عقلانی و موازین روشنی که عالم شهود را مورد تحقیق قرار می دهد باید در باره عقاید دینی به تحریر پردازیم. از این نظر پرسیدن کفر نیست بلکه برای نیل به اعتقاد و ایمان شیوه ای لازم و ضروری است. بسیاری از آثار مبارکه بهائی جواب طلعات مقدسه این آئین نازنین به سوءالات مطروحه می باشد، و این امر خود گواه احترامی است که آئین بهائی برای تحریر حقیقت قائل است و آن را به عنوان طریقی جهت ادراک روحانی لازم می داند. کتاب مستطاب ایقان «در جواب اسئله جناب حاجی میرزا سید محمد خال که در آن اوان هنوز به امر مبارک اقبال نموده... صادر گردیده است»^(۲) و کتاب مفاوضات هم، پاسخهای حضرت عبدالبهاء به سوءالات لورا کلیفورد باری می باشد. بسیاری از هدایات ارزشمند حضرت ولی امرالله و بیت العدل اعظم جواب مسائلی است که افراد و احاد اجباء مطرح نموده اند. مختصر آنکه مطالعه، تامل و تفکر، طریقه موء کده در امر بهائی و به فرموده حضرت بهاء الله شرط «ورود به مدینه ایقان»^(۳) است. در کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاء الله به چنین شیوه ای در تحقیق امر می فرمایند: «... اغتمسوا فی بحر بیانی لعل تطلعون بما فیہ من لنالی الحکمه و الاسرار...»^(۴)

علیرغم تاکیدات موء کده و نصایح متعدده در آثار مبارکه بهائی، مبنی بر مبتنی ساختن عقاید بر اساس اصول عقلانی، یک سوءال مهم و اساسی ندر تا مطرح می گردد. نه آنکه پرسیدن آن منع شده و یا پاسخ آن در آثار مبارکه موجود نمی باشد بلکه بسیاری از نفوس به فکر طرح چنین سوءالی نیستند. این سوءال راجع به حیات عنصری است، مقصود از حیات عنصری چیست و عملکرد آن چگونه است؟ گاه این سوءال با جوابهای نه چندان مستدل، بدیهی فرض شده فراموش می گردد. موارد ذیل از جمله این جوابها هستند،

خداوند عالم مادی را آفرید تا ما تکامل روحانی بیابیم پس خلق عالم شهود از فضل حق است و ترقی و تکامل ما را تسهیل می نماید. با آنکه زندگانی ما در این عالم مادی دوره امتحان و افتتانی است که طی آن به کسب فضائل روحانی نائل می گردیم.

این جوابها ممکن است صحیح و یاد در وهله اولی قانع کننده به نظر برسند، اما عمیقاً ما را متقاعد نمی کنند. این جوابها به حل این معما نمی پردازند که چرا موجوداتی اساساً روحانی باید در محیطی مادی آغاز حیات نمایند، همچنین آنطور که باید و شاید ما را در مواجهه با عالم شهود و ابهامات آن باری نمی کنند.

نحوه برخورد آثار مبارکه نسبت به حقایق مادیه ممکن است مبهم به نظر رسد. برای مثال، در کلمات مکثونه،

حضرت بهاء الله در مورد عدم تعلق به شئون مادی چنین اندرز می فرماید: «به حال فانی، احوال باقی مگذرید و به خاکدان ترابی دل میندید»^(۵) معهذ در قسمتی دیگر از کلمات مکتونه، به اشتغال در امور دنیوی از امور در این عالم جسمانی امر می فرماید و حتی توصیه می نماید که توفیق ما در این عالم مادی وسیله حصول ترقیات روحانی گردد، چنانکه می فرماید «بهترین ناس آنانند که به اقرار تحصیل کنند و صد خود و صدی القربی نمایند حیا لله رب العالمین»^(۶)

چون در آثار مبارک که حضرت بهاء الله در تبیینات مربوط به حقایق دینی آشکارا تضادی وجود ندارد و همچنین حضرت بهاء الله احکام لازمه را جهت راهنمایی ما نازل فرموده و مساعدت و ابرای هدایت ما در امور دنیوی پیش بینی نموده اند، بنا بر این شاید طرح سوال در باره مفهوم حیات جسمانی، غیر ضروری به نظر می رسد. و به احتمال قوی این یکی دیگر از دلایل عدم طرح این سوال است. معهذ ما طرح نکردن سوالی که ظاهری پاسخ هم به نظر می رسد گاه می تواند مخرب باشد. و ممکن است از تصور وجود بی عدالتی آثار در عالمی که خلقت آن را عادلانه می دانیم دچار تردید شویم؛ یا بر سر یک دوراهی مردد بمانیم که آیا حیات خود را صرف شئون مادی و اشتغال در امور دنیوی نمایم یا به مجهودات روحانی چون تعلیم و مساعدت، بگران همت گماریم. و خلاصه ممکن است بین دو عالم متزلزل و مردد باشیم و با در هنگام اشتغال به امور و شئون مادی، دچار سردرگمی شده یا احساس شرم و گناه نمایم.

اذن مشروط جمال اقدس ایهی مبینی بر بهره مندی از لذات حیات و مواهب مادی این عالم، تردید، سرگستگی و حیرت ما را زایل می سازد. حضرت بهاء الله می فرماید «ان الذی لن یمنعه شی عن الله اناس علیه لو یزین نفسه بحلل الارض وزینتها و خلق فیها لان الله خلق کل ما فی السموات و الارض لعاده الموحده من کلوا یا قوم ما احل الله علیکم و لا تحرموا انفسکم...»^(۷) ولی چه مرحله ای از اشتغال به امور مادی بین ما و خدا... می تواند حجاب و حائل گردد؟ چگونه تو ما در کشمکش بین دو حقیقت متضاده زندگی می کنیم؟ تنگناهای عقلی و عقلانی ما ناشی از تجارب روزانه ماست. در درون خود به وجود دو ماهیت متفاوت پی می بریم، یکی روحانی و متعالی و دیگری مادی و دنیوی، و غالباً عدم رضایت و خرسندی یکی از این دو عدم رضایت و خرسندی دیگری نیز هست.

البته پاسخ معنائی که ما موجودات دارای روح در این عالم جسمانی با آن مواجه هستیم خارج از قوه ادراک کامل ماست. با وجود این، حتی گشوده نشدن گره چنین مسئله اساسی سبب تضعیف ایمان می شود. برعکس، کشف حتی قسمتی از جواب این معما به نحو چشمگیری ما را مصمم می سازد تا از امکانات و فرصتهای بی نظیری که تجارب ناشی از حیات جسمانی در اختیار ما می گذارد به نحو احسن استفاده نمائیم. آنجائیکه پروردگاران دانا و مهربان است، لذا قادر بوده است آنچنانکه اراده غالبه اش تعلق می گرفته است، هر گونه شرایط و محیطی را برای خلق خود بیافریند پس لابد به دلیل خاصی اراده فرموده تا سیر و سلوک روحانی خود را در شرایط و محیطی علی الظاهر متضاد با اهداف و مقاصد متعالیه خویش آغاز نمایم.

با تقسیم این مسئله مهم به اجزاء و بخشهای مناسب و معقول، جستجو جهت یافتن راه حل برای این معما را آغاز می نمایم. اولاً از بررسی تحقیقات عمده ای که از قبل در جهت یافتن پاسخ به این مسئله صورت گرفته،

استفاده نموده، و از نتیجه مقایسه این مساعی با تعالیم بهائی بهره‌مند می‌گردیم. پس از طرح مسائل اساسی در باره معمای حقیقت جسمانی، نمونه و الگویی را که آئین مقدس بهائی، در باره خلقت ارائه می‌نماید، مطرح می‌کنیم. در مرحله سوم این تحقیق، مفاهیم عملی متضمن در این الگو مشخص می‌گردد، یعنی چگونه حیات جسمانی ما می‌تواند در زندگی روزمره ما نتایج روحانی بیار آورد. در قسمت پایانی این تحقیق، به بررسی نحوه تأثیرات اعمال خود در این عالم مادی بر حیات عالم بعد می‌پردازیم، که مهمترین و حیاتی‌ترین مسئله ماست.

۱ - برخی از نظریات پیشینیان راجع به عدالت در خلقت عالم

یکی از مسائل فلسفی و دینی که اذهان ما را سخت به خود مشغول می‌دارد نظریه مربوط به چگونگی خلق این عالم توسط پروردگار عادل است؛ یکی از سوءال برانگیزترین مسائل معارف الهی یعنی توجیه عدل در قبال وجود شر می‌باشد. مختصر آنکه اگر خداوند خیر محض است پس دلیل وجود شر در عالم خلق چیست؟ چنانچه اعتقاد به خداوند نداشته باشیم، ضرورتی ندارد که به جستجوی عدالت در این عالم جسمانی بپردازیم. تا آنجائی که سزاوار باشد سعی می‌کنیم نظم را در جامعه برقرار سازیم و در رابطه با دیگران سعی می‌کنیم منصف باشیم. با چنین دیدگاهی توقع نداریم که عدالت در جهان حکمفرما باشد. به‌طور کلی قوانین علت و معلول امور سیاره دائم‌التغییر، و رابطه ما را با عالم امکان توجیه می‌کنند. این طرز تلقی الزاماً خشک و بیروح یا جزمی نیست بلکه باید پذیرفت که برای حیات عنصری، ما هدفی ابداع می‌کنیم یا برای آن نظامی قائل می‌شویم که فی نفسه واجد مقصدی نیست.

ولی هنگامی که برای این عالم مادی و حیات خود در آن اساسی الهی و عقلانی قائل می‌گردیم، باید فرض را بر این بگذاریم که درون این نظام هدفی غائی و عدالتی ممتاز نهفته است که حیات عنصری ما را فرا گرفته و زندگی روزمره ما را به مبداء الهی ما ارتباط می‌دهد. مالا، نفوسی که اعتقاد راسخ به خالق یکتا دارند، مؤثرترین مطالب را در باره وجود عدالت در عالم امکان بیان کرده‌اند. قبل از بررسی نظریه و نمونه ارائه شده از عالم وجود از دیدگاه دیانت بهائی بهتر است برخی از تحقیقات مشهور در مورد مسئله توجیه عدل الهی در قبال شر را مطرح نماییم. چنین مطالعه اجمالی به تثبیت مسائل اساسی نامشخص و به ارائه راه‌حلهای در خور توجهی جهت مسئله مورد نظر ما کمک خواهد کرد.

۲ - جمهوری افلاطون (۴۸۰ قبل از میلاد) (۸)

سخنان افلاطون در جمهوری، در مورد عدل الهی در این عالم، یکی از قدیمی‌ترین و در عین حال نافذترین تحقیقات در این زمینه می‌باشد. افلاطون ماهرانه بر اساس افکار معلم خود، سقراط سخن می‌گوید، ولی از بحث مستقیم راجع به معارف الهی فی نفسه اجتناب می‌نماید. معهود القاء کیفیات روحانی در عالم وجود را در حکم

فیضی از منبع الهی «خیر و نیکی» می‌داند. بنا به فرموده حضرت عبدالبهاء منبع این عقاید توجیدی که بعدا سقراط به خاطر آنها به قتل رسید، مذهب یهود بود چنانکه آن حضرت می‌فرماید:

«سقراط به ارض مقدس شتافت و از بنی اسرائیل، اصول فلسفی و تعالیشان را اکتساب کرده و علوم و فنون مترقیه ایشان را تحصیل نمود. سپس به بلاد یونان باز گشت و نظام وحدانیت الهیه را تاسیس کرد.» (ترجمه) (۹)

به فرموده حضرت عبدالبهاء، نظریات سقراط راجع به بگانگی خداوند و در تعلیمات او در مورد بقای روح، دلیل مهم دیگری در اثبات نفوذ مذهب یهود است. چنانکه حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«در تواریخ متعدده مذکور که ... سقراط به سیاحت شتافته با بعضی از اجله علمای ربانی اسرائیلی ملاقات نموده در مراجعت به یونان اعتقاد وحدانیت الهیه و بقای ارواح انسانیه بعد از خلع لباس اجسام عنصریه را تاسیس نمود.» (۱۰)

حضرت بهاءالله نیز نحوه تفکر سقراط را مورد تمجید و نفوذ افکار او را مورد تاکید قرار می‌دهند بالاخص نظریه او راجع به «مثل» گاه مسمی به نظریه «ایده‌ها» مورد توجه مبارک قرار می‌گیرد. این نظریه بر این تاکید دارد که حیات عنصری صرفا انعکاسی از یک حقیقت متعالی روحانی است. چنانکه حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«هو الذی اطلع علی الطبیعه المخصوصه المعتدله الموصوفه بالغلبه و انها اشبه الاشياء بالروح الانسانی. قد اخرجها من الجسد الجوانی و له بیان مخصوص فی هذا البیان المرصوص...» (۱۱)

در حینی که جمال اقدس ابهی تلویحا هر یک از اقوال افلاطون را در باب نظریه «مثل» بیان می‌فرماید، احتمالا به جمهوری نیز اشاره دارند مبنی بر اینکه مقصود از مطالب اظهار شده در آن تعریف عدالت به مفهوم وسیع آن است. با وجود اینکه اقوال افلاطون در جمهوری ظاهرا تلاشی جهت کشف عدالت از لحاظ فردی است، ولی تحلیلی نافذ و مؤثر می‌باشد که نشان می‌دهد چگونه می‌توانیم از تجارب حیات جسمانی در جهت آموختن در سهای معنوی استفاده نمائیم.

این اثر (جمهوری) با بررسی برخی از دیدگاههای پیشین در باره عدالت آغاز می‌شود. بعد، سقراط پیشنهاد می‌کند که بهترین روش ادراک عدالت در نفس انسانی، تعیین نحوه عملکرد عدالت در واحد بزرگتر یعنی اجتماع می‌باشد و چنین استدلال می‌کند که چون عدل هم در نفس انسانی یافت می‌شود و هم در هیئت اجتماع، بهتر است اول آن را در هیئت اجتماع که واحد بزرگتر است مشاهده نمائیم تا پی بردن به آن در واحد کوچکتر، یعنی نفس انسانی آسانتر شود. از این روست که شرکت کنندگان در محاوره با طرح یک جمهوری عاده مباحثه را آغاز می‌کنند.

حاصل بحث مجموعه‌ای از قیاسهای متمرثمر است، فرد با دولت و الزام دولت، با عالم مادی مورد مقایسه قرار می‌گیرند. در حقیقت، جستجوی عدالت از عقاید سیاسی فراتر می‌رود و به حل این مسئله اساسی می‌پردازد، که چگونه حیات جسمانی با داشتن مفهوم روحانی قابل درک می‌گردد.

شرکت کنندگان در محاوره، بعد از بحثهای طولانی و مورد توجه قرار دادن آنچه که ایجاد عدالت در ساختار سیاسی می‌نماید، نتیجه گرفتند که اصل هدایت کننده یک دولت باید صحیح و معقول باشد، هر کس کاری را که

شایسته و مناسب او است انجام دهد. سپس کلیه بخشها باید هماهنگ با هم به نفع کل فعالیت نمایند، حاکمان یعنی عاقلترین و باهمت‌ترین شهروندان، باید تصمیم گیرنده باشند. قدرت نظامی که قوی است حفاظت از امنیت کشور را عهده‌دار شود. شاعران، با سرودن افسانه‌های تمثیلی، برای توده‌های بیسواد مردم، اصول انتزاعی را شرح دهند. صنعتگران، باید ابزار و آلات بسازند. کشاورزان باید مواد غذایی تولید کنند؛ فروشندگان باید به توزیع کالاها بپردازند.

افلاطون با چنان دقتی به تشریح یک حکومت اشرافی می‌پردازد که بسیاری نتیجه می‌گیرند که «جمهوری» اساساً یک رساله سیاسی است. حتی بعضی از منتقدین بخاطر سخت‌گیریهایی او و مفاهیم ضمنی حکومت استبدادی در توضیحات سیاسی افلاطون با توجه به برداشت خود از کتاب جمهوری، افلاطون را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند. این قبیل اشخاص، اشتباهاً به طرح مفهومی ظاهری از جمهوری می‌پردازند و به کلی مفهوم تمثیلی این اثر، یعنی تعریف عدالت از لحاظ فردی از نظرشان دور می‌ماند.

همانند دولت، اصل ممتازة عدالت فردی وقتی به نحو هماهنگ تحقق می‌یابد که فرد مطیع قاعده صحت و سلامتی باشد، هر جزء تشکیل دهنده قوای فرد، آن کاری را انجام می‌دهد که به بهترین وجه مناسب آن است و کل اعضاء به طور هماهنگ جهت حصول یک هدف واحد تلاش می‌کنند. عقل مانند حاکمان با نگهبان مملکت، تصمیم گیرنده است و نیازها و خواسته‌های شخص را تحت کنترل قرار می‌دهد. بدن مانند ارتش در دولت به دفاع و حراست از هیکل عنصری می‌پردازد و الی آخر... در جمهوری در این مورد چنین آمده است:

«یاری نفسی که بین این عناصر یگانگی ایجاد می‌کند و از قید کثرت رهایی یافته در باطن خود وحدت و اعتدال و اتفاق برقرار می‌نماید و از آن پس در کلیه کارهای خود خواه به منظور کسب مال باشد خواه برای پرورش بدن یا نیل به هدفهای سیاسی یا انجام معاملات خصوصی آن طرز عمل را حافظ و مؤید نظم باطنی نفس است، رویه عادلانه و نیکو محسوب داشته هر عملی را که مخل نظم روحی باشد مخالف عدل خواهد بود...» (۱۲)

بی‌عدالتی نتیجه ناهماهنگی مابین قوای انسانی ماست، مثلاً زمانی که اجازه می‌دهیم قوای ضعیفتر بر حیطة ذهن تسلط یابد مالاچار چنان آشفتگی می‌گردیم که گویی آستی یک کشمکش و مبارزه درونی هستیم. بنا بر این بی‌عدالتی انحراف از صحت و سلامت نفس است.

در نظر افلاطون بسط منطقی و وحدت و صحت، اعتقاد به بینشی پیشرو و متعالی است. به همین نحو که یک حکومت سیاسی نمی‌تواند ثابت و راکد بماند فرد هم ناگزیر از تغییر و تحول است. آنچه که حکومت برای رسیدن به کمال در حرکت و جنبش نگر می‌دارد، راهنمای کل مردم به سوی اهدافی است که فرمانروایان یا حاکمان حکیم از ثمره بصیرت و بینش خود تعیین کرده‌اند. به همین قسم فرد هم باید از نظر ذهنی وسعت دید و بینش حاصل کند و سپس با بهترین شیوه این بینش را از طریق عمل مؤثر و مفید به عرصه شهود آورد.

سقراط در فصل هفتم کتاب جمهوری، برای تشریح نحوه ترقی روحانی انسان، تشبیهی به کار می‌برد و با استفاده از تمثیل غار مشهور به شرح نظریه خود راجع به «مثل» می‌پردازد. سقراط در این تشبیه، انسانهای دریند در غاری را در حالتی که مقابل آنان دیوار است، به تصویر می‌کشد. دهانه غار در پشت سر آنان قرار دارد. در جلوی

غار، مردم در رفت و آمدند. آتشی در بیرون غار سبب می شود که سایه این اشخاص در حال عبور، بر دیوار غار بیفتد طوری که در نزد اسیران در بندی که نمی تواند منشاء این سایه ها را ببینند، این تصاویر غیر عادی، به نظر واقعی می رسند. ولی چون حاکم حکیم مشتاق کسب دانش و بینش است خود را از اسارت آزاد می کند و برای دیدن منشاء این تصاویر سر را برمی گرداند. با تلاش و کوشش بیشتر از دیوارهای سخت غار بالا می رود و به بیرون خیره می شود تا حقیقتی والا تر را مشاهده کند، یعنی خود آن اشخاص و آتش را که منشاء نور است، مشاهده می کند چون به تلاش خود ادامه می دهد، به بیرون غار جایی که نور آفتاب همه جا را روشن کرده بود، قدم می گذارد؛ ولی درخشش نور خورشید باعث می شود چشمهایش خیره گردد و همه چیز را تاریک ببیند، در آغاز متوجه سایه درختان و اشیاء دیگر می شود. هنگامی که چشمانش به نور عادت می کند، قادر می گردد که خود اشیاء را مشاهده نماید. سرانجام مافوق اشیاء خود خورشید را که منشاء و منبع جمیع این حقایق است مشاهده می کند، چنانکه در «جمهوری» چنین آمده است:

«اگر وی بخواهد جهان بالا را مشاهده کند این جز به تدریج ممکن نیست آنچه او در آن غار می تواند دید همانا سایه ها است، پس از آن صورت انسان و موجودات دیگری که در آب منعکس می شود، آنگاه خود آن موجودات سپس شبانگاه، دیده به سوی کواکب و آسمان خواهد گشود و به نور ستارگان و ماه توجه خواهد کرد و این کار برای او آسانتر از آنست که هنگام روز، خورشید و درخشش آن را مشاهده کند... سرانجام وی خورشید را خواهد دید و آن را چنانکه هست مشاهده خواهد نمود یعنی آنچه خواهد دید عکس خورشید در آب و یا در جاهای دیگر نخواهد بود بلکه عین خورشید است در جایگاه خود...» (۱۳)

حاکم حکیم بعد از آنکه میزان ادراکش از حقایق اشیاء به نحو فوق العاده ای افزایش می یابد و به وجود نیرویی که موجب حیات عالم می شود، پی می برد حال باید امر خطیر و دشوار دیگری را به انجام رساند. همانطوری که سقراط شرح می دهد اکنون آن نفس آگاه و دانا، باید به غار برگردد و به اسیران دیگر مساعدت نماید تا چشم بصیرشان باز شود. ولی به ناگهان از روشنائی وارد تاریکی شدن باعث می شود که حاکم گیج و ناراحت به نظر آید. سقراط به شرح این موضوع می پردازد:

«... چون ناگهان از پیش روشنائی خورشید آمده چشمانش در این تاریکی تیره خواهد شد... وی مادام که چشمانش به حالت اول برنگشته و دوباره به تاریکی آشنا نشده یعنی در طی مدت مدیدی که تاریکی می بیند مجبور است بار دیگر در باره آن سایه قضاوت کند بازندان دیگر که از قید اسارت رهائی نیافته اند هم آواز شود، بی شک مورد استهزاء قرار می گیرد و به او می گویند که وی تنها بهره ای که از سیر صعودی خود گرفته این است که دیدگانش را تیره کرده است و علیهذا این سیر به زحمت آن نمی ارزد. اگر کسی بخواهد زنجیر از آنان برگرفته و آنها را به سوی بالا راهنمایی کند، او را می کشند...» (۱۴)

اشاره به قتل حاکم حکیم شاید پیش بینی قتل سقراط به خاطر تعلیماتش، و یا کنایه ای از رنج و بلاهای شهادت پیامبران الهی باشد ولی به هر حال در اینجا هدف اصلی سقراط بیان این مطالب نیست. چون بخشها و واحدهای یک حکومت مانند قوای انسانی است، پس حاکم حکیم نماینده قابلیت های روحانی و ذهنی است، یعنی

نمایانگر روح انسانی می‌باشد. در غار سیر زندانیان از تاریکی او هام به سوی روشنائی آگاهی همان شرح سیر و سلوک و تعالی روح انسانی از تعلقات شئون دنیوی به اسرار ادراک صفات و سجایای رحمانی است و تصاویر و سایه‌ها، صرفاً اشاره یا کنایه‌ای از نور و روشنائی است. به همان قسم که طبیعت نفسانی ما در مقابل ندای وجدان مقاومت می‌کند، اسیران در بند ظلمت غار، به نفی و انکار هدایت‌های رهائی بخش حاکم حکیم پس از مراجعت به غار می‌پردازند. صرفاً با قدرت اراده‌ای عظیم و تلاش و کوششی بی‌وقفه و مستمر است که قادر می‌گردیم از تعلق به شئون و علائق دنیوی منقطع شویم.

علی‌رغم اینکه تمثیل غار ممکن است مفاهیم متعدد داشته باشد، ولی در نظر افلاطون ارزش اصلی این تمثیل در به نمایش در آوردن چگونگی انعکاس «مثل»، معقولات حیطه روحانی از عالم امکان می‌باشد و بدین مفهوم است که افلاطون، وظیفه و نحوه عملکرد مناسب و صحیح حیات عنصری را روشن کرده است؛ حیات عنصری دارای این قابلیت است که برای معقولات، که در آثار مبارکه نیز مسمی به «سنوحت رحمانی»، «سجایای روحانی» و «اسمای الهی» ... می‌باشد، صورتی نمادین ارائه نماید. هنگامی که افلاطون شرح می‌دهد که چگونه همه این صفات یا مثل، صرفاً از منبع بگانه‌ای یعنی خیر مطلق صدور می‌یابند، به ماهیت توحیدی عقاید خود نیز اشاره می‌کند. سقراط در تمثیل خود خیر محض را به خورشید تشبیه می‌کند، چون خیر مطلق جمیع حقایق را روشن و قابل درک می‌سازد. فرانسیس مک دونالد کورنفورد (Francis Macdonald Cornford) در مقدمه کتاب خود در مورد فصل ۲۳ از کتاب ششم سعی می‌کند تا نظریه افلاطون را جمع به خیر را توضیح دهد،

«در زبان یونانی خیر معمولاً مترادف «نیکی» است قالب یا جوهر متعالی که نه فقط در انواع خاصی از اخلاق نیک، عدالت، شجاعت و ... بلکه در همه جای طبیعت (چون هر موجود زنده فی نفسه خوب است) بالاخص در زیبایی و نظم و هماهنگی اجرام آسمانی ... متجلی می‌شود. آگاهی بر خیر محض که سعادت و رفاه به آن بستگی دارد، اکنون شامل ادراک نظم مادی و معنوی کل جهان است. همانند مقصد و مرام عقل کلی الهی که تمشیت امور این عالم با اوست، این خیر متعالی، عالم را قابل درک می‌سازد مانند صنعت ساخته دست بشری وقتی قابل درک خواهد بود که برای همانند مقصدی که طراحی شده استفاده گردد.»

سقراط در ادامه حکایت غار به شرح جریانی می‌پردازد که طی آن نزدیکی به حق یا «بینش به نیکی» حاکم حکیم را قادر می‌سازد که به غار بازگشته و زندانیان دیگر را در جهت خلاصی از اسارت، هدایت نماید. یعنی بعد از حصول بصیرت، باید به غار دنیای تصورات و او هام و دنیای مادی برگردد. بازگشت به دنیای تخیلات و او هام ممکن است کنایه از تحول شخصیتی فرد باشد، همانطوری که عادات روزمره و عادی ما از طریق هدایات الهی تطهیر می‌گردند.

پس در هنگام متجلی ساختن افکار و آراء سقراط، افلاطون اذعان دارد که توجیه حیات ناسوتی در تاروپود نفس خلقت نهفته است. عالم جسمانی را خداوند به عنوان وسیله‌ای جهت تعلیم و تربیت خلق فرموده که از طریق آن انسان با تشخیص و ادراک صفات روحانی که در عالم امکان تجلی یافته‌اند، می‌تواند از نهایت درجه جهل به اعلی مراتب آگاهی و بصیرت صعود نماید. بنا بر این مفهوم حیات عنصری به هیچ وجه موهن و تحقیر آمیز نیست

بلکه با آموختن در سهای معنوی بتدریج نوعی عدم تعلق به شئون مادی مطرح می‌گردد. برای مثال، عشق به اصطلاح افلاطونی خیلی هم به عشق مجازی بی‌اعتنا نیست چنانکه در طی آن شخص از جذبه‌ها و تمایلات نفسانی عشق مجازی به شناخت و ادراک صفات روحانی محبوب فائز می‌گردد. و چنین تحولی در نحوه ادراک از عشق وقتی رخ می‌دهد که فرد درمی‌یابد که منبع و منشاء تمایلات نفسانی، در حقیقت همان صفات روحانی محبوب است. بدینسان فرد با دوست داشتن سجایای روحانی در جمیع ابناء بشر مالا بدین مرحله می‌رسد که کل هستی را دوست بدارد.

از نظر افلاطون، وجود شر و ظلم در عالم امکان، لااقل بی‌عدالتی که مسبب آن انسان است، از جهل ناشی می‌گردد. افلاطون چنین استدلال می‌کند که هیچکس آگاهانه مرتکب عمل قبیح و ناپسند نمی‌شود زیرا ارتکاب گناه و بی‌عدالتی عاقبت الامر روح خود گناهکار را معذب می‌سازد، احدی طالب درد و رنج برای خویش نیست. در هر تعلیمی که اهداف روحانی انسان مورد غفلت قرار گیرد، عاقبت نه تنها سبب خیر نمی‌شود بلکه موجب خسران می‌گردد زیرا قدرت تفویض می‌شود بدون آنکه حکمت نحوه استفاده از این قدرت برای مقاصد مفیده مطرح گردد.

بررسی افلاطون راجع به عدالت در نفس از ان التبع، در عالم امکان، به طور اعم، با توجه به این مفهوم که چگونه حیات عنصری می‌تواند محیط و شرایطی مناسب برای مخلوقی اساساً روحانی باشد، تاثیرات بسزائی بر تاریخ مغرب زمین داشته است. چه در آثار سنت آگوستین چه در فلسفه شاعران رمانتیک، نفوذ و تاثیر آثار افلاطون قابل مشاهده است و دامنه این تاثیرات هنوز ادامه دارد. علی‌رغم این حقیقت که بررسیهای افلاطون در جهت توجیه عدل الهی در قبال وجود شر، تحسین برانگیز و ارزشمند است، با این همه او عمیقاً و به نحو مؤثر به مسائلی مانند رابطه بین خالق و مخلوق نمی‌پردازد و همچنین در توجیه عدالت الهی در قبال وقوع حوادث و مصائب و بلاهای علی‌الظاهر ارادی در عالم امکان نظری مطرح نمی‌سازد.

۳ - کتاب ایوب (بین ۳۰۰ الی ۵۰۰ قبل از میلاد)

کتاب ایوب که بین سالهای ۳۰۰ الی ۵۰۰ قبل از میلاد تالیف گردیده است^(۱۵) به بررسی عدالت در عالم امکان از نظر عقاید صرفاً توحیدی می‌پردازد. این اثر تا حدودی به مطالبی می‌پردازد که از نظر افلاطون دور مانده است. در اینجا خداوند صرفاً حد اعلای فضیلت و پاکی، یعنی همان «خیر محض» افلاطون نیست بلکه خداوند علیم است. از حیات فرد بشر باخبر است و برای خلق خویش نگران است. چنانچه از مشاجرات متعدده بر سر تالیف و اصالت متن این اثر صرف نظر کنیم، در این شاهکار جهان ادبیات می‌توانیم به مسائل مهمی در باره عدالت که در گفتار افلاطون مطرح نگردیده است پی ببریم به این معنا که به رغم وجود ظلم در عالم جسمانی، چگونه به وجود خدای عادل معتقد بمانیم.

داستان ایوب شعری محاوره‌ای و آموزنده، «نفل حکایتی در قالب نظم»^(۱۶) در باره مردی است که برای

مدتهای مدید سمبل صبر و بردباری در مواجهه با آلام و احزان غیر قابل وصف و بی عدالتی آشکار بوده است. داستان از زمانی آغاز می شود که ایوب به عنوان رئیس قبیله و شخص مرفه، مورد احترام بود. وقتی که شیطان استدلال می کند که ثبات و وفاداری ایوب به خداوند ثمره و نتیجه رفاه او در زندگیت، خداوند به شیطان اجازه می دهد که ایوب را بیازماید. خداوند تضمین می کند که ایوب در مواجهه با بلا یا لیاقت و شایستگی خود را ثابت خواهد کرد.

بعد از بلا یا و مصیبت های پی در پی و متعدد که در طی آن ایوب همه دارائی و تعدادی از اعضای خانواده خویش را از دست می دهد، به رغم ابتلاء به حزن و اندوه شدید، خدا را شکر می کند و حمد و ثنای او را به جا می آورد. شیطان که از این وضع ناراضی است، پیشنهاد می کند که خود شخص ایوب دچار مرضی و رنج و عذاب گردد. بنا بر این خداوند به شیطان اجازه می دهد که ایوب را به مرضی سخت و شدید مبتلا نماید. همسر ایوب او را وسوسه می کند که امید از حق ببرد و نسبت به او کفر و ناسپاسی روا دارد. و سه دوست ایوب که آمده بودند تا او را تعزیت گویند و تسلی دهند، او را متهم می کنند که به سبب بی اعتقادی به مذهب و ارتکاب ظلم است که به این بلا یا مبتلا گردیده است. ایوب چون از بی گناهی خویش مطمئن است، اتهامات آنان را رد می کند، ولی با اندوه فراوان به تضرع و زاری می پردازد و از خداوند می خواهد که مستقیماً با او تکلم نماید.

عاقبت خداوند ایوب را از میان گردباد مورد خطاب قرار می دهد و با او تکلم می کند. خداوند طی سخنانی مبسوط و نافذ، مثالهایی از قدرت و شوکت فوق العاده خود را بر می شمارد. سپس لفظاً از ایوب می پرسد که آیا قادر است، همه فوای عالم را تحت سیطره خود در آورد و آیا می تواند پیچیدگی قوانین حاکم بر ستارگان، حیوانات با هو را درک نماید. ایوب بی درنگ ضعف خویش را اعتراف می نماید و بعد از ملاحظه جلال و قدرت الهی، تسلیم حکم او می شود و بر عظمت پروردگار بکتا شهادت می دهد. و خداوند ایوب را به وضع اولش باز می گرداند. در خاتمه خداوند آن سه دوست ایوب را مورد سرزنش قرار می دهد. آنچه را که ایوب داشت خداوند دو برابرش را به او عنایت می کند. بعد ایوب به سوی خانواده اش مراجعت و به عنایت پروردگار عالم، دو برابر عمر طبیعی اش زندگی می کند.

در عهد جدید (انجیل) یعقوب،^(۱۷) ایوب را به عنوان مثال و نمونه ثبات و استقامت مورد ستایش قرار می دهد.^(۱۸) همچنین حضرت محمد در قرآن و حضرت عبدالبهاء در بیانات مبارک که خویش ایوب را مورد تمجید قرار می دهند. حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«حضرت ایوب وفاداری خویش را نسبت به محبت الهی با ثبوت و رسوخ خود در ایام بلا یا و همچنین در ایام رفاه، ثابت نمود.» (ترجمه)^(۱۹)

ولی عکس العمل در برابر بی عدالتی و قسمت پایانی حکایت او، موارد اصلی برای اهداف مورد نظر ماست. البته شرح بحث و مذاکره خداوند با شیطان، صرفاً یک افسانه و حکایت قدیمی است، همانطوری که داستان آدم و خوا حکایتی تمثیلی و دارای مفاهیم رمزی و اشاره ای بوده و بر اساس واقعه ای تاریخی نمی باشد. شیطان ایوب را مورد امتحان قرار می دهد ولی همان قسم که آثار مقدسه بهائی، صحیف و زبیر را تشریح

می‌کنند، این اشارات به معنی تسلیم شدن به هواهای نفسانی و جنبه پست حیوانی و عصیان نسبت به امر الهی است، احتمالاً نویسنده کتاب ایوب چنین مفهومی را در نظر داشته است. بنا بر این امتحانات شیطان نمایانگر و سوسه‌های درونی ایوب است که در مقابل ایمان و عقایدش قد علم می‌کند.

نحوه برخورد ایوب با امتحانات شیطان، صرفاً برخورد یک انسان شریف است. ایوب هرگز ایمانش را از دست نداد و با مایوس از فوز و فلاح عاجل نگردید. مهمتر آنکه تسلیم ادعاهای دوستانش که می‌گفتند، او مستحق عذاب است، نشد. مثلاً، الیفاز (Eliphaz)، یکی از دوستانش در مقابل چنین و ندبه ایوب می‌گوید، هیچ کس غیر منصفانه و بی‌جهت زجر نمی‌کشد.

«الان فکر کن کیست که بیگناه هلاک شد، و راستان در کجا تلف شدند. چنانکه من دیدم آنانی که شرارت را شیاری می‌کنند و شقاوت را می‌کارند همان را می‌دروند.» (۲۰)

ایوب جواب می‌دهد که «چونکه کلمات حضرت قدوس را انکار ننموده‌ام» و ایوب سعی می‌کند با سرزنش مقابله نماید و چنین می‌گوید:

«حق شکسته دل از دوستش ترحم است. اگر چه هم ترس قادر مطلق را ترک نماید اما برادران من مرا فریب دادند مثل رودخانه و وادیا که از یخ سیاه‌فام می‌باشند. برف در آنها مخفی است. وقتی که آب از آنها می‌رود نابود می‌شوند. و چون گرم شود از جای خود ناپدید می‌گردند.» (۲۱)

ایوب با بسط این استعاره، عدم ثبوت و رسوخ و ضعف ایمان دوستانش را شرح داده، و نشان می‌دهد آنان از اینکه دچار سرنوشتی مانند او شوند، هراسان و نگرانند چنانکه ایوب می‌گوید: «... مصیبتی دیدید و ترسان گشتید...» و ادامه می‌دهد «مرا تعلیم دهید من خاموش خواهم شد مرا بفهمانید که در چه چیز خطا کردم...» (۲۲)

ایوب می‌داند که این بلایا به چه دلیل بر او وارد گشته است و می‌داند هر چه که باشد، این مصائب، ربطی به جزای اعمال و رفتار او از طرف خداوند ندارد. ایوب به حسن اخلاق خود مطمئن است. انسانی که درد می‌کشد ولی هرگز ایمان خود را نسبت به پروردگار عالمیان از دست نمی‌دهد. به همین دلیل بیش از آنچه داشت به او پاداش داده می‌شود، چنانکه در کتاب ایوب چنین آمده است:

«و خداوند ایوب را مستجاب فرمود. و چون ایوب برای اصحاب خود دعا کرد خداوند مصیبت او را دور ساخت و خداوند به ایوب دو چندان آنچه پیش داشته بود عطا فرمود... و خداوند آخر ایوب را بیشتر از اول او مبارک فرمود.» (۲۳)

علی‌رغم اینکه سرانجام ایوب به سعادت و رفاه می‌رسد، ولی معنائی در علوم و معارف الهی، همچنان حل نشده باقی می‌ماند. درست است که ایوب نمونه صبر و استقامت می‌شود، ولی با توجه به مفاهیم بیان شده در این حکایت، به چه بینشی در مورد عدل الهی و یا عدالت در این عالم جسمانی دست می‌یابیم؟

در خاتمه سخنان منظوم خداوند، توجیهی ضمنی مطرح می‌گردد مبنی بر اینکه به قدرتی خارج از قوه ادراک انسان اشاره می‌شود، ولی از جدائی که از گردباد به گوش می‌رسد، مطلبی عنوان نمی‌گردد تا تایید نماید که ایوب به خاطر مقصودی خاص مورد امتحان قرار گرفته است. از نظر نویسنده قسمت پایانی این حکایت (که

ممکن است نویسنده بخشهای منظوم باشد یا نباشد، عدالت در سعادت مادی و ظاهری ایوب نهفته است. او پاداش عمل خود را دریافت می کند، معجزه در امتحان و افتتان فی نفسه، و این پاداش، منطق یا عدالتی را آشکار نمی سازد، مسئله ای که موجب گردیده علما و محققین معارف و علوم الهی به یک اندازه و به یک نحو، همواره در مورد آن به تفکر و تعمق پردازند.

به رغم اینکه در نظر نیست به حل معمائی از علوم الهی مبادرت گردد، ولی می توانیم به مطالب و مفاهیمی دست یابیم که به هماهنگی اثر کمک می کند و نسبت به مساعی و مجهودات بشر برای پی بردن به وجود عدالت در حیات عنصری بصیرت لازمه را بیابیم. در وهله نخست، کتاب ایوب به عنوان یک حکایت یا روایت، مسئله ای اخلاقی را بیان می کند. این حکایت به نحو احسن مدلل می سازد که عدالت عاقبت الامر در عالم الهی تحقق می یابد. البته در این حکایت، چنین به نظر می رسد که عدالت در حیطه عالم جسمانی حصول می یابد، ولی آیا همیشه همینطور است؟ داستان در قالب منظوم بیان شده، به علاوه بیان مطالب به رمز و کنایه و تخیلی است. همان قسم که مذاکره آغازین بین شیطان و خداوند، جنبه نمادین دارد، پس بقیه داستان هم ممکن است بر همین سیاق باشد. در خاتمه، اعاده ثروت به ایوب ممکن است اشاره یا رمزی از وصلی ابدی و سعادت اخیروی باشد؛ که این پاداشی شایسته به صبر و بردباری ایوب در ایام حیاتش در این عالم است.

ثانیا حکایت، به توجیه طرق الهی در تمشیت امور نمی پردازد بلکه به نحوی موءثر این نکته را بیان می کند که حتی ابرار و نیکان هم در این عالم، در ایام حیات خود در معرض امتحان و افتتان می باشند و این همان مطلبی است که حضرت عبدالبهاء در باره مفهوم حیات حضرت ایوب چنین می فرماید:

«چه امتحانات، بلایا و مصائبی تحمل نمود، ولی امتحانات، ذهب تقدس او را مانند آتش بود، البته ذهب خالص در آتش امتحان با روی شکفته جلوه نماید اگر ذره ای ناخالصی در آن باشد در آتش بلایا خالصتر شود. به این دلیل امتحانات شدید از برای نفوس مقدسه موهبت حضرت یزدان است و سبب حیات ابدی... و اما از برای نفوس ضعیفه بلای ناگهانی، سبب اضمحلال و نابودی است.» (ترجمه) (۲۴)

از نظر انور حضرت عبدالبهاء، این حکایت منظوم به شرح مراحل رشد روحانی می پردازد حکایت با شرح زندگی مردی نیک خصال، دارای مال و مقام و استعدادی بالقوه که هنوز مورد امتحان قرار نگرفته است، آغاز می شود. هنگامی که مصائب و بلاهای وارده بر او، شدید افزونی می یابد، مالا اسیر رنج و حرمان می شود، اما هرگز ایمان خود را از دست نمی دهد. عاقبت پاداش عمل خویش را دریافت می کند. البته به حکمت افعال خداوند به نحو اتم اکمل پی نمی برد، بلکه نسبت به جود و کرم او بصیرت می یابد. یعنی حضرت ایوب به امری مافوق درک ساده لوحانه دوستان خود از عدالت و نیکی که قبلا مطرح کرده بودند و همچنین از لحاظ عاطفی به مطلبی نافذتر و کاملتر از اشارت افلاطون نسبت به خیر محض اطلاع و آگاهی می یابد.

بعد از آنکه آن نادر گفتاری منظوم عظمت و شوکت خالق را شرح می دهد، ایوب با تواضع و فروتنی پاسخ

می دهد:

«از شنیدن گوش در باره تو شنیده بودم لیکن الان چشم من تو را می بیند از این جهت از خویشتن کراهت دارم.

در خاک و خاکستر توبه می‌نمایم» (۲۵)

خطری که پیروان ادیان را تهدید می‌کند، در نبوات اشعیاء (۲۶) پیش بینی شده، حضرت مسیح تکرار می‌فرمایند، مبنی بر اینکه برخی از مؤمنین به جای اینکه خود به تحقیق در باره عقاید خویش پردازند، به دانش دیگران در باره حقیقت متکی هستند؛ ایوب نیز در تعریفی از عدالت از دیدگاه خود، همین مطلب را نتیجه می‌گیرد. از نظر ایوب، در درون فرد حالت و کیفیتی معقوله و عادلانه است که حقیقت الهی را مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهد. این چنین علم و بصیرتی نسبت به خداوند، ایوب را قادر می‌سازد که در مقابل عقاید متضاد دیگران و محیط و اوضاع نامساعد زندگی خود که در این عالم جسمانی با آن مواجه می‌شود، مقاومت نماید.

بنابر نظریکی از محققین «عهد عتیق» کتاب مقدس، سلتون پالاک (Selton Pollock) عدالت تصویر شده در این اثر منظوم بینشی جهان شمول نیست بلکه برداشتی کاملاً فردی است و بیانگر تحولی عمیق در شخصیت ایوب می‌باشد. ایوب به جای اینکه صرفاً از روی ترس از خدا عمل نماید، با عشق به جمال الهی دست به اقدام می‌زند. سلتون پالاک می‌گوید:

«تحول و ترقی ایمان ایوب به سادگی در داستان قابل پیگیری است. واضح است که تدبیر و تقوی اولیه او به نحو بارزی متأثر از خوف من الله است... و هنگامی که بلاها و مصائب بر او وارد می‌شود به منشاء اصلی صداقت اخلاقی او پی می‌بریم زیرا با تعجب اظهار می‌کند، این همان چیزی است که از آن می‌ترسیدم، اکنون باید بگذرد.» (۲۶)

ایوب پس از گذشتن از آتش امتحانات، دیگر بدون تأمل و تفکر دست به اقدامی نمی‌زند. ادراک و ایمانش قطعاً بر اساس درسهائی که از این امتحانات آموخته است قرار می‌گیرد. ممکن است نسبت به طرحی که خداوند برای انسان مقدر فرموده بصیرتی کامل نداشته باشد، ولی عمیقاً درمی‌یابد که ترقی روحانی او ناشی از رنج و عذابی است که تحمل کرده است.

۴ - تسلائی فلسفی بوئس (Boethius) (۵۲۲ میلادی) (۲۷)

حدود ۱۰۰۰ سال پس از تالیف داستان ایوب، انی سیوس بوئس در سالهای ۵۲۴-۴۸۰ میلادی تسلائی فلسفی را به رشته تحریر درآورد، اثری که نظریه‌ای کاملاً متفاوت با طرز تلقی افلاطون و ایوب از عدالت در عالم جسمانی، ارائه می‌کند. بوئس به رغم تأیید دخالت ید غیبی الهی در تمشیت امور بشر، ترک علائق جسمانی را به عنوان معقولترین و صحیح‌ترین روش در حیات این عالم مادی مورد حمایت و تأکید قرار می‌دهد. تحقیق او در مورد عدالت تحت واقع بینانه‌ترین شرایط تالیف گردیده است. بوئس دانشمند قرن پنجم ایتالیا و کنسول تنودوریک استراگف (Theodoric The Ostrogoth)، قربانی دسیسه‌های سیاسی شد و در نتیجه، زندانی و محکوم به مرگ گردید. در زمانی که به انتظار مرگ بسر می‌برد، «تسلائی فلسفی» را به صورت محاوره‌ای بین شخص خود و شخصیت تمثیلی «مادر فلسفه» (Dame Philosophy) به رشته تحریر درآورد. مادر فلسفه

می‌کوشد تا به بوءس پریشان و ناراحت، در باره عدل الهی و مقدمتاً راجع به عدالت در حیات فردی تعلیم دهد. پاسخهای او در مقابل نطقهای تند و طولانی بوءس در باره بی‌عدالتی آشکار در عالم مادی، اساس فلسفه زهدگرایی مسیحی را شکل می‌دهد که تاثیر بسزایی بر مسیحیت قرون وسطی داشت.

در آغاز این اثر، بوءس سوءالی ساده را مطرح می‌کند، اگر خدا هست پس چرا شر وجود دارد؟ مانند ایوب، از هر سو بلاها و مصائب احاطه‌اش کرده‌اند، ولی غیر از موقعیت خویش، بوءس نگران زمانی است که عالم خود طعمه شرارت و ظلم نفوس ظالم می‌شود. بنا بر این پس از شرح اسارت مظلومانه خویش به عنوان نمونه‌ای از شر و بدی، مجموعه‌ای از بی‌عدالتیهای عالم امکان را برمی‌شمرد، او می‌گوید:

«... مردان شریفی را می‌بینم که در نتیجه شکست من، از ترس و وحشت از پا در آمده‌اند، گناهکارانی را می‌بینم که بدون هیچ خوفی از مجازات حتی امیدوار به پاداش اعمال خود به ارتکاب هر جرم و گناهی تحریص می‌گردند. و بیگناهیانی را می‌بینم که نه تنها امنیت و آسایش آنان به تاراج رفته است بلکه حتی فرصت دفاع از خود را، از آنان دریغ داشته‌اند.» (۲۸)

مادر فلسفه به بوءس می‌گوید، مشکل تو ناشی از این است که «فراموش کرده‌ای که چه هستی» او در ادامه می‌گوید:

«اینک علل بیماری تو را یافته‌ام و می‌دانم چگونه سلامت را به تو بازگردانم. خود فراموشی بر تو غلبه نموده است. از اینکه تو را تبعید کرده‌اند و دارائی و ثروت را به یغما برده‌اند، غمگین و افسرده‌ای. تو بر مقصد و غایت جمیع امور آگاه نیستی به همین دلیل فکر می‌کنی که آدمهای پست و شریر، مقتدر و سعادتمندند. از یاد برده‌ای که چه شیوه و روشهایی در تمثیت امور جهان در کار است.» (۲۹)

سپس مادر فلسفه در ادامه به اثبات این نکته می‌پردازد که جایز نیست، بوءس اندوهگین باشد. در وهله نخست به او ثابت می‌کند که در زندگی هر دو موقعیت خوب و بد را داشته است. بعد بی‌اعتباری و پوچی آمال و آرزوهای دنیوی را به خاطرش می‌آورد. جمیع شئون مادی و ظاهری که در نزد عموم، عزیز و گرامی است یعنی، ثروت، مقام، سلطنت، عظمت ظاهره، شهرت، اصل و نسب و شهوات نفسانی در حقیقت فی‌نفسه مضر هستند و لایق طلب و ستایش نمی‌باشند. سپس در مورد منشاء سعادت حقیقی یعنی اعتقاد به خداوند و ادراک او به بحث می‌پردازد.

مادر فلسفه سریع‌الرای بوءس مبرهن می‌سازد که چون خداوند خیر محض است پس از او شر ظاهر نمی‌گردد. آنچه را که بوءس آن را شر تلفی می‌کند، از سوی خداوند صادر نگشته. به عبارت دیگر مطلب را به درستی درک نکرده است. در طی بحثی طولانیتر، مادر فلسفه بین تقدیر و مشیت الهی تمایز قائل می‌گردد. و خاطر نشان می‌سازد که تقدیر علی‌الظاهر متغیر است. احدی از آینده خود خبر ندارد. ولی نهایتاً تقدیر هر کس بر طبق مشیت الهی رقم می‌خورد و این تقدیر منبعث از طرح ابدی الهیست. مادر فلسفه می‌گوید:

«... چنانچه امور عالم بر اساس نظمی غیر قابل انحراف، منبعث از هدایتی متکی بر خرد و حکمت الهی، اداره شود، در این صورت تمثیت امور جهان به بهترین وجه صورت می‌گیرد. این نظم با کیفیت لن یتغیر خود، امور

متغیر را تحت کنترل دارد و در غیر این صورت بی‌نظمی بر جهان تحمیل می‌شود. معهذاً به زعم نفسی که قادر به ادراک نظم کلی نیست، در جمیع امور بی‌نظمی و اغتشاش حاکم است.»^(۳۰)

نظریه مادر فلسفه راجع به محدودیت انسان در ادراک نظم الهی در بطن تسلائی فلسفی بوئس نهفته است. این فلسفه در برابر مصائب و ناملازمات این عالم صبر و بردباری را توصیه می‌کند، یعنی در مقابل حوادث تاریخی که نتایج آنها خارج از قوه ادراک و احاطه ماست و یا در حیات فردی خویش که نهایتاً و صرفاً عدالت را در عالم بحث خواهیم یافت، باید بردبار و صبور باشیم.

توجه اصلی بوئس بر فرد متمرکز است و در اثر خود، اظهار می‌دارد، تا وقتی که انسان با فضیلت و تقوی، به دنبال ذروه علیای خیر و نیکی باشد، هر اتفاق و حادثه‌ای که برایش واقع گردد، در درازمدت، به جهت حصول احساس رضایت و خشنودی نهائی او مفید خواهد بود، و در کوتاه مدت، عدالت تحقق خواهد یافت به این معنا که «تقدیر نفوس با فضیلت یا نفوسی که در طریق نیل به آن هستند و یا در آن مسیر رو به ترقی و تکاملند، هر چه که باشد تماماً خیر است، در حالی که تقدیر و سرنوشت نفوس شریره بسیار شوم است.»^(۳۱)

مادر فلسفه، بحث نهائی در باب عدالت در عالم خلقت را در پنجمین و آخرین کتاب تشریح می‌کند. در آخرین کتاب، بطور قطع و یقین اظهار می‌دارد که پییزی به نام شانس وجود ندارد، جمیع امور به نحوی هدفمند، به اختیار و مشیت الهی واقع می‌گردد. مادر فلسفه نیز هم زمان عمل کردن اختیار و علم غیب الهی را مورد تأیید قرار می‌دهد، یعنی علم غیبی خداوند از حوادث، هیچ تأثیر ایجابی بر آزادی اراده مانمی‌گذارد.

در اثر بوئس، مبسحتی خاص و اساسی راجع به ارتباط بین اختیار در جریان عمل و تجارب مادر حیات اخروی وجود ندارد. بوئس صرفاً تأکید می‌کند که عدالت تحقق خواهد یافت و بنا بر این، ما باید از شئون این حیات فانی منقطع گردیم و از بلاها و مصائب این عالم، مضطرب و پریشان نباشیم. این اثر به شرح این نکته نمی‌پردازد که چرا خداوند در امور بشر دخالت نمی‌کند و به خلق خود تلویحاً اشاره نمی‌نماید که عدالت همانظوری که در عالم روحانی استقرار یافته است مالا در عالم جسمانی هم تحقق خواهد یافت.

بنا بر این تسلائی فلسفی اساساً حالات فرد را مورد بررسی قرار داده و به اعمال اشرار که مشحون از شر و بی‌عدالتی است، می‌پردازد. بوئس رحمت و مشیت الهی را مورد تأکید قرار داده و به تأیید این نکته می‌پردازد که در حیات این عالم، فضیلت یعنی در جستجو و طلب نیکی بودن که هدف فرد است و حصول آن و وصول بدان، اجر و پاداش، و نیز تحقق وعده عدالت در عالم بعد را به ارمغان می‌آورد. پس بر خورد مناسب با ظلم و بی‌عدالتی در حیات این عالم، بر خوردی از روی صبر و بردباری است، موضع فلسفی که مستلزم پشت پازدن به این عالم فانی است و شعار «مسیحیت قرون وسطی را مورد حمایت قرار می‌دهد. به همین نحو گردونه شانس یک تمثیل و استعاره کلیدی برای مسیحیت طرفدار بوئس گردید.»^(۳۲) با وجود اینکه حلم بردباری، محکومیت خلق خدا را تلویحاً مطرح می‌کند، معهذاً فلسفه بوئس تسلط و غلبه ظاهره در این عالم فانی را بی‌ثبات، ناپایدار و مستبدانه می‌پندارد. عدم تعلق و اشتغال به شئون این عالم و توجه مستمر جهت آمادگی برای ورود به عالم بعد، نحوه عمل معقول و صحیح انسان است.

اثر بوءس به هیچ وجه در نحوه برخوردش با مسئله عدالت در خلقت الهی تنها اثر محسوب نمی‌گردد، بلکه از مجموعه‌ای آثار اولیه در این زمینه بود که به مردمان قرون وسطی کمک می‌کرد تا در مقابل انواع مظالم بارز از جمله بیسوادی، جهل، ظلم، اجحافهای اقتصادی و اجتماعی، میزان بسیار زیاد مرگ و میر اطفال و بالاخره طاعون که ۶۰٪ جمعیت بعضی نواحی را از بین می‌برد، تسلی یافته و آرامش خود را باز یابند. در چنان شرایط و اوضاعی، افکار زهدگرائی و انزواطلبی و رهبانیت که فلسفه بوءس به منظور تایید آن مورد استفاده قرار می‌گرفت، به نظر می‌رسید که واکنشی معقول و صحیح در برابر حیات عنصری باشد.

۵ - بهشت گمشده میلتون (۱۶۶۷ میلادی)

بیش از هزار سال بعد از بوءس، شاعر انگلیسی، جان میلتون، بهشت گمشده را به منظور شرح عدالت در عالم جسمانی تحت عنوان دخالت اب آسمانی در امور جهان از طریق فریانی کردن این، به رشته تحریر در آورد. در این اثر منظوم دلکش، میلتون به طرح یک الگوی نسبتاً کامل از عالم خلقت می‌پردازد. در این اثر ضرورت اعمال حسنه، مقارن با آگاهی و اختیار به همراه هدایت و مدد الهی مورد تایید قرار می‌گیرد. با توجه به این مفهوم، میلتون اهمیت و ارزش مشارکت و فعالیت در این عالم را که افلاطون به شرح آن پرداخته، مورد تصدیق قرار می‌دهد؛ عظمت خداوند را که در حکایت ایوب به تلویح اشاره شده، توجیه می‌کند و دیدگاه تاریخی را که بوءس بر آن تاکید می‌ورزد ولی از شرح آن عاجز می‌ماند، دقیقاً توضیح می‌دهد. میلتون بعد از تأمل و تفکر در باره بارزترین مضمونی که می‌توانسته استعداد حماسه پرداز خود را مصروف آن نماید، از ایده اولیه خود در نگارش روایتی از افسانه آرتور صرف نظر می‌کند و در عوض تصمیم می‌گیرد مشیت الهی را مورد تاکید قرار داده و طرق الهی را برای بشر توجیه نماید. (۳۳) میلتون برای بیان نظرات مذهبی و عقاید فلسفی خود در بهشت گمشده، از حکایت آدم و حوا استفاده می‌کند تا عدالت الهی را به تصویر کشد. میلتون از چنان اعتماد به نفسی برخوردار بود که از دید خداوند تعریفی از عدالت ارائه می‌نماید (بدین وسیله آنچه را که بوءس مطرح کرده بود به بوتاه فراموشی می‌سپارد) و با شهامت بسیار نتیجه می‌گیرد که سر رشته جمیع امور در دست خداوند است.

میلتون در بهشت گمشده، تا اندازه‌ای به همان مسئله می‌پردازد که در بطن اثر بوءس مطرح است، یعنی در جهانی که گرداننده امور آن قادر مطلق و پروردگاری صاحب جود و کرم است، چه دلیل موجهی برای وجود بی‌عدالتی و شر در آن، می‌توان اقامه نمود؟ علی‌رغم آنکه نحوه برداشت او از هبوط شیطان از بهشت و محرومیت آدم و حوا از فیض روضه رضوان، نمونه و مثالهای شگفت‌انگیز و عمیقی را از اختیار در عمل ارائه می‌نماید، ولی میلتون به طور عمد به دیدگاه تاریخی توجه داشت. (همان موردی که بوءس از پرداختن به آن اجتناب نموده بود). این اثر را نمی‌توان به عنوان تجسمی واقعی تلقی نمود. در این شاهکار هنری، به وضوح می‌توان مشاهده کرد که میلتون نیز چنین قصدی نداشته است. مطمئناً به خود اجازه نمی‌داد تا بداند که خداوند در لحظه موعود به چه فکر می‌کند و همچنین از لحاظ علوم الهی و معارف مذهبی او دارای چنین صلاحیتی نبود که در این موارد به

قضاوت بنشینند. با وجود این، فلسفه و نظرات مذهبی ارائه شده در این اثر، به طور کلی از نظر منطقی محکم و منسجم و از لحاظ علوم الهی قانع کننده است.

میلتون به مسئله گناه اول می پردازد با این اعتقاد که در دو مورد، شکل گیری گناه در ذهن لوسیفر و غفلت آدم و حوا هنگام سربلجی از او امر صریحه خداوند، اختیار نقش داشته است. میلتون با نمایش نحوه رستگاری انسان به رغم میل خود و چگونگی مساعدت توطئه های اهریمنی، به وقوع امور مطلوبه الهی، به سوءال مربوط به مشیت الهی و تفوق و تسلط خداوند، پاسخ می دهد.

در بهشت گمشده آنجا که لوسیفر مرتکب گناه می شود و با غرور تمام آشوبی مشحون از گناه و معصیت در بهشت برپا می کند، فی الحقیقه میلتون با شاخ و برگ دادن به افسانه ای در انجیل مقدس یعنی گناه اول را در داستان استکبار شیطان در برابر خداوند به تصویر می کشد. ولی علت عصیان شیطان عجز او در ادراک عدالت در پرستش و عبادت اب سماوی و پسر تعمیدی او (حضرت مسیح) نیست، بلکه نمی خواهد در برابر عظمت الهی سر تعظیم فرود آورد. بعدا شیطان فاش می سازد که از بی ثمری عصیان خود در مقابل قادری مطلق آگاه است. معذک مصرا به انکار تسلط و اقتدار عادل خداوند می پردازد. هنگامی که شیطان با خود مشغول گفتگو است، اشاره می کند که آن شان و مقام والایی را که در بهشت داشت همه را از دست داده است و اذعان می کند که او امر الهی همنه عادلانه و صحیح هستند و عصیان در برابر اراده حق خطا و اشتباه است. می داند که پروردگار عالم، بخشنده و رحیم است و اگر توبه کند، خداوند او را می بخشد. معهذا توبه نمی کند. هنگامی که به خلق جدید خداوند، آدم و حوا نزدیک می شود، تا آنان را بفریبد، آن مقام و شانی را که زمانی برخوردار بود به خاطر می آورد. (۳۳) شیطان می گوید، «از آن زمان که غرور و جاه طلبی سبب هبوط من شد، مبارزه در بهشت در مقابل حاکم بی رقیب بهشت نصیبم شد.» در آن لحظات حساس شیطان بی درنگ عدالت و اقتدار الهی را تصدیق می کند و می گوید:

«باز گشتی این چنین از سوی من

شایسته چون او خدائی نیست

او مرا خلق بدیعی کرد

هم خلق خود احسن نمود

و هم با حسن جاویدش

مرا هرگز چو دیگر خاطنان ملامت نمود

و که خدمت در رهش شیرین بود پیوسته

و آسانتر از آن کاری نباشد در جهان

پس بود واجب شکر او بجا آوردن...» (۳۴)

معذک شیطان با علم به اینکه هرگز قادر نیست با قدرت الهی مقابله نماید ولی با این امید که حداقل آدم و حوا را مانند خود خوار و ذلیل کند و خداوند را وادار نماید تا به نفی و طرد خلق خویش پردازد، بعد از برر سیهای بسیار راجع به گناهان ارادی و عمدی، به طرح نقشه های بلید خود ادامه می دهد. البته تنها طریق نجات و رستگاری

او تسلیم شدن به اراده الهی است که کلید خل مغمای او نیز می باشد. حتی آن زمانی که می فهمد متابعت امر الهی تنها روش معقول و صحیح و عملاً مفید به حال خود اوست، ولی با غروری که دارد نمی تواند و نمی خواهد که تسلیم اراده حق شود. در حالیکه خود را مورد ملامت قرار می دهد چنین می گوید:

«لعنت بر تو باد که در مخالفت با او
آنچه را بر خواهی گزید که مایه پشیمانیست
پس عاقبت پشیمانیست و دیگر هیچ
آیا فرصتی برای توبه،
زمانی برای طلب بخشش هست؟
نه فرصتی نیست جز متابعت حکم او
و تسلیم شدن به اراده او راهی نیست
افسوس از بیم تحقیر شدن
و شرمندگی بی نهایتم در میان این ارواح دون شان
که آنان را به اقوال و الفاظم فریب داده ام
بازم می دارد از متابعت حکم او
به جای تسلیم شدن به اراده او،
این خیال خام می پرورم که روزی
سلطه یابم بر اراده او
زهی اندیشه باطل!» (۳۵)

به منظور ادراک اهمیت در خور توجه این مطلب، باید توجه خود را دقیقاً به امکان حقیقی رستگاری شیطان معطوف نمائیم. بر طبق عقاید و نظریات مذهبی میلتن امکان رستگاری شیطان وجود دارد ولی خود شیطان آگاهانه تصمیم به نفی آن می گیرد.

میلتن علاوه بر نظریه رحمت و بخشش الهی به عنوان یک بخش از نظام عدل الهی و ارتباطی نزدیک این دو با یکدیگر، به وجود علم غیب و قدرت مطلقه الهی مقارن با اختیار انسان، تصریح می کند. اما میلتن به جای اینکه صرفاً این اعتقاد را مورد تأیید قرار دهد، از زبان خداوند به شرح این نکته می پردازد که چرا به شیطان اذن سرکشی داده و انسان را جایز الخطا خلق فرموده است. آن اب سماوی هنگام مکالمه با پسر تعمیدی خود اظهار می دارد که اگر خلق مجبور به شناخت و تصدیق اقتدار و رحمت او شوند، نمی توان گفت که آنان به فیض معرفت او نائل شده اند و همچنین اطاعتی از روی اضطرار و اجبار لایق تمجید و حائز اهمیت نمی باشد چنانکه میلتن از طرف خداوند چنین می گوید:

«بالاختیار و آزادانه،
آنان که ایستادند، ایستادند.

و آنان که افتادند، افتادند.

به جز آزادی و گزیدنی بالاختیار،

چه چیزی صمیمیت، وفاداری خالص، ایمان راسخ و عشق حقیقی را

ثابت می کند؟

آنجا که به انجام هر عملی ناگزیر باشند

بی اینکه اختیاری داشته باشند

چگونه در خور ستایشی توانند بود؟

آن زمان که آزادی و اختیاری نباشد در کار

چگونه خشود گردم از طاعتی ز روی اضطرار و اجبار...» (۳۶)

خداوند در ادامه می فرماید، علی رغم اینکه از پیش می دانسته که ملائک عصبان می کنند و همینطور بر هبوط

انسان از بهشت آگاه بوده است ولی خود را مسبب وقوع این وقایع نمی داند، چنانکه در بهشت گمشده، خداوند

چنین می گوید:

«آدم و حوا خود به اراده خویش عصبان کردند،

ورنه این هبوط به مشیت من نبود

گرچه از پیش می دانستم

ولی دانستن من کی کشته

اندیشه عصبان،

به نزد آن دو نادان...» (۳۷)

در بقیه قسمتهای این حماسه، میلتنون به توجیه اساسی خود از طرق الهی برای انسان می پردازد. بعد از آنکه

شیطان موفق می شود آدم و حوا را از بهشت بیرون کند آنان به گناه خود اعتراف کرده و توبه می کنند. هبوط آنان از

بهشت، در حکم مجازات آنانست و هبوطشان از بهشت به زمین فی نفسه پایان داستان است ولی به هیچ وجه پایان

حماسه نمی باشد. خداوند برای اینکه آدم و حوا را برای زندگی جدیدشان آماده نماید، یکی از فرشتگان مقرب

خود میکائیل را می فرستد تا با شرح پیروزی نهائی طرح و نقشه الهی، مایه تسلی خاطرشان را فراهم آورد. در دو

کتاب آخر این منظومه، این زوج (آدم و حوا) به بینشی تازه دست می یابند که شامل درسی از تاریخ است و

نمایانگر تاثیرات نهائی برداشتها و نظریات مذهبی میلتنون در این اثر است. آدم غرق گناه و فساد می شود تا اینکه آن

اب سماوی از روی رحمت و اسعه خویش پسر تعمیدی خود حضرت مسیح را فرو می فرستد. و به بهای خون پاک

مسیح و قربانی شدن او، آدمی به شانی متعالی تر از آن مقامی که قبل از هبوط از بهشت دارا بود، ارتقاء می یابد و

رستگار می شود.

نظر میکائیل راجع به «سعادت هبوط» چنان آدم را به هیجان می آورد که با شوق فریاد می زند:

«آه ای خدای بزرگ، ای خدای نامحدود،

از این گناه، خیر و نیکی به بار آید
 و این شر و بدی به خیر و صواب تبدیل باید
 از دل تاریکی نور نماید جلوه
 عالیت شود مقام ما از آنچه بود در بهشت» (۳۸)
 (عدو شود سبب خیر
 گر خدا خواهد.)^(۳۸)

ولی میکائیل فوراً به آدم و حوا هشدار می دهد که آگاهی از نیکبختی نهائی و صرفاً اطلاع از نتیجه جریان تاریخ، برای رستگاری شخص خود آنان کافی نیست. باید به این آگاهی و «عقل سلیم»،^(۳۹) اعمال و ایمان و دیگر فضیلتها را بیافزایند. اگر چنین نمایند، مقام نهائی آنان سعادت‌مندانه تر و متعالی تر از شان و مقامشان در روضه رضوان خواهد بود، که زمانی به خاطر غفلت عمدی خود آن راز دست داده‌اند. میکائیل در این مورد به آنان چنین می گوید:

«معرفت لازم است ولی کافی نیست
 به همراه کسب معرفت موءمنی عامل باش
 بافضیلت و بردبار و خویشتن دار
 دوستدار همه بندگان خدا باش
 از اینکه رانده شدی از بهشت مباش غمگین
 در درون خود عالیت و زیباتر بهشتی توانی ساخت
 به هر جا که هستی امیدوار به لطف پروردگار باش.»^(۴۰)

بالتیجه، مطالبی که میلتون راجع به طرق و اعمال خداوند مطرح می نماید، در باره ماهیت حیات عنصری، توجیهی واضح تر و کامل تر از آثاری که قبلاً به بررسی آنها پرداخته‌ایم، ارائه می کند. برخلاف خدای ایوب که در باره عدالتش باید به حدس و گمان متوسل شد و متمایز از ایمان کورکورانه بوءس که عدالت بدون هیچ دلیل روشنی از نظرها پوشیده است، یا به عبارت دیگر بعد از حیات این عالم، در حیات اخروی آن را ادراک می کنیم، خدای میلتون خود علت آفرینش ممکنات و ارتباطش را با نوع بشر تشریح می کند. به جای تاکید صرف بر تسلط خداوند بر جریان تاریخ، میلتون از طریق یادآوری تاریخ، این تسلط را به تصویر می کشد. از همه مهمتر آنکه خدای میلتون مکانیکی و فاقد هویت نیست. به مانند پدر و مادری مهربان و عاقل، نگران خلق خویش است، می داند که بشر دچار شکست و حرمان خواهد شد ولی به منظور امتحان و تربیتش از مداخله در امور او خودداری می نماید. میلتون شرح می دهد که خداوند عاقبت الامر در امور بشر مداخله می کند و سیر و روند تاریخ را به سوی اهداف مطلوب هدایت می فرماید. حتی پروردگار عالم حوادث و وقایعی مانند استکبار شیطان، هیوط انسان، نافرمانی و

شرارت را که در ابتدا مخرب به نظر می‌رسند، جهت وصول به نتایج مطلوبه به کار می‌برد.

مساعی و مجاهدات افلاطون، ایوب، بو‌س و میلتن در جهت توجیه ارتباط مناسب نوع بشر با عالم جسمانی تا حدودی، موفق می‌باشند. چنین به نظر می‌رسد که هر یک از آثار آنان به نحوی فزاینده، بتدریج درک جامع‌تری از اهداف الهی مودعه در حیات عنصری را، منعکس می‌سازند. به علاوه، این آثار حاوی مطالب بسیار مهم است که به نحوی مؤثر به مسئله توجیه عدل الهی در قبال شر، پاسخگو می‌باشد. البته ارزش و اهمیت این آثار در امر مبارک تابان حد است که آثار مبارک به بهائی به تشریح و اثبات نکات مورد بحث در این آثار می‌پردازند. معذرتاً سؤالی اساسی و مهم همچنان بی‌پاسخ می‌ماند بدین معنا که چرا خداوند برای مدتی طولانی در امور بشر مداخله نمی‌کند، نتیجه فهری و منطقی این سؤال، مسئله عمده‌تری را مطرح می‌سازد مبنی بر اینکه چرا این رب غفور و مهربان فقط یک بار در امور بشر مداخله می‌کند؟ یک بررسی اجمالی در آثار مقدسه بهائی مدلل می‌سازد که تا چه میزانی کوششهای صورت گرفته در توجیه عدل الهی در قبال شر، قابل انطباق با اعتقادات دیانت بهائی است. بعد از بررسی نحوه برخورد دیانت بهائی با این نظریات، به نحو مؤثرتری می‌توانیم شالوده‌ای برای امر خطیر کشف نمونه و الگویی کامل از حیات عنصری ارائه شده در آثار بهائی، بنا کنیم.

۶ - افلاطون از نظر آئین بهائی

ماهیت توضیحات افلاطون راجع به اساس عدالت در عالم مادی، شامل دو اظهار نظر کلی است. اولاً افلاطون اظهار می‌دارد که حقیقت مادی قابل انطباق با حقیقت روحانی و انعکاسی از آن است. به نظر افلاطون این قابلیت انطباق تصادفی نیست و همچنین این تطابق، کیفیت اتفاقی خلقت جسمانی نمی‌باشد بلکه به بیان دقیق‌تر، ماهیت ضروری و مقصد جمیع مخلوقات است. ثانیاً افلاطون به بررسی این نظریه می‌پردازد که انسان با اتکاء بر جنبه متعالی خویش می‌تواند پیامهای روحانی را که در عالم خلقت سربان و جربان دارند، تشخیص و تمیز دهد. این پیامها شامل کیفیات روحانی، فضائل و صفات غیر محسوسه است که در حالت اثیری (اتری) (state ethereal) در عالم روحانی وجود دارند ولی این فضائل و صفات روحانی در صور محسوسه به انسان ارائه می‌گردند به طوری که از ابتدا قابل ادراک و اکتساب می‌باشند.

بنا بر نظر افلاطون این انتظام دو وجهی مبنای عدالت در عالم جسمانیست. عدالت در نفس انسان، هماهنگی با اصالت خاصه قوا و استعدادات در درون نفس ماست؛ بدین معنا که هر قابلیت و استعدادی در جهت هدفی که مقرر گردیده، انجام وظیفه نماید و عقل بر قوای ضعیف تر در سلسله مراتبی منسجم حکمفرما باشد.

طرز تلقی افلاطون از تعلیم و تربیت روحانی به نحو قابل ملاحظه‌ای با نظریه آئین بهائی راجع به مقصد الهی از خلق عالم جسمانی مطابقت دارد. چنانکه حضرت بهاء الله می‌فرمایند، «کل اشیاء در مقامی آیات الهی بوده و خواهند بود...»^(۴۱) و هر نفسی قادر به شناخت این رابطه است. حضرت بهاء الله در این مورد می‌فرمایند:

«اودع فی کل نفس ما یعرف به آثار الله و من دون ذلك لم يتم حجتة علی عباده ان انتم فی امره من المتفکرین.

انه لا یظلم نفسا و لا یامر العباد فوق طاقتهم...» (۴۲)

آثار افلاطون علی‌رغم همه نفوذ و ممدوح بودنشان، هنوز کامل نیستند. مثلاً افلاطون مطلبی مهم را مبنی بر اینکه ذات احدیت و خالق کل خلقت که در هر دم و آنی خلق خویش را مساعدت و یاری می‌نماید، به‌بوته فراموشی سپرده است. در حالیکه نظر افلاطون در مورد خیر محض، حاکی از عقاید توحیدی اوست، ولی فی‌الحقیقه برای ذات احدیت قائل به قدرت شناخت نبوده است. خداوند از نظر او آمیزه‌ای از خوبیها و باکیها و مظهر و نمونه جمیع فضائل است. علی‌رغم اینکه به‌خاطر تجلیات این «خیر محض» است که صعود از غار جهل بسوی نور دانش و بینش ممکن می‌گردد، ولی در توضیحات افلاطون آن منبع و منشاء عرفان، هیچ تلاش آگاهانه‌ای جهت تحول حاکم حکیم بعمل نمی‌آورد و همچنین نوع انسان را در جهت ترقی و تکامل مساعدت و یاری نمی‌کند. چنین بنظر می‌رسد که هجرت از ظلمت بسوی روشنائی ثمره بصیرت حاکم حکیم و عزم و فصدی از جانب خود اوست.

افلاطون قصد نداشت در آثار خویش به مطالعه و تحقیق در باره خداوند بپردازد ولی به هر حال، نمونه‌ای که از تحول انسانی ارائه می‌دهد، با نظریه آئین بهائی راجع به خداوند مغایرت دارد. از منظر آئین بهائی، خداوند عالم و خبیر است، خلق خویش را دوست دارد و نگران سرنوشتش و همواره بار و پشتیبان اوست. حتی اگر افراد خاص از نظر افلاطون یعنی، حاکمان حکیم را به‌عنوان تمثیلی از پیامبران الهی تفسیر نمائیم، این تشبیه با این موضوع مطابقت ندارد زیرا خود مظاهر ظهور مکرر اعلام داشته‌اند که از روی اراده و میل خویش به امری مبادرت نمی‌نمایند بلکه آنچه را می‌گویند و بدان عاملند، مطابق فرمان الهیست. حضرت بهاء‌الله در مورد منبع و منشاء علم لدنی خویش می‌فرماید:

«ما کان لیس هذا من عندی بل من لدن عزیز علیم و امرنی بالنداء بین الارض و السماء...» (۴۳)

و نیز می‌فرماید:

«... نعمری انی ما اظهرت نفسی بل الله اظهرنی کیف اراد...» (۴۴)

رنج و مشقتی را که حاکم حکیم در موقع مراجعت به غار به‌خاطر هدایت دیگران متحمل می‌شود با ایشار و از خود گذشته‌گی که مظاهر مقدسه الهیه جهت هدایت نفوس بشری به‌منصه ظهور می‌رسانند و حتی از بذل حیات گرانباه در این طریق دریغ ندارند، قابل قیاس می‌باشد؛ اما چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم مقصود افلاطون در اینجا، ارائه تمثیلی برای تجسم و تشریح عدالت در نفس فرد است، فصد او تشریح سیر و روند ظهورات الهی نبوده است و در این سبیل تا به آن حد پیش می‌رود که در «جمهوری» به توجیه این نکته می‌پردازد که چگونه نجارب حیات جسمانی می‌تواند منجر به ادراکی روحانی گردد؛ از این نظر، آثار افلاطون نقطه عطفی در تفکر بشری است.

۷ - ایوب نبی از نظر آئین بهائی

با مطالعه حکایت ایوب، از مفهوم «خیر مطلق» افلاطون فراتر می‌رویم و به وجودی قائم بر ذات، مستقل و علیم

و خبیر توجه می‌یابیم. در حکایت ایوب به بررسی و یا برداشتی از طرح و نقشه الهی در باره انسان بر نمی‌خوریم. چنانکه محقق «عهد عتیق»، تورات، رابرت گوردیس در مطالعه خود راجع به ایوب بدان اشاره می‌کند، باید در جای دیگری از کتاب مقدس به جستجوی آن مطلب پردازیم. رابرت گوردیس می‌گوید:

«بعلاوه، هنگامی که خداوند عاقبت الامر با صدائی که از گردباد به گوش ایوب می‌رسد، راجع به حمایت و محبت خویش نسبت به خلق رنج‌دیده، او را مطمئن نمی‌سازد. باید در جای دیگری از کتاب مقدس و یا در کتب دیگر به جستجو و تفحص در باب چنین مطالبی پردازیم. در حکایت ایوب، جلوه‌هایی از تفوق و برتری و عظمت خداوند و اسرار الهی را مشاهده می‌کنیم ولی در این حکایت، اثری از وجود ارتباط و توجه خداوند به انسان و علائق او به چشم نمی‌خورد.» (۴۵)

قسمت نهائی حکایت ایوب، تا اندازه‌ای با نظر گوردیس مغایرت دارد. شهامت و شجاعت ایوب در برخورد و مواجهه با امتحانات و بلاهای وارده بر او، اجر جزیل مواهب و عطایای الهی را برای او به ارمغان می‌آورد، خواه این مواهب مادی خواه معنوی باشند معهدا نکته مورد نظر گوردیس، اساساً صحیح است. در این حکایت، خداوند ذاتی آگاه و خبیر، مشتاق و علاقمند، دارای اقتدار کامل و در عین حال پر رمز و راز و مافوق ادراک کامل و قطعی است. خداوند ممکن است به دلایل محکمه و متفنه ما را مورد امتحان قرار دهد ولی حکمت این امتحانات بر ما پوشیده است.

بنابر تاکیدات موء کده در آثار مقدسه بهائی، آنچه که از حق صادر گردد بر پایه عقل و منطق و عدل استوار است، اما الواح و آثار مبارکه و شواهد مشابه حاکی از آن است که آن ذات احدیه و غیب هویه، از ادراک هر مدرکی مقدس و منزّه است چنانکه حضرت نقطه اولی جل اسم‌الاعلی می‌فرماید:

«تسییح و تقدیس بساط عز مجد سلطانی را لایق که لم یزل و لایزال به وجود کینونت ذات خود بوده و هست و لم یزل و لایزال به علو از لیت خود متعالی از ادراک کل شیء... بوده و هست...» (۴۶)

ولی باز یارت برخی دیگر از آثار مبارکه معلوم می‌گردد که هر چند حقیقت الوهیت منزّه از عرفان و ادراک بشری است ولی آثار و صفات و طرق خاصه الهی قابل شناخت است. چنانکه حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«خداوند هر سالکی را یاری نماید و از روی فضل در خواست هر سائلی را اجابت کند و هر طالب حقیقتی را آگاهی بخشد.» (۴۷) (ترجمه)

و حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«... پس بدان که فی الحقیقه جنود تابید از ملکوت الهی هر نفسی را که منقطع از ماسوی الله و مانوس به ذکر الله و خشنود به بشارت الهی باشد، نصرت نماید.» (۴۸) (ترجمه)

حکایت ایوب اثری منظوم است که حول و حوش یک مضمون دور می‌زند یعنی صبر و بردباری و حفظ ایمان در ایام بلاها و امتحانات؛ نویسنده در این اثر قصد نداشته است که کل نظرات و برداشتهای مذهبی خود را مطرح نماید. به هر حال از داستان ایوب می‌گذریم بی آنکه به توجیهی قانع کننده از عدل الهی در حیات فردی خود و یا تکامل انسان بر این کرهء خاکی دست یافته باشیم. و به این نکته بصیرت می‌یابیم که چگونه درد و رنج حتی در

نفوس شریف و درستکاری چون ایوب، موجب رشد و تکامل می گردد؛ و مانند ایوب شاید ما هم از عظمت سطوت الهی، در وادی حیرت افتیم. در اینجا، بطور کلی عدالت الهی را بمنزله یک راز می پذیریم. و این خود ما هستیم که استنباط و برداشت می کنیم که مورد امتحان واقع می شویم تا تعالی و ترقی یابیم. در کتاب ایوب، به هیچ نظریه معقول و منطقی و منظمی راجع به حیات عنصری برخورد نمی کنیم.

۸ - بوءس از نظر آئین بهائی

نظریه بوءس راجع به خداوند و عدالت الهی در حیات جسمانی با آنچه که در کتاب ایوب مطرح می گردد چندان فرقی ندارد؛ انسان رنج می کشد ولی تحمل می کند و بسر آمدن ایام حزن و الم را با عزمی خلل ناپذیر انتظار می کشد. بوءس تلویحا به خدائی اشاره می کند که نسبت به عدالت در حیات فردی در این عالم جسمانی، حتی بی اعتنا تر و خون سرد تر از خدای ایوب است. در تسلائی فلسفی، بنظر می رسد که طرجهای طویل المدت مورد توجه خداوند است؛ طرجهائی که در طی آن، فرد بعد از تحمل رنجها و مشکلات حیات جسمانی خود به نتایج مندمج در آنها دست می یابد؛ زیرا بنا بر نظر بوءس جمیع امور در حیات اخروی قابل توجه اند. از این نقطه نظر، اهمیت حیات جسمانی صرفا در این نکته است که از طریق تجارب خود متوجه می گردیم جمیع شئون عرضیه حیات این عالم، فانی، ناپایدار، در معرض تغییر و لایق اعتنا و طلب نیستند.

استعاره گردونه اقبال، برای زهد گرائی و انزواطلبی مسیحیت به منزله نمادی از حیات عنصری است. هر یک از ما بر چرخه ای قرار داریم که بدون منطق و طرح و یا نظم معینی می چرخد و می ایستد. هنگام توقف این گردونه، بعضی از ما در بالا و بعضی دیگر در پایین قرار می گیرند ولی در حیات این عالم هیچ امری قطعی و مسلم نیست، بالتبینه امور مادی لایق اعتنا نبوده و نیستند. این مفهوم بی ثباتی و ناپایداری شئون مادی، اساس مباحث مسیحیت قرون وسطی را تشکیل می داد مبنی بر اینکه آیا بهتر نیست که از این عالم فانی کناره جوئی نموده و در گوشه ای، حیات خویش را صرف دعا و تفکر نمائیم یا در این عالم به یاری و مساعدت هموعان خود پردازیم.

فلسفه بوءس حاکی از این نیست که عدالت در عالم جسمانی حکمفرما نمی باشد، بلکه بوءس آن را به عنوان مقوله ای توصیف می کند که در حیات فردی چندان قابل حصول نمی باشد. بنا بر این از نظر بوءس، برخورد معقول و مناسب با حیات جسمانی بدین نحو است که با مهیا کردن خود جهت ورود به عالم بعد، توجه خود را مستمرا بر حیات آن عالم معطوف نمائیم. اشتغال به امور مادی نه تنها فاقد هر گونه ارزش و اهمیت ذاتی و روحانیست بلکه مانع و رادعی بر سر راه اهداف عالی انسانیست. از این روست که بوءس نتیجه می گیرد، تا سر حد امکان باید، از تعلق به امور و شئون عالم جسمانی منقطع شد.

فلسفه بوءس، خواه ناخواه، روش تفکر و تعمق در زندگی و ایده ریاضت را مورد حمایت قرار می داد و بمنزله اعلامیه رهبانیت و زهد گرائی مسیحی تلقی گردید. در این اعلامیه، بهترین روش مورد تاکید این است که زندگی را تحمل کنیم تا مرگ، درد و رنج و مشقات طاقت فرسایی که سهم و قسمت انسان در این عالم

جسمانیست، پایان دهد. چنانکه در یکی از آثار چسر (Chaucer) به نام «قصه شوالیه» که بر اساس فلسفه بوئس تالیف گردیده، یکی از شخصیتها به نام اجیوس به پسر داغدارش می گوید:

«زین کاروانسرای دهر که سرای محنت و غم است

چون مسافرانیم که باید گذر کنیم

زیرا که مرگ، تنها مرگ، پایان این درد و ماتم است.» (۴۹)

چنانکه از فحوای این کلام برمی آید، برخی از آثار مبار که حضرت بهاءالله از لحاظ لحن و مفهوم با گفتار

اجیوس به نظر مشابه می رسند، حضرت بهاءالله می فرماید:

«یا این الوجود لا تشغل بالدنیا لان بالنار نمتحن الذهب وبالذهب نمتحن العباد.» (۵۰)

«ای دوستان به جمال فانی از جمال باقی مگذرید و به خاکدان ترابی دل میندید.» (۵۱)

و نیز می فرماید:

«از بند ملک خود رارهائی بخش و از حبس نفس خود را آزاد کن. وقت را غنیمت شمر زیرا که این وقت را

دیگر نبینی و این زمان را هرگز نیابی.» (۵۲)

یکی از بیانات مبار که حضرت بهاءالله که غالباً مورد استناد قرار می گیرد، بر مفاهیم مشابه با آثار بوئس

دلالت دارد، مبنی بر اینکه در حیات عالم بعد، عدالت در حق ما تحقق یافته و رحمت الهی شامل حالمان می شود.

چنانکه جمال قدم جل اسمه الاعظم می فرماید:

«ای عباد اگر در این ایام مشهود و عالم موجود فی الجمله امور بر خلاف رضا از جبروت واقع شود دلتنگ

مشوید که ایام خوش رحمانی آید...» (۵۳)

معهداً بیان مبارک به اینجا ختم نمی شود بلکه در ادامه بیانات مبار که، تفاوت دیدگاه آئین بهائی و نظرات

بوئس راجع به نحوه برخورد ما نسبت به حیات عنصری، محرز می گردد. جمال اقدس ابهی می فرماید:

«عالمهای قدس روحانی جلوه نماید و شمار ادر جمیع این ایام و عوالم قسمتی مقدر و عیشی معین و رزقی

مقرر است البته به جمیع آنها رسیده، فائز گردید.» (۵۴)

پس مساعی روحانی هم در این عالم و هم در عالم بعد اجر جزیل به دنبال خواهد داشت. بعلاوه، آثار مقدسه

بهائی مدلل می سازند که کناره جوئی و اعراض از حیات دنیوی، غفلت از اهداف مقدسه الهیه است که حیات

جسمانی به جهت آنها خلق و مقدر گردیده است. پس انزوا و اعتکاف و اعراض از این دنیا، معقول و سزاوار نیست و

فصور در انجام وظایف محوله و کوتاهی از بهره مندی از استعدادات مقدره الهیه است.

به رغم هشدارهای موء کده آثار مبار که راجع به خطرات و مضرات عالم مادی، به ما امر فرموده اند که به

امری از امور اشتغال ورزیم و از طریق فعالیت و بذل مساعی در این عالم، بصیرت معنوی خود را به منصف ظهور و

بروز رسانیم. فی الحقیقه حضرت بهاءالله، اعتکاف و انزواطلبی را منع فرموده اند و به راهبان امر می فرماید که از

انزوا و اعتکاف خارج شده و به خدمت نوع بشر بپردازند. چنانکه می فرماید:

«اعمال حضرات رهبه و خوریهای ملت حضرت روح علیه سلام الله و بهاؤه عندالله مذکور و لکن الیوم باید

از انزو اقصدا فضا نمایند و بما ینفعهم و ینتفع به العباد مشغول گردند» (۵۵)

و همچنین می فرمایند:

«یا ملاء الرهبان لاتعتکفوا فی الکنائس و المعابد اخرجوا باذنی ثم اشتغلوا بما تنتفع به انفسکم و انفس العباد...» (۵۶)

تاکید آثار مبارکه بهائی بر ارتباط پیچیده بین ایمان و عمل از چنان اهمیتی برخوردار است که در خور توجه و دقت بیشتر است، زیرا این مسئله، منظر آئین بهائی را در باره اهداف عالیه حقیقت جسمانی، نه تنها از نظرات بوءس بلکه از نظر بنیادگرایی مسیحیت راجع به مفهوم رستگاری از طریق فضل و رحمت، متمایز می سازد. البته این نظریه مربوط به رستگاری به قدمت خود مسیحیت می باشد، و در کناره گیری لو تراز کلیسای رم به منظور شروع اصلاحات، نقش اساسی داشته است.

البته نظر بنیادگرایان، نمونه کلیه معارف دینی مطرح در دیانت حضرت مسیح نیست. در حقیقت تفرقه و اختلاف پیشین بر سر مسئله رستگاری به فضل حق بالاخص آنگونه که با جنبه الوهیت حضرت مسیح، ارتباط می یابد، همواره بینش پیروان حضرت مسیح را تشکیل داده است؛ یعنی شهادت حضرت مسیح را تنها واقعه مهم تاریخ محسوب می نمایند و دیانت حضرت مسیح را قسمتی از جریان رو به ترقی و تکامل ظهورات الهی به حساب نمی آورند بلکه تنها منبع و مهبط انتقال و ظهور رحمت و اسعه الهی تلقی می کنند. مرجع معروفی چون دایرة المعارف بریتانیکا به این اختلاف دیرین بین حواریون حضرت مسیح و دیگر پیروان آن حضرت اشاره می کند و همچنین خاطر نشان می نماید که پولس قدیس بر لغو کامل و قطعی تاکید یهود بر شریعت و احکام مذهبی اصرار می ورزید و مصلوب شدن حضرت مسیح را اعظم اقدام در جهت رستگاری و نیز اعظم واسطه شفاعت گناه آدم و حوا تلقی می کرد. (۵۷) معهدا یعقوب، (۵۸) برادر و حواری عیسی مسیح، سلطنت آن حضرت را تحقق نبوات دیانت یهود می دانست. در دایرة المعارف بریتانیکا چنین می خوانیم:

«پولس نظریه رستگاری از طریق فضل حق را با موضوع مطروحه در انجیل یعنی آزادی از قید شریعت با احکام دینی، در می آمیزد. رساله او در اورشلیم، شهری که ریاست کلیسای آن بر عهده یعقوب، برادر حضرت مسیح بود، مشکلاتی را ایجاد نمود. در مکتوبی که آن را به یعقوب نسبت می دهند، با تفاسیر و تعابیر ضد شریعت که از طریق عقاید دینی مورد توجه قرار می گرفتند، مخالفت شد. بنظر می رسد که در قبال این مسئله، بطرس حد میانه را می گیرد.» (۵۹)

خود حضرت مسیح می فرماید، «گمان مبرید که آمده ام تا تورات و صحف انبیاء را باطل سازم نیامده ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم.» (۶۰) در ادامه پیروان خود را نصیحت می فرمایند که در جهت حصول رستگاری، نحوه عمل خود آنان بسیار مهم است، چنانکه می فرماید: «زیرا به شما می گویم تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نشود به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد.» (۶۱) سپس آن حضرت احکامی نازل می فرماید که در آنها بعضی قوانین و احکام مذهب یهود را نسخ می فرماید و ۲۷ آیه به فصل پنجم و ۶۲ آیه به فصول ۶ و ۷ می افزایند. و با موعظه ای نافذ بیانات خویش را خاتمه می دهند،

«و هر که سخنان مرا شنید و به آنها عمل نکرد به مردی نادان ماند که خانه خود را بر ریگ بنا نهاد و باران باریده، سیلابها جای شد و بادها وزیده بدان خانه زور آورد و خراب گردد و خرابی عظیم بود.» (۶۲)

پولس در اظهارات متعدد خویش، به نفی وجود هر گونه ارتباطی بین متابعت از احکام و اعمال مذهبی و رستگاری پرداخت. این نحوه برخورد او با نصایح حضرت مسیح مغایرت دارد چنانکه اظهار می دارد، «ما که طبعاً یهود هستیم و نه گناهکاران از امتها. اما چونکه یافتیم که هیچکس از اعمال شریعت عادل شمرده نمی شود بلکه ایمان به عیسی مسیح، ما هم به مسیح ایمان آوردیم تا از ایمان به مسیح و نه از اعمال شریعت عادل شمرده شویم زیرا از اعمال شریعت هیچ بشری عادل شمرده نخواهد شد.» (۶۳)

همانطوری که ادو شوفر (Udo Schaefer)، نویسنده «تجلی نور در ظلمت» در مبحث مخالفت بحث انگیز پولس با شریعت خاطر نشان می سازد نحوه برخورد پولس از برداشتهای مذهبی او ناشی می گردد نه از حضرت مسیح؛ نظام عقیدتی مسیحیان منبعث از همین عقاید است. و از آنجا که تعبیر و تفسیرهای پولس به نحو چشمگیری روند آتی افکار مسیحی را تعیین نموده، بسیاری از مسیحیان عصر حاضر این نظریه را می پذیرند که حضرت مسیح و خداوند از یک جوهر و ذات می باشند و شهادت حضرت مسیح بهای کافی و وافی برای رستگاری بشر بوده است. رساله ای به طور موجز این عقیده را چنین اظهار می دارد،

«برای دارا شدن حیات ابدی از تو کاری ساخته نیست. کار ما نیست که جهت فوز و فلاح خود بکوشیم بلکه ایمان به حضرت عیسی مسیح است که ما را رستگار می نماید. کار و تلاش و نحوه رفتار حیات ابدی را نصیب نمی کند. بدان که تاوان گناهان تو را حضرت مسیح پرداخته است. پس آرام باش و مطمئن که حیاتی ابدی داری.» (۶۴)

پاسخ دکتر بیلی گراهام (Dr. Billy Graham)، بنیادگرای محترم عصر معاصر به مسئله رستگاری از طریق رحمت و اسعه الهیه، موهبید همان نظریه ای با انعطافی بیشتر است. وی تاکید می کند که نمی توانیم از طریق اعمال خود رستگار گردیم و یا حتی به طور محسوسی شان و مقام روحانی خود را از طریق اعمال تغییر دهیم معیناً کاملاً اذعان دارد که مقام رستگاری، به نحو اجتناب ناپذیری در زندگانی عادی و روزمره ما انعکاس می یابد. دکتر گراهام در پاسخ این سوال که چنانچه حسن اخلاق سبب دخول در ملکوت نمی شود، پس چرا یک مسیحی جهت دارا شدن حسن اخلاق باید به خود زحمت بدهد؟، اظهار می دارد:

«محبت آن اب سماوی نسبت به شما تا به آن حد است که این خود، حضرت مسیح را به خاطر شما قربانی نمود تا نجات یابید. اگر حقیقتاً میزان و شدت محبت الهی را نسبت به خود دریابید، شما هم نسبت به او بی تفاوت نخواهید ماند. در عوض شما هم مایلید او را دوست بدارید. چگونه عشق خود را نسبت به او ابراز می دارید؟ با زیستن بدان نحوی که او از شما می خواهد می توانید عشق خود را نسبت به او ابراز نمائید.»^(۱)

از نظر بهائیان نیز شناخت مظاهر ظهور، و درک ماهیت جانفشانی و از خود گذشتگی این مطالع امر الهی

به خاطر فوز و فلاح و آگاهی ما، لازم است اما کافی نیست. همگام با حصول معرفت نسبت به انبیای الهی و اقرار و اعتراف بر متعالی بودن مقاماتشان و نمونه بودن حیات مبارکشان، باید نسبت به احکام و اوامر الهی که جهت هدایت ما نازل فرموده‌اند، مطیع صرف باشیم. زندگانی ظاهره و حیات ما در این عالم جسمانی صرفاً انعکاسی از عقیده ما نمی‌باشد و یا تنها نباید به زیور ایمان آراسته گردد. در حیات این عالم، معرفت و همگام با آن، متابعت و اطاعت از ضروریات ایمان می‌باشند. جمال اقدس ابهی در کتاب مستطاب اقدس این مطلب را به نحو موجزی چنین بیان می‌فرماید: «لانهما معالایقبل احدهما دون الاخر...» (۶۵)

آثار مقدسه بهائی، با نظر کلی بو‌ءس، مبنی بر اینکه عدالت عمومی در طول یک برهه از زمان تحقق می‌یابد، مخالفت نمی‌ورزد و همچنین دیدگاه آئین بهائی با این نظر، یعنی بیش از آنکه استقرار عدالت فردی را در این عالم شاهد باشیم، باید تحققش را در عالم بعد منتظر باشیم، منافات ندارد. ولی از آنجائی که رهبانان مسیحی آثار بو‌ءس را موءبد عقاید خود در اعراض از کار و فعالیت و اعتکاف و انزواطلبی یافته‌اند، از این نظر بینش آئین بهائی نسبت به اهداف عالی حیات عنصری و برخورد صحیح نسبت به آن، با آراء آنان کاملاً مغایرت دارد.

۹ - میلتنون از نظر آئین بهائی

تحقیقات میلتنون راجع به عدالت در عالم جسمانی از بسیاری جهات کامل‌تر و پیچیده‌تر از آثار بو‌ءس در این زمینه است، و بسیاری از نتایج اساسی که میلتنون بدان دست یافته است، مورد تایید آثار مبارکه بهائی می‌باشد. چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم، آثار میلتنون بر اختیار انسان صحنه می‌گذارد که می‌تواند در جهت موفقیت یا شکست سیر کند. با توجه به این مفهوم، به نظر نمی‌رسد که بینش مذهبی میلتنون، او را درگیر نظریه مربوط به هبوط آدم از بهشت ساخته باشد. در عوض میلتنون موهبت بهشت را به منزله تحقیری نسبت به امکان آزادی در انتخاب صعود بعد از هبوط تجسم می‌کند. منظور او این نیست که سرپیچی و عدم اطاعت بنفسه صحیح است، بلکه تلویحاً به این نکته اشاره می‌کند که سعی و مجاهدت جهت وصول به کمال روحانی، شرایطی برای رشد و تکامل ایجاد می‌کند که بر بیگناهی و معصومیت کودکانه ترجیح دارد. حضرت عبدالبهاء تمایز مشابهی را بین دو نوع کمال روحانی قائل شده، اهمیت اختیار در نشو و نما روحانی را چنین بیان می‌فرماید:

«قلوب اطفال در نهایت طهارت و پاکیزگی است آنان مرایائی هستند که هیچگونه گرد و غبار بر آن ننشسته است. اما این طهارت در نتیجه ضعف و آرامش است نه به علت قدرت و آزمایش، زیرا چون این ایام دوران صباوت آنان است، قلوب و افکارشان به ناپاکیهای عالم طبیعت آلوده نشده است. آنها نمی‌توانند هیچگونه هوش و نبوغ فوق‌العاده ارائه دهند، نه صفت ظاهر سازی دارند و نه کیفیت عوام‌فریبی این امر از نقطه نظر ضعف و عجز طفل است در صورتیکه شخص بالغ در نتیجه قدرت و توانائی تطهیر می‌شود در اثر هوش و استعداد شخص ساده و بی‌آلایشی می‌شود و به فوت عظیم استدلال و فهم نه از جهت ضعف و عجز شخص مخلصی بیمار خواهد آمد...» (۶۶)

حضرت بهاء الله نیز این اصل را مورد تاکید قرار می دهند چنانکه می فرمایند:

«قدر لكل نفس مقادير الامر على ما رقم في الوراخ عز محفوظ ولكن يظهر كل ذلك بارادات انفسكم كما انتم في اعمالكم تشهدون...» (۶۷)

دومین شباهت بین نتایجی که میلتون بدان دست یافته و تعالیم مبار که بهائی راجع به مفهوم گناه است. از میلتون به عنوان یک دیندار واقعی (پیوریتن)، (۶۸) توقع می رود که اعتقاد بر گناه اول را مورد حمایت قرار دهد، این اعتقاد که انسان به خاطر هبوط از بهشت، وارث گناه است؛ بالاخص که موضوع مورد نظرش افسانه آدم و حواست، عقاید مذهبی پیوریتنها بدانگونه که کلوبین تدوین نموده، به نحو چشمگیری منبعث از برداشتهای پولس از دیانت حضرت مسیح است. پولس عقیده دارد که حضرت آدم جهان را به گناه آلود و انسان با تصدیق قربانی شدن حضرت مسیح، نجات می یابد. (۶۹) اما از نظر میلتون گناه یک فرآیند است به این معنا، هنگامی که قصد عصیان بر علیه قدرت و قانون عادل و یا قصوری در اطاعت از «عقل سلیم» وجود داشته باشد، این فرایند واقع می گردد (خاطی مرتکب گناه می شود). به همین قسم حضرت بهاء الله می فرمایند:

«... ما من حسنة الا من عندالله و ما من سيئة الا من انفسكم...» (۷۰)

حضرت عبدالبهاء نیز می فرمایند:

«... در اعمال خیریه و افعال شریه مخیر است و به اختیار خویش از تکاب آن نماید...» (۷۱)

میلتون شیطان را به عنوان عامل و سوسه، به مثابه روحی بخت برگشته که می خواهد دیگران هم مانند خود او خوار و ذلیل شوند، تجسم می کند. ولی شیطان به طور عمده و اساسا منشاء گناه نیست. شیطان به طرق متعدد آدم و حواری فریبده، ولی این طرق قبلا هم موجود بوده اند و فی الحقیقه این نقص و ضعف در نفس خود آدم و حوا بود که آن دو را در معرض سوءاستفاده قرار می داد. حوا می خواهد که الهه باشد. و خرسند و خشنود نمودن همسر مورد توجه آدم است. شیطان چنان غرق در غرور است که نمی تواند عبودیت در برابر هیچ قدرتی، حتی قدرتی عادل را، بپذیرد. به رغم اینکه می داند اگر امر خداوند را متابعت می کرد، سعادت مندتر می شد ولی از اطاعت امر الهی سرباز می زند. این معایب با خود گناه یکی نیستند. هیچکس کامل نیست، هر کسی معایبی دارد. گناه هنگامی واقع می شود که شخص به جای پیروی از فرامین عقل، تسلیم هواهای نفسانی و خواسته های شیطانی شود.

سومین مشابهت مهم بین توجیحات میلتون در باره عدل الهی در قبال شر و دیدگاه آئین بهائی، نظریه فضل و رحمت است. میلتون تلویحا اشاره می کند که انکار و نفی رحمت الهی از روی قصد و اراده، خلق خدا را از رستگار شدن، محروم می کند. شیطان، آنچنانکه میلتون او را به تصویر می کشد، آگاه از آنچه که از دست داده، در خلوت، از خود می پرسد، «آیا امکان توبه هست؟ آیا فرصتی برای طلب بخشش وجود دارد؟» (۷۲) شیطان در پاسخ خود می گوید، «هیچ راهی به جز تسلیم شدن به اراده الهی و عبودیت در برابر خداوند وجود ندارد.» (۷۳) به علت امتناع از بندگی، از لطف و رحمت الهی محروم می شود. به بیان دیگر شیطان خود بنفسه سبب محرومیت خویش می گردد بالطبع خداوند لطف و احسان خود را بر او تحمیل نمی کند.

آثار مبار که بهائی نیز بر این نکته تاکید دارند که فضل حق شامل کل است، مگر اینکه خود به نفی و انکار این

فضل و رحمت اصرار ورزند. چنانکه حضرت بهاء الله می فرماید:

«باب فضل بر وجوه کل مفتوح... هیچ فاصدی محروم نماند و هیچ مقبلی ممنوع نه...» (۷۴)

چهارمین موردی که نظر میلتون را با یکی از اعتقادات مهم آئین بهائی قابل فیاس می سازد راجع به مفهوم جنت و نار است که مراتبی باطنی و روحانی می باشند. میکائیل فرشته مقرب در گاه الهی، برای آدم و حوا شرح می دهد که اگر از نصاب او پیروی نمایند، به این طریق که تو اما با آگاهی به موجب آن عمل نمایند، «در باطن خود صاحب بهشتی می شوند» (۷۵) که برتر از موهبت جنتی است که ناگزیر از ترک آن بودند. جنت به مفهوم مراتبی از آگاهی باطنی، قربیت حق و اطاعت از او امر الهی تبیین می گردد.

جحیم نیز از نظر میلتون، مرتبه ماوراء الطبیعه است. علی رغم اینکه در این اثر اسطوره‌ای، جحیم به عنوان مکانی مورد تشریح قرار می گیرد، ولی رنج و درد عمده شیطان از غذایی که از آن مکان مخوف و هولناک متحمل می شود، نیست بلکه منبعث از ندامت حقیقی و باطنی اوست، زیرا از فضل بهشت محروم شده و از مقام بلند خویش به عنوان ملک مقرب تنزل یافته است.

آثار مقدسه بهائی در موارد متعدده، همین نظر را درباره جنت و نار یعنی مفهوم و مقامی باطنی، مطرح می نمایند. در لوح مبارک که اشرفات، حضرت بهاء الله می فرماید:

«قال ابن الجنة و النار قل الاولى لقائی و الاخری نفسک یا ایها المشرک المرتاب...» (۷۶)

حضرت عبدالبهاء نیز می فرماید:

«...نعیم و جحیم و جودی در جمیع عوالم الهیه است چه این عالم و چه عوالم روحانی و ملکوتی...» (۷۷)

تجارب ما در عالم بعد ممکن است اساساً با آنچه در این عالم تجربه می کنیم، متفاوت باشد، معهداً حضرت عبدالبهاء تلویحاً اشاره می فرماید که چون نعم و الطاف روحانیست که سبب سرور و حبور ما می گردد، حصول مکافات نشو و نمای روحانی، و تحقق مجازات به خاطر نداشتن حیاتی مطابق اراده و مشیت الهیه چه در عالم ترابی چه در عوالم روحانی و ملکوتی در حیات اخروی، قابل تجربه اند.

بالاخره علاوه بر توجیه میلتون راجع به اعمال خداوند از طریق تشریح اختیار انسان به عنوان عامل هبوط آدم از بهشت، در حقیقت تجسم میلتون از تاریخ است که به عنوان جریانی تلقی می شود که از طریق آن نوع بشر تربیت یافته و رستگار می شود. این دید وسیع نسبت به سیر و روند تاریخ یعنی تلقی آن بمنزله سیر و روندی الهی در بطن بینش مذهبی میلتون جای دارد، درست مانند اعتقاد بهائی به ظهورات متتابعه الهیه که اساس معارف الهی این امر مقدس را تشکیل می دهد.

بوئس می پذیرد که تاریخ حیات بشری کاملاً تحت اراده الهی است، ولی تلویحاً (همانطور که الکساندر باب ۱۴۰۰ سال بعد مطرح می نماید) می گوید سیر و روند ابدی و نهائی تاریخ از نظر انسان پوشیده است، بنا بر این در خور و شایسته توجه انسان نیست. «پس خودت را بشناس، تصور نکن که قادر به شناخت خداوندی؛ انسان است موضوع مناسب برای مطالعه انسان.» (۷۸) اما از نظر برداشتهای مذهبی میلتون، خداوند نه تنها بنفسه نسبت به خلق خود آگاهی دارد بلکه نحوه عمل صحیح آنان مورد توجه اوست؛ چنانکه از طریق فرشته مقرب خود میکائیل

برای آدم و حواطرحی را آشکار می سازد که طی آن عدالت در تاریخ بشری تحقق می یابد. فی الحقیقه خداوند در امور بشر تاکنون مداخله نموده است و شرح می فرماید که چگونه قصد دارد، در امور بشر در آینده نیز مداخله نماید تا وقایع و حوادث تاریخی، منتج به ثمرات مطلوبه و مفیده گردد. بعلاوه از رهنمودهای میلتن چنین استنباط می کنیم که آگاهی انسان بر نحوه عملکرد طرح خداوند جهت فوز و فلاح نوع بشر دارای اهمیت بسیار است تا بدین ترتیب هر نفسی بتواند در تسهیل و تحقق این مقصد شرکت فعال داشته باشد.

پس در بسیاری موارد، به طور کلی برداشتهای مذهبی میلتن با آثار مقدسه بهائی مطابقت دارد. حتی به بیان دقیق تر، میلتن برای توجیه عمل خداوند مبنی بر آفرینش انسان در عالم جسمانی، از الهیات مسیحی تا بدان حد اقتباس می نماید که، بر این مسئله قابل تعمیم می باشد. عالم جسمانی به منزله محلی جهت کسب معرفت و در حکم محیطی تعبیر می شود که در آن به زودی نوع بشر نسبت به رحمت و عدل الهی به فیض عرفان فائز می گردد.

تفاوت عمده بین تعبیر میلتن از عالم خلقت که آن را یک تجلی از تجلیات عدل الهی می داند، و بینش آئین بهائی راجع به این عالم، منبعث از طرز تلقی مسیحیان از ظهور مسیح است؛ بدین معنا که ظهور مسیح را تنها دخالت منحصر به فرد خداوند در امور جهان محسوب می نمایند. فی الحقیقه اصل ظهورات متتابعه الهیه (یکی بودن مقامات انبیاء و تسلسل ظهوراتشان) در بطن معارف الهی آئین بهائی قرار دارد و در جمیع مساعی تمرینش در توجیه عدل الهی در قبال شر، این اصل اساسی امری لازم و ضروری به شمار می رود.

میلتن از اعتقاد به این عقیده متداول در مسیحیت مبنی بر منحصر به فرد بودن حضرت مسیح امتناع می نماید، حضرت مسیح را اساساً ماهیتی متفاوت با ذات خداوند نه قسمتی از تثلیث (پدر، پسر و روح القدس) تصور می کند. معهذ از اعتقاد به ظهور حضرت مسیح به عنوان تنها موقع مغتنم در تاریخ بشر جهت ظهور کمالات الهیه، دست بر نمی دارد؛ با اینکه این طرز تلقی هزاران مسئله منطقی ایجاد می کند. بدین ترتیب میلتن به شرح این نکته نمی پردازد که چرا خدائی چون پدر مهربان، به فرزندان خویش صرفاً یک بار فرصت رستگار شدن را عنایت می کند.

حضرت مسیح به نفس هر گز اظهار نمی فرماید که مظهریت ایشان تنها ظهور منحصر به فرد از سوی خداوند است و همچنین ادعا نمی کنند که آخرین تجلی چنین قوه حیات بخش روحانی هستند. فی الحقیقه، غالباً یهودیان را مورد سرزنش قرار می دهند که آنچه را گذشتگان در حق پیامبران مرتکب شده بودند، آنان نیز قصد ارتکاب همان اعمال را دارند یعنی قصد داشتند ایشان را به شهادت برسانند، چنانکه آن حضرت می فرماید:

«لهذا الحال انبیاء و حکما و کاتبان نزد شما می فرستم و بعضی را خواهید کشت و به دار خواهید کشید و بعضی را در کنائس خود تازیانه زده از شهر به شهر خواهید راند...» (۷۹)

فی الحقیقه حضرت مسیح رسالت خویش را به منزله تحقق نبوات ظهورات سالفه و آغاز مرحله جدیدی جهت ظهور انبیای آینده، اعلان می فرماید. راجع به انبیای گذشته، چنین می فرماید: «گمان مبرید که آمده ام تا تورات با صحف انبیاء را باطل سازم، نیامده ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم.»^(۸۰) در مورد باخبر بودن مظاهر الهی از ظهور آن حضرت، به منظور تحقق نوایای آنان چنین اظهار می فرماید، «پدر شما ابراهیم شادی کرد بر اینکه روز

مرا ببیند و دید و شادمان گردید.» (۸۱)

این سخنان و بیانات مشابه دیگر از حضرت مسیح، برخی از عقاید مهمه آئین بهائی راجع به رابطه بین مظاهر ظهور را به خاطر متبادر می سازند. اولاً مظاهر ظهور از یکدیگر آگاهند، هر یک مساعی خود را بر اساس مجهودات دیگری بنا می کند، هر کدام از چگونگی ادامه رسالت خویش بعد از خاتمه رسالت ظهور قبلی آگاه است. به همین قسم هر یک از مظاهر ظهور می دانند که دامنه رسالت و ظهورشان با میزان استعداد و ادراک مردم، در یک فاصله زمانی خاص، محدود می شود. بنا بر این حضرت مسیح واضحاً تصریح می فرماید بر اساسی که بنا نهاده است، پیامبر دیگر بنیان رسالت خویش را بنا می کند. چنانکه می فرماید،

«بسیار چیزهای دیگر نیز دارم به شما بگویم لکن الان طاقت تحمل آنها را ندارید. ولیکن چون روح راستی آید شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد زیرا که از خود تکلم نمی کند بلکه به آنچه شنیده است سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خیر خواهد داد.» (۸۲)

ثانیاً انبیاء یا مظاهر ظهور الهی در حیات مبارکه خویش به کلی منزّه و معصومند و با قدرت و اقتداری ظاهر می شوند که منبعث از حقیقتی است که حضرت مسیح بدان در مطلب فوق اشاره می فرمایند. هر یک از مظاهر مقدسه از آنچه شنیده است، تکلم می فرماید، همان طوری که حضرت مسیح اغلب می فرمایند که از خود کاری انجام نمی دهند بلکه از اراده خویش صرف نظر می کنند تا امر حق را به جا آورند،

«سخنهایی که من به شما می گویم از خود نمی گویم لکن پدری که در من ساکن است او این اعمال را می کند.» (۸۳)

و نیز می فرماید:

«آنکه به من ایمان آورد نه به من بلکه به آنکه مرا فرستاده است ایمان آورده است... زآن رو که من از خود نگفتم لکن پدری که مرا فرستاد به من فرمان داد که چه بگویم و به چه چیز تکلم کنم. و می دانم که فرمان او حیات جاودانیست پس آنچه من می گویم چنانکه پدر به من گفته است تکلم می کنم.» (۸۴)

ثالثاً هنگامی که می فرماید که قبل از ظهور ابراهیم، حضور داشته اند به جنبه ای خاص از ماهیت مظاهر مقدسه الهیه اشاره می فرمایند بدین معنی که این هیات کل قدسیه صرفاً انسانهایی دارای حیات روحانی نمی باشند. کیفیت مقامات روحانی آن نفوس مقدسه متعالی تر از نفس انسان است و در مرتبه ای بالاتر قرار دارند، بر خلاف نوع بشر این مهابط و حی الهی ابدی و ازلی اند یعنی همیشه بوده و خواهند بود. حضرت ولی محبوب امرالله می فرماید که «مظاهر مقدسه الهیه بر خلاف ما، ازلی و ابدی هستند. نفس مقدس حضرت مسیح قبل از تولد در این عالم، در عالم روحانی موجود بوده اند.» (۸۵) (ترجمه)

نظر آئین بهائی راجع به وحدت و یگانگی انبیای الهی، و استمرار نبوات منبعث از ظهورات متوالیه ارواح مقدسه و ممتازة الهیه، در هر گونه کوششی که در توجیه طرق الهی برای انسان صورت گیرد و یا در تبیین این مسئله که چرا پروردگار مهربان این مسکن خاکی را مایوی خلق خود مقرر فرمود، نقش اساسی دارد. بدون چنین نظریه، هر گونه تعبیر و تفسیری در مورد حیات عنصری یا عدل الهی، مفهومی کامل و قطعی در بر نخواهد داشت؛

زیرا اگر این عقیده را بپذیریم که خداوند این عالم را به منزله مکانی جهت حصول معرفت خلق کرده و چنان مقرر و مقدر فرموده که بدون مساعدتش، انسان نمی‌تواند بر مسائل خویش فائق آید، پس محروم نمودن بشر از هدایت کافیه در جهت تحقق امر خطیر تحول انسانی و یا منتظر گذاشتن عباد تا اینکه در یک لحظه خاص در تاریخ، سیر و روند رستگاری انسان آغاز شود، به غایت از فضل و حکمت الهی دور است. عقل چنین حکم می‌کند که پروردگار عادل و مهربان چون پدری مشفق، از ابتدا موهبت هدایت را بر خلق خویش عنایت فرماید و هرگز از عباد خویش این فیض را دریغ ننماید.

البته نمی‌توانیم میلتن را به جهت اعتقادش مبنی بر اینکه حضرت مسیح تنها مظهر الهی است، مقصر بدانیم؛ چنین تعبیر نادرستی از ظهور حضرت مسیح در تاریخ ادیان، از تعصب ناشی گردیده و به میلتن نیز منتقل شده است. نکته مهمتر آنکه میلتن مانند بسیاری از مسیحیان غربی از تاثیرات روشنگر ظهور حضرت محمد بر موضوع مورد نظر محروم شد. از جمله مضامین اصلی قرآن کریم شرح این نکته است که خداوند از طریق ظهورات متوالیه، همواره انسان را موهون لطف و عنایات لانهابه خویش قرار داده است. حضرت محمد غالباً به حیات هیاکل مقدسه و وقایع تاثیرانگیزی که طی آن ناس به نفی و انکار این نفوس مقدسه می‌پرداخته‌اند، اشاره می‌فرماید چنانکه آن حضرت در قرآن کریم می‌فرماید:

«... ولقد اتینا موسی الکتاب و قفینا من بعده بالرسول و اتینا عیسی ابن مریم البینات و ایدناه بروح القدس افکلما جاء کم رسول بما لاتهوی انفسکم استکبرتم ففریقا کذبتم و فریقا تقتلون» (۸۶)

حضرت محمد نفوسی را که اعتقاد داشتند، حضرت مسیح خداست یا پسر تعمیدی اوست (ذات خداوند و حضرت مسیح یکی است) مورد سرزنش قرار می‌دادند و راجع به عدم صحت تعبیر مربوط به مقام و مظهریت حضرت مسیح، خطاب به مسیحیان می‌فرماید:

«... فامنوا بالله و رسله و لاتقولوا ثلثه انتهوا خیر الکم انما الله اله واحد سبحانه ان یکون له ولد...» (۸۷)

و نیز می‌فرماید:

«... لن یتکف المسیح ان یکون عندالله و لا الملائکه المقربون...» (۸۸)

اهمیت نظریه استمرار ظهورات الهیه به موجب اعتقادات دیانت بهائی تا حدی در کتاب مستطاب ایقان مشخص می‌گردد. حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب ایقان که «بعد از کتاب مستطاب اقدس از مهمترین آثار منزله جمال اقدس ابهی است، به لحنی بدیع و بیانی منیع به تشریح موضوع فوق پرداخته‌اند» (۸۹) در این سفر کریم حضرت بهاءالله در باره مظاهر الهی چنین می‌فرماید:

«... چون این اطیبار عرش باقی از سماء مشیت الهی نازل می‌کردند و جمیع بر امر مبرم ربانی قیام می‌فرمایند لهذا حکم یک نفس و یک ذات را دارند...» (۹۰)

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم بین استنباطات میلتن از علوم الهی و اعتقادات دیانت مقدس بهائی، در تبیین و تفسیر حکایت آدم و حواست. چنانکه حضرت عبدالبهاء در مفاوضات می‌فرماید، «حکایت آدم و حوا معانی متعدد دارد... ولی اصل مسلم از منظر دیانت بهائی این است که حضرت آدم فی الحقیقه یک پیغمبر و فرستاده خدا

بود. برای مثال در قرآن کریم حضرت محمد شرح می‌فرمایند که حضرت آدم به مثابه روح در هیکل عالم است، علی‌رغم اینکه در عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش، آدم، به حکم خداوند، پرندگان و حیوانات و جمیع مخلوقات را نامگذاری می‌کند (احتمالاً این اسطوره به پیدایش زبان اشاره دارد)؛ در قرآن کریم حضرت آدم در حکم یک پیغمبر است. رسالت این پیامبر این است که در عالم امکان صفات رحمانی و روحانی را متجلی نماید. چنانکه حضرت محمد در قرآن کریم می‌فرمایند:

«... قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم. قال یا آدم انبههم باسمائهم انهم باسمائهم قال الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض و اعلم ماتیدون و ما کنتم تکتُمون» (۹۱)

در قرآن کریم، حضرت محمد می‌فرمایند، حضرت آدم مخلوقات خداوند را نامگذاری نمی‌کند بلکه از اسمائی که دارند، ناس را باخبر می‌کند. این مطلب تلویحاً به این نکته اشاره دارد که نامگذاری وجه تسمیه ظاهری و عینی ندارد بلکه دارای کیفیتی روحانی است که این موضوع، نظریه افلاطون در این زمینه را، چنانکه در بررسی‌های قبلی ملاحظه کردیم به خاطر متبادر می‌سازد. در آثار مبارک بهائی، در جائیکه استفاده از «اسماء» (۹۲) بر سجایا و صفات روحانی اشاره دارند، همان تبیینات قرآن کریم مطرح می‌گردد و ملکوت اسماء به عالم امکان دلالت دارد یعنی جانی که حقائق روحانی در قالب عنصری و صور محسوسه، تجلی می‌یابند. حضرت بهاء‌الله در این مورد می‌فرمایند:

«... در مقام تجلی سلطان مجلی در ملکوت اسماء و صفات از برای کل اثبات آیتیت می‌شود و در غیر این صورت غیر آیات چیزی مشهود نه...» (۹۳)

در آثار مبارک بهائی، عالم روحانی گاهی به «عالم بینش» دلالت دارد به منزله حقیقتی است که در آن صفات، دیگر در صور محسوسه، پنهان نمی‌مانند؛ چنانکه حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند که عالم ملکوت، عالم بینش است در آنجا جمیع حقایق پوشیده، آشکار می‌شوند. (۹۴)

عبایر دیاب بهائی از حکایت آدم و حوا، با اظهارات میلتون مغایرت صریحی ندارند، معهداً تفاسیر طلعات مقدسه از این حکایت، توجیهی کامل‌تر و جامع‌تر راجع به علت آغاز حیات انسان در محیطی مادی ارائه می‌دهند. از نظر میلتون، این مسکن خاکی تا حدی کبیر عصبان و تمرد آدمی از اوامر الهیه است، اما اکثرابه این نتیجه نائل می‌گردیم که این خاکدان ترابی واسطه‌ای است که از طریق آن انسان، سخاوت و رحمت الهی را ادراک می‌کند.

همانطوری که در بررسی جامع‌تر خود در باره الگوی ارائه شده آئین بهائی راجع به حیات عنصری، مشاهده خواهیم کرد، به موجب آثار مقدسه بهائی، عالم مادی و تجارب ما در این شرایط پیچیده، فی‌نفسه و بنفسه دارای ارزش و اعتبار هستند. مسئله صرفاً این نیست که شرایط بد و نامناسب را بهترین جلوه دهیم. اکنون که ایده‌ای از مسائل اساسی در تشخیص و تمیز عدالت در حیات عنصری در ذهن داریم و نحوه برخورد آئین بهائی را نیز با برخی از سوءالات عمده مطروحه در تحقیقات بعمل آمده در زمینه تحری عدل در عالم مادی از نظر بگذرانده‌ایم، تا حدی که از آثار مقدسه آئین بهائی استنباط می‌کنیم، آماده‌ایم که نمونه و الگویی از حیات عنصری یعنی عالم

فصل دوم

نمونه‌ای از حیات عنصری از منظر آئین بهائی

حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«عالم کائنات یعنی هر کائنی از موجودات از یک اسمی از اسماء الهی حکایت کند اما حقیقت انسانیه حقیقت جامعه است حقیقت کلیه است. جلوه گاه تجلی جمیع کمالات است یعنی هر اسم و صفتی، هر کمالی که از برای حق ثابت می‌کنیم یک آیتی از آن در انسان موجود است...» (۹۵)

با بررسی پاسخ آئین بهائی به سوءالات ناشی از مساعی گذشته که در جهت کشف نحوه عملکرد حیات عنصری مبذول گردیده، تا اندازه‌ای به توجیه و تبیین آثار مبارکه از مقاصد روحانی عالم جسمانی واقف می‌گردیم. اما قبل از آنکه بتوانیم از این عقاید فراتر رفته و میزان تاثیرات عملی که در زندگانی بومیه و عادی ما دارند دریابیم، لازم است که نظر دیانت بهائی را راجع به عالم خلقت بنحوی کامل و ترتیبی منظم مورد توجه قرار دهیم. با جمع‌آوری عناصر اصلی و عمده در نمونه نظری از حیات عنصری از دیدگاه دیانت بهائی به ترتیب و نظمی منطقی می‌توانیم به درک بهتری از این مسئله نائل گردیم که چرا خالق هستی عالم جسمانی را مرحله اولیه رشد و ترقی موجوداتی اساسا روحانی مقدر فرموده است.

۱ - خالق

نمونه حیات عنصری از نظر آئین بهائی به‌طور منطقی با مفهوم خدا به منزله خالق آغاز می‌شود. خداوند «متعالیست از وصف هر و اصفی و از ادراک هر مدرکی» (۹۶) و «لابزال به کینونت خود مستور از ابصار و انظار خواهد بود»، (۹۷) مخصوصا که ادراکات ما نسبت به خداوند به میزان ادراک ما از او در این حیات عنصری محدود می‌گردد. از طریق مظاهر مقدسه الهیه و از طریق خود عالم وجود به فیض معرفت خداوند فائز می‌گردیم. مظاهر الهی به منزله مطالع و مهابط تجلیات صفات و سجایای خالق، در افعال و اعمال خود صورت و مثال روحانی حق را پیش چشم ما جلوه گر می‌سازند و از طریق بیانات و احکام هدایت الهی را عنایت می‌فرمایند. به همین قسم حیات عنصری، جمیع ممکنات به نحو غیر مستقیم به رمز و اشاره بر صفات و خصائل خالق دلالت دارند.

به‌رغم محدودیت ادراک ما نسبت به خداوند، در آثار مقدسه بهائی به استدلال و ادراکات در خور توجهی راجع به خداوند می‌توانیم دست یابیم. مثلا این معلوم است که خداوند صرفا مجموعه‌ای از قوا و صفات کلی و مطلق نیست. به موجب عقاید آئین بهائی، خدا کینونتی قائم به ذات و مستقل از خلق خویش، ولی آگاه بر حال بندگان خویش بوده و ترقی و تعالی آنان مورد توجه اوست. به همین دلیل آن رب مجید خلق را بسوی کمال و رضایت خاطر هدایت می‌فرماید. این نیز واضح است که خداوند با آفرینش انسان، می‌خواهد حب خود را ابراز نماید. انسان تنها موجودی است که قادر به ادراک سنوحات رحمانیست و می‌تواند این آگاهی و معرفت خود را در

اعمال خویش متجلی سازد. چنانکه حضرت بهاء الله می فرماید:

«كنت في قدم ذاتي وازلية كينونتي عرفت حبي فيك خلقتك و الفيت عليك مثالي و اظهرت لك جمالي.»
(۹۸)

و نیز اظهار می نمایند علی رغم آنکه نفوس بشری از لحاظ استعداد متفاوت هستند معهذاً خداوند در جمیع خلق آثاری به ودیعه گذاشته تا از طریق آن او را بشناسند چنانکه می فرماید:

«... اودع في كل نفس ما يعرف به آثار الله...» (۹۹)

پس ماهیت ارتباط ما با خالق بدین نحو است که در حیات عنصری به نحو غیر مستقیم از طریق حصول معرفت نسبت به مظاهر ظهور و تعالیم مبارکشان و از طریق «آیات» یا تجلیات صفات الهی در ملکوت اسماء به عرفان حق فائز می گردیم. سپس با بذل مساعی جهت متجلی ساختن این سنوحات رحمانی در زندگی یومیه خویش، در راه اکتساب این سجایای الهیه به مجاهدت می پردازیم. این ترتیب و نحوه ارتباط بین خدا و بشر، حاکی از این نیست که بین ما و خداوند فراق و جدائی افتاده است. هر چه بیشتر در باره صفات خالق یکتا به مثابه مهابطات تجلیات حقائق الهیه چنان به نحو اتم و اکمل خصائل و صفات حق را متجلی می سازند که مطالعه و ادراک این نفوس مقدسه و تعالیم مبارکشان در حکم قربیت جوار الهیست؛ چنانکه جمال اقدس ابهی در ایقان مبارک می فرماید:

«... اگر شنیده شود از مظاهر جامعه «انی انا الله» حق است و ربیبی در آن نیست چنانچه به کرات مبرهن شد که به ظهور و صفات و اسمای ایشان ظهور الله و اسم الله و صفة الله در ارض ظاهر...» (۱۰۰)

۲ - عالم خلق صادر از حق

جزء بعدی در نمونه ارائه شده از حیات عنصری از نظر آئین بهائی خود خلق است. در اینجا لازم است سه نکته اساسی را مطرح نماییم. اولاً عالم وجود همیشه وجود داشته و ثانیاً این کون نامتناهی دائماً در تغییر و تحول است. ثالثاً این عالم خصائل و صفات خالق را متجلی می سازد.

اول اینکه عالم وجود بدیاتی ندارد، این نکته باید نظر گرفتن بحثهای متداول بین طرفداران «تکامل» (۱۰۱) و طرفداران «خلقت» (۱۰۲) یکی از بحث انگیزترین مسائل است. معهذاً نظر دیانت بهائی راجع به ازلیت عالم وجود در عین بساطت منطقی است. تعالیم مبارک که بهائی به بیانی ساده و روان، آراء و نظریات هر دو، یعنی طرفداران تکامل و خلقت را رد و نفی می کنند در حالیکه نظریات هر دو گروه هنوز رایج و متداول است. آثار مقدسه بهائی مدلل می سازند که چون خداوند لم یزل و لایزال خواهد بود و «اسم الخالق بنفسه یطلب مخلوق» (۱۰۳) پس هرگز زمانی نبوده که خلقی وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر نمی توانیم خالق را بی مخلوق تصور نماییم. حضرت عبدالبهاء در این مورد می فرماید:

«... همیشه حق، خلق داشته و همیشه از شمس حقیقت شعاع لامع و ساطع زیرا آفتاب بی نور، ظلمت دیجور

است و اسما و صفات الهیه مقتضی وجود کائنات و در فیض قدیم تعطیل جائز نه زیرا منافی کمالات الهیه است...» (۱۰۴)

یکی از براهین لم بزل بودن خلق همانطوری که حضرت عبدالبهاء بدان اشاره می‌فرماید اینست که وجود مطلق نمی‌تواند از عدم مطلق به وجود آید و شیء نمی‌تواند از عدم به وجود آید چه که عدم محض وجود نیابد پس خلق همیشه بوده است.

البته از شواهد و براهین علمی و همچنین از حکایات مذهبی مانند داستان خلقت در سفر پیدایش در تورات نتیجه می‌گیریم که عوالم خاص و یا سیارات بدایتی داشته و از هزاران مراحل رشد و ترقی و نشو و نما گذشته‌اند. با توجه به این مفهوم، از نقطه نظر ما، این سیاره کره ارض بدایتی دارد. فی الحقیقه در چنین فرآیندی، به اصل دوم در باره عالم وجود از دیدگاه آئین بهائی پی می‌بریم و آن اینست که عالم امکان مستمرا در حال تغییر و تحول است. جمیع ترکیبات و یا عناصر از حیث ساختمان یا در حال ترکیب و امتزاج یا در حال تحلیلند؛ ترکیب و امتزاج آنها دائمی نیست. پس هنگامی که از خلق بر کره ارض سخن می‌گوئیم در حقیقت در باره طریق ترکیب ماده در طول زمان برای احراز خواص معین صحبت می‌کنیم.

معهدا حضرت عبدالبهاء شرح می‌فرماید که ماده خلقت، ماده واحده است؛ این ماده بدایت و نهایتی ندارد. «لا اول له و لا آخر له» است، چنانکه حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«پس معلوم شد که در اصل ماده واحده در هر عنصری به صورتی در آمده است...» (۱۰۵)

ممکن است کره‌ای از کرات تازه احداث شود یا اینکه متلاشی گردد ولی عالم وجود نقصان نیابد بلکه باقی و برقرار است. و نیز می‌فرماید:

«لهدا چون ذات احدیت یعنی وجود الهی ازلی است سرمدیست یعنی لا اول له و لا آخر له است البته عالم وجود یعنی این کون نامتناهی را نیز نبوده و نیست بلی ممکن است جزئی از اجزاء ممکنات یعنی کره‌ای از کرات تازه احداث شود یا اینکه متلاشی گردد اما سائر کره‌های نامتناهی موجود است. عالم وجود به هم نمی‌خورد منقرض نمی‌شود بلکه وجود باقی و برقرار است.» (۱۰۶)

این کره ارض مانند هر ترکیب دیگری چون به ثمر و نتیجه رسد و مقصد خویش را تحقق بخشد «لابد از تحلیل است» (۱۰۷) جمیع ممکنات و موجودات در عالم وجود ممکن است مقصدی مشابه داشته باشند یعنی بتدریج در مراتب بالاتر میزان بیشتری از صفات و خصائل خالق را متجلی سازند.

فی الحقیقه حضرت عبدالبهاء در تبیین و تشریحی اساسی از ترکیب کلی و عمومی می‌فرماید که اعظم کائنات از نظر ترکیب و تکون مطابق کائنات ذریه می‌باشند،

«زیرا هر دو در تحت یک نظم طبیعی و قانون کلی و ترتیب الهی هستند.» (۱۰۸)

و نیز می‌فرماید:

«... کائنات ذریه را در نظام عمومی مطابق اعظم کائنات عالم باری واضح است که از یک کارخانه قدرت بر یک نظم طبیعی و یک قانون عمومی تکون یافته لهذا قیاس به یکدیگر کردند...» (۱۰۹)

پس می‌توانیم شباهت بین مراحل نشو و نمو و نمای تخم گلی و نشو و نمو انسان از مرحله نطفه تا بلوغ، یا شباهت مراحل تکامل جنبه جسمانی انسان بر این سیاه و ترقیبات روحانی جوامع انسانی را مشاهده نمائیم و از این قبیل مقایسه‌هایی شمارند ولی مقایسه حضرت عبدالبهاء از تکامل کره ارض با نشو و نمو دانه‌ای خرد در رحم زمین، یکی از روشن‌کننده‌ترین قیاسهاست. حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«به همین قسم واضح است که این کره ارض در رحم عالم تکون یافته و نشو و نما نموده و به صور و حالات مختلفه در آمده تا بتدریج مکملیت را یافته و به مکونات نامتناهیه تزئین جسته و در نهایت اتقان جلوه نموده است...» (۱۱۰)

اعم از اینکه تغییرات زمین‌شناسی کره ارض و یا تاریخ مذهبی نوع انسان را بررسی نمائیم، و یا ترقیبات فردی خود را مورد مطالعه قرار دهیم، البته در می‌یابیم که در روند تکامل، نقاط عطفی موجود است و ما باید قادر باشیم این مراحل رشد و تکامل را توضیح دهیم. مقصود از زمان، بدایت و نهایت آن به طور مطلق مورد نظر ما نیست بلکه منظور ما مراحل حساس و بحرانی تحول و تغییر در ارتباط با وقایع دیگر است؛ لہذا نفوس بشری در دوره‌های سالفه، افسانه و حکایت آدم و حوا را به عنوان نمونه و سمبل نقطه عطفی در تحول تکامل آگاهی انسان در باره مفهوم اخلاقیات، به شمار می‌آوردند. ولی هنگامی که ادیان مطالب کتاب مقدس را در مورد خلقت به منزله بدایت ظاهری یا واقعی عالم وجود تفسیر می‌کنند، از ادراک مقصود این حکایات عاجز می‌مانند. این مسئله در مورد نبوات قرآن و کتاب مقدس راجع به «آخر الزمان» و «روز داوری» نیز صادق است. این عبارات به جای اینکه بر نابودی عالم وجود دلالت نمایند، به برهه‌های مهم انتقال در تحول و تکامل روحانی یک سیاره اشاره دارند، یعنی پایان یک مرحله از رشد و آغاز مرحله دیگر است به همان قسم که نوجوانی ممکن است پایان دوره صباوت تلقی شود و یا تولد طفلی ممکن است پایان حیات طفل در رحم در نظر گرفته شود.

لذا آثار مبارکه بهائی به خلقت گریبان و طرفداران نظریه تکامل تعریفی جدید از «خلقت» راجع به آغاز و مبداء حیات بر این سیاه و تداوم و استمرار جهان در کل، ارائه می‌نماید. اشیاء دارای بدایت هستند بدین معنی که ماده به ترتیب و نظم خاص و با ترکیبی مخصوص به خود می‌گیرد تا هیكل انسانی را شکل دهد، تا کائنات ارضیه را به صور نامتناهی جلوه‌گر نماید و حتی سیاره ما و جمیع سیارات و کرات دیگر تکوین یابد. ولی خلق و عالم خلقت در کل ازلی و ابدی هستند.

سومین اصل اساسی این است که عالم وجود یک تجلی از تجلیات خالق است به همان قسم که شعاعهای نور از تجلیات آفتاب می‌باشند. از نقطه نظر آئین بهائی، خداوند منزله و مقدس از عالم خلقت است و بدان وابسته نیست و همچنین خداوند مستغنی از عالم وجود است بدان نیازمند نیست بلکه برعکس عالم وجود وابسته به او است و به او نیاز دارد. حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«آفتاب در حیز ذاتش مقدس از اجسام منیره است بلکه نور آفتاب نیز در حد ذاتش مقدس و مستغنی از کره ارض است هر چند کره ارض در تحت تربیت آفتابست و مستفیض از انوار او ولی آفتاب و شعاع مقدس از آن اگر آفتاب نبود کره ارض و جمیع موجودات ارضیه مشهود نمی‌شد.» (۱۱۱)

رابطه عاقله جسمانی با عالم روحانی، به نحو موجد در کلمات مکتونه بیان گردیده است. جمال اقدس ابهی در کلمات مکتونه می فرماید:

«... در یادیه های عدم بودی و نور را به مدد تبار امر در عالم ملک ظاهر نمودم و جمیع ذرات ممکنات و حقائق کائنات را بر تربیت تو گماشتم...» (۱۱۲)

چون عاقله مادی بک تجلی از تجلیات عالم نامرئی و روحانی است پس در کمون و ماهیت اصلیه اش دارای این قابلیت است که صفات و خصائل آن عالم، روحانی را متجلی می سازد. حضرت عبدالبهاء در یکی از بیانات مبارکه خویش در تعریف عالم روحانی، به نحو مستدل و موثر، تفوق و برتری عالم روحانی بر عالم جسمانی را چنین تشریح می فرماید:

«عالم منکوت عالم حقیقی است. عالم مفلی فقط سایه ای از آن عالم است؛ از خود نوری ندارد و وجودش صرفاً عبارت از وهم است نه بیش از این، صور معکسه در آب است که در نظر ما جلوه می کنند.» (۱۱۳) (ترجمه)

۳ - نمرهء خلقت

اگر ماهیت زنده و تشکل یافته عالم هستی، ابروز و ظهوری از عالم روحانی به حساب آوریم، در این صورت برای قسمتی از عالم وجود، اهمیت اساسی تری مائل گشته ایم و این ممکن است صحیح نباشد؛ زیرا بیک هدف یعنی تجلی اصول روحانی است که کل این نظام مستی را متشکل می سازد و به آن انسجام و یگانگی می بخشد. ولی به موجب اعتقادات دیانت بهائی هدف از ایجاد این دستگاه عظیم الهی، تربیت روحانی نوع بشر است که این خود یکی از اجزای دیگر در نمونه و طرح ارائه شده از عالم وجود از منظر آئین بهائی است.

حضرت عبدالبهاء با تشبیه عالم وجود به شجر و انسان به ثمر، مقام انسان را چنین تشریح می فرماید:

«اگر انسان نبود ظهور کمالات روح نبوده انور عقل در این عالم جلوه گر نمی نمود. این عالم مانند جسد بی روح بود و همچنین این عالم بمنزله شجره است، انسان بمنزله ثمره، اگر ثمر نبود شجر مهمل بود.» (۱۱۴)

حداقل به دو دلیل، انسان در عالم جسمانی، اری مقامی بلند و متعالی است. اولاً به رغم اینکه جمیع مخلوقات خصائل و صفات خالق را متجلی می سازند، صفا و انسانها قادریم که هر یک از این صفات رحمانی را ادراک نموده و منعکس نمائیم. ثانیاً صرفاً این قابلیت به معنای شده که ارتباط خود با خداوند و اهمیت این ارتباط را ادراک کنیم و همچنین می توانیم تصمیم بگیریم. به تعلق به صفات رحمانی استعداد بالقوه خود را به فعل در آوریم.

اما چه امری این قابلیت را در ما ایجاد می نماید که قادر می گردیم این صفات را متجلی سازیم؟ چه امری ما را قادر به انجام اعمال و افعالی می سازد که حیوانات و نسیه مخلوقات قادر به انجام آن نیستند؟ در پاسخ، به ذکر این توانائی می پردازیم، ما دارای قوه تعقل هستیم و سخن با این وجه تمایز، می توانیم دانسته های خود را از لحاظ تجربی نیز مشاهده نمائیم. جمیع این امتیازات مندرک از نفس یا روح انسانست. موهبتی خاصه انسان است که از

بین موجودات به این موهبت تخصیص یافته و با این شرافت ممتاز گشته است. حضرت بهاء الله در این مورد می فرماید:

«...انها آبه الهیه و جوهره ملکوتیه التی عجز کل ذی علم عن عرفان حقیقتها و کل ذی عرفان عن معرفتها انها اول شیء حکمی عن الله موجده و اقبل الیه و تمسک به سجد له...» (۱۱۵)

میزان ادراک ما از نفس انسانی محدود است، اما می دانیم که از این فوه حیات بخش است که دیگر قوای خاصه انسان، مانند تفکر و اراده، منبعث می گردد و همچنین می دانیم بین جمیع موجودات تنها روح انسانیت که بدایت دارد ولی نهایت ندارد. بدایت آن، زمان تعلق آن به جسم هنگام تشکیل نطفه است و از آن به بعد تا ابد باقی برقرار می ماند. یکی دیگر از حقایق اساسی راجع به ثمره شجر وجود یعنی انسان، نظر آئین بهائی در مورد تکامل است. به موجب آثار مبارکه بهائی، نوع انسان نتیجه تکامل انواع پست تر نمی باشد. تکون و تکامل جسم انسان به مانند تکون و نشو و نمای نطفه در رحم مادر است. در مراحل اولیه جنین انسان ممکن است شبیه نوزاد فورباغه، یا در مراحل بعدی شبیه انواع دیگر است؛ ولی فقط نطفه انسان، ثمره اش انسان خواهد شد. به همین نحو، نوع انسان ممکن است یک وقتی در هنگام تکامل، شبیه انواع دیگر بوده، ولی نوع انسان همیشه نوع ممتاز بوده است. چنانکه حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«ابتدای تکون انسان در کره ارض مانند تکون انسان در رحم مادر است نطفه در رحم مادر به تدریج نشو و نما نماید تا تولد شود و بعد از ولادت نشو و نما نماید تا به درجه رشد و بلوغ رسد. هر چند در طفولیت آثار عقل و روح از انسان ظاهر است ولیکن در رتبه کمال نیست ناقص است چون به بلوغ رسد عقل و روح به نهایت کمال ظاهر و باهر گردد...» (۱۱۶)

در این کره ارض نه فقط نوع انسان همواره نوع ممتاز بوده است بلکه به موجب آثار مبارکه بهائی، چون انسان اشرف و اکمل مخلوقات است، همیشه موجود بوده است. به عبارت آخری عالم وجود کامل است و چون انسان نقطه اوج و کمال این عالم و پایه منزله ثمره این عالم محسوب می گردد، پس انسان همواره در کمون عالم موجود بوده است در غیر این صورت عالم وجود ناقص می شد. حضرت عبدالبهاء می فرماید به این دلیل که «این عالم هیچ نقصان ندارد» (۱۱۷) و انسان «عضو اعظم» (۱۱۸) از هیکل عالم است لذا زمانی نبوده که انسان موجود نبوده است و نیز می فرماید:

«انسان را عضو اعظم شمایم زیرا جامع کمالات وجود است و مقصد از انسان فرد کامل است یعنی اول شخص عالم که جامع کمالات معنویه و صوریه است که در بین کائنات مثل آفتابست پس تصور نمائید وقتی آفتاب موجود نبوده است بلکه آفتاب نیز ستاره بود البته آن زمان روابط وجود مختل بوده چگونه تصور چنین چیزی می توان نمود...» (۱۱۹)

سرانجام، همانگونه که بعداً به نحو دقیق تر به بحث خواهیم پرداخت، در آثار مقدسه بهائی، هر نفسی دارای جنبه ای اساسی و مهمه ای است که در شکوفائی استعدادات بالقوه انسانی نقش عمده ای دارد. حضرت بهاء الله می فرماید، کمالی که ما را قادر می سازد تا صفات الهی را متجلی سازیم کمالی بالقوه است و این اختیار و اراده

ماست که آن را بالفعل درمی آورد. چنانکه می فرمایند:

«... و قدر لكل نفس مقادير الامر لكل مارقم في الواح عز محفوظ ولكن يظهر كل ذلك بارادات انفسكم...»
(۱۲۰)

و نیز می فرمایند، «... جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر و هویدا است...»^(۱۲۱) به منظور به فعل در آوردن این استعداد بالقوه، دیگر عناصر و اجزاء تشکیل دهنده نظام حیات ما چه درونی و چه بیرونی، نقش دارند.

۴- رستگاری به منزله حرکت

اگر انسان ثمره عالم وجود است، پس به طور منطقی، یکی دیگر از اجزای تشکیل دهنده نمونه و طرح ما از حیات عنصری، شامل مواردی می شود که سبب احساس رضایت خاطر و خرسندی انسان می گردد. بنا بر عقاید بسیاری از ادیان، حصول رستگاری، هدف صحیح و معقول مساعی بشر در حیات عنصری است. آنچه که سبب رستگاری می شود از نظر ادیان مختلفه، متفاوت است؛ ولی از رایج ترین عقاید این است که بین دو گروه از نفوس مرزی قاطع موجود؛ یک گروه از مردم مقبول واقع شده و دسته دوم محروم شده اند. نفوسی که نجات یافته و رستگار شده اند، وارد بهشت می شوند و کسانی که رستگار نشده اند به جهنم می روند. نظر آئین بهائی راجع به عدالت انسانی، مفهومی وسیع تر از خرسندی و رضایت خاطر بشری ارائه می دهد و به نحو قابل ملاحظه ای با آراء ادیان دیگر من جمله یهودی، مسیحی و اسلام مغایرت دارد و یا حداقل با نحوه ای که این عقاید ابراز می شوند، به نظر متفاوت می رسند.

به موجب آثار مبارک که بهائی، ترقیات روحانی انسان به این عالم محدود نمی شود. ترقی در ملکوت اسماء با ترقی در عالم روحانی از چند نظر متفاوت است ولی به هر حال در هر عالمی از عوالم الهی، رستگاری صرفاً به لحظه ای خاص و منفرد محدود نمی شود. جمیع ترقیات نسبی است؛ جمیع توفیقات روحانی نسبی است. آنچه که موجب ارتقاء مقامات روحانی نفسی شود ممکن است برای دیگری سیر فقهرائی به حساب آید، چون هر یک از ما با وجود هزاران عوامل مؤثر، فرصتها و موانع، ترقی می کنیم. پس یک ارزیابی حقیقی از توفیقات روحانی اجباراً از نظرها پوشیده است مگر از نظر وجودی با دانش و آگاهی نامحدود که هیچ چیز از دید او پنهان نمی ماند. اگر آگاهی، اصالت فردی و ترقیات ما از همان مرحله ای است که در عالم جسمانی بدان نائل گردیده ایم، در عالم روحانی تداوم یابد، مرحله ای نیست که در آن، تکامل نفس انسان به نهایت درجه کمال منتهی گردد. ممکن است مراحل متعدد دیگری جهت وصول بدان در کار باشد، مثلاً حصول ایقان... به رغم اینکه رتبه ما، رتبه انسان کامل هرگز تغییر نمی کند یعنی انسان همواره در رتبه انسانی باقی می ماند، ولی هم در این عالم هم در عالم بعد، قادر به وصول ترقیات لانهایه است.

حضرت عبدالبهاء در این مورد می فرمایند:

«پیش از خلع این قالب عنصری و بعد از خلع ترقی در کمالات دارد نه رتبه. مثلاً کائنات منتهی به انسان کامل گردد و دیگر یک موجودی بالاتر از انسان کامل نیست لکن انسان که به رتبه انسان رسید دیگر ترقی در کمالات ندارد نه در رتبه چه که دیگر رتبه بالاتر از انسان کامل نیست که انسان انتقال به آن رتبه کند فقط در رتبه انسانیت ترقی دارد زیرا کمالات انسانی غیر متناهیست...» (۱۲۲)

در اهمیت اعتقاد به رستگاری به منزله حرکت نمی توان اغراق نمود؛ زیرا این مسئله حاکی از آن است که تجارب حیات عنصری صرفاً آغاز یک فرآیند نامحدود تربیتی می باشد. بدون شک، این جریان با تغییر ماحول می باید همان قسم که روشهای تدریس و فراگیری یک دبستان ابتدائی ممکن است اساساً با روشهای علمی مطالعات یک دانشجو بعد از دکترا متفاوت باشد.

نظر دیانت بهائی راجع به کمالات انسانی ممکن است در نزد برخی منطقی و بدیع جلوه نماید زیرا این نظر، به جای اینکه در برگیرنده یک جهش و حرکت جهت حصول ایمان و متعاقب آن سعادت سکونت دائمی در سکونی ابدی و یا دارا شدن حیات ابدی، باشد، تلاش و مبارزه ای مستمر و نشو و نمائی دائمی را مطرح می نماید. برخی دیگر ممکن است این نظر آئین بهائی را چنین تاویل و تعبیر نمایند که به دنبال مقصد و غایتی غیر قابل حصول بودن، انسان را به بیاس و حرمانی ابدی محکوم می کند. ولی استنتاج اخیر بر اساس نظر مرسوم راجع به رستگاری استوار است، مبنی بر اینکه رستگاری به منزله مقام و رتبه نهائی و کامل تلقی می گردید، در صورتیکه از دیدگاه آئین بهائی، فوز و فلاح به مثابه نفس حرکت است و نیز سرور زابد الوصفی است که انسان به سبب سلوک در سبیل و طریق الهی، تجربه می نماید. پس احساس رضایت و آرامش خاطر انسان موقوف به حصول مقصود در زمانی در آینده نمی باشد؛ به عبارت دیگر، احساس رضایت و آرامش درونی انسان موقوف بدین نمی گردد که اکتساب دانش و بینش به غایت ادراک منتهی شود و ثمرات سلوک در طریق معرفت پدیدار شود بلکه سیر و سلوک در طریق کسب معرفت خود موجد سیر و رضایت خاطر است و همواره نسبی می باشد.

مراحل اولیه حصول معرفت و اکتساب دانش و بینش (یا «منحنی فراگیری» چنانکه به این نام خوانده می شود) ممکن است بسیار صعب و دشوار باشد ولی هنگامی که این حرکت به نتیجه رسید، اجر و پاداش آن نامتناهی است. خلاصه آنکه روح انسانی از تحرک و تکاپو است که به مقاصد اساسی خود نائل گردیده است. ادامه این ترقی از اهداف طویل المدت اوست. این نظر مطروحه، نظر آئین بهائی در باره موضع و هدف معقوله و عادلانه فرد و جامعه در کل می باشد.

از چنین نقطه نظری حیات در عالم ملکوت (بهشت) آنگونه که تعالیم ادیان دیگر آن را مکان راحتی و آسایش تصویر و تجسم می نمایند، خیلی زود، تجربه ای کسالت آور می شد. بسیار محتمل است که شان و مقام حقیقیه روحانیه، در برگیرنده ترقیات نامتناهی در طریق حصول دانش و بینش و کمالات انسانی باشد.

مصادیق نظر آئین بهائی در مورد عدالت در حکم حرکت، در جمیع موارد مطروحه و در این طرح، یعنی الگوی آئین بهائی راجع به حیات عنصری، حائز اهمیت بسیار است. در چنین نظامی، تعلیم و تربیت نمی تواند منحصر بر اساس ابداع یک الگوی ثابت رفتاری در فرد استوار باشد یا در مجموعه ای از حقایق خاص انعکاس یابد.

نظام تربیتی به منظور برآوردن احتیاجات دائم‌التغییر افراد باید قابل انعطاف و مستعد رشد و ترقی باشد. آنچه که دیروز عادلانه و معقول بود و تکافوی نیازهای فرد را می‌نمود، ممکن است امروز برای همان شخص ظالمانه به نظر رسد. همین اصل به موءسساتی که احتیاجات جامعه در کل را برآورده می‌نمایند، قابل تسری و انطباق است زیرا جامعه انسانی بالطبع در حال ترقی و تکامل است. حضرت بهاء‌الله در این مورد می‌فرماید، «جمیع از برای اصلاح عالم خلق شده‌اند.»^(۱۲۳) پس موءسساتی که وظیفه‌شان، سرعت و تحرک بخشیدن به روند این ترقی است باید خود قابلیت رشد و تکامل را داشته باشند. برای مثال می‌توان بیان مبارک که حضرت عبدالبهاء را ذکر نمود که می‌فرماید، دین باید پاسخگوی نیازها و احتیاجات دائم‌التغییر بشر باشد،

«از جمله کائنات معقوله دین است. دین باید متحرک باشد و روزبروز نشو و نما نماید اگر غیر متحرک ماند افسرده گردد مرده و پژمرده شود زیرا فیوضات الهیه مستمر است مادام که فیوضات الهیه مستمر است دین باید در نشو و نما باشد.»^(۱۲۴)

۵ - مقدمات لازم جهت استقلال فکر و آزادی عمل

چون دیانت بهائی رستگاری را حرکت بسوی کمال هم در عالم جسمانی هم در عوالم روحانی، تعریف می‌کند، لازم است چگونگی حصول و استمرار این حرکت چه از درون و چه از بیرون را مورد توجه قرار دهیم. ولی در وهله نخست ضروری است که وجود یک صفت بارز و اساسی در این حرکت و یکی از اجزای اصلیه و عمده در الگوی مطروحه آئین بهائی راجع به حیات عنصری، یعنی مسئله اختیار در ترقیات بشری را مورد تصدیق و تاکید قرار دهیم.

مجدداً با استفاده از مثال تربیت طفل، می‌توانیم به ساده‌ترین وجه، استقلال فکر و آزادی عمل را ادراک نماییم. نوجوانی ممکن است به نحوی تربیت شده باشد که رفتار خوبی داشته باشد، یعنی در شیم و منش خود، آداب و اصول اخلاقی و محبت را ظاهر سازد. البته این صفات بسیار پسندیده و مطلوب می‌باشند؛ ولی اعظم ترقی روحانی یک نوجوان وقتی تحقق می‌یابد که حرکت به سوی کمال انسانی را آزادانه و بالاخرتیار و از روی میل و اراده برگزیند. این شرط لازم به این معنا نیست که تعلیم طفلی به جهت تقلید یک رفتار مناسب به هر صورت صحیح نمی‌باشد زیرا یکی از مطمئن‌ترین طرق به منظور اینکه متصف به صفتی گردیم این است که وانمود کنیم که چنین هستیم و مطابق آن صفت عمل نماییم. ولی این شرط لازم یعنی آزادی در انتخاب، حاکی از این است که عدالت انسانی با فوز و فلاح مالا از مجاهدت آگاهانه هر فرد منبعث می‌گردد. کیفیت صعود و ترقی انسان و رتبه و مقام معقول و شایسته نوع بشر همان است که حضرت بهاء‌الله به هنگام تبیین عدالت به آن اشاره می‌فرماید،

«... انت توفیق بذلک ان تشاهد الاشياء بعینک لابعین العباد و تعرفها بمعرفتک لا بمعرفة احد فی البلاد...»

(۱۲۵)

بدون استقلال فکر و اصالت رای، ممکن است شستشوی مغزی را با اعتقاد و تقلید کور کورانه را با ایمان،

اشتباه بگیریم. به منظور حفظ بشر در برابر این نوع برخوردهای اشتباه، حضرت بهاء الله مقرر فرموده‌اند که هر نفسی بنفسه باید تفحص نموده و در مورد اعتقاد به آئین بهائی خود تصمیم بگیرد. از طریق اعتقاد موروثی نمی‌توان بهائی شد. به هنگام ابلاغ کلمه، بهائیان از مجادله در قول منع شده‌اند چنانکه حضرت بهاء الله می‌فرماید: «... ایاکم ان لاتحاربوا مع نفس» به طوری که هر نفسی اقبال نمود آن حسنه به او راجع، «ان کانت متذکره فلها» (۱۲۶) حضرت عبدالبهاء همان اصل اساسیه را چنین ذکر می‌فرمایند،

«... با هیچ نفسی مجادله ننمائید و از نزاع و جدال بر حذر باشید از حقیقت بگوئید، اگر مقبول افتاد، مقصود حاصل والا تعرض باطل...» (۱۲۷) (ترجمه)

عوامل بازدارنده اصالت رای و آزادی عمل همواره بیرونی و غیرارادی نیستند. تقلید و زمام اختیار خود را به دیگران سپردن به یک اندازه، استقلال فکر ما را خدشه دار نموده و به حال آن مضر می‌باشد. ترک چنین مسئولیت خطیر انسانی نه تنها به ظالمان ارض اجازه می‌دهد که بشر را گمراه نمایند بلکه از لحاظ فردی تقلید منشاء جمیع تعصبات است.

در تعالیم مبارکه بهائی، تقلید به عنوان نقطه مقابل عدالت و منبع و منشاء ذلت انسان، مورد نفی قرار می‌گیرد. حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب ایقان، تقلید را به عنوان یکی از مزمن‌ترین بلاهایی که بر پیکر دین فرود می‌آید، تشریح نموده و می‌فرماید:

«... سالها عباد بر تقلید آباء و اجداد باقی هستند و به آداب و طریقی که در آن شریعت مقرر شده تربیت یافته‌اند...» (۱۲۸)

حضرت عبدالبهاء از این هم فراتر رفته و تقلید را به منزله بکی از علل سقوط و انحطاط نفس دین، ذکر می‌فرمایند،

«تقلید هادم بنیان دین است، روحانیت عالم انسانی را نابود می‌کند و نورانیت آسمانی را به ظلمت تبدیل نماید، انسان را از معرفت الهی محروم کند. تقلید موجب می‌شود که مادیات و کفر بر دین غلبه یابد تقلید سبب می‌شود که انسان خداوند و اوامر الهی را تکذیب نماید و مظاهر الهی را انکار و ملکوت الهیه را نفی نماید...» (۱۲۹) (ترجمه)

حضرت بهاء الله به نحو موءثر و موجز اساس ماهیت استقلال فکر و اصالت رای را چنین بیان می‌فرماید:

«هر نفسی بنفسه قابل ادراک جمال سبحان بوده و خواهد بود چه اگر قابل این مقام نباشد، تکلیف از او ساقط ... چه که ایمان هیچ نفسی به دون او معلق نبوده و نخواهد بود...» (۱۳۰)

۶- تاثیرات خارجی (۱)

۱- External assistance تاثیرات خارجی ترجمه شد چون با توجه به متن اعانت خارجی مفهوم را نمی‌رساند. (مترجم)

چنانکه در مقایسه نظر آئین بهائی راجع به عالم وجود با مطالب مطروح در بهشت گمشده اشاره کردیم یکی از اساسی ترین و ممتاز ترین ویژگی نظر آئین بهائی که بیانگر عملکرد معقول عالم خلقت می باشد، مساعدتهای مستمره و متوالیه الهی جهت ترقی عالم انسانیت است. چون حرکت بی وقفه بسوی کمال باید از روی اختیار و اراده صورت گیرد، ممکن است چنین بنظر آید که این مساعدتها به عبارتی این تاثیرات خارجی مانعی بر سر راه استقلال فردی به شمار می آیند. معهذا به رغم اینکه مسئولیت نهائی نشو و نمای روحانی به خود فرد تفویض گردیده، ولی بدون هدایات صریحه ترقی انسان چه از لحاظ فردی و چه از لحاظ جمعی غیر ممکن است. حضرت عبدالبهاء می فرماید «انسانی که تربیت نشده باشد، حیوان است.» (۱۳۱) (ترجمه) و نیز می فرماید:

«... اگر مربی نباشد، جمیع نفوس و حوش مانند و اگر معلم نباشد اطفال کل مانند حشرات گردند.» (۱۳۲)

البته صرفا زمانی مربی بر مربی اثر خواهد داشت که مربی استعداد اکتساب کمالات روحانی را دارا باشد و چنین قابلیت و استعدادی مفتاح ادراک نظر آئین بهائی راجع به رابطه حیاتی و پیچیده بین مربی و مربی است. در یکی از بیانات مبارکه که اغلب نقل می شود حضرت بهاء الله استعداد و قابلیت های بشر را به معدنی از احجار کریمه تشبیه می فرماید. و در این صورت، وظیفه مربی این است که در جهت کشف جواهر آن معدن و نیز به منظور به عرصه شهود آوردن آن جواهر و احجار کریمه فرد را مساعدت کند و همچنین او را در جهت تنزیه و تقدیس آن لئالی ثمینه باری نماید. جمال اقدس ابهی در این مورد می فرماید:

«انسان را بمثابة معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد.» (۱۳۳)

حضرت عبدالبهاء همین اصل اساسیه را در مدنظر داشته اند که فرموده اند:

«فطرت انسان به تربیت تغییر نیابد ولی تربیت تاثیر عظیم دارد به مدد تربیت، کمالات و استعدادات مکنونه شخص به عرصه شهود آید...» (۱۳۴) (ترجمه)

همانطوری که قبلا ملاحظه کردیم، اعظم مربیان انسان مظاهر مقدسه الهیه اند. هر کلام و فعلشان هدایت بخشد و راه نماید. به رغم اینکه بعدا به نحو دقیق راجع به برخی از روشهایی که از طریق آنها به هدایت ما همت می گمارند، به بحث خواهیم پرداخت، ولی در اینجا برخی از ویژگیهای خاصی که موجب می گردد این روشها، جهت بروز و ظهور آگاهی انسان تاثیر بسزائی داشته باشد، اشاره می کنیم.

از جمله ادله نفوذ و رجحان شیوه الهی مظاهر ظهور این است که مظهر ظهور صرفا انسانی روشنگر و روشن بین نیست؛ بلکه مظهر ظهور به طور ذاتی دارای قدرت، استعداد و روحانیتی به مراتب برتر از مقام و سرشت انسانیت است. در حالیکه آغاز حیات ما بعنوان نوع انسان، آن زمانی است که به حیات عنصری ما در مرحله نطفه، روح تعلق می گیرد، آن مهبط وحی الهی، مظهر ظهور ازلی و ابدی است؛ همواره بوده و خواهد بود. ما باید تحصیل علم و معرفت نمائیم در صورتی که مظهر الهی دارای علم و بصیرتی فطری است قصد ما در اینجا این نیست که به لحظه آغاز ظهور اشاره نمائیم یعنی جریانی که طی آن لحظاتی خاص در حیات مبارکه این نفوس مقدسه آغاز

گردیده که این لحظات موعود با نشانه‌های ظاهری مرتبطند. حضرت موسی در وقت مشاهده یوته‌ای فروزان از نار، حضرت بودازیر درخت بو (Bo)، حضرت مسیح در زمان غسل تعمید، حضرت محمد در بیابان، حضرت بهاءالله در سیاه‌چال طهران، که جمیع این نشانه‌های ظاهری آغاز رسالت، حتی در دوران صباوت، مدلل ساخته‌اند که از چنان علم و دانشی برخوردارند که سوای اکتسابات علوم ظاهره و ارضیه است. جمیع مظاهر ظهور با حیات مبارکه خویش، مثل اعلی را جلوه گر می‌سازند. فی الحقیقه چون هر یک از این نفوس مقدسه به نحو اتم و اکمل سنوحت رحمانی را متجلی می‌سازند، صورت و مثال الهی را در هیکل بشری تجسم می‌بخشند. چنانکه قبلاً ذکر گردید قصد این نیست که بگوئیم آنان خدا یا ذات الهیه‌اند، بلکه مانند آئینه‌ای که نور و گرمای آفتاب را منعکس می‌سازد بدون آنکه آفتاب باشد، به همچنین مظاهر مقدسه الهیه نیز بی آنکه خدا باشند ولی مظهر صفات و سنوحت رحمانیه الهیه‌اند و صفات الهیه را به بهترین وجه جلوه گر می‌سازند. بنا بر این، به این دلیل است که حضرت مسیح به فیلیس می‌گوید «کسی که مرادید، پدر را دیده‌است»^(۱۳۵) بدون در نظر گرفتن مفاهیم دیگر، این گفته حضرت مسیح حاکی از این است که حضرت مسیح خداست. به منظور تصریح این نکته حضرت مسیح در ادامه همان سخنان می‌فرماید:

«سخنانی که من به شما می‌گویم از خود نمی‌گویم لکن پدری که در من ساکن است او این اعمال را می‌کند...»^(۱۳۶)

پاسخ حضرت مسیح همچنین ما را به درک این نکته رهنمون می‌گردد که خداوند چگونه به واسطه مظاهر مقدسه از طریق ظهورات مستمره، به هدایت و راهنمایی بشر می‌پردازد. هنگامی که نفوس معمولی دارای این قابلیت و استعدادند که تا صفات الهی را متجلی سازند و حتی ملهم به الهامات الهیه شوند، مظاهر مقدسه الهی که دارای رتبه و مقام برتر و بالاتری می‌باشند، با موهبت بی‌همتای رسالت، مسلماً واسطه فیوضات و کلمات الهیه به بشرند. وقتی که حضرت عبدالبهاء می‌فرماید، مظاهر احدیه دارای بکت «عقل کلی الهیه» اند که «محیط بر حقایق کونیه» و «مقتبس از انوار و اسرار الهیه است»^(۱۳۷) تا حدودی به تبیین این استعداد و قابلیت خاصه مظاهر ظهور می‌پردازند. حضرت عبدالبهاء در ادامه می‌فرماید که این قوه عالمه است نه قوه متجسسه... که مختص مظاهر مقدسه و مطالع نبوت است و نیز می‌فرماید:

«قوای معنویه عالم طبیعت قوای متجسسه است از تجسس پی به حقائق کائنات و خواص موجودات برد اما قوه عاقله ملکوتیه که ماوراء طبیعت است محیط بر اشیاست و عالم اشیاء و مدرک اشیاء و مطلع بر اسرار حقایق و معانی الهیه و کاشف خفیه ملکوتیه و این قوه عقلیه الهیه مخصوص به مظاهر مقدسه و مطالع نبوت است و پرتوی از این انوار بر مرابای قلوب ابرار زند که نصیب و بهره از این قوه به واسطه مظاهر مقدسه برند...»^(۱۳۸)

ممکن است برخی از نفوس خاص را که دارای حیات روحانیه‌اند منشاء تاثیرات شدید و دارای استعداد عظیمه بدانیم ولی هر چه قدر هم مقتدر و بانفوذ باشند، حتی اگر هیچ ارتباط ظاهری قابل تشخیص هم بین این نفوس و مظاهر مقدسه در کار نباشد، تحت تاثیر مظاهر مقدسه الهیه حرکت می‌نمایند و انوار مقتبس از مظهریت این مظاهر الهی را متجلی می‌سازند.

پس مظاهر الهی دارای چنان نفوذی هستند که قلم و بیان از وصف آن عاجز است. اغراق نیست چنانچه بگوئیم که تاریخ بشر در وقت ظهورات این مطالع انوار الهی نظم و سامان می یابد. معذک جمیع انبیای الهی صریحا جمیع اعمال و افعال و گفتار خود را به حق نسبت می دهند. فی المثل، بنا بر صحف و زبر الهی، خداوند موسی را در انجام امور راهنمایی فرمود و او را مطمئن ساخت که کلمات خود را به او القاء خواهد کرد. چنانکه می فرماید:

«بدو سخن خواهی گفت. کلام مرا به زبان وی القاء خواهی کرد. من با زبان تو و با زبان او خواهم بود و آنچه باید بکنید شما را خواهم آموخت...» (۱۳۹)

به همین قسم حضرت مسیح در شرح نفوذ کلام خود چنین می فرماید:

«... ز آن رو که من از خود نگفتم لکن پدری که مرا فرستاد به من فرمان داد که چه بگویم و به چه چیز تکلم کنم...» (۱۴۰)

در قرآن کریم، حضرت محمد غالباً بیانات خویش را با کلمه «قل» آغاز می فرماید که این کلمه به این معناست که حضرت محمد آنچه را که بیان می فرماید، کلام خداست. در یکی از سوره های قرآن کریم اظهار می فرماید که نمی تواند مطابق هوی و هوس پیروان خود قرآن را جرح و تعدیل نماید و یا تغییر دهد، زیرا صرفا واسطه ای بین حق و خلق می باشند و از طریق آن حضرت خداوند با بندگان خود سخن می گوید و نیز تاکید می فرماید که آیات قرآنی از بیانات ایشان نیست بلکه از سوی خداوند است. چنانکه در قرآن کریم می فرماید:

«و اذا تلی علیهم آیاتنا بینات قال الذین لایرجون لقاءنا بقرآن غیر هذا ویدله قل ما یکون لی ان ابد له من تلقای نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی...» (۱۴۱)

بیش از ۱۲۰۰ سال بعد، حضرت باب در مکتوب خویش به محمد شاه، مقام مظهریت خویش را چنین تشریح می فرماید:

«خداوند شاهد است که مرا علمی نبود زیرا که در تجارت پرورش نمودم در سینه ستین قلب مرا مملو از آیات محکمه و علوم متقنه حضرت حجة الله علیه السلام فرمود تا آنکه ظاهر کردم در آن سینه امر مستور را و رکن مخزن را به شانی که از برای احدی حجتی باقی نماند.» (۱۴۲)

به همین نحو، جمال اقدس ابهی، مقام مظهریت خویش را منبعت از نفس خود نمی دانند و می فرمایند: «ما اظهرت نفسی» و نیز می فرمایند:

«كلها اريد ان اصمت روح القدس ينطقني بالحق و روح الاعظم يهتزني و روح البقا يحرك قلم البهاء...» (۱۴۳)

مظاهر مقدسه الهیه که ازلی بوده، و باخبر از یکدیگر و در اعمال و افعال و گفتارشان با هم هماهنگ می باشند و به نحو اتم و اکمل صفات الهیه را متجلی می سازند؛ به تدریج به تربیت نوع انسان پردازند، انسانی که ثمره شجره عالم وجود و «جمیع صفات و اسمای الهی، در او به نحو اکمل و اشرف ظاهر و هویدا است.» (۱۴۴) مظاهر ظهور

به تدریج این استعداد بالقوه و مکنونه را بالفعل در آورند. تحت تعلیمات این منابع اولی هدایات ظاهری، معلمان رثوف دیگری تربیت گردند که راه و روش و نصایح این نفوس مقدسه را متابعت می نمایند مانند بعضی والدین • مریبان

و جمیع نفوسی که به موهبت شریفه و خطیره هدايت و راهنمائی بشر فائز می گردند. چنانکه قبلا ملاحظه کردیم، یکی دیگر از منابع مهمه و ظاهری ولی نه چندان علنی هدايت، بحال و وجود است که در مرتبه خویش مطابق استعداد خود، محال بروز و ظهور و تجلی صفات الهیه است. هنگامی طرز تلقی و ادراک ما دقیق و معقول است که در نظر ما، عالم و طبیعت به منزله کتابی از هدايت الهی جلوه نماید. حضرت بهاء الله می فرماید:

«در هر گیاهی حکمت بالغه مستور است و بر شاخسار هر گل هزار بلبل ناطقه در جذب و شور...» (۱۴۵)

منشاء هدايت و مساعدت چه ظهور یک مظهر الهی و چه به طور غیر مستقیم از طریق تعلیمات والدین و یا معلم مهتدی به هدايت الهی باشد، مطابق مطالب مطروحه در الگوی دیانت بهائی، نتیجه می گیریم که نوع انسان، در جهت حصول استقلال رای و آزادی عمل که آن دورا به منزله تحقق نوایای انسانی شرح دادیم، محتاج مساعدت و باری است. برای حصول این اصل ضروری، آثار مقدسه بهائی به تشریح یکی از اساسی ترین و جدی ترین مسئولیتهای والدین و جامعه، یعنی تعهد و الزامی که این دو نسبت به تعلیم و تربیت اطفال دارند، می پردازد. به عنوان مثال در یکی از بیانات مبارکه خویش در مورد اهمیت تعلیم اطفال، حضرت عبدالبهاء می فرماید، «خدمتی اعظم از این در درگاه احدیت نیست...» (۱۴۶) در بیانات متعدده به وضوح دلیل این امتیاز تشریح گردیده است. آن حضرت می فرماید که انسان از عدم تربیت منبع شرارت و ظلمهای بی شمار گردد و به تربیت روح انسانی قادر می شود تا به اوج عزت صعود نماید و نیز می فرماید:

«هر طفلی ممکن است که سبب نورانیت عالم گردد و با سبب ظلمانیت آفاق شود لهذا باید مسئله تربیت را بسیار مهم شمرد...» (۱۴۷)

۷ - نظام عدالت درونی

علی رغم این حقیقت که جهت تربیت و ترقی وابسته به تاثیرات بیرونی می باشیم ولی در آثار مبارکه تصریح گردیده که هر یک از ما به نحو قابل ملاحظه ای بنفسه مسئول ترقیات خویش هستیم. یکی از اجزای اساسی مطروحه در الگوی آئین بهائی که عملا تعریف عدالت انسانی را نیز در بردارد، همین احراز مقام انتخاب در جهت سیر بسوی پیشرفت و تعالی است؛ ولی احراز و ادراک این مقام بسیار دشوار است. به عبارت دیگر، نمی دانیم در کجا و چه وقت هدايات و تاثیرات و مساعدتهای ظاهری خاتمه یافته و حق انتخاب و اختیار خود ما وارد عمل می شود ولی این را می دانیم که بدون مشارکت فعال در این جریان، تعلیم و تربیت انسان غیر ممکن است. به منظور حصول احساس رضایت حقیقی، کسی نمی تواند ما را برنامه ریزی نموده، مجبور نماید و شستشوی مغزی دهد، حتی اگر خود مایل به این کار باشیم.

به منظور ادراک نظریه اساسی مکنون در تمایز بین نیاز به تایید و مساعدت ظاهری تواما وابستگی به اختیار، حضرت عبدالبهاء تشبیهی موهتر و نافذ به کار می برند. در این تشبیه، انسان را با کشتی مقایسه می فرمایند. در این

تجسم استعاری، نیروی باد و بخار نمایانگر قوای ظاهری است که موجب حرکت کشتی می شود و سکان کشتی نمایانگر اختیار و اراده فرد است. حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«سکون و حرکت انسان موقوف به تائید حضرت بزدان است. اگر مدد نرسد نه بر خیر مقتدر نه بر شر توانا بلکه چون مدد و جود از رب جود رسد توانائی بر خیر و شر هر دو دارد اما اگر مدد منقطع گردد بکلی عاجز ماند... مثل این مقام مثل کشتی است، کشتی را محرک فوه باد و فوه بخار است و اگر این قوت منقطع، ابتدا حرکت نتواند با وجود این سکان کشتی به هر طرف متمایل، فوه بخار کشتی را به آن قسمت راند... همچنین جمیع حرکات و سکنات انسان مستمد از مدد رحمان و لکن اختیار خیر و شر راجع به انسان» (۱۴۸)

هنگامی که حضرت عبدالبهاء به این فوه به مثابه «اراده ای عظیم» (۱۴۹) اشاره می فرماید، مفهومی شگفت انگیز در باره اختیار بیان می فرماید. هر چند بعضی از امور در تحت اراده انسان نیست معهذا حضرت عبدالبهاء به مهمترین مواردی که تحت اراده انسان است اشاره می فرماید،

«...اموری در تحت اختیار انسان است مثل عدل و انصاف و ظلم و اعتساف مختصرا اعمال خیریه و افعال شریه...» (۱۵۰)

ممکن است همواره به طور دقیق متوجه نشویم که چه وقت از اراده و اختیار ما مستقلا وارد عمل می شود ولی به طور حتم می دانیم که اختیار به عنوان یکی از قوای نفس انسانی، مستقل و مجزا از قابلیت های دیگر ما چون احساس و ادراک است. مثلا ممکن است به انجام امری مصمم گردیم که با خواسته ها و آمال ما منافات داشته باشد زیرا دریافتیم که تحمل زحمات در کوتاه مدت، مواهبی را در بلندمدت نصیب انسان می نماید. و نیز متوجه شده ایم که آمال ما غالباً راهنمای قابل اعتمادی جهت اعمال معقوله نمی باشند. پس ممکن است از روی عواطف و احساسات بسوی امری جلب شویم یا به انجام یک سری اعمال برانگیخته گردیم ولی با در نظر گرفتن ملاحظات متعالی تری چون متابعت اصول اخلاقی، مصمم می گردیم به اینگونه احساسات اعتنا نکنیم.

به همچنین قوای ارادی ما واضحا با فوه مدر که ما تفاوت دارد. مثلا ممکن است بدانیم عمل پسندیده کدام است معهذا در تصمیم گیری در مورد نحوه صحیح عمل دچار عجز می شویم. از لحاظ عقلانی متوجه می شویم که باید نحوه عمل خاصی را متابعت نمائیم ولی در نهایت در هنگام عمل به موجب این ادراک عاجز می مانیم.

به عبارت دیگر، بین اختیار و عمل یک رابطه و پیوند محتم و جود دارد. به منظور اعمال اختیار چیزی بیش از قصد و نیت لازم است؛ یعنی در طی عمل است که نیت تحقق می یابد. پس در هنگام تعیین آنچه که جهت حصول کمال و نوایای انسانی معقول و شایسته است، یعنی طریق صحیحی که نفس آگاه مطابق آن رفتار می کند، متوجه یک فرآیند کامل می شویم؛ این فرآیند شامل آگاهی و شناخت، سپس تصمیم و اراده جهت تحقق آن ادراک به نحوی صحیح و معقول و بالاخره اجراء آن قصد و نیت می باشد. (علم، اراده و عمل)^(۱)

هنگامی که حضرت عبدالبهاء می فرماید که از طریق «علم و اراده و عمل» (۱۵۱) موفقیت در هر امری، قابل

حصول است، این مطلب مشابه بیاناتی است که حضرت بهاءالله در صلوات صغیر نازل فرموده‌اند که در آن مقصود از خلقت انسان را «عرفانک و عبادتک»^(۱۵۲) مطرح می‌فرمایند. در آثار و بیانات مبارک که حضرت عبدالبهاء، دستورالعمل تحول بشر ارائه می‌گردد. در قسمت مهمی از تعریف مبارک از ایمان چنین می‌فرمایند،

«ایمان یعنی اول معرفت، دوم عمل به اعمال حسنه و پسندیده است.»^(۱۵۳) (ترجمه)^(۳)

جهت اقدام به هر عمل مهمه‌ای البته انتخابی آگاهانه لازم است به همین نحو لازمه عبادت حق، تصمیم و انتخاب و به دنبال آن، عمل است. تنها معرفت مریبان اعظم الهی کافی نیست. در ملکوت اسماء نیز به منظور متجلی ساختن تحول درونی خود به مدد آثار ظاهری اعمال شریفه، لازم است که قوه اراده خویش را با پشتکاری مجدانه به کار بگیریم. بدون شک، یعقوب، یکی از حواریون مسیح هنگامی که می‌گوید ایمان وجود ندارد مگر اینکه در عمل بروز یابد، چنین قوه اراده‌ای را در مدنظر داشته است. چنانکه می‌گوید:

«ای برادران من چه سود دارد اگر کسی گوید ایمان دارم وقتی که عمل ندارد آیا ایمان می‌تواند او را نجات بخشد. پس اگر برادری یا خواهری برهنه و محتاج خوراک روزینه باشد. و کسی از شما بدیشان گوید به سلامتی بروید و گرم و سیر شوید لیکن مایحتاج بدن را بدیشان ندهد چه نفع دارد. همچنین ایمان نیز اگر اعمال ندارد در خود مرده است...»^(۱۵۴)

۸ - مجازات و مکافات، دورکن عدل

موءید کل نظامی که تاکنون به طرح آن پرداخته‌ایم، دورکن مجازات و مکافات است که از دیگر اجزای ضروریه مطروحه در نمونه نظری آئین بهائی می‌باشد. در آثار مبارک که به این دورکن، بعنوان موءید و حامی عدل در جمیع اشکال مختلفه آن اشاره گردیده و در حقیقت این نظام (مجازات و مکافات) حافظ بنای الهی عالم خلقت است. جمال اقدس ابهی می‌فرمایند،

«یا حزب الله مریبی عالم عدل است چه که دارای دورکن است مجازات و مکافات و این دورکن دو چشمه‌اند از برای حیات اهل عالم...»^(۱۵۵)

در برخی از الواح و بیانات مبارک که به نظر می‌رسد که نظام مجازات و مکافات نمایانگر موءسساتی واقعی هستند که با ممانعت و محدودیت ظلم و شرارت، حافظ نظم اجتماعی اند. چنانکه حضرت بهاءالله می‌فرمایند:

«در حکم عدل قوه عظیمه است و آن منوط به مجازات و مکافات است در این مقام هر نفسی باید به جزای اعمال خود برسد به مدد این قوه بنیان نظم در سراسر عالم استقرار یابد و همچنین خوف از مجازات سبب ممانعت اشرار از ارتکاب جرم گردد.»^(۱۵۶) (ترجمه)

رابطه بین مجازات و مکافات را با الگو و نمونه مادی آن هر چه عمیق‌تر مورد مذاقه و مطالعه قرار دهیم، به

۱- «بعد از عرفان، اعمال حسنه که ثمره ایمان است فرع است.» بیان مشابه در مفاوضات مبارک ص ۷۹

بیبیدگی و ظرافت و نفوذ آن بیشتر پی می بریم. به موجب تعالیم مبارک که بهائی، مقصود از شیوه پاداش و تنبیه، برانگیختن استقلال رای و آزادی عمل خواهد بود نه تسلط طلبی و رواداشتن ظلم و جور؛ و این مقصود در صورتی تحقق خواهد یافت که والدین، معلمان و دیگر مربیان بشری این شیوه را به نحو عاقلانه و حکیمانه به کار ببرند. فی‌المثل، در دهه اخیر روانشناسان، فواید به اصطلاح «شرطی کردن واکنش دلخواه»^(۱۵۷) را در تحریک و تهییج بیماران افسرده، یا در اصلاح، تغییر و تعدیل واکنشهای عاطفی و رفتاری ملاحظه کرده‌اند. البته والدین می‌دانند تربیت طفل بدون اساسی منظم در کاربرد معقول شیوه پاداش و تنبیه، غیر ممکن است. معهذالآخر نیز از خطرات عدم کاربرد صحیح این شیوه تربیتی باخبر شده‌ایم. چنانچه شیوه پاداش و تنبیه به نحو بسیار جدی و توأم با سختگیری مورد استفاده قرار گیرد، این شیوه، استقلال رای و آزادی عمل در فرد را از بین می‌برد، تعصبی خشک به وجود می‌آورد؛ یعنی دقیقاً مخالف مقصود مورد نظر. مختصر آنکه این دو محرک (پاداش و تنبیه) وسیله و اسبابی جهت تربیتند، ولی خود بنفسه هدف نمی‌باشند.

مقصود از شیوه‌های پاداش و تنبیه و دیگر روشهای تربیتی، ایجاد رفتاری خاص و سپس واگذاری مسئولیت به فرد، جهت عمل مورد نظر است. هنگامی این واگذاری مسئولیت فرین موفقیت خواهد بود که انسان در باره اهداف معقول و مطلوبه مورد تابید این روش تربیتی، آگاهی یابد. وقتی که اهداف تحول انسانی را ادراک و اقتباس کنیم، هدایت و راهنمایی از طریق نظام مجازات و مکافات می‌تواند تقلیل یابد و یا متوقف شود، زیرا این نظام را درونی ساخته‌ایم به این معنا که به هنگام موفقیت خوشحال می‌شویم در زمان شکست، ناراحت می‌گردیم. خلاصه آنکه در تربیت و پرورش «وجدان» خویش می‌کوشیم و به ادراک رابطه بین عکس العمل فعلی و مجازات و مکافات آتی نائل می‌گردیم.

این اصول تربیت وجدان، همان طوری که برای افراد مصداق دارد، در مورد جامعه نیز صادق است، یعنی عالم انسانی در جهت حصول هدف «اصلاح عالم» در حرکت است و عدالت اجتماعی در حکم یک نظام مجازات و مکافات جامعه را به منظور وصول به این هدف، تربیت می‌نماید. معهذالاین نظام به تنهایی نمی‌تواند در جهت فوز به هدف تحول روحانی موفق گردد. چنانچه جامعه کیفیت و اهمیت این هدف را ادراک نکند و عملاً در جامعه، این هدف تسری نیابد، مجازات و مکافات قادر نخواهد بود که نظم در جامعه برقرار ساخته و به تنهایی به اصلاح عالم پرداخته و تمدنی مترقی ایجاد نماید. مجاهدات عصر حاضر در تمهید قوانین قابل اجراء و کبفرشناسی، موءید این حقیقت است. چنانکه حضرت عبدالبهاء خاطر نشان می‌فرمایند، در یک نظام صرفاً مادی مجازات و مکافات در «مدنیت طبیعی» اهداف تربیتی به نحو موءثر قابل حصول نخواهد بود. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«مدنیت طبیعی به زجر و قصاص بشر را مانع از اذیت و ضرر گردد و از ارتکاب جرائم بازدارد ولی مدنیت الهیه چنان تربیت نماید که نفوس بشریه بدون خوف از جزا اجتناب از اجرام کنند و نفس جرم نزد آنان اعظم عقوبت گردد و به نهایت جذب و وله به اکتساب فضائل انسانی و مابه‌الترقی بشری و آنچه سبب نورانیت عالم انسانی است، پردازند.»^(۱۵۸)

علاوه بر بهره‌گیری حکیمانه مربیان عالم انسانی از مجازات و مکافات، حداقل دو جزء دیگر در نمونه و

الگوی مادی موجود است که می‌توان این دو ستون عدل را ملاحظه نمود. مورد اول را می‌توانیم در ارتباطان با عالم طبیعت بیابیم. چنانکه قبلاً مکرراً ملاحظه گردید، به موجب دیدگاه آئین بهائی، عالم وجود به‌طور اعم و عالم طبیعت به‌طور اخص محال تجلیات سنو حات رحمانیه‌اند، و به عنوان ظهور و بروز از مشیت الهی، این، فی الحقیقه وظیفه و عملکرد اولیه و اصلیه آنهاست. بهائیان همچنین اعتقاد دارند که مافوق هر گونه کیفیت روحانی که اشیاء و کائنات فی نفسه از خود ظاهر می‌سازند، ظهور اصول الهی در روابط متعدده بین این کائنات است.

اکثر مردم دنیا، در بدایت ادراک چنین روابطی می‌باشند، همانگونه که از دانش ناچیز ما از زیست‌شناسی برمی‌آید، به‌نحو بسیار قابل ملاحظه‌ای، ظهور بارز و وحدت ضروری به عالم خلقت واضح است. آنچه که در بدایت ادراک آن نیز هستیم، این است که قانون مجازات و مکافات بر رشته پیچیده روابط مابین کائنات مختلفه حاکم است. اکنون ملاحظه می‌کنیم که تجاوز به حریم طبیعت نه تنها زیبایی طبیعی و حیات وحش را به مخاطره می‌افکند بلکه عواقب ناهنجار این عمل به خود مانیز برمی‌گردد؛ یعنی باید هوای آلوده تنفس کنیم، غذای فاسد تناول نمائیم و آب آلوده و کثیف بیاشامیم. چنانچه از ادراک وحدت و ماهیت اساساً روحانی ملکوت اسماء عاجز باشیم، عقوبت این جهل خود را می‌بینیم. این عقوبت موجب می‌گردد که در برخورد با عالم امکان تجدیدنظر نمائیم حتی اگر چنین موردی در تربیت ما مطمح نظر نباشد. پس به این دلیل است که حتی سرسخت‌ترین ماتریالیستها مالا باید به ضروریات عملی روابط روحانی درون عالم امکان، توجهی خاص مبذول دارند.

کاربرد دیگر ولی نه چندان آشکار دورکن مجازات و مکافات، در مصادیق عملی نحوه برخورد ما نسبت به اصول اخلاقی مکنون است. تصور ما از قوانین اخلاقی و احکام اجتماعی اینست که این قوانین و احکام از قدیم الایام از منابع مختلفه منبعث گردیده و مورد تأیید قرار گرفته‌اند. این نحوه تفکر به توضیح این مسئله می‌پردازد که چرا بعضی از سیاستمداران خود را برتر از محدودیت‌های یک ضابطه رفتاری، یعنی متفاوت با اصول سودگرایی، می‌پندارند. به همین قسم، عامل بی‌عدالتی اجتماعی، چه قصور فردی باشد چه قصور جامعه در کل، ممکن است که شخص مسئول، اصول اخلاقی را نسبت به مسائل خود بی‌ارتباط تلقی نماید. به موجب اعتقادات آئین بهائی، اینگونه برداشتها خطاست. چنانکه خاطر نشان کرده‌ایم، بهائیان اعتقاد دارند که عالم جسمانی فی الحقیقه صرفاً همان عالم روحانی است که به صورت مظاهر و علائم محسوس بروز و ظهور می‌یابد. در این صورت، روابط بین تمام اجزای تشکیل دهنده عالم امکان، ظهور و بروز از همان روابط عالم روحانیست. «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»^(۱) نکته مرتبط تر با موضوع آنکه کلیه قوانین اجتماعی هنگامی که به‌نحو صحیح تدوین گردند، بروز و ظهوری از قوانین اخلاقی و روحانی‌اند و این قوانین مدونه در نهایت مطلوب فرد و جامعه‌اند.

چون اصول اخلاقی همواره تأثیر بسزائی بر زندگی ما می‌گذارند، لذا به همان میزان احکام و اوامر جسمانی حائز اهمیت می‌باشند. چنانچه از ساختمان سه طبقه‌ای ببریم تعجبی ندارد که قانون جاذبه زمین عمل نماید یعنی ما

می دانیم عقوبت عمل خود را خواهیم دید. در مورد قوانین اخلاقی هم این امر صادق است. اگر فردی نسبت به دیگران ظلم روا دارد، نه تنها خود را دچار رنج و عذاب خواهد کرد بلکه در امور مادی نیز به توفیق چندانی نائل نخواهد شد؛ زیرا قوانین اخلاقی، آرزو و یا محکومیتی صرفاً مربوط به عالم روحانی نمی باشند؛ نتایج عملی دارند و سیر مقتضی و مطلوب اعمال در عالم مادی را مشخص می کنند.

در مطالعه ظلم و بی عدالتی اجتماعی در ابعاد وسیع آن، عواقب بی بند و بارهای اخلاقی کاملاً واضح و عیان است. به رغم اینکه قوای اجتماعی ظالم و بیدادگری ممکن است مدت کوتاهی دوام داشته باشد و با وجود خصلت ظالمانه خویش به نظر موفق برسد اما به ناچار محکوم به شکست است؛ زیرا در ظلم و بی عدالتی فایده و حقیقتی مترتب نیست، چون با حقیقت مطابقت ندارد. بالمال ظلم و بی عدالتی عواقب منفی، یعنی نوعی مجازات، در پی دارند. برای نمونه می توان برخی از نظامهای اقتصادی را که بر پایه ظلم بنا گردیده اند، در نظر گرفت. چنین جوامعی که دچار انحطاط اخلاقی شده اند محکوم به شکستند زیرا در نظر ایشان، انسانها با هم مساوی نبوده و بشریت در حکم یک خانواده واحد نمی باشند. عاقبت ظلم و اجحافهای اقتصادی، بسیاری از امور مهمه چنین جوامعی را دستخوش تزلزل می نماید. سقوط نظام فنودالی و طرحهای زراعی امریکا^(۱) در جنوب را که حیات هر دو وابسته به کار و زحمت بردگان بود، به عنوان مثال می توان ذکر نمود.

خواه به بررسی نحوه تولید مواد پیردازیم خواه نحوه سازماندهی ساده ترین انواع موءسسات را مورد مطالعه قرار دهیم، به هر حال عملاً قادریم دامنه بحث خود، در زمینه مصادیق عملی اصول اخلاقی را در کلیه مجهودات بشر بسط و گسترش دهیم. در فصول بعدی کتاب به روابط عملی اصول اخلاقی با زندگی روزمره و عادی می پردازیم. معهدا در اینجا با توجه به اهداف مورد نظرمان، کافی است به این نتیجه برسیم که نظام مجازات و مکافات که در جمیع امور عالم امکان در کار می باشد، در نفس ملکوت اسماء مندمج است. فی الحقیقه جمال اقدس ایهی به بیانی بدیع و منیع در کلمات مکنونه، به این دورکن رکن اشاره می فرمایند، چنانکه می فرمایند:

«در بادیه های عدم بودی و تو را به مدد تراب امر در عالم ملک ظاهر نمودم و جمیع ذرات ممکنات و حقائق کائنات را بر تربیت تو گماشتم چنانچه قبل از خروج از بطن ام دو چشمه شیر منیر برای تو مقرر داشتم و چشمها برای حفظ تو گماشتم و حب تو را در قلوب القا نمودم...» (۱۵۹)

علاوه بر مفاهیم ضمنی که ممکن است این «دو چشمه» در برداشته باشد، (احتمال دارد به دورکن مجازات و مکافات مشعر باشد).^(۲) این دورکن رکن به منزله روحی که هدایت بخشند، در کلیه اجزای عالم دمیده می شوند تا استقلال رای و آزادی عمل را در جهت حصول کمالات انسانی برانگیزند.

۹ - فضل و رحمت

۱ - the American Plantation

۲ - «... These «founts» may well refer to the twin pillars of reward and punishments»

به زغم بحثهای مطروحه راجع به روشهای مستقیم و غیرمستقیم مبنی بر اینکه عالم وجود به منظور هدایت نوع بشر ابداع گردیده است، بدون یک عامل نهائی، طرح ما از الگوی آئین بهائی به هیچ وجه کامل نخواهد بود. این عامل به مثابه اکسیری است که کل نظام را جلوه و تلالوئی دیگر بخشد و ذروه علیای عدالت الهی است که آن را فضل می نامیم.

به حساب آوردن فضل به عنوان قسمتی از نظام عدالت به نظر عجیب می آید، زیرا به نظر می رسد که این دو مطلب دارای مفاهیم متضادند، معمولاً عدل دقیقاً نقطه مقابل فضل معنی می شود. حضرت عبدالبهاء وجود این تضاد را تصدیق می فرمایند، چنانکه می فرمایند:

«فضل اعطاء بدون استحقاق و عدل اعطاء به استحقاق» (۱۶۰)

چون ما نفوس ضعیفی هستیم که از لحاظ تکامل روحانی در مرحله صباوت فرار داریم، پس اگر قرار بود بر طبق عدالت مطلقه در باره ما حکم شود، مسلماً محکوم می شدیم. حضرت بهاءالله این مطلب را در ابیان مبارک مورد تأیید قرار می دهند. در صفحات اولیه این سفر کریم، جمال اقدس ابهی به تشریح رویدادی به تمام معنی شگفت انگیز می پردازند مبنی بر اینکه نوع بشر در طول تاریخ به نفی و انکار همان مربیانی پرداخته اند که خداوند جهت هدایت و مساعدت آنان، ارسال فرموده است. حضرت بهاءالله می فرمایند:

«چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرمت مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می شد جمیع تکذیب می نمودند و از لقای او که عین لقاءالله است احتراز می جستند. چنانچه تفصیل آن در جمیع کتب سماویه مذکور و مسطور است...» (۱۶۱)

ولی همانطوری که قبلاً ملاحظه گردید، عدالت در مفهوم وسیع آن، صحت و درستی را مشخص می کند که تحقق بخش مقصد ذاتی و حائز اهمیت بسیاری است. اگر نوع بشر را در مرحله فعلی از تکامل و ترقیش، به طفلی تشبیه کنیم و همچنین خداوند را به مثابه والدی مهربان در نظر بگیریم، عدالت حکم می کند که فضل و رحمت حق شامل حال انسان شود. اگر طفلی مرتکب خطائی شود هر چند موقتا والدین به منظور هدایت و تربیت طفل، او را مورد تنبیه قرار می دهند ولی هرگز به خاطر خطای طفل، محبت والدین نسبت به او نقصان نیابد و از بین نرود. به همچنین در عین اینکه در زبر و صحف ادیان عالم خداوند به مثابه داوری سختگیر تجسم می شود و حتی به زغم اینکه در آثار مقدسه بهائی، ترس از خدا (خشیه الله) به عنوان امری در خور توجه و ملاحظه، تعریف می شود، اما به موجب تعالیم جمیع ادیان عالم، خداوند همیشه رحیم و بخشنده است.

البته همانطوری که خاطر نشان گردید، فضل و رحمت بدون طلب و استغاثه اعطانی گردد. برای اینکه فضل حق شامل حالمان گردد، باید آن را در خواست نمائیم و در مسیر آن طلب گام برداریم. حضرت باب در مناجاتی می فرمایند، «بزرگی ای سید من که گناه کسانی را که غفران و بخشش تو را طلب می کنند، می بخشی...» (۱۶۲)

(ترجمه) پس هنگامی که در قیوم الاسماء می فرمایند، «ان الله لا یغفران بشرک به...» (۱۶۳) آن حضرت لزوماً به تشریح عذاب الهی نمی پردازند بلکه نحوه ارتباط بین اختیار و فضل را مشخص می فرمایند. یعنی خداوند تا طلب

نبیند، فضل و رحمت خود را شامل حال ننماید و مشرک با انکار حقیقت الهیه خود را از فضل حق محروم می‌نماید. حضرت بهاء‌الله به همین مطلب اشاره می‌فرماید، هنگامی که می‌فرمایند، «وای به حال نفسی که فضل و رحمت حق را انکار نموده و نسبت به رحمت فیاض و افتدار او کفر ورزیده باشد...» (۱۶۴) (ترجمه)

جهت حصول موفقیت در این عالم جسمانی فضل و رحمت حق ضروری است؛ زیرا اگر قرار باشد به موفقیت دست یابیم، به فرصتهای بسیاری نیاز مندیم. به رغم اعمال و رفتار ما، این موهبت و فضل همواره قابل حصول و دسترسی است ولی خود به خود عنایت نمی‌گردد. به منظور فوز به این رحمت رهائی بخش، باید از همان روش لازمه هر مجاهدت روحانی، متابعت نمائیم یعنی آگاهی، اراده و عمل. باید تشخیص دهیم نیاز حقیقی ما چیست و مطابق آن عمل نمائیم، یعنی در دعا و مناجات، طلب و نیاز خود را ابراز کنیم، در سراسر ایام حیات خود در ملکوت اسماء، در این عالم ترابی، نسبت به هدایات منزله الهیه مطیع صرف باشیم.

با آگاهی بر ۹ ویژگی خاص دیدگاه آئین بهائی راجع به عملکرد معقول و صحیح عالم وجود، به ادراکی اساسی در مورد نحوه ابداع حیات عنصری در جهت تضمین نتایج و ثمرات مطلوبه‌ای که برای آن، این عالم طراحی و خلق شده است، فائز می‌گردیم. از جمله این نتایج مطلوبه این مورد است، مدنیتی «دائم‌الترقی» در این کره ارض و کل عالم هستی، یعنی نظامی جهانشمول، از گذشته، ازلی و در آینده، ابدی، که در آن سیارات به نحوه روحانی تکامل می‌یابند و در جهت حصول مقاصد عالیه کل نظام جمیعا مشارکت می‌نمایند. با توجه به این مفهوم، عدالت صحت و درستی قابل تسری بر کل طرح خالق است که به موجب آن هر ذره و اتمی در عالم وجود نقشی به عهده دارد.

معهداقتاعت به این مختصر از مفاهیم و مصادیق عظیمه منظر آئین بهائی در مورد عدالت که شاید صرفا تجزیه و تحلیلی بیش نباشد، بنفسه نمی‌تواند در زندگانی روزمره ما بینشی قانع کننده از چگونگی به کارگیری محیط مادی در جهت ترقیات معنویه ارائه نماید. احتمال دارد که مجددا اطمینان حاصل کرده باشیم که عالم وجود مطابق اصول منطقی و از روی فضل و محبت، ابداع گردیده است، ولی ممکن است درک روشنی از چگونگی مساعدت عملی چنین بصیرتی در جهت حصول اهداف معقوله و صحیحه معرفت حق و عبادت او، نداشته باشیم. اکنون واضحا آنچه را که لازم است به ادراک آن نائل گردیم این است که چگونه از طریق فعالیت و اشتغال در امور مادی و ارتباط با دیگران در حیات بومیه خود، می‌توانیم در جهت اهداف معنوی گام برداریم.

فصل سوم

راهنمایی جهت دبستان وجود

«در بادیه‌های عدم بودی و تو را به مدد تراب امر در عالم ملک ظاهر نمودم و جمیع ذرات ممکنات و حقائق کائنات را بر تربیت تو گماشتم...» (۱۶۵)

با بررسی نظر آئین بهائی راجع به عالم وجود مبنی بر اینکه این عالم به منزله ابداعی در نهایت اتقان و اکمال است، به اولین مورد از سه مسئله مورد نظر پاسخ داده‌ایم، یعنی به اساسی نظری جهت اعتقاد به عدل الهی دست یافته‌ایم. دومین امر خطیر، حرکت از جنبه‌های نظری علوم الهی به سوی جنبه‌های عملی آن است. به عبارت دیگر باید مشخص و معین شود که این محیط از لحاظ نظری معقول و درخور ستایش، چگونه در زندگانی روزمره و عادی، ما را در جهت شناخت خداوند و عبادت او یاری می‌نماید. این مطلب با وجود پیچیدگی بیشتر، بسیار زودتر از مورد اول، ما را قانع ساخته به نتیجه می‌رساند. اگر چنین تحلیل عملی بتواند بینشی معقول نسبت به این مسئله ارائه نماید که چگونه تجارب علی‌الظاهر منفی و مصائب به ظاهر ناروا به نتایج مثبت منجر می‌گردند؛ مسلماً در این تحلیل به سوءالات مطروحه در کتاب ابوب و اثر بوءس، پاسخ بسیار موثرتر و نافذتری داده می‌شود. به طور خلاصه، تاکید بر وجود مشیت ابدی و تشخیص مجموعه‌ای از قوانین و اصول منطقی و منسجم که در عالم وجود در کارند، بسیار مفید و سودمند است. معهذالبرهان بسیار محکم بر صحت و اتقان عالم وجود، توانایی ادراک شیوه‌هایی است که توسط آنها در دبستان وجود درسهای معنوی می‌آموزیم.

۱ - ضرورت وحدت تجارب بشری

اولین قدم در جهت ادراک نحوه استفاده از حیات عنصری این است که بطور دقیق‌تر نظری را که در فصل قبل به آن پرداختیم، درک کنیم؛ مبنی بر اینکه دو نوع تجارب حیات جسمانی و روحانی، صرفاً جنبه‌هایی از یک حیات منسجم و واحدند.

مطالعه خود را از حیات عنصری آغاز می‌کنیم البته با در نظر داشتن این نکته که به عنوان انسان، حساسیت خود را نسبت به واحد بودن ماهیت وجودمان از دست داده‌ایم. حتی ممکن است به عنوان یک بهائی در برخورد و تماس با امور و شئون مادی دچار اضطراب و نگرانی گردیم زیرا از برخی بیانات مبارک که چنین استنباط کرده‌ایم که باید این خاکدان ترابی را مردود شماریم و به نفی آن پردازیم چنانکه حضرت بهاءالله می‌فرمایند،

کور شو تا جمال بینی و کر شو تا لحن و صوت ملیح را شنوی و جاهل شو تا از علم نصیب بری و فقیر شو تا از بحر غنای لایزال قسمت بی‌زوال برداری...» (۱۶۶)

به همین قسم به الواح و بیانات مبارک که دیگری بر خورد می‌کنیم که به نظر می‌رسد، نفی و طرد عالم مادی را مورد تایید قرار داده و نظام وجودی انسان را از ترکیب دو حقیقت در تضاد و کشمکش تصویر می‌کنند؛ چنانکه

حضرت عبدالبهاء می فرمایند،

«... جنبه حیوانیت دارد و جنبه ملکیت و مقصود از مربی اینست که نفوس بشریه را تربیت بکند تا جنبه ملکیت بر جنبه حیوانیت غالب شود...» (۱۶۷)

همانطوری که از بررسی نظریه آئین بهائی در مورد حیات عنصری تا حدودی استنباط می شود، چنانچه عالم امکان را، فی نفسه در نظر بگیریم، هیچ برداشتی از آن رسا، یا فی الحقیقه دقیق نیست. بین این دو جنبه از حقیقت، رابطه پیچیده‌ای وجود دارد زیرا یک قسمت ضروریه تربیت روحانی مادر عالم جسمانی صورت می گیرد و تهذیب و تنویر روحانی نوع انسان، منشاء تحقق اهداف عالیه عالم وجود می باشد. از چنین نقطه نظری حیات عنصری و اشتغال مادر امور مادی آن وقتی مضراست که نتوانیم از تجارب حیات عنصری به نحو صحیح استفاده نماییم و از تربیت نفوس خود در جهت دارا شدن انسجام و عدالت و صحت باطنی عاجز باشیم؛ یعنی مطابق گفته افلاطون، هر جزئی از قوای درونی وظیفه خاص خویش را انجام دهد. هنگامی که عالم امکان به جای اینکه وسیله‌ای جهت حصول حقایق روحانی شود که محال و مهبط تجلی آنهاست، خود بنفسه هدف تلقی گردد با وقتی که اجازه دهیم طبیعت مادی و نفسانی ما بر قوای ارادی و عقلانی ما غلبه یابند، فی الحقیقه در حالت عدم توازن و تعادل، سردرگمی و کشمکش درونی قرار می گیریم. در چنین حالتی، عالم وجود مانع و مغل و یا سبب عدم توفیق ما نیست. علت عدم موفقیت ما، عدم استفاده صحیح از حیات ناسوتی، و قصورمان در ادراک ضرورت وحدت تجارب ماست.

پس نحوه ارتباط بین عالم جسمانی و عالم روحانی در بطن ادراک و استفاده از دبستان وجود، قرار می گیرد. چنین رابطه‌ای که افلاطون بدان اشاره نموده و در آثار مبارکه بهائی دقیقاً تشریح گردیده است، صرفاً به تأیید این نکته نمی پردازد که مزایای روحانی از تجارب حیات عنصری ممکن الحصول است بلکه این رابطه حکم می کند که اصل حیات بخش عالم خلقت، از تجلیات و انعکاسات عالم روحانیست. با توجه به این مفهوم، عالم جسمانی واسطه و وصول به عالم روحانیست به همان قسم که آئینه وسیله‌ای جهت انعکاس نور می باشد. حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«بدان که عالم ملکوت، عالم حقیقی است و عالم سفلی فقط سایه‌ای است از آن، از خود حیات ندارد، وجودش عبارت از اوهام است نه بیش از این؛ صور منعکسه در آب است که در نظر ما جلوه می کنند...» (۱۶۸)
(ترجمه)

این بیان مبارک به این مفهوم نیست که عالم مادی منفی و مخرب و یا پر از شر و بدی است. چنانچه حیات عنصری به درستی شناخته شود و به نحو صحیح مورد استفاده قرار گیرد، وسیله‌ای جهت تعالی روحانی و طریقی جهت رستگاری انسان است.

لهدایکی از دشوارترین امور خطیره و اصلیه مظاهر مقدسه الهی این است که ارتباط ضروریه بین دو جنبه از تجارب ما را روشن نمایند؛ یعنی به ما نشان دهند چگونه با استفاده از یک عالم به درک عالم دیگر نائل گردیم؛ چگونه در حیات و هویت خویش به عنوان انسان، به یگانگی و هماهنگی فائز شویم. مظاهر ظهور، به منظور

مساعادت مادر جهت ارتباط یک جنبه از حیاتمان به جنبه دیگر، هر دو قوای روحانی و جسمانی را با یکدیگر وفق می‌دهند.

چون مظهر ظهور صفات و سنوحت لن بتغیر و ابدی عالم روحانی را بازگو می‌نماید لهذا کاشف و منزل حقایق الهیه و احکام و اوامر اخلاقی است. از این رو، اوامر و احکام دینی که انبیاء نازل می‌فرمایند، منحصرآ تلاشی جهت تحمیل نظم بر بی‌نظمی نیست. در صورتی که احکام اخلاقی و روحانی به‌طور صحیح ادراک گردند، این احکام، همان تسلط و برتری عینی قوانین علمی را حائز می‌باشند. همانطوری که قواعد علمی روابط قابل پیش بینی بین پدیده‌ها را تشریح می‌کنند، به‌همچنین احکام و اوامر روحانی و اخلاقی، روابط قابل پیش بینی بین ماهیات روحانی را تبیین می‌نمایند. لهذا احکام و اوامر مظاهر مقدسه هم توضیحی، تشریحی و هم تجویزی هستند. نیوتن رانه به‌خاطر ابداع یا اختراع قانون جاذبه بلکه به‌خاطر کشف و ارائه قانون نیروی جاذبه بین اجسام، مورد تمجید و تحسین قرار می‌دهیم. مظهر الهی هم، حقایق یا قوانین حاکم بر آن حقایق را ابداع نمی‌فرماید؛ بلکه آنها را به بشریت عنایت فرموده و ما را به متابعت از آنها فرامی‌خواند. همانطوری که ترفی در ادراکات علمی، تعبیر و تفاسیر ما را از عالم امکان کامل تر می‌نماید به‌همچنین ظهورات متتابعه الهیه، درک ما را از حقایق معنوی و احکام روحانی کامل تر و دقیق تر می‌سازند.

اما مظهر ظهور صرفاً مبین منزل آیات الهی نیست بلکه سبب انجام امور نیز می‌گردد. در مقام خود به‌عنوان شارع، با کمال قوت، بر میزان تجلیات عالم روحانی بر جسمانی تاثیر می‌گذارد. این نفس مقدس، قوای خلافت‌ایست که قوا و قوانینی که سبب تحقق حقایق روحانی در عالم امکان می‌گردند، به جنبش و حرکت می‌آورد. بالمال، هنگامی که مظهر الهی ما را در جهت اجراء اصول روحانی هدایت می‌فرماید، حداقل به انجام دو امر خطیره مبادرت می‌نماید. در وهله نخست، به تبیین اصول اساسی روحانیه‌ای می‌پردازد که در احکام و اوامر اجتماعی مبارک‌اش مکتون بوده و اساس عقلانی این اوامر نیز شمرده می‌شود، و در ثانی با تحقق آن اصول به طریقی متناسب با افزایش سطح آگاهی و درک و قابلیت عمل انسان، ملکوت الهی را بر کره ارض استقرار می‌بخشد.

فی‌المثل حضرت بهاء‌الله با تاسیس تعلیم تساوی حقوق رجال و نساء، حقیقتی روحانیه را مکشوف می‌سازند که همواره بوده است و تا میزانی که عالم امکان در عصر کنونی، می‌تواند به تحقق و اجراء و تجلی آن حقیقت نائل گردد، آن را اعلان می‌فرمایند. به‌همچنین هنگامی که اصل اساسی وحدت علم و دین را مطرح می‌فرمایند، با خاطر نشان نمودن این نکته که هر دو حوزه تحقیق (علم و دین) در جستجوی جنبه‌های مختلفه یک عالمند، کاشف حقیقتی محسوسه و عینی می‌باشند. همزمان با نزول این تعلیم مبارک، دانشمندان و علمای ادیان را انداز می‌فرمایند که باید بر وحدت علم و دین آگاهی یابند تا بتوانند اختلافات خود را کنار گذارند و با هم در جهت افزایش ادراک ما از عالم وجود سعی و مجاهدت نمایند.

مفتاح ضروری به یگانگی عالم جسمانی و روحانی در بطن این دو وظیفه خطیر مظاهر ظهور قرار دارد. مظهر الهی با اثبات هماهنگی دو عالم، ما را قادر می‌سازد به گونه‌ای زندگی کنیم که حیات ما در هر دو عالم با موفقیت

قرین باشد. فی الحقیقه چنانچه هدایات مظهر ظهور را که در جهت بهره‌مندی صحیح ما از دبستان وجود تصریح گردیده‌اند، متابعت نمائیم، مطالعه مجدانه حقایق یکی از این دو، بالطبع ادراک دیگری را تسهیل می‌کند. همانطوری که در آغاز این مطالعه اشاره گردید، شیوه‌هایی که از قدیم الایام ویژه تحقیق در زمینه این مسائل (موازن علمی برای عالم امکان و معیارهای دینی برای عالم روحانی) در نظر گرفته شده‌اند به نحو یکسان مستلزم تحقیق در باره هر دو عالم است.

۲ - ماهیت استعاری حیات عنصری

اگر بپذیریم که حیظه روحانی و جسمانی و مالا فعالیت و مشارکت مادر آنها به نحو پیچیده با هم ارتباط دارند، می‌توانیم به اهمیت درک این مسئله واقف گردیم که هر یک از این حقایق علی‌الظاهر متفارق و متضاد، چگونه با دیگری، در این عالم جسمانی مرتبط است. و همچنین به حکمت آغاز سیر و سلوک روحانی خود در قالب جسمانی آگاه می‌گردیم و به‌طور دقیق‌تری می‌بریم که چگونه تعلیم و تربیت ما صورت می‌گیرد. در آثار مبارکه بهائی چه بسا یکی از صریح‌ترین و روشن‌ترین مطالب در باره اساس منطقی نظام تربیتی را بتوان در یکی از بیانات حضرت عبدالبهاء یافت چنانکه می‌فرمایند،

«حکمت ظهور روح در جسد اینست روح انسانی ودیعه رحمانیست باید جمیع مراتب را سیر کند زیرا سیر و حرکت او در مراتب وجود سبب اکتساب کمالاتست مثلاً انسان چون در اقالیم و ممالک مختلفه متعدده به قاعده و ترتیب سیر و حرکت کند البته سبب اکتساب کمال است زیرا مشاهده مواقع مناظر و ممالک نماید و اکتشاف شئون و احوال سائر طوائف کند... به همچنین روح انسانی چون سیر در مراتب وجود کند و دارنده هر رتبه و مقام گردد...» (۱۶۹)

ولی این کدام «قاعده و ترتیب» است که توسط آنها باید سیر و حرکت نمائیم؟ توسط چه شیوه خاصی می‌توانیم حیات ناسوتی خود را با تکامل روحانی خود ارتباط دهیم؟ شیوه‌ای که از طریق آن این خاکدان ترابی، این عالم سفلی اشباح و «غار او هام» با عالم روحانی ارتباط می‌یابد، فرآیندی استعاری و تمثیلی است؛ و به منظور ادراک این فرآیند، باید نحوه عملکرد استعاره و مجاز را ادراک نمائیم.

استعاره یکی از انواع صنایع بدیع، یعنی صنعت قیاسی است؛ همه انواع آن به یک نحو عمل می‌کنند؛ به این معنا که دو مورد اساساً غیر شبیه (مردم، موقعیتها، روابط و معقولات و اشیاء) مورد مقایسه قرار می‌گیرند. در این مقایسه بین موضوعات اساساً متفاوت، شباهتی ضمنی یا آشکار موجود است. علی‌رغم اینکه صنعت قیاس، خواه استعاره، تشبیه، تمثیل، استعاره دور از ذهن و قیاس صوری باشد خواه برخی دیگر از انواع مجاز و کنایه، شامل سه قسمت اساسی است که عبارتند از مشبه، که مورد توصیف قرار می‌گیرد، مشبه‌به که با مشبه مقایسه می‌شود و وجه تشبیه که وجه مشترک و شباهت مشترک بین مشبه و مشبه‌به است. (۱۷۰)

غالباً استعاره جهت تشریح فرآیندی استعاری به کار می‌رود؛ به بیان دقیق‌تر، استعاره از صنایع ادبی قیاسی،

نسبتاً موجز و غیر صریح است. گاهی، در مفهوم کلی در صور خیال نیز کاربرد دارد. منظور از صنعت مجاز، «تشبیه مجازی» و منظور از صور خیال، «صور مجازی» است. به هر حال هر کدام از موارد فوق که به کار رود، قطع نظر از اینکه چه صنعت ادبی مورد استفاده قرار گیرد، استعاره یک کلمه‌ای با حکایتی مفصل و با تمثیل، جهت بهره‌گیری مؤثر از این صنعت بدیع، فرآیندی اختصاصاً دشوار و برانگیزنده باید صورت گیرد. شخص باید وادار به تفکر شود و با استفاده از خلاقیت ذهنی خود باید به تکمیل قسمت نهائی یعنی مهمترین قسمت فرآیند پردازش به این معنا که وجه تشبیه بین مشبه و مشبه‌به را معلوم سازد.

استعاره ساده «جین گلی زیباست» را در نظر می‌گیریم، معادله تشبیهی برقرار است. مشبه (استعاره‌له) جین است که اساساً متفاوت با مشبه‌به (استعاره‌منه) گل می‌باشد (اگر ما جین را با مری مقایسه کرده بودیم مشبه و مشبه‌به اساساً یکی بودند و هیچ قیاسی صورت نمی‌گرفت) خواننده باید اکنون معادله را با تعیین وجه تشبیه بین جین و گل؛ کامل نماید. از نقطه نظر دیگر، برای حل این معادله خواننده باید حلقه گمشده بین دو چیز متفاوت را مشخص نماید به این معنا که باید عامل مجهول (X) یعنی حلقه اتصال یا وجه تشبیه این قیاس را معلوم سازد. چنانچه استعاره ساده بوده و پیچیده نباشد، بدون بررسی مشبه‌به و بدون اینکه لازم باشد به حل معادله جهت یافتن عامل (X) پردازیم، توجه ما مستقیماً از مشبه، به وجه تشبیه جلب می‌گردد. در نتیجه، در تشبیهات متداولی مانند سرد مثل یخ یا سخت مثل سنگ، احتیاج به هیچ تلاش خاصی جهت حل معادله نیست، زیرا «مشبه‌به» کاملاً واضح است. فرآیند این استعاره سریع‌النتیجه می‌باشد. توصیف و تشبیه صورت گرفته ولی چون ادراک این نوع تشبیه چندان دشوار نیست لذا ما را به شرکت در فرآیند خلق تصویری ذهنی با ارائه برداشتی از خود فرامی‌خواند.

شیوه استعاری یا تمثیلی دارای ارزش و اهمیت بسیار است زیرا در تشریح مفاهیم مجهول بر اساس مفاهیم معلوم یا معقولات در قالب محسوسات، بسیار مفید است. همچنین با این روش می‌توان مفاهیم بسیاری را در کلماتی معدود، به نحو موجز مطرح نمود؛ به علاوه چون مفاهیم متعددی را ارائه می‌نماید لذا به جای یک توصیف محدود و منحصر، می‌تواند توضیحی جامع در برداشته باشد. معهذایکی از مهمترین ویژگیهای شیوه استعاری، قابلیت تربیتی آن است، زیرا فی‌المثل هنگامی که به منظور ادراک مشبه (استعاره‌له) مجبور به بررسی مشبه‌به (استعاره‌منه) می‌شویم، باید یکی از مهمترین قابلیت‌های خود، یعنی قوه تشخیص و داوری خود را به کار ببریم. سیمسون در این باره می‌گوید:

«استعاره فرآیندی مقایسه‌ای و تعریفی از یک مورد به موردی دیگر است. پس وقتی که مشاهده می‌کنیم دو امر مورد نظر دارای وجوه مشترک هستند به مفهوم کلی (وجه تشبیه) آن دو پی می‌بریم. توانائی ادراک رابطه بین امری با امر دیگری، تقریباً تعریف هوش است. تفکر در باره استعاره و تمثیل یکی از عوامل تحقق قوای عقلانی و هوش است؛ چه بسا یکی از مهمترین عوامل باشد.» (سیمسون ۶)

در استعاره علاوه بر استفاده از توانائی تشخیص خود، به جای اینکه مفهوم بر ما تحمیل شود، خود به‌نفسه معنا را دریافت می‌کنیم. لذا شیوه استعاره غیر مستقیم و عینی است از این جهت معلمی که آن را مستقیماً به کار می‌برد، از شیوه تدریس مقایسه‌ای دور می‌شود. فی‌الواقع، اگر به‌عنوان دانش‌آموز قرار باشد خود معنی را دریافت کنیم،

باید خود اراده کرده و بنفسه مشبه و مشبه به را مورد بررسی قرار دهیم. به رغم اینکه از کسی که آنقدر خلاقیت داشته است تا مجهول معادله را اظهار نماید و بدین وسیله ما را به ادراکی جدید و عمیق تر رهنمون می گردد، ممکن است سپاسگزار باشیم ولی هنگامی که خود شخصا وجه تشبیه را درک می کنیم، احساس نمی کنیم که فکری به ما تحمیل یا تلقین شده است.

بسیار بعید است که از کاربرد شیوه استعاره و مجاز و ارتباط آن با دین به بحث پردازیم ولی از یکی دیگر از مزیت‌های اساسی این صنعت ادبی ذکر می‌کنیم. این شیوه در حکم حصن حصینی در مقابل لفظ گرائی و در نتیجه در مقابل تقلید و تعصب است. مثلاً هنگامی که حضرت مسیح خود را «نان حیات»^(۱۷۱) می‌نامند، منظور آن حضرت بیان مفهومی مثبت است مبنی بر اینکه مشارالیه در حکم مائده‌ای با ارزش، اصلی و منبع مائده، یعنی منبع مائده روحانی می‌باشند، معهذاتنها یک مفهوم «صحیح» یا یک ترجمه معادل وجود ندارد. اگر جنبه استعاری و مجازی بیان حضرت مسیح را درک نمائیم، در نهایت ممکن است معتقد شویم که حضرت مسیح یک تکه نان بودند.

عملکرد شیوه استعاری در ترقی بشر، شاید مهمترین مزیت این فرآیند باشد. بدون این فرآیند، انسان قادر نیست حتی برای لحظه‌ای ماورای عالم جسمانی را به تصور آورد، زیرا در حیات این عالم، بیان معقولات بدون استفاده از استعاره و تمثیل غیر ممکن است. به منظور بحث و ادراک کیفیات روحانی، اول باید این حقایق معقوله را در قالب محسوسات بیان کنیم. ضرورت استفاده از شیوه‌های تمثیلی در جهت ادراک معقولات را حضرت عبدالبهاء چنین بیان می‌فرماید،

«... معلومات انسانی منقسم به دو قسم است قسمتی معلومات محسوسه است ... اما قسم دیگر از معلومات انسانی معقولات است یعنی حقایق معقوله است که صورت خارجی ندارد و مکان ندارد و غیر محسوسه است. چون خواهی که این حقایق معقوله را بیان نمائی مجبور بر آنی که در قالب محسوس افراغ نمائی و بیان کنی زیرا در خارج جز محسوس نیست پس چون بیان حقیقت روح و شئون و مراتب خواهی بر آنی که به صورت محسوسات بیان نمائی زیرا در خارج جز محسوس موجود نه مثلاً حزن و سرور از امور معقوله است و چون آن کیفیت روحانیه را بیان خواهی گوئی دلم تنگ شد یا قلبم گشایش یافت و حال آنکه در روح و قلب نه تنگی حاصل نه گشایش بلکه کیفیتی است روحانیه و معقوله چون بیان خواهی مجبوری که به صورت محسوسه بیان کنی مثلاً می‌گوئی فلان شخص خیلی ترقی کرد حال آنکه در مقام و محلش باقی و برقرار و فلان کس مقامش عالی شد و حال آنکه آن شخص مثل سایر اشخاص بر زمین راه می‌رود ولی این علو و ترقی یک کیفیت روحانیت و حقیقت معقوله است چون بیان خواهی مجبوری به صورت محسوسه بیان کنی چه که در خارج جز محسوس نیست مثلاً علم را به نور تاویل کنی جهل را به ظلمت حال ملاحظه نمائید آیا نور محسوس است و یا جهل ظلمت محسوس اید چنین نیست فقط کیفیت معقوله است.»^(۱۷۲)

فرآیند استعاره به همراه قابلیت منطق استقرائی ما را قادر می‌سازد که از عمل و عکس‌العمل شرطی پاولف و اسکینر فراتر رفته و نسبت به شخص خود و دنیای اطرافمان صاحب نظر شویم. البته استفاده از این شیوه به

بزرگسالان تحصیل کرده محدود نمی شود؛ طفل دانسته و با ندانسته از تجارب روزانه خود اطلاعات را جمع آوری کرده، در تجارب مختلفه و جوه تشابه را تشخیص داده و از آن اطلاعات، عقاید غیر محسوسه و معقوله خود را شکل می دهد. مثلا هنگامی که طفلی اساسا برای اعمال متفاوتی مورد سرزنش یا تنبیه فرار می گیرد در بعضی مراحل، حلقه اتصال (وجه تشابه) یعنی عامل (X) را در بین تجارب مختلفه، و احتمالا اجزای مشابه در مقررات و مفاهیم اقتدار و اطاعت را درک می کند. سپس این مفاهیم را تعمیم می دهد و حتی ممکن است به این نکته پی ببرد که مقرراتی موجود است که مستلزم اطاعت از اولیای امور است. اگر سودمندی این مقررات در جهت رفاه و سعادت طفل معلوم شود، طفل ممکن است نتیجه بگیرد که اولیای امور لایق و سزاوار احترام و اطاعت هستند. چنانچه بین این مقررات و نحوه عمل آنها هماهنگی و ارتباط منطقی وجود نداشته باشد، طفل نیز استنباط می کند که اولیای امور غیر قابل اعتماد ظالم و هراس انگیز بوده و قابل احترام نیستند. ممکن است طفل از نحوه شکل گیری این فرآیند و اینکه به نحو استعاری فکر می کند و با اطلاعات جمع آوری شده را عمومیت می بخشد، آگاه نباشد؛ ولی طفل پیوسته به همین نحو عمل می کند.

طفل از مراحل اولیه تفکر انتزاعی می گذرد بی اینکه به این معقولات احاطه بیشتری بیابد چون همواره مفاهیم و معقولات به طور نسبی قابل درک می باشند. چنانچه یک وقتی نمایش قدرت را در سطح روابط خانوادگی مشاهده کرده باشد، احتمال دارد بعدا با مشاهده معلم و یا مقامی مسئول، مظاهر دیگر این مقوله را به ذهن بسپارد و در خاطر نگه دارد. همانطوری که این فرآیند تداوم می یابد، کودک به جمع آوری اطلاعات ادامه می دهد و ممکن است قدرت را به منزله کیفیتی و رای آنچه که در قالب نفوسی خاص مشاهده نموده، ادراک نماید. اعتقاد به حقیقت، شرافت یا محبت، بسیار نافذتر از هر شخصیت انسانی، بیانگر و مظهر قدرت و تسلط است. معهذاتحتی در چنین مواردی کودک هنوز حقایق معقوله را به عالم جسمانی ارتباط می دهد؛ ادراکش از شرافت یا محبت، همانست که در دبستان عالم وجود تجلی می یابد. ولی جریان آموختن و درس در هیچ مرحله ای خاتمه نمی یابد. معقولات و کیفیات غیر محسوسه همواره به طور جامع تر و حقیقی تر قابل درک می گردند و به طرز عالیتری در عالم امکان قابل تجلی می گردند. چنانکه قبلا ملاحظه گردید، چنین رشد و تکامل غیر متناهی به فرد محدود نمی شود؛ جامعه نیز می تواند در جهت ادراک و به کارگیری کامل تر مفاهیم غیر محسوسه ای چون اقتدار، عدالت یا شرافت رشد و تکامل یابد و هنگامی که آگاهی جمعی تعالی یافت، جامعه قادر می گردد چنین مفاهیمی را به طور کامل تری در اعمال اجتماعی اعمال نماید.

با ملاحظه ادراک دائم الاتساع خود از مفاهیم غیر محسوسه در موقعیتها، به این نتیجه می رسیم که حتی اگر اصول اخلاقی صحیحی یا عقاید دینی تثبیت شده ای نداشته باشیم، شیوه استعاره، در حکم یک وسیله آموزشی- تربیتی، می تواند به تامین ترقیات نامحدود کمک نماید. در بافت بینش آئین بهائی راجع به طبیعت و تقدیر انسان، این شیوه اهمیت بیشتری می یابد، به این معنا که با بهره گیری از عالم مجازی درست در همان جهتی که خلق شده مورد استفاده قرار می گیرد، این مساعی نه فقط احساس رضایت خاطر و خوشبختی را به ارمغان می آورد بلکه به تهذیب و تنویر تدریجی انسان منتج می گردد چون به طور روزافزونی صفاتی خاص کسب شده به صورت عادت

۳ - استعاره و تربیت روحانی

تهذیب نفس از طریق به نمایش در آوردن استعاری صفات روحانی شیوه‌ای جدید نیست. حکایات تمثیلی از قدیم‌الایام یکی از وسائل آموزشی و تربیتی موءثر شناخته شده‌اند. در قرون وسطی، کلیساها و معابد مسیحی از نمایشهای تمثیلی (نمایشنامه‌های اخلاقی) به منظور تعلیم اصول اساسی عقاید دینی خود به توده عوام و بیسواد، بهره می‌جستند. فی الواقع عملاً کلیه نمایشنامه‌ها، از جمله تراژدیهای کلاسیک از منابع مذهبی اخذ می‌گشته و مفاهیم ماوراءالطبیعه در بیانی استعاری مطرح می‌شده‌اند، یعنی روحانیات در قالب محسوسات بیان می‌گردیدند. این حقیقت که داستان پردازی و نمایشهای تمثیلی، تاریخی طولانی داشته و درازمنه گذشته رایج و متداول بوده‌اند، حاکی از این نیست که کلیه شیوه‌های استعاری دارای نحوه عملکرد یکسان بوده‌اند. معهذاکلیه آنها اساساً دارای اجزای یکسان بوده و بر طبق طرحی مشابه واقع می‌گردند. اولاً با مشاهده چگونگی تجلی یک صفت با کیفیت غیر محسوسه در عالم وجود، به ادراک ماهیت آن، نائل می‌گردیم. ثانیاً با مصمم شدن در جهت متجلی نمودن مشابه آن صفت در عمل، در حقیقت تصمیم به اکتساب آن صفت می‌گیریم. ثالثاً، نیت و قصد شریفه خود را محقق می‌سازیم، نه یک بار بلکه مستمراً و مکرراً به موجب آن نیت عمل می‌کنیم تا واکنش مورد نظر و مطلوب به صورت عادت در آید و حالت طبیعی و غریزی باشد. هنگامی که صفتی خاص تا اندازه‌ای به صورت عادت در آمد، می‌توان گفت با الگو گرفتن از آن صفت، نفس ما تحول یافته و تهذیب گردیده است.

ولی کار در اینجا خاتمه نمی‌پذیرد، اکنون می‌توانیم تجلیات همان صفت را در اشکال و صور کلی‌تر و مبسوط‌تر مشاهده کنیم و سپس با همان سلسله مراتب و اکنشهای اساسی مذکور در جهت تحقق ادراک ارتقاء یافته خود، مجاهدت نمائیم. به این طریق نفس و روح ما مستمراً به ترقیات خویش ادامه می‌دهند بدون اینکه به مرحله نهائی نشو و نما دست یابند، زیرا کمالات انسان نامتناهی است. حضرت عبدالبهاء در این مورد می‌فرماید:

«چون به اشرف مقامات عالم انسانی رسد آن وقت دیگر ترقی در مراتب کمالات دارد نه رتبه زیرا مراتب منتهی شود ولیکن کمالات الهیه غیر منتهی است...» (۱۷۳)

پس نحوه عملکرد حیات عنصری، در ایام حیات ما در این عالم، مجازی و استعاری است. و این حیات ناسوتی به منزله بخش پیچیده و لازم مجهودات ما در جهت ترقیات روحانی می‌باشد، که از طریق کاربرد دو شیوه تأمین می‌گردد. در مرحله نخست شیوه‌ای که به موجب آن سنوحات رحمانی ادراک می‌شوند و در ثانی، روشهایی که از طریق آنها می‌توانیم سجایای ادراک شده را به منصفه ظهور و بروز رسانیم و جزء صفات خویش سازیم. حتی هنگامی که از لحاظ روحانی رشد و تکامل یافته و قادر می‌گردیم مطابق مراتب عالیتر و متعالی‌تر ادراک، عکس العمل نشان دهیم، هرگز در حیات ناسوتی خود از مرتبط نمودن آن ادراک به دیگر مفاهیم تمثیلی و هدایت‌کننده بی‌نیاز نخواهیم بود. ارتباط متقابل بین آگاهی و عمل باقی می‌ماند که در سطور زیر به آن پرداخته

می شود.

امر نظافت را در نظر بگیرید. طفل در وهله نخست با مشاهده وجه تشابه مابین اعمال متفاوت در امر نظافت که ملزم به انجام آنهاست، این امر معقول را درک می کند. از جمله این اعمال تمیز کردن محل بازی، رفتن به حمام و پوشیدن لباسهای تمیز و... می باشد. در آغاز این اعمال به منزله اموری جداگانه تلفی می گردند؛ هر یک مستقل از درک و آگاهی، اراده و عمل می باشند. به زودی هر عمل ممکن است به صورت عادت در آید. امید می رود که طفل در مرحله ای ارتباط استعاری هماهنگ کننده این اعمال متفاوت را درک نماید و به جای اینکه بسیاری از مقررات خاص را بیاموزد، قادر خواهد بود فرآیند را معکوس نماید؛ یعنی برداشت خود را از امر نظافت به دیگر اعمال ظاهرا متفاوت، تسری دهد. و بالاخره آگاهی ناشی از آن صفت، به صورت عادت در می آید. هنگامی که طفل مراتب پیشرفته ادراک خود را از طریق عادت و انضباط متجلی می سازد، وسعت نظر می یابد. به تدریج غلبه بر رخوت و تبلی برایش کار چندان دشواری نخواهد بود بلکه حتی قادر به ادراک مراتب پیچیده تر مفهوم پاکی، پاکی افکار، خلوص نیت، پاکی اعمال و بی نهایت موارد متعدده دیگر می شود که هر یک از این سجایا مستلزم اعمال اراده بیشتری است.

حتی بر روی مختصر مبنی بر اینکه چگونه طفل نظافت را می آموزد، بسیاری از ویژگیهای مهم در بازه نشو و نمای روحانی از طریق شیوه استعاری را مشخص می سازد. اولاً نشو و نمای روحانی بالاخص بعد از شکل گیری عادات اساسی، تدریجی، پرزحمت و دشوار است. بدون شک، لحظات نبل به بصیرت عظیم، پیش بینی تغییرات شگرف و احتمالات اتمام ترقیات سریع از راه می رسند. ولی تغییر و تحول پایدار و موءثر در نفس انسان بتدریج، با دقت نظر، آگاهانه و از روی نظم و قاعده حاصل می گردد. هنگامی که عادت و انضباط در مراحل اولیه شکل گیری صفات به کار گرفته شوند، به جای اینکه بازدارنده و محدود کننده باشند نمایانگر وسعت دید و پیشرفت هستند. عملاً این امر بدیهیست که بدون قابلیت تهذیب نفس، نمی توان از یک مرتبه رفتار رهایی یافته و به مراتب بالاتر ارتقاء نمود. بالمال مراحل اولیه تربیت کودک در جهت شکل گیری عادات مناسب و به کار گیری تهذیب نفس، در صورتی که به نحو مناسب و صحیح صورت پذیرد، مفتاحی جهت آزادی و رهایی فرد، موهبت و ابراز محبتی عمیق است نه سرکوب کننده خلاقیت روح. زمانی که کودک، همواره پاداش عادت و انضباط خویش را دریافت می دارد کمتر در مواجهه با مشکلات اولیه که به ناچار در مبارزه با مقاومت طبیعی نسبت به رشد پیش می آید، توان خود را از دست می دهد.

همانطوری که در بخشی از این فصل، تحت عنوان «درسهای تمثیلی - استعاری در تجارب منفی» به بحث خواهیم پرداخت، اگر نفسی طالب نشو و نمای روحانی باشد بدون اینکه بخواهد متحمل زحمتی شود مانند آن کسی است که می خواهد هیکلی ورزیده داشته باشد بی اینکه مایل به تحمل درد ماهیچه ها و روزهای پرزحمت تمرینات مکرر باشد. چنانچه کودکی طوری تربیت نشده باشد که به رغم رنج و زحمت و تشویش همچنان به راه خویش ادامه دهد و پایداری نماید و اگر موقعیتهای مشابهی را که در آن پاداش مساعی داده می شود تجربه نکرده باشد، اطمینان نظری نسبت به اجر معنوی، احتمالاً انگیزه لازم را جهت تضمین موفقیت محقق نخواهد نمود.

فی الحقیقه هیچ امری اسف انگیز تر و بی رحمانه تر از این نیست که به طفل پند و اندرز داده شود که خوب باشد بدون اینکه به او در جهت ادراک مفهوم خوبی و چگونگی حصول آن باری و مساعدت گردد.

پس آگاهی از مشکلات اولیه رشد و تکامل انسان، بالاخص هنگامی مهم است که کودک در آغاز ارزیابی خود در باره ارزش و اهمیت اصول اخلاقی در مقابل جنس مخالف قرار دارد. اگر طفل صرفاً به «لذت جوئی» ترغیب شود، طفل عملاً محکوم به شکست می گردد. همین اصل نیز در نفس تحقیقات مذهبی صادق می آید. چنانچه در جستجوی عقایدی باشیم که ما را به تلاش و مجاهده فرانخواند و اگر تنها معیار ما در اعتقاد به دینی این باشد که احساس راحتی نمائیم، ممکن است در دام این تصور گرفتار آئیم که مقام و موقعیت کنونی ما در ترقی و تکامل، معیار و میزان مناسبی جهت قضاوت در باره عقاید مختلفه است. بدیهی است که باید به عکس باشد یعنی لازم است پیشرفت خود را با معیاری سوای مقام و مرتبه خود، مورد ارزیابی قرار دهیم، یعنی با میزانی بر اساس حقایق روحانی که ما را به تلاش و کوششی فراسوی موقعیت و موقف کنونی خود ترغیب می نماید.

در پایان، ممکن است تصمیم بگیریم در جهت ارتقاء رشد و تکامل خود از مکتب استعاره و تمثیل بهره نجوییم لیکن جمیع مخلوقات از کوچکترین ذرات تا نفس عالم هستی ما را در جهت تحقق سرنوشت ذاتی خود ترغیب می نمایند که از هستی صرف ناسوتی خود فراتر رفته به سوی اعلی مراتب کمالات انسانی اوج بگیریم چنانکه حضرت عبدالهه می فرماید:

«... مثلاً نطفه انسان در رحم به تدریج نشو و نما نموده به صورت و اطوار مختلفه در آمده تا آنکه در نهایت درجه جمال به بلوغ رسید، به هیات مکملیت در نهایت لطافت جلوه نموده به همچنین تخم این گل که مشاهده می نمائید در بدایت شیء حقیری در نهایت صغیری بود. در رحم زمین نشو و نما نموده و به صورت مختلفه در آمده تا آنکه در کمال طراوت و لطافت در این رتبه جلوه کرده به همچنین واضح است که این ارض در رحم تکون یافته و نشو و نما نموده و به صورت مختلفه در آمده تا به تدریج مکملیت را یافته و به مکونات نامتناهی تزیین جسته و در نهایت اتقان جلوه نموده است...» (۱۷۴)

۴ - استعاره و تمثیل در روش تعلیم مظاهر الهی

چون شیوه تمثیل و استعاره از جمله روشهای اصلیه ای است که از طریق آن رشد روحانی در این عالم ناسوتی حصول می یابد، به نظر منطقی می رسد که مظاهر مقدسه الهیه از این شیوه، جهت تعلیم انسان استفاده نمایند، زیرا این نفوس مقدسه، مریبان کامله اند که جهت هدایت بشر بسوی ترقیات روحانی مبعوث گردیده اند. به عبارت دیگر، مشاهده این شیوه در آثار و روش تعلیم مظاهر مقدسه و تشویق به استفاده از شیوه استعاره، در حیات خود در جهت اجرای نوایا و هدایات مبارکشان، دور از ذهن و غیر منطقی نیست. و این دقیقاً همان است که در بیاناتشان می یابیم. مظاهر الهی شیوه های استعاری و تمثیلی را اساس تعلیمات خویش قرار می دهند و فرآیند استعاری، در حکم روش تعلیم این نفوس مقدسه، در اعمال و افعال و در زبان و بیان و اوامر مقدسه این مهابط و وحی

الهی ظاهر و آشکار است.

در اعمال و حتی شخصیت هر یک از مظاهر الهی، مفاهیم استعاری و تمثیلی نهفته است، زیرا این نفوس عظیم الشان علاوه بر دارا بودن مقام رسالت و نبوت، مثل اعلای تعالیم الهی هستند، یعنی محال تجلیات سنوحت و صفات رحمانیه الهیه اند و دارای شان و مقامی هستند که مستقیماً به هدف دو وجهی بشر ارتباط می یابد. حضرت بهاء الله در این مورد می فرماید، «مقصود از آفرینش، عرفان حق و لقای آن بوده و خواهد بود...» (۱۷۵)

چون به موجب آثار مقدسه بهائی، خداوند اساساً غیر قابل شناخت است، یکی از موءثرترین و نافذترین وسائط عرفان حق، شناخت و عرفان مظاهر مقدسه الهیه است، زیرا این نفوس مقدسه محال بروز و تجلی صفات آن غیب هویه می باشند. واضح است که لقاء الله به معنای لقاء ظاهری نیست بلکه به این معناست که با تغییر و تحول مرتبه روحانی نفوس خود، می توانیم مستمراً قابلیت خویش را به منظور اکتساب سجایای روحانیه الهی و وصول به مقام تجلی و اتصاف به صفات الهیه، افزایش دهیم. (۱۷۶) چنانکه قبلاً ملاحظه شد، اکتساب بدون ادراک ممکن نیست. فی الحقیقه عرفان حق و لقای او، وجوه فرآیندی واحدند. در این مورد حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس خاطر نشان می فرماید که عرفان مظهر ظهور و اطاعت از احکام و اوامر مبارکش قابل انفکاک نیستند. حضرت بهاء الله می فرماید، «لانهما معاً لایقبل احدهما دون الاخر...» (۱۷۷)

پس عرفان مظهر ظهور شرط لازم و ضروری جهت ترقیات روحانیه است. تنها پیروی از یک الگوی صحیح رفتاری کفایت ننماید. لذا، عرفان مظهر الهی بر اموری بیش از ادراک ارزش و اهمیت تبیینات آن نفس مقدس از جهان و اعتبار عملی اوامر و احکام الهی با حتی پی بردن به اهمیت حیات سراسر فداکاری آن مهبط وحی الهی، دلالت دارد. عرفان مظهر حق در بر گیرنده طریقی است که در آن مظهر الهی، به جهت ما آن غیب هویه را در قالبی استعاری و تمثیلی جلوه گر ساخته و به منزله آئینه تمام نمای صفات الهی است. لهذا، این وجه مشخصه است که صریحاً مظهر امر الهی را از دیگر مریبان روحانی بشر به رغم تعلیمات هوشمندانه و قوانین حکیمانه آنان، متمایز می سازد. عرفان مظهر الهی، عرفان حق است و عرفان مظهر الهی یعنی ادراک طریقی است که آن نفس مقدس صفات و سنوحت الهی را متجلی می سازد. حضرت مسیح در پاسخ به تقاضای فیلیپ مینی بر دیدار پدر که در زمان ولایت خود، آن حضرت از او بسیار سخن گفته بود، می فرماید:

«... ای فیلیپ در این مدت با شما بوده ام آیا مرا نشناخته ای کسی که مرادید پدر را دیده است پس چگونه تو می گوئی پدر را به ما نشان ده...» (۱۷۸)

چون پاسخ حضرت مسیح به فیلیپ، بیانی استعاری است، لذا حائز اهمیت بسیار است که استعاره له (خداوند) را با استعاره منه (حضرت مسیح) اشتباه نکنیم و همچنین نباید این مفهوم استعاری را به معنای ظاهری آن در نظر گرفت بلکه باید مستعار (وجه تشبیه) را با تشخیص وجه تشابه بین دو بخش تشکیل دهنده این استعاره درک نمود که در این مورد حضرت مسیح (استعاره منه) و خداوند (استعاره له) می باشد. مسلماً وجه تشابه بین این دو ذات اساساً متفاوت، جسمانی نیست، زیرا مظهر الهی نباید ضرورتاً از لحاظ ظاهری و جسمانی دارای عظمت و ابهت باشد و ذات الهی نیز مقدس و منزّه از ماده و شئون مادی است. به همین جهت این وجه تشابه در عظمت و قدرت

ظاهره نیست زیرا هیچیک از مظاهر الهی طالب تفوق و تسلط دنیوی و ظاهری نیستند. داشتن اقتدار و قابلیت روحانی از کیفیات مشترک این نفوس مقدسه است. ماهیت ظاهری و جسمانی مستعار منه (نفس مظهر الهی) را با مستعار له که نمایانگر (ذات الهی) است، اشتباه گرفتن، خطائی بیش از عدم کاربرد صحیح یک تشبیه یا استعاره است. نادیده گرفتن ماهیت استعاری رابطه بین مظهر الهی و خداوند، عدم درک صحیح و کامل ماهیت مظهر الهی، عجز در ادراک نفس حق، آشفتن نظم حاکم بر روند تربیتی است که مظهر الهی در طی آن به تعلیم و تربیت مامی پردازد.

بی تردید، چون اکثر نام استعاره منه (مظهر الهی) را با استعاره له (خدا) اشتباه می گرفته اند لذا به این دلیل است که مظاهر مقدسه الهی مساعی بسیار در جهت توضیح این روابط استعاری مبذول داشته اند. مثلاً به رغم اینکه حضرت مسیح می فرماید که تا کسی او را درک نکند، نمی تواند خداوند را درک نماید، ولی شرح می دهد که اساساً با خداوند فرق دارند، چنانکه می فرماید، «من تا که هستم و پدر من باغبانست.»^(۱۷۹) به علاوه در تمام تعالیم خود توضیح می فرماید که منبع نهائی اقتدار نهفته در ظهور نیستند بلکه ظهورشان یک تجلی از تجلیات الهیست و چنانکه می فرماید،

«آنکه به من ایمان آورد نه به من بلکه به آنکه مرا فرستاده است ایمان آورده است.»^(۱۸۰)

«... ز آن رو که من از خود نگفتم لکن پدری که مرا فرستاد به من فرمان داد که چه بگویم و به چه چیز تکلم کنم.»^(۱۸۱)

و نیز می فرماید:

«سخنهایی که من به شما می گویم از خود نمی گویم لکن پدری که در من ساکن است او این اعمال را می کند.»^(۱۸۲)

به همین قسم حضرت بهاء الله رابطه مظهر ظهور با خداوند را تشریح می فرماید و مکرراً این مطلب را تأکید می فرماید که آن نفس مقدس در دست خداوند وسیله ای هستند که حق در جهت تربیت نفوس بشری از آن استفاده می فرماید. چنانکه آن حضرت می فرماید:

«... لیس هذا من عندی بل من لدن عزیز علیم و امرنی بالنداء بین الارض و السماء...»^(۱۸۳)

«... هنده ورقه حرکتها اریاح مشیه ربک العزیز الحمید...»^(۱۸۴)

و نیز می فرماید:

«... لعمری انی ما اظهرت نفسی بل الله اظهرنی کیف اراد...»^(۱۸۵)

نمونه ای از نتایج فاجعه آمیز عدم تشخیص شیوه استعاری در ماهیت مظاهر الهی در تأثیرات دامنه دار رای متخذة نیکایا (Nicaea) در سال ۳۲۵ میلادی، بارز و آشکار است. پیروان اتاناسیوس (Athanasius)، حکیم و دولت مرد مذهبی مصری، اعتقاد پیدا کرده بودند که مستعار له (خدا) و مستعار منه (حضرت مسیح) یکی می باشند، به عبارت دیگر، به عقیده آنان خدا و حضرت مسیح دارای یک ذات هستند. پیروان آریوس (Arius)، روحانی مسیحی اهل اسکندریه، معتقد بودند که حضرت مسیح نسبت به خداوند اساساً دارای مقام و رتبه ای پایین تر است.

رای گیری بعمل آمد و آریوس بازنده شد و کلیسا عقاید مذهبی اتاناسیوس را مورد تایید قرار داد و نظریات آریوس به عنوان بدعت در دین، محکوم و برای همیشه عملاً از اساس تعالیم حضرت مسیح انفکاک یافت. حضرت محمد در ۳۰۰ سال بعد از این تاریخ خطاب به مسیحیان خاطر نشان می کند که یکی شمردن حضرت مسیح و خداوند، کفر و شرک است و فی الحقیقه مانند بت پرستان ایام حضرت محمد به وجود بیش از یک خدا قائل شدن است. آن حضرت در قرآن کریم در این مورد می فرماید:

«... لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه من بشر ك بالله فقد حرم الله عليه الجنة و ماويه النار و ما لظالمين من انصار...» (۱۸۶)

همچنین استفاده از استعاره و تمثیل کلیدی جهت گشودن باب معنی و مفهوم اعمال مظاهر ظهور در این عالم جسمانی است. چون هیچیک از مظاهر الهی در آرزوی نیل به قدرت و اقتدار ظاهره نبوده اند، بروز و ظهور هر قدرت ظاهره از جانب این نفوس مقدسه و اضحا دارای اهمیت محدود است. حضرت مسیح با شفای بیماران قصد نداشت که قوم خود را به کلی از بیماری رهایی بخشد یا روش طبی جدیدی ابداع نماید. تبیین حضرت عبدالبهاء در مورد خوارق عادات مظاهر این است که هدف اصلیه و اولیه از اینگونه اعمال مظاهر ظهور تجلی استغاری و تمثیلی حقیقتی روحانیست. حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«... این معجزات ظاهره در نزد اهل حقیقت اهمیت ندارد مثلاً اگر کوری بینا شود و عاقبت باز کور گردد یعنی بمیرد و از جمیع حواس و قوا محروم شود لهذا کور بینا کردن اهمیتی ندارد زیرا این قوه بالمال مختل گردد و اگر جسم مرده زنده شود چه ثمر دارد زیرا باز بمیرد اما اهمیت در اعطای بصیرت و حیات ابدیست یعنی حیات روحانی الهی... اگر در کتب مقدسه ذکر احیای امواتست مقصد اینست که به حیات ابدیه موفق شوند یا آنکه کور بود بینا شد مقصد از بینائی بصیرت حقیقیه است... و این به نص انجیل ثابت شده که حضرت مسیح می فرماید که اینها مثل آنانند که اشعیاء گفته «چشم دارند اما نبینند گوش دارند لکن نشنوند و من آنها را شفا دهم...» و مقصد این نیست که مظاهر ظهور عاجز از اجرای معجزاتند زیرا قادر هستند لکن نزدشان بصیرت باطنی و گوش روحانی و حیات ابدی مقبول و مهم است...» (۱۸۷)

لذا به دلیل این حکمت و واضحه است که حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء بهائیان را نصیحت می فرمایند، معجزاتی که به حضرت بهاء الله نسبت می دهند مورد تاکید قرار ندهند. چنانکه حضرت عبدالبهاء خاطر نشان می فرمایند، معجزه برای نفوس حاضر مقبول است، و حتی آن نفوس ممکن است به آنچه که دیده اند تردید نمایند. حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«من معجزات جمال مبارک را ذکر نکنم شاید سامع گوید این روایتست و محتمل الصدق و الکذب... ولی اگر بخواهم که ذکر خوارق عادات از جمال مبارک کنم بسیار است، در شرق مسلم حتی نزد بعضی اغیار نیز مسلم است... بلی برهانست از برای شخص حاضری که بود و آن هم شاید که شبهه کند که آن معجزه نبود بلکه سحر بود...» (۱۸۸)

از جانب پیروان مظهر الهی این وسوسه بارز وجود دارد که آن نفوس مقدسه را به جهت معجزات ظاهره

ستایش نمایند و به جای آنکه آن حضرت را به عنوان مثالی از اقتدار روحانی به حساب آورند آن مظهر ظهور را شخصی دارای قدرت ناسوتی تلقی می کنند. به طور قابل فهمی برای پیروان توجه به مستعار منه (واسطه)، شخصیت خود مظاهر ظهور و اعمال ظاهره‌ای که مجری می دارند، آسان تر است از تشخیص وجه تشابه بین این واسطه‌های فیض الهی و قوا و صفات روحانی که به نحو استعاری و تمثیلی برای ما به منصفه ظهور می رسانند. سوای تعلق خاطر اجتناب ناپذیر نسبت به خود شخص مظهر ظهور، یکی از نمونه‌های بارز چنین برداشت اشتباهی، واقعه غذا دادن حضرت به پنج هزار نفر است. بعداً معجزه غذا دادن به انبوه زیادی از جمعیت فقط با ۵ (پنج) تکه نان و دو ماهی صورت گرفت، مردم به پیغمبر بودن او ایمان آوردند. چون حضرت مسیح مشاهده نمود که آنها می خواهند او را به جبر و عنف ببرند و سلطان خویش نمایند، به کوهها پناه برد. هنگامی که حواریون حضرت مسیح او را در دامنه روبروی دریای جلیله یافتند، آن حضرت برایشان علت عمل خویش را توضیح فرمودند. چنانکه آن حضرت می فرماید:

«... آمین آمین به شما می گویم که مرا می طلبید نه به سبب معجزاتی که دیدید بلکه به سبب آن نان که خوردید و سیر شدید. کار بکنید نه برای خوراک فانی بلکه برای خوراکی که تا حیات جاودانی باقی است که پسر انسان آن را به شما عطا خواهد کرد زیرا خدای پدر بر او مهر زده است.» (۱۸۹)

هنگامی که مردم از ادراک مفهوم استعاری - تمثیلی یا معنای درونی عمل او عاجز شدند و به خاطر ارزش محسوسه آن واقعه ظاهره (معجزه) می خواستند که از او پیروی نمایند، ولی حضرت مسیح آنان را ترک کرد. آن حضرت بر احاطه و آگاهی پیروان خود بر مفاهیم باطنی اعمال حضرت نشان تاکید بسیار داشتند که این امر در صبر و بردباری که در ادامه تشریح خود مبذول می داشتند، کاملاً آشکار است. چنانکه آن حضرت می فرماید:

«پدران مادر بیابان منا (manna) را خوردند چنانکه مکتوب است که از آسمان بدیشان نان عطا کرد تا بخورند عیسی بدیشان گفت آمین آمین به شما می گویم که موسی نان را از آسمان به شما نداد بلکه پدر من نان حقیقی را از آسمان به شما می دهد زیرا که نان خدا آنست که از آسمان نازل شده به جهان حیات می بخشد. آنگاه بدو گفتند ای خداوند این نان را پیوسته به ما بده عیسی بدیشان گفت من نان حیات هستم، کسی که نزد من آید هرگز گرسنه نشود و هر که به من ایمان آرد هرگز تشنه نگردد.» (۱۹۵)

چنانچه تصور کنیم که حضرت مسیح تصویر نانی از آسمان را شرح می فرماید، دچار اشتباه شده ایم. حتی هنگامی که آن حضرت مطالب را تکرار می کنند و به رمز و کنایه به شرح آن می پردازند، یهودیان قصد استعاری و تمثیلی اعمال و افعال حضرت مسیح را آنگونه که آن حضرت در ادامه توضیح خود می فرماید؛ درک نمی کنند. حضرت مسیح می فرماید:

«من آن نان زنده هستم که از آسمان نازل شده اگر کسی از این نان بخورد تا ابد زنده خواهد ماند و نانی که من عطا می کنم جسم منست که آن را به جهت حیات جهان می بخشم. پس یهودیان با یکدیگر مخاصمه کرده می گفتند چگونه این شخص می تواند جسد خود را به ما دهد تا بخوریم.» (۱۹۱)

چون یهودیان با آداب و رسوم مذهبی و احکام شرعی بزرگ شده، از ادراک تعالیمی که با بیانی استعاری،

بپیچیده شده بودند، عاجز می شدند به رغم اینکه بسیاری از مراسم مذهبی آنان از ابتدا دارای مفاهیم استعاری و تمثیلی و نمادین بودند. چنانچه مطلب به مفهوم واقعی آن، مورد توجه قرار گیرد، قصد حضرت مسیح این بود که از طریق اعمال و شیوه های تعلیمی خود از مانع لفظ گرائی بهودبان گذشته و تفکر به روش استعاری و تمثیلی را به آنان تعلیم دهند تا در پس شکل ظاهری دین، روح مکنون در آن را درک نمایند. به عنوان یکی از اقدامات خود مابین حواریون، آن حضرت در شام آخر به رمز و کنایه به بیانات خود در مورد نان ادامه دادند چنانکه در انجیل متی آمده است:

«... و چون ایشان غذایی خوردند عیسی نان را گرفته برکت داده و پاره کرد به شاگردان داد و گفت بگریید و بخورید اینست بدن من و پیاله را گرفته شکر نمود و بدیشان داده و گفت همه شما از این بنوشید زیرا که اینست خون من در عهد جدید که در راه بسیاری به جهت آمرزش گناهان ریخته می شود.» (۱۹۲)

در این مورد، صرف بیان استعاری مطلب کافی نبود؛ لذا آن حضرت از حواریون خواست آن استعاره را در عمل به نمایش در آورند.

بسیاری از اعمال حضرت بهاء الله در ایام حیات آن نفس مقدس در این عالم، دارای معنا و مفهومی استعاری است. یکی از پررمز و رازترین این اعمال را در اجتماع بدشت می توان ملاحظه نمود. از تبیینات حضرت ولی امرالله در مورد این اجتماع این است که «هدف اصلی و اساسی این اجتماع عظیم آن بود که اولاً به وسائل مفتضی استقلال امر بیان و انفصال شریعت رحمان از رسوم و آداب و سنن و شرایع قبلیه به نحو مؤثر و نافذ اعلام گردد...» (۱۹۳) به منظور تحقق این نوابا البته در قالبی استعاری، حضرت بهاء الله سه باغ اجاره فرمودند، یک باغ مخصوص خودشان، یکی برای اقامت جناب قدوس و دیگری را برای جناب طاهره مقرر فرمودند. طبق نقشه از پیش طرح شده، جناب قدوس و طاهره بر حسب ظاهر به مخالفت یکدیگر برخاسته و جناب قدوس وانمود کردند که با اینگونه افکار تند و شدید مخالف هستند و نظری محافظه کارانه را مورد حمایت قرار دادند مبنی بر اینکه پیروان حضرت باب شعائر و آداب اسلامی را ترک نمایند ولی جناب طاهره بر نسخ سنن و شعائر اسلامی اصرار ورزیدند. در قرن بدیع، حضرت ولی امرالله در مورد اجتماع بدشت چنین می فرمایند:

«...به طوری که ذکر شد حضرت بهاء الله به کمال قدرت و متانت و در غایت حکمت و رزانت آن حفله فخیم را هدایت و به مقصد اعلی و هدف اسنادی خویش دلالت فرمودند یک روز هنگامی که هیکل مبارک به علت نفاقت ملازم بستر بودند جناب طاهره که در نظر بابیان مظهر عفت و عصمت و در تقوی و طهارت رجعت حضرت فاطمه صلوات الله علیها محسوب می گردید ناگهان بی ستر و حجاب در محضر مبارک در مقابل اصحاب ظاهر شد و در جانب راست جناب قدوس که آثار خشم و غضب از رخسار ایشان هویدا بود جالس گردید و با کلمات آتشین حلول دور جدید را اعلام و نسخ سنن و شعائر قدیمه را علی رؤس الاشهاد ابلاغ نمود.» (۱۹۴)

این واقعه شگفت انگیز، بدون تردید، حاوی رموز و اشارات بسیاری بود و صرفاً انتقال از یک باغ (اسلام) به روضه کاملاً جدیدی (ظهور حضرت باب) نبود و همچنین ممکن است مفهومی نمادین در این حقیقت بیابیم که حضرت بهاء الله «باغ» سومی برای شخص خود در نظر گرفته بودند، احتمالاً تعبیری به رمز و اشاره از ظهور مبارک

خود آن حضرت است؛ به همین قسم، در کلمات مکنونه تجسم باغ نمایانگر ظهور جدید است. حضرت بهاءالله می فرماید:

«... اهل یقین را اخبار نمائید که در فضای قدس قرب رضوان، روضه جدیدی ظاهر گشته و جمیع اهل عالین و هیاکل خلد برین طائف حول آن گشته اند...» (۱۹۵)

با وجود اینکه کلیه وقایع عصر رسولی آئین بهائی پررمز و راز و نافذند مع هذا جمیع افعال و اعمال مظاهر ظهور و پیروان آنان به وضوح دارای کیفیت استعاری و نمادین نمی باشند؛ به بیان دقیق تر جمیع افعال و اعمال مظاهر مقدسه الهی دارای این قابلیت و کیفیت است که عشق و محبت الهی را نسبت به انسان از طریق اعمال ظاهره و به نحو مؤثر به منصفه ظهور رسانند.

احتمالاً یکی از بارزترین کاربردهای استعاره به عنوان شیوه تعلیم و تربیت را می توان در زبان و بیان مظاهر مقدسه الهی یافت. خواه این کاربرد استعاره را در قصص تمثیلی عهد عتیق و یا در حکایات منسوب به حضرت مسیح بیابیم و خواه در آیات منظوم و منثور جمال اقدس ابهی مکشوف سازیم. به هر حال به منظور انتقال و ترجمان مفاهیم غیر محسوسه به نحوی که برای انسان قابل درک باشد، بیان مظاهر ظهور غالباً بر صور مقیس از عالم امکان متکی است. جهت ارائه تجزیه و تحلیلی تطبیقی از انواع صور خیال و صنایع بدیعی که مظاهر الهی مکرراً از آنها بهره جسته اند، تالیف کتب بی شمار لازم است ولی به هر صورت ارائه چند برداشت کلی در این مورد و به منظور مدلل ساختن ضرورت کاربرد استعاره در بیان و زبان این مریبان عظیم الشان عالم انسانی، جهت اهداف مورد نظر ما کافی نیست.

همانطوری که حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب ابقان می فرماید، مظاهر الهی همواره بیانی یا حجاب و ستر و به رمز و اشاره به کار نمی برند؛ نحوه بیان این نفوس مقدسه بستگی به ضروریات مطلب و موقعیت دارد. چنانکه آن حضرت می فرماید:

«ویر آنجناب معلوم بوده که اطبار هویه و حمامات از لیه را دو بیانست، بیانی بر حسب ظاهر بی رمز و نقاب و حجاب فرموده و می فرماید تا سراجی باشد هدایت کننده و نوری راه نمایاننده تا سالکین را به معارج قدس رساند و طالبین را به بساط انس کشاند چنانچه با حجاب و ستر فرموده و می فرماید تا مغلین آنچه در قلب پنهان نموده اند ظاهر شود و حقائقشان باهر گردد... مقصود در امثال اینگونه بیانات معانی ظاهریه که مردم ادراک می نمایند نبوده و نیست.» (۱۹۶)

با توجه به بیانات مبارکه که فوق از حضرت بهاءالله، بین بیاناتی که مظاهر الهی طی آنها اوامر و احکام الهی را نازل می فرماید و بیاناتی که طی آنها سجایای روحانیه را تشریح می فرماید، می توان تفاوت فائل گردید.

در مورد اینکه چه وقت مظاهر ظهور بیاناتی به رمز و اشاره می فرماید و چه موقع بیانی بی رمز و نقاب و حجاب می فرماید، قواعد دقیقی در دست نمی باشد. به هنگام مطالعه عهد عتیق، می توانیم حدس بزنیم که برداشت پیروان حضرت ابراهیم یا موسی از توضیحات خداوند به شیوه آدمی و شواهد ظاهری دخالت او در زندگی انسانیها، تا چه حد ظاهری است. مع هذا کاربرد اصلی بیان استعاری و تمثیلی خداقل در بیانات مبارکه

حضرت مسیح و حضرت بهاء الله مصداق می‌یابد.

تشریح مفاهیم روحانی، یکی از کاربردهای حکایات و قصص است که حضرت مسیح به همین منظور آنها را به کار می‌بردند. مانند شیوه‌های دیگر استعاری، قصه هم شنونده را وادار به شرکت در ماجرا کرده تا مفهوم آن را معلوم نماید. ولی قصه که یک تمثیل بسط یافته در قالب داستان است، دارای فواید بیشتری است، زیرا موجب می‌شود بر سطوح متعدد با مسائل چند گانه استعاری کار شود و علاقه شنونده را به خود جلب می‌نماید، زیرا اجرای حکایت مؤثر و نافذ می‌باشد. لذا حضرت مسیح با به کار بردن شخصیتها و موقعیتهای آشنا در نزد مخاطبانش (پسری و لخرج، کارگران در باغستان و کشاورزان...) در داستان فضائی صمیمی ایجاد می‌فرمود، همچنین به پیروان خود به طور مجرد فکر کردن را تعلیم می‌فرمود تا از لفظ گرائی عقاید پیشین خود رهائی یافته و مفاهیم باطنی و معنوی کلمات او را دریابند. حضرت مسیح به جای وضع قوانین و احکام (گرچه احکامی هم نازل فرمود)، به پیروان خود گنجینه‌ای از حکایات و قصص به باد ماندنی عنایت می‌فرماید. هر یک از این حکایات دارای کیفیتی بود که بر افشار مختلفه مردم تاثیر می‌گذاشت. هر طالبی، چه ضعیف و شریف و چه عالم و عامی، می‌توانست به طریقی متفاوت حکایات حضرت مسیح را ادراک کند. ولی نفوسی که در دام لفظ پرستی و ظاهر گرائی گرفتار بودند، نمی‌توانستند در سهای تمثیلی حضرت مسیح را بفهمند و همچنین از درک مصادیق مجازی و کنایاتی نبوات مربوط به حضرت مسیح عاجز بودند. در این مورد در انجیل متی چنین آمده است:

«آنگاه شاگردانش آمده به وی گفتند از چه جهت با اینها به مثلها سخن می‌رانی در جواب ایشان گفت دانستن اسرار ملکوت آسمان به شما عطا شده است لیکن بدیشان عطا نشده زیرا هر که دارد بدو داده شود و افزونی یابد اما کسی که ندارد آنچه دارد هم از او گرفته خواهد شد. از این جهت با اینها به مثلها سخن می‌گویم که نگرانند و نمی‌بینند و شنوا هستند و نمی‌شنوند و نمی‌فهمند...» (۱۹۷)

حضرت مسیح بعدا به حواریون خویش می‌فرماید که «... ساعتی می‌آید که دیگر به مثلها به شما حرف نمی‌زنم بلکه از پدر به شما آشکارا خبر خواهم داد» (۱۹۸) البته حضرت بهاء الله با نزول کتاب مستطاب ایقان این وعده حضرت مسیح را تحقق بخشیدند. در این سفر کریم جمال اقدس ابهی طرح الهی خداوند را تشریح فرموده و ماهیت مظاهر الهیه را تبیین نموده و اساس منطقی روشهای تعلیم این نفوس مقدسه را واضح و لائح می‌نمایند.

حضرت بهاء الله در صورت لزوم به نحوی بدیع و منبع از صنایع ادبی بهره می‌جستند. آن حضرت در آثار مکاشفه‌ای، در ادعیه، قسمت دوم کلمات مکتونه و در الواح متعدد دیگر، مخزنی از لغاتی بی‌بدیل و نظیر صور مجازی و تمثیلی و نمادین را از خود باقی گذاشته‌اند. فی الحقیقه حضرت بهاء الله در تشریح بیاناتی که فرموده بودند مبنی بر اینکه «مقصود در امثال اینگونه بیانات معانی ظاهریه که مردم ادراک می‌نمایند نبوده و نیست» (۱۹۹) چنین اظهار می‌فرمایند:

«اینست که می‌فرماید «لکل عالم سبعون وجها و لیس بین الناس الا واحد و اذا قائم القائم بیث باقی الوجوه بین الناس و ایضا قال نحن نتکلم بکلمة و نرید منها احدی و سبعین وجها و لنا لکل منها المخرج» (۲۰۰)

البته این حقیقت که مظهر الهی قادر به تبیین جمیع مفاهیم است به این معنا نیست که کلیه این معانی را

تشریح خواهد فرمود. مانند حضرت مسیح در مثل‌های خود و حضرت بهاء‌الله غالباً در آثارشان تعابیر استعاری به کار رفته را تشریح نمی‌فرمایند و به این طریق با وادار نمودن ما به ادراک جوهر باطنی تعالیم مبارکشان، صداقت و صمیمیت ما را مورد امتحان قرار می‌دهند. بدیهی است با توجه به اهداف مورد نظر ما، تلاش در جهت هر گونه بررسی کلی از صور خیال و صنایع بدیعی که حضرت بهاء‌الله در آثار منزله خویش به کار برده‌اند، در اینجا غیر ضروری به نظر می‌رسد. استفاده آن حضرت از این شیوه بیان با تعداد و تنوع سبک و مقاصد مورد نظر در صدها الواح مبارک که آن حضرت قابل قیاس است. ولی ارائه چند نمونه از این شیوه اهمیت ادراک فرآیند استعاری را به هنگام مطالعه آثار مبارک که حضرت بهاء‌الله واضح و لائح خواهد نمود.

هفت وادی، یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های استعاری از لحاظ جامعیت و کمال است. این مجموعه مبارک که مبحثی مشحون از تعابیر پر رمز و راز و تصاویر بدیعه و منیع و طریق وصول به روحانیت است. این سفر عظیم رساله‌ای عرفانیست؛ در این اثر، سیر و سلوک در حکم اساسی جهت انسجام درونی آن به کار می‌رود که در طی آن به وادیهای متعدد که به رمز و کنایه از مراحل مختلفه در ترفیات روحانیه حکایت دارند، به بیانی بدیع شرح داده می‌شود. البته این نحوه بیان در تشریح مراحل روحانی شیوه جدیدی نیست، چسر (Chaucer) از یک سیر و سفر ظاهری به عنوان رمزی از سیر و سلوکی روحانی به «اورشلیم جدید»^(۱) بهره می‌جوید. و جان بانیان (Jhon bunyn) در اثر خود «سیر ترقی» رستگاری را به بیانی تمثیلی، به منزله سفری تجسم می‌کند. در بیان مراتب روحانی، سیر و سلوک، قالبی موءثر و نافذ است. در اثر مبارک حضرت بهاء‌الله (هفت وادی) هر وادی را مرکبی خاص است که سالک بر مرکب آن، وادی را طی می‌کند یعنی مرکب وادی طلب، صبر است و مرکب وادی عشق، درد است و قس علی هذا... البته هر مرکب به اشاره و رمز بر صفات و سجایای اصلیه‌ای دلالت دارند که سالک باید دارا گردد تا به سلامت هر وادی را طی نماید.

وادیهای متوالیه‌ای که باید سالک طی نماید، صرفاً تدبیری است که چارچوب روایت را تعیین می‌کند. حضرت بهاء‌الله در هر وادی از حکایات تمثیلی (مانند قصه لیلی و مجنون) و همچنین احادیث، شعر، آیات قرآنی و تعابیر متعدد و منظوم دیگر بهره می‌جویند تا ماهیت و هدف اصلیه هر مرحله از ارتقاء روحانی را تبیین فرمایند.

برخی از ادعیه و مناجات‌ها نیز یک استعاره نافذ و برجسته‌ای انجام یافته‌اند. فی‌المثل در دعای صبح در عین اینکه از لحاظ ظاهری بازمان صبح تناسب دارد، به همچنین تصویر مکرر آن به منزله دوره بیداری روحانی در دوران مظهر ظهور است. (به همین دلیل شهدای اولیه دیانت حضرت باب به «مطالع الانوار» ملقب شده‌اند.) از لحاظ استعاری مفهوم خواب در دعای صبح به منزله موت روحانیت است. به همین قسم حضرت بهاء‌الله در کلمات مکتوبه می‌فرمایند، «ای بنده دنیا در سحر گاهان نسیم عنایت من بر تو مرور نمود و تو را در فراش غفلت خفته یافت...»^(۲۰۱) «سحر گاه» می‌تواند مظهر ظهورات متوالیه مظاهر مقدسه الهی باشد و همچنین بر این نکته دلالت دارد که

۱- در پایان سفر به کانتربری مسافر می‌گوید، مسیح از روی رحمت خود من عاقل را فرستاد تا طریق سفر را به تو نشان دهم، همان سفر باشکوه و جلالی به شهر ابدی که اورشلیم نامیده می‌شود.

نفوسی که به امور دنیوی این عالم ناسوتی تعلق خاطر دارند، نسبت به شناخت مظهر جدید غافل مانده‌اند. آفتاب نمایانگر مظهر الهیست، نور، آن حقیقتی است که مظهر ظهور متجلی می‌سازد و گردش روز حاکی از دوران ظهور الهیست.

اکنون که برخی از مفاهیم «سحر گاه» را به عنوان یک استعاره تثبیت کرده‌ایم با نفوذ و رسوخ از مراتب مفاهیم ظاهری، می‌توانیم به مراتب عمیقتری از مفاهیم و معانی دعای صبح دست یابیم. برای مثال به قسمتهائی از دعای صبح نازل از قلم اعلی توجه می‌کنیم.

«لک الحمد یا الهی بما ابقظتني بعد نومی و اظهرتني بعد غیبتی و اقمتني بعد رقدی اصبحت متوجها لی انوار فجر ظهورک الذی به انارت آفاق سموات قدر تک و عظمتک و معترفایا باتک و موقنا بکتابک و متمسکا بحبلک ... اسالک باقتدار مشیتک و نفوذ اذاتک ان تجعل ما اریتنی فی منامی امتن اساس لیبوت حبک فی افئدة اولیائک و احسن اسباب لظهورات فضلک و عنایتک ...» (۲۰۲)

این دعا ادامه می‌یابد ولی قسمتهای فوق از این دعا حاوی مهمترین کاربرد استعاره در مورد صبح می‌باشد. با در نظر گرفتن تنها صورت و مفهوم ظاهری این دعا، به نظر می‌رسد باید سعی کنیم مطلبی را در مورد خوابی که دیده‌ایم به خاطر آوریم و فی الواقع حضرت عبدالبهاء نیز ما را اصیحت می‌فرماید خوابهای خود را آورد توجه قرار دهیم. ولی هنگامی که به مفاهیم باطنی این معانی ظاهری فکر می‌کنیم، به مراتبی دیگر از مفاهیم دست می‌یابیم. اگر خواب به منزله غفلت ماست، پس به ستایش پروردگار می‌پردازیم که از لحاظ روحانی ما را هوشیار نمود. اما چگونه می‌توانیم خود را آگاه فرض نمائیم؟ خود را آگاه و هوشیار می‌دانیم به این دلیل که در حال به جا آوردن نماز یا خواندن دعا هستیم. هنگامی که نماز می‌گذاریم و به سوی قبله توجه می‌کنیم ممکن است علی‌الظاهر به لحظه طلوع خورشید روبرو خود ناظر باشیم، اما توجه بسوی قبله، به اشاره و رمز بیانگر توجه به «انوار فجر ظهورک» یعنی شمس حقیقی، نفس مقدس حضرت بهاء الله است. علاوه بر این، متکلم در این دعا تصدیق می‌کند که «غایب» شده است که این مطلب بر این دلالت دارد که قبلا بیدار و هوشیار شده ولی مجدداً به خواب رفته است و نیز احتمالاً به این حقیقت اشاره دارد که اکثر ما عاجزیم از اینکه ثبات قدم و وفاداری محض خود را در پیروی از نور حقیقت حفظ نمائیم.

در حینی که در خواب بودیم بر ما چه نازل شد که «اظهرتني بعد غیبتی» تحقق یافت شاید در مورد هر یک از ما امری متفاوت باشد. فی‌المثل در صلوات کبیر نازل از قلم جمال اقدس ابهی، آنجا که حمد خداوند را بجا می‌آوریم که «ابدتني علی ذکرک و ثنائک» (۲۰۳) احتمالاً الزام و اجبار در به جا آوردن نماز است که ما خفتگان باده غفلت را بیدار و هوشیار نموده است و سبب گردیده تا ما مجدداً هدف اساسی در حیات و شان و مقام معقول خود را مورد تأیید قرار دهیم. در مورد دعای صبح نیز ممکن است چنین باشد، ولی اگر نماز بجا می‌آوریم و به دعا و مناجات می‌پردازیم و در جهت رشد و تکامل روحانی می‌کوشیم امری ما را مساعدت نموده تا به این رتبه نائل گردیم و هر چه که باشد به ما حیاتی دوباه بخشیده و آگاهی ما را نسبت به جنبه استعاری صبحی که در آن بیدار می‌شویم تجدید نموده است.

علاوه بر ادعیه و مناجاتهای حضرت بهاءالله که دارای جنبه‌های استعاری و تمثیلی می‌باشند، کلمات مکتونه فارسی نیز حاوی استعاره‌های جامع و غالباً در خور توجه است. زبان فارسی از لحاظ سنتی زبانی شاعرانه و متفاوت با زبان عربی است یعنی زبانی است که از نظر مترادف چندان غنی نیست؛ لهذا متکی به صور خیال است پس غیر منتظره نیست که کلمات مکتونه فارسی مملو از صور خیال و صنایع بدیع است. بعضی از فقرات کلمات مکتونه به راحتی قابل درک هستند، مانند «ای دوست در روضه قلب جز گل عشق مکار و از ذیل بلبل حب و شوق دست مدار...» (۲۰۴) برخی از فقرات دیگر این مجموعه مبارکه ممکن است مفصل، پیچیده و بسیار مشکل باشد؛ معهذا کلاهمیت استعاره را در فهم مراتب متعدده معانی در آثار مقدسه حضرت بهاءالله به خوبی مدلل می‌سازند. یکی از فقرات کلمات مکتونه، برای این منظور، بسیار مفید و مثمر است. در این فقره از کلمات مکتونه، یک استعاره بسط یافته و سه استعاره منته مورد استفاده قرار گرفته است که این سه استعاره منته عبارتند از سیف، غلاف و جوهریان. حضرت بهاءالله در این فراز از کلمات مکتونه می‌فرماید:

«مثل تو سیف پر جوهری است که در غلاف تیره پنهان باشد و به این سبب قدر آن بر جوهریان مستور ماند پس از غلاف نفس و هوی بیرون آید تا جوهر تو بر عالمیان هویدا و روشن آید.» (۲۰۵)

حضرت بهاءالله، در این فقره از کلمات مکتونه، برای شروع از سه استعاره، یک مورد را تصریح می‌فرماید به این معنا که منظور از غلاف، «نفس و هوی» است. علاوه بر این، چون بیان مبارک خطاب «بنده» است، می‌توانیم حدس بزین منظور از سیف یک بهائی و همچنین مقصود از جوهریان، خداوند و مظهر الهیست (خداوند به عنوان خالق یا مظهر ظهور فی الحقیقه ما را خلق جدید فرموده است). در این استعاره معادله هنوز حل نشده، زیرا نمی‌دانیم چرا سیف و جوهریان و غلاف با هم مورد مقایسه قرار می‌گیرند، مقصود از این استعاره چه بوده است مگر اینکه به طور دقیق لحن و ماهیت این مقایسه را مورد توجه قرار دهیم.

تا آنجائی که فوه ادراک به ما اجازه می‌دهد، می‌فهمیم که «بنده» به این دلیل که در «غلاف نفس و هوی» پنهان مانده مورد انتقاد قرار می‌گیرد. ولی چرا سیف و آن هم سیفی پر جوهر؟ سیف مخصوصاً پر جوهر هم باشد، وسیله‌ای قابل استفاده سلاحی برای جنگ است. «بندگان خدا» نیز از لحاظ عملی حاوی مفهومی مثبت است، به این معنا که رهبان در معابد نیستند بلکه نفوسی فعال در عالمند، و بر علیه ظلم و بی عدالتی مبارزه می‌کنند. به منظور اینکه خداوند را بشناسند، باید عمل نمایند و از کمالات مکتون در باطن خود باید استفاده کنند. ممکن است بسیاری از فقرات کلمات مکتونه را به خاطر آوریم که امکان تعالی روح انسانی را مورد تاکید و تمجید قرار می‌دهند، آن زمانی است که این استعداد بالقوه در اعمال ما در این عالم ناسوتی، یعنی استعداد روحانی مکتون درون جمیع انسانها «بر عالمیان هویدا و روشن آید» این تفسیر بالاخص تفسیر قابل قبولی است، زیرا به مفاهیم فقرات پایانی کلمات مکتونه نزدیک است، در آنجا که همان نصایح مشفقانه‌ای را می‌یابیم که خطاب به «بنده» بیان می‌فرمایند تا به موجب آنها عمل نماید. چنانکه می‌فرماید:

«ای بندگان من شما اشجار رضوان منید باید به اثمار بدیعه منیعه ظاهر شوید تا خود و دیگران از شما منتفع شوند.» (۲۰۶)

در فتره ماقبل آخر کلمات مکتونه نیز خطاب به «ای بنده من» چنین می‌فرمایند:

«ای بنده من پست ترین ناس نفوسی هستند که بی ثمر در ارض ظاهرند و فی الحقیقه از اموات محسوبند بلکه اموات از آن نفوس معطله و مهمله ارجح عندالله مذکور...» (۲۰۷)

البته، نمونه‌های از هفت وادی، دعای صبح و کلمات مکتونه، نسبت به کاربردهای متنوع و بیشمار زبان و بیان استعاری در آثار مبار که حضرت بهاءالله که هر یک دارای معنا و مفهومی خاص می‌باشند، بسیار قلیل است. به منظور فهم و درک آثار مبار که حضرت بهاءالله لازم نیست دانشجوی ادبیات باشیم، بلکه جهت پی بردن به جوهر باطنی بیانات مبار که مظهر امر الهی باید روحی «هنرشناس» داشته باشیم و مقصود ما از «هنرشناس» این است که «ان تشاهد الاشياء بعینک لابعین العباد...» (۲۰۸)

معذک حضرت بهاءالله صرفاً در الواح منظوم و قرای خویش از صور خیال و صنایع بدیع بهره نمی‌جویند. کتاب مستطاب ایقان که رساله‌ای نسبتاً صریح و روشن است و با کتاب مستطاب اقدس که گنجینه حدود و احکام الهیست، مالا مال از تصاویر و اشارات استعاری است. گاهی استعاره صرفاً یک کلمه و یا یک عبارت می‌باشد ولی غالباً این استعارات و اشارات در چندین سطر طولانی بیان می‌گردند. لازم است که چند نمونه از نمونه‌های بیشمار از ابتدای کتاب مستطاب اقدس را به منظور ملاحظه مورد فوق، از نظر بگذرانیم. (۲۰۸)

«اعملوا ان اوامری سرچ عنایتی بین عبادی و مفاتیح رحمتی لبریتی...» (۲۰۸)

«لا تحسبن اننا نزلنا لکم الاحکام بل فتحنا الرحیق المختوم باصابع القدرة و الاقتدار...» (۲۰۹)

و نیز می‌فرمایند:

«اذا اشرفت من افق البیان شمس الاحکام لکل ان تبعوها ولو بامر تنظره عنه سموات افنده الادیان...» (۲۱۰)

در این منتخباتی از بیانات صادره از قلم اعلی، حضرت بهاءالله احکام و اوامر خویش را به مفتوح، رحیق مختوم و شمس تشبیه می‌فرمایند که اینها نمونه‌هایی چند از کمیت و کیفیت و پیچیدگی صور خیال در آثار منزله جمال اقدس ابهی می‌باشند در عین اینکه خود آن آثار چندان جنبه استعاری و تمثیلی ندارند.

مظاهر ظهور علاوه بر استفاده از زبان رمز و اشاره در بیان تعالیم مبار که خود، در نبوات خویش از این نحوه بیان بهره می‌جویند. بسیاری از مسیحیان هنوز در جستجوی مفتاح کنایات و اشارات مربوط به رجعت حضرت مسیح هستند و در جهت کشف و پیش بینی رموز و اشارات کتاب مکاشفات سعی وافر می‌دارند. به همین قسم، علمای اسلام عمر خود را صرف تشریح احادیث مستوره راجع به قائم موعود نموده‌اند، به همچنین یهودیان منتظر تحقق نبوات مربوط به حضرت مسیحند.

شاید به خاطر پیوستگی و ارتباط در خور توجه بین نبوات یک ظهور نسبت به ظهور بعدی است که حضرت بهاءالله قسمت اعظم کتاب مستطاب ایقان را به بررسی ماهیت این نبوات اختصاص داده‌اند. فی الحقیقه چون کتاب مذکور مملو از نمونه‌های بسیار از کاربرد استعارات و اشارات است و از آن جهت که دلیل منطقی و حکمت استفاده از نبوات را مورد بحث قرار می‌دهد، لذا این سفر کریم به منزله کتاب مرجع در این زمینه مطالعه، در خور توجه بسیار است. بالاخص که حضرت بهاءالله هنگام تبیین اشارات و تعبیری مانند شمس، سما، ابرها، دخان،

ملائک، در باره استفاده از زبان و بیان استعاری به بحث می پردازند. و همچنین آن حضرت برخی از دلایل دشواری فهم این نوع بیان استعاری را شرح می فرمایند. فی المثل، می فرمایند که منظور و مقصود مظهر الهی از عدم تشریح و تصریح زمان و مکان و هویت مظهر ظهور بعد به وضوح، این بوده است که متحریبان و طالبان حقیقت را مورد امتحان قرار دهند. اگر نفوس بشری مجاز به شناخت مظهر ظهور صرفاً از روی نام یا جنبه ای ظاهری بودند، دیگر خود را ملزم به تحقیق و جستجوی ماهیت روحانی نفوسی که در طلبش بودند، نمی دیدند. ممکن بود برخی به خاطر کسب شهرت و بهره جویی از اقتدار مظهر الهی به نفع خویش، به آن نفس مقدس رو آورند. نفوس دارای قدرت و سطوت ظاهره، ممکن بود مظهر الهی را تهدیدی برای مقام خود به حساب آورند و به اضمحلال و نابودی آن نفس مقدس مبادرت نمایند؛ چنانکه هرود (Herod) با حضرت مسیح، حاجی میرزا آغاسی با حضرت باب و ناصرالدین شاه با حضرت بهاء الله به همین نحو رفتار نمودند. از آنجائی که هویت مظهر الهی، در نبوات مستور است، باید به نحوی روحانی آگاه و هوشیار باشیم تا بتوانیم به شناخت او نائل گردیم. چنانچه اقتدار و تسلط را به مفهوم ظاهری آن در نظر بگیریم، احتمالاً به جستجوی شخصی با عظمت ظاهره یا کسی که به قدرت ظاهره دست یافته، می پردازیم. خلاصه ممکن است به کلی از شناخت مظهر حقیقی الهیه بازمانیم.

علاوه بر صور خیال در احکام و حدود الهی که قبلاً بدان اشاره گردید، می توانیم همچنان یکی دیگر از کاربردهای استعاره را در احکام و اوامر الهی مشاهده نمائیم. و آن همان مفهوم استعاری و معانی باطنی اعمالیست که به موجب این احکام فرد ملزم به انجام آنهاست. این شرایع الهی دارای این فواید عملی اند که مستلزم بر خوردهای صحیح و معقول نسبت به معمای عالم وجود می باشند. هر چند این احکام الهی ما را وادار می نمایند آنچه را سعی در اكمال آن در عالم روحانی داریم، به نحوی موثر و نافذ در عالم جسمانی با اعمال خود به منصه ظهور رسانیم.

ارتباط متقابل بین اعمال صحیح و رشد و تکامل روحانیه در احکامی که از لحاظ ماهیت اساساً محدود کننده اند، ممکن است چندان آشکار و عیان نباشد ولی از نظر این ارتباط کلیه این احکام دارای اهمیت یکسان هستند. مثلاً یهودیان ممکن است تصور کرده باشند که احکام حضرت موسی در مورد رژیم غذایی اختیاری است ولی به هر حال از آنها متابعت می کنند. با عمل به موجب آن احکام، اقتدار حضرت موسی و مقاصد و نیات شمر ثمر آن حضرت را مورد تکریم و تقدیس قرار می دهند. اکنون که دانشمندان چگونگی ابتلاء به انواع بیماریها را کشف نموده اند، می توانیم اساس علمی قوانین حضرت موسی را درک کنیم و بفهمیم که چگونه این به اصطلاح محدودیتها فی الحقیقه منبر و مصدر آزادی و رهائی بوده اند. لذا با ادراک منطق الهی مندمج در شرایع و احکام الهی که حاکم بر اعمال در این عالم ناسوتی است و با حصول معرفت نسبت به پیروی از هدایات مظاهر مقدسه، به تربیت و تهذیب خود همت می گماریم تا به آزادی و رهائی نهائی که محدودیت ظاهری به دنبال دارد، ایمان بیاوریم. پس این امکان برای ما فراهم می گردد تا این درس را در اطاعت خود از اصول روحانی نیز تسری دهیم؛ یعنی احکام و اوامر الهیه را به منزله هدایاتی محبت آمیز و عنایاتی مشفقانه می پذیریم. پس اوامر الهی مانند نظایر خود در عالم امکان، یعنی احکام جسمانی، عملی، منطقی و رهایی بخشند. به علاوه با عمل به موجب آنها،

به طور عملی و استعاری، قادر به ادراک رحمت و احسان و اسعه الهی در تربیت خود می‌گردیم. چنانکه جمال اقدس الهی می‌فرماید:

«قل الحرية في اتباع اوامري لو انتم من العارفين لو اتبع الناس ما نزلناه لهم من سماء الوحي ليجدن انفسهم في حرية بحته طوبى لمن عرف مراد الله فيما نزل من سماء مشية الميمنة على العالمين...» (۲۱۱)

در پرتو بیانات مبارک که حضرت بهاء‌الله در مورد حریت (آزادی) در می‌بایم که شرایع مظاهر الهی هرگز بهره‌گیری از تجارب حیات جسمانی به نحو اتم و اکمل منع نمی‌فرماید به عکس، حتی آن احکامی که بر متحد و دیتنهائی دلالت دارند مالا استفاده صحیح از آن تجارب را تشویق و ترغیب می‌کنند. به عبارت دیگر، احکام و اوامر مظاهر الهی انسان را قادر می‌سازد تا مفهوم استعاری عالم ناسوتی را تجربه نماید و حتی هنگامی که شخص پیرو آگاه نباشد که آنچه را مجری می‌دارد به جز اطاعت از اقتدار الهی نیست، معهذابه تجربه این مفهوم قادر می‌گردد.

احکامی که استفاده خلاق از حیات عنصری را تصریح می‌کنند، چه بسا به نحو بارز تر از نصایح و منهیات، مفهوم استعاری و مجازی آن تجارب را مورد تاکید قرار می‌دهند. چون احکام جسمانی در دوره هر مظهر ظهور تغییر می‌یابد تا دقیقاً با پیشرفت و تکامل نسبی انسان مطابق باشد، نفس این ترقی از لحاظ ماهیت اساساً استعاری است زیرا جامعه به طور عینی و ظاهری حالت و مقام مجازی و روحانی را متجلی می‌سازند. هنگامی که قوانین شرعی، موءسسات و ساختارهای سازمانی و ضوابط اخلاقی را که ترقی و پیشرفت را تسریع می‌نمایند، ایجاد می‌کنند، در جهت متجلی ساختن ترقیات روحانی، نفس قوانین شرعی یک بخش اصلی مجهودات ما می‌گردد.

علاوه بر فواید بلند مدت احکام حاکم بر حیات عنصری ما، چنین احکامی، در جهت ایجاد فضا و محیطی مناسب برای فرد به منظور رشد و تکامل روحانی دارای تاثیرات آنی هستند. ما صرفاً در آغاز ادراک تاثیرات شديده‌ای که محیط جسمانی بر حالات عاطفی و ذهنی و مراتب می‌گذراند، هستیم؛ معهذاً مظاهر مقدسه الهی همواره این ارتباط را درک فرموده و آن ادراک را در احکام خویش متجلی ساخته‌اند، خواه این احکام نحوه روابط بشری و چگونگی تمثیل امور حیات ما را مشخص نماید و خواه این قوانین نحوه مراقبت ما از هیکل عنصری را تشریح کنند، به هر حال تجلیات ادراکات مظاهر الهیه‌اند. حضرت عبدالبهاء در مورد این تاثیرات چنین می‌فرماید:

«نظافت ظاهره هر چند امریست جسمانی ولکن تاثیر شدید در روحانیات دارد مانند الحان بدیع و آهنگ خوش هر چند اصوات عبارت از موجات هواییه است که در عصب صماخ گوش تاثیر نماید و موجات هوا عرضی از اعراض است که قائم به هوا است با وجود این ملاحظه می‌نمائید که چگونه تاثیر در ارواح دارد، آهنگ بدیع روح را طیران دهد...» (۲۱۲)

چون احکام الهی به تدریج توانائی ما را در جهت متجلی ساختن مفاهیم روحانی در اعمال روزانه، افزایش می‌دهند، پس این شرایع الهی در گسترده‌ترین و مهمترین کاربرد و استفاده استعاری و تمثیلی بر این سیاره، یعنی در تاسیس تدریجی ولی مستمر ملکوت روحانی در قالبی جسمانی نقش و شرکت دارند. در پرتو این بینش، کل نظام

اداری بهائی، موء سسات و برنامه هایش، بروز و ظهور موء ثرو نافذ این روند می باشند. سرانجام، بسیاری از اوامر الهی بنفسه تعالیمی استعاری و تمثیلی می باشند. در حینی که حضرت مسیح می خواهد مفهوم غیر محسوسه محبت را به پیروانش تعلیم دهد، حکمی نازل می فرماید تا این کیفیت را عملاً جلوه گر سازد. چنانکه آن حضرت می فرماید:

«شنیده اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دنداننی به دنداننی، لیکن من به شما می گویم با شریب مقاومت مکنید بلکه هر که به رخسارهء راست تو طپانچه زند دیگری را نیز بسوی او بگردان. اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار. و هر گاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد دو میل همراه برو. هر کسی از تو سوءال کند بدو بیخس و از کسی که فرض از تو خواهد روی مگردان... زیرا هر گاه آنان را محبت نمائید که شما را محبت می نمایند چه اجر دارید آیا با جگیران چنین نمی کنند؟...» (۲۱۳)

به همین قسم، در عین اینکه حضرت بهاء الله مفاهیم غیر محسوسه و وحدت نوع بشر و تساوی حقوق رجال و نساء را تعلیم می فرماید، به همچنین از طریق احکام خلاقه خویش موء سسات محیر العقولی برای نوع بشر تاسیس نموده اند تا قادر شود اصول روحانی را در اعمال خود در عالم ناسوتی متجلی سازد. اگر به طور معقول تفکر و تعمق گردد، بسیاری از احکام مظاهر الهی به نحو مشابهی دارای ماهیتی پر رمز و اشاره و تعبیری استعاری اند که به وسیله آنها، آنچه را که در حالت روحانی طالب احساس و ادراک آن هستیم، می توانیم در اعمال ابراز نمائیم. گاهی ادراک از عمل پیشی می گیرد و گاه عکس آن صادق می آید. نکته اینجاست که در حین مطالعه ماهیت نفس مقدس مظهر الهی و اعمال آن حضرت و نحوه بهره گیری از زبان و بیان با احکام مقدسه اش، پیوندی استعاری و تمثیلی بین رشد روحانی و اجراء اعمال در این عالم جسمانی را مشاهده می کنیم و نیز در می یابیم هر یک، دیگری را در یک طرح و جریان مستمر رشد و تکامل تقویت می کند.

۵ - در سهای استعاری در تجارب منفی

مسلماً خطا بود اگر گفته می شد که رشد و تکامل روحانی بالکل ناشی از کاربرد ارادی فرآیند استعاری است. قسمت اعظم تجارب ما خارج از کنترل ماست، به علاوه بسیاری تجارب فراموش نشدنی ما در این حیات عنصری بر محور وقایع منفی و مخرب دور می زند خواه این وقایع ظلمی باشد که دیگری روا داشته خواه هزاران حوادث ناگواری که جزء سرنوشت ما موجودات فانیه است. به رغم اینکه چنین تجاربی ممکن است ناشی از به کار گیری ارادی از فرآیند استعاری نباشد معهداً می توانیم در سهای بسیاری از آن تجارب بیاموزیم.

در آغاز، تجارب منفی را می توان به طور کلی در دو طبقه بارز تقسیم نمود. مورد نخست حوادثی است طی آنها نفوسی از کار و وقایعی که تحت عنوان شانس می توان به شرح آنها پرداخت، دچار رنج و الم می شوند (مانند بلایای طبیعی) در ثانی، تجارب منفی هستند که از ظلم و جور و شرارت دیگران منبعت می گردد، همان تجاربی که بوءس را برانگیخت تا رساله خویش را به رشته تحریر در آورد.

مسئله متداول و معمولی که از تجارب طبقه نخست استنباط می‌گردد، موردی بدیهی است. اگر خداوند ما را دوست دارد و دارای این اقتدار است که جلوی وقوع این حوادث را بگیرد، پس چرا چنین نمی‌کند؟ پیرو آنچه که قبلاً در باره فصد مطلوبه حیات عنصری ملاحظه نمودیم، مفهوم استعاری چنین تجاربی چیست؟ اگر این حوادث جزء مجازات مندمج در نظام مجازات و مکافات محسوب می‌گردد، چگونه فوت بیگناهان را توجیه می‌کنیم. به علاوه چنانچه خداوند از قبل از در شرف وقوع بودن یک مصیبت و بلا آگاه باشد، پس مقدر است که آن حادثه واقع گردد، زیرا وقوع آن اجتناب‌ناپذیر است. در مواجهه با چنین منطق و استدلال و حوادث ناگواری که غالباً برای انسان رخ می‌دهد، برای بسیاری دشوار است که به وجود خدای رئوف و مهربان اعتقاد پیدا کنند. برخی دیگر از جمله هارولد کاشنر (Harold Kushner) در بررسی خود راجع به توجیه عدل الهی در قبال وجود شر، در اثر خود به نام «هنگامی که اتفاقات ناگوار برای نیکان رخ می‌دهد»، نتیجه می‌گیرد که «حوزه عمل خداوند با قوانین طبیعت، قوانین تکامل تدریجی طبیعت انسان و آزادی اخلاقی نوع بشر محدود می‌گردد» (۲۱۴). چنانچه جنگها و دیگر انواع غیر قابل ذکر اقدامات ضد بشری را کنار هم در نظر مجسم نمائیم، بینش ما نسبت به حیات عنصری که آن را به منزله وسیله‌ای بی نظیر و عالی جهت تعلیم و تربیت، در نظر می‌گیریم، ممکن است دچار تزلزل و تردید گردد.

به منظور پاسخی حتی مختصر به این ملاحظات، نخست لازم است معنی مورد نظر خود را از «شر» مشخص نمائیم زیرا ما بلیم تجارب را به طور واضح و روشن طبقه‌بندی کنیم. شر را در ردیف کلیه امور منفی و مخرب قرار می‌دهیم، از انحطاط اخلاقی انسان گرفته تا رعد و برق و طوفان، از بیماری گرفته تا ظلمهای سیاسی، از حشرات گرفته تا کوسه و نهنگها. چنین طرز تلقی از شر قابل درک است زیرا به طور منطقی چنین فکر می‌کنیم که اگر این امور در جهان مخلوق خداوند موجود است پس او به نحوی مسئول آنهاست.

چنانکه در فصل دوم این کتاب، از دیدگاه آئین بهائی اشاره گردید، صرفاً یک نوع واقعه است که می‌توان به طور مشروع آن را «شر» نامید و آن اینست که انسان هدف الهی خویش را به عمد و از روی اراده نفی نماید. حضرت بهاء الله می‌فرماید:

«اعراض از حق و اقبال به امور نالایفه، مصدر جمیع معاصی است.» (۲۱۵) (ترجمه)

این مورد بسیار روشن است. معهداً «شر» با توجه به این مفهوم، شامل عجز در شناخت مظهر ظهور نمی‌گردد چون عدم تربیت صحیح یا نیروهای خارج از کنترل فرد در این مورد نقش دارند. حضرت عبدالبهاء در این مورد می‌فرماید:

«... اما او امر نبوت اگر به جایی نرسد و مطابق تعلیمات الهیه حرکت نکنند... دینا معذور است زیرا امر الهی به

(۲۱۶)

او ابلاغ نشده...»

به عبارت دیگر، به عجز آن وقایع و حوادثی که از روگردانی ارادی انسان از نیکی منبعث می‌گردد، در خلقت الهی شری نیست. پس هنگامی که حضرت عبدالبهاء می‌فرماید، «در وجود شری نیست، جمیع آنچه خدا خلق کرده خیر است» (۲۱۷) منظور مبارک این است که منبع و مصدری وجود ندارد که از آن شر صادر گردد. مطالبی

تحت عنوان گناه، شیطان و شر مطرح می گردند، ولی آنها عملی را مجسم می نمایند نه یک جوهر و ذات را. مثلاً شیطان غالباً استعاره‌ای برای وسوسه‌ایست که انسان را برمی‌انگیزد تا خودمحور، خودخواه و خودستا شود. حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«خداوند هرگز روحی را شریر و بدکار نیافریده است، جمیع این آراء و اصطلاحات رموزی هستند که برای بیان انسان محض و سرشت ترابی انسان» (۲۱۸) (ترجمه)

پس شر عدم خیر است به همچنین ظلمت عدم نور است. و عدم نور یا گرما یا خیر مسبب وقوع امور خطیره می گردند. اعراض از منبع و مصدر حیات عالم، در حالات و مراتب تغییراتی ایجاد می‌کند که گاه بسیار جدی و خوف آور است. لازم است که این تغییرات ادراک و تشریح گردند؛ و از این رو، از استعاره و تمثیلهای نافذ و روشن به منظور تجسم این تاثیرات استفاده می‌کنیم. مثلاً در عالم جسمانی، سرما از وجود یک انرژی سرمائی و یا از تاثیرات یک منبع سرمائی ناشی نمی‌گردد بلکه سرما صرفاً عدم گرما است. با این همه، به منظور تشریح عدم وجود گرما و اوضاعاً نیاز به عباراتی موءثر داریم. زیرا عدم گرما تاثیرات ناگواری بر ما می‌گذارد. اگر قرار بود به قطب شمال برویم، عدم گرما در آنجا چنان ملموس است که گفتن این مطلب که اساساً نیروی غیر واقعی و وهمی حیات ما را به سوی نابودی سوق می‌دهد، نامعقول به نظر می‌رسد.

نکته اینجاست که به منظور تجسم قوانین در عمل، کلمات، تصاویر و استعاره و تمثیل لازم است. به یک مفهوم هیتلر و خرابی و ویرانی‌هایی که او به بار آورد، ناشی از نفی و انکار احکام الهی است. احکامی که مصدر و منبع انرژی و نیروی می‌باشند. با این وجود، لازم است که نتایج مصیبت بار و جانگداز و خوفناک اعراض از حق را به نحو کافی و وافق تشریح و تصریح نمائیم. از این رو به بیانات استعاری و تمثیلی که به تشریح پیدایش چنین پدیده در تاریخ یعنی منشاء ظاهری ظلم و بی‌عدالتی می‌پردازند، مراجعه می‌نمائیم.

به همین قسم مظاهر الهی در ایام سالفه، به هنگام تبیین و القاء مقامات معنوی و روحانی، برای تشریح «شر» به استعاره تمثیل تمسک جسته، نه به این دلیل که این نفوس مقدسه می‌خواستند حقیقت وجودی روحانی را استغفرالله تحریف نمایند بلکه چون این تعابیر و تمثیل بهترین شیوه‌ای بودند که انسان از طریق آنها می‌توانست معقولات را ادراک نماید. این هیاکل مقدسه غالباً غرور و تکبر را تحت عنوان رفتاری غیر انسانی، یعنی شیطانی شرح می‌فرمودند؛ رشد و تکامل روحانی در عالم بعد را تحت عنوان ماوی آرام و بی‌آلایش و دلپسند یعنی بهشت تبیین می‌کردند و ذلت روحانی را تحت عنوان بلائی ظاهری به جهنم تشبیه می‌فرمودند. حضرت بهاء‌الله در این مورد می‌فرماید:

«ولکن طبیعیون که به طبیعت قائلند در باره انبیاء نوشته‌اند که ایشان حکیم بوده‌اند و نظر به تربیت عباد ذکر مراتب جنت و نار و ثواب و عذاب نموده‌اند...» (۲۱۹)

پس به یک مفهوم، شرر نتیجه اعمال ارادی انسان است؛ حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«اگر نفوس بشری از تعالیم الهی متابعت می‌نمودند، بر روی زمین اثری از شر و گناه باقی نمی‌ماند.» (۲۲۰)

(ترجمه)

ولی جمیع وقایعی که تحت عنوان «شر» تعریف می‌گردند از عواقب منطقی اعراض ما از نیکی نیستند. چگونگی رنج و الم بیگناهان و بلاهای و از در ما را که به نظر می‌رسد هیچ ارتباطی با اعمال ما ندارند، توجیه و تحلیل می‌کنیم؟ در عین اینکه بنا به تعریف دقیق ما «شر» به حساب نمی‌آیند ولی این وقایع همچنان منفی و مخرب و ناگوار و علی‌الظاهر ظالمانه به نظر می‌رسند.

در آثار مبارکه بهائی، اصول و تعالیم متعدده و اساسی موجود است که ما را بر آن می‌دارد تا به مدد این اصول، به حل این معماهای بنیادی پردازیم. مثلاً ظهور و تحقق عدل الهی به این حیات عنصری، یعنی به زندگانی فردی ما، حتی چنانکه قبلاً اشاره گردید، به دوره خاصی از زمان محدود نمی‌گردد. چنین نظر بدیهی و در عین حال بسیار حیاتی است زیرا به این معتاد است که نمی‌توانیم محتملاً آنچه را برای ما و هر نفس دیگری اتفاق می‌افتد ارزیابی نمائیم یا در مورد اینکه آیا بالمال نتیجه‌اش عدالت است یا بی‌عدالتی یا مضر است یا مفید، به قضاوت پردازیم. همانطوری که قبلاً به بحث پرداختیم چون ثمره حیات ما مقدر است که در عالم بالا ظاهر گردد، برای ما بسیار دشوار است که بتوانیم در مورد آنچه که در سیر بر ایمان مفید یا مضر است، قضاوت نمائیم، همانطوری که درخت میوه نمی‌تواند در مورد نتیجه هرس خویش ارزیابی نماید.

از منظر محدود ما، مرگ اطفال و همچنین حزن و المی که بیگناهان متحمل آن می‌شوند بی‌معنی و ظالمانه است. اما این امر در آثار مبارکه بهائی واضح گردیده است که این اطفال و جمیع مظلومان و بیگناهان مشمول عنایات حق می‌گردند. چنانکه حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«این اطفال در ظل فضل پروردگارند چون سیثانی از آنان سر نزرده و به اوساخ عالم طبیعت آلوده نگردیده‌اند لهدا مظاهر فضل گردند و لحظات عین رحمانیت شامل آنها شود...» (۲۲۱)

و نیز می‌فرماید:

«اما در خصوص اطفال شیرخوار و اولاد و مظلومان که به ظلم ستمکاران مبتلا شوند از برای آن نفوس مکافات در عالم دیگر مقرر و مهیا و تحمل صدمات و رزایا اعظم رحمت حضرت کبریا و آن زحمت عین رحمت الهیه است که خوشتر از جمیع راحتی این عالم است. و بهتر از نشو و نمای در این وطن فانی.» (۲۲۲)

اگر به طور معقول مطلب ادراک شود، رنج و عذاب حقیقی در مورد این وقایع به بازماندگانی می‌رسد که از موءانست و همراهی آن نفوس متصاعده که یا به علت بیماری یا علل دیگر صعود نموده‌اند، محروم می‌شوند. فی الحقیقه، برای خود ناله و شیون می‌کنیم زیرا از بیانات فوق معلوم می‌گردد نفوسی که قبل از بلوغ صعود کرده‌اند به هیچ وجه از تجارب حیات این عالم مورد موءاخذة قرار نمی‌گیرند. همچنین یقین پیدا می‌کنیم که آن نفوسی که به خاطر امراض ذهنی و روانی و بیماریهای جسمانی از نظر ما از ادامه ترقیات روحانی خود محروم شده‌اند، در نهایت از تاثیرات منفی چنین تجربه‌ای متاثر نخواهند شد. حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«...روح در رتبه خود قائم و مستقر است و اینکه در مریض ضعف مشاهده می‌شود و به واسطه اسباب مانع بوده والا در اصل به روح راجع نه...» (۲۲۳)

عجز در ادراک حقیقت ضروریه الگوری آئین بهائی، مبنی بر اینکه حیات، جریانی مستمر و پیوسته است و

منحصر به این عالم ناسوتی نمی گردد، موجب می شود تا شهادتها و جمیع عذاب و مشقاتی که مظاهر مقدسه الهی از روی میل و اراده خود تحمل فرموده اند، به نظری معنی و عبث جلوه نماید. حضرت بهاء الله می فرماید:

«امثال این نفوس اگر عوالم الهی را منحصر به این عالم می دانستند هر گز خود را به دست اعداء نمی دادند و عذاب و مشقاتی که شبه و مثل نداشته تحمل نمی فرمودند...» (۲۲۴)

ولی همچنان معمائی راجع به دخالت خداوند باقی می ماند. اگر خداوند از پیش بر رنج و عذاب وارد بر ما آگاه است، آیا به نحوی مسئول نیست؟ چرا در برابر بلا یا حفظان نمی کند؟ چرا مانع وقوع رنج و عذاب نمی شود تا بتوانیم از فواید این دبستان مجازی که به نحو احسن و اولی ابداع نموده است، بهره کافی و وافی ببریم؟

این موضوع، تا اندازه ای از مطلب مورد بحث ما فراتر می رود، ولی چند پاسخ مهم تا حدی به حل این مسئله کمک می کند. همانطوری که قبلاً اشاره گردید، علم خداوند بر امری سبب وقوع آن نمی شود چنانکه علم ما نسبت به نحوه عمل یک قانون طبیعی (فیزیکی) سبب اجراء آن قانون نمی شود. مع هذا هنگامی که خداوند از پیش برالم و حزنی که بر ما وارد می گردد آگاه است، پس چرا مانع وقوع آن نمی شود.

یک پاسخ این است که خداوند مکرراً، مستمراً، متوالیاً حتی شخصاً در امور جهان مداخله می کند. در مواقع مهمه و موقعیتهای خطرناک، خداوند بار سال متوالی مظاهر مقدسه به موجب آن میثاق قدیمه و قویمه که بین انسان و خدا بسته شده، مسیر حرکت تاریخ بشر را مشخص و انسان را بدان سو هدایت می فرماید؛ نه به آن دلیل که انسان مستوجب چنین مواهیبی و عنایاتی است بلکه خداوند از روی فضل و بخشش است که موجبات هدایت خلق را فراهم می آورد. ما نیز مطمئنیم که در حیات فردی مشمول تایید الهی می گردیم در صورتی که آن را بطلبیم. حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«خداوند ارحم الراحمین است و اگر حکمت بالغه احدیه اش ایجاب نماید از روی فضل و رحمت و اسعهء خویش دعای جمیع بندگان خویش را اجابت نماید...» (۲۲۵) (ترجمه)

و چون قصد خداوند تربیت و مساعدت ماست، پس این اوست که هر زمان ایجاب کند و برای ما مفید باشد ما را مشمول عنایت خویش قرار می دهد. ممکن نیست همواره بتوانیم پیش بینی نمائیم که چه وقت و چگونه خداوند در زندگانی ما مداخله می نماید یا به چه طریق خواسته های ما را اجابت می فرماید، ما فقط می دانیم اگر عاجزانه و مصرانه آن را بطلبیم، وساطت و مساعدت الهی عاقبت شامل حال گردد.

دومین پاسخ به این مسئله که چرا خداوند از وقوع تجارب منفی پیشگیری نمی کند، این است که آنطوری که غالباً به نظر می رسد این وقایع ناگوار و نامطلوب نیستند بلکه از لحاظ تربیتی حائز قابلیت و اهمیت بسیارند. چنین امتحانات و افتتاناتی بخش ضروری کل طرح و برنامه استعاری و تمثیلی می باشند که از طریق آنها، به وسیله حیات و تجارب عنصری از لحاظ روحانی متحول می شویم. به منظور درک فضائل و پاداش چنین تجارب منفی، می توانیم مقایسه خود در باره شخص ورزشکار را مجدداً مورد توجه قرار دهیم. از نظر ورزشکار فشار حتی فشار بر نقطه دردناک از بدن منفی یا مخرب تلقی نمی شود زیرا از هدف خویش آگاه است و می داند که چگونه تجارب علی الظاهر پرزحمت و سخت تمرینات، او را قادر می سازد که به هدف خود نائل گردد یعنی در آغاز کار بر آخر

آن ناظر است. به همان میزان و نسبت، در جهت تربیت نفس خود در دبستان عالم وجود، امتحان و افتتان لازم و حیاتی است. فی الحقیقه آثار مبارکه بهائی مشحون و مملو از مباحثی است که این حقیقت را مورد تاکید و تصدیق قرار می دهند. از جمله این آثار بیانات حضرت عبدالبهاء است که می فرمایند:

«امتحانات مواهبی از جانب پروردگارانند به جهت آنها باید شاگرد و سیاست گزار باشیم. احزان و آلام تصادف بر ما وارد نشوند بلکه نزول رحمت الهیست تا به درجه کمال رسیم...» (۲۲۶)

«هر هنگام حزن و المی حاصل شود روح و عقل انسانی ترقی نماید^(۱)... شیار بر زمین هر چه عمیق تر باشد دانه بهتر رشد می کند، حاصل بیشتر می شود...» (۲۲۷)

و نیز می فرمایند:

«امتحانات اجتناب ناپذیرند. آیا نشنیده‌ای یا نخوانده‌ای چگونه از جانب خداوند در ایام عیسی مسیح امتحانات پدیدار شدند و بعد از آن طوفان امتحانات چنان شدت یافت که حتی حضرت بطرس را هم از چنگال آن خلاصی نبود. او دچار تردید و تزلزل شد و سپس توبه کرد و مانند یک عزادار به سوگ نشست و غرق ماتم و اندوه شد.» (۲۲۸) (ترجمه)

پس تعالیم مبارکه حضرت بهاء الله به سوءالاتی که از هر دو نوع تجارب منفی منبعت می گردند، پاسخ می گویند و به این وسیله معماهای مطروحه در «کتاب ابوب» و «تسلای فلسفی» را حل می نمایند. امتحان و افتتان، به عنوان یک جزء اصلی عملکرد و جلوه عملی فضیلت، میزان ادراک ما را از صفات روحانی و درجه عمل به آنها را، محک می زند؛ چنانکه حضرت عبدالبهاء می فرمایند: «اگر امتحانات نبودند، ذهب خالص از ناخالص تمیز داده نمی شد.» (۲۲۹) (ترجمه) بدون تردید، به این دلیل است که «امتحانات و افتتانات الهی در این عالم واقع می شوند نه در عالم ملکوت.» (۲۳۰) (ترجمه) و با این همه، به رغم اینکه مطمئن هستیم از طریق حزن و الم، «به سعادت ابدی نائل می گردیم» (۲۳۱) و «عنقریب پروردگار تو آنچه را که تو را خشنود و راضی نماید، به تو عنایت می فرماید» (۲۳۲) (ترجمه) و همچنین ما را متذکر ساخته‌اند که امتناع ما از شناخت ضعفهای خود، مسلماً موجب می گردد که در معرض همان امتحان با شدت بیشتر قرار گیریم چنانکه حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«... امتحانات به جهت آزمایش قابلیت روح انسان پیش می آیند. خداوند از قبل بر صلاحیت و مقام ارواح انسانی آگاه است ولی انسان که اسیر خودپرستی است بر مدارج ضعف آگاهی ندارد تا وقتی که دچار امتحان گردد و ضعفش بر او ثابت شده بداند که تا چه حد آمادگی و استعداد انحطاط و انحراف را دارد. امتحانات آنقدر ادامه می یابند تا روح انسان بر ضعف خود آگاه شده از طریق پشیمانی و تاسف آن ضعف و سستی را ریشه کن سازد همان امتحان با شدت بیشتر پیش می آید تا نشان دهد که ضعف قبلی اکنون یک قوت شده و قوه و نیروی غلبه بر گناه ایجاد گردیده است.» (۲۳۳) (ترجمه)

لذا با این فرض که می توانیم حتی تجارب منفی را به عنوان بخشی از طرح الهی در جهت تربیت خود بپذیریم،

معهدا یک سوال نهائی که در برگیرنده کل جریان است، باقی است مبنی بر اینکه چرا حیات عنصری ضرورتاً در مرحله اول فرار می‌گیرد؟ حتی اگر سیر و روند تکامل و آگاهی روحانی همانظوری که طرح گردیده، عمل نماید، چرا روشی ساده‌تر، سهل‌تر یا زحمت کمتر جهت اكمال و اختتام همان امر خطیر به وجود نیامده است؟ به‌طور خلاصه اگر خدا قادر مطلق است و می‌تواند هر طریقی که می‌خواهد برای ما ابداع نماید چرا از قبل ما را نفوسی دارای حیات روحانی و در مقام ادراک و عرفان نیافرید؟

هر چند این سوالات به‌نظری معنی و عبث می‌رسند ولی فی‌الواقع چنین نیستند. حضرت بهاء‌الله به همین مسائل می‌پردازد هنگامی که شرح می‌فرماید، خداوند قادر بوده که امور را برای ما ساده‌تر نماید و لکن مقصود حق این است که وادارمان نماید مستقلاً به تخری پر دازیم تا به جهت خود مسیری را برگزینیم که منبع و منشاء نفی ما است. در این مورد حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«بلی آن سماء حقیقت قادر و مقتدر است که جمیع ناس را از شمال بعد و هوی به یمین قرب و لقا رساند لو شاء الله لیکون الناس امة واحدة و لکن مقصود صعود انفس طیبه و جواهر مجرده است که به فطرت اصلیه خود به شاطی بحر اعظم وارد شوند تا طالبان جمال ذوالجلال از عاکفان امکنه ضلال و اضلال از یکدیگر مفصول و ممتاز شوند کذلک قدر الامر من قلم عز منیر» (۲۳۴)

اگر انسانها از بدو خلقت دارای حیات روحانی بودند، موجوداتی بی‌اراده می‌شدند که خود قادر به ترقی نبودند یا از ادراک قوای خود عاجز بودند زیرا بنفسه به کشف آن نپرداخته و با هیچ امر دیگری را تجربه نمی‌کردند. به علاوه اگر حقیقت روحانی در عالم وجود عیان‌تر از آنچه هست بود، انسان از تشخیص و بینش فردی آگاهی نمی‌یافت زیرا مفهوم حقیقت در نزد همه به یک اندازه معلوم و آشکار بود.

خداوند با مستور نمودن حقیقت روحانی در حجاب مادی و یک مرحله دور نمودن حقایق ضروری به اشیاء از نظر انسانها، ما را قادر می‌سازد جهت وصول به معرفت روحانی فرصت داشته و به موهبت شناخت فائز گردیم و به تمایز بین حق و باطل یا حقیقت و وهم آگاهی یابیم. تحول از ظلمت به نور، از جهل به دانائی چیزی بیشتر از لحظات شعف و شادی و پاداش را در بردارد. این تحول، نیرو و قوای لازم جهت ادامه ترقی و اسباب و وسائط حصول تشخیص را جهت اجراء آن مقصود در اختیار انسان می‌گذارد.

همانظوری که در فصل بعد به‌نحو احسن و اکمل ملاحظه خواهیم نمود، هر یک از ما باید از محیط مادی خود بیاموزیم که چگونه به ترقیات خود در عالم بعد ادامه دهیم که این خود مهمترین توجیه در باره اجبار ما جهت آگاهی بر حقیقت روحانی از طریق استعاره و تمثیلهای مادی است. اگر حیات در عالم بعد در دو سطح و رتبه باشد، یعنی جنت برای نفوسی که فائز شده و نار برای نفوسی که قصور کرده‌اند. حتی اگر بین این دو طبقه مراتب متعدد دیگری وجود داشته باشد، چنانچه خداوند انسان را برای حیات آسمانی، از بدو خلقت به‌نحو کافی و وافی روحانی می‌آفرید، چیز زیادی را از دست نمی‌دادیم. معهدا آثار مبارکه بهائی نشان می‌دهند که در این عالم و عالم بعد حیات ایستنا نیست. هیچ نفسی از رتبه معنوی خود تنزل ننماید. هم در این عالم و هم در عالم بعد، ما مستمرا در حال تغییر و تحولیم. آن مرحله انتقال که آن را مرگ می‌نامیم، به منزله پایان تکامل روحانی نیست و همچنین نیاز

انسان به استفاده از قوای روحانیه که در حیات این عالم آنها را تکامل بخشیده، خاتمه نمی‌یابد. چنانکه ملاحظه می‌گردد، تمایز بین دیدگاه آئین بهائی و عقاید مرسوم در ادیان پیشین راجع به حیات اخروی، بسیار اساسی و مهم است. اگر وصول به مقام و رتبه‌ای لن بتغیر یعنی رتبه‌ای مشخص از رشد، مقدر و سرنوشت ما بود، چنین ترقی و تکاملی بدون دبستان عالم وجود، یا بدون قوانین و هدایت‌های متعالیه جهت راهنمایی ما برای رشد، قابل حصول بود. معهذاً چون ماهیت و سرشت ما به عنوان نفوس انسانی این است که هم در این عالم و هم در عالم بعد مستمرا در حال تغییر و تحول باشیم. آنچه که دیروز هدایتی کافی و وافی بود ممکن است تکافوی احتیاجات فردای ما را ننماید. به علاوه چون هیچیک از نفوس بشری دقیقاً در یک شرایط و موقعیت یکسان نیستند، لهذا طرح فردی هر یک از نفوس بشری در مورد ترقیات روحانی باید به وضوح مناسب مقام و موقعیت او باشد، یعنی باید سعی کنیم که قوای تشخیص و تمیز و قدرت قضاوت خود را تقویت کنیم تا هر یک از ما در جهای از درجات استقلال روحانی و اشتیاق تحکیم ترقیات روحانی و وسائط و اسباب عمل در جهت ترقی را دارا گردیم. باید قادر باشیم در حیات بومیه، خود بین افراط و تفریط نقطه تعادل را بیابیم، به این معنا که شجاعت را بین بی‌پروائی و یزدلی، مسرت و شادمانی را بین جدیت فوق‌العاده و سبک سری، هدایت حکیمانه را بین عدالت خشک و غیر قابل انعطاف و بی‌بندوباری، باید تشخیص دهیم.

پس پیروی کورکورانه از روی تعصب، هدف تربیتی ما نیست. حضرت بهاء‌الله ما را نصیحت می‌فرمایند که «هر روز میزان ترقی خود را مورد ارزیابی قرار داده»،^(۲۳۵) با هر ارزیابی تازه‌ای، موجبات ترقی خود را مشخص و معلوم نمائیم، البته با توجه به میزان ادراک خود نه بیش از آن، زیرا با شکست مواجه خواهیم شد و از ادامه تلاش باز خواهیم ماند. مسلماً یکی از بخشهای سازنده و اساسی ارزیابی روزانه ما، مورد توجه قرار دادن درسهائی است که از تجارب منفی و پرزحمت خود آموخته‌ایم. هیچ دفتر یادداشت رفتار شخصی از عهده، چنین امر خطبری بر نمی‌آید، یعنی قادر نیست ضروریات حیات فردی ما را به حساب آورد. شاید به این دلیل باشد که حضرت بهاء‌الله راجع به رفتار فردی احکام معدودی نازل فرموده‌اند ولی موءسسات تصمیم‌گیرنده‌ای را تاسیس فرموده‌اند که دارای این قابلیت می‌باشند تا با توجه به کلیه جوانب پیش آمده، بر اساس آن ملاحظات در باره نحوه عمل تصمیمات مقتضی را اتخاذ نمایند.

۶ - انقطاع

لذا معلوم می‌شود که ترقی و تکامل روحانی ما به نحو چشمگیری موکول و وابسته به پرورش قوای روحانیه است. تکامل و پرورش این قوای معنویه به وسیله فرآیند استعاری و تمثیلی صورت می‌گیرد که جهت ترقیات ما ابداع گردیده است. به همچنین واضح است که به منظور آگاهی از نحوه بهره‌گیری از دبستان عالم وجود در فرآیند استعاری، باید بر اختیار و اراده خویش متکی باشیم و حداقل در مراحل اولیه رشد خود، مجدانه، مشتاقانه ولی از روی حکمت و عفل در امور عالم وجود مشارکت و فعالیت نمائیم. اما به هنگام مشارکت و

فعالیت، باید در باره یک شرط نهائی یعنی انقطاع، برای استفاده صحیح و معقول از شیوه هدایت کننده و خلاق خود محتاط و هوشیار باشیم.

انقطاع به عنوان یک صفت بر قابلیت استفاده از وسائط ظاهری در فرآیندی استعاری دلالت دارد، بدون اینکه به آن اسباب ظاهره تعلق خاطر یافته، و فریب آنها را بخوریم و یا وابسته به آنها شویم. انقطاع، به عنوان یک فرآیند، مشعر بر ترک وابستگی و تعلق به اسباب ظاهره، به منظور اکمال ترقی و تکامل روحانی است. استفاده ما از اسباب و وسائط ظاهره هدفمند، ولی موقت است. مانند آب در تلمبه ریختن به منظور آماده کردن آن برای کار، در سهای دبستان وجود نیز به آغاز سیر ترقیات روحانیه کمک می کند. ولی همچنانکه سیر رشد ما تکامل و ترقی می یابد، به منظور ادراک معقولات و تحرک بخشیدن به خود، نیاز ما به ارتباط مستقیم با اسباب و وسائط ظاهره پیوسته کمتر می شود.

در آغاز احساس می کنیم که از قالب ظاهری و عنصری که ارواح ما از طریق آنها امکان بروز و ظهور می یابند، غیر قابل انفکاک هستیم. تصویر ما از خود و عزت نفس خوش غالباً به نحو پیچیده‌ای با حضور و وجود و قیافه ظاهری ما آمیخته است به این معنا که آیا قد بلند یا قد کوتاه، چاق یا لاغر، زیبا یا قوی هستیم و بالاخره آیا در نظر دیگران مقبولیم یا نه؟ ولی همچنانکه بالغ می شویم جهت ارزیابی حیات خود، باید عدم تعلق و وابستگی به قالب ظاهره خود را بیاموزیم. دیر یا زود با مدنظر داشتن صفات روحانی که جهت بروز و ظهورشان از طریق قالب ظاهری خود سعی وافر مبذول داشته ایم، خود را مورد ارزیابی قرار می دهیم. و عاقبت وابستگی ما به این ارتباط یعنی ارتباط ما با حقایق روحانیه از طریق وسائط محسوسه پیوسته کمتر می شود. آثار مقدسه جمیع ادیان ما را متذکر ساخته اند که حب نفس یکی از خطرناکترین موانع بر سر راه ترقیات روحانیست این حب به طور استعاری از طریق تعلق به نفس خود یعنی قالب جسمانی ابراز می شود. هنگامی که هیكل ظاهره ذهن ما را به خود مشغول دارد، ممکن است فراموش کنیم که روح آن حقیقت ضروریه و اساسی حیات ماست که به طور موقت از طریق قالب عنصری ما بروز و ظهور می یابد. اگر به خود وسیله تعلق خاطر داشته باشیم یا به عبارت دیگر در فرآیندی استعاری چنانچه استعاره منه (قالب جسمانی) را با استعاره له (روح) یکسان تلقی کنیم، مقصود مجازی حیات عنصری را نادیده انگاشته و مورد غفلت قرار داده ایم.

خالق هستی، خداوند به منظور حفظ ما در مقابل اینچنین استفاده‌های نابجائی و جهت تذکار ما در این مواقع، در سرشت حقیقی ما ودیعه‌های تذکار دهنده‌ای را منظور نموده است. یکی از شگفت انگیزترین و پیچیده ترین اینها فرآیند بالا رفتن سن است. دقیقاً در مرحله‌ای که هیكل جسمانی ما به اوج و نهایت درجه کمال خود می رسد ما به عنوان موجودات دارای عقل و روح، تکامل خود را آغاز می نمائیم. هنگامی که جهت رشد روحانی خود به مجاهدت می پردازیم، پیش چشم ما هیكل عنصر ما رو به اضمحلال می رود. چنانچه تکلیف ارضیه خود را فراموش کرده باشیم و نسبت به اسباب ظاهره تعلق خاطر پیدا کنیم، روند مقدر الهی یعنی پیری ما را به ما می آموزد که این تعلق محکوم است. در زمان مقرر، خواه ناخواه از قالب عنصری خود جدا می شویم.

چنانچه در این «کارگاه عظیم هستی» در سهای آموخته را به کار بندیم، اضمحلال هیكل جسمانی ما به همراه

کاهش توانایی مادر بهره‌جوئی از دبستان عالم وجود، با افزایش قابل توجه قوای روحانیه ما مقارن خواهد بود و در لحظات انتقال از این کره خاکی به عالم حقیقی، مفارقت ما از این قالب فرسوده درست در همان زمانی صورت می‌گیرد که دیگر این قالب جسمانی به هیچ وجه قابل استفاده نیست. چنانکه حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«... مقصود آنکه عباد تربیت شوند تا در حین صعود با کمال تقدیس و تنزیه و انقطاع قصد رفیق اعلی نمایند...» (۲۳۶)

کیفیت و ماهیت تجارب مادر حیات اخروی چه خواهد بود؟ چگونه مجاهدت و مساعی مادر این عالم بر تجارب مادر آن عالم تاثیر خواهد گذاشت؟ طبیعتاً این پیچیده‌ترین و مهم‌ترین سؤال است، زیرا اگر در این عالم مقصود ما تحول و تغییر خود در جهت آماده شدن برای ورود و دخول به حیات روحانی عالم بعد باشد، پس باید مسلم بدانیم که آنچه را که در عالم جسمانی مجری می‌داریم، تاثیر مستقیم و شدید بر فوز و فلاح مادر حیات اخروی دارد.

فصل چهارم عواقب ابدی تجارب حیات عنصری

حضرت بهاء الله می فرماید:

«... اگر سلطنت باقی بینی به کمال جد از ملک فانی در گذری ولکن ستر آن را حکمتهاست و جلوه این را رمزها جز افنده پاک ادراک ننماید.» (۲۳۷)

اگر یک نکته در بررسی ما از ماهیت و هدف حیات عنصری به طور کامل واضح و لایح شده باشد، آن نکته تاکید شدید آثار مقدسه بهائی بر رابطه بسیار مهم (استراتژیک)^(۱) بین اعمال ما و ترقی و تکامل روحانی ما در حیات عنصری است. در تعالیم مبارکه بهائی این مورد بسیار تاکید و تصریح شده است. به هیچ وجه نباید حیات عنصری را صرفاً به عنوان دوران انتظار تا ورود و دخول به عالم روحانی، تلقی و تصور نمود. اگر به طور صحیح تعقل شود، عالم جسمانی یک قسمت تشکیل دهنده حقیقت روحانیست؛ فی الحقیقه عالم مادی عیناً ظهور و بروز از آن عالم است. ولی چنانچه ترقی روحانی ما در حیات عنصری به نحو بارزی متأثر از اعمال ما باشد، قاعدتاً کلیه اعمال ما در این خاکدان ترابی تاثیر عمده‌ای بر حیات ما در عالم بعد دارد. در بررسی مقصود روحانی حیات عنصری، ماهیت رابطه بین حیات ناسوتی و سرنوشت روحانی و ابدی ما، آخرین موردی است که به آن می پردازیم.

چنانکه در الگوی آئین بهائی راجع به عدل الهی ملاحظه گردید، هجرت از عالم مادی فی الواقع سفری مخاطره آمیز و مجزا بعد از حیات این عالم نیست بلکه ادامه و استمرار همین حیات است. در عین اینکه آرمانها و اعمال شریفه در عالم جسمانی در تعیین مقام روحانی نفسی که به مرحله بعدی حیات خود وارد می شود، حائز اهمیت بسیار است، ولی حیات بعد از ممات صرفاً ثمره ابدی مجاهدت و مساعی که در مرحله حیات عنصری مبذول می گردد، نیست؛ زیرا همانطوری که حیات عنصری الگو و طرح خویش را جهت رشد روحانی دارد، حیات عالم بعد نیز روش خاص خود را خواهد داشت.

اعتقادی مبتنی بر این است که استمرار رشد بعد از ممات الزاماً راحت نیست، زیرا مساعی دشوار در مرحله تحول روحانی در حیات عنصری ما منحصر به تلاش و مجاهدتهای بیشتری در مرحله بعدی حیات ما سوق می یابد. به علاوه چنین حقیقتی بر این نکته دلالت دارد که در نهایت ما را از خود گریزی نیست، یعنی اگر اکنون از خود و از آنچه هستیم ناراضی باشیم، بعد از موت نیز به احتمال قوی ناامید و ناراضی خواهیم بود البته ماهیت آن مجاهدتها به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر می یابد، چون امتحاناتی که اغلب قسمت اعظم تلاش و کوشش ما در حیات این عالم به حساب می آمدند، یعنی دردهای جسمانی و مشکلات مالی و امثال ذلک، پایان می یابند.

تا آنجائی که به فواین و مقررات ترقیات روحانی مربوط می شود، صرفاً می توانیم در باره چگونگی ادامه حیات خود در عالم بعد حدس بزنیم. معهداً در تعالیم مبارکه بهائی، می توانیم به حقایق اساسی و مهمی در باره

حیات آن عالم، مهمتر از آن، در باره رابطه بین حیات این عالم و حیات عالم بعد، یعنی رابطه بین آنچه که در این عالم ناسوتی انجام می‌دهیم و آنچه که در حیات عالم بالا تجربه می‌کنیم، دست می‌یابیم.

۱ - توس از مرگ

حضرت بهاءالله مکرراً در آثار مبارکه خویش تاکید می‌فرماید که اگر به نحو اتم و اکمل نحوه عمل عالم خلقت را ادراک کرده باشیم، خوف از مرگ زائل می‌گردد. چنانکه آن نفس مقدس می‌فرماید، «جعلت لك الموت بشارة كيف تحزن منه...» (۲۳۸) معهذابه دلائل متعدد اکثر نفوس بشری از مرگ واهمه دارند. چنانچه به حیات اخروی معتقد نباشیم، ممکن است از تصور «عدم» وحشت نمائیم. اگر به استمرار و تداوم حیات خویش اعتقاد داشته باشیم ممکن است در مورد نوع داوری که در مورد ما صورت می‌گیرد نگران باشیم. در صورتی که از آنچه بوده و هستیم ناراضی باشیم از اینکه از وجدان خود ما را گریزی نیست ممکن است دچار وحشت گردیم. ولی اگر چیزی نیست که از آن ترسیم، و همانطوری که حضرت بهاءالله می‌فرماید، مرگ بشارتی است، از مطرح کردن این سؤال نمی‌توانیم صرف نظر نمائیم که چرا در باره حیات آن عالم مطالب بسیار اندکی نازل گردیده است؛ به عبارت دیگر چرا در باره چگونگی تداوم ترقی ما در آن عالم توضیحات کافی و وافی داده نشده است. البته یک مانع، دشواری تجسم مراتبی است که در حیات این عالم تجربه مستقیمی از آنها نداریم؛ به همین قسم که تشریح حقیقت این عالم برای طفل در رحم مادر برای ما غیر ممکن است. از بررسی ماهیت استعاری و مجازی حیات عنصری نیز این نتیجه را می‌گیریم که مستور بودن حیات اخروی در جهت امتحان و برانگیختن ما به تلاش و کوشش سودمند واقع می‌شود، مانند معلم عاقلی که به منظور برانگیختن دانش آموز به دستیابی به شیوه‌هایی در جهت یادگیری بیشتر، از دادن پاسخ به مسئله امتناع می‌کند.

حضرت بهاءالله صریحاً می‌فرماید که یکی از علل مستور بودن آن حقیقت (ماهیت حیات اخروی) به منظور حفظ ماست. چنانچه به نحو اتم و اکمل از کیفیت حیات عالم بعد مطلع می‌شدیم، چنان ناراشتیاق و وصول به آن عالم در مازبانه می‌کشید که قادر به منع خود نبودیم و از فواید معقوله این مرحله از ترقی و تکامل خود محروم می‌شدیم. چنانکه حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«... لو بطلع احد علی ما قدر له فی عوالم الله رب العرش والثری لیشتغل فی الحین شوقاً لذلك المقام الامنع الارفع الافدس الابهی...» (۲۳۹)

اما بهائیان مجزاً از بقیه عالم زندگی نمی‌کنند، بهرغم چنین بیانات اطمینان بخش و تاکیدات موء کده در باره حیات عالم بعد، آدم به سادگی در دام طرز تلقیها و برداشتهای متداول در باره مرگ گرفتار می‌شود. در پیشگفتار کتاب «مرگ»، مرحله نهائی رشد نوشته الیزابت کابلر - راس (Elisabeth Kubler-Ross) چنین آمده است، جوزف ولاری مشاهده می‌کنند که چگونه مرگ در نزد طبقه جوان و مترقی جامعه ما موضوعی است که از برداختن به آن طفره می‌روند و آن رانفی می‌کنند و نادیده‌اش می‌گیرند. گویی بیماری است که باید برای آن

علاجی یافت و بر آن غلبه نمود.

چند سال قبل هنگامی که تعدادی کتاب که اقدام به ارائه گزارش در مورد تجارب بیمارانی که «مرگ موقت»^(۳) را تجربه کرده بودند، به چاپ رسید، تصور می شد که طرز تلقیها در مورد مرگ به نحو چشمگیری تحت تاثیر قرار گیرد. در این مطالعات از اعتقاد به بقای روح جانبداری می شد و حیات اخروی در حکم تجربه ای مثبت تجسم می گردید. فی المثل، الیزابت کابلر-راس، از جمله یکی از نویسندگان بانفوذ و تحسین برانگیز، مبدع مباحث مشاوره ای در مورد مرگ، در مصاحبه ای اظهار می نماید که لازم نیست که از مرگ واهمه داشته باشیم، زیرا خداوند ما را مورد بازخواست قرار نمی دهد. اعمال ما در عالم مادی هیچ تاثیری بر چگونه پذیرفته شدن ما در عالم روحانی ندارد. خانم کابلر-راس با مورد بحث قرار دادن حیات اخروی با توجه به توضیحات بیماران، خاطر نشان می کند کسانی که در این تحقیق شرکت داشتند متعجب بودند که هیچ ترس یا تنبیهی مرتبط با مرگ وجود ندارد. دکتر کابلر-راس می گوید:

«چنین به نظر می رسد که با هیتلر و مادر ترزا (mother Theresa) به یک نحو برخورد می شود لذا متوجه می شویم که خداوند در مورد ما داوری نخواهد کرد. این ما هستیم که تشخیص می دهیم».

نظریاتی مانند عقاید کابلر-راس احتمال دارد ما را دچار تردید نماید که آیا علمی حضرت بهاء الله به آن اشاره می فرمایند به آن دسترسی پیدا خواهیم کرد؟ حضرت بهاء الله می فرماید:

«... در خزائن علوم الهی علمی موجود که عمل به آن خوف را زائل می نماید و لکن علی قدر مقدر و آن ترتیبی است که باید از ایام طفولیت به آن عمل شود بسیار فرق می نماید و آنچه از آن بکاهد بر جرات می افزاید...»^(۲۴۰)

«راجع به «علم» مذکور در بیان فوق از حضرت ولی امرالله سوائ گشته منشی هیکل مبارک پاسخ ذیل را از طرف هیکل اطهر مرقوم داشته است».

«متأسفانه به نظر می رسد علمی که می تواند خوف را به میزان زیاد زائل نماید از جانب حضرت بهاء الله مکشوف نشده و معرفی نگردیده است»^(۲۴۱) بنا بر این ما از کیفیت آن علم بی اطلاعیم و نمی توانیم با یقین و اطمینان محقق سازیم که منظور چه بوده است، ولی حالات و رفتار قابل تحسین شهدای بهائی در ایام گذشته و در حال حاضر وجود چنین علمی که به حیات اخروی مربوط می شود، مورد تایید قرار می دهند. چه بسا شهدائی که در نتیجه عزم جزم و اراده ای خلل ناپذیر، با کمال اشتیاق و انجذاب جان گراند قدر خویش را ایثار می کردند و حتی در مواجهه با مرگ از دین خود بر نمی گشتند، بینش این نفوس جلیل القدر از حیات اخروی چنان روشن و واضح و عمیق بود که مطلقاً هیچ خوفی از حقیقت پرسرور و حبورری که تا دقایق و ساعات دیگر در برابرشان جلوه گر می شد، نداشتند.^(۳) اعمال و افعالشان مستلزم شجاعتی عظیم و ایمانی راسخ و محکم بود، و چه بسا چنین عطایای الهی جهت غلبه بر وحشت زاید الوصف از ذلت و عذاب، مساعدتشان می کرد و قدرت دست کشیدن از جان و

۱- clinical death منظور بیمارانی است که در آستانه مرگ برای لحظاتی یا ساعتی مرگ را تجربه کرده بودند.

۲- این بیانات مضمون سخنان ابادی امرالله ابوالقاسم فیضی است که یک وقتی از ایشان شنیده بودم. (نویسنده)

خانواده خویش را بدیشان عنایت می نمود.

عدم وحشت و خوف شهدا در مواجهه با مرگ تا حدودی در گزارشات جمع آوری شده از افرادی که در حالت اغما برای لحظاتی مرگ را تجربه کرده بودند محرز و مورد تایید قرار می گیرد. یکی از بهترین این مجموعه گزارشات، اثر ریموند ای موءدی به نام «حیات بعد از حیات» است. در این مجموعه اشخاص مورد بررسی، آرامشی درونی و عدم ترس از حیاتی را که به عنوان نتیجه ای از تجربه شخصی خود از حیات اخروی به آن پی برده اند، تشریح می کنند. به نظر می رسد منظر و نمای نفس مرگ برای این افراد دیگر وحشت آور نبود. کابلر - راس نتیجه مشاهدات خود را در باره بیماری که در حالت اغما و در آستانه مرگ بودند، چنین شرح می دهد:

«مرگ مرحله نهائی رشد ما در این زندگانی است. مرگ یا عدم مطلق وجود ندارد. فقط جسم است که از بین می رود. نفس یا روح با هر اسمی می خواهی بر آن بگذاری ابدی است...»

«مرگ با این مفهوم ممکن است مانند پرده و حجابی بین وجود و حیاتی که ما از آن آگاه هستیم و حیاتی که از نظر ما پنهان است، تلقی گردد. و تا آن زمان که پرده را بالا نزنیم، حیات آن عالم از نظر ما پنهان است.» (۲۴۵)

حتی اگر یقین پیدا کنیم که زندگی دیگری در انتظار ماست، خوف ما به کلی زایل نمی گردد مگر آنکه مطمئن شویم که چنین حیاتی سازنده و مفید است. هاملت به این خوف از مرگ اشاره دارد هنگامی که می گوید:

«... همانا بیم از ما واء مرگ،

آن سرزمین نامکشوفی که از سرحدش هیچ مسافری بر نمی گردد،

شخص را حیران و اراده او را سست می کند

و ما را وامی دارد تا همه رنجهایی را که در حال حاضر داریم تحمل نمایم

و خود را به میان مشقاتی که از حد و نوع آن بی خیر هستیم، نیفکنیم.» (۲۴۲)

پس مطلب اصلی و مورد نظر ما در مورد ماهیت تجارب حیات بعد از ممات تا آنجا که به حیات عنصری ارتباط می یابد، است؛ یعنی ارتباط بین اعمال و افعال ما در این عالم ترابی (تجلی صفات روحانی به طور استعاره) و سعادت ابدی ما در عالم بعد است. چنانچه این ارتباط بر اساس رابطه علت و معلولی باشد، به طور طبیعی علم به این نکته بر احساسات و برداشتهای ما از عالم مادی شدیداً تاثیر می گذارد، به همان قسم پیش بینی ما از حیات آینده مان را تحت تاثیر قرار خواهد داد.

۲ - طریقی به عالم بعد

در عین اینکه حضرت بهاء الله از ارائه هر گونه شرح کاملی در مورد حیات اخروی اجتناب می فرمایند، ولی آثار مقدسه بهائی حاوی یک تجسم منسجم یا طرح و الگویی منطقی راجع به طریقی به سوی عالم بعد است. با مقایسه این الگو با نتایجی که ریموند ای موءدی به آن دست یافته، می توانیم به ادراک مطالبی در مراحل اولیه

حیات بعد از موت و مقصود از حیات عنصری در رابطه با تجارب اخروی نائل گردیم. بهرغم اینکه مطالعات موءدی در اثر خود، «حیات بعد از حیات»^(۲۴۳) ساده و بی تکلف و تاحدی روش جمع آوری مطالب و براهین غیر علمی است، اما نمونه او از تجارب حیات اخروی که مورد تایید و تصدیق دیگر مطالعات صورت گرفته در این زمینه است، تصویری مفید از جریان انتقال از عالم ناسوتی به عالم ملکوتی ارائه می دهد. در آغاز موءدی شرحی مختلط و کلی از تجارب بعد از موت مطرح می نماید که ترکیبی از مطالب غالباً متداول است، چون این همه تجارب طرحی مشابه و یکسانی ندارند. مورد ذیل از جمله این تجارب است:

«مردی در آستانه مرگ است، هنگامی که به شدیدترین و دشوارترین مراحل ضعف جسمانی می رسد، صدای دکتر را می شنود که می گوید مرد. در آغاز سرو صداهای ناراحت کننده ای به گوشش می رسد، صدای بلند یک زنگ ... در همان زمان احساس می کند که در طول تونلی در حال حرکت است. پس از آن به ناگهان خود را خارج از قالب جسمانی خود می یابد ولی همچنان در محیط بلا فصل مادی است و چون یک تماشاچی، جسد خویش را از فاصله دور نظاره می کند. او در این حالت با حیرتی زاید الوصف شاهد کوششهای پزشکان برای بازگرداندن او به حیات است.

بعد از چند لحظه خود را جمع و جور می کند و با آن شرایط عجیب بیشتر خو می گیرد. متوجه می شود «قالبی» دارد ولی قالب و بدنی که با ماهیت بسیار متفاوت و قدرتی متمایز از قالب عنصری که اکنون آن را ترک گفته است. به زودی امور دیگری رخ می دهد. اشخاصی برای ملاقات و کمک او می آیند. دوستان و اقوام خود را در میان آنان می شناسد. وجودی نورانی، روحی مهربان و صمیمی که مانند او را هرگز قبلاً ندیده است، در برابرش ظاهر می شود. او بدون گفتار تازه وارد را به ارزیابی زندگی خود فرامی خواند و با ارائه صحنه هائی برجسته از حیاتش او را در این سبیل مساعدت می نماید. لحظاتی بعد را مواجه با نوعی مانع یا مرز می یابد که علی الظاهر این مانع نمایانگر محدوده بین حیات ناسوتی و حیات عالم بعد می باشد. در این حال می فهمد که باید به عالم ناسوت برگردد. زیرا از زمان مرگ او هنوز فراتر رسیده است. در آن لحظه او مقاومت می کند و مایل به برگشت نیست زیرا با تجارب حیات بعد از موت، مجذوب و مسحور شده است. عواطف و احساسات زاید الوصف سرور و عشق و آرامش همه وجودش را فرامی گیرد. بهرغم این حالات، به نحوی مجدداً به قالب جسمانی خود بازمی گردد و به زندگی خویش ادامه می دهد.»^(۲۴۴)

موءدی قبل از ارائه گزارشاتی که این نمونه فوق را شرح و بسط دهد با چند نمونه دیگر به ثبت رسانده و منتشر می نماید. هنگامی که نتایجی که موءدی بدان دست یافته با تبیینات آثار مبارک که بهائی در باره حیات اخروی مقایسه می گردد، اهمیت این مطالعات مشخص و بارز می گردد. به طور کلی در گزارشات موءدی، هیچیک از تجارب شبیه هم نیستند. هیچ فردی کلیه قسمتهای مطروحه در آن نمونه مذکور را تجربه نمی کند. قسمتی خاص از نمونه در هر تجربه ای واقع نمی گردد. ترتیب قسمتهای نمونه از یک شخص مورد مطالعه به شخص دیگر تغییر می یابد. وضوح آن تجربه به نسبت طولانی تر شدن مدت زمانی که شخص در آن لحظات مرگ را تجربه می کند، افزایش می یابد. هر کسی که برای لحظاتی مرگ را تجربه می کند، قادر به بخاطر آوردن تجارب حیات بعد نیست.

شاید مهمترین مطلبی که در مقدمه ارائه گزارشات خاص در «حیات بعد از حیات» موءدی مطرح می‌نماید، سخنان او در باره معایب روش نمونه‌گیری خود او باشد. نمونه او محدود به آن تجاربی می‌شود که فی الحقیقه همان طرحی را در بدو امر، مشاهده کرده بود مورد حمایت و تایید قرار می‌دادند. در قسمت اعظم متن در مورد کسانی که تجارب متفاوت دیگر داشتند بحث نمی‌شود و حتی ذکری هم از آنها به میان نمی‌آید. به علاوه موءدی می‌پذیرد که نمونه‌های او با توجه به تعداد افراد مورد مصاحبه و فقدان تنوع و تفاوت فرهنگی بین افراد مورد مطالعه، محدود است. موءدی در این مورد چنین می‌گوید:

«در حقیقت یکی از دلایلی که به موجب آن می‌گویم مطالعه و تحقیق من علمی نیست، اینست که گروه افرادی که من نظرات و تجارب آنها را شنیده‌ام نمونه تصادفی از افراد انسانی نیستند. من به شنیدن تجارب اسکیموها، سرخپوستان کواکی تل (Kwakiutl)، سرخپوستان ناواهو (Novaho)، قبایل واتوسی (Watusi)، ... و امثال ذلک علاقمند بودم.» (۲۴۵)

عامل دیگری را که موءدی به آن اشاره نمی‌کند، در ماهیت به‌طور یکسان مثبت این تجارب ممکن است بیابیم به این معنا که نمونه با گزارش از کسانی گرفته می‌شود که مایل به صحبت از تجارب خود بودند. معیناً موءدی این نکته را در مطالعه و تحقیق بعدی خود به نام «اظهارنظرهایی راجع به حیات بعد از حیات» ذکر می‌کند. مردمی که تجارب منفی و مخرب داشتند، واضحا چندان علاقمند و مشتاق به مطرح کردن ماجرای خود نبودند زیرا تجارب منفی آن حیات ممکن بود اعمالشان را در این عالم مخدوش نموده و آنها را متهم به گناهکاری نماید. موءدی گزارشات مربوط به حیات بعد از مرگ را در ۱۵ قسمت بر اساس یک نمونه کلی تنظیم می‌کند. این گزارشات در زمانی که شخص صدای دکتر را که مرگ او را اعلام می‌کند، آغاز می‌شود و با سخنانی در مورد چگونگی تاثیر تجارب حیات بعد از ممات بر زندگی بعدی نفوس مورد مطالعه که حیات مجدد یافته‌اند، خاتمه می‌پذیرد. نمونه منتج از حیات بعد از موت، مثبت و تقریباً از هر نظر با بیانات مبار که در آثار مقدسه بهائی مطابقت دارد.

در قسمت اول این تجربه، افراد مورد مطالعه، جدائی روح از بدن را شرح می‌دهند و غالباً هیکل عنصری را به شکل جسد فاقد حیات می‌بینند چنانکه می‌خوانیم:

«من از قالب خود خارج شده بودم و حدوداً از فاصله ده متری به آن می‌نگریستم درست مثل زمانی که در عالم جسمانی بودم هنوز قادر به فکر کردن بودم. جایی که فکر می‌کردم تقریباً به بلندی معمولی بدنم بود؛ ولی مثل همیشه در قالب جسمانی نبودم.» (۲۴۶)

و موءدی از زبان یکی دیگر از افراد مورد مطالعه چنین گزارش می‌دهد:

«من بالا و پایین می‌رفتم، به ناگهان احساس کردم که گوئی از بدن خود جدا شده‌ام و از همه دور می‌شدم، و تنها در فضا بودم. با اینکه ثابت و در همان سطح باقی مانده بودم، تقریباً از فاصله یکی، دو متری جسد خود را در آب می‌دیدم که بالا و پایین می‌رفت.» (۲۴۷)

در عین اینکه در آثار مبار که بهائی به‌طور اخض در مورد احساس جدایی از قالب عنصری مطلبی مطرح

نمی‌شود، ولی بیاناتی هستند که برخی از آنها در مباحث قبلی ذکر شده‌اند رابطه مشابه (با توجه به آنچه در مطالب فوق ذکر گردید) بین قوه مدر که (که یکی از اختصاصات روح است لهذا ادامه بقا می‌دهد) و قالب عنصری را تشریح می‌نمایند. این بیانات مبار که بر این نکته دلالت دارند که چون روح به وجود قالب عنصری وابسته نیست لذا انسان بعد از موت، قدرت آگاهی و شناخت خود را از دست نمی‌دهد. حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«... و اینکه در مریض ضعف مشاهده می‌شود و به واسطه اسباب مانع بود. والا در اصل ضعف به روح راجع نه مثلا در سراج ملاحظه نمائید مضنی و روشن است و لکن اگر حائلی مانع شود در این صورت نور او ممنوع مع آنکه در رتبه خود مضی بوده و لکن به اسباب مانع اشراق نور منع شده و همچنین در حالت مرض ظهور قدرت و قوت روح سبب اسباب حائله ممنوع و مستور و لکن بعد از خروج از بدن به قدرت و قوت و غلبه ظاهر که شبه آن ممکن نه» (۲۴۸)

و حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«اما عقل قوه روح انسانی است روح به منزله سراج است عقل به منزله انوار که از سراج ساطع است. روح به منزله شجر است و عقل به مثابه ثمر...» (۲۴۹)

و نیز حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«نفس ناطقه یعنی روح انسانی قیام حلول به این جسد ندارد یعنی در این جسد داخل نه زیرا حلول و دخول از خصائص اجسام است و نفس ناطقه مجرد از آن از اصل داخل در این جسد نبوده تا بعد از خروج محتاج به مقری باشد بلکه روح به جسد تعلق داشته مثل تعلق این سراج در آئینه چون آئینه صافی و کامل نور سراج در آن پدیدار و چون آئینه غبار برداشت با آنکه شکست نور مخفی ماند... شخصیت نفس ناطقه از اصل است به واسطه این جسد حاصل نماید...» (۲۵۰)

تبیانات مبار که در مورد رابطه جسم و روح و استمرار آگاهی بعد از مرگ این جسد مشعر بر این نیست که جسم را به منزله بخشی الزامی ولی مجزا از رابطه بین جسم و نفس ناطقه تلقی نمائیم. اما با توجه به ماهیت رابطه‌ای که در بیانات مبار که مورد تشریح قرار گرفته است، می‌توانیم به راحتی احتمال وجود تجارب مذکور را بپذیریم. دومین وجه تشابه بین گزارشات مطروحه در «حیات بعد از حیات» و مباحث طرح شده در آثار مبار که بهائی، به برخورد و ارتباط با نفوس دیگر در فاصله کوتاهی بعد از احساس اولیه خروج روح از بدن مربوط می‌شود. اشخاص مورد مطالعه موءدی احساس راحتی و همراهی منبعث از این تجربه را شرح می‌دهند. در بسیاری موارد تاکید بر شناخت نفوس دیگری که قبلا فوت کرده و در زمان حیات خود آنان را می‌شناختند، مطرح می‌گردد چنانکه در «حیات بعد از حیات» در این مورد چنین می‌خوانیم:

«... انبوه جمعیتی را که آنجا بودند شناختم به نظر می‌رسید همه اطراف سقف اطاق در حرکت بودند. آنان کسانی بودند که قبلا آنها را می‌شناختم و فوت کرده بودند. پدر بزرگم، دختری را که در دوران مدرسه با او آشنا بودم، بسیاری از دوستان و اقوام دیگرم را می‌شناختم. به نظر می‌رسید که بیشتر صورتهایشان را می‌دیدم و حضورشان را احساس می‌کردم. همه آنان خوشحال و راضی به نظر می‌رسیدند. لحظات بسیار فرجبخش و شادی

بود و احساس می کردم برای حمایت یا هدایت من آمده بودند. لحظه باشکوه و زیبایی بود...» (۲۵۱)

«چند هفته پیش من تقریباً مردم، یکی از دوستان خوبم باب کشته شده بود. آن لحظاتی که روح از بدنم خارج شد این احساس را داشتم که باب آنجا ایستاده، درست نزدیک من. می توانستم او را در ذهنم ببینم و حس می کردم آنجاست ولی این عجیب بود، او را در قالب عنصری اش نمی دیدم او آنجا بود ولی نه در کالبد خود...» (۲۵۲)

«مردمی را در اطرافم احساس کردم، حضورشان را حس می کردم. به رغم اینکه کسی را نمی دیدم ولی حس می کردم آنان در حرکتند. گاهی با یکی از آنان صحبت می کردم ولی نمی توانستم آنان را ببینم. هر وقت مدد می شدم که چه حادثه‌ای در حال وقوع است، مرتب فکر بازگشت به ذهنم خطور می کرد، آنجا همه چیز خوب بود. مرده بودم ولی خوب بود.» (۲۵۳)

آثار مقدسه بهائی اساساً همین تجربه شناخت متصاعدین را با بصیرت مضاعف تر تشریح می کنند. به نظر می رسد در تبیینات حضرت بهاءالله برای نفسی که موءانست و معاشرت دیگر متصاعدین الی الله را طالب است شرطی قائل شده‌اند و یا حداقل شرحی از نفوسی که معاشر و موءانس متصاعد الی الله خواهند بود می فرمایند:

«طوبی لروح خرج من البدن مقدساً عن شبهات الامم انه يتحرك في هواء اراده ربه و يدخل في الجنة العليا و تطوفه طلعات الفردوس الاعلی و يعاشر انبياء الله و اوليائه و يتكلم معهم و يقص عليهم ما ورد عليه في سبيل الله رب العالمين...» (۲۵۴)

و نیز می فرمایند:

«فاعلم ان اهل البهاء الذين استقروا على السفينه الحمراء و اولئك يعاشرون و يوءانسون و مجالسون بطيرون و يقصدون و يصدون كانهم نفس واحده» (۲۵۵)

از این بیانات مبارک که حضرت بهاءالله چنین مستفاد می گردد که تنها نفوس خاصی موءانس و معاشر با اولیاءالله در جنت علیا خواهند بود، یعنی نفوس «مقدسه» و «اهل بهاء». به علاوه موءانست و معاشرت به نحو دقیق تر مورد تشریح قرار می گیرد. نفوس متصاعدالی الله به محض صعود به عالم بالا، بر میزان توفیقات خود اطلاع خواهند یافت و با اختیار و ابرار موءانس و معاشر خواهند شد. معهذاً در یکی دیگر از بیانات مبارک که در آثار مقدسه بهائی معلوم می گردد که این موءانست و معاشرت با نفوس مقدسه صرفاً مختص پیروان دینی خاص نیست یا به نفوسی که بر جمیع حکمت‌های الهی احاطه یافته‌اند، منحصر نمی گردد. چنانکه حضرت عبدالبهاء در این مورد می فرمایند:

«در پاسخ این سؤال که آیا نفوس یکدیگر را در عالم روحانی خواهند شناخت یقین است که چنین است؛ زیرا عالم ملکوت، عالم مشاهده است (یعنی، جمیع امور در آنجا قابل مشاهده است) در آن عالم جمیع حقایق مستوره آشکار خواهد شد. هر چقدر نفوس سرشناس تر باشند، ظاهرتر و باهرتر خواهند شد.» (ترجمه)

«اسرار و رموزی که انسان در این عالم ترابی از آن غافل است در عالم ملکوت کشف کند و بر اسرار حقیقت اطلاع یابد و به طریق اولی نفوسی را که معاشر و موءانس بوده، خواهد شناخت...» (۲۵۶)

سومین وجه تشابه بین «حیات بعد از حیات» و آثار مقدسه بهائی به مرور کلی و بازننگری وقایع مهم زندگانی فرد مربوط می شود، تجربه ای که اکثر اشخاص مورد مصاحبه موءدی بر آن تاکید داشتند. به نظر می رسد «وجودی نورانی» از طریق پرس و جوی بدون گفتار شخص را وادار می کند تا به بازننگری و بررسی اعمال خود پردازد، هدف از این پرس و جو توبیخ و سرزنش نیست بلکه مقصود ارزیابی توفیقات و قصور فرد مورد نظر است. بنا بر اکثر گزارشات، مقصود هدایتی مشفقانه است. چنانکه در یکی از گزارشات موءدی چنین آمده است:

«هنگامی که نور ظاهر شد، اولین چیزی که به من گفت این بود که در مورد اعمال خود در طول زندگی چه باید به من نشان دهی؟ یا چیزی شبیه این بود و آن زمان بود که بازننگری اعمال گذشته آغاز شد... به محض اینکه به بازننگری اعمال گذشته خود مشغول شدم فی الواقع نور را دیگر ندیدم. به مجرد اینکه از من در مورد اعمالم پرسید و مروری بر تجارب گذشته، شروع شد، او ناپدید شد ولی هنوز می دانستم در آنجا هستم؛ در تمام مدت با من بود... در هر مروری سعی می کرد چیزی را به من نشان دهد. به نظر نمی رسید که سعی داشته باشد آنچه را انجام داده بودم ببیند یعنی بر آنچه مرتکب شده بودم آگاه بود اما تجارب خاصی از زندگی گذشته مرا انتخاب می کرد و آن را پیش چشمم جلوه گر می ساخت تا آنها را به خاطر آورم معهذا هیچ محکومیت و حالت بازخواست کننده ای وجود نداشت. هنگامی که به اوقاتی می رسید که در آن صحنه از زندگی خود خواه بودم رفتار و حالتش حاکی از این بود که از آن درس عبرتی بگیرم...» (۲۵۷)

حضرت بهاء الله دقیقاً همین شیوه و روال را نه صرفاً برای یک طبقه خاصی از نفوس بلکه برای جمیع نفوس بشری تشریح می فرمایند:

«... این بسی معلوم و واضح است که کل بعد از موت مطلع به افعال و اعمال خود خواهند شد...» (۲۵۸)

به علاوه، چون به هیچ وجه مطلع نیستیم در چه زمان به حساب اعمال ما در خاکدان ترابی رسیدگی می شود لذا حضرت بهاء الله به ما امر فرموده اند که در هر روز اعمال خود را مورد ارزیابی قرار دهیم تا برای زمانی که اعمال ما و اشخاص مورد ارزیابی قرار می گیرد، آماده باشیم در این مورد جمال اقدس ابهی ما را چنین هدایت می فرمایند:

«حاسب نفسک فی کل یوم من قبل ان تحاسب لان الموت یاتیک بغتة و تقوم علی الحساب فی نفسک...» (۲۵۹)

در گزارشات افراد مورد مطالعه موءدی بخصوص در گزارشات آن کسانی که (در حیات بعد از موت) تجارب جامع تر و کامل تری داشتند، موارد مشابه دیگر بین «حیات بعد از موت» و آثار مبارکه بهائی واضح و آشکار می گردد. مثلاً کلیه افراد مورد مطالعه موءدی از ماهیت غیر قابل توصیف تجاربی را که در زمان مرگ موقت بدان دست یافته بودند، خبر می دهند. زبان و بیان را قاصراً از توصیف حقیقت آن حیات می یابند. چنانکه در «حیات بعد از حیات» می خوانیم:

«هنگامی که سعی می کنم برای شما این مطلب را بگویم واقعا دچار مشکل می شوم زیرا تمام کلماتی که می دانم، سه بعدی هستند. وقتی که در حال گذشتن از این مرحله بودم، فکر می کردم خوب، زمانی که درس هندسه می خواندم، آنان همواره به من می گفتند که فقط سه بعد وجود دارد و همواره این مطلب را می پذیرفتم ولی

آنان اشتباه می کردند ابعاد بیشتری وجود دارد. البته در دنیائی که در آن اکنون زندگی می کنیم همه اشیاء سه بعدی هستند، ولی عالم بعد مطلقاً چنین نیست. و به این دلیل است که گفتن این مطلب بسیار دشوار است باید آن را با کلماتی که سه بعدی هستند شرح دهیم. بیان دقیق مطلب بستگی به توانایی من در تشریح آن (با کلمات سه بعدی) دارد. اما فی الواقع این روش برای بیان مطلب کافی نیست. نمی توانم تصویر کاملی به شما ارائه دهیم.» (۲۶۰)

حضرت بهاء الله نیز تفاوت غیر قابل توصیف بین دو عالم را خاطر نشان می فرماید مع هذا آن نفس مقدس انذار می فرماید که حتی اگر شرح این تفاوت ممکن بود، مبادرت به تشریح آن صلاح نبود. چنانکه می فرماید: «... اینکه سوال از کیفیت آن نمودی انه لایوصف ولاینبغی ان یذکر الا علی قدر معلوم... فرق این عالم با آن عالم مثل فرق عالم جنین و این عالم است.» (۲۶۱)

افراد مورد مطالعه موءدی و آثار مبار که بهائی بر سر یک مطلب دیگر با هم توافق دارند، مبنی بر اینکه مقصود از نفس انسانی رشد و تکامل روحانی از طریق معرفت است؛ این همان مطلبی است که موءدی در کتاب بعدی خود به نام «اظهار نظر هائی راجع به حیات بعد از حیات» به نحو مشروح به بحث در آن مورد می پردازد. یکی از افراد مورد مطالعه موءدی اظهار می دارد که در جریان تجربه حیات بعد از موت، بنا به گفته آن «وجود نورانی» در می یابد که مقصود از حیات حصول معرفت است. چنانکه در اثر موءدی چنین می خوانیم:

«به نظر می رسد که نسبت به امور مربوط به علم و معرفت علاقه و آفری داشت. مرتباً اموری را خاطر نشان می کرد که مربوط به کسب علم و معرفت می شد و موء کدا می گفت که به تحصیل علم و معرفت ادامه خواهم داد تا وقتی که دوباره به نزدم باز گردد (زیرا تا آن زمان به من گفته بود که بر می گردم) همواره جستجو در جهت حصول معرفت وجود خواهد داشت و این روند، جریانی مستمر می باشد لذا در یافتن که بعد از مرگ هم ادامه می یابد.» (۲۶۲)

چنانکه در فصل دوم کتاب ذکر گردید، در آثار مبار که بهائی، تربیت به عنوان هدف و مقصود حیات عنصری، مورد تاکید بسیار است. حصول معرفت و آگاهی و آنگاه عمل به موجب آن، تعریف آئین بهائی از عدالت فردی می باشد. و همچنین اشاره گردید که آن نوع علم و معرفت مقبول و پسندیده است که انسان را به سوی احراز ترقیات روحانی سوق دهد و هدایت نماید. فی الواقع، حضرت بهاء الله می فرماید که جهت تحقق استعداد و قوای نفس، اکتساب معرفت و علم حیاتی است. چنانکه آن نفس مقدس می فرماید:

«انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد...» (۲۶۳)

علاوه بر این مطلب، بیانات و عبارات متعدد در آثار مبار که بهائی موجود که بر استمرار و تداوم روند معرفت طلبی انسان در عالم بعد تاکید دارند. جمال اقدس ابهی به عنوان یک اصل اساسی و کلی اظهار می فرماید هر نفسی بعد از صعود به ترقیات خویش ادامه می دهد. چنانکه آن حضرت می فرماید:

«فاعلم انه یصعد حین ارتقاء الی یحضر بین یدی الله فی هیکل لا یتغیره القرون و الاعصار و لا حوادث العالم...» (۲۶۴)

حضرت عبدالبهاء مرقوم می‌فرمایند که در طی چنین ترقیبات، متصاعدالی‌الله، اسرار و رموزی که انسان در این عالم ترابی از آن غافل است، کشف خواهد نمود.

شاید جالب‌ترین و برای اهداف مورد نظر ما، با اهمیت‌ترین وجه تشابه بین «حیات بعد از حیات» و آثار مبارکه بهائی در شباهت کلام و لحنی است که در توصیف حالت سرور و آرامشی که افراد مورد مطالعه موءدی تجربه می‌کنند و آثار مبارکه بهائی این سرور را به حیات اخروی نسبت می‌دهند. کلیه افراد مورد مطالعه موءدی مکرراً می‌گویند که مایل به برگشت نبودند و صرفاً به این خاطر برمی‌گردند که ملزم به بازگشت می‌شوند بآه آن دلیل که احساس می‌کنند وظایفشان را آن طوری که باید و شاید ادا نکرده‌اند. همه آنان واضحاً ترجیح می‌دادند در آن عالم می‌ماندند. موارد ذیل از کتاب «حیات بعد از حیات» شاهد این مدعاست:

«همه چیز به‌نظم صمیمی و مسرت بخش بود چنان احساس راحتی و آرامش می‌نمودم که نظیر آن را قبلاً هرگز تجربه نکرده بودم.» (۲۶۵)

«عالی‌ترین احساسات و عواطف را تجربه کردم، در آن عالم جز آرامش و راحتی و آسایش و صرفاً سکوت و آرامش، هیچ چیز دیگری را حس نمی‌کردم. احساس می‌کردم تمام ناراحتیهایم پایان یافته است.» (۲۶۶)

«هنگامی که در صف قرار گرفتم عالی‌ترین احساسات مرا فراگرفت، احساس آرامش، راحتی خیال و احساس از بین رفتن همه نگرانیها...» (۲۶۷)

«مایل نبودم برگردم، ولی حق انتخاب نداشتم و فوراً به قالب عنصری خود باز گشتم.»

«آنجا در حضور نور، از چنان احساس عالی و شگفت‌انگیزی برخوردار شدم که حقیقتاً مایل نبودم برگردم. ولی چون مسئولیتهای خود را خیلی جدی می‌گیرم و می‌دانستم نسبت به خانواده خود وظایفی دارم، بنا بر این تصمیم گرفتم که برگردم.» (۲۶۸)

همین احساس سرور و عبور و رهائی و برتری مقام آن عالم در بیانات متعدده در آثار مبارکه بهائی با یک شرط ثابت و مهم مورد تأکید قرار گرفته‌اند. بیانات مبارکه ذیل شاهد این مدعاست:

«ارواح لطیفه طیبه مقدسه به کمال قدرت و انبساط بوده و خواهند بود.» (۲۶۹)

«نفسی که الیوم لله خاضع است و به او متمسک کل الاسماء و اسمائها و کل المقامات مقاماتها...» (۲۷۰)

«اگر به حق منسوب است به رفیق اعلی راجع...» (۲۷۱)

و نیز می‌فرمایند:

«... اهل حق را در آن حین (بعد خروج ارواحهم من ابدانهم)، فرحی دست دهد که ذکر آن ممکن نه...» (۲۷۳)

متمایز با مصادیق نمونه موءدی، آثار مقدسه بهائی تأکید دارند که طبقه‌ای خاص از نفوس، فرح و سرور آن عالم را تجربه می‌نمایند. هر نفسی قابل وصول به این مقام نیست بلکه هر نفس لطیفه، طیبه، مقدسه، هر نفسی که لله خاضع است، هر نفسی که به حق منسوب است و اهل حق به این مقام سرور و عبور فائز گردد.

مقصود بیانات مبارکه این نیست که نفوسی که واجد چنین شروطی نیستند در عالم بعد از داشتن حیاتی

پر شور و شور برای همیشه محروم گشته اند ولی به هر حال بیانات دیگری در آثار مبارک که حاکی از این است در آن عالم حیاتی پر رنج و عذاب در انتظار برخی نفوس است. پس جهت فوز به نظری نافذ و معتبر از الگوی آئین بهائی، لازم است مبنای تجارب منفی و مخرب حیات اخروی را ادراک نمائیم.

۳ - تجارب منفی و مخرب در حیات اخروی

بهره مندی همه از مواهب و تجارب پر سرور و حبور حیات اخروی به نحو مشابه و به طور یکسان، یکی از مفاهیم ضمنی و غیر قابل تردید اثر موءدی یعنی «حیات بعد از حیات» می باشد. با این وجود چنین امری مورد نظر او نیست، زیرا حتی یک تجربه متفاوت دیگر ممکن بود بر یک الگوی کلی دیگر دلالت کند. در حقیقت موءدی اذعان دارد که حداقل امکان یک نمونه منسجم در اولین اثر او وجود دارد. در قسمت پایانی در بخش سوءالات متنوعه، نظری غیر منتظره و مهم توسط نویسنده ارائه می گردد مبنی بر اینکه کسانی که در نتیجه خود کشی، مرگ موقت را تجربه کرده بودند، به نظر می رسید که همه آنان به طور یکسان تجارب منفی داشتند. موءدی در این مورد می گوید:

«از چند مورد خبر دارم که اقدام به خود کشی موجب مرگ موقت گردیده و تجارب این افراد کلاً ناخوشایند و ناگوار بود.» چنانکه زنی می گفت:

«اگر این عالم را با حالتی ناراحت و عصبی ترک کنی، در آن عالم نیز آدمی ناراحت و مضطرب خواهی بود.»

خلاصه آنان خبر می دهند که به خاطر تضاد و کشمکش که داشتند اقدام به خود کشی نموده تا از دست آن تضاد خلاص شوند اما وقتی که مردند باز هم آن تضاد وجود داشت و اما با پیچیدگیهای بیشتر. اکنون که از قالب بدن خارج شده بودند، در مورد حل مسائل خود قادر به انجام کاری نبودند و باید شاهد عواقب ناگوار اعمال خویش می شدند.

«مردی که از مرگ همسر خود مابوس و افسرده شده بود، دست به خود کشی زد در نتیجه مرد ولی مجدداً زندگی خود را باز یافت، چنین می گوید،

«به جائیکه [همسرم] بود نرفتم. به جای بسیار نامطبوع و ناراحت کننده رفتم. فوراً فهمیدم که چه اشتباهی مرتکب شده بودم... فکر می کردم ای کاش این کار را نکرده بودم.»

برخی دیگر که چنین برزخ ناراحت کننده ای را تجربه کرده بودند، اظهار می داشتند که احساس می کردند برای مدتی طولانی آنجا خواهند بود. «این عقوبت و کیفر آنان بود زیرا قانون را نقض کرده و قصد داشتند که برای همیشه خود را از آنچه در حقیقت یک «وظیفه» بود خلاص نمایند.» (۲۷۳)

اشاره موءدی به برزخ ناخوشایندی که در صورت «نقض قانون» فرد گرفتار آن می گردد، تأثیری عمیق بر کل مفاهیم ضمنی «حیات بعد از حیات» داشت به این معنا که کلیه تجارب حیات عالم بعد مثبت و خوشایند

نمی باشند. به علاوه به نظر می رسد که رابطه ای بسیار مهم بین اعمال و افعال ما در این عالم و تجارب حیات اخروی وجود دارد، یعنی موردی کاملاً مغایر با آنچه که کابلر- راس تلویحا به آن اشاره می نمود، مبنی بر اینکه با هیتلر و مادر ترزا در عالم بعد به یک نحو رفتار و برخورد می شود. مشاهدات موءدی در مورد مرگ نابهنگام با تبیینات آثار مبار که بهائی در باره حقیقت عنصری به منزله «کلاس درس» و زندگی به مثابه یک «تکلیف»، امتحانات به عنوان «تحقق مقصودی معین در زندگی» و تجارب حیات اخروی به مثابه عکس العملی جهت ارزیابی مساعی و مجهودات فرد، قابل قیاس می باشند.

مختصر آنکه، معلوم شد، اطمینان از تجارب حیات اخروی به تنهایی دلیل کافی و وافی جهت زائل نمودن خوف از مرگ نمی تواند باشد، زیرا تعداد بسیار قلبیلی از ما می توانیم کاملاً از میزان درستی اعمال خود مطمئن باشیم. آثار مقدسه بهائی به نحوی معنی دار، اعتبار چنین مسئله مهمی را مورد تأیید قرار می دهند. در بیانات متعدده مراحل اولیه تجارب منفی حیات اخروی تشریح می شود و اساس و مبنای چنین جزئی تعریف می گردد. حضرت بهاء الله در این مورد می فرماید:

«و همچنین اصحاب ضلال را خوف و اضطراب و وحشتی رو نماید که فوق آن متصور نه...» (۲۷۴)

«و اما ارواح کفار لعمری حین الاحتضار بعرفون ما فات عنهم و بنوحون و يتضرعون و كذلك بعد خروج ارواحهم من ابدانهم» (۲۷۵)

و نیز می فرمایند:

«... و اقبل الیه و تمسک به و سجد له در اینصورت به حق منسوب و به او راجع و من غیر آن به هوی منسوب و به او راجع...» (۲۷۶)

به عبارت دیگر به نظر می رسد، آنچه را که افراد مورد مطالعه موءدی به عنوان عواقب نقض قوانین طبقه بندی می کنند با تبیینات مبار که حضرت بهاء الله که در بیانات فوق ملاحظه گردید، مطابقت دارد. در این بیانات مبار که حضرت بهاء الله عناوین مانند «کفار»، «اصحاب ضلال» و «من غیر آن به هوی منسوب» ملاحظه شد، معهدا این عبارات به کسی که در نهایت بیچارگی و حماقت خود کشتی می کند، مربوط نمی شود. به همچنین از این بیانات معلوم نمی شود که مقصود مبارک حضرت بهاء الله دقیقاً از عبارت «کفار» چیست. البته واضح است که ذکر دو گروه، یکی ابرار و دیگری اشرار نسبتاً عادلانه تر و منطقی تر از این است که بر طبق گزارشات موءدی، جمیع نفوس به طور یکسان از تجارب مسرت بخش برخوردار می شوند.

چون همانطوری که قبلاً اشاره گردید، مقصود نهائی خداوند این نیست که در مورد ما به قضاوت و داوری پردازد بلکه مقصود اصلیه پروردگار عالمیان تربیت ماست به این معنا که به فیض معرفت او نائل گشته و به ذکر و ستایش او پردازیم؛ زیرا به رغم وجود ارتباط بین اعمال و افعال فرد در عالم ترابی و ترقیات مستمره او در عالم بعد، (لذا برای حیات عنصری اهمیت قائل شدن) به نظر معقول نمی رسد که نفوس خاطی به خاطر ارتکاب خطا و گناهانی در مدت زمان نسبتاً کوتاه، برای ابد محکوم شوند به بیان دیگر، این به غایت از فضل و عدل و حکمت الهی به دور است که تمایزاتی معقول تر و دقیق تر در مورد داوری و قضاوت در مورد ما قائل نگردد.

با بررسی آنچه که موءدی خود به هنگام تحقیق بیشتر در باره آنچه که در اثر او صرفاً نفسی تلقی می‌شد، به کشف آن نائل گردیده یعنی تجارب ناخوشایند خود کشیها، می‌توانیم نمونه بهتری از حیات اخروی را ملاحظه کنیم. در «اظهارنظرهائی راجع به حیات بعد از حیات» موءدی چندین طبقه تجارب حیات بعد از موت، متمایز از یکدیگر ارائه می‌دهد؛ کلبه آنها به نحو قابل ملاحظه‌ای با طرحی که در مطالعه اولیه خود بر آن تاکید داشت، تفاوت دارند.

یک طبقه از چنین طبقه‌بندیهای موءدی با اصلاح و تغییر نمونه «برزخ ناخوشایند» به وجود می‌آید. این طبقه نیز شامل تجارب منفی می‌باشد ولی منبعث از قضاوتی است که در فاصله بازنگری و مرور کلی تجارب گذشته فرد، صورت می‌گیرد. افراد مورد مطالعه در این طبقه‌بندی به نظر نمی‌رسد در شرایطی ناراحت کننده بوده یا در حالتی که در «برزخ ناخوشایند شرح داده شده، قرار داشته باشند. به نظر می‌رسد آنان خطا و اشتباهاتی مرتکب شده‌اند ولی به هر حال مرور و بازنگری تجارب گذشته سبب می‌شود که عمیقاً احساس شرم و خجالت و گناه نمایند. چنانکه در اثر دیگر موءدی به نام «اظهارنظرهائی راجع به حیات بعد از حیات» چنین می‌خوانیم:

«پس به نظر می‌رسد که در اطرافم نمایی در جریان است، می‌شد گفت که همه وقایع زنا، گیم را در مروری کلی مشاهده کردم. از کارهائی که انجام داده بودم، بی‌نهایت شرم‌منده شدم زیرا به نظر می‌رسید که از دانش و علمی متفاوت برخوردار شده بودم زیرا آنچه را که خطا بود و آن خطایائی که من مرتکب شده بودم، نور مرا متوجه آنها می‌نمود.»

خود موءدی تصور می‌کند، کسانی که نسبت به دیگران اعمال قبیحه و بسیار بد مرتکب شده باشند، بین تجارب آنان و مطالب مطروحه در زیر و صحف در مورد حکایت جهنم، شباهت بسیار وجود دارد. موءدی خاطر نشان می‌کند که افراد مورد مطالعه او که مرتکب خطایا و گناهان جزئی و کوچک شده بودند، شدیداً احساس شرمندگی و گناه می‌کردند. موءدی گمان می‌کند اگر عواطف و احساسات با چنین یادآوری و تذکارهائی که متناسب با اعمال فجیع تر، عظیم تر می‌شوند، برانگیخته می‌شدند، تنبیه و مجازاتی بدتر از این نمی‌توانست وجود داشته باشد. او می‌گوید:

«اگر آنچه که برای افراد مورد مطالعه من اتفاق افتاد برای این آدمها واقع می‌شد و جمیع این وقایع و بسیاری موارد را که در برابرشان به نحوی زنده تجسم می‌یافت همه را مشاهده می‌کردند. فی الواقع در بدترین نوع تخیلاتم مطلقاً قادر نیستم جهنمی و حشتناکتر و در نهایت غیر قابل تحمل تر از این را تصور نمایم.» (۲۷۷)

البته این مطلب را نمی‌توان الزاماً بدیهی فرض نمود، به این معنا که مشاهده و تصور چنین جهنمی بستگی به حساسیت روحانی نفس متصاعد دارد. چنانچه شخصی در این عالم از لحاظ روحانی مرده و به ارتکاب جرم و گناه خو گرفته باشد، چنین آدمی، حداقل برای مدت معینی، در آن عالم نیز غافل باقی می‌ماند. نمونه دیگری که موءدی به شرح آن می‌پردازد، به خوبی بر چنین نفوس غافله و همچنین بر آن کسانی که در اولین اثر موءدی، در عین اینکه مرگ موقت را تجربه کرده بودند، قادر به بخاطر آوردن مشاهدات خود از حیات آن عالم نبودند، دلالت دارد. این قلمرو «ارواح سرگردان» است، مرتبه و موقعیتی که به نظر می‌رسد در آن ارواح بین عوالم روحانی و

جسمانی گرفتار و سرگردانند. بر حسب گزارشات افراد مورد مطالعه موءدی، به نظر می‌رسد این ارواح مغموم و حیرانند. آنان از لحاظ جسمانی مرده‌اند ولی هنوز از لحاظ عاطفی به عالم جسمانی تعلق دارند. موءدی در این مورد می‌گوید:

«در وهله نخست می‌گویند که این نفوس فی الواقع قادر به ترک تعلقات و قطع وابستگی از عالم ناسوتی نیستند. مردی تعریف می‌کرد، ارواحی را که او دیده بود به نظر می‌رسید که قادر به ترقی در آن عالم نبودند زیرا معبودشان هنوز در این عالم بود. یعنی به شیئی یا عادتئی و یا شخص خاصی در این عالم وابسته بوده و تعلق خاطر داشتند.» (۲۷۸)

مانند افراد مورد مطالعه موءدی که «برزخ ناخوشایند» را تجربه کرده بودند، این نفوس نیز محکوم نبودند که تا ابد در وادی سرگردانی و حیرت ماوی گزینند. آنان صرفاً تازمانی آنجا بودند که مشکل، مسئله یا تعلقئی که سبب توقف آنان در آن حالت و موقعیت بغرنج بود، برطرف گردد.

متمایز از کسانی که در «برزخ ناخوشایند» گرفتار بودند و متفاوت از نفوسی که در فاصله بازنگری و مرور کلی تجارب گذشته خود، احساس شرم و گناه می‌کردند، این «ارواح مغموم و حیران» به نظر نمی‌رسد که شرم‌نده و نادم باشند، در عوض، نسبت به آنچه برایشان واقع می‌گردد غافلند، «از هویت خود اینکه چه هستند و که هستند، بی‌خبرند» (۲۷۹) آنان سرگردان بین دو عالمند، قادر به بازگشت به عالم ناسوتی نیستند و علاقه‌ای هم به ادراک سرانجام و عاقبت خود ندارند، به عبارت دیگر از لحاظ روحانی کورند و قادر به درک عالم روحانی نمی‌باشند. حتی برخی از آنان سعی می‌کردند «مابوسانه با نفوس این عالم ارتباط برقرار نمایند.» (۲۸۰)

موءدی با ارائه تصویری جامع‌تر از پیش در باره تجارب منفی حیات اخروی در اثر خود به نام «اظهارنظرهائی راجع به حیات بعد از حیات» به نحو قابل ملاحظه‌ای، طرز تلقیهایی مشخص و بارزی را که اثر اول او ایجاد کرده بود، تغییر می‌دهد و همچنین اصول حاکم بر تجارب ناخوشایند حیات بعد از ممات که در آثار مبارکه بهائی نیز مطرح می‌باشد، از لحاظ تجربی مورد تأیید و تصدیق او قرار می‌گیرند. شواهد و ادله موءدی واضحاً وجود رابطه‌ای را بین اعمال و افعال فرد در عالم جسمانی و تجارب او در عالم بعد، مدلل و میرهن می‌سازند. این شواهد همچنین نسبت به حیات فردی بر خوردی پیچیده‌تر از دو مرتبه بهشت و جهنم دارند. فی الواقع، موءدی به نحوی معقول تأکید می‌کند دلیلی وجود ندارد در مورد اینکه احتمالات نامحدودی وجود دارد، تردید نمایم. موءدی در این مورد می‌گوید:

«بسیار مایلیم که دیگران موارد پیشنهادی من راجع به تجارب مربوط به مرگ موقت را نمونه‌ای ثابت و جامع تلقی نمایند. طیف گسترده‌ای از تجارب مختلفه وجود دارد که بعضی فقط یک بار و مورد و برخی اکثر آنها را تجربه می‌کنند. پیش بینی می‌کنم که فهرستی از تجارب را که من تنظیم کرده‌ام تجارب دیگری به آن اضافه شده، اصلاح می‌گردد و مجدداً تدوین می‌شود.» (۲۸۱)

مسلمانان باجی که از اطلاعات جمع‌آوری شده راجع به تجارب «مرگ موقت» می‌توانیم به آنها دست‌بابیم بسیار محدود است. ممکن است بین این گزارشات و آنچه که در آثار مبارکه بهائی راجع به مراحل اولیه ورود به

عالم بعد می‌یابیم، شیاهتهای معتبر و ارزشمندی را مشاهده نمائیم؛ معهذاً چون افراد مورد مطالعه موءدی قبل از اینکه مدت زیادی در آن عالم بسر ببرند به این عالم باز گردند، استنباط قریب به یقین ما در باره آنچه که بعد از مراحل اولیه تجارب آنان اتفاق می‌افتد، نسبتاً اندک است. ولی به هر حال طبقه‌بندیهای دیگر موءدی راجع به آن تجارب، برخی از اصول مهمه و مطروحه در آثار مبارکه بهائی را که به ما کمک می‌کنند تا خوف خود را کاهش دهیم و برای ما مدلل می‌سازند که ترقیات روحانی در عالمی به غیر از عالم مادی محتمل است، مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند.

۴- رابطه بین اعمال در حیات عنصری و ترقی در حیات اخروی

موءدی با تأکید بر امکان وجود تجارب متنوع و نامحدود، یکی از اصول اصلیه آئین بهائی را مورد تأیید قرار می‌دهد، مبنی بر اینکه مسلماً در عالم بعد عدل الهی محرز و بارز است به این معنا که در آن عالم، دقیقاً نوع تجارب ما با شان و مقام روحانی و فردی ما مطابق و مناسب خواهد بود. به عبارت دیگر، خداوند جهت صدور حکم فوز یا قصور ما و برای آماده کردن ما جهت رشد و ترقی روحانی بیشتر، محدود به طبقه‌بندی معین و از پیش تعیین شده‌ای نیست و چون هدف حیات مستمر ما، رشد و تکامل روحانی است، پس نفس داوری و قضاوت به نحوی منظور می‌گردد تا به اضعاف مضاعف معرفت و ترقی و تکامل ما را تضمین نماید.

مشاهدات موءدی همچنین نظریه آئین بهائی در مورد فوز و فلاح را، همانطوری که در فصل دوم در نمونه مورد نظر تشریح گردید، مورد تأیید قرار می‌دهد؛ به این معنا که در گزارشات موءدی مفهومی دال بر وجود یک نقطه نهائی در ترقی و تکامل نیست. به همین قسم از نظر آئین بهائی نیز فوز و فلاح سیر و سلوکی نامحدود و بی‌پایان بسوی کمال است. چنانکه با توجه به توضیحات و معارف دینی ادیان پیشین راجع به حیات اخروی مشخص گردید، این اصل بر این نکته تأکید دارد که نقطه خاصی در ترقی روح انسانی وجود ندارد که در آن نقطه ترقیات بشری خاتمه یابد. ترقی و تکامل همواره نسبی است. بدون تردید، احساس سرور و رهایی و احساس رضایت خاطر که برخی از ارواح و نفوس انسانی به محض ورود به آن عالم به این مقام فائز می‌گردند، به نظر می‌رسد که همان بهشت حقیقی باشد. معهذاً حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«چون کمالات انسانی غیرمتناهی است پس بعد از صعود از این عالم نیز ترقیات در کمالات تواند نمود...»
(۲۸۲)

به موجب تعالیم مبارکه بهائی، تحصیل معرفت و ترقیات روحانی بعد از موت نیز ادامه می‌یابد. و این اصل دیگری است که در گزارشات افراد مورد مطالعه موءدی مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ مبنی بر اینکه این افراد در توصیف و تعریف خود در مورد «بینشی از معرفت» در تجارب حیات بعد از موت، بر این نکته صحه می‌گذارند. «آنان نظر اجمالی بر حیطه حیاتی کاملاً متفاوت افکنده بودند که در آن علم و آگاهی بر گذشته، حال و آینده تواما در حالتی بی‌زمان قابل حصول بود.»^(۲۸۳) «برخی دیگر به تشریح لحظه آگاهی یعنی احراز آگاهی همه‌جانبه‌ای،

می پردازند. و تجارب خود را به عنوان موقعیتی که در آن از اسرار جهان آگاه می شوند، شرح می دهند؛ گوئی در محیطی آموزشی یا کتابخانه ای بودند که دسترسی به علم و دانش به سادگی امکان داشت و در آنجا هر چه که می خواستند بدانند به ناگهان در دسترسشان قرار می گرفت.» (۲۸۴)

قبلا اشاره کردیم که چگونه اعتقاد به استمرار تربیت و ترقی روح بعد از موت نیز یک بخش ضروری و اصلی از الگوی آئین بهائی است. مع هذا الواح و بیانات متعدد دیگر نیز موجود است که به نحو مشابه حیات بعد از موت به منزله حقیقتی که در آن تحصیل معرفت فزونی می یابد، مورد تحسین و تمجید قرار می گیرد، زیرا حقایقی که در حیات این عالم پوشیده و مستور است در عالم بعد، «عالم بینش» (۲۸۵) معلوم و آشکار خواهد شد. چنانکه حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«ملاحظه کنید چگونه موجودی در عالم رحم، از گوش کرواز چشم نابینا و از تکلم عاجز بود، چگونه از ادراک هر امری به کلی محروم بود، ولی هنگامی که از آن عالم تنگ و تاریک به عالم نور و روشنائی قدم نهاد، پس چشمش بینا شد، گوشش شنوا گردید، زبانش گویا شد، به همین قسم زمانی که از این خاکدان ترابی به ملکوت الهی فی شتابد، پس تولدی روحانی می یابد سپس چشم بضیرتش باز شود، گوش جاننش شنوا گردد جمیع حقایقی که قبلا از آن غافل بود برایش معلوم و آشکار گردد.» (۲۸۶) (ترجمه)

یکی دیگر از اصول آئین بهائی که ظاهرا در گزارشات افراد مورد مطالعه موءدی انعکاس یافته، به فضل و رحمت در عالم بعد ارتباط می یابد. اصل رحمت و بخشش به طرق متعدده در آثار مقدسه بهائی مطرح می گردد. فی المثل، به موجب احکام آئین بهائی خودکشی منع گردیده است و افراد مورد مطالعه موءدی جمیعا از نتایج منفی مربوط به این عمل، خبر می دهند. مع هذا از لوحی از حضرت عبدالبهاء خطاب به بیوه ای عزادار، چنین مستفاد می گردد که برای چنین نفسی هنوز جای امید باقی است، چنانکه آن حضرت می فرماید:

«آن شخص شخیص در معرض آلام و مصائب بی شمار این عالم بود لذا منتهی آمالش خلاصی و نجات از آن بود... ملاحظه می شود که برخی در اثر فشار شدید حزن و الم دست به خودکشی می زنند... اکنون او آرام گرفته، غرق در بای رحمت و بخشش خواهد شد و فضل و رحمت حق شامل حالش می گردد.» (۲۸۷) (ترجمه)

شاید حق این بود که این شخص قبل از اینکه در دریای فضل و رحمت، راحتی و آسایش یابد، مرحله اولیه «برزخ ناخوشایند» را تجربه می کرد؛ ولی به هر حال به رغم آنچه که گفته شد، مقصود خداوند تربیت نفوس بشری است. مع هذا به موجب این بیان مبارک تقدیر نهائی شخص خودکشی کرده، قرار نیست که دشوار و پیچیده باشد بلکه مقدر است که تربیت گردد و مورد لطف قرار گیرد.

و همچنین این امید و اطمینان که هر نفسی بعد از فوت همچنان به رشد و ترقی خود ادامه می دهد، معنا و مفهومی مهم در بردارد به این معنا که نه تنها برای نفوسی که از ابتدا تجارب مثبت دارند بلکه برای کسانی که آلوده به گناه وارد آن عالم می شوند ولی آرزوی تغییر و تحول دارند، امکان ادامه رشد و ترقی وجود دارد. شرایط منفی و ناگوار ممکن است برای مدتی ادامه یابد، ولی تغییر و ترقی هنوز ممکن است. حضرت عبدالبهاء مرقوم می فرماید که جمیع حرکات روح انسانی و حیات اخروی در جهت ترقی و کمال است. و نیز می فرماید:

«جمیع موجودات، خواه کائنات، نباتات و خواه عالم حیوانات، مجبور بر اطاعت از قانون حرکتند، یا رو به نموند یا رو به دنو، ولی برای روح انسانی دنوی نیست از بدایت رو به کمال و رشد و ترقی است...» (۲۸۸) (ترجمه)

«در عالم روح تدنی نیست. عالم ناسوت عالم تناقض و تنافر است، حرکت از برای وجود لزوم ذاتیست؛ هر شیء از اشیاء یا رو به نمو است یا رو به دنو. در عالم روح توقفی نیست، جمیع حرکات از جمیع جهات رو به ترقیست...» (۲۸۹)

چنانچه بیانات فوق از حضرت عبدالبهاء رابه تنهائی، خارج از متن در نظر بگیریم چنین به نظر می رسد که بر این نکته دلالت داشته باشد که اهمیت ندارد دست به چه اعمالی بزنیم، اعمال ما هر چه باشد، در نهایت مقدر و مقرر است که ترقی نمائیم. معهدا در بیانات دیگر از آن حضرت، امکان تدنی نفوس بعد از صعود تصریح می گردد. چنانکه می فرمایند:

«... بدانکه شیء موجود در مقامی توقف ننماید یعنی جمیع اشیاء متحرک هر شیء از اشیاء یا رو به نمو است یا رو به دنو... پس ثابت شد که حرکت ملازم وجود است یا رو به سمو است یا رو به دنو پس روح بعد از صعود چون باقیست لابد رو به سمو یا رو به دنو...» (۲۹۰)

در همان مبحث، حضرت عبدالبهاء کیفیت تدنی روح را تصریح می فرمایند هنگامی که اظهار می دارند، «در آن عالم عدم سمو عین دنو است» (۲۹۱) زیرا به موجب بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء، «هر نفسی که از این الطاف الهی محروم و لو بعد از موت باقی ولی در نزد اهل حقیقت حکم اموات دارد.» (۲۹۲)

به منظور ادراک بهتر ترقی و تدنی روح انسانی می توانیم آنچه را که حضرت عبدالبهاء به طور کلی در باره ترقی روح می فرمایند مورد توجه دقیق قرار دهیم آن حضرت تاکید می فرمایند جمیع نفوس از ابتدا دارای شان و مقام برابرند ولی بزودی به خاطر فضیلت مساعی و مجهوداتشان از یکدیگر متمایز می گردند. آن حضرت می فرمایند:

«منظور و مقصود از برابری شان و مقام ارواح انسانی در جمیع عوالم الهی این است که ارواح مؤمنین، هنگام ظهور در عالم جسمانی در صقع واحد و مظاهر تنزیه و تقدیس اند. ولی در این عالم تفاوت درجات یابند؛ برخی در اعلی درجات بعضی در اسفل درجات و باقی بین این دو مقام جای گیرند.» (۲۹۳) (ترجمه)

چنانکه در فصل دوم ملاحظه شد خداوند «پس گوهر پاک مردم را از میان آفریدگان برگزید و او را به پوشش بزرگی آرایش فرمود.» (۲۹۴) و نیز می فرمایند که خداوند «اودع فی کل نفس ما یعرف به آثارالله» (۲۹۵) همانطوری که نیز اشاره کردیم، در کتاب مستطاب اقدس، آن نفس مقدس می فرمایند که معرفت خداوند کافی نیست مگر اینکه به موجب آن ادراک عامل باشیم، «لانهما معالایقبل احدهما دون الاخر» (۲۹۶)

پس به موجب بیانات مبارکه حضرت بهاءالله، هر نفسی دارای این فرصت است که ترقی نماید ولی این ترقی به میزان کوشش و تلاش و بهره گیری او از اختیار و اراده خود بستگی دارد چنانکه جمال اقدس ابهی در این مورد می فرمایند، «پس بلندی و پستی و بیشی و کمی بسته به کوشش اوست هر چه بیشتر کوشد بیشتر رود» (۲۹۷)

پس به طور منطقی، بررسی نقشی که اختیار در ترقی و تکامل ارواح مابعد از خلع این قالب عنصری دارد، بسیار

۵ - اختیار و ترقی در حیات اخروی

با توجه به اینکه روح در عالم بعد، همواره رو به ترقی است، پس توقف عین تدنی است. ملاحظه کردیم که نفسی که استعداد بالقوه خویش را متحقق نساخته در مقایسه با نفوسی که ترقی و تکامل یافته‌اند، حکم اموات دارد. سوءالی در اینجا مطرح می‌شود مبنی بر اینکه آیا چنین نفسی محکوم می‌شود تا در همان شان و رتبه باقی بماند، آیا حیات عنصری تنها بخشی از ترقیات ماست که در آن فرصت داریم تا بالاخرتیار موجب فوز و فلاح خویش گردیم. مختصر آنکه، آیا روح می‌تواند ترقی خویش را در عالم بعد آغاز نماید؟ اگر قادر بر این کار بود، چگونه چنین تغییری حصول می‌یابد؟

به نظر می‌رسد اصول و تعالیم بهائی حاکم بر ترقی روح در عالم بعد را، گاهی به درستی ادراک نمی‌کنیم. بدیهی است در عالم بعد، نمی‌توانیم از طریق اعمالی که مختص عالم جسمانی است به ترقی ادامه دهیم. رابطه پیچیده و استعاری بین معرفت و عمل آنچنانکه در فصل سوم به تشریح آن پرداختیم دیگر در آن عالم وجود نیابد؛ به عبارت دیگر نحوه این رابطه به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر می‌یابد. بدون تردید، هنوز ابام حیات خود را در عالم ناسوتی به خاطر می‌آوریم، ولی به موجب آثار مبارک بهائی، و با توجه به تجارب به اصطلاح حیات اخروی، دیگر لازم نیست در آن عالم به منظور درک حقیقت سعی و مجاهدت مبذول داریم. از قرار معلوم حقیقت روحانی و علم به آن حقیقت دیگر در خلف حجایی استعاری مستور نمی‌ماند. حضرت عبدالبهاء در این مورد می‌فرماید:

«وقتی که روح انسانی از این توده غیراوج گیرد و به عالم الهی پرواز نماید رفع حجبات و کشف حقایق امور گردد و جهان پنهان آشکار شود و حقایق مستوره و پنهان ادراک گردد.» (۲۹۸) (ترجمه)

با توجه به فحوای کلام و بیان مبارک، حدس می‌زنیم که مقصود از حیات در نزد همه معلوم می‌گردد یا حداقل نفوسی که به نحو کافی و وافی قوای روحانی خود را جهت ادراک آن پرورش داده‌اند، به درک آن مقصود نائل می‌گردند. به موجب این بیان مبارک، برای اینکه قادر به تشخیص وجود یا اعتبار و اهمیت حقایق روحانی شویم، تحصیل شایستگی بسیار لازم نخواهد بود؛ زیرا حصول بصیرت برای جمیع نفوس ممکن خواهد بود. چون این نکته را مسلم فرض کنیم که تحصیل علم و معرفت در عالم بعد به صورت بروز و ظهور عینی تحقق نیابد پس سعی و مجاهده روح در آن عالم چگونه خواهد بود؟ اگر انجام دادن به معنی اقدام به عملی باشد، روح به منظور تسریع ترقی خویش چه می‌کند؟ چنانچه اعمال جسمانی نباشد که به انجام آن مبادرت نماید، آیا روح در چنین مقام و رتبه‌ای حقیقتاً می‌توان گفت که دارای اختیار است؟

به موجب الواح و بیانات متعدده در آثار مقدسه بهائی، این مطلب واضح و معلوم می‌گردد (و مورد تایید موءدی نیز می‌باشد) که روح بعد از قطع تعلق از جسد، جوهری بی‌شکل، غافل از هویت خویش نیست و با نیروهای مافوق و خارج از کنترل و ادراک خویش به جلورانده نمی‌شود. روح در عالم بعد، همان هویت قبلی را

که در این عالم داشت، داراست فکر می‌کند و عمل می‌نماید، البته نه اعمال جسمانی. معهذابه موجب یکی از الواح حضرت عبدالبهاء که غالباً نقل می‌گردد، در نگاه نخست ممکن است چنین به نظر رسد که توانائی روح در تفکر و عمل، مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد. در بیان کیفیت ترقی روحانی در حیات عالم بعد، حضرت عبدالبهاء می‌فرماید که ما از سه طریق می‌توانیم ترقی کنیم، «یا به صرف فضل و موهبت ربانی و یا به طلب مغفرت و ادعیه خیریه سائر نفوس انسانی و یا به سبب خیرات و میرات عظیمه که به نام او مجری گردد...» (۲۹۹)

بدون در نظر گرفتن بیانات دیگر حضرت عبدالبهاء که راضحا به تشریح این مسئله می‌پردازند که فضل و موهبت مستلزم چیست و چگونه فضل و رحمت شامل حال ما می‌گردد، از این بیان چنین مستفاد می‌شود که روح دارای قدرتی نیست. ترقیاتش بستگی به ادعیه یا اعمال نفوسی دارد که هنوز در عالم جسمانی می‌باشند، به عبارت دیگر، بستگی به وساطت غیر قابل پیش بینی خداوندی دارد که معلوم نیست بنده خویش را مساعدت می‌نماید یا نه. با توجه به چنین تعبیر و تفسیری، گمان می‌رود روح انسانی بعد از قطع تعلق از جسد، به منظور تاثیر گذاری بر روند فوز و فلاح خویش ناتوان باشد.

این اعتقاد که روح در جهت ترقی خود در عالم بعد فاقد قدرت و توانائی است به هیچ وجه قابل قبول نیست. چنین نظری، حیات عالم بعد را به عنوان قلمرو موجوداتی مکانیکی فاقد فکر تصویر می‌کند. همچنین چنین تفسیری بدین معنی است که حیات عنصری مرحله اصلی و اساسی عالم وجود است، یعنی بخش منحصر به فردی از حیات فرد که هر فعالیت حیاتی با موءثر و مهمی در این مرحله صورت می‌گیرد. با توجه به این مفهوم، حیات عالم بعد صرفاً به ثبت موفقیتی که تجارب حیات عنصری به منصفه ظهور رسانیده‌اند، کمک می‌کند.

ولی حضرت عبدالبهاء در بیانات دیگر خود تصریح می‌فرماید که روح در عالم بعد با دیگر ارواح موءانست می‌جوید، می‌تواند در حق دیگران دعا نماید. چنانچه آلوده به گناه فوت کرد می‌تواند طلب غفران نماید و موجب ترقی خود نیز شود. حضرت عبدالبهاء در این مورد می‌فرماید:

«چنانچه مادر اینجا قوه داریم که در حق نفوس دعا نمائیم همین طور در عالم دیگر هم که عالم ملکوت باشد همین قوه را دارا خواهیم بود آیا جمیع خلق آن عالم مخلوق خدا نیستند پس در آن عالم هم می‌تواند ترقی کنند همچنانکه در اینجا می‌توانند به تضرع و رجا اقتباس انوار کنند نفوس در آنجا می‌توانند طلب غفران نمایند به تضرع و رجا اقتباس انوار کنند.» (۳۰۰)

تشخیص این نکته دشوار نیست که تضرع و ابتهاج و استغاثه، اعمالی هستند از سوی نفوسی که آلوده به گناه صعود کرده‌اند، مستلزم اعمال اختیار است. توانایی بر انجام این امر، «به صرف فضل و موهبت ربانی» است، صرفاً نه تنها در مورد این مسئله بلکه جمیع ترقیاتی که انسان در هر مرحله از هستی و وجود به آن نائل می‌گردد، به صرف فضل و موهبت پروردگار است. چنانکه در مبحث الگوی حیات عنصری در فصل دوم ثابت و واضح گردید، ترقی و تکامل انسان خواه فردی خواه جمعی، ناگزیر منوط به فضل و موهبت پروردگار است. مثلاً اگر به صرف فضل و موهبت الهی نبود خداوند با وجود این همه مصائب و بلاهای وارده بر مظاهر مقدسه از سوی عالم انسانی،

همچنان به ارسال رسل نمی پرداخت.

هنگامی که قسمتهای مذکور از بیانات مبارک حضرت عبدالبهاء را به نحو صحیح تشریح نمائیم، یعنی نتیجه بگیریم که حیات عنصری تنها فرصت جهت رشد و تکامل، با حداقل برای نفوسی است که مجدانه در جهت رشد و ترقی خویش فعالیت می کنند، مالا از تشخیص و ادراک این نکته باز می مانیم که اعمال اختیاری در عالمی روحانی به صور مختلفه فزونی می یابد. علاوه بر این، با این تصور که ترقی روح انسانی منحصر به مرحله حیات عنصری محدود می شود، از فهم این نکته عاجز می گردیم که رحمت و بخشش الهی محدود نیست. چه بسا در عالم بعد این ضرورت همچنان ادامه و استمرار یابد، به این معنا که در آن عالم، همچنان به دعا فضل و رحمت الهی را می طلبیم و بر اینکه بخشش بزدانی شامل حال گردد، مطابق اوامر الهی عمل می نمائیم؛ مسلماً در جهت تحقق این مقصود، اعمال دیگری غیر از اعمال طبیعی و جسمانی مانند دعا و تفکر قابل پیش بینی می باشند.

به منظور ادراک منطق و ماهیت متمایز الگوی آئین بهائی راجع به حیات اخروی و رابطه آن با حیات عنصری، باید به این نکته وقوف کامل یابیم که می توانیم در هر دو عالم رشد و تکامل روحانی خود را آغاز نمائیم. البته در آثار مبارک بهائی تاکیدات بسیار بر بهره گیری از حیات عنصری در جهت تضمین رشد روحانی موجود است. فی الحقیقه مکرراً ما را در باره مضرات خوفناک عدم استفاده از این فرصت حیاتی جهت ترقی متذکر ساخته اند و همچنین به ما اندرز می دهند که تجربه حیات عنصری تکرار نخواهد شد و ایام زندگی در این عالم، در جهت اصلاح خود، فرصت بی نظیر و بی بدیلی را در دسترس مان قرار می دهد؛ در عین حال نباید اشتباهات حیات ناسوتی را به عنوان تنها فرصت جهت ترقی خود تلقی نمائیم یا حتی ضرورتاً در حکم مرحله اصلی و اساسی حیات ابدی به حساب آوریم.

فی المثل در کتاب «دیانت بهائی»، نوشته گلوریا فیضی، به مطلبی برخورد می کنیم که ممکن است به این معنی باشد که خاتمه ایام زندگی در این عالم به منزله پایان فرصت مادر جهت سعی و مجاهده برای وصول آگاهی و رشد و ترقی است. گلوریا فیضی چنین اظهار می نماید:

«پس اکنون باید مستمراً توجه را به رشد و تکامل روحانی خود معطوف داریم زیرا هنگامی که حیات مادر این عالم به پایان رسد، دیگر برای جبران دیر خواهد بود. همچنین هر موهبت و برکتی که نصیبمان می گردد منوط به آنچه که در اثر مساعی خود در این عالم احراز نموده ایم نیست بلکه به صرف فضل الهیست.» (۳۰۱)

از شرح خانم گلوریا فیضی چنین استنباط می گردد در حیات اخروی، اراده و اختیار، استقلال فکر و طریقی برای ابراز اشتیاق ترقی وجود ندارد. و چنین استنباطی به نظر می رسد با این بیان مبارک حضرت عبدالبهاء مورد تایید قرار می گیرد مبنی بر اینکه ممکن است گناهکار تحول یابد ولی به صرف فضل الهی. حضرت عبدالبهاء در این مورد می فرماید:

«حتی کسانی که در گناه و عدم ایمان مرده اند ممکن است که تغییر نمایند یعنی مظهر غفران شوند و این به فضل الهیست نه به عدل زیرا فضل اعطاء بدون استحقاق است. و عدل اعطاء به استحقاق...» (۳۰۲)

و با این همه، حقیقت این است که حتی در ایام زندگی در این عالم، ما به نفسه به حصول ترقی فائز

نمی‌گردیم، چنانکه قبلا اشاره گردید، جمیع ترفیقات منوط به فضل و موهبت الهیست. همچنین ملاحظه شد، در عین اینکه خداوند «غفور» است بدون درخواست و طلب و مساعدت، ممکن نیست فضل حق نصیبمان گردد. چون اصول روحانی موءثر در عالم مادی، حقایق عالم روحانی را منعکس می‌سازند، شاید بجا باشد که همان شرط ضروری در عالم بعد هم ادامه یابد، یعنی این بخشش منوط به نحوه عمل مادر آن عالم گردد. احتمال دارد شیوه توبه‌ای که حضرت بهاء‌الله آن را تشریح می‌فرمایند که به موجب آن عاصی مشمول فضل حق می‌گردد، همانطوری که در حیات این عالم مناسب است، برای حیات اخروی نیز روشی شایسته باشد. حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند:

«باید عاصی در حالتی که از غیرالله خود را فارغ و آزاد مشاهده نماید طلب مغفرت و آمرزش کند. عاصی باید مابین خود و خدا از بحر رحمت، رحمت طلبد و از سماء کرم مغفرت مسئلت کند...» (۳۰۳)

در حیات بعد از ممات که سلطنت الهی ظاهر و عیان است، ممکن است از غیرالله فارغ و آزاد شدن، کار ساده‌ای باشد، ولی این ضرورت که عاصی خود اقدام به توبه می‌نماید، از لحاظ مصادیق دارای اهمیت فوق‌العاده است، چون می‌دانیم در حیات آن عالم، فرض و واجب است که روح بر نقصها و قصور خود آگاهی یافته و رحمت و عنایت حق را مسئلت نماید.

با توجه به عملکرد چنین اصول موافق و مساعدی ممکن است این سوال برایمان پیش آید که چه کسی ترجیح می‌دهد مورد لطف و احسان قرار نگیرد، معذرا در زندگانی خود در این عالم نفوسی را مشاهده می‌کنیم که از ادراک چنین اصول روحانی بسیار بدبختی عاجزند و مهمتر آنکه به نفوسی بر خورد می‌کنیم که اهمیت و اعتبار حقایق روحانی خاصی را تشخیص داده و آنها را پذیرفته‌اند، اما از پیروی و متابعت احکام مربوط به این حقایق امتناع می‌نمایند؛ پس امکان دارد که چنین سرسختی و سرپیچی در حیات عالم بعد نیز ادامه یابد و به‌رغم اینکه نمی‌توانیم حتی در باره سرنوشت نهائی چنین نفوسی حدسی هم بزنیم ممکن است مانند شیطان در بهشت گمشده میلتن، چنین فردی علی‌رغم داشتن فرصت جهت تهذیب و اصلاح، همچنان سرسختانه مغرور، خودرایی و منحرف باقی بماند.

نصایح حضرت بهاء‌الله خطاب به برادر ناتنی خود میرزا بحیبی، آن شیطان پرتدلّیس، به‌نحو بسیار موءثر بیانگر قصور فردی است که در جواب عفو و غفران الهی طریق‌ت‌مرد پیش می‌گیرد و به‌رغم اقدامات شنیعه و سینه‌میرزا بحیبی در جهت قتل مظهر الهی، غضب منصب حضرت بهاء‌الله و نابودی امر مبارک، حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب اقدس خطاب به میرزا بحیبی می‌فرمایند که مشمول بخشش حق می‌گردد اگر صرفا آن را بطلبد. حضرت بهاء‌الله به‌سرف فضل و عنایت می‌فرمایند، «لاتخف من اعمالک» و از او می‌خواهند که «فارجع الیه خاضعا متذللا» و قول می‌دهند که «انه یکفر عنک سیناتک» و نتیجه می‌گیرند که «ان ریک لهو التواب العزیز الرحیم» (۳۰۴) چون طلب بخشش از نیات درونی و باطنی نشات می‌گیرد، احتمالا اگر نه در این عالم که در آن عالم، میرزا بحیبی خود روند رستگاری خویش را تعیین می‌کند. نکته قابل ذکر در اینجا این است که نظریه جدید، موجبات ظلم و شرارت را عامل محیطی مطرح می‌نماید، علی‌رغم مطابقت این عقیده با نظریه سقراط مبنی بر اینکه

هیچ کس با آگاهی کامل مرتکب گناه نمی شود، نظر آئین بهائی حاکی از این است که انسان آگاهانه مرتکب خطا می گردد. روح انسانی صرفاً مجموعه ای از اطلاعات و یا تاثیرات خارجی ثبت شده در کامپیوتری نیست بلکه دارای اراده و اختیار است.

در «تذکره الوفا» حضرت عبدالبهاء ذکر می فرماید هنگامی که شدت و درجه طغیان میرزایحیی ظاهر و عیان گردید، برادر حضرت بهاء الله میرزا موسی سعی می کرد میرزایحیی را متقاعد کند تا خود را اصلاح نماید، او را «نصیحت و دلالت می فرمود» (۳۰۵) با این فکر که اگر میرزایحیی فقط از آنچه مرتکب می شود، آگاه شود، از حملات خود دست می کشد و روش و رفتار خود را تغییر می دهد. میرزا موسی بعد از اقدامات مکرر جهت آشتی دادن برادرش با حضرت بهاء الله، می فهمد که مسئله، قصور میرزایحیی در ادراک حقیقت نیست بلکه امتناع او از برخورد صحیح با آن حقیقت است. حضرت عبدالبهاء در تذکره الوفا در این مورد می فرماید:

«... شب و روز نصیحت می نمود و دلالت می فرمود ولی تاثیری نداشت... عاقبت حضرت کلیم مایوس و با وجود این آرام نداشت که شاید این غبار بنشانند و شخص معهود را از این ورطه مهلک برهاند. و از شدت غموم و هموم در آتش تاسف می گذاخت و به هر آهنگی می نواخت عاقبت ملاحظه کرد که،

نکته رمز سنائی پیش نادان چنان پیش کر بریط سراو پیش کور آئینه دار» (۳۰۶)
 به عبارت دیگر باید این امر را مسلم بدانیم که میل و اراده مصرانه نفس غافل به ناچار موجب محرومیت خود او از فضل و موهبت الهی می گردد. این دو نمونه از بیانات مبارک که با بیانی روشن این اصل اساسی را مدلل می سازد. حضرت عبدالبهاء شرح می فرماید که نفس غافل ممکن است ملتفت شود، ولی نه به رغم میل خویش، یعنی باید شناخت و پذیرش متعاقب با طلب و مسئلت عنایت حق قرین گردد تا نفس غافل دگرگون شده و حیاتی دوباره یابد. حضرت عبدالبهاء می فرماید:

«اگر نفسی از مظهر دوری جوید شاید متنبه شود زیرا شناخته و بداند که آن مظهر ظهور کمالات الهیه است اما اگر از نفس کمالات الهیه که روح القدس است بیزار باشد دلیل بر اینست که خفاش است و از آفتاب بیزار، این بیزاری از انوار چاره ندارد و این عفو نمی شود یعنی ممکن نیست که به خدا نزدیک. این سراج، سراج است به سبب این نور اگر نور نبود سراج نبود حال اگر نفسی از انوار سراج بیزار شود کور است و نور نتواند ادراک کند و کوری سبب محرومی ابدی... پس عداوت به مظهر ظهور سبب محرومیت ابدیه نشد زیرا دشمن شمعدان بود و نمی دانست که مظهر سراج نورانی الهیست دشمن نور نبود و چون ملتفت شد که این شمعدان مظهر انوار است دوست حقیقی گشت مقصود اینست که دوری از شمعدان سبب محرومیت ابدی نیست شاید متنبه و متذکر گردد ولی دشمنی نور سبب محرومیت ابدیه است و چاره ندارد.» (۳۰۷)

پس درمی یابیم نفسی که تعدد از نور الهی در این عالم یا عالم بعد اعراض می نماید، در نتیجه خود را از فیض فلاح و نجات محروم می سازد.

در یکی دیگر از بیانات مبارک که، حضرت عبدالبهاء در باره امکان محرومیت ابدی به تفصیل بیان می فرماید و تلویحاً به روندی که چنین نفسی طی آن دچار تردید شده و مرتکب خطا می شود و اشاره می فرماید:

«معهدا به عبارت اخری چنانچه انسان به برکت روح، چشم عقل و جان نگشاید و به جنبه مادی خود، یعنی جنبه جسمانی طبیعت خود توجه نماید، پس از مقام بلند خویش تنزل می نماید و از حیوان پست تر گردد. در این حالت، انسان به مصیبتی عظمی گرفتار آید. زیرا اگر خصائل روحانی نفس، مفتوح بر انفس رحمانی روح، به کار گرفته نشود، ضعیف و نحیف و عاقبت ناتوان گردند؛ در حالیکه خصائص جنبه مادی مورد توجه قرار گیرند، این خصائص تقویت شوند و انسان ناراحت و گمراه، از حیوانات پست تر، بدخوتر و ظالم تر و درنده خوتر شود. آمال و آرزوهای چنین انسانی از جنبه پست طبیعت نفس منبث می گردد. لہذا بیش از پیش بیرحم تر شود به طوری که به هیچ وجه، هیچ برتری بر حیوانات پست و وحشی ندارد. چنین نفوسی مرتکب اعمال شریبه گردند و آزار و اذیت رسانند و سبب اضمحلال و نابودی شوند؛ به کلی از شفقت رحمانی محروم مانند، زیرا جنبه مادی بر جنبه روحانی غلبه نموده است.» (۳۰۸)

در اینجا حضرت عبدالبهاء اساساً به مقام نفس در این عالم می پردازند، ولی استنباط ما از این بیان مبارک این است، نفسی که از مسیر صحیح و معقول ترقی و تکامل خود منحرف گشت، در حیات بعد از ممات هم چنین خواهد بود.

در مقام مقایسه می توان این مطلب را ذکر نمود، اگر طفلی در رحم مادر خود، این توانائی را داشت که چگونگی ترقی و تکامل خود را بر گزیند، و چنانچه تصمیم می گرفت از رشد و تکامل حواس و دیگر ابزار ضروری جهت حصول ترقیات موفقیت آمیز در محیطی مادی جلوگیری نماید، ممکن بود در این عالم با حیاتی مافوق مرتبه نباتات نسبت به قابلیت خویش به عنوان انسان، عاجز و ناتوان به دنیا بیاید. به علاوه، چنین شخصی قادر به تشخیص ضعفها و نقصهای خود و موقعیت ذلت بار خویش نیست، زیرا نسبت به طبیعت و ماهیت خود غافل، و ناتوان در تحصیل چنین آگاهی و دانشی است. به همین قسم اگر با وجود، عدم کسب قابلیت و استعدادات روحانی وارد عالم روحانی شویم امکان دارد ندانیم جهت طلب عنایت و رحمت به کجا باید توجه کنیم یا حتی از نیاز خود به کمک و مساعدت بی خبریم.

با آگاهی از امکان وجود چنین شرایطی، قابل پیش بینی است که بدون وساطت رحمت و اسعه الهی، چنین نفسی مانند سیاره ای است که با متابعت از قانون نیروی گریز، یعنی با تبعیت از غفلت و تمایلات خود، از مدار خویش خارج می گردد. بدون تردید، چنین فردی چنان از مغناطیس جاذبه محبت الله دور می گردد که به ناچار به هجران و خسران گرفتار آید.

پس علت خوف ما از مرگ هر چه که باشد، به سبب خوف از عدم یا ترس از عدل الهی نیست بلکه نگرانی ما از نحوه عمل مادر بر خورد با اوامر و احکام الهی و نتایج حتمی آنها در زندگانی ماست. این نگرانی در خاطره ای از ایادی امرالله جناب طراز الله سمندری به خوبی روشن می گردد. جناب سمندری هنگامی که در بستر، در آستانه صعود به عالم بالا بودند، تقاضا می کنند مناجاتی با مضمون ثبات و استقامت تلاوت گردد. یکی از احبای حاضر در محضرشان که کاملاً از حیات نمونه و زندگی سراسر خدمت و فداکاری و جانفشانی جناب سمندری مطلع بود، می پرسد، از بین همه، شما چرا دیگر باید احساس نیاز به این مناجات خاص را نمائید، پاسخ داد، «هنوز وقت

چون برای هر یک از ما هنوز وقت باقی است، هرگز نباید ارزیابی اعمال و میزان پیشرفت خود، مورد غفلت ما واقع شود، زیرا در قسمت اعظم کل روند، نفس خود ما بزرگترین راز است. او امر و احکام الهی دائمی و پایدار، لن یتغیر، عادلانه و خالی از تخیل و اوهام و ریا و دغل می باشد. از منظر آئین بهائی، خداوند همواره آماده است تا نیازهای ما را برآورده نماید، ولی ما با حقیقتی آشکار و غیر قابل تغییر مواجه هستیم یعنی تا ابد به نفس خود متعلقیم؛ یعنی نه در ایام زندگی در این عالم نه در حیات بعد از ممات نمی توانیم کس دیگری شویم و از وجدان و نفس خود قطع تعلق نمائیم. این دقیقا همان امری است که هاملت از آن وحشت داشت.

۶- بل بین دو عالم، تحقق مقصود

چه بسا، یکی از مهمترین مساعی که آثار مقدسه بهائی در جهت افزایش میزان ادراک ما در باره رابطه بین حیات عنصری ما و تجارب ما در حیات بعد از ممات مبذول داشته است، ارائه تصویری روشن و واضح از چگونگی تعلق روح به جسم باشد. در فصل دوم، در باره جنبه های خاصی از روابط پیچیده بین روح و جسم به بحث پرداختیم. معهدا چنانچه ادراکات منبعت از مطالعه خود را جمع بندی نمائیم، به نتیجه ای فوق العاده عالی در باره حیات عنصری خود دست می یابیم، به این معنا که هر جنبه از حیات ما در این عالم فانی، متناسب با رتبهء ما در عالم باقی می باشد. مقصود از مطالعه نحوه تعلق روح به جسم و رابطه اش با آن، به نحو اتم و اکمل ادراک روشهای جامعی است که حیات این عالم، در جهت احراز آمادگی لازم برای استمرار حیات در محیطی کاملاً متفاوت تنظیم می گردد.

حضرت عبدالبهاء با استفاده از چند تشبیه روشن، رابطه پیچیده بین روح و جسم را تشریح می فرمایند مثلا آن حضرت می فرمایند ارتباط روح با جسم مانند رابطه بین پرنده و قفس است، «اگر بعد از فوت جسد روح رافنائی باشد مثل اینست که تصور نمائیم مرغی در قفس بوده به سبب شکست قفس هلاک گردیده و حال آنکه مرغ را از شکست قفس چه باک و این جسد مثل قفس و روح به مثابه مرغ ... بلکه احساسات آن مرغ بیشتر شود و ادراکاتش بیشتر گردد انبساطش بیشتر شود ... اینست که شهداء در نهایت طرب و سرور به میدان قربانی شتابند...» (۳۰۹)

تشبیه مبارک که حضرت عبدالبهاء تسلی بخش است نه فقط به این دلیل که این تشبیه مرغ را به منزله رهائی تصویر می کند بلکه به این خاطر که به سادگی این حقیقت را مدلل می سازد که روح به رغم تعلقش به جسم به هیچ وجه بقایش منوط به بقای جسد نیست و این به آن معنا نیست که رابطه بین روح و جسم اهمیت ندارد. در ایام حیات

۱- نمی دانم در کجا اولین بار این ماجرای مربوط به جناب سمندری را شنیده ام. به نظر می رسد وینستون اونس که با جناب سمندری به بازدید از امریکا تشریف آورده بودند گفته است. (نویسنده)

خود در این عالم، در این سفر پر مخاطره، به رغم اینکه به کشف هر امری که نائل گردیده‌ایم، ولی به هر حال، مذاقه و مطالعه دقیق رابطه لطیف، فراگیر و بی‌چیده بین جسم و روح ضرورتی اساسی دارد.

نکته اینجاست که روح به نحو اتم و اکمل قادر به ترقی است حتی وقتی که ارتباطش با قالب عنصری قطع شود و با رابطه‌اش با جسم در اثر بیماری، عقب ماندگی، یا علل دیگر ضعیف گردد. حضرت عبدالبهاء این مطلب را نیز با تشبیهی دیگر شرح می‌دهند، چنانکه می‌فرمایند:

«ولی جسد چون مبتلا مرض و آفت کلی گردد از فیض روح محروم شود مانند آئینه چون بشکند و یا غبار و زنگ بردارد شعاع آفتاب در او ظاهر نشود و نمودار نگردد.» (۳۱۰)

حضرت عبدالبهاء در ادامه می‌فرمایند که بدون واسطه جسد، نور روح همچنان می‌تابد ولی در نزد شخص مادی قابل تشخیص نیست.

تشبیهی، در ارتباط با عصر حاضر نیز به خوبی به تشریح ارتباط بین روح و جسم می‌پردازد. دستگاه گیرنده تلویزیون به تنهایی دارای اهمیت و ارزش چندانی نیست. حتی اگر دو شاخه آن به پرز برق وصل شود و روشن گردد، جریان حیات از طریق الکتریسیته به نحوی اسرار آمیز به هزاران ترانزیستور و مدارهایش منتقل گردد، دستگاه گیرنده هنوز به هیچ وجه زنده و مفید نیست، مگر اینکه پیامهای غیر قابل تشخیص و نامرئی به گیرنده برسد و به صورت تصویر قابل دیدن و صدای قابل شنیدن در آید. به عکس، امواج روح ممکن است مملو از پیامهای حیات بخش باشد، ولی بدون واسطه جسم که از طریق آن روح با عالم جسمانی ارتباط می‌یابد، ما از هر گونه ادراک موءثر انرژی اتری (فوه اثیری) (۳۱۱) عاجز و ناتوانیم، و از موءانست و همراهی روح محروم می‌گردیم.

هنگامی که روح به سبب اختلال و فتور جسم، دیگر نتواند با واسطه جسم ارتباط برقرار نماید، ارتباطش با آن قطع می‌شود با توجه به محدودیت میزان ادراک ما از این جریان، قادر نیستیم دقیقاً تعیین نمائیم در چه نقطه و مرحله‌ای این انقطاع صورت می‌گیرد. ممکن است از تحقیقات موءدی و دیگران استنتاج کنیم که این جدائی می‌تواند موقت باشد. به نظر می‌رسد که طب جدید، تشخیص امواج مغزی را به عنوان نمائی که نشانگر قابلیت جسم برای ادامه حیات مورد تأیید قرار می‌دهد، حیاتی که ما آن را به عنوان حیات انسان در این عالم طبقه بندی می‌کنیم. راجع به لحظه‌ای که در آن قطع تعلق و جدائی بین روح و جسم صورت می‌گیرد، حقیقت هر چه که باشد، نتیجه، ضرورتاً دارای ارزش و اهمیت چندانی نیست. رابطه بین روح و جسم آنطوری که در تشبیهات حضرت عبدالبهاء مورد تشریح قرار گرفتند، احساسی را که بسیاری از افراد بزرگسال و مسن ابراز می‌نمایند، توجیه می‌کند، مبنی بر اینکه این اشخاص همواره خود را جوان تصور می‌کنند. معهذاً در انتقال پیام، بالا رفتن سن مطرح نیست بلکه مسئله مهم قابلیت گیرنده در انتقال پیام به نحوی خوب و شایسته است.

چنانچه با نقصان کلی در جسد، روح بر حالت اصلی خود باقی و برقرار باشد، فی الحقیقه باید انتقال از این عالم به عالم بعد را یک تجربه مثبت، به منزله تولد نه مرگ تلقی نمائیم. دکتر حسین ب - دانش، در رساله، تحقیقی خود به نام «جامعه بدون خشونت» شرح می‌دهد که چگونه به منظور دلجوئی و تسلائی اطفالی که مبتلا به امراض بسیار شدید بودند، مرگ را به عنوان یک تجربه مثبت مطرح می‌نمود. اساس توضیحات او بر مبنای مقایسه

این حیات فانی با حیات دوران جنینی در رحم است، تشبیهی که حضرت بهاء الله (در منتخبات آثار قلم اعلیٰ صفحه ۱۰۵) و حضرت عبدالبهاء (در مفاوضات صفحه ۱۱۳) به کار می‌برند. (۳۱۲) حکایت از این قرار است که تعدادی طفل در رحم تصویر می‌شوند که با وحشت و نگرانی تماشای کنند و حیرانند که برای خواهر و برادر تازه متولدشان چه اتفاقی افتاده است. گرچه بر اساس افکار و آراء متعدده راجع به مرگ، بازتابی خوشایند و مساعد داشتیم ولی با این همه اطفالی که در رحم می‌مانند به فکر این هستند که برای خواهر یا برادر جدا شده از آنها چه سرنوشتی رقم زده می‌شود. البته از نظر ما، ترس و وحشت بی‌معنی این اطفال خنده‌دار است و امید است که از نظر طفل مورد راهنمایی نیز چنین باشد؛ زیرا بزودی زندگی را آغاز می‌کنند که به‌طور قطع و یقین از آنچه که پشت سر نهاده‌اند بسیار زیباتر و باشکوه‌تر خواهد بود. خیلی زود آنان مجدداً به همراه و مونس خود می‌پیوندند.

لذا این تشبیه به اثبات دو مسئله بسیار مهم در باره ارتباط حیات ناسوتی با حیات ابدی و به‌طور کلی مقصود از حیات عنصری، کمک می‌کند. اولاً، این مقایسه به نحو ملموس و مؤثر مکشوف می‌سازد که تولد در عالم بعد به‌رغم انتقالی خوفناک و پراضطراب، مانند تولد جسمانی، واقعه‌ای مثبت و سازنده است؛ به جای اینکه حقیقتش بشماریم، مورد تکریمش فرار می‌دهیم. ثانیاً، این مقایسه، نکته‌ای که قبلاً مکرراً بدان اشاره کرده‌ایم مدلل و مبرهن می‌سازد؛ بدین معنا که مقصود از حیات عنصری، یک دوره تربیتی هماهنگ جهت ورود به عالم بعد است؛ البته نه به‌طور تصادفی. مانند دوران جنینی بنفسه دوره حیاتی بالنسبه بی‌معنی است مگر اینکه این دوران فرصتی برای طفل فراهم آورد تا وسائط لازم جهت زندگی در این عالم مادی را پرورش و تکامل دهد.

همچنین مثل ساده ولی بسیار مؤثر دکتر دانش به‌طور معقولی ما را به جایی که آغاز کرده‌ایم، باز می‌گرداند، یعنی به‌طور صریح به محدودیت ادراک خود راجع به روش و طریقی که طی آن ابام زندگی در این عالم، ما را برای حیاتی که عنقریب داخل آن می‌گردیم، آماده می‌سازد. درست همانطوری که ممکن است مشتاق باشیم که اطفال بدنیا نیامده خویش را از محبت سرشار و عمیقی که منتظریم تا نثارشان نمائیم، مطمئن سازیم، به‌همچنین از کلمات مظاهر مقدسه الهی، همان مجاهدت و سعی در ایجاد اعتماد و اطمینان شفقت‌آمیز را ادراک و احساس می‌کنیم. حضرت بهاء الله می‌فرماید، «لو اطلع الناس باصل الامر لایجزعوا...» (۳۱۳)

مایکل و نانسی سامولز، نویسندگان کتابی راجع به دستورالعملهای جدید پزشکی در باره اطفال، با ارائه نظری در باره عالم رحم، به استعاره دکتر دانش اهمیت و اعتبار بیشتری می‌بخشند. (آنان خاطر نشان می‌سازند که طفل در رحم، حقیقتاً عشق و محبتی را که مادر به او ابراز می‌دارد، حس می‌کند؛ با این همه، این ابراز محبت‌ها راهنما و اشاره‌ای ضمنی برای ابراز محبت‌های مستقیمی است که بعد از تولدش تداوم می‌یابد.) (۳۱۴) به همین قسم، به‌طور مبهم و تلویحاً محبتی را که در انتظار ماست، حس می‌کنیم.

شاید مهمترین نظری که نانسی و مایکل سامولز مرتبط با مبحث مورد نظر ما مطرح می‌سازند، توضیح آنان راجع به این مسئله باشد که چگونه به‌نحو کامل و اتم هر جنبه از محیط طفل در رحم، او را برای انجام وظایفش در عالم جسمانی آماده می‌کند. نانسی و مایکل سامولز در این مورد چنین اظهار نظر می‌کنند:

«از لحظه تشکیل نطفه، سرنوشت طفل به‌عنوان انسان، او را به جلو سوق می‌دهد... حیات حقیقی کودک

درون رحم نیست بلکه در بیرون آن است. رحم صرفاً یک ماوی موقت برای طفل است تا اینکه توانائی لازم را جهت ورود به دنیای خارج احراز نماید.» (۳۱۵)

نویسندگان این کتاب در ادامه توضیحات خود اشاره می‌کنند که عاطفه مادر در زمان تولد کودک، ارتباط مستمر با مادر، در روزها و هفته‌های بعد از تولد، «پلی می‌سازد که دو دنیای طفل؛ عالم رحم و عالم خارج، را به هم پیوند می‌دهد.» (۳۱۶) در اینجا نمی‌توانیم از اشاره به مقایسه استعاری بین رشته‌ای که مادر و طفل را به هم پیوند می‌دهد و مائده روحانی و جسمانی که خداوند از طریق مظاهر ظهور و از طریق کل دبستان وجود در اختیار ما گذاشته است، صرف‌نظر کنیم. این پیوند روحانی در دوران صباوت سبب رشد ما می‌شود و ما را مشفقانه از مسکن خاکی به ماوی ابدی خود رهنمون می‌گردد. جمال اقدس ابهی در این مورد چنین می‌فرماید:

«انبیاء و مرسلین محض هدایت خلق به صراط مستقیم حق آمدند و مقصود آنکه عباد تربیت شوند تا در حین صعود با کمال تقدیس و تنزیه و انقطاع قصد رفیق اعلی نمایند.» (۳۱۷)

مظاهر مقدسه الهی در حکم اطبائی حاذق الهی، به منظور آماده ساختن ما برای خروج از ملکوت اسماء و دخولمان به ملکوت ابهی یعنی، عالم بینش، از بذل هیچ گونه مساعی و مجاهدتی دریغ نمودند؛ عالم بینش همان عالمی است که در آن، حقایقی که در ایام حیات خود در این عالم به جهت ادراکشان سعی و مجاهدت بسیار مبذول می‌داریم، واضح و معلوم گردد. چون حصول علم و معرفت برای جمیع نفوس ممکن خواهد بود و به این دلیل که نحوه عمل ما در آن عالم، با آنچه در این عالم جسمانی مورد نظر می‌باشد متفاوت خواهد بود، لهذا در باره مابقی الگوی آن حقیقت، یعنی چگونگی حصول ترقیات روحانی و الزامات ایمان و... حتی حدس هم نمی‌توانیم بزنیم. مع هذا اصول ملحوظ نظر و در کار در حیات اخروی به جهت ترقی و تکامل هر چه که باشد، ما به حقیقتی غیر قابل انکار و صریح در تحقیق خود به منظور ادراک مقصود روحانی حیات روحانی دست یافته‌ایم. به این معنا که وقوف و آگاهی ما نسبت به سیر و روند روحانی که جهت ترقی ما در این عالم ابداع گردیده است، هر چه بیشتر باشد و بهره‌مندی ما از آن هر چه فزونی یابد دشواریهای ورود و دخولمان به آن عالم سهل‌تر می‌گردد و در ادامه سیر و سلوک روحانی و ابدی خود مجهزتر و آماده‌تر می‌شویم.

منابع و یادداشتها

- ۱- کلمات مکتونه، از حضرت بهاءالله، بهاءالله و عصر جدید، ص ۸۵
- ۲- قرن بدیع، از حضرت ولی امرالله، جلد دوم، ص ۱۴۸
- ۳- کتاب مستطاب ایقان، حضرت بهاءالله، ص ۱۵۲
- ۴- کتاب مستطاب اقدس، ص ۸۳، آیه ۱۸۲، از حضرت بهاءالله
- ۵- مجموعه کلمات مکتونه فارسی و عربی ص ۳۰، حضرت بهاءالله
- ۶- کلمات مکتونه، ص ۶۸
- ۷- ظهور عدل الهی، ص ۳۳، ترجمه، توفیق منیعه حضرت ولی امرالله
- ۸- جمهوری یا جمهوریت افلاطون، این کتاب از غنی ترین آثار افلاطون می باشد که در آن افلاطون عقاید و افکار خویش را در باره بسیاری از امور بیان می کند. در زمینه اخلاق، سیاست و ماوراءالطبیعه طرحی نو می افکند و مطالب مهمی در باب آموزش و پرورش، فلسفه، تاریخ و جامعه شناسی و غیره به دست می دهد... (اقتباس از جمهوری افلاطون ترجمه فواد روحانی، ص ۴۷)
- ۹- اعلان صلح عمومی، حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۰- منتخبات آثار حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیه، ص ۹۱
- ۱۱- مجموعه الواح حضرت بهاءالله، ص ۴۷
- ۱۲- جمهوری افلاطون، ترجمه فواد روحانی، ص ۴۴۱
- ۱۳- ایضا (ص ۳۹۸)
- ۱۴- ایضاً (ص ۴۰۰)
- ۱۵- گوردیس، ص ۲۱۸
- ۱۶- ایضا (ص ۹)
- ۱۷- یعقوب از حواریون حضرت مسیح است، رساله یعقوب یکی از رسالات عهد جدید می باشد
- ۱۸- رساله یعقوب، باب پنجم، آیه یازده
- ۱۹- از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه، از خطابات پاریس
- ۲۰- کتاب مقدس، کتاب ایوب، ص ۷۹۰، باب ششم آیه ۱۰
- ۲۱- ایضا (ص ۷۹۱)
- ۲۲- ایضا آیه ۲۳
- ۲۳- ایضا فصل ۴۲ آیه های ۱۰ و ۱۲
- ۲۴- از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه، با اقتباس از بیانات مشابه
- ۲۵- کتاب مقدس، کتاب ایوب، فصل ۴۲، آیه های ۵-۶

۲۶ - پالاک (Pollock) ص ۲۷۰

۲۷ - بوئس (Boethius) در اواخر قرن پنجم می زیست و در اواخر عمر به جرم سحر و توطئه در رم محبوس و در سال ۵۲۵ میلادی مقتول گردید. در طی مدتی که در زندان بود کتابی به نام تسلائی فلسفی را نوشت که مشهور است. کتاب وی در صدد اثبات این حقیقت برآمد که ثروت و ثمول، ملاک سعادت نیست و کم و زیادی با خوشبختی و بدبختی آدمی ارتباطی ندارد. (دائرة المعارف)

۲۸ - تسلائی فلسفی، ص ۱۹، ترجمه

۲۹ - ایضا (ص ۱۸)

۳۰ - ایضا (ص ۹۳)

۳۱ - ایضا (ص ۹۹)

۳۲ - ترجمه پاورقی ص ، معنی عبارت لاتین، «اعراض از دنیا»، عنوان رساله *De contemptu mundi* نوشته پاپ سوم بود. این عبارت جهت بیان نحوه تلقی کلیسای قرون وسطی در برخورد با امور دنیوی استفاده می گردد به این معنا که عمل درست، ترک امور فانیه و آماده کردن خود برای حیات اخروی می باشد.

۳۳ - بهشت گمشده، میلتن، ترجمه

۳۴ - ایضا

۳۵ - ایضا

۳۶ - ایضا

۳۷ - ایضا

۳۸ - ایضا

۳۹ - «عقل سلیم» (right reason) را که جان میلتن در سخنان میکائیل راجع به عقل به عنوان قوه هدایت کننده در رشد روحانی می آورد، داگلاس بوش در مجموعه کامل آثار جان میلتن، تعریف و تشریح می کند. او می گوید عقل سلیم، وجدان فلسفی است؛ قوه ای که خداوند در جمیع انسانها به ودیعه گذاشته تا او امر اخلاقی و حقیقی را ادراک نمایند (برداشتی مسیحی از افکار کلاسیک). (پاورقی ص ۲۶ انگلیسی)

۴۰ - بهشت گمشده، میلتن، ترجمه

۴۱ - منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، ص ۱۲۲

۴۲ - ایضا (ص ۷۵)

۴۳ - لوح شیخ نجفی از آثار حضرت بهاءالله، ص ۹

۴۴ - ترجمه قسمت دوم قرن بدیع اثر قلم حضرت ولی امرالله، ص ۳۷

۴۵ - رابرت گوردیس، ترجمه

۴۶ - منتخبات آثار حضرت نقطه اولی، ص ۷۹

۴۷ - از الواح حضرت بهاءالله، ترجمه

- ۴۸ - از الواح حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۴۹ - چسر شاعر انگلیسی (Chaucer)، (۱۳۴۰-۱۴۰۰ میلادی)
- ۵۰ - کلمات مکتونه فارسی و عربی، ص ۱۷
- ۵۱ - ایضا (ص ۳۰)
- ۵۲ - ایضا (ص ۴۴)
- ۵۳ - از منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۲۱۱
- ۵۴ - ایضا
- ۵۵ - نبذة من تعالیم حضرت بهاءالله، ص ۳۶
- ۵۶ - لوح شیخ نجفی از آثار حضرت بهاءالله، ص ۳۷
- ۵۷ - چادویک (Chadwick)، ترجمه
- ۵۸ - یعقوب از حواریون حضرت مسیح
- ۵۹ - دایره المعارف بریتانیکا، چادویک، ترجمه
- ۶۰ - انجیل متی، فصل ۵، آیه ۱۷
- ۶۱ - ایضا، آیه ۲۰
- ۶۲ - ایضا فصل ۷، آیه های ۲۷-۲۶
- ۶۳ - رساله پولس رسول به غلاطیان، کتاب مقدس، باب ۲، سطر ۱۷-۱۵
- ۶۴ - ترجمه باورقی ص ۳۵ انگلیسی، این مطلب قسمتی از یک رساله است که سالها پیش روی شیشه جلو اتومبیل گذاشته بودند. رساله را گم کرده ام ولی این مطلب را نوشتم زیرا در ارتباط مستقیم با نظریه مورد بحث می باشد.
- ۶۵ - کتاب مستطاب اقدس، ص ۱
- ۶۶ - مجموعه آثار مبارکه در باره تربیت، ص ۱۲۰، از بیانات حضرت عبدالبهاء
- ۶۷ - منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاءالله، ص ۱۰۱
- ۶۸ - پیوریتن (Puritan) فرقه ای از پروتستانهای انگلستان بودند که زمان الیزابت علیه سنن مذهبی قیام نمودند و طرفدار سادگی در نیایش بودند.
- ۶۹ - رم (Rom) فصل ۵، آیه های ۱۹-۱۲، ترجمه
- ۷۰ - منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۱۰۱
- ۷۱ - مفاوضات حضرت عبدالبهاء، ص ۱۸۷
- ۷۲ - بهشت گمشده میلتن، ترجمه
- ۷۳ - ایضا
- ۷۴ - منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۱۷۵
- ۷۵ - بهشت گمشده، میلتن، ترجمه

- ۷۶ - نبذه من تعالیم حضرت بهاءالله، ص ۱۶
- ۷۷ - مفاوضات حضرت عبدالبهاء، ص ۱۶۹
- ۷۸ - منتخبات نورتن (Norton Anthology) ترجمه مقاله‌ای راجع به انسان
- ۷۹ - انجیل متی، عهد جدید، ص ۴۰، باب ۲۳، آیه ۳۴
- ۸۰ - ایضا، باب ۵، ۱۷
- ۸۱ - انجیل یوحنا، عهد جدید، ص ۱۶۱، باب ۸، آیه ۵۶
- ۸۲ - ایضا، باب ۱۶، آیه‌های ۱۲-۱۳
- ۸۳ - ایضا، ص ۱۷۳
- ۸۴ - ایضا، ص ۱۷۰
- ۸۵ - از بیانات حضرت ولی امرالله، (High Endeauours 71)، ترجمه
- ۸۶ - قرآن کریم، ص ۷۱، سوره ۲، آیه ۸۶
- ۸۷ - ایضا، ص ۱۳۸، سوره ۴، آیه ۱۷۱-۱۷۰
- ۸۸ - ایضا، آیه ۱۷۲
- ۸۹ - ترجمه باورقی ص ۴۳ انگلیسی، از قرن بدیع، ص ۱۴۸، حضرت ولی امرالله می‌فرمایند «این منشور جلیل نمونه کامل از منشآت نثر پارسی است دارای سبکی بدیع و لحنی مهیمن و منبع و از لحاظ استحکام بیان و قوت برهان بی‌نظیر و در فصاحت و بلاغت بی‌عدیل و مثیل، کاشف نقشه عظیمه الهیه جهت نجات عالم بشریه است و در بین آثار و صحف بهائی پس از کتاب مقدس اقدس اعظم و اشرف از کل محسوب است»
- ۹۰ - بیان مبارک حضرت بهاءالله از ایقان، ص ۱۱۸
- ۹۱ - قرآن کریم، ص ۹، سوره ۲، آیات ۳۳-۳۱
- ۹۲ - منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاءالله در شماره‌های ۱۳، ۲۶، ۸۳ مذکور است
- ۹۳ - ایضا (ص ۱۲۲)
- ۹۴ - از منتخبات الواح حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۹۵ - مفاوضات، حضرت عبدالبهاء، ص ۱۵۰
- ۹۶ - کتاب مستطاب ایقان، ترجمه
- ۹۷ - ایضا
- ۹۸ - مجموعه کلمات مکتونه عربی و فارسی، ص ۲
- ۹۹ - منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۷۵
- ۱۰۰ - ایقان مبارک، ص ۱۳۸
- ۱۰۱ - طرفداران مکتب سیر تکامل (euolutionists)، طرفداران نظریه تکامل داروین
- ۱۰۲ - طرفداران خلقت (creationist)؛ creationism اعتقاد به اینکه در هر کس هنگام زایش، روان جداگانه

آفریده می شود. (فرهنگ یادواره)

- ۱۰۳ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۱
- ۱۰۴ - مفاوضات، حضرت عبدالبهاء، صص ۲۰۷ و ۲۰۸
- ۱۰۵ - ایضا (ص ۱۳۷)
- ۱۰۶ - ایضا (ص ۱۳۷)
- ۱۰۷ - ایضا (ص ۱۳۷)
- ۱۰۸ - ایضا
- ۱۰۹ - ایضا (ص ۱۳۸)
- ۱۱۰ - ایضا (ص ۱۳۹)
- ۱۱۱ - ایضا (صص ۱۵۴ و ۱۵۵)
- ۱۱۲ - مجموعه کلمات مکتونه عربی و فارسی، ص ۳۹
- ۱۱۳ - منتخبات الواح حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۱۴ - مفاوضات، صص ۱۵۳ و ۱۵۴
- ۱۱۵ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۷
- ۱۱۶ - مفاوضات، ص ۱۵۱
- ۱۱۷ - ایضا (ص ۱۳۴)
- ۱۱۸ - ایضا (ص ۱۳۵)
- ۱۱۹ - ایضا
- ۱۲۰ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۱
- ۱۲۱ - ایضا (ص ۱۱۸)
- ۱۲۲ - مفاوضات، ص ۱۷۹
- ۱۲۳ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۴۰
- ۱۲۴ - خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء در امریکا، اقتباس از بیانات مشابه
- ۱۲۵ - مجموعه کلمات مکتونه فارسی و عربی، ص ۲
- ۱۲۶ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۷۸
- ۱۲۷ - از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۲۸ - ایقان مبارک، ص ۵۷
- ۱۲۹ - اعلان صلح عمومی، از حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۳۰ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، صص ۹۷ و ۹۸
- ۱۳۱ - مفاوضات، ترجمه

- ۱۳۲ - مجموعه نصوص مبارکه در باره تربیت، ص ۱۲۶
- ۱۳۳ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۶۷
- ۱۳۴ - منتخبات آثار حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۳۵ - عهد جدید، انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیه ۹
- ۱۳۶ - ایضا
- ۱۳۷ - مفاوضات، ص ۱۶۵
- ۱۳۸ - ایضا
- ۱۳۹ - کتاب مقدس، سفر خروج، ص ۸۸
- ۱۴۰ - عهد جدید، انجیل یوحنا، ص ۱۷۰، باب ۱۲، آیه ۴۹
- ۱۴۱ - قرآن کریم، سوره ۱۰، آیه ۱۴
- ۱۴۲ - منتخبات آثار نقطه اولی، ص ۱۴
- ۱۴۳ - قرن بدیع، جلد دوم، ص ۳۷
- ۱۴۴ - ایقان مبارک، ص ۷۵
- ۱۴۵ - ایضا (ص ۱۵۳)
- ۱۴۶ - مجموعه نصوص مبارکه در باره تربیت، از بیانات حضرت عبدالبهاء، ص ۱۲
- ۱۴۷ - ایضا (صص ۴۷-۴۶)
- ۱۴۸ - مفاوضات، ص ۱۸۸
- ۱۴۹ - اعلان صلح عمومی، ترجمه
- ۱۵۰ - مفاوضات، ص ۱۸۷
- ۱۵۱ - اعلان صلح عمومی، ترجمه
- ۱۵۲ - ادعیه حضرت محبوب، نماز صغیر، ص ۸۴
- ۱۵۳ - الواح حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۵۴ - کتاب مقدس، رساله یعقوب، باب ۲، سطور ۱۷-۱۴
- ۱۵۵ - نبذة من تعالیم حضرت بهاء الله، ص ۲۷
- ۱۵۶ - مجموعه از الواح حضرت بهاء الله، ترجمه
- ۱۵۷ - ترجمه پاورقی نویسنده، ص ۶۷ انگلیسی، پی - اف اسکینرزوان در مانگر با بسط و توسعه نظریات پاولف در باب مسئله شرطی کردن برخی رفتارها و با استفاده از شیوه های پاداش و تنبیه الگوهای رفتاری خاصی ایجاد می کند. و با اصلاح و تعدیل و تغییر واکنشهای نادرست و ایجاد رفتارهای مناسب و مورد نظر، به درمان بیماران می پردازد.
- ۱۵۸ - مجموعه نصوص مبارکه در باره تربیت، از حضرت عبدالبهاء، ص ۳۴

- ۱۵۹ - مجموعه کلمات مکنونه عربی و فارسی، ص ۳۹
- ۱۶۰ - مفاوضات، ص ۱۷۵
- ۱۶۱ - ایقان مبارک، ص ۳
- ۱۶۲ - ادعیه بهائی، از ادعیه حضرت باب، ترجمه
- ۱۶۳ - منتخبات آثار نقطه اولی، ص ۳۲
- ۱۶۴ - مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله، ترجمه
- ۱۶۵ - مجموعه کلمات مکنونه عربی و فارسی، ص ۳۹
- ۱۶۶ - ایضا (ص ۲۸)
- ۱۶۷ - مفاوضات، ص ۱۷۷
- ۱۶۸ - منتخبات آثار حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۱۶۹ - مفاوضات، ص ۱۵۳
- ۱۷۰ - ترجمه پاورقی ص ۷۹ انگلیسی، آی. ای ریچارد در «فلسفه ادبیات» عناوین استعاره منه و استعاره له را ابداع نمود. (لندن. دانشگاه آکسفورد. چاپ ۱۹۳۶) یکی از مطالعات او در این زمینه استعاره و زبان است.
- ۱۷۱ - انجیل یوحنا، باب ۶ سطر ۳۵
- ۱۷۲ - مفاوضات، صص ۶۴-۶۵
- ۱۷۳ - ایضا (ص ۱۷۸)
- ۱۷۴ - ایضا (صص ۱۳۸-۱۳۹)
- ۱۷۵ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۵۳
- ۱۷۶ - مطابق مضامین منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۲۲
- ۱۷۷ - مستطاب اقدس
- ۱۷۸ - عهد جدید، انجیل یوحنا، باب ۱۱، آیه های ۱۴-۹
- ۱۷۹ - ایضا، باب ۱۵، آیه ۱
- ۱۸۰ - ایضا، باب ۱۲، آیه ۱۴
- ۱۸۱ - ایضا، باب ۱۲، آیه ۴۹
- ۱۸۲ - ایضا، باب ۱۴، آیه ۱۰
- ۱۸۳ - لوح شیخ نجفی، ص ۹
- ۱۸۴ - ایضا
- ۱۸۵ - قرن بدیع، جلد دوم، ص ۳۷
- ۱۸۶ - قرآن کریم، سوره ۵، آیه ۷۱
- ۱۸۷ - مفاوضات، ص ۷۸

- ۱۸۸ - ایضا (ص ۲۹)
- ۱۸۹ - عهد جدید، انجیل یوحنا، باب ۶، آیات ۲۷-۲۶
- ۱۹۰ - ایضا (سطور ۳۵-۳۱)
- ۱۹۱ - ایضا (سطور ۵۲-۵۱)
- ۱۹۲ - انجیل متی، باب ۲۶، آیات ۲۸-۲۶
- ۱۹۳ - قرن بدیع، جلد دوم، ص ۱۷۰
- ۱۹۴ - ایضا (ص ۱۷۳)
- ۱۹۵ - کلمات مکنونه عربی و فارسی، ص ۳۱
- ۱۹۶ - ایقان مبارک، ص ۱۹۷
- ۱۹۷ - انجیل متی، باب ۱۳، آیات ۱۳-۱۰
- ۱۹۸ - انجیل یوحنا، باب ۱۶، آیه ۲۵
- ۱۹۹ - ایقان مبارک، ص ۱۹۷
- ۲۰۰ - ایضا (ص ۱۹۸)
- ۲۰۱ - کلمات مکنونه عربی و فارسی، ص ۴۰
- ۲۰۲ - ادعیه حضرت محبوب، صص ۸۹-۸۸
- ۲۰۳ - صلوة بهائی، ص ۱۶
- ۲۰۴ - کلمات مکنونه عربی و فارسی، ص ۲۵
- ۲۰۵ - ایضا (ص ۶۱)
- ۲۰۶ - ایضا (ص ۶۷)
- ۲۰۷ - ایضا (ص ۲)
- ۲۰۸ - کتاب مستطاب اقدس، آیه ۵
- ۲۰۹ - ایضا (آیه ۱۰)
- ۲۱۰ - ایضا (آیه ۱۶)
- ۲۱۱ - کتاب مستطاب اقدس، آیه ۲۸۶
- ۲۱۲ - گنجینه حدود و احکام، صص ۸۰-۷۹
- ۲۱۳ - عهد جدید، ص ۸، انجیل متی، باب ۳۸، آیه ۳۸
- ۲۱۴ - از کتاب «وقتی اتفاقات ناگوار برای آدمها رخ می دهد»، ص ۱۳۴، ترجمه
- ۲۱۵ - از الواح حضرت بهاء الله، ترجمه
- ۲۱۶ - مفاوضات، ص ۲۰۰
- ۲۱۷ - ایضا (ص ۱۹۹)

- ۲۱۸ - اعلان صلح عمومی، از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۲۱۹ - منتخبات حضرت بهاءالله، ص ۱۰۶
- ۲۲۰ - از الواح حضرت بهاءالله، ترجمه
- ۲۲۱ - مفاوضات، ص ۱۸۱
- ۲۲۲ - بهاءالله و عصر جدید، دکتر اسلمنت، ص ۱۱۱
- ۲۲۳ - منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۱۰۴
- ۲۲۴ - ایضا (ص ۱۰۶)
- ۲۲۵ - اعلان صلح عمومی، ترجمه
- ۲۲۶ - قسمت اول از این بیان، ترجمه است و بقیه از ترجمه کتاب بهاءالله و عصر جدید نوشته شده است، ص ۱۱۱
- ۲۲۷ - از خطابات پاریس، از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۲۲۸ - از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه
- ۲۲۹ - ایضا، ترجمه
- ۲۳۰ - ایضا
- ۲۳۱ - ایضا
- ۲۳۲ - ایضا
- ۲۳۳ - از الواح حضرت عبدالبهاء، با اقتباس از ترجمه کتاب مفهوم حیات روحانی، ص ۴۵، ترجمه خانم مینو ثابت
- ۲۳۴ - منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۵۳
- ۲۳۵ - کلمات مکنونه، ص ۱۰، «حاسب نفسک فی کل یوم»
- ۲۳۶ - منتخبات، از حضرت بهاءالله، ص ۱۰۶
- ۲۳۷ - کلمات مکنونه، ص ۴۵
- ۲۳۸ - ایضا (ص ۱۱)
- ۲۳۹ - منتخبات آثار حضرت بهاءالله، ص ۱۰۵
- ۲۴۰ - لوح شیخ نجفی، ص ۲۵
- ۲۴۱ - مجموعه نصوص مبارکه در باره تربیت، ص ۱۴
- ۲۴۲ - هاملت، اثر ویلیام شکسپیر، پرده سوم، صص ۷۸-۸۲
- ۲۴۳ - حیات بعد از حیات، اثر ریموند موءدی، ترجمه
- ۲۴۴ - ایضا
- ۲۴۵ - ایضا
- ۲۴۶ - ایضا

- ۲۴۷ - ایضا
- ۲۴۸ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۴
- ۲۴۹ - مفاوضات، ص ۱۵۹
- ۲۵۰ - ایضا (ص ۱۸۰)
- ۲۵۱ - حیات بعد از حیات (Life After Life)، ترجمه
- ۲۵۲ - ایضا
- ۲۵۳ - ایضا
- ۲۵۴ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۵
- ۲۵۵ - ایضا (ص ۱۱۳)
- ۲۵۶ - از بیانات حضرت عبدالبهاء، قسمت اول ترجمه و قسمت دوم، از بهاء الله و عصر جدید، ص ۲۱۷
- ۲۵۷ - حیات بعد از حیات، موءدی، ترجمه
- ۲۵۸ - منتخبات، حضرت بهاء الله، ص ۱۱۳
- ۲۵۹ - کلیات مکتونه، ص ۱۰
- ۲۶۰ - حیات بعد از حیات، موءدی، ترجمه
- ۲۶۱ - منتخبات، از حضرت بهاء الله، ص ۱۰۶
- ۲۶۲ - حیات بعد از حیات، موءدی، ترجمه
- ۲۶۳ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۶۷
- ۲۶۴ - ایضا (ص ۱۰۵)
- ۲۶۵ - حیات بعد از حیات، موءدی، ترجمه
- ۲۶۶ - ایضا
- ۲۶۷ - ایضا
- ۲۶۸ - ایضا
- ۲۶۹ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۴
- ۲۷۰ - ایضا (ص ۱۰۷)
- ۲۷۱ - ایضا (ص ۱۰۸)
- ۲۷۲ - ایضا (ص ۱۱۳)
- ۲۷۳ - حیات بعد از حیات، موءدی، ترجمه
- ۲۷۴ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۱۳
- ۲۷۵ - ایضا (ص ۱۱۳)
- ۲۷۶ - ایضا (ص ۱۰۷)

- ۲۷۷ - اظهار نظر هائی راجع به حیات بعد از حیات (Reflection on Life After Life)، موءدی، ترجمه
 ۲۷۸ - ایضا
 ۲۷۹ - ایضا
 ۲۸۰ - ایضا
 ۲۸۱ - ایضا
 ۲۸۲ - مفاوضات، ص ۱۷۹
 ۲۸۳ - اظهار نظر هائی ...، موءدی، ترجمه
 ۲۸۴ - ایضا
 ۲۸۵ - منتخبات آثار حضرت عبدالبهاء، ترجمه
 ۲۸۶ - ایضا
 ۲۸۷ - دیانت جهانی بهائی، از بیانات حضرت عبدالبهاء، ترجمه
 ۲۸۸ - خطابات پاریس، از حضرت عبدالبهاء، ترجمه
 ۲۸۹ - ایضا
 ۲۹۰ - مفاوضات، ص ۱۷۶
 ۲۹۱ - ایضا
 ۲۹۲ - ایضا (ص ۱۷۰)
 ۲۹۳ - منتخبات آثار حضرت عبدالبهاء، ترجمه
 ۲۹۴ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۵۷
 ۲۹۵ - ایضا (ص ۷۵)
 ۲۹۶ - کتاب مستطاب اقدس، ص ۱
 ۲۹۷ - منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۵۹
 ۲۹۸ - منتخبات آثار حضرت عبدالبهاء، ترجمه
 ۲۹۹ - مفاوضات، ص ۱۸۱
 ۳۰۰ - ایضا (ص ۱۷۶)
 ۳۰۱ - دیانت بهائی، گلوریا فیضی، ترجمه
 ۳۰۲ - مفاوضات، ص ۱۷۵
 ۳۰۳ - نیده من تعالیم حضرت بهاء الله، ص ۳۶
 ۳۰۴ - قرن بدیع، جلد دوم، ص ۲۴۳
 ۳۰۵ - تذکرة الوفا...، از حضرت عبدالبهاء، ص ۱۳۸
 ۳۰۶ - ایضا (ص ۱۳۶)

۳۰۷- مفاوضات، ص ۹۷

۳۰۸- خطابات پاریس، از حضرت عبدالبهاء، ترجمه

۳۰۹- مفاوضات، ص ۱۷۲

۳۱۰- ایضا (ص ۱۷۴)

۳۱۱- قوه اثیری (etheral energy) «از جمله قوه اثیری چنانچه گذشت غیر محسوس و غیر مرئی است ولی از آثارش یعنی موجات و اهتزازش، ضیاء و حرارت و قوه کهربائییه ظاهر و آشکار شود.» (مکاتیب، جلد ۳، ص ۴۸۴) اثر با اثیر جو پیرامون اتمسفر و هوای زمین به عقیده قدماء عنصر و یا ماده افلاک ... هر جرم لطیف، جو ناقل امواج الکترومغناطیس و نور... (نوزده هزار لغت)

۳۱۲- مفاوضات، ص ۱۱۳

۳۱۳- منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۱۶

۳۱۴- کتاب خوب کودک، مایک و نایسی ساموئلز، ترجمه

۳۱۵- ایضا

۳۱۶- ایضا

۳۱۷- منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۰۶