

مجموعه مباحث در

سومین

# مجموع تحقیق

در باره

دیانت بهائی و معارف شرق

موسسه ملی مطبوعات امری

۱۲۲۴ بیج

امریهائی و فلسفه شرق

جناب علی مراد راودی

چون بحث حکمت در میان است بهتر آنکه از اصطلاحات حکما فایده برگیریم و طرح مطلب را با استعداد از ارسطو و دو اصطلاح مشهور او آغاز کنیم . هر شیئی از اشیا جسمانی و هر امری از امور معنوی را ماده ای و صورتی است . ماسوای ذات واجب که صورت محض است و به یک اعتبار غیر از جواهر مجرد ، هر چه در حیز وجود باشد مستغنی از ماده نیست . در میان و شرایع و مذاهب ، لا اقل از آن حیث که در عالم امکان به ظهور میرسند ، از این قاعده کلیه مستثنی نمیتوانند بود . هر دینی مثل هر موجود دیگری ماده ای و صورتی دارد صورت دین امری است که از حق صادر میشود و ماده آن استعدادی است که در عالم خلق برای قبول این صورت پدید می آید . صورت دین ناشی از وحی الهی است و ماده آن واقع در تمدن نوع انسان در هر عصر و زمان است . پس اگر سخن در این باره به میان آید که هر دینی از فرهنگ زمان چه سود ها به دست آورده و چه بهره ها برگرفته است ، چه عاصری از علم و ادب و حکمت و صنعت و اخلاق و حقوق

اقوام مختلف در آنها وارد شده و چه عواملی در تکوین شعائر و شرائع و مراسم و مناسک آنها اثر گذاشته است نباید چنین بحث را مخالف اعتقاد صحیح دانست و نباید کسانی را بدین سبب که جرات بخورد داده و قدم در این راه نهاده اند تکفیر و تخطئه کرد . آنچه مسلم است اصحاب ادیان در ادوار ظهور خود ناگزیر به زبان مردم همان ادوار سخن میگویند . در زمینه "آداب و عادات و اخلاق عصر خود گویا بر میدارند . از شعر و نشر و علم و صنعت و قانون مستفید میشوند ، اجزائی از تواریخ و قصص و امثال و حکم را چنانکه معمول زمان است میگیرند و میپذیرند و تشخیص این اجزاء و عناصر که از منابع مختلف مایه گرفته و در هر یک از ادیان و شرائع وارد شده است چندان دشوار نیست . مثلاً آسان میتوان نشان داد که دیانت مسیح از حکمت یونان و تمدن روم و فرهنگ یهود چه فوایدی گرفته یا دین اسلام از عیسای یهود و یونان و شام و ایران چه عوایدی داشته است . منتهی هر آنچه از این قبیل گفته شود و هر فوایدی از هر سر مآخذی به دست آید ماده ایست که صورت دیانت در آن ظاهر میشود و این صورت همان امر الهی است منشأ جزوی نمی تواند داشت . آنچه باید مواظب بود این که در تشخیص

عناصر مختلفه \*مقتبسه از منابع دنیوی به راه اشتباه نروسیم  
و عامل اصلی و حقیقی ظهور ادیان را که نشانه بدعت آنهاست  
منکر نشویم و صورت الهی دیانت را راه طبیعی آن منحل  
و مستهلك ندانیم ، با این مقدمه عجیب نیست اگر بخواهیم  
که درباره امر بهائى و معارف مشرق زمین و مناسبات این دو  
بایکدیگر گفتگو کنیم و مثلاً در مبحثی که اینک آغاز کرده ایم  
بکوشیم تا نشان دهیم که از افکار متداول در عالم اسلام  
و عقاید حکمای ایران چه جزا\* و عناصری در دیانت بهائى  
وارد شده و چگونه مراد ماخوزه از افکار پیشینیان در ظهور صورت  
جدیده امر بدیع تا\* شیر بخشیده است .

موضوع این مقال \*دیانت بهائى و فلسفه شرق\* است  
و نخست باید به بینیم که منظور از فلسفه شرق چیست و برای  
یافتن جواب این سؤال باید معلوم داشت که \*شرق\* کجاست؟  
پیدا است که به هراعتبار خاص میتوان معنی خاص از \*مشرق زمین\*  
اراده کرد . معمولاً \*امروز شرق به آسیا و اقیانوسیه میگویند و  
اروپا و امریکا را غرب مینامند و تکلیف افریقا در این میان معلوم  
نیست ، گویا بتوان گفت که ممالک شمالی اسلامی این قاره را  
اگرچه بعضی از آنها در اقصای غربی دنیای قدیم قرار دارد و  
حتی نام آن نیز مغرب است ، جز\* مشرق زمین به حساب

میآورند و از همین جابر میآید که هرگاه مقصود ماتشخیص طرز  
تفکر و تقسیمات مدنی و فرهنگی و معنوی باشد ملاک جغرافیائی  
نمی‌توان برگزید و مناسبات افکار را با یکدیگر مهتر باید شعر .  
امروز وقتی سخن از فلسفه شرق به میان میآید و معنی از آن  
اراده میشود . نخست فلسفه چین و هند و ایران باستان ،  
دیگر فلسفه راجه در عالم اسلام . - قسم اول با همه قدر  
وقرب و مقامی که دارد از موضوع بحث ما خارج است زیرا  
ارتباط این فلسفه با تفکر فلسفی ایران و محیط فرهنگی آن  
در قیاس با قسم دوم بسیار قلیل است . قسم دوم ، یعنی  
فلسفه اسلامی ، فلسفه ایست که با صرف نظر کردن از سوابق  
آن در اقدم ایام در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان  
آغاز شد بعد از فتوحات اسکندر در سواحل شمال و جنوبی  
و شرقی مدیترانه انتشار یافت از همین طریق در ممالک امپراطوری  
روم به صورت فکر غالب و شایع درآمد ، در دیانت مسیحیت و  
اسلام که هر دو در همین محیط جغرافیائی ظاهر شدند .  
با این فلسفه مناسباتی یافتند ، این مناسبات گاهی به صورت  
مخالفت و خصوصاً بود و گاهی نشان از مجانست و مرانست  
داشت . بدین ترتیب بود که فلسفه اسلامی بر مبانی فلسفه  
یونان با توجه به عقاید مسلمان تا سپس شد و از طریق شمال

افریقا و اندلس در قرون وسطی به اروپا رسید و رواج آن در این  
خطه ادامه یافت تا در دوره رنسانس ، یعنی حدود پانصد  
سال پیش از این ، که به راه زوال رفت و جای خود را به تجدد  
فکری و ادبی و فلسفی سپرد در حالی که در ممالک اسلامی  
تا همین اواخر برخوردار از اعتبار بود . به همین دلیل اخیر  
یعنی بسبب زوال اعتبار آن در مغرب زمین با ظهور فکر جدید  
اروپائی است که این فلسفه را بنا اینکه اساس یونانی دارد فلسفه  
شرق می نامند و ناظر به همین معنی است . بیان بلیغ -  
حضرت عبدالبهاء که در یکی از خطابات مبارکه در زکرتیاهل  
در فلسفه شرق و غرب فلسفه یونان را در مسلك فلسفه شرق  
آورد ، اند .

این فلسفه در ممالک اسلامی به دو صورت مشائی و اشراقی  
ظاهر شد ، و قسم ثالث این دو طرز تفکر حکمت معنوی یا  
عرفان بود . این افکار با یکدیگر و با جریان خاص اسلامی که  
جنبه دینی محض داشت مناسباتی یافت و کلام اسلامی از این  
میان بد آمد . این فرهنگ مخصوص سیر خود را در مسیر تاریخ  
ادامه داد . از فارابی به ابن سینا پیوست ، در حالی که اشعری  
و زالی را در حاشیه خود جای می بخشید . از این سینا به  
خرّاجه نصیر رسید ، در حالی که ناظر ظهور سهروردی هم بود

والبته به موازات این مسیر ، عرفان و تصوف از سنوشی وقفه  
و تفسیر و حدیث از سوی دیگر ، راه خود را می پیمود و خواه  
ناخواه این راهها باید که دیگر در موارد متعدد در تقاطع میافت  
ودراین نقاط تقاطع اشخاصی به ظهور می رسند که به  
جمیع این افکار نظر داشتند و از تلفیق عناصر مختلف فکسر  
خاصی را احداث میکردند که اجرا آن گاهی به اعتدال  
باهم می آمیخت و گاهی جزه خاص در آن غالب میشد .  
بدین ترتیب بود که میرداماد و ملا صدرا و ملا محسن فیض  
و امثال آنان پدید آمدند . در همین زمینه والبته باغلبه  
عنصر دینی و ارجحیت اخبار و احادیث ، بود که شیخ احمد  
احسائی و حاج سید کاظم رشتی تعالیم خود را ظاهر ساختند  
و همین ماده بود که استعداد قبول صورت وحی را حاصل  
کرد و حامل امانت الهیه شد و این مباهات را به دست آورد  
که عناصر لفظی و معنوی آن برای بیان تعلیم جدید و تاسیس  
امر جدید اختیار شود و سراز فخر و شرف بر آسمان نماید .  
ناگفته نماند که فکری که بدین صورت عرضه شد از لحاظ  
ملیون هرگز مورد قبول قرار نگرفت . ملیون در اصطلاح قدماء  
به کسانی می گفتند که صرف قرآن و حدیث و سنت را معتبر  
می گرفتند و عدول از جنبه خاص و خالص دینی را مجاز



نمی‌شمرند و اختلاط این عنصر را با عناصر دیگر روانی دیدند  
و از همین رو به حکمت و عرفان به نظر تحقیر و تخطئه مینگریستند  
حتی حکما و عرفا را مطعون و ملعون می‌شمرند . سبب آن  
بود که افکار حکما با ظواهر قرآن و حدیث و سنت مطابقت  
نداشت . آنجا که حکیم به قدم زمانی عالم رای میداد یا علم  
خدا را به جزئیات متعلق نمی‌دانست یا معاد جسمانی را معقول  
نمی‌شمرد یا مصراع نبی را حمل بر عروج معنوی می‌کرد صدها  
شاهد برخلاف دعوی او از آیات و روایات می‌آوردند و دست  
رد برسینه او می‌نهادند . بدین ترتیب چنین کسی را چاره  
نیبود جز اینکه یارای خود را به حکم عقل بگوید و اعتقاد دینی را  
به حکم وحی بپذیرد ، یعنی حساب متعل و تعبیر را از هم  
جدابگیرد ، یا آنچه را که خود او استنتاج کرده است بواجتهاد  
شعارد و کنار گذارد و در برابر فتوی فقها سپر بپندارد و از  
رای فلسفی تویه کند ، یا به تاویل قرآن و حدیث و سنت بپردازد  
و آیات و روایات را از معانی ظاهر به کلمات خارج سازد . حق  
این بود که چنین باشد ، زیرا به واقع قرآن را ظاهری باطنی  
بود ، آیات غیر محکمت را می‌بایست بر معانی باطنیه حمل کرد  
و رموزی از حقایق روحانیه دانست و تشبیه و تمثیل را در  
انها معتبر گرفت و راه تاویل را به روی اهل تحقیق گشود

والا نه تنها با فلسفه یونان مطابق نمی آید بلکه با هیچ عقلی معقول نمی شود و به حکم هیچ فکری مقبول نمی افتاد . خلاصه کلام اینکه صورت ظاهر قرآن مطابق فهم عمزم مردم بود و خواص اهل حکمت و اصحاب طریقت به این معانی عمومیه ظاهریه اکتفائی کردند و در رصد کشف اسرار و حل رموز بودند میخواستند به راز نهان پی ببرند و به بطن قرآن راه یابند .

فقهای امت سعی این جماعت را تصدیق نمی کردند .

اینان را اهل بدعت و ضلالت می شمردند و در تفسیر قرآن خروج از قواعد معموله و علی الخصوص عدول از معانی ظاهریه را مجاز می دانستند و اهل تاویل را تکذیب می کردند و تعجب نکسید اگر بگوئیم که اینان نیز حق داشتند . زیرا اگرچه قرآن کریم به صریح بیان وجود مشابهاات را تصدیق نموده ولیکن حقی تاویل آنها را از آحاد امت سلب فرموده بود . این تاویل بد قرائت اهل سنت تنها در شأن علم خداست و جز او کسی رانمی رسد که علم به تاویل را ادعا کند . اما به قرائت اهل تشیع خدای تعالی علم به تاویل را به راسخین در علم تفویض کرده است و اینان فقط ائمه اطهارند . به همین سبب خود بخود تاویل آیات در نظر عامه امکان نمی یافت و در نظر خاصه موکول به نقل روایات معتبر از ائمه اثنی عشر می شد و بحث

تفسیر از طریق بحث حدیثیست که بحث حکمت در آثار متأخرین حکمای شیعه که حکمت را به کلام پیوستند می گردید . بعبارت دیگر تعین اصول به تقریر اخبار ارتباطی یافت و پیدا است که گاهی برای ترجیح یکی از این دو جانب نزاع میکردند و معرکه اصولی و اخباری به میان می آوردند . ملیون بسرائان بودند که آنچه اهل فلسفه میگویند و توجیه فلسفه یونان را در انصراف از قرآن یاتا و بیل آیات آن می جویند بی پاس است و حفظ اعتبار قرآن مستلزم عدول از اصول فلسفه یونان است ؛ و به همین سبب اهل فلسفه را تخطئه و تکفیر و تنجیس کردند و وقایعی مثل تکفیر ابن سینا و قتل سهروردی و عسزل این رشد و تبعید ملا صدرا در تاریخ فکر اسلامی به وجود آوردند . به هر دو جانب حق دادیم : از یک سوی جـ تعطیل قرآن یاتا و بیل آن چاره ای نداشتند و از سوی دیگر اختیار تا و بیل را به دست مردم نمی سپردند . حل این معضل را مثل همه معضلات دیگر میبایست از ظهور امام غایب یا مهدی منتظر خواستار شوند ؛ یعنی به حکم آیات و بر طبق روایات در انتظار لقاء الله و ظهور قائم موعود باشند . او بود که چون چهره میگذرد به حکم اینکه ولی خدا و راسخ در علم بود حق تا و بیل به خود میداد ، میتوانست صواب را

از خطا تمیز دهد ، بر یکی مهر قبول و بر دیگری داغ بطلان  
نهد . صحت بعضی از آنچه را اهل علم و حکمت به حکم عقل  
و معرفت دریافته اند به حکم وحی قبول کند و حد و صدق  
مقالات اهل عرفان را به اقتضای ایمان معلوم دارد .  
بدین ترتیب بعضی از اقوال اهل فلسفه اختیار شود  
و انطباق آنها با اعتقاد صحیح به بیان صریح اعلام گردد  
بعضی دیگر تصحیح و تعدیل پذیرد ، بعضی دیگر تزییف  
و تزییل شود و بدین ترتیب امریهائی تنهائی باقی باشد  
که از عهد ظهور فلسفه یونان تا این زمان موقوف اهل فلسفه  
را روشن داشته و بعضی از عقاید آنان را با تصریح در نصوص  
الواح و آیات جزه معتقدات اهل ایمان ساخته و بعضی دیگر  
را به صریح بیان به طاق نسیان اند از این تفصیل بدان  
سبب داده شد که هرگاه بعضی او اصول آراء فلسفی را که در  
اقوال حکمای اسلام دیده ایم در آثار این ظهور باز یابیم  
حمل بر عدم بدعت تعالیم بهائی و فقدان اصالت آنها  
نکنیم زیرا که :

اولاً " آنچه در دوره اسلام جزه عقاید اهل بدعت به شمار  
می آمد و قبول آنها ضرورت نداشت و به همین سبب مورد  
اختلاف امت بود در این ظهور بدیع ، بدون احتیاج بسده

تاویل ، درستون آیات صاحب امر و کلمات مبشر او و بهمانسات  
سین او وارد شد و قبول آنها جز اصول دین است قرار گرفت . از  
جمله آنها تشخیص عوالم حق و امر و خلق ، یا بهتر بگوئیم قبول  
عالم امر به منزله واسطه حق و خلق است تا عالم حق را که  
واحد محض و بسیط صرف است بتوان در علو تنزیه خود محفوظ  
داشت و صدور کثیر از واحد را که با وحدت واحد منافات دارد  
با توسل به عالم امر که علت صدور کثرت و واسطه خلقت است  
معقول ساخت . از جمله آنها سلب صفات از حق یا قول به وحدت  
صفات خدا با ذات اوست که موجب نجات از شرک خفی میشود .  
از جمله آنها قبول ترتیب وجود ، یعنی اختلاف مراتب وجود  
در سیر نزولی آن ، یا به اصطلاح اهل حکمت قول به تشکیک  
وجود است تا از او هام کسانی که فرق حق و خلق را از میان  
برداشته و خدا را حال در این عالم پنداشته اند مانعت گردد  
از جمله آنها قول به قدم زمانی عالم در عین تصدیق حسد و ثبات  
ذاتی آن است تا ابرار عقلا که تصور عدم محض مسبوق بر وجود را  
محال می دانند منع شود و قبول تغییر درجات خدا و سلب  
خالقیت از او در ایند الزم نیاید . از جمله آنها قبول این  
معنی که شر امر عدمی است تا صدور شر از خیر مطلق یا قبول  
دو مبدا مختلف برای خیر و شر یا نفی عدالت الهیه که جمله

اینها از قبل عقاید باطله است، ضرورت نپذیرد. از جمله آنها قبول این امر که روح حیوانی زوال پذیر است و حیوانات را حشر و نشر و معاد نیست و بقای روح اختصاص به انسان دارد. از جمله آنها انکار معاد جسمانی و بعث اجساد و رجعت اموات است که قبول آن مستلزم قول به اعاده مجدد و تکرار تجلی میشود. (۱)

ثانیاً این ظهور بدیع به اخذ و نقل و تکرار و تائید آنها بدون تمعن و تصرف اکتفا نکرده بلکه نفخ روح حیات در قالب بی جان فلسفه یونان در کشور ایران فرموده و موجب تجدید رونق آراء قدما شده اند. اقوال حکما را به منزله یکی از مواد لازمه برای بنای جدید امر بدیع اختیار نموده و این ماده را با مواد دیگر از قبیل اموری که بانهند بیباخلاق و احق ساق حقوق و تدبیر عالم ملک و تطبیق آن با حیات ملکوت ارتباط دارد به هم پیوسته اند و صورت فائضه از حق مطلق را در این ماده مستعد و وارد آورده و امر بدیع را در عالم خلق نمایان ساخته اند. بنابراین حکمت شرق را بعین همان نقل فرموده - بلکه اجزائی از آن را اختیار نموده اند. این اجزاء را جرح

---

(۱) در ذکر این مطالب به اشاراتی اکتفا شد زیرا که منظور از کمال بود و توضیح مطالب ارتباطی به مقصد ماند داشت.

و تعدیل و تغییر و تبدیل و تصحیح و تکمیل فرموده اند .  
با اجزای دیگر به هم آمیخته و قالب جدیدی پدید آورده اند .  
در این قالب جدید روح حیات رسیده و پیاخورد با اصطلاح فلاسفه  
صورت جدیدی به ماده قدیم بخشیده اند .

ثالثاً - حکمت الهی رابه حیات انسانی ارتباط داده اند .  
از بیان بلیغی که به حکم حکمت در اثبات وحدت الهیه آمده  
است وحدت عالم را استنتاج کرده اند و از وحدت عالم وحدت  
بنی آدم را لازم آورده و سلب همه موجبات نفاق و شقاق و نزاع  
و جدال را که با این وحدت اصلیه منافات دارد واجب شعردانند  
بدین ترتیب اختیار بعضی از افکار از فلسفه مشرق زمین -  
مقدمه ای برای اخذ نتیجه در اثبات وحدت عالم انسان و حکیم  
رکن رکن و آئین نازنین گردیده و آنچه از این پیش فقط صورت  
بحث الفاظ داشت و قیل و قال اهل مدرسه نام میگرفت  
و میبایست اسیر زوال و اضمحلال شود بایست کردن حیسات  
جدید در این امر بدیع میتواند موجب نجات نوع انسان و عودت  
آن به وحدت اصلیه خویش و تحقق ملکوت خدا در سیطره غیرا  
گردد .

سخن از بحث الفاظ به میان آمد . بهتر آن است که  
اشتباهی را مرتفع سازیم . جمال قدم در بسیاری از موارد -

فرموده اند که علوم را که به لفظ آغاز میشود و به لفظ پایان  
من پذیرد نباید تحصیل کرد ، بلکه در روند تحصیل علوم  
باید بود که نتایج مفیده در عمل حاصل نماید ( ۱ ) . بعضی را  
تصور چنان است که این حکم کلی را میتوان در تطبیق  
بر موارد جزئی شامل فلسفه نیز دانست و مباحث حکمت الهی  
را از قبیل همین بحث بی حاصل و قیل و قال لا طائل شعرد .  
علی الخصوص که در بعضی از آثار مبارکه فلسفه را به صراحت  
باطل شعرد و اندواز این قبیل است آیه ای از کتاب مستطاب  
ایقان که در ضمن آن فلسفه را در سلك **سعییا و کیمیا و جزء علوم**  
**فانیه** مردوده آورده اند ( ۲ ) . اما تممیم این تصور صحیح  
نیست و اصولاً " نمی توان علوم را بر حسب ماهیت به علوم  
لفظی غیر مفیده و علوم عملیه " مفیده تقسیم کرد . بلکه باید گفت  
که هر علم را میتوان به طرزى **تقریر و تعلیم** کرد که جز بحث  
الفاظ نباشد تا **اسیر جمود و رکود** گردد و برعکس **میتوان** به روش  
**تحقیق و تحلیل** کرد که فوائد کثیره حاصل کند . در فوائده  
ریاضیات شکی نیست ولی چگونه میتوان انکار داشت که گاهی  
این علوم را به صورت تقنین با اعداد در آورند و به حالی دچار

---

( ۱ ) بعضی از این آیات در جلد ۳ کتاب امر و خلق صفحه ۲۰۶

نقل شده - ( ۲ ) صفحه ۱۴۴



کردند که میتوانست مدارس و اعتقاد باشد به شکل رمل و جفر و سحر و شعبده درآید . مفیدتر از طبیعیات چیست ؟  
و حال آنکه این علم شریف در بعضی از ادوار حال پر ملاحظه یافت که زبان قلم در حین بیان مطالب آن میگریست .  
صحیح تر از علم هیئت چه علمی است ؟ و حال آنکه این علم دقیق را به صورت اوهام اهل تنجیم درآوردند که قلم مرکز میناق به بطلان آن شهادت داد ( ۱ ) . حتی فنون وارد نیز خارج از این قاعده نیست . قواعد فن ادب میتواند چنان باشد که شعر و نثر را در ایره الفاظ مسدود سازد و میتواند به نحوی ظاهر آید که علو فکر و وقت معنی را پدید آورد . پس هر علمی را میتوان به صورتی که بحث الفاظ باشد و باز بصورتی که فوائد حقیقی و معنوی حاصل کند درآورد و انتخاب روش صحیح است که میتواند علم را از حدود بحث الفاظ خارج سازد و به حقایق معانی راهبر شود . البته فلسفه نیز خارج از این حکم کلی نیست ، چنانکه همیشه مباحث فلسفی که ذکر آنها در ضمن تعلیمات قلم اعلی مؤید صحت آنهاست . در قرون وسطی به سو تقدیر در جا رشد و در ردیف موجبات قیام و قال

ونزاع وجدال در آمد دلیل بر صحت این قول همین بی کسه  
قلم عز جمال قدم که در کتاب ایقان چنان طعنه جانانه ای  
بر فلسفه می زند . در لوح حکما حکمت را مدوح می شمارد و در  
شأن حکمای کبار به تمجید و تکریم جا ری میشود ( ۱ ) و مرکز  
میثاق او سلطنت افلاطون و ارسطو را برخلاف حکومت قیصر  
واسکندر لایزال می شمارد حکمت الهی را اعظم فضائل عالم  
انسانی می نامد ( ۲ ) .

---

( ۱ ) صفحه ۴۴ تا صفحه ۵۲ مجموعه الواح طبع مصر

( ۲ ) خطابات جلد ۱ صفحه ۲۴۳

در بیان عرفان و تصوف و ارتباط آن با دیانت بهائی

این مقاله که بر حسب امر مجمع محترم تحقیق برقم می‌آید، مشتمل برروس مطالب مهمه صوفیه بر سبیل اختصار بهترتیب زیر می‌باشد  
خواهد بود .

- ۱ - معنی عرفان و تصوف
- ۲ - منشاء تصوف و عرفان
- ۳ - مقصد و مرام عرفاء
- ۴ - اصطلاحات عرفاء و متوفین
- ۵ - چگونگی سیر و سلوک اهل عرفان
- ۶ - معارف و معتقدات عرفاء و متصوفین
- ۷ - نظر بهائیت در این خصوص

### مطلب اول در بیان عرفان

عرفان در لغت بمعنی شناختن است همچنین بمعنی علم یعنی دانستن و پاره‌ئی از فضلی قوم برآند که لفظ علم اعلم از عرفان است ، باین معنی که علم شامل دانستن کل اشیا<sup>۱</sup> اهم از مادی و مجرد میگردد ولی عرفان مختص است بشناختن مجردات یعنی موجودات غیر مادی قائم بذات خصوصاً مبدأ<sup>۲</sup> العبادی تعالی شانه ، ولی این قاعده کلی نیست زیرا هر دو کلمه در کثیری از مواضع بمعنای یکدیگر استعمال گردیده اند و اینجام مقصود خوض وغور در لفظ عرفان و تصوف نیست چه که مقصود اصلی غیر آن است ، علی الخصوص صریح که بحث لفظی در این باره پایدانی ندارد زیرا در انواع کتب و قواعد و مواضع کلمه صوفی که در اکثر موارد بالغت عرفان مراد میباشد قلم فرسبائی شده و سخن بطول انجامیده و آخر هم مبدأ<sup>۳</sup> و ماخذ<sup>۴</sup> درستی بدست داده نشده است ولی کلمه عرفان مفهوم و معنایش واضح و همان است که ذکر شد .

مطلب دوم در منشأ تصوف و عرفان

پیدایش تصوف و عرفان بحسب زمان معلوم نیست زیرا که ترنمان مانند سایر کمالات حقیقتی مکتبی است از دین . لهذا رسم تصوف که عباره اخرای عرفان میباشد در میان تمام ادیان بود و هست و مسلم است که مؤسسه‌ین شرایع یعنی انبیاء<sup>۵</sup>

ورسل از بد و پیدایش انسان موجود بوده و بهار تربیت بشر را  
بردوش گرفته و من جمیع الوجود حتی من حیث الزمان سبق  
بر سایر افراد نوع انسان داشته اند چه که آنان مربیان جسمی  
و معلمان روحانی بوده اند و بحکم عقل همیشه مری برترسی  
و معلم بر معلم پیشی داشته و در ادعای الخصوص مری و -  
معلی که معارف و کمالاتش ذاتی رشد نه اکتسابی تا اینکه  
محتاج باخذ علم از معلم بشری گردد و بهمین مناسبت است  
که جمیع امتها عالم هر کدام بر طبق مندرجات کتاب دینی  
خود معتقدند اول نفسی که در دنیا پیدا شده خواه نامش  
بود اباشد خواه برهما و خواه کیومرث و خواه آدم و ابوالبشر  
سنت پیغمبری داشته و همو سبب از دیاد نسل شده و مجرد م  
آداب و اخلاق انسانی و راه و رسم زندگانی آموخته . چنان  
نعیم درین معنی میگوید :

هر کجا علم و عقلی از دین است

آنچه گل بینی از گلستان است

و مؤید و مصداق این مطالب بیان مبارک حضرت بهاء الله  
است که میفرمایند :

آفتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معاوی

بیان منوط باوست و اوست روح حقیقی و ماء معنوی که حیات

گل شیشی از مدد و عنایت او بوده و خواهد بود و تجلی او در هر مرآت بلون او ظاهر مثلا در مرایای قلوب حکما تجلی فرمود حکمت ظاهر شد و همچنین در مرایای افئده عارفین تجلی فرمود بدایع عرفان و حقایق تبیان ظاهر شد (۱) مطلب سیم - در مقصد و مرام عرفا

مقصد و مرام عرفا وصول بحق است از طریق سلوک و بی بردن بحقایق اشیا است از راه شهود و فرق اینها با حکمای الهی این است که حکیم یعنی فیلسوف از طریق برهان بوجود حق و کمالات او میرسد و در معرفت فقط بدلم الیقین میرسد ولی عارف در این مرحله توقف نمیکند بلکه بوسیله تصفیه باطن و تزکیه نفس خود را بمرتبه عین الیقین میرساند.

مطلب چهارم - در اصطلاحات عرفا

اصطلاحات عرفا در باره علوم و معارف و احوال و اخلاق و سیر و سلوک خودشان بقدری زیاد است که در یک رساله مستقل و مفصل هم نمیگنجد تا چه رسد بیک مقاله مختصر معذالک برخی از مصطلحات آنان که در بینشان متداولتر است ذکر میشود از جمله کلمات سالک و درویش و فقیر و مرید و مراد و دلیل و شیخ و پیر و مرشد و قطب و غوث و ولی و امثال ذالک هر یک مرتبت و سنی زاد در تصوف میرساند ایضا

کلمات شریعت و طریقت و حقیقت و اوقات و احوال و مقامات  
و سکر و صحو و غیبت و امثال آن درجات حالات و مراتب  
تحولات روحی آنان را در طی سلوک روشن میسازد. همچنین  
اصطلاحات هفت وادی یا هفت شهر نام منازل معنوی  
سالک است که باید آنها را با قدم روح طی کند تا بسر منزل  
حقیق وارد گردد و آن منازل عبارتند از، طلب و عشق و معرفت  
و توحید و استغنا و حیرت و فنا.

ایضا اصطلاحات محو و طمس و محق مشعر بر مراتب فناست.  
باین معنی که محو عبارت از فنای افعال سالک است در افعال  
الله و طمس عبارت از فنای صفات اوست در صفات الله و محق  
عبارت از فنای ذات اوست در ذات الله همچنین الفاظ فیض  
اقدس و فیض مقدس تعبیر از شئون ذات الهی است در  
رتبه احدیت و واحدیت. ایضا کلمات عین ثابت و رنگ  
و تعیین نام ماهیت اشیا است. و الفاظ دره بیضا و جوهره  
صفرا و زمره خضرا و یاقوته حمرا و ذره هب اترتیب نسام  
صادر اول و نفس کل و عالم مثال و جهان طبایع و هیولای  
اولی است. و نیز لطایف سبع نفسیه و قلبیه و عقلیه و روحیه  
و سریه و خفویه و اخفویه تعبیر از مراتب نفس ناطقه در  
مراحل تقید و تجرد است و همچنین الفاظ ظلمات و سطوحیات

عبارت است از کلماتیکه مفرورانہ یا گستاخانه یا بیخبرانه  
برلسان صوفی جاری گردد . ایضا " لفظ خرقة و دلوق نام -  
لباس صوفیان است مثلاً " زمانی که یک نفر از بزرگان صوفیہ  
از دنیا برود میگویند ، فلانی خرقة تہی کرد . و دلوق مرقع  
یعنی وصلہ دار و دلوق طمع یعنی چند رنگ و تاج درویشی  
عبارت است از کلاہ ہشت ترک یاد و از دہ ترکی کہ برس  
میگذارند و گاہی پارچہ یارشمہ ہی ہم دور آن می بچسبند  
و خانقاہ عبارت از عبادتگاہ یا محل اجتماع ایشان است .  
مطلب پنجم - در چگونگی سیر و سلوک اہل عرفان .

کیفیت سلوک و آداب و رسوم عارف تا وصول بمقام شہود بطور  
پراکندہ در کتب عرفاہ بنظم و تشریح است کہ معروفترین  
آنها مشہور ملاحی رومی و منطق الدایر عطار نیشابوری است  
ولی منظم ترین بیان در این زمینہ گفتار ابوعلی سینا رئیس  
حکمای اسلام است در نمط نهم از کتاب اشارات تحت عنوان  
( فی مقامات العارفين ) این مرد عظیم العزله با اینکه از طبقہ  
فلاسقہ و اطباست نہ از فرقہ عرفاہ معہذا چنان بدقت و  
جامعیت ہادی مطلب پرداختہ است کہ فخرالدین رازی  
( با اینکه امام المشککین لقب دارد و ہر جمع مسائل فلسفی  
حتی ہر قضیہ الکل اعظم من الجزء کہ از اولیات قضایای



منطقی است ایراد گرفته ( درباره مقامات العارضین گوید :  
" ان هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم  
الصرفيه ترتيبا " ماسبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده "  
و کلمات شيخ الرئيس را خواجه نصیرالدین طوسی که او نیز  
از نهایت ذکاوت و شدت ممارست از نوادر نوابغ عالم است  
بکه ال وقت و بلاغت شرح کرده است و جاد است که تمام  
آن باب **مفنا** و **فخرها** ترجمه و درین مقاله درج گردد و لیس  
**لاجل** اجتناب از تطویل اکنون خلاصه و عصاره شی از مضامین  
بعض فقرات آن از متن و شرح بفارسی بیان میشود .

شیخ بعد از ذکر مقامات عارفان و بهجت و سعادتشان  
در همین دنیا سه طبقه از خداپرستان را که عبارت از زهاد  
و عباد و عرفا باشند تعریف میکند و از یکدیگر ممتاز میسازد  
و میگوید هر که از خالص دنیا و طیبانش روگردان شد زاهد است  
و هر که با اعمال عبادتی از قبیل نماز و روزه و مانندش اهتمام  
میزرد ، عابد است و آن کس که اندیشه خود را در رسیدن  
چهرت بکار می اندازد و دوام تابش نور حق را در باطن خود  
میخواهد ، عارف است . و گاهی بعضی از این سه با بعضی  
دیگر ترکیب میگردند . یعنی این احوال گاهی برسبیل انفراد  
در اشخاص پیدا میشود و گاهی برسبیل ترکیب و ترکیب بسا

دوتائی است یاسه تائی . اگر ترکیب دوتائی باشد سه قسم خواهد شد و اگر سه تائی باشد فقط یک نوع خواهد بود . بعد میگوید زهد نزد غیر عارف نوعی از سوداگری است ، باین معنی که زاهد کالای دنیا را بمتاع آخرت مبادله میکند و لکن نسیزد عارف تنزه است از آنچه که او را از حق باز میآورد ، هنگامی که متوجه بحق است و نیز تکبر است بر هر چیزی که غیر حق است هنگامی که التفاتش از جانب خدا بعاسوی باشد . عبادت هم نزد غیر عارف نوعی معامله است که میخواهد در قبال اعمال عبادتی خویش پاداش آخرتی دریافت دارد و بعبادت دیگر عابد بمنزله اجیری است که برای اجر آخرت که عبارت از ثواب باشد عبادت را بجا میآورد ولی عبادت نزد عارف نوعی ریاضت بشمار میآید بقصد اینکه قوای متوجهه و متخیله خود را که محرک شهوت و غضب هستند و جلوه دهند لذات دنیوی میباشند بجانب حق سائق گردد و آن قوی را بر این امورات دهد تا اینکه مزاحم عقل و منازع باطن او در حالت مشاهده نگردند بلکه او را در نتیجه بحق مشایعت و همراهی نمایند زیرا که شخص عارف عرفان حق را بر همه چیز ترجیح میدهد و عبادتی که بجا میآورد نه بامید بهشت است و نه از ترس دوزخ بل برای این است که حق جل جلاله را سزایار عبادت میداند و نیز

در این کار ما بین خود و خدا نسبتی شریف برقرار میسازد و الا  
هرگاه بندگی را با برای چیزی غیر حق بجآرد هرآینه حقیق  
مطلوب و مقصود حقیقی نبوده بلکه واسطه بوده است برای  
حصول مآرب و آمالش و این شأن ناهالغان است معهودا  
هرکه در آرزوی رسیدن بنعم و آلا بهشتی بعبادت پرداخت  
خداوند مهربان محرومش نمیفرااید و او را برادر و مقصودش میرساند  
ولی عارف بصیر بچنین شخصی بنظر ترحم مینگرد چراکه او  
طعام لذیذ و شراب گوارا و همسر زیبا لذاتی نشناخته و  
بسعادت عرفان الهی و ابتهاج بجمال و کمال حق بی نبرده  
و در مثل مانند طفلی است که بسرگرمیهای بازی مایل و خوشدل  
استواز مقاصد و همعالمه اشخاص بالغ و مجرب غافل .

باری اولین درجه حرکات عرفان عبارت از اراده است

و آن چیزی است که طاری میگردد بر کسیکه میخواهد باقلیب

و باطن خویش بمعالم قدسی راه یابد و این اراده پس از حصول

اطمینان بوجود حق و کمالات پس نهایت اودست میدهد

و اطمینان از دوطریق است یکی از راه حجت و پرهسان و دیگری

از راه سکون قلب ، در نتیجه ایمان و بالجمله عارفی که در

این رتبه واقف میباشد نامش مرید است آنگاه احتیاج بر ریاضت

دارد و غرض اصلی از ریاضت نهی بکمال حقیقی است و این

موقوف است بحصول استعداد و حصول استعداد مشروط  
است بزوال موانع و موانع یا خارجی است یا داخلی ، لهذا  
ریاضت بسته غرض متوجه است . یکی ازاله موانع خارجی و دیگر  
مطیع ساختن نفس اماره بنفوس مطعنه و دیگر تلطیف باطن  
برای تنبیه ، یعنی بیداری و آگاهی . و حصول هر يك از این  
سه چیز بسته بامری یا اموری است بدین معنی که زوال موانع  
خارجی که غرض اول میباشد منوط بزهده حقیقی است . و زوال  
موانع داخلی که غرض دوم است بچند چیز بستگی دارد .  
اول عبادتی که به پشتیبانی فکر صورت پذیرد . ثانی الحان  
و آهنگهای خوش که روح انسان بآن اقبال نماید و بآن سبب  
از استعمال قوای حیوانیه ز اهل گردد . و ثالث کلامی که  
مشتمل بریند و موعظه و ترغیب برکارهای نیک باشد خصوصاً  
اگر آن کلام از گویند پاکدامن صادر شود و عبارتش رسماً  
و آهنگ ملا هم و خیرش آیند و موضوعش مربوط بارشاد باشد  
و تلطیف ، باطن که غرض ثالث از ریاضت میباشد مربوط بفر  
لطف و عشق عقیقی است که منزله از تسلط شهوت باشد .  
باری وقتیکه مرید مقداری از مرحله ارادت و ریاضت را  
بیمورد وجودش برای اوایل درجات اتصال بحق مستعد  
میگردد و گاه بگناه نور خفیف لذت بخش از انوار الهی بر او

میباشد و آن شبیه است به پرتوی از روشنی که بر او بیفتد سپس خاموش گردد و این تابشها را عرفاً اوقات ( جمع وقت ) مینامند و حروقتی از این اوقات در میان دو وجود قرار ارد یکی بر دیگری آمدن آن و دیگری در ریخ بر رفتنش .

سپس هر قدر در ریاضت قدم بیشتر گذاشت آن خلصات بیشتر میشود حتی این حالت در غیر موقع ریاضت هم باو دست میدهد و در آن حال بهر چه زی که نظر اندازد از آن متذکر باوری الهی میگردد و چنان است که گویا حق را در همه اشیا می بیند .  
سپس لمعان انوار از یاد میاید بدرجه شی که همنشین او بنگرانش بی میرد اما چون ریاضت ادامه یابد دیگر هنگام استوح آن حالت مضطرب نمیشود زیرا که نفس او آمارگی سرای آن دارد .

سپس ریاضت او را بمقامی میرساند که وقتش بسکوتی منقلب میگردد و مخطوف بما کوف میانجامد و پرتو اندک بشهباب پرنسور می پیوندد و معارفه دارف با آن انوار استقرا و پیدا میکند و مانند مصاحبه شی میگردد که استمرار داشته باشد و عارف از بهجت آن انوار کامیاب میشود و چون از آن حال بازگردد با وحیست و تا سف دست میدهد .

و چون این معارفه بسیار شد کم کم بدرجه شی میرسد

که تفاوت حال حضور و غیبت از بین می‌رود بد رجه فی کس  
جلیسش او را در حال اتصال بحضرت حق نزد خود حاضر  
می‌یابد ، درحالیکه او فی الحقیقه غایب از اوست .  
سپس در این معارفه گاه بگاهی تدرج می‌یابد بآن حد که  
هر وقت بخواهد او را حاصل شود .

سپس در این رتبه تقدم حاصل می‌نماید بآن درجه که  
معارفه برمشیت یعنی خواستن متوقف نمی‌گردد بلکه ملاحظه  
در هر چه کند خدا را می‌بیند هر چند که ملاحظه اش بمنظور  
عبادت نباشد بهرجهت در این مرحله عارف از عالم باطل بمعالم  
حق منعطف می‌گردد .

پس چون ریاضتش به نیل انجامید قلبش آینه مجلانی  
میشود که محاذی بشطر حق گشته است این هنگام لذات -  
عالیه بر او فرو میریزد و بنفس خود بسبب اثری که از حق در  
اوست شادمان می‌گردد لذا انظاری بحق و نظری بخود دارد و  
بین الجانبین متردد است .

سپس از خود غایب می‌گردد و نذارش بجانب قدس است  
و اگر بخود نظر اندازد از جهتی است که ناظر بحق است  
نه از جهتی که مزین بزینت معرفت گشته یعنی ملاحظه  
بخود ملاحظه فی است بالعرض نه بالذات و این جاست

که وصول بحق تحقق یافته است .

بنابراین سلوک سالک در طی نه مرحله بانجام میرسد زیرا  
هر حرکتی مبدأ و وسط و منتهای دارد و چون مفارقت از مبدأ  
و گذر کردن از وسط و رسیدن به منتهی در بعضی صورت نمیگیرد  
لذا برای هر یک از اینها نیز ابتدائی و میانه‌ی و انتهای است  
که ضرب این سه در آن سه ۹ میشود .

سه مرحله اولی که نامش اوقات و اول حال اتصال میباشد  
عبارت از پیدایش وقت است و اولاً . و تمکن آن است بحیثیتی  
که در حال غیر ارتیاض هم دست بدهد ثانیاً . و استقرار  
آن است بعدی که هنگام وقوعش اضطراب جزایل گردد . ثالثاً  
وسه مرحله وسط که اولش بدل شدن وقت است به سکینه  
(آرامش) - حصول سکینه است اولاً . و تمکن آن است  
به کیفیتی که اثر حصول بلا حصول مشتبه شود ثانیاً . و استقرار  
آن است بنحوی که وقت بخواهد حاصل شود ثالثاً . وسه مرحله  
آخر که نامش اتصال میباشد - حصول اتصال است بدون  
خواستن اولاً . و استقرار آن است بدون ریاضت ثانیاً . و  
ثبوت آن است بدون ملا حظہ خود ثالثاً .

اینجا مطالبی که از باب نهم کتاب شرح اشعارات  
بمختصراً آورده شده خاتمه می‌باید چه که همین اندازه

برای پی بردن بمقصود و روش عرفا کفایت میکند هر چند در آن باب از کتاب مطالب عالیّه دیگر هم هست که من جمله اشارّه باخلاق عرفاست ولی ناچار باید از جمیع آنها صرف نظر کرد و تادراین مقاله محلی برای سایر مسائل گفتنی باقی بماند .  
مطلب ششم - در معارف و معتقدات صوفیه .

از معارف و معتقدات عرفا آنچه ما به الاشتراک مابین ایشان و حکماست بسیار است که حاجت بذکر نیست و لکن مسائلی چند مختص بخود دارند که آنچه پیش از همه مشهور و درخور بحث و فحص میباشد عقیده بوحث و وجود است که در معتقداتشان اینجابهمین اکتفا خواهد شد . متفق لایحیی در گهر مراد گوید :

" صوفیه برآنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزّلات بهرتبید وجود معلوم و تطوّر وی بطور معلول و این است نطفه نشده اند بوحث وجود و باینکه وجود حقیقت واحد است جاری در جمیع موجودات ، و ماهیات و ممکنات نیست مگر امور اعتباریات . و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحد اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنتینیت است و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بریاضیات و مجاهدات



که در میان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود  
و ادراک آن بحقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید و رای  
طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از جمیع  
معنولات و موهومات فضلا من المحسوسات . . . . .  
و جمعی از تعشیت کنندگان طریقه تصوف که در طریقه نظر  
نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح وحدت وجود چنین  
نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افسراد  
بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لاتعین و باین اعتبار  
وی را ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند بود . دوم  
بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد . سوم لا بشرط  
تعین و عدم تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی گویند  
که نزد محققین جزء شخص است و موجود بعین وجود شخص  
که لك حقیقت وجود را که منشاء انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی  
است نظر بتعینات مہیات گونه اعتبار توان کرد یکی  
بشرط عدم مہیت و عدم تعین مطلقا و آن حقیقت واجب الوجود  
است نزد حکماء . دوم لا بشرط تعین از تعینات مہیات  
و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیہ . سوم  
بشرط تعین از تعینات و مہیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی  
است از حقایق ممکنات . . . . . و این توجیه اگرچه بوجهی

قریب است اما بوجهی در نهایت بعد استالی آخر قوله...

باری صاحب مثنوی در باره اعتقاد صوفیه که روشنگر

وحدت وجود است میگوید :

ماعد مهائیم و هستیهای مسا

تو وجود مطلق و فانی نما

و بتعبیر دیگر عالم هستی نزد صوفیه باطنی دارد و ظاهری .

باطن جهان خداوند یکتاست و ظاهرش مظاهر اوست که

بصورت اشیا گوناگون جلوه گر شده است و در مقام تشبیه از

جمله گویند ، حق بمثابه ریاست و موجودات عالم مانسند

امواج دریا هستند که امواج هر چند بصورتهای گوناگون دارند

ولی این صور اموری عرضی میباشند . و چون نزد ایشان

وجود حق در تمام موجودات سریان دارد مانمی در دعوتی

الوهیت پاره ای از شاخ نمی بینند و جمله ( سبحانسی

ما اعظم شأنس ) همچنین گفته ( لیس فی جبتی الا الله )

را که هر دو از دعاوی بایزید بسطامی است مستبعد نمی شمارند

همچنین انا الحق گفتن منصور حلاج را صاحب گلشن راز

اینگونه موجه میسازد .

انا الحق کشف اسرار است مطلق

بجز حق کیست تا گوید انا الحق

نعمه زرات عالم همچو منصور  
تو خواهی مست گسیرو خواه مخمور  
درین تسبیح و تهلیلند دایم  
بدین معنی همه باشند قابلم  
اگر خواهی که گردد بر تو آسان  
وان من شیخی رایکوره فرو خـوان  
چو کردی خویشتن را پنبه کاری  
تو هم حلاج وار ایمن دم بر آری  
بر آور پوره پندارت از گوش  
ندای واحد القه<sup>ر</sup>ار بنیوش  
ندا میآید از حق بردوامت  
چراگشتی تو موقوف قیامت  
در آدر وادی ایمن که ناگاه  
درختی گویدت انتی اناللہ  
روا باشد انالحق از درختی  
چرا نبود روا از نیکبختی  
در آن کس را که اندر دل شکی نیست  
یقین داند که هستی جز یکی نیست

## انانیت بیود حیق راسسزاوار

که هم غیب است و غایب هم پدیدار

جناب حضرت حق راد وئی نیست

در آن حضرت من و ما و توئی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز

که در وحدت نباشد هیچ تمییز

مطلب هفتم - نظر بهائیت در باره عرفان و تصوف بالا جمال

چون دانستیم که تصوف و عرفان از ادیان الهی

سرچشمه گرفته شایسته است متوجه باشیم که مرتبه عرفان و

آدم عرفای حقیقی بسیار شامخ و بلند است و آثارشان دلالت

دارد که در مکتب دیانت از سایر طبقات در فضیلت مقدم هستند

مثلاً در عالم اسلام فرق مختلف از اهل دانش و ارباب ذوق

از قبیل فقهاء و ادبا و شعرا و حکما و غیرهم بظهور رسیدند

و در میان هر فرقه رجالی از ارباب قلم و اصحاب قریحه پیدا

شدند و از خویشاثری باقی گذاشتند ولی هیچکدام بر قسط

ولطافت و شور و حال آثار عرفا نعی رسید و میتوان گفت آثار

عرفائی زینت بخش معارف روحانی و ادبی دوره اسلام

است که بهمین دلیل مقبولیت عامه یافته و جای خود را در <sup>زل</sup>رمانا

و مجامع و مجالس کُل طبقات باز کرده است چنانکه رواج بازار

دیوان خواجه شمرازی و مثنوی مولوی و غزلیات عراقی و اشعار  
جایی و دو بیت‌های باباطاهر همدانی و امثال اینها  
شاهد بر این مطلب است منت‌های در میان هر فرقه از فرق اهل  
دانش هم حقایقی وجود دارد که از منبع دیانت اخذ شده  
و هم اوهام و اباطیلی که از افکار بشری در آن رخنه کرده  
چنانکه حکما "مثلاً" مطالب دارند که بانفسالاً متوافق دارد  
و نیز مسائلی که با حقیقت منطبق نیست. در معارف و  
معتقدات صوفیه نیز حق و باطل بی‌یکدیگر آمیخته است در  
طریقه سلوکشان هم درست و نادرست در هم ریخته بدین  
معنی که آنچه درست دارند هر کدام با میزان الله راست  
آید جز است و صحیح و هر کدام راست نیاید و هم است  
و غیر صحیح. همچنین در میان هر دسته و زمره‌ی همچنانکه  
علماء و محققین هستند که بی‌مقاصد بزرگان خود برده‌اند  
ایضاً عوام و مقلدینی که مقصود اکابر قوم را نفهمیده‌اند  
و طوطی وار کلماتی را میکنند که با مردم بزرگان سازگار  
نیست در میان صوفیه هم از هر دو صنف موجودند و اکثریست  
فاحش. هم با عوام آنهاست. در هر حال از آنجائیکه همت  
این بقیه بلندتر از سایر طبقات بوده و در همه احوال  
طالب خدا و مشتاق لقا بوده‌اند مورد عنایت گشته است

یعنی در الواح مقدسه باوصفیکه بسیاری از مطالبشان را  
رد فرموده اند معینا به نیکی یاد شده اند و صحیفه ثنی که  
نهایت فضل و مرحمت را در حق آنها شامل است لوح در رویش  
صد قعلی و صورتش این است :

گل مولی چه بسیار از در اویش که در صحراهای شوق بسیار  
مولی سیاح شدند و در بحر اشتیاق سیاح گشتند و در ایام  
عمر خود بند کر محبوب در مدائن و اسواق مشغول بودند و لکن  
بلقا\* مولی در ایام او فائز نگشتند بعضی ایام روح را ادراک  
نمودند و بعضی بغفلت انفس خود بعد از ادراک ایام الله  
از عرفان و لقای محبوب محجوب ماند و توای گل مولی برضوان  
قدس الهی فائز شدی و رائج گلهای حکمت صدانی را  
استشمام نمودی هجرت بوصول تبدیل شد و فراق به لقاس  
ببوست و بعدت بقرب و حزنت بسرور راجع و جمیع اهل هیاکل  
بتو منتهی شد و بتو جمیع بین یدی الله محشور و راجع شدند  
این است فضل واسعه<sup>۱</sup> پروردگار تو که همه آسمانها زمین و فوق  
از اعراض و اکر اس و حاملین آن را احاطه فرمود و جمیع آنچه  
از طایفه موسومه باین اسم که از اول لا اول بوده اند و السی  
الاخر بوجود بیایند جمیع را با اسم تو در این ورقه مطهره مبارکه  
جزا عنایت فرمودیم و این لیل مبارک را لیله القدس نامیدیم

و مقدر شده که جمیع روایش این لیل مبارک و صباح آنرا  
بکمال سرور و بهجت فیض نمایند و بذکر محبوب خود مشغول  
شوند و بر جمیع احبای الهی لازم که در این عید شریف اعانت  
نمایند این طایفه را علی قدر وسعهم و طاقتهم و باین فضل  
اعظم خود راستعد نمایند که در یوم ظهور نیر اقوم افخم  
جلت کبریاءه بشطر الله توجه نمایند و بهیچ جهتی جز جهت  
او توجه نمایند .

( مائده آسمانی جلد چهارم صفحه ۲۱۸ ) .

ایضا " در لوح سلمان راجع بملای رومی ضمن تفسیر

یک بیت از اشعارش میفرمایند :

" باری ای سلمان براحبای الهی القانن که در کلمات احدی

بدیده اعتراض ملا حظہ منمائید بلکه بدیده شفقت و مرحمت

مشاهده کنید " ( مجموعه الواح صفحه ۱۵۳ ) .

و در برخی از الواح اشعاری هم از عرفا آورده اند ، مثلا " در

لوح رئیس میفرمایند :

" حکیم سنائی علیه الرحمه گفته .

پند گیرید ای سیاهیتان گرفته جای پند

پند گیرید ای سبیدیتان دمیده بر عذار

و در لوح میرزا سعید خان وزیر خارجه این بیت خواجه را آورده اند

شکر شکن شوند همه طوطیمان هـند

زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود

از اشعار عرفای عرب نیز گاهی در الواح مقدسه آمده است

مثل این بیت ابن فارض :

طوبى القاضى فى حكمه عجا

اقضى بسفك دمى فى الحبل والحرم

و بالجمله در بسیاری از مواضع دیگر الواح نیز همین قبیل

شواهد بر می‌خوریم . از همه مهتر اینکه رساله شریفه

هفت وادی بخواهش شیخ محیی الدین قاضی خانقین در

تهیه مراتب سهجه سیر و سلوک بروفق مشرب عرفا از قلم اتلی

صادر گردیده است و اگرچه در خلال آن بسیاری از حقایق

بکر و بدع گنجانده شده مع هذا این لوح مبارک ترجمان

بیانات اهل عرفان و تلخیصی است از کتاب منطق الطیر

عطار که به عباراتی رشیق و تعبیراتی لطیف و ایجازی بلیغ

از کلك حق نازل گشته و در همان رساله است که میفرمایند :

” و همچنین بسیار بیانات از عرفا و حکمای قبل هست که بنسبه

متعرض نشدم و دوست ندارم که از کار قبل بسیار اظهار شود

زیرا که اقوال غیر را از کرمودن دلیل است بر علوم کسبی نه بر

موهبت الهی و لکن اینقدر هم که ذکر شد بواسطه عادت ناس



است و تاسی با صاحب و فلا و ه بر این درین رساله این بیانات  
نگنجد و عدم اقبال بذکر اقوال ایشان نه از غرور است بسبل  
بواسطه ظهور حکمت و تجلّی موهبت است .

قصیده عز و ورقائیه هم گنجینه‌ی است از مراتب وجود  
و شوق و عشق نازل از قلم اعلیٰ بروفق ذوق عرفا . - تفسیر  
حدیث ( کت کنزا مخفیا ) نیز که بخواهش علی شوکت پاشا  
از خامه مبارک مرکز میثاق صادر رگشته بروفق معارف صوفیه  
است لهذا میتوان گفت که بهائیت با عرفان نه تنها رابطه  
مستقیم دارد بلکه مریّد و مروج حتی مبدع آن در این کشور  
بدیع نیز هست باین معنی که در معرفت اللّه و توحید بساطی  
جدید گسترده است .

از معارف عرفا و معتقداتشان آنچه بطور کلی ( صرف نظر  
از جزئیات ) با موازین الهی انطباق دارد :  
اول اعتقاد بوجود الوهیت است و این امری است واضح زیرا  
دیانت تار و پودش عبارت از عقیده به خدا و معاد است  
و هر دینی من جمله بهائیت اساسش بر همین دو رکن استوار  
میباشد و الواح مقدسه تماما " مصدر بنام خداست و مزین به  
ذکر حق جلّ و علا . عرفان نیز همه وقت در م از خدا چوئی میزنند  
و میگویند :

ای خدای قادر بی چون و چندی

از تو پیدا شد چنین قصر بلندی

( مثنوی )

دویم . اعتراف باینکه ذات الهی لا یدرک ولا یوصف است

الواح الهیه اعلی مراتب تنزیه و تقدیس ذات حق را در بر دارد

عرفا نیز میگویند :

مقدس ذاتش از چند وجه و چون

تعالی شانه عما یقولون

( گلشن راز )

سیم . لزوم اطاعت از شرایع الهی است چنانکه اهل بهیسا

میگویند سعادت در سعادت در سایه دیانت بدست میآید

و عالم همیشه محتاج به نفعات روح القدس است .

عرفان نیز میگویند ، حقیقت را که بمنزله مغز بادام است باید

در شریعت که بمنابیه پوست بادام میباشد پرورش داد چه اگر

پوست فاسد شود منزه هم تباه میگردد یعنی اگر شریعت نباشد

حقیقت هم بدست نمیآید و این است عین گفته صاحب گلشن

راز در این خصوص :

تبه گردد در سراسر مغز بادام

گشرد از پوست بخراشی گه خام

ولی چون پخته شد ہی پوست نیکوست

اگر مغزش برآری برکستی پوست

شریعت پوست مغز آمد حقیقت

میان این و آن باشد طریقت

چهارم اهمیت و لزوم خود شناسی است . چنانکه جمال‌سقدم

میفرمایند :

" اصل الخسران لمن مضت ایامه و ما عرف نفسه "

( مجموعه الواح ص ۲۶ )

عرفانیز میگویند :

توئی تو نسخه<sup>۱</sup> نقش الهی

بجوی از خویش هر چیزی که خواهی

( گلشن راز )

پنجم اعتقاد به آخرت است که در عرف امرالله به بقای ارواح

تعبیر شده . کما اینکه حضرت بهاء<sup>۲</sup> الله در لوح عبد الوهاب

میفرمایند :

" واما ما سئلت عن الروح و بقاءه بعد صدور ه فاعلم انه يصعد

حين ارتقائه الى ان يحضر بين يدي الله في هيكل لا تغيره

القرن والاعصار ولا حوادث العالم و ما يظهره فيه ويكسونه

باقيا بدوام ملكوت الله و سلطانه و جبروته و اقتداره و منه

تظهر آثار الله وصفاته و عنايه الله والطافه .

( اشارات صفحه ۲۱۵ )

عرفانيز ميگويند :

حجاب چهره جان ميشود غبار تنم

خوشادمي که از آن چهره پرده برفکنم

( حافظ )

ششم لزوم تخلق با اخلاق انساني است که اصول و فروعش

در هر ديني من جمله در بهائيت بکمال تفصيل در کتاب اقدس

و کلمات مبارکه مکتونه و الواح مقدسه متعدد به بيان شده

مثلا در کتاب عهدی از جمال قدم است که :

" براستي ميگويم تقوي سردار اعظم است از براي نصرت امر الهي

و جنود يکه لايق اين سردار است اخلاق و اعمال طيبه ظاهره

مريضه پرده وهست . "

عرفا <sup>هم</sup> باين اصل پاييند هستند و ميگويند :

موانع چون درين عالم چسبهار است

طهارت کردن از وي هم چهار است

نخسين پاکی از احداث و انجاس

دوم از معصيت و زشروسواس

سيم پاکی ز اخلاق نديمه است  
که باوي آدمي همچون بهيما است

چهارم باکی سرایت از غیر  
که اینجامتنی میگردش

( گلشن راز )

اما آنچه از معتقدات و اعمال و اقوال صوفیه که غیر منطقیست  
بماورین امری است اهم آنها باین قرار میباشد .  
اول درباره اعتقاد و آن عقیده بوحده وجود نیست  
که خدا را گاهی بدربار خلق را بامواج و زمانی از راه احد  
و موجودات را باعداد و گاهی اورا بعداد و گائنت را بحروف  
و کلمات تشبیه مینمایند و قیام اشیا را هم قیام ظهوری به حق  
میشمارند ، باین معنی که گویند حق بذاته در صور کائنات  
منحل شده مثل حبه که بذاته منحل بصورت ریشه و ساقه  
و شاخه و برگ و میوه میشود و نیز اینکه گویند در عالم هستی  
و حدت است و کثرتی وحدت عبارت از وجود حق است و کثرت  
عبارت از صور حوادث است که حق بذاته در آنها ظهور کرده ، لهذا  
معتقد بآنند که حق است و خلق این نزد اهل بهائیت  
نیست ، چراکه اهل بهائیت جلی صدوری قائلند نه ظهوری ،  
باین معنی که گویند موجودات از حق صادر گشته است نه  
ظاهر . فرق

صدور و ظهور این است که در تجلی صدوری ذات حق در علو  
تقدیس خود باقی است و کائنات از او صادر و از او مستفیضند  
چنانکه آفتاب در مرتبه خود باقی و اشعه از او صادر میگردد  
و بزمین میرسد و در کائنات جلوه گر میشود ، برخلاف تجلی ظهوری  
که عبارت از تنزل حق است بذاته در کائنات چنانکه صوفیه  
تصریح بدان کرده اند .

حضرت مولی الوری در مذاکرات و سایر الواح بیاناتی  
باین مضمون دارند که ، صوفیه حق و خلق قائلند ولی انبیاء  
گویند که عالم حق است و عالم امر و عالم خلق که سه میشود و  
در مقام رد قول صوفیه میفرمایند :

" قول صوفیها اقتضای که غنای مطلق تنزل بد رجه فقر نماید  
و قدیم بصور حاد شتتید یابد و قدرت مخفی در مراتب عجز محدود  
بحد و امکانیه شود و این بدیهی البطلانست ."

لا حظہ بینائیم که حقیقت انسانیه که اشرف مخلوقات است  
تنزل بحقیقت حیوانیه ننماید و ماهیت حیوانیه که واجد قوت  
حساسه است بر تبه نبات هبوط نکند و حقیقت نباتیه که آن قوه  
نامیه است در حقیقت جمادیه سقوط نفرماید ، مختصر اینست  
حقایق علویه را در مراتب سفلیه تنزل و هبوطی نه چگونگی  
میشود که حقیقت کلیه الهیه که مقدس از جمیع اوصاف و نعمتست

با وجود تقدیس و تنزیه صرف بصورت و حقایق کوتیه که مصدر نقائص  
 است منحل گردد این وهم محض است و تصور محال بلکه آن  
 جوهر تقدیس جامع کمالات ربوبیت والوهیت است و جمیع  
 کائنات مستفیض از فیض تجلی صدوری و مقتبس از انوار کمال  
 و جمال ملکوتی او مانند جمیع کائنات ارضیه که اکتساب فیض  
 نور از شعاع شمس مینمایند و شمس را در حقایق مستفیضه موجود  
 ارضیه تنزل و هبوطی نه (مفاوضات صفحه ۲۱۸)

ایضا "جمال مبارک در لوحی میفرمایند :

" اصل معنی توحید اینست که حق واحد را مبین بر کل و  
 مجلی بر مرایای موجودات شاهد نمائید کل راقائم باو مستم  
 از او دانید اینست معنی توحید و مقصود از آن . بعضی  
 از متوهمین باو هام خود جمیع اشیا را شریک حق نوده اند  
 و معذالک خود را اهل توحید شمرده اند لا و نفسه الحق آن  
 نفوس اهل تقلید و تقلید و تحدید بود و خواهند بود توحید  
 آنست که یک را یک دانند و مقدس از اعداد شمرند . ( اقتدارات  
 صفحه ۱۵۸ ) .

این بود وجه مابین اعتقاد صوفیه با اهل بها .  
 درهم در باره اعمال و آن عبارت از ریاضتهای شاقه‌ای است  
 که از بعضی آن جماعت بمنظور می‌آید و رسوم است غیر مرسوم

در شریعت که در زمینشان بجا آورده میشود از قبیل مراقبه های طولانی که عمر را بهدر می دهد و گوشه نشینی و خلوت گزینی که شخص را عاقل میسازد ولی نزد اهل بهاء ریاضت عبارت از عبادت تنهایی است که در کتاب الله بیان امر شده همچنین مراعات اخلاقیاتی است که در الواح مقدسه بیان توضیحیه گردیده است زیرا که ریاضت در خلوت و پاکی در انفراد و تنهایی برهان صفا و تقوی نمیشود چه معلوم نیست که خلوت گزیده هرگاه بجلوت قدم گذاشت و چشمش بس لذات اجتماع آشناسنا شد تا چه اندازه بحفظ خود از وسوسه نفس قدرت خواهد داشت بلکه ریاضت حقیقی در آن است که شخص با خلوص محشور باشد و از حریم اخلاق و آدمیت پای بیرون نهد و سعی کند خود را بمقامی برساند که اگر بر کوهی از سیم و زر گذر کند در عین ناداری احساس بی نیازی نماید و اگر بر ریات حجال بگذرد نظری از روی خیانت بآنها نیندازد و در توضیح بدوجه شی بالغ گردد که صد راجلال باعفف نعال نزدش یکسان باشد الی غیر ذلک من الاخلاق الرحمانیه والفضائل انسانیه و حصول این مقامات منوط باطاعت از احکام الله و کار بستن عبادت و انس با الواح و آیات است لا غیر.

حضرت بهاء الله در لوح بشارات میفرمایند :



\* بشارت هشتم - اعمال حضرات رهبره و خوریهای طیبست  
حضرت روح علیه السلام الله و بهائیه عند الله مذکور و لکن  
الهیوم باید از انزوا قضا نماید و بما ینفعمهم و ینتفع به العباد  
مشغول گردند ، ( مجموعه الواح : صفحه ۱۱۹ ) .  
و در کتاب اقدس میفرمایند .

\* تالله الحق لو یفسل احد ارجل العالم و یعبد الله علی  
الادغال و الشواجن و الجبال و القنات و الشناخیب و عند  
کل حجر و شجر و مد رولا یتضوع عرف رضائی لن یقبل اسدا \*  
هذا ما حکم به مولی الانام ، کم من عبد اعتزل فی جزائر الهند  
و منعه عن نفسه ما احله الله له و حمل الرياضات و المشقات ولم  
یذکر عند الله منزل الایات ( آیه : ۸۱ ) این هم و به  
تباین صو فیہ است در اعمال ریاضتی بابہائیت .

سیم - در باره اقوال و آن تعبیرات و تفسیراتی است لایسمن  
ولا یفنی زاید بر آنچه لازم است از حضرت عرفا که جز لقلقه زمان  
چیزی در بر ندارند و غالباً باو هاسی میانجامد که خالی از  
حقیقت است ، حضرت بهاء الله در لوح سلمان نمونه فی از  
قبیل را بدست میدهند و بعد از بیان مقداری از اظهارات  
صوفیه میفرمایند .

\* هر نفسیکه معتقد بر بیانات عرفا بوده و در آن مسلک سالک شده

موسی و فرعون هر دو را مظاهر حق دانسته منتهی آنست  
که اول را مظهر اسم هادی و عزیز و امثال آن و ثانی را مظهر  
اسم مذل و مذل و امثال آن و لذا حکم جدال مابین این دو  
محقق و بعد از خلع تعینات بشریه هر دو را واحد دانسته اند  
چنانچه در اصل جمیع اشیا را واحد میدانند و مجمل آن از  
قبل ذکر شد .

این مطالب قوم که بعضی از آن مجلا بیان شد و لکن ای  
سلمان تلم رحمان میفرماید : الیوم مشیت و محقق این بیانات  
و مبطل آن در یک درجه واقف چه که شمس حقیقت بنفسها  
مشرق و از افق سما لایزال لایح است و هر نفسیکه بدکر این  
بیانات مشغول شود البته از عرفان جمال رحمن محروم مانسد  
ربیع تحقیق او هام زمان غیبت است و الیوم ربیع مکاشف  
ولقا . . . . . ای سلمان تسم به جمال قدم که ایست  
ایام در هر حین از سما عرفان رب العالمین معارف جد پس  
نازل فطرس لمن وصل الی هذا المعین و انقطع عما عنده .  
ای اهل جذب و شوق انصاف دهید و این بیانات که از قول  
عرفا مختصر ذکر شد و کتب لا تحصی حال مابین ناس موجود  
اگر انسان اراده نماید جمیع را ادراک کند و عمر کفایت ننماید

در لفاظیهای صوفیه پاره‌ئی از اوقات گستاخیهای هم  
هست از قبیل :

ماز قرآن مغز را برداشتیم

یوست راهبرسگان بگذاشتیم  
در مقام تشنیع همین گفته غرور آمیز در کتاب اقدس نازل  
شده است که :

و منهم من یدعی الباطن و باطن الباطن قل یا ایها الکذاب  
تالله ما عندک اینه من القشور ترکناها لکم کما ترک العظام  
للکلاب ( آیه ۷۹ ) .

و گویانظر باین قبیل جسارت‌های پاره‌ئی از صوفیه باشد  
که حضرت مولی‌الوری میفرمایند :

" ای یاران عزیز عبدالبها " باید وقت در نصوص الهیه کرد  
واحکام شریعت الله مجری داشت و از تاویل عرفاء و تشویش  
حکماء احتراز و اجتناب کرد زیرا نفوس را منجمد و افسرده و کسل  
و لا ابالی و بهریشان و سرگردان نماید و عاقبت ملت الهیه را زنیل  
و حقیر در انظار عمومی کرده فسقه و فجره محسوب دارد البته  
دوستان حقیقی جز تقوای الهی آرزو ندارند ( مائده آسمانی  
جلد نهم صفحه ۲۰ ) .

این بود شرح روش و احوال عرفاء و کیفیت ارتباط تصوف

بایهائیت اختصار یعنی به آن اندازه که بتوان در طی  
یک ساعت بیان نمود والسلام .

XXXXXXXXXXXX

طهران - اول شهرالملك سنه ۱۳۰۰ بدیع مطابق

۱۸ بهمن ماه ۱۳۵۲ شمسی