

کلمه الله و تمدن

روح، تاریخ و نظم

در آثار حضرت بهاء الله

دکتر نادر سعیدی

انتشارات دانشگاه مرینند

ترجمه

ط ۱۵۹ ب

فهرست مندرجات

صفحه	پیشگفتار
۴	مقدمه
۵	
۱۵	<u>I - منطق پویای سلوک</u>
۱۶	۱ - عرفان و روشهای آن
۴۲	۲ - دایره وجود
۶۱	۳ - سفر روحانی در چهار وادی و هفت وادی
۸۴	<u>II - نقد خرد روحانی و تاریخی</u>
۸۵	۴ - کتاب مستطاب ایقان: متن و نظم
۱۰۳	۵ - کتاب مستطاب ایقان: دگرگونی در مفهوم خداشناسی
۱۳۳	۶ - کتاب بدیع: تحقق و عود حتمیه الهیه
۱۶۲	<u>III - نظم بدیع جهانی</u>
۱۶۳	۷ - کتاب مستطاب اقدس: تاریخ و اصول متشکله آن
۱۹۸	۸ - از نظم کتاب تا نظم بدیع
۲۲۹	۹ - مبانی فلسفی نظم بدیع جهانی
۲۵۳	۱۰ - روح، تاریخ، نظم

۲۸۰	یادداشتها

بیشگفتار

کتاب کلمة الله و تمدن کوششی است در نمایش وحدت و خلاقیت پیام حضرت بهاء الله از طریق تحلیل برخی از آثار منتخب از اقیانوس بیکران آثار مبارکه ایشان. در عین حال این کتاب تحلیلی جامع و مانع از همین آثار منتخب هم به حساب نمی آید. این کتاب صرفاً اکتشافی است آزمایشی و مقدماتی از امکانات بسیار از این بحر زخار. این کتاب نماینده درک شخصی راقم این سطور از آثار مبارکه حضرت بهاء الله محسوب است.

البته در اینجا قدرشناسی از تمام کسانی که در این طرح مرایاری کرده اند ممکن نیست. ترجمه های تازه و موقت که در این کتاب آمده با مساعدت بیدریغ بخش تحقیقات مرکز جهانی بهایی ممکن گردید. از کالج کارلتون و آکادمی لندگ سپاسگزارم که فرصت پیگیری تحقیقات مستقل را به این بنده عنایت کردند. همچنین از انجمن مطالعات بهایی - در امریکای شمالی - برای انتشار کتاب نهایت امتنان را دارم.

از اساتید و دوستانم حسین دانش، محمداقن، شاپور راسخ، اسکندر هائی، امین بنانی، روح الله خوشبین، منوچهر منشادی و داریوش لامع هم به دلیل همکاریهای گوناگون نهایت تشکر را دارم. همچنین مدیون همسرم بیتا برای حمایتهای بیدریغ و تشویقهای فراوان ایشان در مطالعات بهایی هستم. در پایان ما بلام از آردن لی برای محبت فراوان و ایجاد امید بسیار تشکر نمایم.

این کتاب را به خاطره استاد بزرگوار، عالم شهید، دکتر علی مراد داوودی تقدیم می کنیم.

قرن ما قرن انتقال ساختاری و بحران عقلانی و اخلاقی است. اهل نظر می گویند نوگرایی در حال فروپاشی است و راه‌حلهای «پس از نوگرایی» هم نتوانسته‌اند تصویری درست از خود، جامعه، تاریخ و آرمانهای اخلاقی به دست دهند که پاسخگوی حقایق جهانی در آستانه قرن بیست و یکم باشد. همچنان که جهان هر چه بیشتر «خصوصیات یک محله را می‌یابد» و سرنوشت نژادها، ملت‌ها و مردمان آن بیش از پیش «در هم تنیده می‌شود» جستجوی آگاهانه برای چارچوبی کلی برای نظم جهانی که بدرستی این روابط دگرگون را منعکس نماید فوریت و ضرورت بیشتری می‌یابد. (۱) آشوب روحانی و ساختاری که به هرج و مرج، بی‌ثباتی اجتماعی و نیستی‌انگاری قرن نوزدهم منتهی شده بود، همچنان باید با بصیرتی هماهنگ از اجتماع و فرهنگ از میان برود؛ آن تصور معمولاً یا به احساس نومیدی و گرایش به نسبت، و یا خودشیفتگی و قداست‌خسونت انجامیده است.

در نیمه قرن نوزدهم، حضرت بهاء‌الله پیام آور و مؤسس دیانت مقدسه بهایی، شرایط اجتماع جدید انسانی را این گونه توصیف فرموده‌اند:

سالهاست نه ارض ساکن است نه اهل آن. گاهی به حرب مشغول و هنگامی به بلاهای ناگهانی معذب. بأساء و ضراء ارض را احاطه نموده مع ذلک احدی آگاه نه که سبب آن چیست و علت آن چه. ... دو نفس دیده نمی‌شود که فی الحقیقه در ظاهر و باطن متحد باشند. آثار نفاق در آفاق موجود و مشهود مع آنکه کل برای اتحاد و اتفاق خلق شده‌اند.

(منتخبات، شماره ۱۱۲)

آن حضرت به زبان وحی چشم اندازی از نظم جهانی ترسیم فرمودند که ادیان، نژادها و ملل عالم را با هم متحد می‌نماید:

ای دوستان سرپرده یگانگی بلند شد به چشم بیگانگان یکدیگر را ببینید همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار. ان شاءالله نور انصاف بتابد و عالم را از اعتساف مقدس فرماید. اگر ملوک و سلاطین که مظاهر اقتدار حقّ جلّ جلاله‌اند همت نمایند و بما یتنفع به من علی الارض قیام فرمایند عالم را آفتاب عدل اخذ نماید و منور سازد. (منتخبات، شماره ۱۱۱)

ایشان در آثار مقدسه خویش ساختمان‌های از آن چشم انداز روحانی وحدت عالم انسانی ترسیم و اعلان فرمودند:

فضل این ظهور اعظم آنکه آنچه سبب اختلاف و فساد و نفاق است از

کتاب محو نمودیم و آنچه علت الفت و اتحاد و اتفاق است ثبت فرمودیم.

(منتخبات، شماره ۴۳)

این کتاب به تحلیل برخی از آثار منزله از قلم اعلی اختصاص یافته است. اما صحبت از ظهور حضرت بهاء الله بدون ذکر نام مقدس حضرت باب مبشر ظهور حضرت بهاء الله امکان ندارد که پیام روحانی و آسمانی اش جزء لاینفک دور بهایی و زمینه‌ای اساسی برای درک آثار مقدسه حضرت بهاء الله است. (۲)

حضرت باب با نام سید علی محمد در سال ۱۸۱۹ در شهر شیراز در ایران متولد شدند. و این زمان از قبل در اسلام، مسیحیت و دیانت یهود پیش بینی شده بود. شیخ احمد احسایی (۱۸۲۸ - ۱۷۴۳) و خلف روحانی او سید کاظم رشتی (۱۸۴۳ - ۱۷۹۳) به پیروان خویش آموختند که ظهور قائم موعود (آن کس که پیامی خیزد)، امام دوازدهم، امام «غائب» شیعیان نزدیک است. در سال ۱۸۴۴ (۱۲۶۰ هجری قمری)، سید علی محمد خود را موعود اعصار و در نهایت قائم موعود و پیامبر جدید یا ظهور الهی معرفی نمود. آن حضرت ابتداء خود را باب یعنی باب علم الهی، باب بهشت پروردگار و باب حضور موعودی عظیمتر خواندند که ظهورشان را اعلام فرمودند. لقب دیگر حضرت باب نقطه اولی است که اشاره‌ای است به کلام خلاق الهی که از آن طریق تمام حروف و کلمات دیگر یعنی کلیه مخلوقات - قدم به عرصه شهود می‌گذارند. از کتب و الواح بسیار که طی شش سال رسالت خویش نازل فرمودند مهمترین آنها بیان فارسی است. اما در یک معنا کلیه آثار حضرت باب، بیان (یعنی تشریح کلمه‌نامه) به حساب می‌آیند.

حضرت باب پس از سالها مسجونیت در ۱۸۵۰ به فتوای علما و به دستور مقامات دولتی در شهر تبریز تیرباران شدند.

آثار حضرت باب با تحلیلی کلامی و فلسفی از حیات و حقیقت مشخص می‌شوند. ممکن است گفته شود که آثار آن حضرت تبیینات تازه‌ای است از اصل وحدت و سلطنت الهی. به فرموده حضرت باب، وحدت الهی فقط از طریق آئینه مظاهر صفات الهی - یعنی انبیاء و رسولان الهی قابل مشاهده است - که واسطه بین عالم حق با عالم خلق اند. معرفت این مظاهر الهی وظیفه اساسی، کمال و مقصد حیات انسانی است. حضرت باب هم از ظهور موعود سخن گفتند. یعنی از من یظهره الله و آن حضرت را مرکز، معنا و مقصد کل آثار خویش خواندند. حضرت باب خود را مبشر آن موعود عظیم دانستند و به دفعات به «سنه تسع» یا سال نهم پس از آغاز ظهور خویش اشاره فرمودند که موعود ظاهر خواهد شد. ایشان بارها حضرت موعود را بهاء الله نامیدند.

حضرت باب در آثار مبارکه بر عظمت مقام تمام انسانها تاکید می‌ورزند و از هر گونه عملی که سبب رنجش دیگران شود تحذیر می‌فرمایند. ایشان سلاطین عالم را به شناسایی امر الله فرا خواندند و مشروعیت سلطنت ایشان را موقوف به این شناسایی نمودند. با اینکه مقصد حقیقی پیام ایشان حذف

تمام اشکال خشونت در سطح جهان بود و هرگز اجازه قیام علیه مقامات دولتی ندادند، اما در دوران رسالت خویش رسماً جهاد یا اصل استفاده از «شمشیر» را در دفاع از امر مبارک منع نفرمودند. (۳) به همین دلیل وقتی که پیروان ایشان در معرض هجوم و محاصره نظامی منظم و سبعت لشکریان قرار گرفتند در قلاع طبرسی، نیریز و زنجان با اقدامات تدافعی قهرمانانه جنگیدند. (۴)

پس از شهادت حضرت باب، جامعه بابی بدون جانشین رسمی ماند. در واقع این قضیه تصادفی نبود بلکه عملی سنجیده و عمدی از سوی ایشان بود. حضرت باب با اطمینان از نزدیکی ظهور موعود امکان هر گونه جانشینی را بجز نفس مقدس موعود از بین برده بودند. از میان رهبران بابی که در سالهای بعد پدیدار شدند، دو برادر ناتنی مشخص تر از دیگران بودند. برادر جوانتر میرزا یحیی، معروف به صبح ازل، طبق دستور حضرت باب رهبر اسمی جامعه بابی بود، اما این برادر بزرگتر میرزا حسینعلی معروف به بهاء بودند که به دلیل رهبری روحانی و اخلاقی جامعه بابی برتر از دیگران می نمودند. شهرت و آوازه حضرت بهاء الله، میرزا حسینعلی بیش از پیش بر دوست و دشمن آشکار می گردید.

در سال ۱۸۵۲ چند بابی خودسر به انتقام خون حضرت باب قصد جان ناصرالدین شاه، شاه ایران را نمودند. این سوء قصد که طراحى ضعیف و ناهماهنگی داشت نافر جام ماند، اما مقامات مذهبی و دولتی را علیه جامعه بابی برانگیخت و حدود ده هزار بابی در همان سال به شهادت رسیدند. حضرت بهاء الله که تا آن زمان به عنوان رهبر جامعه بابی شناخته شده بودند توقیف و در سیاه چال طهران زندانی شدند. در میانه این چهار ماه و در اولین روزهای سال ۱۲۶۹ هجری قمری برابر سال ۱۸۵۲ میلادی و در ابتدای سنه تسع، سال نهم اظهار امر حضرت باب وحی الهی بر ایشان نازل شد و از آن پس بتدریج مقام خویش را به عنوان موعود بیان آشکار ساختند.

سنه تسع نقطه عطفی در تاریخ امر مبارک است. حضرت بهاء الله در آن زمان سی و پنج سال داشتند. با اینکه ثابت شد حضرت بهاء الله در سوء قصد به جان شاه نقشی نداشتند اما به بغداد در امپراتوری عثمانی تبعید شدند. یک سال پس از اقامت در آنجا به کوههای سلیمانیه در عراق سفر کرده انزوا اختیار نمودند، که دلیل اصلی آن اعمال دشمنان ایشان در جامعه بابی بود که از قدرت روزافزون ایشان خشمگین شده بودند. پس از دو سال به بغداد بازگشته و برای احیای جامعه بابی قیام فرمودند. در حالیکه هنوز اظهار امر علنی فرموده بودند اما به نحوی مؤثر حکم شمشیر را نسخ فرمودند و از جامعه بابی خواستند رایت صلح و سلام برافرازند و اخلاق و رفتار خویش را اصلاح نمایند. آثار مبارکه ایشان در دوره بغداد خطاب به بایان تبعیدی، اخلاق و الهیات جهانشمول را بیان می فرمایند. و همچنانکه بعدها در لوح ابن ذئب اشاره فرمودند ایشان را به درستکاری، پرهیزکاری و حسن سلوک امر فرموده اند:

قد قدرنا الجهاد فی سبیل الله بجنود الحکمة و البیان و بالاخلاق و

الاعمال كذلك قضى الامر من لدن قوى قدیر. لیس الفخر لمن یفسد فی الارض بعد اصلاحها اتقوا الله یا قوم و لا تكونوا من الظالمین.

(لوح ابن ذنب، ۱۸)

همچنین با منع بیروان خویش از نزاع و جدال و خونریزی به آنان امر فرمودند: اخرجوا سیف اللسان عن غمد البیان لانّ به تفتح مدائن القلوب اتا رفعنا حکم القتل عن بینکم انّ الرّحمة سبقت الممكنات ان کنتم تعلمون... جهد نماید شاید قلوب احزاب مختلفه عالم به آب بردباری و شفقت شما از ضغینه و بغضاء پاک و پاکیزه شود و قابل و لائق تجلیات آفتاب حقیقت گردد.

(لوح ابن ذنب، صص ۲۶ - ۲۵)

احیاء جامعه بابی توسط حضرت بهاءالله و القای معیارهای جدید اخلاق و رفتار بر شهرت و اعتبار ایشان بیفزود. برادر خوانده ایشان یحیی همچنان رهبر اسمی باقی ماند که همراه حضرت بهاءالله بود و از بیم شناخته شدن پیوسته لباس مبدل می پوشید و هیچ گونه نقش رهبری ایفاء نمی نمود. اما رهبری حضرت بهاءالله و پیامهای شجاعانه و خلاق ایشان سبب حقد و حسد بیش از پیش دشمنان گردید و بر مخالفت خویش افزودند و حتی شایع نمودند که مقام حضرت باب را هم ایشان انکار کرده اند. حضرت بهاءالله قاطعانه این اتهامات را رد کردند و به معدودی از بابیان مقام خویش را به عنوان موعود مورد نظر حضرت باب اظهار داشتند. به همین دلیل آثار حضرت بهاءالله در دوره بغداد پیچیدگی بسیار دارد. در عین آنکه به صراحت به مقام موعود اشاره ندارد، شامل اشاراتی به مقام خاص و متعالی خالق آنهاست.

شهرت روزافزون حضرت بهاءالله به تبعید مجدد ایشان از بغداد به استانبول انجامید. قبل از عزیمت در خارج شهر بغداد در محل موصوف به باغ رضوان نزد بابیان حاضر که از برجستگان این قوم بودند اظهار امر علنی فرمودند و خویش را رسماً موعود بیان و «مَنْ يُظَاهِرُ اللَّهَ» نامیدند. این زمان دقیقاً نوزده سال پس از اظهار امر حضرت باب بود.

حضرت بهاءالله چهار ماه در استانبول ماندند و سپس توسط مقامات عثمانی به ادرنه واقع در ترکیه اروپا تبعید گشتند. طی پنج سال سکونت در آن شهر امر مبارک را رسماً به جامعه بابی در سرزمینهای گوناگون اعلان فرمودند، که البته با مخالفت شدید یحیی و پیروانش مواجه گردید. سرانجام جدایی قطعی بین حضرت بهاءالله و یحیی واقع شد آنچه که فصل اکبر نام گرفت.

در سال ۱۸۶۷، یعنی آخرین سال اقامت حضرت بهاءالله در ادرنه شروع به اعلان امر مبارک به سراسر جهان فرمودند و الواحی برای رهبران سیاسی و روحانی کشورها و جوامع مختلف ارسال داشتند. در این الواح مبارک که حضرت بهاءالله آنان را دعوت به دیانت جلالیه و پذیرش اصول وحدت بشر، صلح عمومی، عدالت اجتماعی و فرهنگ و اخلاق روحانی فرمودند. ایشان پس از تبعید نهایی

در ۱۸۶۸ به قلعه عکا در فلسطین هم به این اعلان عمومی امرالله ادامه دادند. حضرت بهاءالله طی بیست و چهار سال اقامت در عکا و اطراف آن چشم انداز خویش را از نظم بدیع جهانی در الواح و آثار بسیار توصیف و تبیین فرمودند.

ظهور حضرت بهاءالله، برخلاف ظهورات قبل هم از لحاظ کمیت آثار مبارکه و هم سندیت بیچون و چرای الواح و آثار مقدسه متمایز از ادیان سالفه است که بسیاری از آنها هم امضای خود ایشان را دارد. جنبه بیهمتای دیگر ظهور حضرت بهاءالله این است که در نفس متون طریق تفسیر و تبیین آثار را معین فرموده‌اند. مطابق عهد و میثاق حضرت بهاءالله با پیروان خویش، فقط مبتین منصوص به معنای حقیقی آثار ایشان دسترسی دارند و تفاسیر ایشان تنها مرجع معتبر و موثق بوده بر تمام بهائیان تبعیت از آن فرض و واجب است. این مفسرین، حضرت عبدالبهاء، فرزند ارشد حضرت بهاءالله و جانشین منصوص آن حضرت و نوه دختری حضرت عبدالبهاء حضرت شوقی افندی بودند که از طرف حضرت عبدالبهاء به ولایت امرالله برگزیده شدند.

پس از صعود مفسران موثق، رهبری جامعه بین المللی بهایی به بیت العدل اعظم منتقل گردید، مؤسسه‌ای که به ایجاد حضرت بهاءالله موجود شده و حق قانونگذاری در مواردی را دارد که قانونی وضع نشده، مواضع مبهم را روشن می‌کند، و اختلافات و تعارضات را حل و فصل می‌نماید.

آثار مورد تحلیل در این کتاب نمایانگر سه مرحله از ظهور حضرت بهاءالله است. مرحله اول (۱۸۶۰ - ۱۸۵۲) با زندانی شدن حضرت بهاءالله به عنوان یک فرد بایی و اظهار امر در سیاه چال طهران شروع می‌شود، و شامل قسمت عمده زمان اقامت ایشان در بغداد و هجرت به کوههای سلیمانیه است. مرحله دوم (۱۸۶۷ - ۱۸۶۰) قبل از اظهار امر علنی به اصحاب حاضر در خارج از بغداد در باغ رضوان در غروب عزیمت ایشان از بغداد شروع می‌شود و شامل دوره‌های استانبول و ادرنه است. مرحله سوم (۱۸۹۲ - ۱۸۶۷) در ادرنه و با الواح حضرت بهاءالله به سلاطین عالم آغاز می‌شود و شامل تبعید نهایی ایشان به فلسطین و سالهای باقیمانده در زندان عکا و اطراف آن تا سال ۱۸۹۲ سال صعود آن حضرت است.

در فصل ۱ زمینه آثار اولیه عرفانی حضرت بهاءالله در تصوف اسلامی مطرح شده مواضع روش - شناختی را در زیارت آثار حضرت بهاءالله شامل می‌شود. فصول ۲ و ۳ ساختار چهار وادی و هفت وادی را بررسی می‌کند، که در بغداد نازل شده که در آنها حضرت بهاءالله منظری روحانی از حیات و وجود تصویر می‌فرمایند و مراحل سفر روحانی روح را مطرح می‌نمایند. فصلهای ۴ و ۵ کتاب مستطاب ایقان را مورد بحث قرار می‌دهد که در بغداد نازل شده الهیات ظهور مبارک حضرت بهاءالله و شیوه تاریخی ایشان را نسبت به روحانیت، فرهنگ و جامعه تفسیر می‌نماید. فصل ۶ کتاب بدیع را مورد بحث قرار می‌دهد که در ادرنه نازل گردیده در آن حضرت بهاءالله اصول اساسی مطروحه در کتاب مستطاب ایقان را در زمینه رد اعتراضات بابیان مخالف، تأیید مجدد می‌فرمایند.

فصول ۷ و ۸ به تحلیلی از اصول تشریحی و تنظیم کتاب مستطاب اقدس اختصاص دارد که در عکا نازل گردیده است. فصول ۹ و ۱۰ قضایای فلسفی مفهوم نظم و حکومت در آثار حضرت بهاء‌الله را در پرتو قرائتهای جدید از آثار ایشان تحلیل می‌نماید.

فرض اساسی این کتاب خصوصیت خلاق، انقلابی و بیسابقه چشم انداز روحانی و اجتماعی حضرت بهاء‌الله است. تاریخ و تعالیم دیانت بهایی آنطور که باید و شاید مورد تحلیل منظم قرار نگرفته است. لیکن موج جدید کوشش در تحلیل آثار بهایی شامل استنتاجات شتابزده، تأملات ناپخته و ساده‌انگاری کلی روش - شناختی است که می‌کوشد پیام و چشم انداز حضرت بهاء‌الله را در قالب مقولات سنتی شرق از افلاطونی‌های جدید تا صوفی‌گری اسلامی یا مقولات جدید غربی از لیبرالیسم تا پست مدرنیسم قرار دهد. اما بحث در این است که چشم انداز پیچیده حضرت بهاء‌الله فراتر از تمام مقولات مفروض غربی و شرقی است چه سنتی باشد چه مدرن. آثار مبارکه ایشان باید همان که هستند و با اصطلاحات خاص خود و در پرتو اصول تأویل و تفسیر خاص خود و شیوه‌های خلاق و بدیع خود نسبت به ماوراءالطبیعه، عرفان، تحزکات تاریخی، اخلاقیات و نظریه اجتماعی - سیاسی مورد مطالعه قرار گیرند.

حضرت بهاء‌الله ظهور مبارک خویش را تحقق تمام نبوتات و انتظار ظهور قرون و اعصار مضبوط در آثار مقدسه ادیان الهی و آغاز مرحله‌ای جدید اعلان می‌فرمایند که از لحاظ کیفیت وجود روحانی و مادی برای بشریت در قالب ظهور کلی الهی بر کل کائنات پرتوافشان می‌شود. ماوراءالطبیعه و الهیات حضرت بهاء‌الله با ظهور کلی وحدت بخش خویش تعارض سنتی بین آنچه ماکس وبر ریاضت، تصوف، می‌نماید با دوگانگی تعالی در برابر حلول و دسترس ناپذیری در برابر انسان‌انگاری^(۵) را حل می‌فرماید. برای مثال در سنت یهود، مسیحیت و اسلام اساساً ریاضت و اصل تعالی خداوند را مطرح می‌نمایند. از این نظر معمولاً فرض بر این است که عالم مقدس متعالی الهی و عالم مادی در برابر یکدیگر قرار دارند. در مقابل در سنن هندوها و بودائی‌ها صوفی‌گری و اصل حضور خداوند در طبیعت مطرح است. در این ادیان تضاد الهی و مادی با هماهنگی و وحدت عوض می‌شود. (۶)

الهیات ظهور حضرت بهاء‌الله ترکیب خلاق است از حقایق عمیقی که در این دو سنت وجود دارد و در هیچ یک از مقولات وبر نمی‌گنجد. در تبیین حضرت بهاء‌الله، در عین اینکه جهان خدا نیست اما آئینه تمام‌نمای اوست، هم تعالی خداوند و هم هماهنگی تقدس و طبیعت در ماوراءالطبیعه وجود و ظهور تأیید می‌شود. به فرموده حضرت بهاء‌الله پرده برانداختن، آشکار ساختن و ظهور، منطقی نهایی و معنای واقعیت و تاریخ است. در الهیات ظهوری آن حضرت تضاد سنتی بین عالم الهی و عالم مادی منتفی گردیده، در عین حال حقیقت متعالی به سطح پدیده‌ای تجربی و قابل دسترسی کاهش نمی‌یابد.

الهیات ظهوری حضرت بهاء‌الله به هیچ وجه ترکیبی از ریاضت و تصوف نیست. اصل ظهورات متابعه الهیه برافکندن حجاب از وجه اعظم را در قلمرو تاریخ انسان یک جریان تاریخی می‌داند: دیانت در عین اینکه با جامعه تعامل دارد قابل کاهش به یک ساخت اجتماعی نیست. کلیه ادیان الهی دارای منبع و منشاء واحد هستند و ظهور الهی مطابق مقصد ذات پروردگار پیوسته تجدید می‌شود. ظهور الهی رویدادی ثابت، مطلق و بی‌همتا نیست، و سفر روحانی نه تنها برای فرد بلکه برای کل بشریت است. معرفت پروردگار، لقای او و انعکاس حقیقت متعالی در مرآت قلوب مؤمنان، همیشه یک جریان تاریخی خاص است که از طریق ظهور متداوم و متتابع خداوند در سراسر تاریخ انسان به شکل ظهورات متعالیه - یعنی انبیاء و رسولان الهی - ظاهر می‌گردد. برای این جریان ظهورات الهیه یا منطبق برافکندن نقاب از وجه اعظم در عالم خلق هیچ انتهایی نیست.

حضرت بهاء‌الله با ربط این سفر روحانی به منطبق تحزکات تاریخی، منطبق تاریخی و آنچه را که «منطق روحانی» می‌نامم مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهند. در هر دو مورد ایشان چشم اندازهایی را مطرح می‌فرمایند که اساساً بدیع بوده در مطالعه دین آفاق جدیدی می‌گسترانند. کتاب مستطاب ایقان این نقد از منطق روحانی را تبیین می‌فرمایند که در بحث اساسی کتاب بدیع هم تأیید می‌شود و در قالب کلمه «دل» به عنوان یکی از اصول مشکله کتاب مستطاب اقدس می‌آید. نقد منطق روحانی در عین حال روشی برای معرفت روحانی و نیز تأیید منطق تفسیر کتب مقدسه یا تأویل - یعنی میثاق الهی - و تساوی شناختی انسان و عدالت اجتماعی می‌شود.

نقد حضرت بهاء‌الله از استدلال تاریخی بر طبیعت بویای تاریخ انسان و ظهور کلمه‌الله، هر دو، تأکید می‌کند. یعنی انکشاف الهیاتی که در آن مفاهیم سنتی «ظهور» و «رجعت» به تجلیات مفهومی چندبُعدی پیشرو و بویا از دین و جامعه تبدیل می‌شود.

در عین حال ماوراءالطبیعه تجلی و ظهور تدریجی حضرت بهاء‌الله نقطه عطف دیگری را هم معرفی می‌نماید. به فرموده حضرت بهاء‌الله، با اینکه همه وجود آئینه تمام‌نمای حق است، از طریق ظهور اوست که شعاع تمام اسماء و صفات بر جمیع اشیاء پرتو افکنده است و «یوم‌الله» نام یافته است. این واقعه مبنایی را برای شیوه‌ای بدیع نسبت به نظریه اجتماعی و سیاسی فراهم آورده است. از آنجا که کل کائنات از فیض ظهور کلی الهی مستفیض گشته‌اند الزام محسوس تمدن بشری چیزی جز تحقق وحدت بشر نیست و این اصل خود انعکاسی از تأیید تقدس تمام وجود است. دلالت انقلابی نه تنها مرکب از اصول مساوات و مردم‌سالاری است که از آن نتیجه می‌شود، بلکه در منطق وحدت بخش، کلی و جهانی چشم‌انداز حضرت بهاء‌الله هم وجود دارد.

حضرت بهاء‌الله نظریه‌ای منتظم از جامعه بیان فرموده‌اند، اما نظریه‌ای که در آن کل بشریت نه فقط دولت - ملت، به صورت یک کل منتظم تلقی می‌شود. در دیدگاه ایشان اندیشه‌های مساوات، حکومت مردم‌سالار، حقوق بشر و عدالت اجتماعی از یک تصور جهانی از شهروندی

جدایی ناپذیرند. حضرت بهاءالله نه تنها اشکال سنتی عدم تساوی و سرکوب را رد فرمودند، بلکه تزویر نظریه‌های محدود و خاص مردم سالاری و تساوی کنونی غرب را افشاء کردند که مبتنی بر واحد ملت - دولت است. عمق این بصیرت وقتی آشکارتر می‌شود که در نظر بگیریم که در حال حاضر عامل اصلی تعیین شرایط اجتماعی و اقتصادی و دسترسی به منابع چیزی جز رویداد محل تولد و تابعیت وطنی نیست. در زمینه نظم کاملاً نابرابر اقتصادی و سیاسی بین المللی، محرومیت هر گروه از مردمان از حقوق و فرصتها فقط بر مبنای تابعیت ملی اساس سرکوب، بی عدالتی و عدم تساوی را تشکیل می‌دهد. تاکید حضرت بهاءالله بر وحدت و تقدس کل بشر به مثابه آئینه تمام نمای اسماء و صفات الهی و به عنوان عناصر مرکبه یک جامعه منتظم انسانی خصوصیت غیر اخلاقی و غیر قابل توجیه بودن تصورات تعبدی از استحقاق تبعیض آمیز حقوق، فرصتها و منابع را افشاء می‌نماید.

آشکار است که این چشم انداز چند بُعدی، خلاق و پیچیده تحت اشراف هیچ یک از جهان بینی های جدید شرق یا غرب قرار نمی‌گیرد. هر تحلیلی از آثار حضرت بهاءالله که این معنا را در نظر نیاورد تنزل است و قادر به درک پیام ظهور آن حضرت نخواهد بود. مثالی از این تنزل، کوشش در تحلیل الهیات و نظریه اجتماعی حضرت بهاءالله بر حسب مقولات انحصار و تکثر است. (۷)

تلقی افراد از حقیقت مندمج در ادیان گوناگون است. شیوه ماتریالیستی تمام ادیان را به عنوان مجسمه‌ای از خرافات رد می‌کند یا آن را به پدیده‌های غیردینی کاهش می‌دهد مثل جامعه (دور کهایم) سیمای پدر (فروید) طبیعت بیگانه بشری (فوئر باخ) عادت زبانی جاندار پنداری (مولر)، ابزار عقیدتی بر کنترول تردها (مارکس) یا کنترول نخبگان توسط توده‌ها (نیچه) بیخبری از علل پدیده‌های طبیعی (راسل) و مانند آن.

این شیوه، در عین اینکه وجود حقیقت روحانی ماوراءالطبیعی را انکار می‌کند و پیچیدگی وجود انسان و خود دین را از نظر دور می‌دارد همزمان (و بسیاری اوقات ناخود آگاه) قضایای دیگری را - مثل علم، منطق، طبیعت، جامعه، اجتماع، ملت - دولت، جنس یا نژاد - به اوج تقدس یا علت نهایی می‌رساند.

شیوه دیگر شیوه انحصاری و بنیادگرایی نسبت به دین است. در این شیوه پیرو هر دین ادیان دیگر را توهّم، ساختگی و تحریف حقایق دینی می‌داند. شخص مذهبی بنیادگرا و انحصار طلب پیامبران دیگر را کذاب دانسته فقط دین خود را درست می‌داند. این شیوه بر مطلق بودن ظهور الهی و خاتمیت دین مورد نظر تاکید می‌ورزد. این شیوه ثابت، و بی تحمل بوده آثار مقدسه را به ظاهر ظاهر تفسیر می‌کند.

شیوه سوم متعلق به کثرت گرای پست مدرن است. این شیوه برای دین اهمیتی قائل نیست. در عین حال هیچ دینی را به دین دیگر ترجیح نمی‌دهد. نسبی انگاری حقیقت و ارزش در این شیوه با شیوه التقاطی، تعبدی، بی تعهد و پاره پاره نسبت به دین ناسازگار است. در این شیوه اعتبار کاملاً

قرار دادی است و خارج از واقعیت وجود برخی اعتقادات و سنتها در میان گروهی از مردمان هیچ گونه منبع عینی از اعتبار و اقتدار وجود ندارد. از این نظر ادیان الزاماً تجلیات ممتازی از حقیقت الهی نیستند و به اراده الهی به هم ربط نمی یابند. از نظر طرفداران این اندیشه دیانت ترجیحی ذهنی است. از دیدگاه برخی دیگر دیانت تابعی است از مقولات قومی و فرهنگی که نظامی بسته و خود کفاست. اما مواضع انحصار گرا و نسبت گرا در نهایت با ادعای روشن آثار مقدسه تناقض دارند، زیرا این آثار راجع به اعتبار، اقتدار، انتظار موعود و دور منظم نبوات و بشارات یکدیگر را تأیید می کنند. از طرف دیگر تکثر گرایی پست مدرن دین را بیان تصادفی واقعیت و بدون هر گونه منطق واقعی، معنای ذاتی، یا مقصد الهی می انگارد - یعنی شخص می تواند عناصر گوناگون از پدیده های فرهنگی مذهبی و غیر مذهبی را مطابق با فرهنگ، سلیقه، یا نسبت به جهت گیری خواستاران بازار مشخص مذهبی انتخاب نماید.

روش حضرت بهاء الله با هیچ یک از این انتخابها یا مقولات تطبیق نمی کند. در حقیقت هیچ نظریه ای وجود ندارد که قادر به شمول شیوه حضرت بهاء الله باشد و نفس عمل تفسیر آن بر حسب این مقولات بالذات با اصل پیام حضرت بهاء الله و اندیشه محوری آن در ظهورات متتابعه الهیه در تناقض است و آن را تحریف می نماید.

بدیهی است که منطق مادی توسط حضرت بهاء الله رد می شود. در عین حال حضرت بهاء الله با تأیید وحدت مظاهر الهیه انحصار گرایی دیانت بنیاد گرا را رد می کنند. تمام انبیای الهی و رسولان رحمانی آفتاب واحدی تلقی می شوند که از آفاق گوناگون طلوع فرموده اند - آفاق متفاوت اند اما آفتاب یکی است. گرچه تمامی آن وجودات مقدسه مظهر اراده الهی هستند و حقایق روحانی واحدی را بیان می فرمایند، تعالیم مبارکه ایشان مطابق شرایط و مقتضیات و سطح رشد روحانی و اجتماعی زمان ظهور بر اعتبار و وحدت تمام ادیان تاکید فرموده تعالیم الهی را از لحاظ تاریخی مخصوص توصیف می فرمایند و تصور خاتمیت ظهورات الهیه را رد می کنند و در عین حال برابری تمام انسانها را اعلام می نمایند و تمام جوامع مذهبی را به معاشرت با یکدیگر فرامی خوانند.

در عین حال، این واقعیت که تعالیم حضرت بهاء الله منطبق با الگوی انحصار گرایی بنیاد گرایی دینی نیست به معنای تطبیق نظر آن حضرت با تکثر گرایی پست مدرن هم نیست. برخلاف فرض پست مدرنیست ها از تصادفی بودن دین ظهورات متابعه الهیه مقصد، معنا، جهت و منطق روشنی در ارتباط با یکدیگر و تاریخ دین دارند. ادیان نه تجلیات تصادفی ساخت فرهنگی انسان هستند و نه انعکاسات ثابت و بسته واقعیت آشفته غیر الزامی و تصادفی. در عین حال آنها صرفاً راههای متفاوت و غیر قابل قیاس توجه یا تجربه عالم الهی نیز نیستند. در اصل ظهورات متابعه الهیه، تمام ادیان به یک اندازه حقیقی و معتبرند دقیقاً به این دلیل که تمامی آنها تجلیات متوالی حقیقت واحد الهی و نقشه واحد برای بشریت اند. ظهورات گوناگون مظاهر الهی است که مجزاً یا نامربوط یا تابع فرهنگ نبوده

بلکه یکبارچه، پیشرو و متوجه فرجام است.

آن رابطه درونی و توالی تمام ظهورات الهی نفس منطق نقشه الهی برای پیشرفت جمعی بشریت می شود. در این منطق، پذیرش یک پیامبر پذیرش تمام پیامبران دیگر است و رد یکی از آنها رد تمام آنهاست. حقیقت اساسی متجلی در تمام ادیان از طریق شناخت جدیدترین پیامبر الهی در دسترس قرار می گیرد.

و با این حال، در عین اینکه حضرت بهاءالله رسالت خویش را تحقق تمام نبوات گذشته برای ظهور کلی الهی اعلام می فرمایند، نگرشی را که برای پیروان خویش نسبت به تمام مردمان و تمام جوامع مذهبی توصیه می فرمایند نه تنها احترام و مساوات بلکه محبت، الفت و وحدت است. حضرت بهاءالله با اعلان قداست تمام افراد بشر در زمینه اصول تساوی عمومی هر گونه تفاوت مقام بین مؤمنین و غیر مؤمنین را منتفی می دانند. نه مقولات انحصار طلبی و بنیادگرایی و نه تکثرگرایی و پست مدرنیسم برای شمول پیچیدگی و تازگی پیام حضرت بهاءالله، کافی نیست، پیامی که همزمان اعلام وحدت تمام ادیان، رد نسبیت انگاری و انکشاف مبانی روحانی حقوق اساسی انسانی است.

قسمت اول

منطق پویای سلوک

فصل ۱

عرفان و روشهای آن

چهار وادی و هفت وادی همراه با قصیده رشح عما نازل در سیاه چال، قصیده عز و رقائیه، لوح کل الطعام، کلمات مکتونه و جواهر الاسرار از آثار برجسته عرفانی حضرت بهاء الله هستند. این آثار مقدسه حضرت بهاء الله مانند آثار مبارکه حضرت محمد و حضرت باب به زبان شعر نازل شده اند.

در این فصل به اختصار طرحی از زمینه اساسی چهار وادی و هفت وادی در تاریخ، مفاهیم و رموز عرفان اسلامی را ترسیم می کنیم و مسأله کاهشگرایی روش - شناختی را در برخی از شیوه های مطالعه آثار حضرت بهاء الله مورد بحث قرار می دهیم. روشن خواهیم ساخت که مطالعات اخیر از آثار اولیه حضرت بهاء الله که آنها را نوعی تکرار اندیشه های تصوف سنتی می انگارند قاصر از درک شیوه های بیان حضرت بهاء الله هستند که چه تفسیر و تعریف تازه ای از آن مفاهیم و رموز عنایت فرموده اند.

پیشینه تصوف اسلامی

از تفاسیر و شیوه های گوناگون نسبت به ظهور اسلام، سه مکتب فکری تأثیر خاص خود را داشته اند. در شیوه های شرعی و توجه به کلام ظاهری نسبت به اسلام که در گروه علمای حرفه ای یا مجتهدین مذهبی دیده می شود، دیانت الهی اساساً بر حسب احکام و اصول قضایی درک و معنا می شود. در این شیوه معنای ظاهری کلام الهی مطرح بوده تفکرات منطقی و تفاسیر عرفانی رد می شود. شیوه دوم نسبت به اسلام، که در مکاتب و سنتهای فلسفی ظاهر می شود، از سیر منطقی بهره می برد؛ معنای حقیقی متن ظاهری از راه استدلال و فلسفه مورد توجه و امعان نظر قرار می گیرد. سرانجام شیوه عرفانی نسبت به اسلام مطرح است که در راه و رسم تصوف آشکار می شود. این شیوه با این اعتقاد اهل منطق و خرد شریک است که معنای حقیقی کلمه الله مستور است و در عین حال برای درک این معنای استدلال را کافی نمی داند. از نظر اهل تصوف این عشق و شهود عرفانی است که حقیقت قرآن پاک و لب مطلب را از آن حقیقت الهی القاء می نماید و کشف می کند. (۱)

این توصیف اساسی نماینده سه نوع آرمانی از کلام اسلامی است. البته انواع آرمانی، به قول ماکس وبر، توصیفات محسوسی از حقیقت امر نبوده مقولات روشن و مبالغه آمیزی را مطرح می نمایند که ممکن است به شکل خالص آن در واقعیت جلوه ننماید. (۲) در حالی که تاریخ فرهنگ اسلامی اساساً تاریخ معارضه و اختلاف میان این سه شیوه بوده در حقیقت بسیاری از علمای اسلام عناصری از این سنتها را در روشهای فرهنگی و روحانشان ادغام نموده اند. به همین نحو، شیوه های گوناگون در هر یک از این سه سنت جاری گرایشهای متفاوتی را در هر یک از این مقولات به وجود

آورده است، البته شکل اساسی عرفان اسلامی تصوف بوده است.

تصوف از همان آغاز موضوع مباحثات بسیار بوده که یکی از آنها مربوط به ارتباط آن با اسلام است. برخی از مخالفان تصوف آن را نهضتی فرهنگی شمرده‌اند که هدف آن تحت الشعاع قرار دادن اسلام و مبارزه با فرهنگ و سیاست به شیوه اسلامی است. از نظر آنها تصوف نهضتی ملی علیه تسلط عرب و گسترش سیاسی مسلمانان است. آنها می‌گویند که تصوف از زبان و رموز اسلامی برای تخریب مؤثر اندیشه اسلامی از درون استفاده کرده است. برخی از علمای برجسته هم، همراه با بسیاری از روشنفکران ملی غیر مذهبی معتقد بودند که تصوف خارجی و غیر اسلامی است. (۳)

بر خلاف این موضع افراطی، معمولاً صوفیان تعهد کامل خود را نسبت به اسلام و قرآن پاک ابراز داشته از آن دفاع کرده و گفته‌اند تصوف حقیقت و قلب اسلام و تجسم منطقی اصول و اندیشه اسلامی است. همان طور که خواهیم دید در شیوه صوفی نسبت به اصل اسلامی توحید در مرکز این مباحثه عقیدتی وجود دارد. در حالیکه از نظر بسیاری از مخالفان تصوف و اندیشه صوفی وحدت وجود یکجا اصل قرآنی توحید را رد می‌کند. اما از نظر صوفیان تجسم معنای حقیقی این اندیشه مرکزی اسلامی است.

بحث و جدل دیگر مربوط به منشاء تصوف است. از نظر گروهی از نویسندگان، تصوف اساساً محصول فرهنگهای خارجی و وام‌گیری از اندیشه‌های بیرونی است. تصوف را می‌توان با تأثیر بوداییان و هندوها بر فرهنگ مسلمانان توضیح داد. مثلاً معبد بودایی در بلخ را نقطه اتصال بین عرفان شرق و ایران اسلامی و آسیای مرکزی می‌پندارند.

از نظر برخی دیگر از مؤلفان تصوف تا حدود زیادی حاصل تأثیرات یونانی و نوافلاطونی و بخصوص اندیشه‌های فلوطین است. از این نظر، سنت مؤثر صوفی پس از ابن عربی در اسپانیای مسلمان و آفریقای شمالی از اندیشه نوافلاطونی فیض برآمده است. و برخی دیگر هم به تأثیر رهبانیت مسیحی بر تصوف اسلامی اشاره می‌کنند و وام‌گیری مستقیم از روشهای رهبانیت مسیحی در نظام تصوف یافته‌اند. در برابر بسیاری از اهل تصوف منشاء آن را بطور درونی و طبیعی از اسلام دانسته آغاز آن را به حضرت محمد، ائمه شیعه و اولیای مسلمان در قرون اولیه اسلام نسبت می‌دهند. (۴)

اعتقاد تصوف سه مرحله از پیشرفت روحانی یا سه شیوه نسبت به ظهور اسلام را مشخص می‌کند. مرحله اول شریعت یا قانون است. این مرحله مربوط به معنای ظاهری قرآن بوده اسلام را مجموعه‌ای از قوانین می‌داند. مرحله بعد طریقت است که مرحله تعلم و تکامل عرفانی است. در این مرحله فرد مبتدی از پیر پیروی می‌کند و از او اطاعتی بیچون و چرا دارد. مبتدی بتدریج راجع به حقیقت درونی قرآن می‌آموزد و شهودی عرفانی می‌یابد. مرحله نهایی مرحله حقیقت است که در آن عارف توانایی درک حقیقت را می‌یابد و معنای حقیقی ظهور الهی را می‌فهمد. در این مرحله قلمرو قانون دینی به بیان ابزاری یا رمزی حقیقت درونی و عرفانی تبدیل می‌شود. عارف به نوعی اتحاد

حقیقت مطلق می‌رسد و تبدیل به انسان کامل می‌شود.

شاید مهمترین بحث در اطراف این طبقه‌بندی سه‌گانه حول ضرورت (یا عبث بودن) رعایت احکام دینی برای کسی است که به مرحله متعالی حقیقت روحانی رسیده است. از نظر بسیاری از صوفیان قلمرو شریعت با دو قلمرو عرفانی طریقت و حقیقت در تعارض است. تمثیلی از رابطه بین آنها احکام و قوانین را دارویی می‌شمارد که برای شفای مریض لازم است اما پس از اعاده سلامت دیگر ضرورتی ندارد؛ گفته می‌شود استفاده از دارو در این مرحله می‌تواند بیماری تازه‌ای ایجاد نماید. این موضعگیری صوفیان بسیاری اوقات از بیم تعقیب و آزار به دلیل القای وسوسه باریب و ریا مطرح می‌شود. اما در هر حال این اندیشه در میان بسیاری از صوفیان رایج است و به اشکال مختلف مطرح می‌شود.

تعبیر عمده دیگر از همان بحث در ادعای مکرر بسیاری از صوفیان برجسته دیده می‌شود که در آن ولایت صوفی برتر از مقام نبوت و قانون شریعت است. اما صوفیانی هم بوده‌اند که از ضرورت رعایت احکام و قوانین دفاع کرده‌اند و در عین حال آن را وسیله‌ای برای وصول به حقیقت دانسته‌اند. باید توجه داشت که حتی در میان مدافعان رعایت احکام هم شکل رعایت آنها متفاوت از روش مسلمانان عادی بوده است. این رعایت یا به شکل افراطی و دور از هر گونه اعتدال بوده، یا (برای گروه مشهور به ملامتیه) شکل معنائی عدم توجه آشکار به احکام به دلیل تحقیر خویش بوده، که مشتمل بر جلب عدم تأیید عام برای از میان بردن تکبر و غرور می‌گردیده است.

از تمایزات بین دو قلمرو شریعت و حقیقت تمایز مساوی بین معنای ظاهری و باطنی، استعاری و تمثیلی قرآن در شیعه اسلام است. (۵)

از نظر شیعیان تفسیر آیات قرآن در حدّ ائمه هدی است که از معنای حقیقی آن با خبرند. مسأله مربوط به ضرورت یا عدم ضرورت رعایت احکام دینی بار دیگر در مورد انتظار امام غائب شیعیان از پس پرده غیب است که البته بین شیعه دوازده امامی و اسماعیلیه در این مورد تفاوت وجود دارد. از نظر بسیاری از اسماعیلیان ضرورت و وجوب احکام ظاهری مذهبی پس از ظهور امام غائب از میان می‌رود. ظهور آن حضرت معنای حقیقی و درونی ظهور اسلام را در دسترس قرار می‌دهد که در این صورت نیاز بیشتری به قوانین ظاهری و ابزاری نیست. به همین دلیل است که بسیاری از اسماعیلیان بازگشت امام رازمان نسخ احکام اسلام و آغاز اباحه یا اجازه تلقی می‌کنند. (۶) در عین اینکه معمولاً اباحه الغاء مالکیت خصوصی است، اما معنای آن بسیار وسیعتر است، یعنی تمام قوانین و وجوب خویش را از دست می‌دهند، یعنی همه چیز مجاز می‌شود.

در اصطلاح قانون اسلامی، اباحه و مباح به طبقه‌ای از اعمال اشاره دارد که از لحاظ مذهبی

بی تفاوت اند - یعنی نه الزامی اند و نه ممنوع، نه تشویق می‌شوند نه منع. اما برای اکثریت شیعیان، یعنی شیعیان دوازده امامی، ظهور امام غائب برابر با نسخ قوانین اسلامی نیست. بنا بر این آنها معتقدند

که آن حضرت شریعت اسلامی را ابقاء و بابر جا خواهد ساخت.

ابتدایی ترین شکل تصوف نوعی رهبانیت است. تصوف تا زمانی که به شکل نهادی خاص در نیامده بود توسط افرادی مشخص می شد که به زهد، دعای مداوم، امتناع از بستگیهای مادی و رعایت دقیق قواعد شرع شهرت داشتند. اما بتدریج تصوف به صورت روشی جمعی درآمد که دارای ترتیبات گوناگون و قواعد و رسوم دقیق برای عضویت شد؛ یک فرد وقتی در سلک تصوف در می آمد که تحت رهبری روحانی پیر در آید. با انحطاط اقتدار سیاسی مرکزی اسلامی و هجوم قوم مغول تصوف پدیده ای عام شد که اقبال اجتماعی بسیار یافت.

از مکاتب عمده تصوف دو سنت تصوف فلسفی و اشعار صوفیانه اهمیت خاصی یافت. سنت تصوف فلسفی در قسمت غربی خلافت اسلام و تحت تأثیر عقاید نوافلاطونی قرار گرفت. مهمترین و خلافتترین نماینده این شیوه ابن عربی (متوفی به سال ۱۲۶۴ میلادی) بود، که مبتکر اندیشه وحدت وجود تلقی می شود. اندیشه های ابن عربی بخش عمده ای از زمینه فلسفی، عرفانی و ادبی آثار عرفانی حضرت بهاء الله را تشکیل می دهد.

ابن عربی مؤلف فصوص الحکم، مصنف اشعار عرفانی هم بوده است. اما شهرت او در اظهارات و مشاهدات فلسفی است. (۷) از وجوه مشخصه او تسلط فوق العاده بر زبان عربی و توانائیش در استفاده از کلمات بنحوی بود که معانی نامعمول و حیرت انگیز از آیات قرآنی حاصل شود. مثلاً ابن عربی در فصوص الحکم در باره اسامی کتاب مقدس اسلام شرح و بسط می دهد. در خود قرآن نامهای مختلفی برای آن ذکر شده است که آشنا ترین آنها قرآن و فرقان است. معنای فرقان روشن است. از ریشه فَرَّقَ به معنای «او فرق گذاشت» مشتق شده است. بنا بر این فرقان به معنی عامل یا واقعیت فرق گذاشتن. کلمه قرآن مشتق است از قَرَأَ به معنای «او خواند» در نتیجه قرآن به معنای «خواندن»، «ذکر» یا «کلمه» تلقی شده است. اما ابن عربی می گوید کلمه قرآن معنای دیگری دارد. می گوید ریشه آن قَرَأَ نیست بلکه قَرَنَ هست. اما قَرَنَ یعنی «متحد شد یا یکی شد». ابن عربی می گوید قرآن به معنای وحدت و اتحاد است. یعنی درست در برابر فرقان که به معنای تمایز و تکثر است. این بحث لغوی دفاعی است مهیج از نظر فلسفی وحدت وجود. که حقیقت وحدت در کثرت است. وجود درونی یا حقیقت وجود چیزی جز خدا نیست. در عین حال قلمرو تکثر و تنوع قلمرو تجلی یا تعین آن وجود واحد است. این تکثرات در واقع توهمات است که در اثر چشم انداز محدود عالم خلق حاصل می شود. از نظر ابن عربی حتی نام قرآن خود مظهر و تجلی همان اندیشه است. کلام خدا در آن واحد هم قرآن و هم فرقان با تسلط نهایی قرآن است. یعنی در عین اینکه حقیقت وحدت در کثرت است حقیقت همان وحدت است. (۸)

باید توجه داشت که اشتقاق ابن عربی کلمه قرآن از قَرَنَ اشتباه به نظر می آید. همان طور که خواهیم دید تفاوت بین قرآن و فرقان رابطه بین کلمه الله و معیار حقیقت است. قرآن خواندن کلام

خداوند است و در عین حال معیار برتر (فرقان) حقیقت ظهور الهی است. به عبارت دیگر متنی است که توجیه آن در خودش موجود است. با این حال بازی ابن عربی با این کلمات هم هوشمندانه است و هم لطیف. در هر حال گاهی اوقات، بدون توجه به ظاهر متن، به بازیهای زبانشناختی مشغول می‌شود تا از قرآن معنایی را برای تأیید موضع خود استخراج نماید. مثلاً در بحث حضرت نوح و حضرت موسی آیات قرآنی را طوری تفسیر می‌کند که گویی فرعون بیش از حضرت موسی به حقیقت نزدیک بوده است، یا بت پرستان با عقاید اسلامی در وحدت وجود نزدیکتر بودند تا نوح و ابراهیم. (۹)

جداً از ملاحظات جدی نوع تأویلات ابن عربی از این آیات توسط حضرت بهاء‌الله رد می‌شود. حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح مبارکه به نام سورة الشمس آنان را که بی توجه به معنای ظاهری بر معنای باطنی تاکید می‌ورزند و یا آنان را که بی توجه به معنای باطنی بر معنای ظاهری تکیه می‌کنند رد می‌کنند. (۱۰) در تأویلات ابن عربی به روشنی و بارها معنای درونی استنباطی برخلاف معنای آشکار ظاهری است.

اشعار مربوط به تصوف اسلامی در اشعار عاشقانه تصوف ایرانی تسلط دارد. از جمله نمایندگان برجسته این شیوه عبارتند از: سنایی (متوفی به سال ۱۱۳۱ میلادی)، فریدالدین عطار (متوفی به سال ۱۲۲۱ میلادی) و جلال‌الدین رومی (وفات سال ۱۲۷۳ میلادی). در بحث حاضر عطار از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا حضرت بهاء‌الله در هفت وادی به یکی از سروده‌های عرفانی او یعنی منطق‌الطیر اشاره فرموده‌اند که در آن هفت وادی یا مراحل سفر روحانی توصیف گردیده است. البته همان طور که خواهیم دید مراحل مورد توصیف حضرت بهاء‌الله کیفیتی متفاوت از توصیف عطار دارد. اما همین واقعیت که حضرت بهاء‌الله از اصطلاحات عرفانی عطار به عنوان وسیله بیان مطلب استفاده فرموده‌اند شاهدی است بر زیبایی و عمق روحانی شعر عطار. آثار دیگر عطار هم در سنت تصوف از اهمیت بسیار برخوردار است. در لاهیج نامه سفر عرفانی خود را به رهبری شهید عرفان حلاج (وفات ۹۲۳) توصیف می‌نماید. تذکرة الاولیای عطار از اولین نمونه‌های تذکره‌نویسی صوفیان است. (۱۱) این تذکره از روش و سبک تذکره‌نویسی قرون میانه اسلامی پیروی می‌کند که طی آن مهمترین رویدادها بر حسب وقایع یا اظهار ناگهانی و بظاهر بی اهمیت توضیح می‌شود، بی آنکه نسبت به تحلیل زمینه‌ای روانی - اجتماعی یا تاریخی حساسیتی باشد.

شاعر دیگر «بوستان عرفان» رومی است. حضرت بهاء‌الله در چهار وادی و هفت وادی، هر دو، در بیان نظرات از اشعار او نقل می‌فرمایند. مثنوی ملای رومی فرهنگنامه تصوف اسلامی در قالب شعر است. آغاز آن تصویری اساسی از ماوراءالطبیعة عشق عرفانی با تصاویر بدیع شاعرانه است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از نیستان تا مرا ببریده‌اند
آتش است این بانگ نای و نیست باد
از جداییها شکایت می‌کند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کس این آتش ندارد نیست باد

بالب دمساز خود گر جفتمی
همچونی من گفتنی ها گفتمی (۱۲)

این چند بیت شعر که مشحون از بصیرت و استعارات عرفانی است، انسان را چون نی می‌داند که از نیستان بریده شده‌اند و از هجران نیستان وحدت در رنج‌اند. اما فقط در صورتی که نی خالی شود و از تمام تعلقات مادی رها گردد می‌تواند وسیله‌ای برای بیان عشق الهی و اسرار روحانی شود و این کار هم در صورتی ممکن می‌گردد که نی بر لبان محبوب قرار گیرد و از گرما و آتش محبت نفس محبوب مدد گیرد.

تمثیل نی به کزات در آثار بهایی دیده می‌شود. حضرت بهاء‌الله در اشعار عارفانه خود تحت عنوان مثنوی که به فاصله کمی پس از اظهار امر علنی در باغ رضوان و در استانبول نازل شده، از همین تمثیل به شکلی متفاوت استفاده می‌فرمایند.

از منی چون میم سوزد در جهان
غیر نی باقی نماند در میان (۱۳)

یعنی حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند اگر ممنتیت را از کلمه منی برداریم آنچه می‌ماند همان نی است که وسیله‌ای است از الهام الهی و با نفس دوست دمساز می‌شود. (۱۴)

از مهمترین موضوعات در تصوف موضوع سفر روحانی است. صوفیان در بحث سفر روحانی عارف به سوی پروردگار از مقامات و حالات حرف می‌زنند. مقامات مراحل تکامل روحانی سالک تلقی می‌شوند. این سلسله مراتب ترتیبی خطی دارند. پس از رسیدن به یک مرحله فرد آماده ورود به مرحله بعدی است. مقامات اکتسابی بوده نسبتاً ثابت‌اند. پس از نیل به یک مرحله بعید است بازگشتی در کار باشد. از سوی دیگر، حالات تجربیاتی موقت و گذراست از الهامات الهی بی آنکه حرکت خطی سلسله مراتبی از یک مرحله به مرحله بعد باشد. در حالیکه مفاهیم مقامات و حالات در سنت تصوف پیوسته مطرح است اما در مورد هویت، تعداد و ترتیب درست این مراحل توافق زیادی وجود ندارد.

حضرت بهاء‌الله در هفت وادی در توصیف هفت مرحله از تکامل روحانی از مراحل موردنظر عطار استفاده می‌فرمایند. البته باید توجه داشت که با زیبایی فوق‌العاده مراحل عرفانی عطار، در مقایسه با مقامات صوفیه، این طرح طبقه‌بندی تقریباً بطور کلی در آثار عرفانی مربوط به مقامات رشد روحانی مورد غفلت قرار گرفته است. برعکس، فهرست مقامات در متون کلاسیک صوفیه کاملاً متفاوت است. می‌توان گفت حضرت بهاء‌الله با قبول اصطلاحات عطار علاقه به اشعار زیبای عطار در مقامات عرفانی را احیاء فرموده‌اند. در عین حال همان طور که خواهیم دید، حضرت بهاء‌الله مقولات موردنظر عطار را تا حدود زیادی تغییر و تبدیل می‌فرمایند.

در عین اینکه راجع به هویت و ترتیب مقامات پیشرفت عرفانی توافق عمومی وجود ندارد اشاره‌ای به یکی از طرح‌های نمونه می‌تواند مفید باشد. طبق یکی از این سنتها مقامات عرفانی نه رتبه است. اول توبه که رذای اعمال و گرایشهای غیر اخلاقی است. ورع یا پرهیز از گرایشهای بی ارزش

مرحله دوم را تشکیل می دهد. مرحله سوم خوف از خشم و نارضایی پروردگار است. رجاء مقام چهارم است که در آن سالک در آرزوی لطف پروردگار است. پنجم صبر است که پذیرش رنج تلقی می شود. قدر آگاهی از سرنوشت خویش است که مقام ششم به حساب می آید. مقام هفتم قضا است که تسلیم در برابر اراده حق است. مقام هشتم توکل است که در آن سالک نهایت اعتماد را به عنایت الهی دارد. مقام و مرحله نهم مقام رضا است که طی آن سالک آرامش و نشاط درونی می یابد. (۱۵)

از جمله مهمترین مفاهیم تصوف ذکر و سماع است. ذکر معانی گوناگونی دارد از جمله یاد، اشاره و بیان. در روش صوفیان ذکر یاد خدا از طریق تکرار دعاها یا گوناگون، آیات الهی، یا کلمات مقدسه است و معمولاً صوفیان در این کار مداومت دارند. به عبارت دیگر ذکر شکلی از دعای آزادانه علاوه بر نمازهای یومیة اسلامی است. البته ذکر همراه با آداب مشخصی صورت می گیرد که در بین صوفیان گوناگون بوده شامل آواز، موسیقی و رقص است. برخی از صوفیان روشهای خاصی را در ذکر در ترتیب دم و بازدم به کار می برند، بخشی از کلام در دم و پس از مکثی کوتاه، بخشی دیگر در بازدم ادامه می شود. این روشها بیشتر تحت تأثیر عرفان شرق بوده است. از مباحثات مربوط به ذکر راجع به ذکر خفی، یعنی ذکر آهسته و ذکر جلی آن یعنی ذکر به صدای بلند و در ملاء عام است. صوفیان در این مورد اختلاف نظر دارند.

در آثار بهایی مفهوم ذکر تغییر عمده ای می نماید. برخی افراد می اندیشند که چون همین کلمه ذکر بارها در آثار به کار رفته منظور همان ذکر صوفیان است. اما، همان طوری که در فصل ۳ روشن ک می شود برابر گرفتن ذکر در آثار حضرت بهاء الله با تصور سنتی صوفیان از این کلمه اشتباه بزرگی است.

عمل سماع هم در سنت صوفیان بسیار مهم است. با وجود اینکه معنای کلمه سماع شنیدن است اما شامل موسیقی، آواز و حتی رقص است. معمولاً صوفیان موسیقی را در بُعدی روحانی به کار برده آن را وسیله ای برای تطهیر و تکمیل خویش قرار می دهند. در ک مثبت موسیقی در بیشتر فرقه های صوفی از مهمترین مشارکتهای عمده آنان در فرهنگ اسلامی است. یکی از دلایلی که بسیاری از فقهاء با کمال قوت با تصوف مخالفت کرده اند همین عمل سماع است. مشکل این است که به نظر می رسد بسیاری از حدیثها نواختن و استماع موسیقی را منع می کنند. البته مبهمات این مسأله بسیار است. کلمه غنا معمولاً به معنای موسیقی و آواز انسان است. اما مکاتب اسلامی منع غنا را گوناگون معنا کرده اند. بیشتر صوفیانی که از سماع دفاع کرده اند گفته اند که موسیقی و آواز ممنوع فقط مواردی است که خود خواهانه و همراه با لذت طلبی باشد و آواز و موسیقی در جهت ذکر خداوند در این ممنوعیت منظور نیست.

مسأله غنا موضوع یکی از توابع حضرت باب تحت عنوان رساله فی الغنا بوده که در اصفهان نازل شده است. در این زمان حضرت باب راجع به مقام خویش در پرده ابهام سخن می گفتند چون

مردم هنوز آماده تصور ظهور یک پیامبر نبودند. به نظر می‌رسد همین امر دلیل بر آن باشد که در این توفیق مبارک حضرت باب از نسخ مستقیم منع غنا خودداری فرمایند. در عین حال، آن حضرت از اتخاذ شیوه قانونی عادی نسبت به موضوع امتناع می‌فرمایند، در عوض، ایشان سؤال غنا را به موقعیتی تبدیل می‌فرمایند تا یک اصل اساسی ماوراءالطبیعه را تشریح فرمایند که در آثار بعدیشان بیش از پیش توضیح فرموده‌اند.

این سؤال در شیوه قانون سنتی این است که آیا موسیقی و آواز خواندن با قوانین اسلامی منع شده است یا نه. در شیوه صوفیان سؤال این است که چه نوع موسیقی و آوازی منع شده است. اما حضرت باب می‌پرسند: مبانی ماوراءالطبیعی و انگیزشی تأیید یا عدم تأیید هر عمل خاص انسانی چیست؟ حضرت باب از طرح سؤال به این طریق برای بررسی مواضع اساسی از مقولات مطروحه شیخ احمد احسائی استفاده می‌کنند. (۱۶) منظور این است که اگر عملی در جهت سیر الی الله باشد قابل قبول است و اگر در جهت فرد و نفس خاص عامل باشد غیر قابل قبول است. (۱۷) این اصل در مفهوم سفر روحانی از مهمترین اصول خواهد بود.

در عین حال، مهم این است که توجه کنیم حضرت باب اصل اخلاقی هر عملی را وابسته به تفویض کامل به اراده مطلقه مظهر الهی می‌دانند - اصلی که سنگ بنای بیان مبارک در بیان فارسی است. حضرت باب غیر مستقیم سؤال غنا را به مسأله اطاعت از اراده مظهر امرالله تبدیل می‌فرمایند. امتناع آن حضرت از طرح مطلب در محدوده سنتی اسلامی، خود می‌تواند شاهدی بر استقلال کامل ایشان از حدود کلام سنتی اسلامی و مشاکل آن باشد. به علاوه، در اینجا جوهر یک اصل اساسی اخلاقی داریم که بعدها مورد تاکید حضرت بهاءالله قرار می‌گیرد: یعنی اخلاقیات اساساً موضوع مواد خاص قانونی نیست بلکه طهارت نفس و انگیزه و معرفت مقام مظهر امرالله در هر عصری است.

مواضع روش - شناختی در مطالعه آثار عرفانی حضرت بهاءالله

اما قبل از بحث تفصیلی در باره چهار وادی و هفت وادی لازم است به مسأله کاهش گرایی در مطالعه آثار عرفانی حضرت بهاءالله بپردازیم. این موضوع مستقیماً با ماهیت رابطه بین آثار حضرت بهاءالله و آثار سنتی از جمله آثار اهل تصوف مربوط است. شیوه کاهش جاری نمونه‌ای است از گرایش کلی روش - شناختی که در برخی از تتبعات بهایی وجود داشته است. وقتی شیوه کنونی در مورد چهار وادی و هفت وادی به کار رود، آنها را فقط متن عرفانی دیگری تلقی می‌کنند که جهان بینی صوفیانه دارد. طرفداران این نظر مدعی هستند که بین آثار اولیه حضرت بهاءالله با جهت گیری نیرومند عرفانی، و آثار بعدی که متمایل به احکام و قانونگذاری تلقی می‌شوند فاصله بسیار وجود دارد. برخی از این مطالعات مایلند «حقیقت» دیانت بهایی را مرحله اولیه «عرفانی» آن دانسته جنبه‌های اجتماعی، اداری و قانونی آثار بعدی را عناصر ثانوی بینگارند.

به نظر می‌رسد این موضع بر دو بحث متفاوت استوار باشد که یکی پشتیبان دیگری است. اولین بحث بر تفاوت زبان و محتوا بین تعالیم اولیه و بعدی حضرت بهاء‌الله تأکید می‌ورزد و نتیجه می‌گیرد که در اصول زیربنایی تغییر اساسی ایجاد شده است. فرض بر این است که آثار مرحله اول یا «عرفانی» اندیشه تصوف را بیان می‌کند و تحت تأثیر مفاهیم سنتی اسلامی است، در حالیکه فرض می‌شود آثار مرحله بعدی یا «اجتماعی» در معرّفی اندیشه‌هایی است مانند وحدت بشر و حمایت از مردم سالاری سیاسی، که به گمان آنان در آثار اولیه دیده نمی‌شود. در کوشش برای یافتن علل و اسباب تغییر مفروض در تعالیم حضرت بهاء‌الله منابع گوناگون تأثیر نظریه سیاسی غربی و جنبشهای اصلاح طلب معاصر خاورمیانه و متفکرانه پیشنهاد شده‌اند. (۱۸)

نظریه تغییر یا تعکّس در محتوای آثار حضرت بهاء‌الله به بحث دیگری ممتّکی است که ادعا می‌کند در آثار اولیه حضرت بهاء‌الله انقطاع و یا حتی انکار آگاهی و حیانی - آگاهی از مظهریت الهی دیده می‌شود. مثلاً خوان کول مدّعی است که حضرت بهاء‌الله تا مدت کوتاهی قبل از اظهار امر مبارک در باغ رضوان (۱۸۶۳) به مظهریت خود واقف نبودند. این تقویم خاص «آگاهی» و حیانی حضرت بهاء‌الله برای حمایت از آن مطالعات آثار اولیه ایشان ضرورت دارد که آنها را گفتار صوفیانه‌ای می‌انگارند که مداوماً با معانی جاری و عادی آن قابل تفسیر است.

اندیشه تعکّس در افکار اجتماعی و سیاسی حضرت بهاء‌الله در فصول بعدی به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. در اینجا فقط انسجام بحث راجع به تقویم آگاهی و حیانی حضرت بهاء‌الله مورد بحث قرار می‌گیرد، تا نکاتی چند را راجع به بافت آثار حضرت بهاء‌الله و تشخیص مشاکل آن نشان دهیم.

آگاهی و حیانی در آثار اولیه حضرت بهاء‌الله

به گفته کول حضرت بهاء‌الله قبل از اواخر سالهای اقامت در بغداد خود را پیامبر الهی نمی‌دانستند - و حتی آن را انکار می‌کردند. این بحث مبتنی است بر ترجمه و تفسیر کول از صحیفه شطیه که در بغداد نازل گردیده است. (۱۹) در جایی دیگر این لوح مبارک و ترجمه آن را به تفصیل مورد بحث قرار داده‌ام و در اینجا به اختصار مطرح می‌نمایم. (۲۰)

صحیفه شطیه از الواح کوتاه و بسیار پیچیده حضرت بهاء‌الله است که به پاسخ سؤالی راجع به شواهد ادعای حقیقت و حیانی می‌پردازد. حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند کلام و حیانی پیامبران - و نه معجزات آنها - دلیل بیچون و چرای حقیقت آنان است. حضرت بهاء‌الله برای توضیح معیار تشخیص حقیقت روحانی از تمثیل شط استفاده می‌کنند. جهان زمینی است که امواج خروشان شط الهی بر آن جاری و ساری است:

نظر نما به جریان این شط که مشهود است در حین طغیان و ازدیاد

حرکت می‌کند و جاری است. آنچه می‌کند در اقتدار خود ثابت است. آنچه از اطراف از نفوس ضعیفه فریاد کنند که سدّ معظم خرق شد یا سدّ فلان محل باطل گشت یا فلان بیت خراب شد و فلان قصر منهدم گشت هیچ اعتنا ندارد و در کمال قهر و غلبه و قدرت و سلطنت سایر و ساری است و در جمیع مراتب به تساوی حرکت می‌نماید. مثلاً عمارت از هر که باشد چه از سلطان و چه از مسکین نزد سطوت او یک حکم دارد مگر آن عماراتی که استقلالی در استحکام خود دارند. کذلک نضرب لکم الامثال لعلکم بما انتم فیه توقنون (۲۱)

معجزات بر تغییری در تجلی طبیعی ظهور الهی دلالت می‌نماید:

دیگر آنکه ملاحظه نما که اگر شخص مقتدری بخواهد شط را سدّ نماید و زمام او را به سلطان قوت و ملیک قدرت اخذ نماید در مراجعت آن چقدر خانه‌ها و منزلها خراب شود و چه مقدار نفوس غرق شوند. بلی اگرچه اراضی یابسه که مدت‌ها در حرقت عطش مبتلا بودند فائز می‌شوند و به حیات تازه بدیع مشرف می‌گردند و به قمیص جدید ممتاز و مفتخر می‌آیند ...

همچنین در اسرار قضائیه و قدریه ملاحظه نما که آنچه ظاهر شده و می‌شود مثل این شط امور در محلّ خود جاری است و لکن اگر امری ظاهر شود برخلاف آن قدر خلاف در عالم احداث می‌شود. اگر به این رمز دقیق رقیق که اخفی از هر سرّی است ملتفت شوی مستغنی می‌شوی از آنچه سؤال شده و می‌شود. نقطهٔ احدیه و ذات صمدیه در هر عهد و قرن که اراده می‌فرمود آن شط حقیقی و بحر واقعی را از هیکل جدید و قمیص بدیع ظاهر و جاری فرماید آن همه عمارات وجود و تصوّرات نفوس افکیه غرق گشته و هلاک شدند و در غایت عطش و نهایت ظماء مستغرق شدند و معدوم گشتند و اینقدر ملتفت نگردیدند که شربتی از آن بیاشامند ...

خاصه اگر در طغیان شط هوّیه که از شمال احدیت جاری است اریاح شرقیه وزیدن گیرد و چقدر از نفوس عالیه و اولوالافنده و تصوّرات محکمه و بناهای متقنه رفیعه منهدم و معدوم خواهد شد. فوالذی امسک السموات بقدرته و اجری البحار بامرہ که اگر خوف از اغلال مکنونه در اصدار نمی‌بود هرآینه جمیع امثال لاهوتیه و دقایق احکام

جبروتیه را در همین جریان شطّ ظاهره تمام می نمودم ولیکن چه گویم
که هیچ اقبال به امری ندارم از شدت حزن وارده و هم نازله این ایام را
در میان یا جوج صمت و مأجوج نطق مبتلا شده ام ... (۲۲)

حضرت بهاء الله می فرمایند، این شطّ نیرومند، عدل پرور و جهانشمول است. با همه موارد
یکسان عمل می کند. علما و سلاطین هم مستثنی نیستند. تفاوتها در پاسخ حاصل بی عدالتی نیست
بلکه به استعدادهای گوناگون دریافت کنندگان بستگی دارد. شطّ ربانی تمایلات پنهان وجودات
گوناگون را آشکار می سازد و همه چیز را آزمایش می نماید:

مثلاً در همین مثال شطّ ملاحظه نما که بر یک قسم جاری است و نسبت
او به همه قصور و عمارات مساوی ولیکن هر اودیه که بیشتر گنجایش
دارد بیشتر اخذ می نماید و هر سدی که استحکام آن کمتر است کمتر
مقاومت می نماید. پس این اختلافات از محل برخاست و همچنین ملاحظه
نما در اشراق شمس ازلیه که به یک اشراق مستشرق می شود در سموات
افتده ممکنات و بعد در انطباع در صور و مرایا مختلف می شود به
اختلاف نفس مرایا که بعضی در علو فطرت و سمو همت واقفند و برخی
در دنو جمودت و هبوط خمودت متکی لکل مراتب عن الله و کل الیه
راجعون. (۲۳)

حضرت بهاء الله با نقل قسمتی از کلمات مکنونه عربی این لوح مبارک را به پایان می برند:
یک حرف بر تو القاء می نمایم محض رحمت و شفقت که از جواهر کتب
و سواج صحف اخذ شده تا از سحاب احدیت ماء صمدیت بر حقیقت تو
و حقایق عباد جاری و نازل شود تا به حیات ابدی و زندگانی سرمدی
فائز گردی و آن این است فاملکوا قلباً جیداً حسناً منیراً لتملکوا ملکاً
باقیاً دائماً ابداً قدیماً. این است کنزی که متعلق به شماست و اگر زنده و
قائم شود هرگز نمی میرد و فانی نمی شود و هذا نور لایطفی و کنز لایفنی
و قص لایبلی و ظهور لایخفی به یضل کثیراً و یهتدی اخرون. حمد کن
خدا را که محل القای این کلمه جامعه و رتّه لاهوتیه و این غنّه جبروتیه
شدی. (۲۴)

کول از ترجمه خود از این لوح مبارک استفاده کرده می گوید حضرت بهاء الله در زمان نزول
این لوح خود را پیامبر الهی به حساب نمی آوردند و اینکه «تصوّر» حضرت بهاء الله «از خودشان بین
اوایل سالهای ۱۸۵۰ و اواخر آن تفاوت عمده ای داشته است.» (۲۵) مهمترین جنبه بحث کول بر مبنای
ترجمه او از این جمله است «ولکن چه گویم که هیچ اقبال به امری ندارم» (۲۶) کول در ابراز نظر خود

راجع به این لوح مدعی است که «حضرت بهاءالله با این بیان مدعی امری الهی نیستند» (۲۷)

اما این ترجمه‌ای غلط از اصل جمله است. آنچه حضرت بهاءالله می‌فرماید این است که چون قلوب مغرض و بدخواه اطراف ایشان را گرفته‌اند «هیچ اقبال به امری ندارم» - یعنی میل به بحث مفضل در باره موضوع ندارند. هیچ گونه ابهامی وجود ندارد. این جمله کلامی مؤذبانه و معمول در زمانی است که عدم تمایل به ادامه بحث یا اشتغال به کاری را نشان می‌دهد. از متن کاملاً معلوم است که «موضوع» یا «کار» (امر)ی که حضرت بهاءالله مایل به طرح آن نیستند چیزی نیست جز همان سخن گفتن، نوشتن و توضیح دانش روحانی خویش از طریق تمثیل شط. درست قبل از این بیان مبارک حضرت بهاءالله می‌فرماید از طریق تمثیل شط «هرآینه جمیع امثال لاهوتیه و دقائق احکام جبروتیه را در همین جریان شط ظاهره تمام می‌نمودم» و این به دلیل سوءنیت و نفرت (کول به اشتباه «زنجیرها» ترجمه می‌کند) در دل مردمان اطراف ایشان است که مایل به این کار نیستند. در نتیجه این قسمت در واقع دلیل روشنی است برای آگاهی و حیانی حضرت بهاءالله در زمان نزول این لوح و اشاره‌ای روشن که ایشان به عنوان مظهر امرالله سخن می‌گویند. این تعبیر با بیاناتی دیگر از حضرت بهاءالله در آثار بعدی ایشان تأیید می‌شود که در آن از توانایی خود در کشف رموز و حقایق روحانی از طریق یک تمثیل به عنوان نشانه‌ای از مقام والای خویش سخن می‌گویند. (۲۸)

حضرت بهاءالله در بسیاری از آثار مبارک که بعدیشان شهادت می‌دهند که وجود نفرت در دل‌های مردمان ایشان را از نزول الواح و کشف رموز از وجه حقایق روحانی منع کرده است. بسیاری اوقات ایشان برای ابراز عدم تمایل خویش برای بحث برخی مواضع بیانی مشابه دارند: مثلاً در یکی از الواح بعدی می‌فرماید که فنون «اکسیر» در کیمیاگری را فقط به دلیل تقاضای مکرر برخی از احباء مورد بحث قرار داده‌اند «والأقلم اعلى ... اقبال به ذکر این امور نداشته و ندارد» (۲۹) در اینجا هم مانند صحیفه شطیه کلمات اقبال و امور را به کار می‌برند. اگر ما هم بیان مبارک در این لوح را به مانند کول معنی کنیم دچار تناقض گویی خواهیم شد: «والأقلم اعلى مدعی هیچ امر الهی نیست» بی شک لوح بعدی سالها پس از اظهار امر علنی حضرت بهاءالله بوده است. (۳۰)

اظهار امر خفی حضرت بهاءالله در سال ۱۸۵۲ در سیاه چال طهران بوده است. از سال ۱۸۶۳ به بعد بود که اظهار امر علنی آغاز شد. خود ایشان شهادت می‌دهند که آثار دوره بغداد اظهار امر خفی بوده مانند خورشیدی که پشت ابر پنهان است. (۳۱) همین طور در یکی از الواح دیگر می‌فرمایند: «لما قضی التسع تجلی بهذا الاسم علی کل الاشياء كما رأیت بان فی تلك السنة کان ظهور الاحدیه غیباً مشهوداً و ظاهراً مستوراً ... حتی مضت سنین المهلة رفع الله حجاب التور و اظهر ما هو المستور» (۳۲) بنا بر این مرحله اولیه اظهار امر ایشان آماده‌سازی مردم برای اعلان عمومی امر اعظم بوده است. همین واقعیت دلالت بر آن دارد که آثار اولیه ایشان نباید به صراحت به این اعلان عمومی می‌پرداخت. و با این حال در آثار اولیه حضرت بهاءالله نشانه‌های مشخصی از ماهیت الهی مأموریت ایشان یافت

می شود. همچنین در دوره بغداد برخی از احکام دوره بابی (از جمله حکم شمشیر) را برداشتند - که نشانه روشنی است از این ادعای مؤثر و نمادین از اینکه موعود بیان هستند - زیرا فقط موعود جدید است که می تواند احکام قبل را ملغی کند. و سرانجام شهادت نفس مقدس حضرت بهاء الله در آثار بعدیشان است که حالت وحی در سیاه چال و اظهار امر خفی در دوره بغداد را بیان می فرمایند.

همان طور که حضرت ولی امر الله در کتاب قرن بدیع فرموده اند توصیف حضرت بهاء الله از حالت وحی در سیاه چال طهران، در لوح سلطان ناصرالدین شاه و سورة الهیکل در مورد تصور ایشان از خویشتن هیچ شکی باقی نمی گذارد. در لوح سلطان می فرمایند: «یا سلطان اتی کنت کاحد من العباد و راقداً علی المهاد مرت علی نسائم السبحان و علمنی علم ما کان لیس هذا من عندی بل من لدن عزیز علیم. و امرنی بالتدا بین الارض و السماء بذلک ورد علی ما ذرفت به دموع العازفین.» (ابن ذئب، ص ۹)

چنین شرحی می تواند کافی تلقی شود، اما کول می گوید در اینجا حضرت بهاء الله فقط یک تجربه روحانی را گزارش می فرمایند که اصلاح جامعه بابی را بر عهده گیرند. عجیب است که چنین بیان روشنی مبهم تلقی گردد. در اینجا حضرت بهاء الله از «نسائم السبحان» سخن می گویند - که رمز عرفانی بیچون و چرایی از وحی الهی است - و تجربه خویش را «علمنی علم ما کان» خواندند! به همین نحو بیان مبارک در سورة الهیکل در باره همین موضوع مسأله را روشنتر می کند. (۳۳) اما کول می گوید که صحیفه شطیه حضرت بهاء الله حادترین سؤال را راجع به ماهیت «تجربه خاص» حضرت بهاء الله در سیاه چال مطرح می کند. اگر کسی شرح این مطلب را در لوح ابن ذئب به دقت بخواند، به نظر می رسد بیشتر الهام باشد تا وحی. و اینکه حضرت بهاء الله به فکر اصلاح دیانت بابی باشند نه اینکه ادعای خاص خود را داشته باشند. (۳۴)

اما در واقع حضرت بهاء الله کلمه وحی یا ظهور الهی را برای تجربه خویش در سیاه چال به کار می برند نه الهام. حضرت بهاء الله در لوح دیگر در شرح همان تجربه می فرمایند که این حالت در لوح دیگری خطاب به سلطان ذکر شده است که بی شک همان شرح تجربه خاص در سیاه چال است. در این لوح می فرمایند:

تالله قد كنت راقداً هزتني نفحات الوحي و كنت صامتاً أنطقني ربك
المقتدر القدير لولا أمره ما أظهرت نفسي. قد أحاطت مشيتي مشيتي و
أقامني على أمر به ورد على سهام المشركين. اقراء ما نزلناه للملوك
لتوقن بان المملوك ينطق بما أمر من لدن علیم خبير. (۳۵)

حضرت بهاء الله در آثار مبارک، از جمله در کتاب بدیع که در ادرنه نازل شده که همان دوره نزول الواح ملوک است، از مفاهیم و کلمات واحدی برای بحث در باره مقام رسالت خویش و تحقق ظهور موعود بیان استفاده می کنند. این بیانات مبارک که به روشنی نشان می دهد که توصیف تجربه سیاه چال آن گونه که در لوح سلطان ایران آمده بی شک اشاره به آغاز ظهور جدید حضرت بهاء الله

دارد. (۳۶) با اینکه آغاز ظهور جدید در سیاه چال طهران بود اما همان گونه که در فصل ۹ آمده است این اولین باری نبود که در آن حضرت بهاء الله تجربه ای عرفانی نسبت به مأموریت آیشان داشتند. (۳۷)

حتی بیان مبارک حضرت بهاء الله راجع به تصمیم ایشان در سیاه چال طهران به «اصلاح» جامعه بایی، بجای نشان دادن ادامه ضمنی دور بایی تحت احکام بیان، در واقع به نسخ کتاب بیان و ظهور جدید اشاره دارد. حضرت بهاء الله در توصیف تجربه شان در سیاه چال می فرماید:

در شبی از شبها در عالم رؤیا از جمیع جهات این کلمه علیا اصغاء شد
اَنَا نَصْرُكَ بَكٍ وَ بَقْلَمِكِ. (۳۸)

این بیان مبارک اهمیت بسیار دارد. وعده الهی که آن حضرت را با «خود ایشان» و «قلم ایشان» نصرت فرمایند اشاره به این واقعیت است که تنها شاهد و دلیل مظهر ظهور الهی همان خود او و آیات اوست. همچنین دال بر آن است که اصل رفع حکم شمشیر، که در اولین روز اعلان عمومی امر الله اعلام گردید علامت آغاز دور جدید و نسخ احکام قرآن و کتاب بیان است. (۳۹)

برای بحث اهمیت این اندیشه به عنوان خلاصه ای از پیام آتی حضرت بهاء الله، به این موضوع برمی گردیم. اما آشکار است که حضرت بهاء الله در بیان مبارک ضمناً مقام خویش را به عنوان مظهر امر الله تأیید می فرمایند.

جالب است که حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارک که به تفصیل این واقعیت را مطرح می فرمایند که قره العین (طاهره) و حاجی محمد علی بارفروشی (قدوس) - که به ترتیب در سالهای ۱۸۵۲ و ۱۸۴۹ به شهادت رسیدند به مقام ایشان و امر بدیع پی برده بودند. که بحثی ثانوی در اثبات امر اعظم است و این مطلب هم فی نفسه نشانه ای از آگاهی حضرت بهاء الله از مقام والای خویش حتی قبل از سال ۱۸۵۲ است. (۴۰) حضرت بهاء الله در جایی دیگر اشاره می فرمایند به نزول لوحی که برای حضرت باب ارسال داشتند و اشاره می فرمایند به آرزوی حضرت باب برای دیدار ایشان و این واقعیت که حضرت بهاء الله حقیقت امر الله را از همگان مخفی داشتند تا از امر حضرت باب حمایت فرمایند. (۴۱)

حضرت بهاء الله علاوه بر آن الواح مبارک که، بسیاری اوقات اشاره فرموده اند که در سنه تسع خود را موعود بیان خوانده اند و در سالهای اولیه سکونت در بغداد هم به تعداد محدود مقام خویش را اظهار داشته اند. حضرت بهاء الله در لوح مبارکی خطاب به کمال الدین نراقی (مخاطب لوح کل الطعام) می فرمایند که کمال به دو نعمت بزرگ نائل شده است. اولین نعمت برخورداری از حضور در محضر حق «در سنه تسع» بوده که وعده حضرت باب بوده که فرموده بودند: «وفی سنة التسع انتم بلقاء الله ترزقون». سعادت دوم این بوده که کلمه الله نازل در قرآن کریم را راجع به «کل الطعام» دریافته اند، همان «خیری» است که حضرت باب بیان فرموده اند: «وفی سنة التسع انتم

به همین نحو حضرت بهاء الله در لوح مبارک راجع به لوح مبارک حضرت باب تحت عنوان هیكل واحد چنین می فرمایند:

« اته ما اراد من التاسع و العشر الآ هذا الظهور الامنع المنيع اما التسع انتم وعدتم به في الكتاب بقوله انتم في سنة التسع كل خير تدرکون كما ظهر فيه ظهور الله و برز على قدر مقدور و اراد من السنين الاخرى سنين التي عينت للمهلة كما نزل في البيان و اذا قضت و اتى الوعد ظهر الموعود بسطان احاط من في الوجود من الغيب و الشهود» (۴۳)

(محاضرات، ص ۳۹۷)

توجه داشته باشید که در این قسمت حضرت بهاء الله به اظهار امر خفی در سنه تسع و مرحله آمادگی بین سنه تسع و تسع عشر و کشف کامل حجاب از وجه انور اشاره می فرمایند. و سرانجام، در لوح ابن ذئب چنین می فرمایند:

یا شیخ ... این کلمات عالیات که از مبشر یعنی نقطه اولی ظاهر شده قرائت نما ... هذا ما قد وعدناک قبل حين الذي اجبناک. اصبر حتى يقضى عن البيان تسعة فاذا قل فتبارک الله احسن المبدعين. قل هو نباء لم يحط بعلمه احد الا الله ولكن انتم يومئذ لاتعلمون. انتهى، و در سنه تسع این ظهور اعظم از مشرق اراده الهی مشرق و لائح، لاینکره الا کل غافل مریب.

(ابن ذئب، ص ۱۰۴)

همان طور که در فصل ۶ بیشتر بحث خواهیم داشت حضرت بهاء الله در کتاب بديع ادعای بیروان ازل را مورد نظر قرار می دهند، که مطابق آن موعود بیان قبل از اکمال و تکمیل دوره بیان ظاهر نخواهد شد. در واقع حضرت بهاء الله تأیید می فرمایند که مطابق پیش بینی حضرت باب این اکمال و تکمیل پس از نه سال باید صورت می گرفت و با ظهور ایشان این امر تحقق یافت. (۴۴)

حضرت بهاء الله حداقل در دو لوح مبارک اکمال نبوات قرآن را در ظهور خویش نشان می دهند و به این آیه اشاره می فرمایند «ستعلمن نبأه بعد حين» که در کلام شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و حضرت باب نسبت به موعود آمده است.

ایشان توضیح می فرمایند که از لحاظ عددی کلمه حين شصت و هشت حساب می شود و پس از شصت و هشت شصت و نه است یعنی نه سال پس از اظهار امر حضرت باب در ۱۲۶۰ هجری قمری (۱۸۴۴). (۴۵) به همین دلیل است که می فرمایند حضرت باب از درک «کل خیر» و «لقاء الله» در سال نه سخن می گویند. (۴۶)

حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارک نازله در ۶۴ - ۱۸۶۳ به تفصیل ظهور خویش را به نام

باب در ۱۸۴۴ (بیست سال قبل از نزول لوح مبارک)، پیش بینی حضرت باب از بازگشت خود به صورت موعود در سنه تسع، و غیبت خودشان طی دوره بغداد تا اظهار امر علنی در باغ رضوان، توصیف می فرمایند.

ایشان می فرمایند خداوند رسولان خویش را منحصرأ برای ظهور «لهذا الجمال الذی المشعشع المبین» فرو فرستاده اند که بیست سال پیش ظاهر شده است. با اینکه ظهور او روز رستاخیز بوده، هیچ کس او را شناخت؛ بنا بر این در بسیاری از آثار مبارک که وعده حضور در محضر حق را در سنه تسع عنایت فرمودند. وقتی خداوند وعده خویش را اکمال فرمود و جمال مستور در سنه تسع حجاب از چهره افکند، بجای قبول آنان که «یعلمون باسمه» شمشیرها بر کشیدند. حضرت بهاء الله سپس از عدم اقبال مردمان و هجرت دو ساله خویش به صحراهای غربت، بازگشت از این هجرت و جلوه هایی از نور جمال خویش از پس پرده عزت برای آمادگی آنان به لقای رب سخن می گویند. ایشان می فرمایند زمانی پرده از جمال خویش برمی افکندند و زمانی خلف «سبعین الف الف حجاب من حجبات» پنهان می ماندند تا زمان آن که وعده دیگر در تسع ثانی رسید و وعده الهی سنه ثمانین اکمال یافت. در اینجا است که می فرمایند اراده الهی بر اعلان ظهور قرار گرفت حتی اگر هیچ نفسی به طراز ایمان مزین نگردد. اما وقتی برقع از عذار بقدر سم ابره برداشتنند کل منصعق گردیدند و به عدم راجع شدند. (۴۷)

سرانجام، آثار اولیه حضرت بهاء الله خود گواهی روشن است بر تصور ایشان از مأموریت خویش در آن زمان. در اینجا هم شواهد بسیار است. مثلاً در ابتدای کلمات مکتونه عربی می فرمایند:

هذا ما نزل من جبروت العزّه بلسان القدرة و القوّة علی التّبيين من قبل و
اتّ اخذنا جواهره و اقمصناه قميص الاختصار فضلاً علی الاحبار لیوفوا
بعهد الله و یؤدوا اماناته فی انفسهم و لیكوننّ بجوهر التّقی فی ارض
الروح من الفائزین.

در اینجا حضرت بهاء الله کلمات مبارکه مکتونه را «جواهر» کل حقایق الهی می شمارند که در ظهورات سالفه آمده است. هیچ کس جز نفس مظهر امر الله چنین ادعایی نتواند نمود و در واقع حالت و لحن به کار رفته در کلمات مکتونه زبان «آیات» یعنی ظهور مستقیم کلمه الله است. همین حالت و لحن مهیمن در آثار مبارکه اولیه چون شرح عماء (۴۸) لوح کل الطعام و قصیده عز و ورقائیه آشکار است.

اشاره بیچون و چرای دیگر حضرت بهاء الله به مقام خودشان به عنوان موعود بیان در تنها مورد از کلمات مکتونه است که در ایقان مبارک نقل شده است:

یا ابن الانسان قد مضی علیک ایام و اشتغلت فیها بما تهوی نفسک من
الظنون و الاوهام. الی متی تکنون راقداً علی بساطک ارفع رأسک عن

التَّوَمَّ ان الشَّمْسُ ارْتَفَعَتْ فِي وَسْطِ الزَّوَالِ لَعَلَّ تَشْرِيقَ عَلِيكَ بَانَوَارِ الْجَمَالِ.

(عربی، ۶۲)

همان طور که در فصل ۴ در بحث کتاب مستطاب ایقان می بینیم این اشاره به ارتفاع شمس فی وسط الزوال اشاره به مقام حضرت بهاءالله و تحقق نبیوات حضرت باب است که ظهور موعود را به همین عبارات توصیف می فرمایند.

حضرت بهاءالله در هفت وادی به روشنی مدعی معرفت الهی و الهامی به همان طریق هستند که حضرت محمد و حضرت باب بوده اند. بعدها حضرت بهاءالله همان را به عنوان شاهدی از مقام وجود مبارک به عنوان مظهر امرالله نقل می فرمایند. در هفت وادی می خوانیم: «بسیار بیانات از عرفا و حکمای قبل هست که بنده متعرض نشده و نمی شوم و دوست ندارم که اذکار قبل بسیار اظهار شود زیرا که اقوال غیر را ذکر نمودن دلیل است بر علوم کسبی نه بر موهبت الهی و لکن اینقدر هم که ذکر شد به واسطه عادت ناس است و تأسی به اصحاب.» (آثار قلم اعلی، جلد ۳، ص ۱۱۸) و بیان مبارک دیگر در چهار وادی به تلویح مقام حضرت بهاءالله را مطرح می سازد: «حینئذ اجد رائحة المسک من قمص الهاء عن يوسف البهاء کائی وجدتها قریباً ان اتم تجدونها بعيداً» (همان، ص ۱۵۱)

به نظر می رسد که این مورد اشاره ای باشد به بیان مبارک حضرت باب در کتاب الاسماء که در آن ایشان خود را مبشر یوسف بهاء می نامند، که قمیص بهاء را به محبتان یوسف می سپارد. (۴۹) از سوی دیگر حضرت بهاءالله که نام مبارکش بهاء است و چون یوسف مورد حسد برادر جانی طلبش است، قرب «یوسف بهاء» را اعلام می فرماید در حالیکه «بسیاری او را دور می دانند». در این مورد و بسیاری موارد دیگر آگاهی حضرت بهاءالله از مقام رسالت الهی خویش مسلم است.

منطق بدیع آثار اولیه حضرت بهاءالله

به اعتقاد نگارنده، در عین اینکه بین زبان و تاکید بر امور خاص در مراحل اولیه و بعدی آثار حضرت بهاءالله تفاوت وجود دارد، اما بین پیام آن دوره ها هیچ گونه انقطاع صوری یا بنیادی وجود ندارد. برعکس تمام عناصر اصلی جهان بینی منعکس در آثار بعدی، یعنی آثار «اجتماعی»، از جمله کتاب مستطاب اقدس از قبل در آثار عرفانی ظاهر و آشکارند. همان گونه که خواهیم دید حتی ترتیب برخی از آثار اولیه به روشنی وحدت منتظم بین تعالیم عرفانی اولیه آن حضرت و تعالیم اجتماعی بعدی ایشان را متجلی می سازد. در این صورت، آثار عرفانی حضرت بهاءالله از لحاظ کیفی با کلام سنتی صوفیان متفاوت است. در واقع نشان خواهیم داد که این آثار مبارک که مجموعه تازه ای را از مسائل مفهومی در جهت گیری روحانی خلق می کنند.

به علاوه، حتی نظری اجمالی بر آثار عرفانی اولیه چون چهار وادی و هفت وادی، به روشنی نشان می دهد که دقیقاً کاهش حقایق روحانی به شیوه عرفانی صرف، و کوشش در یافتن تخالف و تضاد بین حیطه های استدلال، قانون و عشق عرفانی است که در آثار اولیه عرفانی آن حضرت محکوم

می شود. به عبارت دیگر نفس آثار اولیه عرفانی حضرت بهاءالله تعبیرات کاشی جدید را از آن آثار مبارکه رد می کند. در واقع حضرت بهاءالله به صراحت از صوفیان انتقاد می کردند، و آثار ایشان را ضایع ساختن وقت می دانستند:

اگر ملاحظه در عرفان عرفا نماید لعمری کلّ در تیه اوهام هائمند و در بحر ظنون مستغرق. مثلاً اگر کسی الیوم تحصیل هندسه نماید نزد حق اجلّ است از اینکه جمیع کتب عرفا را حفظ نماید چه که در آن ثمری مشهود و درین مفقود... (۵۰)
(امر و خلق، جلد ۳، ص ۳۵۳)

و نهایت سرمستی شان تظاهرات فریب آمیز است:

بعضی از ناس که ادعای شوق و جذب و شغف و انجذاب و امثال آن نموده و می نمایند کاش به دارالسلام می رفتند در تکیه قادریه ملاحظه می نمودند و متنبّه می شدند. ای علی جمعی در آن محل موجود و مجتمع، و نفسی الحق که مشاهده شد نفسی از آن نفوس زیاده از ربع ساعات مقعد خود را به حجر و مدر و جدار می زند که بیم هلاک بود و بعد منصعقاً بر ارض می افتاد و مقدار دو ساعت ابداً شعور نداشت و این امور را از کرامات می شمردند. ان الله برئ منهنم ... و همچنین جمعی هستند به رفاعی معروفند و آن نفوس به قول خود در آتش می روند و در احیان جذبه سیف بر یکدیگر می زنند به شانی که ناظر گمان می نماید که اعضای خود را قطع نمودند. کلّ ذلک حیلٌ مکرٌ و خدعٌ من عند انفسهم الا اثم من الاخرین. (۵۱)

شیوه روش - شناختی که مورد انتقاد من است بی تاریخ و بی زمینه نیست. شیوه کنونی نسبت به آثار اولیه حضرت بهاءالله بخشی از گرایش روش - شناختی کلی تر در مطالعه آثار بهایی است. گرایش شکل کنونی در جهت توصیف مطالعات بهایی به عنوان مقوله ای فرعی از مطالعات خاورمیانه یا اسلامی است. در این شیوه تعیین زمینه یک متن شامل نگاه بر موضوعات مورد بحث یا اصطلاحات به کار رفته در متن خاص از آثار بهایی و سپس بازگشت به کلام سنتی یا معاصر خاورمیانه یا اسلامی زمان برای تعیین معنای «معمول» آن اصطلاحات، مفاهیم یا علائم است. بعد رجوع به آثار بهایی می نمایند و همان معانی را بر آن تحمیل می کنند و فرض می نمایند که معنای آثار مبارکه را دریافته اند و می دانند چه معنایی بر آنها مترتب نیست.

تعجبی ندارد خوانندگان که از این روش استفاده می کنند مایلند آثار عرفانی حضرت بهاءالله را دقیقاً همان گونه تعبیر کنند که در گذشته دانسته اند - یعنی کلام معمول صوفیان در آثار آنها. طرفداران شیوه های کنونی علمی «مطالعات خاورمیانه» خود را شارحان چشم انداز عینی و

علمی مطالعات بهایی می دانند که برخلاف مطالعات «سنتی» بهایی است. اما منطق این شیوه «جدید» تا حدودی شبیه شیوه سنتی است که مشخصه برخی از تحقیقات و تتبعات اولیه بهائیان ایران است و اشتراکی اساسی با آن دارد. در این شیوه سنتی چشم اندازهای فرهنگی ایرانی، اسلامی و خاورمیانه مسلط بوده دیانت بهایی را از طریق مسائل و مقولات کلام اسلامی ادراک می نمود. و البته این موضوع کاملاً قابل درک بود. بالاخره دیانت بهایی از ایران آغاز گشته، یعنی از خاورمیانه که در آن درک این دیانت بر حسب مقولات اسلامی و خاورمیانه بوده توجیهی به پیچیدگی و کلیت ظهور حضرت بهاءالله نداشت. به علاوه دیانت بهایی پیوسته تحت فشار رهبران مسلمان بوده حمله ای که بر حسب مسائل متون سنتی اسلامی بود. به این دلیل، مواضعی چون دلایل نقلی نبوات قرآنی، تصویر شیعه از امام غائب، یا رد اعتراضات خاص مسلمانان نسبت به آثار حضرت باب و حضرت بهاءالله اولویت اصلی و موضوع اساسی تحقیق و تتبع بهایی قرار گرفت. - برخی اوقات قیمت این ضرورت تاریخی محدودیت و تفتید تتبعات بهایی به این مواضع می بود.

شگفت اینکه شیوه حرفه ای کنونی دانشگاهی برخی از نویسندگان نسبت به مطالعات بهایی از جهاتی ادامه همان قضایای محدودکننده ای است که از زمینه آنی خاورمیانه در مسائل متون بهایی بیشتر نمی رود. اما در این شیوه پیچیده تر و حتی در مواردی محدودتر ظهور حضرت بهاءالله و پیام او بر حسب «علل و اسباب» شرایط اجتماعی و فرهنگی خاورمیانه مورد نظر قرار می گیرد و کلام حضرت بهاءالله بر حسب منطق متون سنتی اسلامی و خاورمیانه تحلیل می شود.

در برابر، از نظر ما آثار حضرت بهاءالله انقطاعی مفهومی با آن مفروضات سنتی دارد. به عبارت دیگر حضرت بهاءالله الگوی جدید، نمونه ای بدیع و منطقی نو در کلام، معرفتی نو و مسائل بکری نسبت به واقعیت مطرح می فرمایند. - و البته در اینجا اصطلاحاتی را به کار برده ایم که مورد نظر نظریه ها و فلسفه های اجتماعی است.

اکنون دیگر کاملاً روشن است که درک معنای کلمه یا جمله جدا از کلیت، الگو و جهان بینی متن ممکن نیست. (۵۲) بی شک، درک زمینه تاریخی، از جمله مقولات فرهنگ اسلامی و خاورمیانه، در درک متون بهایی ضروری است. اما زمینه تاریخی کلام سنتی مورد استفاده حضرت بهاءالله در آثار مبارکه که زمینه متن نیست فقط جنبه ای از آن زمینه است، که نقش تعیین کننده هم ندارد. اگر فردی اصرار در استنباط معنای اصطلاحات و علائم در آثار بهایی با رجوع به کلام سنتی اسلامی و خاورمیانه را داشته باشد، آن وقت پیچیدگی کلام حضرت بهاءالله را تحریف می کند، ظرایف کلام را از دست می نهد، و منظماً معانی بدیع و خلق جدید آن از نظر دور می ماند.

مشکل شیوه های کاهشی نسبت به متون تاریخی در زمینه های مختلف علمی چون فلسفه، تاریخ و ادبیات در دهه های اخیر نظرها را جلب کرده است. لاکاپرامی گوید:

کوشش در بازگرداندن یک متفکر به زمان خود او یا قرار دادن مستقیم متون او در گذشته بیشتر به شیوه طبقه‌بندی انتزاعی انجامیده که موضوع درک تاریخی را بیش از حد ساده می‌کند. در واقع لفاظی ناشی از قرار دادن در متن اصلی بسیاری اوقات علت ایجاد و تشویق مطالعاتی شده که فاقد استناد کافی بوده در آنها متن مورد نظر فقط حاوی نشانه‌هایی از زمان مربوط یا بیان مستقیم پدیده‌ای فراتر از متن مورد نظر بوده است. (۵۳)

فراموش نکنیم که زمینه قبلی یک امر تجربی نیست بلکه متنی است که باید توسط تاریخ دان ساخته شود و همان طور که می‌گویید، «این اظهار نظر که زمینه‌ای خاص یا مجموعه‌ای از زمینه‌های فرعی در موردی خاص مهم است جای بحث و فحص دارد و نباید فقط فرض شود یا به نحوی خرافی در یک الگوی تبیینی یا چارچوب تحلیلی ادغام گردد.» (۵۴)

لاکاپرا توجه را به تفاوت‌های اساسی بین جنبه‌های «سندیت» متن اصلی به عبارت دیگر «ابعاد واقعی یا لفظی شامل اشاره به واقعیت تجربی و انتقال اطلاعات راجع به آن» و جنبه‌های «عملی» متن اصلی جلب می‌کند که شامل:

ابعادی از متن است که قابل کاهش به جنبه‌های سندیت نیست، که بیشتر شامل نقشه‌های تعهد، تفسیر و تخیل است. جنبه عملی اساسی و تقلیبی است، زیرا وضع موجود را برهم می‌زند و دوباره می‌سازد. در یک معنا آن را تکرار می‌کند اما در عین حال چیزی را به جهان می‌آورد که از قبل در آن گونه، تغییر، یا تبدیل عمده وجود نداشته است. با ساده‌سازی فریبده می‌توان گفت جنبه سندیت علامت تفاوت است و جنبه عملی تفاوت را ایجاد می‌کند - جنبه‌ای که خواننده را به تعامل خلاق با متن اصلی و مسائل آن وادار می‌سازد. (۵۵)

همچنین لاکاپرا به یاد ما می‌آورد که «واقعیتی در خور اعتناست که در رابطه با یک چارچوب داوری مشتمل بر سؤالات مربوط به گذشته باشد، و آن توانایی طرح سؤالات درست است که شاخص تحقیق و تتبع متمرثمر است.» (۵۶) طرح سؤالات غلط ناشی از عواقب تحمیل چارچوب داوری خاص، مقولات و مسائل بر متن اصلی است که از کلام مورد نظر بیگانه‌اند.

اگر کاهش متون عادی به سادگی بیش از حد قرائت آنها بیانجامد، تقلیل یا «طرح سؤالات غلط» از متون مقدسه به تحریفاتی بسیار بیشتر منتهی می‌شود. کلام پیامبران الهی، و رای تمام کلمات دیگر، فراتر از کلام عادی است؛ آنها وضع موجود را واژگون می‌کنند، در برابر قراردادهای اجتماعی موجود می‌ایستند و معانی روزمره را زیرورو کرده معانی بدیع، خیال‌انگیز و خلاق از آن می‌آفرینند.

ظهور الهی از اشارات اجتماعی و تاریخی عاری نیست. به فرموده حضرت بهاء الله از آنجا که ظهور الهی وسیله اساسی پیشرفت بشریت است، باید در جهت شرایط زمان و مکان باشد. بنا بر این متون مقدسه و زمینه تاریخی با یکدیگر تعامل دارند. در هر صورت، این معنای تعامل و تطابق با شرایط زمان یک تطابق ساده با زمینه آنی ظهور یا اندیشه‌ها و اعتقادات جاری در متن زمان نیست. در واقع آن زمینه تاریخی که آمادگی ظهور الهی را ایجاد می‌کند معمولاً متضاد با آن اعتقادات است به طوری که متعارض است با الزامات ساختاری و نیازهایی که توسط مرحله نوظهور تکامل تمدن تعریف می‌شود.

اما در اینجا روش قرائت در نفس خود تا حدود زیادی توسط اعتقادات ذهنی تعیین می‌شود. اعتقاد به امکان کاهش معنای متون مقدسه در زمینه آنی تاریخی آن تا حدودی بستگی به تصور مابعدالطبیعی فرد نسبت به ماهیت متون مقدسه دارد. اگر متن مورد نظر الهی محسوب شود، یعنی الهام از افق اعلی و منشایی برتر از انسان دارد، معنای آن قابل تقلیل به جهان بینی های موجود و اعتقادات عادی انسانی نخواهد بود. در این صورت متون مقدسه انعکاسی از جنبشهای عقلانی و تمدن نیست بلکه منبع و منشاء الهام آنهاست.

از سوی دیگر، اگر فردی ظهور الهی را واقعیت نشمارد روش مربوط به آن مستلزم برخی علل و اسباب تجربی برای تبیین منشاء اندیشه‌هاست. به عبارت دیگر، پیش فرضهای مادی در روشها با اولویت دادن به برخی زمینه‌ها و غفلت از برخی دیگر زمینه‌ها، در چارچوب تحلیل «سؤالات» احتمالی، «پاسخهای» قابل قبول را با زیرکی پنهان نموده است.

مقولات جهان بینی حضرت بهاء الله

پس مقولات تعالیم حضرت بهاء الله چه هستند؟ در این کتاب بحث ما این است که الگوی جدید پیام آن حضرت با وحدت یا ترکیب منظم حداقل سه اصل اساسی مشخص می‌شود. تعالی روحانی، آگاهی تاریخی و وحدت جهانی. اولین اصل بر ماهیت اساسی روحانی حیات مبتنی است که در آن تمام واقعیت و ارزشهای انسانی در ارتباط با کلیت وجود و حقیقت متعالی روحانی تعریف شده است. این تمایل روحانی فقط یک جریان اخلاقی فردی نبوده، بلکه جریانی اجتماعی است که به صورت کلام و میثاقی معین بین خدا و خلق او برقرار می‌شود. در این شیوه، ارزشهای روحانی و ظهورات الهیه و سایل لازم برای نیل به پیشرفت و آسایش اجتماعی و فرهنگی هستند.

تاکید بر خصوصیت اساسی روحانی و متعالی حیات به روشنی جهان بینی تعالیم حضرت بهاء الله را از هر گونه چارچوب مادی متمایز می‌سازد. اما در عین حال جهان بینی آن حضرت کاملاً با تمام سنتهای متداول مذهبی موجود در عالم تفاوت دارد. این امر وقتی آشکارتر می‌شود که به آگاهی تاریخی حضرت بهاء الله توجه کنیم که در آن بُعد روحانی ذاتاً با بُعد تاریخی حیات اجتماعی انسان

پیوندی ناگسستنی دارد. حضرت بهاءالله بر شیوه‌ای پویا و پیشرو در ارتباط با فرهنگ مادی و ظهور الهی تاکید می‌فرمایند. مفهومی از پیشرفت که ورای تصور ایستای عصر روشنگری رفته یک نظریه اجتماعی پویا خلق می‌فرماید. در اصطلاح جامعه‌شناسی، وحدت دو مفهوم تعالی و تاریخ دلالت بر وحدت و هماهنگی یک جریان پویای منطقی‌پذیری ایزاری و عملی - اخلاقی دارد. (۵۷)

مقوله اساسی دیگر از جهان بینی حضرت بهاءالله وحدت کلی بشر است. از این نظر شرایط مرحله اجتماعی - تاریخی کنونی تکامل فرهنگی و روحانی انسان مستلزم پذیرش جهت یابی جهانی و عمومی در ارتباط با مسائل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اخلاقی و روحانی است که بشر با آن روبروست. محور اصلی این جهت یابی اصل وحدت بشر است که محور و مقصد نهایی و منظور اساسی حضرت بهاءالله و دوره رسالت ایشان است. برای درک کلام حضرت بهاءالله در حد خود و با اصطلاحات خاص آن، باید این سه مطلب در نظر باشد که اساس آن را به عنوان نظامی مفهومی و اخلاقی تشکیل می‌دهد.

همچنان باید توجه داشت که همین مجموعه پیچیده از قضایا همان اصول الهیات بهایی است. اصل الوهی اساسی دیانت بهایی مفهوم تجلی و ظهور است. همین مفهوم در سه شکل وحدت در کثرت منعکس است: ظهور وحدت مطلق خداوند در مظاهر الهی در طول تاریخ، وحدت اساسی این ظهورات الهیه و ادیان مقدسه (به مثابه دوره‌های متتابع دیانتی واحد و جاوید) و وحدت اصلیه بشر با تمام تنوعات مادی و فرهنگی آن. در اینجا هم سه اصل تعالی و ظهور الهی، تحرکات تاریخی و وحدت بشر هماهنگ گشته‌اند.

بنا بر آنچه گفته شد، روشن می‌شود که آثار مبارکه حضرت بهاءالله بر حسب جهان بینی های فاقد این مسأله اساسی قابل درک نیست. اما با این دید نسبت به آثار حضرت بهاءالله، می‌توان دید که ترتیب تاریخی آن آثار مبارکه دقیقاً با سه بخش متشکله نظر کلی و نیز با ساختار الهیات آن حضرت تطابق دارد. در آثار اولیه حضرت بهاءالله که از موارد برجسته آن چهار وادی و هفت وادی است تاکید بر مبانی ماوراءالطبیعی و اخلاقی، مقصد روحانی حیات، و سفر عرفانی یا روحانی است.

در مرحله دوم از آثار حضرت بهاءالله، که نمونه آن کتاب مستطاب ایقان است آگاهی تاریخی و اصل ظهورات متتابعه الهیه عناصر مسلط‌اند، و سرانجام در مرحله نهایی آثار مبارکه ایشان تاکید بر تعالیم اجتماعی است که بر اصل وحدت بشر و چشم انداز کلی جهانی تمرکز می‌نماید. نزول احکام کتاب مستطاب اقدس به حیات فردی و مؤسسات اجتماعی متعلق به این مرحله نهایی است. و با این وجود، حتی در همان آثار عرفانی اولیه در مرحله اول، کلیت این جهان بینی، با هر یک از آن عناصر، حتی و حاضر است. به عبارت دیگر، هم اصول آگاهی تاریخی و هم وحدت بشر می‌تواند در آثار عرفانی اولیه حضرت بهاءالله یافت شود. واقعیتی که متناقض با کوششهایی است که می‌خواهند آثار اولیه حضرت بهاءالله را به کلام سنتی تصوف محض تقلیل دهند. منطقی و محتوای کلمات مکنونه

حضرت بهاء الله نمونه بسیار روشنی است.

کلمات مبارکه مکنونه منطقی از اندیشه‌ها را نشان می‌دهد که سه اصل سفر روحانی، تحرکات تاریخی و وحدت بشر را به هم ربط داده و تایید می‌نماید. کلمات مکنونه فارسی با توصیف مقام حقیقی و اصلی روح انسان آغاز می‌شود:

«ای صاحبان هوش و گوش اول سروش دوست این است ای بسبیل
معنوی جز در گلبن معانی جای مگزین و ای هدهد سلیمان عشق جز در
سبای جانان وطن مگیر و ای عنقای بقا جز در قاف وفا محل پذیر این
است مکان تو اگر بلامکان به پر جان بربری و آهنگ مقام خود رایگان
نمایی.»

حضرت بهاء الله پس از این آغاز عرفانی، تمثیلی راجع به جنبه‌های گوناگون سفر روح گفتگو می‌فرمایند. اما این متن با مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از بیانات مبارکه پایان می‌یابد، مجموعه‌ای از اظهارات که بر درگیری در جهان ملموس روابط اجتماعی و خصیصه الزامی کار پرثمر، استقلال اقتصادی و عقلانیت تاکید می‌فرمایند:

«ای بندگان من شما اشجار رضوان منید باید به اثمار بدیعه منیعه
ظاهر شوید تا خود و دیگران از شما منتفع شوند. لذا بر کل لازم که به
صنایع و اکتساب مشغول گردند این است اسباب غنا یا اولی الالباب ان
الامور معلقة باسبابها و فضل الله یغنیکم بها و اشجار بی ثمار لایق نثر
بوده و خواهد بود.»

همچنین مجدداً تاکید می‌فرمایند:

«ای بنده من پست‌ترین ناس نفوسی هستند که بی ثمر در ارض ظاهرند
و فی الحقیقه از اموات محسوبند بدخه اموات از آن نفوس معطله مهمله
ارجح عندالله مذکور.»

کلام حضرت بهاء الله در اینجا به هیچ وجه با کلام عادی صوفیان تشابه ندارد - صوفیان معمولاً یا درگیری مادی و اقتصادی را رد کرده به سیر و سیاحت و گدایی پرداخته‌اند، یا فقط به صورت ضرورتی تجربی پذیرفته‌اند با این حال حضرت بهاء الله نفوس «معطله مهمله» را محکوم می‌فرمایند و «اموات» را بر آنان ارجح می‌شمارند. حضرت بهاء الله این مجموعه را با تصور ماوراءالطبیعی از موقعیت انسان آغاز فرموده با ترجمه سفر روحانی به تحرکات حیاتی پایان می‌دهند که جهت‌گیری اجتماعی داشته همراه با مسؤولیت و اخلاق حسنه باشد. این امر در واقع رده مستقیم برخی از روشهای صوفیان است که در کلمات فردوسی به روشنی بیان گردیده است:

«باری اختلاف احزاب سبب و علت ضعف شده و هر حزبی راهی اخذ

نموده و به جبلی تمسک بسته مع کوری و نادانی خود را صاحب بصر و علم می‌دانند از جمله عرفای ملت اسلام بعضی از آن نفوس متشبثند به آنچه که سبب کسالت و انزواست، لعمرالله از مقام بکاهد و بر غرور بیفزاید و از انسان باید ثمری پدید آید. انسان بی ثمر به فرموده حضرت روح به مثابه شجر بی ثمر است و شجر بی ثمر لایق نار.»

(اشراقات، صص ۱۱۶ - ۱۱۵)

در آخرین بیان مبارک در کلمات مبارکه مکنونه فارسی بر اصل اخلاقی کار تاکید می‌فرمایند:

«ای بنده من بهترین ناس آنانند که به اقرار تحویل کنند و صرف خود و ذوی القربی نمایند حباً لله رب العالمین.»

منطق مشابهی در کلمات مکنونه عربی مشاهده می‌شود. این مجموعه مبارکه با پیش شرط‌های سفر روحانی آغاز می‌شود، یعنی پاکی دل، که بلافاصله پس از آن از عدالت و انصاف سخن به میان می‌آید که شرط اساسی کشف حقایق روحانی است. پس از توصیف اقیانوسی از بصیرتهای روحانی در مسیر پیشرفت روحانی در اواخر این سفر کریم اصل وحدت بشر مطرح می‌گردد. همانند کلمات مکنونه فارسی، بار دیگر مسیر سفر به مقصد ماوراءالطبیعی از پهنه روابط اجتماعی و اعمال ملموس اخلاقی در این جهان می‌گذرد. و یکبار دیگر معیار اصل وحدت نوع بشر اعلام می‌شود:

«یا ابناء الانسان هل عرفتم لیم خلقناکم من تراب واحد لثلاً یفتخر احد علی احدٍ و تفکروا فی کلّ حین فی خلق انفسکم اذا ینبغی کما خلقناکم من شیء واحد ان تکنوا کنفس واحده بحیث تمشون علی رجل واحده و تآکلون من قم واحد و تسکنون فی ارض واحده حتی تظهر من کینوناتکم و اعمالکم و افعالکم آیات التوحید و جواهر التجرید هذا نصحی علیکم یا ملاء الانوار فانتصحو منه لتجدوا ثمرات القدس من شجر عز منیع.»

از این بحث مختصر باید دانست که اصول زیربنایی آثار اولیه عرفانی حضرت بهاءالله و متون اجتماعی آن حضرت بسیار شبیه‌اند. و هم در کتاب مستطاب اقدس و هم کلمات مبارکه مکنونه بین عشق عرفانی و رعایت احکام رابطه‌ای منطقی و مداوم وجود دارد. حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب اقدس می‌فرمایند:

(اقدس مبارک، آیه ۴)

«ان اعملوا حدودی حباً لجمالی»

و در کلمات مبارکه مکنونه آمده است:

«یا ابن الانسان لا تترك اوامری حباً لجمالی و لاتنس وصایائی ابتغاءً»

لِرِضَائِي»

منطق و کلام هر دو عیناً مشابه هم است. حضرت بهاء الله بر خلاف نگرش مسلط صوفیان که عشق عرفانی را مرحله حقیقت و فراتر از قلمرو احکام تلقی می نمود، مراعات احکام را متکی بر نیل به محبت روحانی و علامت آن می دانند. محبت هسته مرکزی و انگیزه عمل فردی و اجتماعی باقی می ماند، و در عین حال مجموعه قوانین و ساختارهای مؤسسات و ادارات از حقیقت روحانی انفکاک نمی یابند.

هم آثار مبارک که اولیه و هم آثار مبارک که بعدی حضرت بهاء الله در کمال قوت از کاهش به تأیید محض عشق عرفانی یا مجموعه قواعد و احکام فردی و اجتماعی صرف مبزا می مانند. برعکس وحدت و عدم انفکاک این دو مورد تاکید اکید قرار می گیرد.

در واقع، آثار اولیه عرفانی حضرت بهاء الله به روشنی موضوع رابطه بین جهت یابیهای عرفانی و اجتماعی - قانونی را مورد نظر قرار داده است، که معمولاً در صوفی گری متعارض و مانعة الجمع تلقی می شوند. همان طور که خواهیم دید، پیام دقیق چهار وادی این است که مسالک اخلاقی - قانونی، عقلانی و عرفانی تماماً راههای معتبر درک حقیقت بوده، در نهایت، متوجه مقصد واحدی هستند. در عین حال که این شیوه ها گوناگون است کاملترین راه نه قانونی است، نه عقلانی، و نه عرفانی؛ بلکه در وحدت و ترکیب تمام این راههاست. محتوای چهار وادی به تنهایی با قرائت آثار اولیه حضرت بهاء الله هنگامی متناقض است که بین تعالیم عرفانی و اجتماعی آن حضرت تضادی اساسی بیابد.

به علاوه منطق چهار وادی و کتاب مستطاب اقدس اتصالی کامل را نشان می دهد. در واقع سر آغاز کتاب مستطاب اقدس خلاصه ای است از الهیات و فلسفه سیاسی بهایی. در هر صورت باید توجه داشته باشیم که سه اصل معرفت، محبت و عمل هسته مرکزی ساختار مفهومی کتاب مستطاب اقدس هستند:

انّ اول ما كتب الله على العباد عرفان مشرق و حيه و مطلع امره الذي
كان مقام نفسه في عالم الامر و الخلق من فاز به قد فاز بكلّ الخير و
الذي منع انه من اهل الضلال ولو ياتي بكلّ الاعمال. اذا فرتم بهذا
المقام الاسنى و الافق الاعلى ينبغى لكلّ نفس ان يتبع ما امر به من
لدى المقصود لانهما معاً لا يقبل احدهما دون الاخر هذا ما حكم به مطلع
الالهام.^(۱)

۱ - آیه اول کتاب مستطاب اقدس که معادل محتوای این قسمت بود و از همین آیه مبارک که گرفته شده بود عیناً آورده شد. (مترجم)

۵ بار دیگر دلیل اساسی این عمل باید محبت جمال قدم باشد. به عبارت دیگر، کتاب مستطاب اقدس شیوه‌های عقل و اراده و احساس را در یک چارچوب کلی متحد می‌فرماید که در آن منطق، معرفت، محبت و عمل هماهنگ و ادغام شده‌اند. به آن طریق که کاملاً مطابق نظرات چهار وادی است.

سرانجام، مهم این است که توجه کنیم حضرت بهاء‌الله بنفسه‌المقدس راجع به رابطه کلام مبارک با کلام سنتی پیشین چه می‌فرمایند. حضرت بهاء‌الله در تمام مراحل ظهور مبارک نسبت به تفسیر اندیشه‌های سنتی و مباحثات الوهی آن علاقه‌ای نشان نمی‌دهند. البته آن حضرت در برخی از آثار مقدسه اولیه خویش برخی از مقولات گذشته را مورد بحث قرار می‌دهند، اما در عین حال عدم تمایل هیكل مبارک را برای این موضوعات بیان می‌فرمایند، آنها را خسته کننده می‌دانند و البته ضمن صحبت از آنها پیوسته معانی بدیع و خلاق را بیان می‌نمایند،^(۵۸) همچنین پیوسته بخصوص در کتاب مستطاب ایقان و کتاب بدیع خاطر نشان می‌سازند که صرفاً به خاطر محبت مردمان است که به بحث این امور نازل می‌پردازند. در واقع مایل نیستند پیام جهانشمول، جامع و خلاق خویش را به بحث و گفتگوهای محدود کنند که مشخص کننده کلام تصوف و مذاهب خاورمیانه بوده و هست. لیکن در بسیاری از آثار مبارکه بعدی خویش دیگر به این مواضع نمی‌پردازند. همان طور که در بحث کتاب مستطاب ایقان روشن خواهد شد، در واقع فقط با انقطاع از پیش فرضها، معیارهای سنتی و ساختارهای تعبیدی است که سؤالات درست قابل طرح است.

فصل ۲ دایره وجود

طرح خلقت الهی را می توان به صورت قوس نزول و قوس صعود مطرح نمود. قوس نزول شامل مراحل خلق است، در حالی که قوس صعود مسیر بازگشت به سوی حق است. این دو قوس با هم تشکیل یک «دایره» را می دهند که تمام سطوح بودن و وجود را در بر می گیرد. این معنا که دایره وجود نام تواند گرفت در کلام عرفانی حضرت بهاء الله نقش محوری دارد. راجع به قوس صعود و نزول در سنن عرفانی و فلسفی از جمله نوافلاطونیان و سنن فلسفه اسلامی و تصوف اندیشه های گوناگونی ابراز گردیده است. مثلاً در آثار فلوطین قوس نزول شامل چهار مرحله تجلی یا خلقت است: (۱) ذات مطلق، (۲) عقل اول، (۳) روح، (۴) ماده. انسان در پایان مرحله چهارم یعنی ماده قرار دارد. اما بالقوه شامل تمام مراحل وجود است. اعتقاد بر این است که روح انسانی از راه مراقبه عرفانی می تواند تا مرحله ذات مطلق عروج کند. (۱) این طرح ساده و زیبا در سنن فلسفی و عرفانی اسلام گسترش بیشتری یافته است. سنن فلسفه اسلامی با تبدیل سطوح و تشخیص ده مرتبه عقل در تصویر قوس نزول آن را پیچیده تر ساخته است. آثار فارابی الگوی آن شیوه صوری و پیچیده گردیده است. (۲) بسیاری از اهل تصوف هم راجع به قوسهای صعود و نزول سخن گفته اند که اغلب اوقات هم از مقولات فلسفی در تبیینات خویش بهره جسته اند.

این تمثیل پیچیده که ماهیت و مأموریت روحانی حیات انسانی را نشان می دهد مفهومی اساسی است که در آثار بهایی مندمج است. مثلاً در مذاکرات مبارک، حضرت عبدالبهاء وضعیت انسان را که در انتهای قوس نزول و ابتدای قوس صعود است، این گونه توصیف می فرمایند:

«انسان در نهایت رتبه جسمانیات است و بدایت روحانیات یعنی نهایت

نقص است و بدایت کمال در نهایت رتبه ظلمت است و در بدایت نورانیت.

این است که گفته اند که مقام انسان نهایت شب است و بدایت روز.» (۳)

(مفاوضات مبارک، صفحه ۱۷۷)

در هر حال، همان گونه که در آثار بهایی روشن است مفاهیم قوسهای نزول و صعود مفاهیمی نسبی هستند. بر مبنای موضوع و تاکید هر متن خاص، ارائه های گوناگونی از مراحل و درجات بودن قابل کاربرد است. یکی از طرحهایی که به کرات دیده شده در قوس نزول هفت مرحله از خلقت و در قوس صعود هفت مرحله از سفر روحانی را مطرح می کند، همان گونه که در نمودار ۱ آمده است قوس نزول را می توان ترتیبی دانست که طی آن نتایج هفت مرحله خلقت آشکار می شود. در این معنا، انسانها در اوج قلمرو مخلوقات یعنی انتهای زنجیره ای از عوالم جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی قرار دارند. مراحل قوس نزول در آثار بهایی معمولاً بشرح زیر بیان گردیده است: (۱) مشیت، (۲) اراده،

(۳) قدر، (۴) قضا، (۵) اذن، (۶) اجل، و (۷) کتاب. و هفت مرحله قوس صعود در قالب هفت وادی سفر روحانی در رساله هفت وادی حضرت بهاءالله توصیف شده است.

خدا

مظاهر الهیه

۷- فنای فی الله و بقای بالله

۶- حیرت

۵- استغناء

۴- توحید

۳- معرفت

۲- عشق

۱- طلب

۱- مشیت

۲- اراده

۳- قدر

۴- قضا

۵- اذن

۶- اجل

۷- کتاب

عالم انسان

عالم حیوان

عالم نبات

عالم جماد

شکل ۱ - دایره وجود

هفت مرحله قوس نزول اولین بار در یک حدیث اسلامی منسوب به امام ششم ذکر گردیده و به تفصیل در آثار شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی شرح گردیده است. (۴) حضرت بهاءالله هم این مراحل (۵) را مورد بحث قرار می دهند. اما در آثار حضرت باب بیشتر مورد توجه قرار گرفته اند که در آنها مانند هر مفهوم از الهیات سنتی مجدداً تعریف شده معنای تازه ای یافته اند.

گذشته از همه اینها یک جنبه مهم با کمال قوت مفاهیم بهایی را در دایره وجود از اندیشه های معمول تصوف یا نوافلاطونیان مشخص می سازد. در آثار بهایی مراتب خلقت در قوس نزول از ذات الهی آغاز نمی شود، بلکه از مشیت سرچشمه می گیرد. همین طور، قوس صعود - یا سفر روحانی - به اتحاد با ذات الهی ختم نمی شود، بلکه به اتحاد با مشیت الهی می رسد. زیرا بین وجود خداوند متعال و خلق او رابطه مستقیم ممکن نیست و رابطه بین این دو از طریق مشیت اولیه صورت می گیرد که بنوبه

خود علت خلقت است. (۶) مشیت اولیه عالم امر یا کلمة الله نام می گیرد و به این ترتیب اشاره دارد به جوهر یا حقیقت کلی مظاهر الهیه. زیرا که آنان «وسائط فیض کلیه اند» که «افنده مقربین را از زنگار حدود پاک و منزّه فرمایند تا ودیعه الهیه که در حقایق مستور و مخفی گشته از حجاب ستر و پرده خفا چون اشراق آفتاب نورانی از فجر الهی سر بر آرد و علم ظهور بر اتلال قلوب و افنده بر افرازد.» (منتخبات آثار حضرت بهاء الله، لانگنهین، صفحه ۵۱) و از این رو هدف سفر روحانی عرفان و اتحاد با مشیت مظاهر الهیه است.

ایضاح رابطه مشیت اولیه با خلقت را می توان در آثار حضرت باب راجع به مراحل خلقت یافت. در صحیفه عدلیه توضیح می فرمایند که خداوند مشیت را بی هیچ گونه اراده خارجی با علیت خود مشیت از عدم آفرید و تمام موجودات دیگر را به سبب مشیت و از طریق هفت مرحله ممکن آفرید: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، اجل، کتاب. (۷)

اساس این هفت مرحله از خلقت وحدت بین وجود و ماهیت است. جمیع کائنات هم وجود دارند و هم ماهیت. از نقطه نظر شی مخلوق، وجود اشاره دارد به خالق و فیض الهی که منشاء شی مخلوق است، در حالی که ماهیت اشاره دارد به نفس شی و شیئت آن. به عبارت دیگر وجود جنبه فعال موجود است، در حالی که ماهیت جنبه پذیرای آن است. مرحله مشیت وجود شی را تأیید می کند، در حالی که اراده ماهیت را مورد تأیید قرار می دهد. البته برای «بودن» شی وجود و ماهیت باید تعامل نمایند و متحد شوند. قدر مرحله ای است که این تعامل و اتحاد را معین می کند. بنا بر این سه مرحله مشیت، اراده و قدر پیش شرط بنیادی هر موجودی است. به فرموده حضرت باب نزول و تحقق این سه مرحله از طریق چهار مرحله بعدی صورت می گیرد که با قضا آغاز می شود که امضاء مراحل قبلی است. سپس جزئیات جریان خلاق از طریق سه مرحله نهایی تحقق می یابد که نماینده اذن برای واقعیت یافتن، اجل برای تعیین زمان و کتاب برای ثبت تمام جزئیات مربوط به موجود یا رویداد خاص است.

نیروی فعالی که تمام مراحل گوناگون خلقت را باعث می شود کلام الهی است. تمام هفت مرحله، در شکل فعال خود، جنبه های گوناگون یا فعالیت های مختلف مشیت اولیه را نشان می دهند. در حالی که عنصر اصلی همان مشیت اولیه است که در مراحل گوناگون در شکل های مختلف ظاهر می شود، جنبه پذیرای حقیقت درونی حاصل از فعالیت های مشیت اولیه را نشان می دهد.

مراحل خلقت به عنوان عمل تکلم پروردگار هم بیان گردیده است. شیخ احمد احسایی در اثر اعتقادی الهی عمده خویش تحت عنوان شرح الفوائد روشن می سازد که چهار مرحله اول خلقت، در وهله اول، اشاره می کند به مراحل گوناگون فعالیت مشیت اولیه. شیخ احمد با اشاره به آیات قرآن کریم که خداوند عالم فرمود «کن فیکون»، این چهار مرحله را مراحل متوالی بیان کلام الهی مشخص می کنند. عمل تکلم، یا امر «کن» مرکب است از دو مرحله استنشاق و استنطاق. استنشاق و استنطاق

به عنوان نمودار تمثیلی عمل خلقت، ظهور و امرالله مورد استفاده حضرت باب از جمله در تفسیرها (۸) بوده است.

اشارات شیخ احمد به چهار مرحله بیان کلمه الله می تواند مربوط به چهار مرحله اولیه قوس نزول باشد. ابتدا می گوید، هوا با «فتم» مشیت الهی استنشاق می شود و به حرارت حقایق الهیه حرارت می یابد. سپس نفحه الهی استنطاق می یابد و به شکل کلام کامل ظاهر می گردد. آثار بعدی حضرت باب بخصوص بیان فارسی مملو از تمثیلاتی است که منطبق بر این چهار مرحله از خلقت است که در عین حال راههای گوناگون بیان وحدت در کثرت عالم مظاهر الهی است.

در توصیف حضرت باب از مراحل خلقت، مرحله مشیت با وجود تطبیق می کند. در آثار حضرت باب و شیخ احمد احسائی کلمه شی از ریشه شاء در معنای «او خواست» گرفته شده که ریشه کلمه مشیت هم هست. این موضوع از لحاظ فلسفی و عرفانی بسیار مهم است. شی در حقیقت واقعه ای مربوط به مشیت است. پس عالم وجود، ماشینی و مادی محض تلقی و تصور نمی شود، بلکه تجلی قوت یا نیرویی روحانی - یعنی تجسم مشیت الهی - است. در این مورد می توان از بیان مبارک حضرت بهاء الله در لوح حکمت استفاده نمود: «انّ الطبیعة بکینونتها مظهر اسمی المبتعث و المکون ... و هی الارادة و ظهورها فی رتبة الامکان بنفس الامکان» (مجموعه الواح مبارک، صفحه ۴۲)

صحت تلقی مشیت بمتابۀ وجود، و اراده بمتابۀ ماهیت در بیان مبارک حضرت باب در رساله فی النناء هم دیده می شود. در آنجا توضیح می فرمایند که حقیقت تمام مخلوقات بستگی به دو جهت دارد: جهت وجود که علامت فیض الهی است و جهت ماهیت که علامت عبودیت و پذیرش فیض الهی است.

با تحقق این دو جهت رابطه قدر آشکار می شود که این دو جهت را به هم ربط می دهد. پس از ظهور این سه مرحله چهار مورد دیگر تحقق می یابد، زیرا «تنزل ثلاثه ممتنع است الا به ظهور اربعة» به فرموده ایشان این است دلیل هفت مرحله علیت. (۹)

نکته ای دیگر باید مورد تاکید قرار گیرد. همان طور که حضرت باب می فرمایند در سه مرحله اول، امکان بداء وجود دارد. اما پس از ظهور چهار مرحله دیگر امکان بداء نیست. بداء معمولاً تغییر در فرمان الهی یا عدم تحقق وعده پروردگاری است. (۱۰) اما در این شرح از مراحل عمل خلقت مشیت اولیه، بداء اشاره دارد به قابلیت انعطاف و خصیصه بی قید و شرط مشیت و تعیین خود بخودی آن.

باید توجه داشت که حضرت باب بخصوص در بیان فارسی به کزات از نمودار دیگری از دایره وجود (شکل ۲) استفاده می فرمایند. در این شکل قوس نزول اساساً با چهار مرحله اول خلقت - یعنی مشیت، اراده، قدر و قضا - و قوس صعود با چهار مرحله معادل رشد روحانی بیان می شود. این مراحل عبارتند از: جسد ذاتی، نفس، روح و فؤاد. باید توجه داشت که دو مرحله از این مراحل (نفس و فؤاد) با دو وادی از وادیهای چهار وادی حضرت بهاء الله یکی هستند. اما مهمتر اینکه در هر دو طبقه بندی

مرحله نهایی یعنی فؤاد یکی است. در هر صورت تحلیل این نمونه از دایره وجود خارج از حیطه بحث حاضر است.

خدا

مظهر ظهور الهی

۱ - مشیت	۴ - قلب
۲ - اراده	۳ - روح
۳ - قَدَر	۲ - نفس
۴ - قضا	۱ - جسم باطنی

عالم انسان

عالم حیوان

عالم نبات

عالم جماد

شکل ۲ - نمودار دیگری از دایره وجود

در آثار مبارکه حضرت باب و حضرت بهاء الله تمام این مفاهیم تعریفی تازه و خلاق یافته‌اند. مهمتر از همه قوس نزول و قوس صعود، هر دو، تاریخی می‌شوند. قوس نزول به عنوان خلق مدنیت روحانی بدیع متصور می‌شود که از مراحل تاریخی ظهورات متوالیه گذر می‌کند. در عین حال، قوس صعود، یا مفهوم «رجعت» بمتابۀ ظهور تدریجی و تاریخی و تجدید ظهور الهی و پیدایش «روضه» ای بدیع در تاریخ انسان تعریف می‌شود. شناخت مظهر امرالله کانون این قوس تاریخی صعود می‌شود. در زمینه این الگوی الهیات بهایی، مقولات قَدَر، قضا و بداء معانی تازه و مشخصی به خود می‌گیرد. قدر (یا اندازه) اشاره می‌کند به شکل خاص دیانت الهی که توسط مشیت اولیه (مشیت) مطابق الزامات زمان و سطح تکاملشان (اراده) توسط مظهر امرالله (قضا) ظاهر می‌شود. (۱۱) این معنای جدید قَدَر توسط حضرت بهاء الله در صحیفه شطیه مورد تاکید است.

«همچنین در اسرار قضائیه و قدریه ملاحظه نما که آنچه ظاهر شده و می‌شود مثل این شطّ امور در محل خود جاری و ساری است ولیکن اگر امری ظاهر شود برخلاف آن قدر خلاف در عالم احداث می‌شود. اگر به

این رمز دقیق رقیق که اخفی از هر سرّی است ملتفت شوی مستغنی می شوی از آنچه سؤال شده و می شود نقطه احدیه و ذات صمدیه در هر عهد و قرن که اراده می فرمود آن شطّ حقیقی و بحر واقعی را از هیکل جدید و قمص بدیع ظاهر و جاری فرماید.)) (۱۲)

(مانده آسمانی، جلد ۴، صفحه ۱۴۵)

در اینجا بداء چیزی نیست جز تغییر حدود و احکام پروردگار توسط مظاهر الهیه که بتدریج ظاهر می شوند آن گونه که متناسب با شرایط متغیر بشری است.

مفهوم بداء به چندین طریق در آثار حضرت باب تعبیری دوباره یافته است. اولین معنا تغییر در دین الهی یا اصل ظهور تدریجی است. به فرموده حضرت باب در بیان فارسی در زمان هر ظهور از مشیت اولیه بداء حاصل می شود که همگان مورد امتحان الهی قرار می گیرند. (۱۳)

معنای دیگر بداء مربوط است به معیار ایمان و کفر. در این معنا، حضرت باب بداء را در قلمرو عدالت و رحمت الهی می بینند. احراز ایمان فی نفسه و بالضروره به سبب لطف الهی است. در صورتی فرد به معنای حقیقی بداء پی برده است که بداند با وجود عبادت و اجرای اوامر و احکام در تمام عمر در هر لحظه خداوند می تواند به مقتضای عدالت خویش او را از ایمان محروم فرماید. این واقعیت که چنین شخصی همچنان در عداد مؤمنان باشد به مقتضای فضل الهی است. برعکس ممکن است در هر لحظه یک منکر خداوند به فضل الهی به جنت ایمان ورود نماید. و از این رو هرگز نباید به سبب ایمان کسی خود را برتر ببیند. در جمیع این احوال، ایمان به بداء الهی، نیاز به احساس تواضع، تساوی و محاسبه دائمی نفس را القاء می کند.

معنای سوم بداء یکی از اصول اساسی بیان فارسی را تأیید می نماید. به بیان مبارک حضرت باب تمام حدود و احکام گذشته با ظهور پیامبر جدید منسوخ می شود مگر اینکه بر ابقای آن تاکید فرماید. همچنین پیامبر جدید می تواند هر یک از قوانین و احکام خود را که بخواهد در طول حیات خویش منسوخ نماید. اما پس از رحلت پیامبر در احکام واجب او تغییری نخواهد بود تا وقتی که پیامبر بعدی ظاهر شود. (۱۴)

معنای بدیع چهارم برای بداء که در بیان فارسی آمده مربوط به مفهوم میثاق است. معنای اساسی بداء در این مورد به شرح زیر خلاصه می شود:

طبق احادیث اسلامی، پس از تکمیل مرحله چهارم یعنی قضا بدائی نخواهد بود. حضرت باب بیان می فرمایند که معنای حقیقی آن این است که در صورتی کسی به تمام چهار پایه یا ستون میثاق الهی معتقد باشد ایمان او کامل است و در معرض تغییر یا نفی نخواهد بود. در اینجا قضا، علامت ستون چهارم میثاق است. اگر شخصی فقط سه سطح اول را قبول کند و از قبول ستون چهارم غافل شود، ایمان او ناقص و در معرض تغییر خواهد بود. در دیانت بهایی این چهار سطح از میثاق خداوند،

حضرت بهاء‌الله، مبین آثار الهی (حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله) و بیت العدل اعظم هستند. تأیید بداء پروردگار در این معنا، علامت وحدت بلافصل تمام عناصر میثاق الهی است. روی گرداندن از هر یک از بخشهای این میثاق نقض آن است که انسان را محروم از ایمان می‌کند.

و معنایی دیگر از بداء در بیان فارسی مربوط است به اقتدار و سلطنت بیچون و چرای پروردگار. در واقع حضرت باب می‌فرماید که پذیرش تغییر از طرف پروردگار بزرگترین علامت بلوغ روحانی است زیرا که نشان دهنده شناخت قدرت مطلق و اقتدار بیچون و چرای خداوند است. کلمه‌الله مطاع است زیرا که بیان مظهر امرالله است که می‌تواند قضای تازه‌ای امضاء فرماید هر زمان که بخواهد و آثار مقدسه قبل یا اوامر سابق خویش را نسخ فرماید. (۱۵) این تغییر پروردگاری به سبب ضعف نیست بلکه حاکی از سلطنت الهیه مظهر امرالله است که مشیت او «مشروط» به هیچ چیز دیگری نیست.

حضرت بهاء‌الله در چندین بیان مبارک خود را «قضا»ی الهی می‌نامند. در کتاب مستطاب اقدس می‌فرماید: «قد جعل الله مفتاح الكنز حتی المکنون... ان هذا هو القضاء المثبت و به ثبت کل قضاء محتوم» (اقدس مبارک، آیه ۱۵) و در زیارتنامه می‌فرماید: «اشهد ان بک ظهرت سلطنة الله و اقتداره و عظمة الله و کبريائه و بک اشرقت شمس القدم فی سماء القضاء و طلع جمال الغیب عن افق البداء» (۱۶) (تسبیح و تهلیل، صفحه ۲۲۸) حضرت ولی امرالله بداء را در اینجا «خلقت» معنا کرده‌اند و آن را ظهور بدیع و خلق روحانی دانسته‌اند.

تاریخی ساختن سفر روحانی

حداقل چهار اصل اساسی آثار حضرت بهاء‌الله را از اظهارات قبلی تصوف به‌طور کلی و صوفیگری به‌نحو اخص مشخص می‌سازد. این موارد عناصر متشکله کلام عرفانی آن حضرت است. اول اصل تنزیه ذات نشان می‌دهد که نهایت سفر روحانی معرفت مظهر امرالله در هر عصر است. دوم، اندیشه سفر روحانی تاریخی می‌شود. مواجهه انسان با حقیقت الهی در ازمنه خاص تاریخی صورت می‌گیرد. سوم، این الهیات ظهوری همچنین متضمن هماهنگی بین عرفان و احکام دینی، تعالیم اجتماعی و مؤسسات است نه تضاد و سرانجام در تعالیم حضرت بهاء‌الله عرفان از اصل وحدت بشر بمثابة هدف نهایی رسالت حضرت بهاء‌الله جدایی ناپذیر است.

در اینجا بر اصل دوم از این چهار اصل یعنی کاربرد اصل تاریخی بودن در سفر روحانی، یا آگاهی عرفانی - تاکید می‌کنم. برای درک این اصل دو موضوع اساسی وجود دارد. اول ارتباط میان سه اثر از آثار حضرت بهاء‌الله - یعنی هفت وادی، جواهر الاسرار و کتاب مستطاب ایقان - است. نظر کلی و پیچیده منطبق عرفانی حضرت بهاء‌الله را روشن می‌سازد. دوم معنای «رجعت» در آثار حضرت باب و حضرت بهاء‌الله کلید تصور بهایی از سفر روحانی است.

جواهر الاسرار

رسالات هفت وادی، جواهر الاسرار، و کتاب مستطاب ایقان که همگی در بغداد نازل شده‌اند، تشکیل یک مثلث وحدت را می‌دهند. ممکن است ابتدا این واقعیت روشن نباشد. اولین تأثیر رساله هفت وادی و کتاب مستطاب ایقان ممکن است القاء کند که موضوعات مورد بحث آنها کاملاً متفاوت است. بنظر می‌رسد هفت وادی مراحل رشد روحانی را بیان کند، در حالی که کتاب مستطاب ایقان مربوط است به اثبات اعتبار ادعای حضرت باب نسبت به ظهور الهی، خصیصه تدریجی ظهور، تفسیر نبوات مربوط به موعود، معنای استعاره‌ی بیانات مبارکه در کتب مقدسه سالفه و مانند آن. به عبارت دیگر، این دو متن کاملاً متفاوت بنظر می‌آیند.

این تأثیر تا وقتی می‌ماند که ما رساله عمده دیگر حضرت بهاء الله یعنی جواهر الاسرار را در نظر آوریم. حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب ایقان به جواهر الاسرار اشاره می‌فرماید و تداوم موضوع آن را با کتاب مستطاب ایقان نشان می‌دهند. (صفحات ۲۶ - ۲۵ انگلیسی) اما در مطالعه جواهر الاسرار در مورد شکل، ساختار و محتوای آن دچار سرگردانی عمده‌ای می‌شویم. عنوان کامل رساله «جواهر الاسرار» را به «معارج الاسفار لمن اراد ان يتقرب الى الله المقتدر الغفار» ربط می‌دهد. اگر این مطلب اثری عرفانی را در باره سفر روحانی القاء کند، اولین صفحات متن کاملاً خواننده را متعجب می‌سازد. بجای اینکه شبیه هفت وادی باشد بیشتر شبیه کتاب مستطاب ایقان است.

این متن با بیانی آغاز می‌شود که شخص باید تفکر کند در این امر که چرا تمام پیامبران الهی در زمان خویش مورد انکار مؤمنین به دین قبل قیام گرفتند در عین اینکه منتظر ظهور موعود بودند. (۱۷) حضرت بهاء الله توضیح می‌فرماید که این انکار اساساً به این دلیل بوده که آنان به رهبران و علمای خود تکیه کردند و خود مستقلاً به تحری حقیقت مظهر امر الله نپرداختند. ایشان از آیات تمثیلی عهد جدید راجع به علائم ظهور بعد و عدم امکان درک معانی این آیات بدون تفسیر ربانی نقل قول می‌فرمایند. سپس روش سنتی را برای حل مسأله رد می‌کنند که طی آن ادعا می‌شود که متن موجود انجیل متن اصلی و موثق نیست: یعنی در صورتی که کلمه الله در میان مردمان معتبر و موثق نمی‌بود، آنان مسؤول قصور خویش در عرفان ظهور بعد به دلیل انحراف از پیروی از مشیت الهی نبودند. در آن صورت مسؤول داشتن ایشان به علت قصور در عرفان مظهر امر الله مخالف عدالت و رحمت الهی می‌بود. پس از اعلان اینکه فقط احباء و اصفیای می‌توانند متون تمثیلی را درک کنند، به توضیح معانی آنها می‌پردازند. (۱۸)

بدیهی است که چنین بحثی کاملاً در قلمرو مسائل مطروحه کتاب مستطاب ایقان قرار دارد. اما خواننده مطلب دوباره از توضیح حضرت بهاء الله در مراحل سفر روحانی دچار شگفتی می‌شود. باقی متن در ابتدا قابل پیش بینی بنظر می‌رسد. حضرت بهاء الله با استفاده از منطق و زبان هفت وادی از

وادیهای طلب، عشق، توحید، حیرت، فناء فی الله و بقای در او سخن می گویند که جزئی تفاوتی با آن دارد. (۱۹)

روشن است که جواهرالاسرار نه جای هفت وادی را می گیرد و نه ایقان مبارک را. سؤال این است که آیا این متن از دو موضوع متفاوت ترکیب یافته، از مواضع ایقان مبارک آغاز و با مراحل هفت وادی پایان می یابد. این راه حل ساده هم مقبول نمی افتد. پس سرگردانی همچنان ادامه می یابد. حضرت بهاء الله درست در میان بحث مراحل سفر روحانی، بخصوص مرحله توحید، ناگهان مواضعی را مطرح می فرمایند که مربوط به کتاب مستطاب ایقان است: در آنجا معانی استعاری و تمثیلی نبوات الهیه را تفسیر می فرمایند، اثبات می فرمایند که نه حضرت محمد صلوات الله علیه و نه هیچ پیامبری آخرین پیامبر نیست، راز رجعت و قیامت را توضیح می فرمایند، سوء تفاهمات مربوط به امام دوازدهم و علائم ظهور ایشان و موارد دیگر را رفع می فرمایند. (۲۰)

آشکار است که این متن نیست که با دو موضوع متفاوت سروکار داشته باشد. سؤال این است که ربط بین سفر روحانی به سوی پروردگار، از یک سو و ظهور تدریجی و نبوات مربوط به حضرت باب از سوی دیگر چیست؟ جواهرالاسرار روشن می سازد که این فرض که هفت وادی و کتاب مستطاب ایقان موضوعات متمایز و مستقلی دارند فرض نادرستی است. این هر دو متن، همان طور که خواهیم دید هم پیچیده تر از این تصورات اند و هم مرتبط تر از آنکه در ابتداء به نظر می آید.

چگونگی این مطلب در فصول ۴ و ۵ روشنتر می شود. اما پاسخ به تناقض ظاهری تا حال باید روشن شده باشد. جواهرالاسرار متنی ناهماهنگ نیست، بلکه کلیدی است برای درک انقلابی که حضرت بهاء الله در کلام عرفانی ایجاد کرده اند. موضوع هفت وادی سفر روحانی و مراحل آن است. موضوع کتاب مستطاب ایقان ظهور تدریجی و آگاهی تاریخی است. در جواهرالاسرار این دو موضوع وحدتی منتظم را تشکیل می دهند.

همان گونه که اشاره داشته ام، تفسیر وحدت این دو موضوع - آگاهی تاریخی و سفر روحانی - است که شیوه عرفانی حضرت بهاء الله را از شیوه های سنتی متمایز می سازد. شیوه سنتی صوفیان را فرار از قلمرو کثرت، تغییر و تاریخ می انگارد. حضرت بهاء الله دقیقاً همین موضوع را تغییر داده اند. از آنجا که ذات غیب منیع لایدرک مقدس و منزّه از ادراکات اهل ناسوت است. تنها راهی که انسانها می توانند به خدا نزدیک شوند و او را تجربه نمایند از طریق تجربه انعکاس و ظهور الهی در آئینه های عالم مرئی است - یعنی مظاهر امرالله در طول تاریخ. بنا بر این نه تنها مانعی در راه تجربه عرفانی نیست بلکه تنها راه تقرب انسان به حقیقت الهی است. به این طریق تاریخ روحانی می شود و روح تاریخی می گردد.

این شیوه تاریخی نسبت به آگاهی عرفانی القاء می کند که انسانیت بطور کلی هم سفری روحانی دارد، که مراحل آن با ظهور مظهر امرالله و پدیداری مدنیت بدیع روحانی مشخص می شود.

به همین دلیل، شکل خاصی که جریان، حدود و تحزکات سفر انفرادی به خود می گیرد مشروط بر مراحل روحانی و فرهنگی جامعه انسانی و ظهور حقیقت روحانی منطبق با آن مرحله می گردد. از این نظر، سفر روحانی برای تمام افراد در کلیه مراحل تاریخ انسان یکسان نیست. قابلیت پذیرش هر مسیر یا شکل نیایش وابسته به مشیت مظهر امرالله است و آنچه او ظاهر فرماید.

با حل معمای جواهرالاسرار به عنوان تاریخی سازی سفر روحانی حال در ک هفت وادی و ایقان مبارک در شکلی تازه ممکن می گردد. اما این بینش در کتاب مستطاب ایقان کاملاً روشن است. در آنجاست که از جنبه تاریخی سفر روحانی تبیینی تازه می یابیم. در یک قسمت بسیار مشهور، حضرت بهاءالله مقصدی را مشخص می فرمایند که «شخص مجاهد» در کمال انقطاع و مهتدی به تور هدی به آن واصل می شود که «مصر ایقان» است. در این مأوای «معبود» «سالک سبیل هدی»

«بدایع حکمت صمدانی را در آن شهر روحانی مشاهده کند و جمیع علوم مکنونه را از اطوار ورقه شجره آن مدینه استماع نماید ... بی آب رفع عطش نماید و بی نار حرارت محبةالله بیفزاید ... و مجاهدین فی الله بعد از انقطاع از ماسوی چنان به آن مدینه انس گیرند که آنی از آن منفک نشوند.»
(ایقان مبارک، صفحات ۱۵۳ - ۱۵۲)

«و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی» «و این مدینه در رأس هزار سنه او ازید او اقل تجدید شود و تزیین یابد ... مثلاً در عهد موسی تورات بود و در زمن عیسی انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد من یبعثه الله کتاب آر.»

(ایقان مبارک، صفحات ۱۵۳ - ۱۵۶)

تصوری تازه از اندیشه رجعت

یکی از مهمترین اندیشه های مذهبی و عرفانی مفهوم رجعت است. در آثار مبارکه بهایی کلمه رجعت برای بیان دو اصطلاح عربی مرتبط به کار می رود. یکی معنی رجعت یعنی برگشت شخصی در زمان آینده است و دیگری در معنای معاد، که روز رستاخیز (در معنای ظاهری بازگشت) است. از نظر دیانت بهایی هر دو در یک معنا می آید.

بحث حاضر مربوط به معنای دوم یعنی معاد است. اهمیت مفهوم بازگشت در دوره های اولیه بابی و بهایی بی نهایت جدی است. در واقع، بحث راجع به معنای بازگشت، کانون کلام الهی و اعتقادی در آن سالها بوده، که تا حدودی به دلیل اهمیت آن اندیشه در مکتب شیخیه بوده است. ربط این تصور به سفر روحانی را می توان ابتدا با توجه به آن بر حسب کلام اسلامی و سپس بررسی تغییر

این تصور در متون بهایی مورد نظر قرار داد.

موارد اساسی اعتقاد اسلامی را معمولاً اعمده دین نامیده‌اند. این اصطلاح در میان مذاهب سنی و شیعه تا حدودی دارای معنای متفاوتی است. اما سه اصل دین برای تمام مذاهب ایران مرکزی و اساسی است: یعنی توحید، نبوت، معاد. هر چند اعتقاد معاد، یا روز قیامت، یکی از مهمترین اصول اسلامی است، معنای دقیق آن در معرض مجادلات مفضل است.

درک سنتی و مسلط این اعتقاد آن رازمانی می‌انگارد که تاریخ پایان می‌یابد و مردگان به زندگی بازمی‌گردند تا عدالت الهی جاری شود و طبق اعمال خویش به بهشت یا جهنم بروند. سؤال مسلط متمرکز بر این است که آیا این رستاخیز شامل جسم یا روح انسان می‌شود یا مربوط به جسد مثالی یا جسد ذاتی است.

رجعت به روشی دیگر هم قابل تفسیر است، که در آثار اسلامی مندمج بوده مورد نظر برخی فلاسفه و خصوصاً بعضی از اهل تصوف است. مطابق این تفسیر، رجعت در حقیقت بازگشت به سوی خداست. همه چیز از خداست و به خدا بازمی‌گردد، اما معنای عمده‌تر رجعت رویدادی دوردست در آخرالزمان نیست، بلکه توصیفی از جریان تکامل روحانی فرد یا سفر روحانی در این حیات دنیوی است. بناگاه رستاخیز معنایی عرفانی می‌یابد. اعتقاد به رجعت قوس صعود می‌شود و به مراحل سفر بازگشت سالک به سوی اصل الهی و خالق اشاره می‌نماید.

ربط اعتقاد رجعت و قیامت به مفهوم سفر روحانی در این شیوه پرشکوه و عمیق آشکار می‌شود. اما با اینکه تفسیر ضمنی صوفی از اعتقاد رجعت بسیار معقول است همچنان در حدود تفسیر سنتی اسلامی باقی می‌ماند. با وجود تضاد صوری نظرات صوفی با نظرات سنتی، هر دو در یک قضیه یعنی فقدان آگاهی تاریخی مشترکند. در شیوه سنتی موضوع بسیار روشن است: رجعت به معنای پایان تاریخ است. در عین حال در آن تعبیر سنتی، تاریخ بسیار پیش از روز رستاخیز پایان یافته است. این اعتقاد که ظهور الهی پایان یافته، و حدود و احکام اسلامی غیرقابل تغییرند، از قبل پایان تاریخ را اعلام داشته است. مفهوم رجعت در این نظر، بخشی از همان آگاهی غیرتاریخی است. همین‌الگو هم برای صوفیان مطرح است. از نظر آنان رجعت جریانی است فردی که ضد تاریخ و تغییر تاریخی است. سفر عرفانی برای تمام افراد در تمام زمانها همسان تلقی می‌شود. تنها تفاوت توزیع تصادفی قابلیت‌ات عرفانی است. به عبارت دیگر، از نظر صوفیان اندیشه رجعت فراتر از تاریخ است. در اینجا دوباره حضرت باب و حضرت بهاء‌الله در قضایای اساسی شیوه‌ای نو می‌آفرینند.

همان طور که ملاحظه شد در آثار مقدسه بهایی اعتقاد به رجعت، اعتقاد به پیشرفت روحانی و عرفانی است. اعتقادی که در تفسیر اسلامی نشانگر پایان تاریخ بود، تبدیل به اعتقاد و آگاهی تاریخی می‌شود. حضرت بهاء‌الله اصطلاحات و مفاهیم اسلامی را طوری به کار می‌برند که متضاد ادراک آنها در کلام اسلامی است، و از این جهت نمونه روشنی فراهم می‌آورد که چرا کلام حضرت بهاء‌الله قابل

تقلیل به مفروضات سنتی اسلامی نیست و اینکه چگونه معانی سنتی عمداً تغییر می یابند.

از لحاظ سنتی رجعت به معنای رفتن به «بهشت» یا جهنم است. اما اکنون بهشت عبارت از کمال یا تحقق استعدادهای بالقوه موجودات است. به این ترتیب بهشت محدود به انسانها نیست، بلکه استعداد بالقوه تمام موجودات است. حضرت باب می فرماید:

«هیچ شیئی به جنت خود نمی رسد الا آنکه به منتهای کمال در حدّ خود ظاهر شود. مثلاً این بلور جنت حجری است که ماده این بوده و همچنین از برای این بلور بنفسه درجات است در جنت ... زیرا که وقتی که حجر بود بها نداشت و امروز یک قیراط آن اگر به کمال یا قوتیت رسد که در امکان اوست چقدر بها دارد و همچنین کلّ شیئی را تصوّر کن.» (۲۱)

در مورد انسانها، حضرت باب می فرماید که حالت کمال شامل:

«ایمان به خداست در هر ظهور و به آنچه از قبل آن نازل می گردد نه به علم زیرا که در هر ملت علمای از هر فنّ دارند و نه به غناء زیرا که همچنین ظاهر است که در هر ملت اهل غناء در رتبه خود دارند و همچنین شئون دیگر بلکه علم علم به خدا است و آن نیست مگر علم به ظهور او در هر ظهوری و غنائی نیست الا به فقر بسوی او و استغنائی از مادون او و آن ظاهر نمی گردد الا آنکه بالنسبه به مظهر ظهور ظاهر گردد.» (۲۲)

(منتخبات آیات حضرت نقطه اولی، صفحه ۶۱)

بهشت یا فردوس انسان حالتی از تطهیر است که در آن انعکاس صفات الهی کامل می شود. ظهور کامل صفات الهی در مظهر امرالله است. بنا بر این بهشت روح انسان حالت پذیرش و معرفت مظهر امرالله و پیروی از اوامر و احکام اوست. اصل ظهور تدریجی مفهوم کلیدی برای درک اندیشه بهشت و اعتقاد رجعت است. مفهوم رستاخیز هم تاریخی می شود. روز قیامت بجای اینکه آخر تاریخ باشد، پایان یک مرحله تاریخی و مدنیت همزمان آن و آغاز مرحله ای جدید از تکامل تاریخی با منطق جدید فرهنگی و نظم نوین است. هر چند مهمترین معانی «رجعت» «قیامت» و «جنت» در این متون آن گونه که در بالا بحث شده در زمینه ظهور تدریجی و در قلمرو تاریخ انسانی است، اما این معانی مفهوم لحظه حساب و داوری و جزای متناسب با آن را که کلیه نفوس انسانی در لحظه مرگ جسمانی تجربه می نمایند، تغییر نمی دهد. در واقع، «انبیاء و مرسلین محض هدایت خلق به صراط مستقیم حق آمده اند و مقصود آنکه عباد تربیت شوند تا در حین صعود با کمال تقدیس و تنزیه و انقطاع قصد رفیق اعلی نمایند.» (منتخبات آثار حضرت بهاءالله، صفحه ۱۰۶)

حضرت بهاءالله تاکید می فرماید که سفر روحانی هیچ گاه پایان نمی پذیرد و اینکه پس از مرگ روح انسان رها از حدود زمان و مکان، همچنان طی مراحل نموده بی منتها پیش می رود تا در

الهیات ظهور و نقد وحدت وجود

همراه با کاربرد آگاهی تاریخی نسبت به مفهوم سفر روحانی، جنبه عمده و متمایز دیگر شیوه حضرت بهاء الله نسبت به عرفان، که مستقیماً به تصور تاریخی مربوط می شود، الهیات ظهور حضرت بهاء الله است که مطابق آن غایت و مقصد سفر روحانی نیل به تجربه یا معرفت ذات حق نبوده، بلکه شناخت ظهور صفات الهی در مظاهر الهیه در طول تاریخ است.

برای اشاره به برخی از شباهتها و تفاوتهای بین الهیات حضرت بهاء الله و اندیشه های صوفی، به اختصار ساختار الهیات فلسفی صوفی را مورد نظر قرار می دهیم. با وجود تفاوت های عقاید بین صوفیان، سه موضوع، به تلویح یا تصریح در بین همه آنها مشترک است: اعتقاد به وحدت وجود، اعتقاد به جبر و مفهوم انسان کامل.

از جمله اصول عقاید اسلام و اولین پایه ایمان توحید است. از نظر صوفیان هم این اندیشه مرکز و بنای جهان بینی ایشان است و تمام عقاید دیگر به این اصل اساسی می رسد. اما، صوفیان توحید را کاملاً متفاوت از درک اسلام سنتی از آن بمثابة رد چند خدایی، می بینند. از نظر صوفیان، توحید به اعتقادات گوناگونی تبدیل می شود: وحدت وجود، که طبق آن هیچ چیز جز خدا وجود ندارد و همه چیز خداست. این تفسیر خاص از توحید منسوب به ابن عربی است. در عین اینکه تقریباً قضیه اساسی تمام اظهارات صوفی است. جزئیات این اعتقاد در میان صوفیان هم مورد اختلاف است. آن گونه که با بحث معروف بین پیروان ابن عربی و احمد سیرهندی روشن شده که اعتقاد وحدت شهود را مطرح می نماید. اما در همین بحث هم اصل اساسی یکی است، که حقیقت تمام موجودات را یکی می داند و آن حقیقت خداست. معمولاً شکل متداول همه خدایی این اعتقاد با استفاده از تمثیلاتی چون برف و آب بیان می شود تا تناقض آشکار بین کثرت موجودات و وحدت حقیقت حل و فصل شود و تضاد بین تکثر عالم مادی و وحدت الهی از میان برود. از نظر صوفیان این تفاوت باید از بین برود و ترکیبی حاصل گردد. راه حل آنها این بود که کثرت را قلمرو پدیدارها بدانند، و وحدت را قلمرو حقیقت درونی آنها بینگارند. خداوند را چون آب و جهان را چون برف می پندارند. برف همان آب است با ظاهری خاص. اما حقیقت و وجود اساسی برف همان آب است. به عبارت دیگر در نهایت کثرت توهم به حساب می آید. در آثار ابن عربی این تمثیل با توصیفات دیگری آمده است که تمثیل اعداد احتمالاً از همه آنها اساسی تر است.

خداوند واحد است. تمام اعداد دیگر هم با تکرار واحد وجود یافته اند. اما ابن عربی می گوید که تمام اعداد دیگر هم واحد هستند و هم متکثر. ظاهر آنها متکثر است (دو متفاوت از سه است)، اما دو و

سه هر کدام یک عدد هستند، بنا بر این حقیقت درونی آنها همان حقیقت درونی واحد است. بنا بر این، نتیجه می‌گیرد که کثرت وحدت هم هست. (۲۴)

اصل وحدت وجود بندرت توضیح کافی یافته است. قرائت چندخدایی می‌گوید حقیقت اشیاء وجود آنهاست. می‌گوییم خدا «وجود دارد» و انسانها «وجود دارند». در این گفته، وجود در هر دو مشترک است. بنا بر این، حقیقت تمام موجودات یکی و واحد است، و وجود مشترک ایشان است که همان وجود خداوند است. خدا و جهان به دلیل وحدت وجود یکی و واحد می‌شوند. خداوند وجود محض است. در حالی که تمام موجودات خدایی با صفات خاص خود هستند.

نظریه اساسی دوم از صوفیگری فلسفی مربوط به علیت و آزادی است. این دو موضوع در واقع یکی و واحد هستند. چون که مسأله آزادی انسان یا جبر به جهت اصل کلی علیت و فاعلیت می‌آید. موهبت آزادی اراده و عمل به معنای فاعلیت است که علتی مؤثر و واقعی به حساب می‌آید. اما اصول علیت و جبر در واقع شیوه‌های دیگری از بیان وحدت وجود است. این امر کاملاً قابل پیش بینی است، چون که اگر فقط خدا وجود دارد، آن وقت فقط خدا می‌تواند علت و فاعل باشد. فقط یک علت برای هر رویداد در جهان وجود دارد و آن هم مستقیماً خود خداست. آن وقت انسانها در حد خود هیچ فعالیتی ندارند. همین طور علت مستقیم اعمالشان خداست و همه چیز از پیش تعیین شده است. با کمال تعجب در این مورد بیشتر صوفیان با موضوعگیری الهیات کاملاً سنتی اسلامی، یعنی اشاعره موافقت دارند.

اشاعره بر عکس رقبای خود معتزله تصور آزادی و فاعلیت انسان را رد می‌کنند؛ از نظر آنها، فقط یک علت وجود دارد و آن خداست. (۲۵)

از نظر اشاعره و صوفیان، اذعان به هر گونه علت ممکن برابر است با تناقض با توحید پروردگار. زیرا فرض وجود فاعل دیگر، مانند انسان قرار دادن شریکی برای خداست.

اشاعره هم، بنوبه خود، اندیشه وحدت وجود را کاملاً رد می‌کنند. از نظر آنان جهان خلقت خدا نیست و هر گونه بیان از هر شکلی از وحدت این دو با توحید پروردگار تناقض دارد. بنا بر این صوفیان در تصور خود از علیت از اشاعره هم افراطی تر بودند. شکل این تفاوت با مقایسه همه خدایی صوفیان با اصل ذره‌باوری اشاعره قابل درک است. اشاعره از این نظریه دفاع می‌کردند که ذات اشیاء همراه با هیچ گونه صفات یا اعراض ثابت نیست. آنها معتقدند که اعراض اشیاء مانند صفات گوناگون، در یک لحظه متعلق به آنند و در لحظه‌ای دیگر ممکن است نباشند. بنا بر این، این صفات یا اعراض مستقیماً در هر لحظه، از طرف خداوند خلق می‌شوند. آنها به وجود می‌آیند و فوراً از بین می‌روند و همچنان خداوند صفات تازه‌ای خلق می‌کند. در حالی که به نظر انسانها می‌رسد که در صفات اشیاء استمراری هست، و اینکه وقایع طبیعی با خصوصیات طبیعی اشیاء خلق می‌شود. در واقع، طبق نظر اشاعره، علت تمام وقایع مستقیماً خداوند است و خلق جدید هم از اوست. (۲۶)

معمولاً صوفیان این اندیشه خصیصه صفات ناپایدار و غیر واقعی اشیاء را می پذیرند. اما یک قدم بیشتر می روند و می گویند این امر در باره ذات اشیاء هم صادق است. به عبارت دیگر هیچ ذاتی نیست که مستقل از صفات باشد. ذوات هم فانی بوده مستقیماً از سوی خداوند خلق شده و علت آنها هم اوست. اما در این تحلیل، کل عالم خلقت معدوم می شود و شیوه‌هایی از عمل و وجود الهی می شود. (۲۷)

سومین اصل اساسی الهیات فلسفی صوفی اندیشه انسان کامل است. این اصل جنبه‌ای دیگر از همان اصل اساسی وحدت وجود است. از نظر صوفیان انسانها، به دلیل وحدت وجود، بالقوه الهی هستند. اما تا وقتی که غرق در ظاهر تنوع، امکان و تکثر هستند آگاهی ایشان دور از حقیقت وجود است. اما از طریق سفر روحانی، که با محبت جذباتی و بصیرت عرفانی امکان می یابد، نفس از قلمرو تنوع فراتر می رود و از وحدت وجود آگاهی می یابد. در این سفر سالک می تواند به چنان مرحله‌ای از محبت شهودی دست یابد که با حقیقت یکی شود و به مقام تقدس یا ولایت برسد. چنین شخصی به مرحله انسان کامل رسیده است و به آگاهی از نادیدنی دست می یابد و کرامات از او ظاهر می شود. همان گونه که دیدیم، بیشتر صوفیان مقام ولایت را از نبوت و احکام شرعی بالاتر دانستند زیرا قلمرو حقیقت را بالاتر از قلمرو احکام شرعی می انگاشتند. (۲۸)

آثار مقدسه بهایی شامل آن چیزهایی است که آشکارا نظری متفاوت از تصوف و اعتقادات مربوط به آن دارد. در برخی از آثار مبارکه بهایی از علائم و کلام عرفانی از جمله در هفت وادی و چهار وادی استفاده شده و در آنها نقل مطالب از آثار کلاسیک صوفیان گردیده است.

در عین حال، حضرت بهاءالله از برخی اصول، روشها و قضایای صوفیان بشدت انتقاد می فرمایند. اما در نظرات حضرت بهاءالله راجع به صوفیه تناقض واقعی وجود ندارد. از نظر مبارک حضرت بهاءالله حقایق زیبایی در عرفان اسلامی وجود دارد که باید مورد قبول و تحسین باشد. و در عین حال تمام اعتقادات و روشهای مربوط به ایشان دقیق و قابل قبول نیست. مثلاً در تاریخ صوفیه بسیاری اوقات قوانین و احکام شرع دست کم گرفته شده، کناره گیری از حیات فعال اجتماعی و اقتصادی مورد تاکید بوده، مشایخ صوفیه بیش از حد مورد احترام قرار گرفته اند، بر سلسله مراتب فضائل بر مبنای مراتب دانش و دسترسی به حقیقت اسرار خاص تاکید گردیده، از اعمال و روشهای افراطی دفاع شده و مواردی از این قبیل مورد نظر و توجه قرار گرفته است. حضرت بهاءالله تمام این گونه موارد را رد می کنند. (۲۹)

مسئله دیگر ابهام در خود آثار صوفیه و نظرات ایشان در اصول صوفیه است. برای مثال اصل وحدت وجود می تواند به معنای زنده همه خدایی تفسیر شود یا اصل ظهور الهی. حضرت بهاءالله اولی را بیچون و چرارد می کنند و دومی را می پذیرند. در تعبیر خاص حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء از آثار صوفیه این مطلب آشکارتر می شود.

اصل اساسی مورد نظر حضرت بهاء الله در باره ارزیابی گفته‌های دیگران همدلی و روشن بینی نسبت به آنهاست. بنا بر این ایشان مایل به تاکید بر جنبه‌های مثبت و معانی قابل پذیرش هستند که در این اظهارات دیده می‌شود. (۳۰) بسیاری اوقات حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء بین قرائتهای متداول آن اظهارات که جنبه همه‌خدایی به خود می‌گیرد، و نیت اصلی نویسنده که الهیات ظهوری تعبیر می‌شود تمایز قائل می‌شوند. بحث حضرت عبدالبهاء راجع به صوفیه و اصل وحدت وجود در مفاوضات مبارک از نمونه‌های چنین تمایزی است. (۳۱) این شیوه ارزیابی از روی انصاف که مداوماً سره را از ناسره جدا می‌کند سبب می‌شود که بیانات حضرت بهاء الله راجع به صوفیگری بظاهر متفاوت بنظر آید، اما همان گونه که اشاره داشته‌ام، باید بخاطر داشت که از نقشهای آثار اولیه حضرت بهاء الله دقیقاً چشم اندازی است از عرفان که طی آن جنبه‌های منفی صوفیگری (یعنی عزلت گزینی، تضاد با احکام شرعی، مبالغه در مقام رهبران صوفیه و مانند آن) را تصحیح می‌فرمایند که بنوبه خود عنصری جدایی ناپذیر از الهیات کل نگر و نظریه اجتماعی می‌شود.

حضرت باب هم در آثار مبارک که از اعتقاد وحدت وجود در معنای همه‌خدایی انتقاد می‌فرمایند. می‌فرمایند آنان که بر این اعتقاد هستند به شهادت نفس وجود بدیهی البطلان اند. ایشان اشاره می‌فرمایند که چنین وحدتی به نحوی حقیقت هر دو موجود را اذعان می‌نماید، که در این صورت یکی و همانند به حساب می‌آیند. اما حضرت باب می‌فرمایند وجود یکی است و آن خداست و هیچ چیز در سطح وجود الهی موجود نیست. (۳۲) همین اصل بکرات در آثار حضرت بهاء الله مورد تاکید قرار گرفته است: هیچ چیز در سطح وجود پروردگار موجود نیست، خداوند متعال مطلق است و هیچ شباهت یا ربطی بین خدا و مخلوقات او وجود ندارد. هیچ گونه تناسخ، تجسد یا تقلیب خداوند در عالم امکان وجود ندارد. (۳۳)

حضرت عبدالبهاء مانند بسیاری از فلاسفه و عرفای اسلامی چون صدرالدین شیرازی و شیخ احمد احسائی (۳۴) بین دو نوع وجود فرق قائل می‌شوند. وجود یا محسوس و واقعی است، یا یک ساختار ذهنی است که مفهوم کلی یا عمومی وجود است. مفهوم دوم قابل درک توسط ذهن است زیرا اندیشه‌ای عمومی و حاصل انتزاع ذهنی است. وقتی می‌گوییم خدا «وجود دارد» و انسانها «وجود دارند» یا از یک مفهوم کلی وجود حرف می‌زنیم که در مورد خدا و خلق هر دو صادق است، یا اینکه کلمه وجود را در دو معنای متفاوت به کار می‌بریم. اگر منظور ما احتمال اول باشد، آن وقت از وجود ذهنی حرف می‌زنیم نه وجود عینی.

درک همه‌خدایی اصل وحدت وجود حاصل ادراک وجود بمثابه وجود عام، ذهنی و متداول است. اما حضرت عبدالبهاء بر خطا بودن آشکار آن تاکید می‌فرمایند. بنا بر این وحدت وجود فقط در صورتی حقیقت دارد که «وجود» به معنای وجود واقعی و ملموس باشد. اما وجود واقعی و محسوس صفت عام مشترک در تمام موجودات و خدا نیست. برعکس این بدان معناست که وجود خدا یکی و

بیهمتاست و هیچ وجود دیگری شبیه او نیست، تا چه رسد به اینکه با او یکی باشد. پس در این معنا از «وجود» فقط یک چیز وجود دارد و آن خداست. تمام وجودات دیگر نسبی بوده قائم به اراده آن وجود حقیقی است. البته تمام اشیاء دیگر هم در حدّ خود وجود دارند، اما اصطلاح وجود، وقتی در عالم خلقت به کار رود هیچ وجه مشترکی با وجود منسوب به خدا ندارد. و این فقط حاصل محدودیت زبانی است و این واقعیت که ما هرگز نمی‌توانیم وجود حقیقی خدا را درک کنیم و اینکه به خطا وجود حقیقی الهی را در حدّ درک خود از وجود در سطح واقعیت مخلوق پایین می‌آوریم. دقیقاً این تنزل است که تصویر مخدوش و حدت وجود همه‌خدایی را ایجاد می‌نماید.

بحث حضرت عبدالبهاء در ردّ نسبت دادن تصوّر کلی و ذهنی وجود به وجود خدا بشرح زیر است: اگر وجود خدا صفتی عمومی است که قابل انتساب به همه اشیاء است، در آن صورت وجود خدا عرض یا صفت اشیاء است. اشیاء ذوات (جواهری) می‌شوند که صفات خاصی مثل وجود، دارند و صفات وابسته به آن ذوات می‌شوند. اما در آن صورت، خداوند صفت اشیاء است و وابسته به آنها. از آنجا که خداوند وجود مطلق است و این وجود فقط صفت اشیاء است، همه موجودات ممکن اعتبار و واقعیتی بیش از خدا می‌یابند. و این امر آشکارا خطاست. بنا بر این وجود الهی همان وجود اشیاء نیست، و نیز نمی‌تواند مقوله‌ای از آنها باشد. باید به جای برابر گرفتن وجود خدا با وجود اشیاء ممکن مخلوق، وجود بیهمتا، ناشناختنی و غیرقابل درک خدا را تأیید کنیم، که هیچ شیئی مانند او نیست. و وجود بیچون و چرای حق را بپذیریم که مطلق متعال است، منشاء تمام حقایق از جمله حقیقت کلی وجود ذهنی است. (۳۵) برای ربط این امر به تمثیل اعداد که از سوی ابن عربی به کار رفته است هر چند که هر چیز مانند یک عدد، یکی است معنای این یکی بودن همان معنای یکی بودن خدا نیست.

مهم است توجه کنیم تحلیل حضرت عبدالبهاء در عین حال دو تفسیر از وحدت وجود را ردّ می‌کند. مورد اول وجود را همانند با تمام اشیاء از جمله خدا می‌گیرد. اما تعبیری ملایمتر از این نظر، که در آثار ملاصدرا آمده است اشعار می‌دارد که وجود مشکک است. یعنی با اینکه وجود یکی است اما درجات گوناگونی از شدت دارد. در عین اینکه وجود تمام موجودات عین وجود خداوند تلقی نمی‌شود، اولی مشابه دومی تعریف می‌شود. همان گونه که شیخ احمد احسائی توجه می‌کند، معمولاً صدرالدین شیرازی با این بحث که وجود تمام موجودات یکی است، اما تفاوت شدت آنها حاصل حوادث بیرونی است که بر وجود می‌افزاید، متناقض سخن می‌گوید. در این معنا وجود خدا و وجود جهان یکی است، در حالی که وجود جهان همراه با حوادث بیرونی است. (۳۶)

در هر حال حضرت عبدالبهاء هر گونه شباهت بین وجود خدا و وجود عالم خلق را ردّ می‌فرماید. مقولات وجود مشکک و همسانی وجود فقط در باره مخلوقات صادق است و نه عالم ذات غیب منیع لایدرک. به عبارت دیگر، وجود ذهنی عادی (از جمله مشکک) در میان مخلوقات مشترک است، در حالی که وجود حقیقی، بیهمتا، ولا شریک، فقط خاص خداوند است. (۳۷) این

تمایز اساسی از قبل در تصور بهایی از قوس نزول مشهود است. در آن نمودار، وجود مخلوقات فقط تجلی و تأثیر مشیت الله است. یعنی نه ذات خداست و نه شبیه آن.

بنا بر این الهیات حضرت بهاء الله تقدیس و تنزیه ذات الهی است، که با این وجود از طریق ظهور صفات در عالم خلق، و وجود ممکن ظاهر می گردد. از آنجا که مخلوقات، در عالم تکثر و تنوع، تجلیات و انعکاسات صفات الهی مطابق مراتب خود هستند، برای توصیف رابطه خدا و خلق می توان از تمثیل آئینه استفاده نمود که انعکاسی از صفات خورشید است - نه ذات آن - و نه تمثیل آب و برف یا دریا و موج.

وجود حقیقی هر شیئی اشتیاق شناخت خداست زیرا همه چیز انعکاسی از صفات الهی است. از آنجا که خداوند با وجودات ممکن قابل شناخت نیست، هدف سفر روحانی و «فردوس» وجودات انسانی، معرفت و شناخت مظهر امرالله است که تحقق کامل تمام صفات الهی در هر عصر است. عرفان در آغار کتاب مستطاب اقدس به عنوان اولین وظیفه تمام وجودات انسانی شناخته شده است. حضرت بهاء الله در هفت وادی همین اصل را بیان می فرمایند که «عرفان» خداوند مربوط است به معرفت مظاهر ظهور الهی:

«و دیگر آنکه مبادا در این بیانات رائحه حلول و یا تنزلات عوالم حق در مراتب خلق رود ... زیرا بذاته مقدس است از صعود و نزول و از دخول و خروج ... و شناخته او را احدی و بر کُنه او راه نیافته نفسی. کل عرفا در وادی معرفتش سرگردان و کل اولیاء در ادراک ذاتش حیران. منزّه است از ادراک غیر مدرکی و متعالی است از عرفان هر عارفی ... بلی این ذکرها که در مراتب عرفان ذکر می شود معرفت تجلیات آن شمس حقیقت است که در مرایا تجلی می فرماید.»

(آثار قلم اعلی، جلد ۳، صفحات ۱۱۶ - ۱۱۴)

پس در الهیات ظهور تصور بهایی از انسان کامل را داریم. از نظر حضرت بهاء الله، حرمت بیش از حد پیران صوفی و ارتقاء مقام ایشان تا حد انبیاء الهی و حتی بالاتر کفر به حساب می آید. حضرت عبدالبهاء نظر حضرت بهاء الله در این مورد را توضیح فرموده اند: انسان کامل کسی جز مظهر امرالله نیست. (۳۸)

محدودیت این مفهوم در اشاره به مقام مظهر امرالله تساوی تمام انسانهای عادی - از جمله مشایخ صوفیه - را القاء می کند. این مطلب کاملاً مخالف نظر معمول صوفیه است که اقتدار انبیای الهی و پیامبران ربانی را کم می کند و در عین حال معتقد به عدم تساوی انسانها و سلسله مراتب مشخص مقامات روحانی و اجتماعی است. در برابر، حضرت بهاء الله همه انسانها را در صقع واحد می دانند و مقام متعالی ماوراءالطبیعی و فوق انسانی مظاهر الهی را مورد تأیید قرار می دهند.

به این دلیل، مفهوم انسان کامل در الهیات بهایی اهمیت تازه‌ای می‌یابد و معنای وحدت و کثرت را حل می‌کند. خدا در قالبی منطقی، به عنوان وحدت مطلق و ذات غیب منیع لایدرک در دسترس عالم کثرت و امکان نیست. در هر حال انسانها محدود به قلمرو امکان و تاریخ هستند. راه حل این تضاد دقیقاً ترکیب واسطه‌ای این دو هست. به عبارت دیگر امکان سفر روحانی بستگی به ظهور نادیدنی در سطح دیدنی است. و آن عالم امر، یعنی قلمرو مشیت اولیه به شکل مظهر امر الهی است که در سطح تاریخ به صورت کلمه الله جلوه گر می‌شود. (۳۹)

اکنون تفسیر دوباره مفهوم وحدت وجود ممکن است. حضرت عبدالبهاء تاکید می‌فرمایند که حتی فلاسفه صوفیان حقیقت را اساساً در دو سطح خدا و خلق می‌بینند. ایشان می‌فرمایند از نظر بهائیان سه قلمرو یا رتبه اساسی از وجود موجود است که در آن قلمرو مشیت اولیه - یا مظاهر الهیه - واسطه بین خدا و خلق است. (۴۰) اصطلاح انسان کامل گاهی اوقات در آثار بهایی در اشاره به بالاترین حد ممکن دانش روحانی در دسترس انسانهای عادی تلقی گردیده است. که البته در حد و حدود مقام انسانی است. کمالی است که به الهام مظهر امر الله امکان یافته است. (۴۱)

فصل ۳

سفر روحانی در چهار وادی و هفت وادی

چهار وادی و هفت وادی از آثار اولیه حضرت بهاء‌الله و متعلق به سالهای اول تبعید ایشان به بغداد است. حضرت شوقی افندی هفت وادی حضرت بهاء‌الله را «معدن رموز و اسرار لطیفه و گنجینه لثالی و ذخائر احدیه محسوب» که «در جواب اسئله شیخ محیی الدین قاضی خانقین نازل گشته...» در این مجموعه مبارکه منازل و مراحل هفتگانه‌ای را که طالب سالک باید قبل از وصول به سرمنزل مقصود و نیل به غایت القصوای وجود طی نماید تبیین و تشریح شده است. (۱) چهار وادی رساله موجزتری است که خطاب به شیخ عبدالرحمن کرکوکی نگاشته شده است.

سفر روحانی در چهار وادی

چهار وادی در آن واحد گفتگوهای بسیار دارد. از یک سو راجع به سفر روحانی است و از سوی دیگر شرح نوعی شناخت هستی است که بین منطق، عرفان و ظهور الهی ایجاد هماهنگی می‌نماید؛ مقام مظاهر الهی را تبیین می‌فرماید؛ و تحلیلی از قدر و آزادی منطقی به دست می‌دهد.

ترجمه کنونی چهار وادی و هفت وادی که مبنای ترجمه به زبانهای دیگر است توسط علیقلی خان آغاز شد و بعدها توسط دختر او مرضیه گیل مورد تجدیدنظر قرار گرفت. در عین اینکه آنان در ترجمه این متن پیچیده به کلامی شاعرانه بسیار خوب عمل نموده‌اند و شاعران اشعار عرفانی و منابع حدیث و آیات قرآنی آن را معین کرده‌اند، این ترجمه در انتقال تمثیلات و استعارات این رسالات برای توصیف سفر روحانی توفیق لازم رانداشته است.

این تمثیلات و استعارات فضایی جنبه‌ای اساسی از چهار وادی و هفت وادی بوده ساختار هر دو متن را روشن می‌سازد. که این امر در مورد چهار وادی بیشتر صادق است. بنا بر این در بحث این استعارات گاهی اوقات (در پرانتز) ترجمه دیگری از برخی کلمات پیشنهاد خواهم نمود.

تمثیلات و استعارات سلسله مراتبی در چهار وادی

چهار وادی شیوه‌های گوناگونی را در رسیدن به حقیقت توصیف می‌کند و انواع مختلفی از سالکان را معین می‌فرماید. این شیوه‌های رسیدن به حقیقت، از طریق گسترش منظم یک استعاره مفضل سلسله مراتبی بر حسب دوری و نزدیکی، یا ظاهر و باطن مرتب می‌شود. حضرت بهاء‌الله پس از سلام و کلام رسمی اولیه خطاب به شیخ عبدالرحمن می‌فرمایند:

«ای سید من متصاعدان سموات سلوک از چهار طایفه بیش نیستند، مختصری ذکر می‌شود که در آن خدمت معلوم و مبرهن گردد که هر

طایفه را چه علامت است و چه مرتبت.)) (آثار قلم اعلی، جلد ۳، صفحه ۱۴۲)

سبب حضرت بهاء الله شروع به توصیف خصوصیات اولین گروه از «سالکان» می فرمایند. باید توجه داشت که عناوین «وادی اول» و «وادیهای دیگر» در ترجمه انگلیسی اضافه شده و بخشی از اصل متن فارسی نیست. توجه به این مطلب اساسی است زیرا هدف اولیه چهار وادی تاکید بر تطابق سه شیوه سلسله مراتبی اراده، منطق و محبت بمثابه شیوه های نیل به حقیقت الهی است. حضرت بهاء الله اولین گروه از سالکان را به این طریق توصیف می فرمایند:

«اگر سالکان از طالبان کعبه مقصودند این رتبه متعلق به نفس است.»

(آثار قلم اعلی، جلد ۳، صفحه ۱۴۲)

در این بیان کوتاه، می توان دید که حضرت بهاء الله چهار جنبه گوناگون از استعاره سلسله مراتبی را به کار برده اند که هر کدام در وادیهای بعدی گسترش می یابد.

اولین مورد توصیف متحرزی حقیقت به عنوان «سالک» است. این حکم دوری را نشان می دهد و القاء می کند که طالب هنوز به هیچ ارتباط نزدیکی با هدف طلب دست نیافته است. جنبه دوم استعاره و مهمترین آن مربوط است به مقام سالک. آنان که از شیوه متکی به نفس استفاده می کنند «طالبان» خوانده شده اند. این سالکان سفری را بسوی محبوب آغاز نموده اند اما هنوز دور از سر منزل مقصودند. جنبه سوم این استعاره مربوط به مقصد سالک و مکان محبوب است. برای گروه اول، یعنی طالبان، مقصد سفر کعبه مقصود است. و این مکانی است که محبوب در آنجاست. اما مانند یک قصر بزرگ اتاقهای بسیار دارد و شامل سر منزل محبوب است بی آنکه جای دقیق او معلوم باشد. چهارمین جنبه این استعاره محبوب را بر حسب ادراک سالک از مقصد حقیقی مشخص می نماید. برای این گروه اول یعنی طالبان، محبوب به صورت مقصود ادراک می شود. در اینجا هم دوباره جهت گیری طالب نسبت به محبوب اساساً بیرونی است. محبوب مقصد و منظور سفر است. تمام چهار جنبه استعاره سفر روحانی در تطابق کامل است.

زیبایی منطق شاعرانه حضرت بهاء الله کاملاً در توصیف چهار وادی در یکجا منعکس است.

حضرت بهاء الله راجع به وادی دوم چنین می فرمایند:

«اگر سالکان از ساکنان حجره محمودند این مقام راجع به عقل

(همان، صفحه ۱۴۴)

می شود.»

این مجموعه اصطلاحات تازه دقیقاً در ارتباط با اصطلاحات قبلی قرار می گیرد. این گروه از سالکان شیوه ای عقلانی اتخاذ می نمایند - که به محبوب نزدیکتر است اما همچنان درونی نیست. هر چند متحرزی حقیقت همچنان سالکی است که هنوز به مقصد نرسیده، اما پیشرفت کرده است. سالکان دیگر صرفاً «طالب» محبوب نیستند. آنها اکنون «ساکنان» کعبه اند و به سر منزل محبوب واصل گشته اند. جایی که آنها ساکن شده اند «حجره» محمود است. اما مهم این است که بخاطر داشته

باشیم که این اشاره به مکانهای داخل کعبه است، اما سالکان پایبند عقل هنوز به مکانی نرسیده‌اند که معبود را ببینند. حال محبوب «محمود» خوانده می‌شود که منطبق بر جنبه‌های دیگر این وادی در ارتباط با مورد قبلی است. محبوب دیگر فقط مقصد مبهم مسافر نیست، شیوه ربط سالک شیوه حمد و ستایش متمرکز است.

در وادی سوم، «اگر عاشقان از عاکفان بیت مجذوبند این سریر سلطنت را جز طلعت عشق جالس نتواند شد.» (همان، صفحه ۱۴۶)

بی شک طالب اکنون بر حقیقت مطلق که هدف سفر روحانی اوست بسیار نزدیکتر است. در این شیوه که مبتنی بر بصیرت عرفانی است، طالب حقیقت دیگر «سالک» نیست و اکنون «عاشق» نام می‌گیرد. طالب عاشق اکنون از «عاکفان بیت مجذوب» توصیف می‌شوند. اصطلاح «عاکفان» معنایی را القاء می‌کند که احتمالاً هیچ کلمه انگلیسی به تنهایی نمی‌تواند بیان کند. فرق کلمه عاکف با کلمه ساکن این است که کلمه اخیر در معنای کسی به کار می‌رود که در جایی هست و رفت و آمد می‌کند اما عاکف پیوسته در محلی ساکن است و از جهان و جهانیان بریده هرگز از محل عبادت خویش به جایی نمی‌رود (اعتکاف می‌کند). اکنون طالب عاشق شده است، و عشق بالطبع متقاضی ماندن عاشق نزدیک معشوق است. محل اقامت دائم اکنون بیت است - عاشق اجازه ورود به خانه معبود را یافته است. مقام عاشق توانایی رویارویی با محبوب را القاء می‌کند؛ شیوه ارتباط با محبوب اکنون جذب است و محبوب «مجدوب» نام می‌گیرد. این ارتباطی است که از مقصود سفر یا مقام محمود نزدیکتر است؛ بلکه ارتباطی است که در آن طالب نیروی جاذبه جمال معبود را کاملاً تجربه می‌کند.

در حالی که دوری از معبود از طریق مراحل نفس، عقل و عشق کاهش یافته هیچ کدام از این مراحل اتحاد واقعی با معبود را القاء نمی‌نماید. در وادی چهارم است که تفاوت کیفی در استعاره صورت می‌پذیرد. به فرموده حضرت بهاءالله «اگر عارفان از اصلان طلعت محبوبند این مقام عرش فؤاد است و سز رشاد» (همان، صفحه ۱۴۹)

روشن است که مرحله‌ای با کیفیت متفاوت مطرح است. این مقام، یعنی «عرش فؤاد» تمام شیوه‌های قبلی را دربرمی‌گیرد و آنها را متحد می‌نماید و اتحاد و تطابق اراده، عقل و عشق را القاء می‌فرماید. توصیف آن «سز رشاد» یا به بار نشستن تمام استعدادهای بالقوه انسانی است.

در این مقام، طالب حقیقت «عارف» توصیف می‌شود و مقام طالب اهل دل واصل به طلعت محبوب است. واصل به هدف رسیده و با آن متحد گردیده است. و عارف واصل بیانگر این معناست که البته "achiever of union" کاملاً این مفهوم را نمی‌رساند. اما مقصد، دیگر کعبه، یا حجره، یا حتی سر منزل معبود نیست؛ بلکه جمال معبود است که سالک اکنون به زیارت او نائل آمده است. فاصله و تفاوت بین حبیب و محبوب از میان رفته است. در نهایت این وضعیت در شیوه ارتباط طالب با

مطلوب منعکس می شود. مقصود طلب، حال، دیگر، «طلعت محبوب» است. به عبارت دیگر حال طالب از حجره محمود و بیت مجذوب گذشته به طلعت محبوب رسیده است. حال ساختار چهار وادی کاملاً روشن است. حتی یک کلمه از کلام حضرت بهاء الله تصادفی، صوری یا غیر لازم نیست. زبان فصیح و بلیغ هیکل اقدس زیبایی کلام عرفانی مبارک را آشکار می سازد.

هر چند چهار وادی مربوط به انعکاس صفات الهی در سطح انسان عادی و پیشرفت روحانی او است ولی در حقیقت این مقام مظهر امر الله است که مستقیماً مورد بحث قرار می گیرد. این مطلب در شرح مربوط به شیوه های گوناگون نسبت به حقیقت آشکار می شود. شیوه اول بر مبنای نفس (اراده) است. حضرت بهاء الله بلافاصله روشن می سازند که تحقق نهایی این شیوه در شکل کامل آن مظهر امر الله است. می فرمایند: «این رتبه متعلق به نفس است و لکن نفس الله القائمة فیه بالسنن مراد است.» (همان، صفحه ۱۴۲)

حضرت بهاء الله در الواح گوناگون توضیح داده اند که نفس الله یا روح الله اشاره به مظهر امر الله است. (۲) همین طور در بحث شیوه دوم که بر مبنای عقل است آشکار شده که آن هم اساساً در توصیف مظهر الهی است: «این مقام راجع به عقل می شود که او را پیغمبر می نامند و رکن اعظم دانند.» (همان، صفحه ۱۴۴)

حضرت بهاء الله پس از بحث شیوه عشق و مقام اعلائی آن، راجع به وادی دل سخن می گویند و واجدان این وادی را نمایندگان خدا در این جهان می دانند. ایشان توضیح می فرمایند که تمام این توصیفات مربوط به مظهر امر الله است:

«آنچه مذکور شد از اشارات بدیعه و دلالات منیعه راجع است به حرف
واحد و نقطه واحده»

(همان، صفحه ۱۵۵)

به عبارت دیگر، می توان گفت که مظهر امر الله بالاترین درجه وحدت سلوک اخلاقی، فلسفه الهی و عشق ربانی را ظاهر می فرماید. این آرمان الگوی سفر روحانی برای جمیع اهل عالم است.

قَدَر و دیالکتیک آزادی

از قبل دیده ایم که چگونه در شیوه های گوناگون، مسائل تقدیر، علیت الهی و جبر در الهیات فلسفی صوفی نقش اساسی را دارند. اما مفهوم «قَدَر» بخصوص مربوط به بحث حاضر است، زیرا قَدَر را می توان در درک چهار وادی مفهوم اساسی دانست.

روشن شد که از چهار شیوه نسبت به حقیقت که در متن توصیف شده، شیوه مربوط به دل نسبت به سه مورد دیگر از لحاظ کیفی متفاوت بوده برتر از آنهاست. حضرت بهاء الله توضیح می فرمایند که کلید درک دل رمز قَدَر است: «این مقام قَدَر است و سَر مَقْدَر ... رجال این بیت بر بساط نشاط با کمال فرح و انبساط الوهیت می نمایند و ربوبیت می فرمایند» (همان، صفحه ۱۵۲)

هر چند ماهیت قدر در نهایت رازی است که در ذهن بشر نمی گنجد، اما حضرت بهاء الله با اختصاص قسمت اعظم بحث در وادی چهارم به این موضوع نشانه‌هایی از آن را بیان می فرمایند. ایشان به حدیث منسوب به حضرت علی راجع به پیچیدگی و صعوبت این اندیشه اشاره می فرمایند. همچنین خصوصیات افرادی را بیان می فرمایند که به قلمرو دل رسیده‌اند و راز قدر را دریافته‌اند. می فرمایند اینان نمایندگان پروردگارانند در میان مردمان. «این محل رمز یفعل مایشاء و یحکم ما یرید است.» (همان، صفحه ۱۴۹)

حضرت بهاء الله با استفاده از ابهام کلمه قدر که به معنای سرنوشت، اندازه و استحقاق است می فرمایند که این نفوس «بر نمارق عدل متمکن شده‌اند ... حکم می رانند و هر ذی حقی را به قدر و اندازه عطا می فرمایند.» (همان، صفحه ۱۵۲)

حضرت بهاء الله در این قسمت برای مفهوم قدر به عنوان مشخصه وادی چهارم معنای تازه‌ای عنایت می فرمایند. بصیرت یافتن در این راز با توجه به زمینه آثار بهایی بطور کلی ممکن می گردد. اول از همه باید توجه داشت که قدر همان مرحله سوم خلقت در قوس نزول است.

موضوع اصلی قدر واسطه بین اراده و عمل پروردگار و اراده و عمل بشر است. سؤال این است که آیا همه چیز از قبل از طرف خدا تعیین شده، یعنی تمام اعمال انسانی بدون عامل انسانی از پیش تعیین شده، یا اینکه انسانها آزادی اراده و عمل دارند؟ در واقع مفهوم قدر حتی کلی تر است. این معنا مربوط می شود به رابطه بین اراده الهی به خلق و امکان آزادی ماوراءالطبیعی برای ممکنات. بنا بر این در نیل به مفهوم قدر مفید است که به اختصار تاریخ این اندیشه را اکتشاف نماییم. از آنان که با این معنا سرو کار داشته‌اند دو شخصیت در تحلیل ما از اهمیت خاصی برخوردارند: ابن عربی و شیخ احمد احسائی.

ابن عربی راجع به مفهوم قدر بسیار نوشته است. از نظر او گرچه قدر در ترتیب خلقت پس از مشیت الهی است، در حقیقت قدر است که مشیت الله و قضای او را تعیین می کند. در اینجا قدر قابلیت و اندازه‌های اشیاء در اعیان ثابت آنهاست. مشیت الهی توسط آن جواهر جاودانی معین می شود. علم الهی وابسته به مواضع دانش آنها، یعنی اعیان ثابت یا قدر آنهاست و اراده خلاق پروردگار با الزامات منطقی آنها القاء و تعیین می شود. از سوی دیگر، این بدان معناست که هر رویدادی از پیش تعیین شده و همه چیز طبق قدر معین اشیاء صورت می پذیرد: هر چه انسانها انجام می دهند بخشی از قدر از پیش تعیین شده آنهاست و هیچ مجازات و مکافات بر مبنای اختیار و عدالت وجود ندارد. در هر صورت عارف می داند که مجازات و مکافات هم بخشی از قدرند و باید پذیرفته شوند زیرا همه اشیاء از پیش تعیین گردیده‌اند. این معنا از قدر مستدعی نگرش انفعالی از تسلیم و رضا در برابر سرنوشت است. (۳)

جنبه‌هایی از نظر ابن عربی در باب قدر مستقیماً در آثار شیخ احمد احسائی، حضرت باب،

حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. اول از همه نظریه ابن عربی متناقض با اصل آزادی مطلق و تقدیس و تنزیه پروردگار است. ابن عربی با متکی ساختن علم الهی بر جواهر مثالی، یا مواضع علم الهی جواهر ممکنات را تعیین کنندگان و القاء کنندگان اراده الهی نموده است. اما، همان گونه که حضرت عبدالبهاء تبیین فرموده‌اند علم الهی همان علم خلاق نیست. (۴) این علم بندگان است که نیازمند مواضع علم است. اما علم الهی را چنین الزامی نیست، که به این معناست که بنا به تعریف، ما از ماهیت علم الهی بیخبریم. به عبارت دیگر اراده الهی آزادی مطلق دارد.

در کمال تعجب ابن عربی نه تنها اصل اختیار الهی را نقض می‌کند، بلکه امکان اختیار انسانی را هم از طریق تصور افراطی از قدر حذف می‌نماید. از طرف دیگر مفهوم قدر در آثار بهایی، با آزادی نسبی انسانها سازگارتر می‌شود. آشکار است که تصور حضرت بهاء‌الله از سر قدر انفعال و عدم آزادی نیست. درک سرنوشت خویشتن، پذیرش محض آنچه که «هست» نیست؛ بلکه برعکس حرکتی فعال در جهت تحقق ارزشهای روحانی در زندگی شخصی و رشد و تکامل استعدادات و کمالات پنهان به‌مانند «جواهر» در «معدن» انسانی است. (منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله، صفحه ۱۶۷)

پس راز قدر، علاوه بر قضایای دیگر، دقیقاً فرارفتن از تضاد بین اراده الهی و اراده فردی است. این عمل نماینده تحقق تمام نیروهای روحانی فرد و رسیدن استعدادهای بالقوه فرد به حدی است که آزادانه ارزشهای روحانی و اراده الهی را انتخاب کنند. این مرحله، مرحله آزادی کامل و خودمختاری اخلاقی است که در آن استعدادهای بالقوه انسان هماهنگ با ظهور الهی تحقق می‌یابد. این است دلیل آنکه حضرت بهاء‌الله این وادی را «عرش فؤاد و سررشد» دانسته‌اند. این وادی دلالت دارد بر اتحاد شیوه‌های مبتنی بر نفس، عقل و عشق.

این مفهوم به ما موضوع عرفانی تازه‌ای را معرفی می‌کند. اولاً، چهار وادی در نهایت به ما شناخت تطابق دین، عقل و شهود را می‌دهد. تضاد صوفیانه بین شریعت و حقیقت جای خود را به اخلاق خودشکوفایی یا تحقق استعدادهای بالقوه می‌دهد که تمام جنبه‌های گوناگون حیات انسانی را شامل می‌شود. ثانیاً چهار وادی منطق آزادی و اختیار است. سفر روحانی جریان‌رهایی از اسارت و بندگی و نیل به آزادی، خودآگاهی و خودمختاری است.

اما این منطق آزادی، دقیقاً در مقابل تصور کنونی غرب از آزادی و خودشکوفایی است که ریشه در فلسفه روشنگری و آزادی طلبی دارد که آزادی را حذف و تسلط بر هر گونه مانع بر سر راه تعقیب مقاصد و امیال انسانی تلقی می‌کند. آن تصور، ارزشهای روحانی و احکام الهی را در مقوله محدودیتهای تحمیل شده بر آزادی می‌داند و نه مقاصدی که آزادانه اختیار شده باشند. این تصور از آزادی صرفاً منفی است و نه مثبت. (۵) مفهوم آزادی در آثار بهایی با سطح تکامل روحانی مشخص می‌شود که در آن تناقض بین اراده فرد و اراده الهی جای خود را به شیوه فعال تکمیل نفس و عزم زیباسازی و روحانی نمودن جهان می‌دهد. در این معنا، قدر یا سرنوشت بنحوی شگفت‌انگیز راهی

بسوی آزادی می شود.

این تعبیر از مفهوم قَدَر و مشعر فؤاد در آثار حضرت باب آمده است. همان گونه که در بحث دایره وجود دیده‌ایم، سه مرحله مشیت، اراده، قَدَر، به ترتیب نماینده مراتب وجود، ماهیت و وحدت وجود و ماهیت است. بنا بر این برای انسان «قَدَر» حقیقی تطابق اراده آنها - که مرحله اراده نماینده آن است، با مشیت الهی است - که نماینده آن مرحله مشیت است.

همین طور، مدینه قلب، به عنوان عرش الهی و تطابق اراده فرد با اراده الهی، در بسیاری از آثار مورد تاکید قرار گرفته است. از نظر شیخ احمد، راه دل یعنی جهت گیری که در آن نفس انسان کاملاً در مسیر اراده الهی حرکت نماید. مدینه قلب مدینه انکار کامل اراده خود و حرکت به اراده الهی است. (۶)

حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب اقدس همین مفهوم آزادی حقیقی را تأیید می فرمایند که در چهار وادی زیارت می کنیم:

«قل الحرّیّة فی اتّباع اوامری ... قل الحرّیّة الّتی تنفعکم انّها فی العبودیة لله الحق» (آیه ۱۲۵)

پذیرش اراده الهی بمثابة حقیقت آزادی مستلزم تقلیب نفس انسان و نفس عالم است تا بهشت تمام کائنات در مقام خود تحقق یابد. حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه نیل به آزادی حقیقی را با تحقق معیار اخلاقی تاریخی خویش مشخص می فرمایند که مطابق آن «لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب العالم» (۷). بنا بر این تبعیت مطلق از اراده الهی در نهایت خود، آگاهی و عمل را در جهت تحقق وحدت بشر سوق می دهد. و این است قَدَر و آزادی حقیقی در تکامل جمعی بشر در عصر حاضر که حضرت بهاءالله معین فرموده‌اند.

سیر و سلوک در هفت وادی

از منطق الطیر تا هفت وادی

قبل از بررسی مفصل تر برخی از موضوعات مطروحه در هفت وادی حضرت بهاءالله، خوب است به اختصار حکایت منظوم هفت وادی سفر روحانی عطار یعنی منطق الطیر را بیان کنیم/داستان با انجمن پرندگان آغاز می شود که راجع به پادشاهشان صحبت می کنند. آنها توجه می کنند که همه موجودات شاه خود را دارند اما آنها شاه خود را گم کرده‌اند. هدهد که در روایات اسلامی پیک سلیمان و ملکه سباست - می کوشد پرندگان را جمع کند و آنان را برای یافتن شاه پرندگان یعنی سیمرغ (که به معنای سی مرغ هم هست) آماده نماید که در کوه قاف آشیان دارد. اما در مواجهه با مشکلات واقعی سفر، هر یک از پرندگان بهانه‌ای می آورند. بلبل با بیان عشقش به گل و گلستان ابراز تأسف می کند که نمی تواند به مسافران پیوندد و الا از درد هجران محبوب خواهد مُرد. کبک نیاز

خود را به حفر معدن در کوهها در جستجوی گنج بیان نمود؛ شاهین از بستگی خود به قوت و قدرت شاه سخن گفت؛ بوم از نیاز خویش به یافتن دینه در خرابه‌ها حرف زد؛ گنجشک ضعف و ناتوانی در تحمل سفر طولانی و توانگیر را بهانه آورد. هر یک از پرندگان - به نشانه گروه‌های گوناگون، و هر کدام با نوع خاص وابستگی خود به دنیا - بهانه‌ای برای کنار رفتن می‌یابد. هدهد به هر یک از آنها با داستانی پاسخ داده و نشان می‌دهد که آنها امیال دنیوی خویش را بر دلبستگی حقیقی شان ترجیح می‌دهند و بر ضرورت آغاز سفر برای یافتن محبوب حقیقی، یعنی سیمرغ، تاکید می‌ورزد. سرانجام برخی از پرندگان متقاعد شده سفر خویش را بسوی کوه قاف آغاز می‌نمایند. برای رسیدن به مقصد از هفت وادی باید می‌گذشتند: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت و فناء فی الله. (۸)

سرانجام سی مرغ به کوه قاف می‌رسند. اما وقتی که به دربار شاه می‌رسند و تقاضای حضور در محضر سیمرغ می‌کنند، ابتدا اجازه نمی‌یابند. اما سرانجام اجازه ورود می‌یابند و سیمرغ را بر بالای سر خویش ظاهر می‌یابند. آنها به بالا و پایین نگاه می‌کنند. آنها خود را می‌بینند - سی مرغ یا سیمرغ - در سیمرغ می‌بینند. در این حالت سر در گمی ندای سیمرغ را می‌شنوند که او آینه‌ای است که هر کس خود را در او می‌بیند. اگر چهل مرغ بودند آنها شاه خود را «چهل مرغ» می‌دیدند. این پرندگان در ظهور شاه خود فانی می‌شوند و در وجود محبوب خود باقی می‌مانند.

داستان زیبای عطار در اولین قطعه کلمات مکتونه فارسی به اختصار این گونه از زبان مبارک

حضرت بهاءالله جاری شده است:

«ای صاحبان هوش و گوش اول سروش دوست این است ای بلبل
معنوی جز در گلبن معانی جای مگزین و ای هدهد سلیمان عشق جز در
سبای جانان وطن مگیر و ای عنقای بقا جز در قاف وفا محل پذیر. این
است مکان تو اگر بلامکان به پر جان برپری و آهنگ مقام خود رایگان
نمایی.»

با اینکه حضرت بهاءالله در هفت وادی از مقولات عطار در این باب استفاده می‌فرمایند (که خود دلیل تأیید کلی این اشعار عطار است) اما مبنای کلام آن حضرت منطقی بدیع است. برخی از این تفاوتها بسیار آشکارند. حضرت بهاءالله ترتیب دو وادی از وادیهای عطار را تغییر می‌دهند، یعنی وادی توحید را قبل از استغناء می‌آورند. کار عطار مملو از حکایات طولانی برای ردّ بهانه‌های پرندگان است. از لحاظ سبک اثر این حکایات به وحدت و تداوم متن لطمه می‌زنند. بیان حضرت بهاءالله در عین زیبایی در نهایت ایجاز است و فقط از چند حکایت به مناسبت استفاده می‌فرمایند. ایشان اشعار و حکایات برخی از عرفا را نقل می‌کنند. عطار برای بیان عشق عرفانی از محبت یک مرد به مرد دیگر در داستانهایش استفاده می‌کند، حضرت بهاءالله محبت بین زن و مرد را به عنوان تمثیلی برای محبت روحانی، ماوراءالطبیعی و کیهانی به کار می‌برند که هماهنگ با تمثیل حوریه بقا به عنوان

نمادی از روح اعظم الهی در آثار مبارک است.

اما تفاوتی مهمتر مربوط به محتوای این دو متن است. حضرت بهاءالله با استفاده از مقولات مطروحه در هفت وادی عطار و با تغییر در ترتیب آن مواضع مواردی را مورد بحث قرار می دهند که کاملاً متفاوت از منطق الطیر عطار است. از جمله این موارد تمثیلات فضایی، مسأله شتر، الهیات، معنای توحید بر حسب ظهور مظاهر الهیه و ظهورات متابعه، سطوح مختلف وجود و نسبیت این مراحل، مفاهیم بدیعی از وادی حیرت و منطق رؤیا، تطابق شریعت الهی و حقایق عرفانی، و تفسیر وحدت وجود، است.

اما مهمترین تفاوت، دگرگونی اساسی رموز صوفیان است که صورت می پذیرد، که از جمله آنها تاریخی سازی سیر و سلوک، تعریف مظهر امرالله بمثابه مقصد نهایی سالک و جهت گیری سیر و سلوک در مسیر وحدت بشر است.

تمثیل فضایی بر هفت وادی

حضرت بهاءالله مانند چهار وادی، در هفت وادی هم در بیان مراحل سیر و سلوک از تمثیل فضایی استفاده می فرمایند. اولین و مهمترین این تمثیلات مفهوم مرکب است. توصیف این وادیها این گونه آغاز می شود: «اول وادی طلب است. مرکب این وادی صبر است و مسافر در این سفر بی صبر بجایی نرسد و به مقصود واصل نشود.» (آثار قلم اعلی، جلد ۳، صفحه ۹۶)

حضرت بهاءالله مرکب وادی دوم را هم نام می برند: «مرکب این وادی درد است و اگر درد نباشد هرگز این سفر تمام نشود.» (همان، صفحه ۹۹)

ممکن است خواننده حیرت کند از اینکه در وادیهای بعد ذکر مرکب نشده است. اما، این امر به دلیل تناقض یا حذف غیر عمدی نیست. بلکه دقیقاً این حضور و عدم حضور است که نشانه های لازم را برای ساختار کلی متن عرضه می کند. بحث تمثیل فضایی در چهار وادی جواب به این معما را آسان می سازد. دو وادی اول، یعنی طلب و عشق، دوری از مقام محبوب را القاء می کند مانند یک سرزمین دور دست. سالک برای سیر فضای بین خود و سر منزل معبود به کمک مرکب نیاز دارد. بنا بر این اولین وادی سفر از مکان دور تا رسیدن به دروازه های مدینه محبوب است. در وادی دوم، وادی عشق، در یافتن خانه معبود می کوشد. شیوه آگاهی سالک از جستجوی بیقرار در وادی اول به شور و انجذاب در وادی دوم تبدیل می شود. بنظر می رسد «مرکبهای» صبر و درد، هر دو، رمزی از حالت بیگانگی، جدایی و اشتیاق سالک هستند.

در پایان وادی دوم گویی که سالک به سر منزل دوست واصل گردیده و می توانیم او را در حال پیاده شدن از مرکب خویش تصور کنیم که قصد رفتن به باب دوست را دارد. در وادی سوم یعنی وادی معرفت، «چشم بصیرتش باز شود و با حبیب خود به راز مشغول گردد. در حقیقت و نیاز

بگشاید و ابواب مجاز در بندد.» (همان، صفحه ۱۰۳) وادی معرفت، «آخر مقام تحدید» و واسطه بین قلمرو جدایی و قلمرو وحدت است. در زبان تمثیل فضایی و مکانی ورود به خانه دوست است. چهار وادی بعدی درجات بیشتر قربیت محبوب است. حضرت بهاءالله این منطق احساسی فضا را بروشنی بیشتر در توصیف وادی چهارم، یعنی وادی توحید مورد تأیید قرار می دهند:

«در این مقام حجاب کثرت بردرد و از عوالم شهوت بربرد و در سماء وحدت عروج نماید ... به خلوتخانه دوست قدم گذارد و محرم سراقق محبوب شود. دست حق از جیب مطلق برآرد.» (همان، صفحه ۱۰۹)

در این مرحله سالک به محضر محبوب راه یافته است. حجیات کثرت خرق شده و عاشق با معشوق مکالمه می نماید. با اینکه حضرت بهاءالله از تمثیلات ادبی استفاده می فرمایند، کاملاً روشن می کنند که این قربیت جسمانی و مادی نیست. این است دلیل آنکه سالک «حجیات کثرت بردرد و از عوالم شهوت بربرد». تمام بحثهای مربوط به معنی اشعار عارفانه شاعران فارسی در اینجا نامربوط می شود. حضرت بهاءالله پیوسته روشن می سازند که فقط از عشق روحانی حرف می زنند، عشقی که فراتر از تمام حدود و امیال زمینی است.

اما همان گونه که حضرت بهاءالله بیان می فرمایند، وادی چهارم، یعنی وادی توحید، آغاز مرحله وحدت و اتحاد است. از این بعد، تمثیل فضایی کفایت نکند زیرا دیگر بعد ظاهر حکمی ندارد. پس از وادی توحید، تمثیل فضایی اهمیت کمتری می یابد. در سه وادی بعد از فاصله و جدایی خبری نیست بلکه اشکال گوناگونی از احساسات عاشق در اتحاد با معشوق و تطبیق با قربیت هر چه بیشتر مطرح است. حتی کلمات هم قدرت انتقال معانی را از دست می دهند:

«زبان در تفصیل این سه وادی عاجز است و بیان به غایت قاصر. قلم در این عرصه قدم نگذارد و مداد جز سواد ثمر نیارد.» (همان، صفحه ۱۲۲)

وادی پنجم وادی استغناء و سرور است. در اینجا:

«سالک در این رتبه جمال دوست را در هر شیء بیند؛ از نار رخسار یار بیند. در مجاز رمز حقیقت ملاحظه کند و از صفات سر هویّت مشاهده نماید. زیرا پرده ها را به آهی سوخته و حجابها را به نگاهی برداشته و به بصر حدید در صنع حدید سیر نماید و به قلب رقیق آثار دقیق ادراک نماید.» (همان، صفحه ۱۲۳)

وادی ششم وادی حیرت، هیبت و سرگردانی و آشفتگی است. در این وادی سالک:

«گاهی هیکل غنا را نفس فقر می بیند و جوهر استغناء را صرف عجز ... در هر آن عالم بدیعی و خلق جدیدی مشاهده کند و حیرت بر حیرت افزاید. محو صنع حدید سلطان احدیه شود.» (همان، صفحات ۱۲۵-۱۲۴)

سرانجام وادی هفتم «فناى از نفس و بقای بالله، فقر از خود و غنای به مقصود است. در این مقام که ذکر فقر می شود یعنی فقیر از آنچه در عالم خلق است و غنی است به آنچه در عوالم حق است.» (همان، صفحه ۱۲۹)

در این وادی تصویر اتحاد کامل با معبود در سوختن عاشق در آتش عشق بیان می شود:

«زیرا که عاشق صادق و حبیب موافق چون به لقای محبوب و معشوق رسید از پرتو جمال محبوب و آتش قلب حبیب ناری مشتعل شود و جمیع سرادقات و حجابات را بسوزاند بلکه آنچه با اوست حتی مغز و پوست محترق گردد و جز دوست چیزی نماند.» (همان، صفحه ۱۲۹)

هویت توحید

سفر روحانی را می توان واسطه بین ظهورات دو گانه مظهر امرالله بمثابه اصل وجود انسان (متجلی در قوس نزول) و مقصد آن (که بیان شده در قوس صعود) تلقی نمود. به همین دلیل مراحل سفر روحانی مراحل مجاهده برای فرارفتن از تخالفات اساسی بین مرئی و نامرئی، کثرت و وحدت، بالقوه و بالفعل، محدود و نامحدود است.

در اولین قسمت از کلمات مکتونه فارسی به شعر عطار اشاره شده، حضرت بهاءالله «لامکان» را مکان حقیقی روح انسان می فرمایند که باید از راه قوس صعود حاصل آید. در سیر و سلوک هفت وادی هویت اساسی انسانی که بالاترین توان بالقوه آن است، با فرارفتن از کثرت و درک وحدت در آئینه قلمرو حدود و تضاد در عالم خاک تحقق می یابد. به عبارت دیگر، این وادیها مراحل غلبه بر درگیریهای شخصیت با امیال محدود است که مبنای هویت بوده و یافتن هویت و ماهیت حقیقی آن است که در ارتباط مستحکمی با کل واقعیت است.

اولین وادی را می توان طلب آگاهانه هویت حقیقی دانست: سالک تشنه رشد روحانی است و در طلب حقیقت روحانی در قلمرو پدیدهها است. وادی عشق می تواند بیداری جاذبه طبیعی و اشتیاق روح با مشاهده نشانههایی از حقیقت روحانی و وحدت در کثرت پدیدهها تلقی گردد. وادی معرفت مرحله ادراک آگاهانه بهم پیوستگی تمام پدیدهها و وقایع می تواند باشد. در اینجا وقایعی که زمانی بی معنا، رنج آور و بیهوده تلقی می شدند، به صورت تجلیات نظم مقاصد نهایی، پر معنا و وحدت ظاهر می گردند. در اینجا است که محدود با نامحدود ارتباط می یابد.

وادی توحید پایان قلمرو تحدید، تخالف و کثرت است. در آن وادی، سالک «در اشیاء بنظر توحید مشاهده کند و اشراق تجلی شمس الهی را از مشرق هویت بر همه ممکنات یکسان بیند و انوار توحید را بر جمیع موجودات موجود و ظاهر مشاهده کند.» (همان، صفحه ۱۰۹)

تمام اشیاء در قلمرو کائنات تجلیات یک حقیقت روحانی واحد ادراک گردد. کثرات هالکه

تجلیات اراده، محبت و عقل واحد محسوب می گردند. نادیدنی در تمام سایه روشنها و انعکاسات آن مشاهده می شود. احساسی از انسجام و وحدت کلیه با تمام کائنات پدیدار می شود. این مرحله تولد هویتی بدیع از وحدت را بشارت می دهد که باید در سه مرحله بعد نشو و نما نماید و بسط و اکمال یابد. حال این آگاهی از توحید باید تمام وجود سالک را در بر بگیرد. نه تنها عقل، بلکه احساس، امیال، انگیزه های اخلاقی و شیوه های عملی زندگی باید در سایه اصل توحید تبدیل یابد. سه مرحله بعد با یکدیگر به عنوان لحظات گوناگون آن تبدیل و تحکیم هویت توحید رابطه ای منظم با یکدیگر دارند. در وادی استغناء، جهت یابی روحانی بر اراده، میل و احساس سالک مسلط بوده ایجاد احساس شور و نشاط می نماید. در وادی حیرت حدود و قیود آگاهی محدود منطقی در حیرت، محبت و ظهورات خلاق ناخود آگاه مستغرق و منحل می گردد. حضرت بهاء الله از آشفتگی، تحیر، جذب، عجز و آمیختگی اندیشه ها و احساسات، در این مرحله سخن می گویند و از مثال نوم و تحقق ظهورات آن در بیداری استفاده می فرمایند. در اینجا هویت توحید با احساس عمیق سرگردانی - آمیختگی مداوم خود و غیر خود - و تنش سیال بین آگاهی و غفلت، شک و یقین، خود آگاه و ناخود آگاه همراه می شود.

آخرین مرحله این سفر روحانی، وادی فنای فی الله و بقای در او نشان دهنده اوج هویتی جدید از توحید است. در اینجا قوت عشق الهی کلیه آثار تضاد و حدود را می سوزد که متعلق به نفس خودخواه و محدود است و هویتی جدید ظاهر می شود که پرانجذاب متعهد، محبت آمیز و عقلانی نسبت به ارزشهای روحانی، اراده الهی و وحدت اصلیه حقیقت روحانی است. از آنجا که، ظهر امر الله بازتاب اعلی و آئینه وحدت الهی است که در دسترس انسانهاست، هویت جدید روحانی نشان دهنده جهت یابی روحانی متعهد برای فرد و تعهد نسبت به تحقق ملکوت الله در قلمرو مادی وجود تاریخی انسان است.

نسبیت مراحل در هفت وادی

با اینکه حضرت بهاء الله جریان سفر روحانی در هفت مرحله را در هفت وادی توصیف می فرمایند، روشن می سازند که هیچ چیز مطلق و بیچون و چرا راجع به این طرح خاص هفت مرحله ای وجود ندارد. ایشان به سه طریق بر این نکته تأیید می فرمایند. ابتداء می فرمایند که گرچه بیشتر عرفا، از جمله عطار، مراحل رشد روحانی را در مرحله هفتم پایان می دهند، اما از نظر ایشان مرحله هفتم فقط «اول ورود انسان است به مدینه قلب» که مراحل خاص خود را دارد: (۹)

«طایران هوای توحید و واصلان لجه تجرید این مقام را که مقام بقاء بالله است در این مدینه منتهی رتبه عارفان و منتهی وطن عاشقان شمرده اند و نزد این فانی بحر معنی این مقام اول شهر بند دل است یعنی

اول ورود انسان است به مدینه قلب و قلب را چهار رتبه مقرر است اگر
اهلش یافت شد مذکور آید.» (همان، صفحه ۱۳۴)

حضرت بهاءالله بیان می فرمایند که این هفت مرحله را «در عالم زمان انتهایی پدید نیست.
سالک منقطع را اگر اعانت غیبی برسد و ولّی امر مدد فرماید این هفت رتبه را در هفت قدم طی نماید
بلکه در هفت نفس بلکه در یک نفس» (همان، صفحه ۱۳۴)

حضرت بهاءالله با این بیان مبارک این تصوّر عرفا را که اتحاد نهایی با پروردگار را بی واسطه
مظاهر الهی ممکن می دانند به کناری می نهند. پس هفت وادی فقط آغاز کار است، انسانها قادر به
بیشرفت بی انتها در سیر و سلوک روحانی خویش اند بی آنکه از حدود ذاتی خویش مطابق طبیعت
انسان فراتر روند. حضرت بهاءالله همچنین از نیل به مرتبه‌ای از اتحاد عرفانی در مرحله هفتم صحبت
می فرمایند که از مرحله وحدت وجود و وحدت شهود عرفا بالاتر می رود:

«در این وادی سالک مراتب وحدت وجود و شهود را طی نماید و به
وحدتی که مقدّس از این دو مقام است واصل گردد.» (همان، صفحه ۱۳۳)

بی شک در اینجا حضرت بهاءالله دوباره این اصل اساسی را تاکید می فرمایند که مفهوم
ابن عربی از وحدت وجود و اندیشه وحدت شهود احمد سیر هندی در کنا کافی این اسرار عرفانی اند،
و هیچ ذهن انسانی و هیچ اصل عرفانی نمی تواند از حدود مقام انسان فراتر رود. حضرت بهاءالله در
یکی از الواح مبارک که به تفصیل بیشتر در باره وحدت وجود و وحدت شهود بحث می فرمایند. در آنجا
می فرمایند که معانی مناسب و مقبول این اصطلاحات مراحل متفاوت مفهوم توحید است. توحید
وجودی اشاره دارد به شیوه خود آگاهی که در سطح وجود الهی هیچ چیز دیگری وجود ندارد و تنزیه
و تقدیس ذات اقدس الله را تأیید می نماید. این معنارذ بیچون و چرای هر یک از اشکال عامیانه
همه خدایی است.

مرحله دیگر وحدت شهودی است که اشاره می کند به شناخت صفات الهی در تمام اشیاء و
درک عالم طبیعت بمتابسه آینه عوالم الهی. حضرت بهاءالله این هر دو نوع آگاهی را تأیید
می فرمایند. (۱۰)

نسبت مراحل همچنین در نوع تلقی حضرت بهاءالله با خود مراحل بیان می شود که طی آن
طبقه بندیهای مراحل سیر و سلوک را تأیید می فرمایند. حضرت بهاءالله هفت وادی را به دو قسمت
عمده کثرت و وحدت، یا تحدید و توحید تقسیم می فرمایند. این ساختار دو گانه، که با تمثیل فضایی
در هفت وادی مطابقت دارد، در منطق سفر روحانی اساسی است.

اما هفت وادی همین طور در یک معنا از سه مرحله بحث می کند. این مطلب در بحث قسمتی از
وادی معرفت راجع به عدالت پروردگار آشکار است. در توصیف وادی چهارم، حضرت بهاءالله به
آثار عرفانی اشاره می فرمایند که واقعیت را به چهار سطح تقسیم نموده اند یا صحبت از چهار سفر

کرده‌اند. حضرت بهاء‌الله در اینجانب نوعی هستی‌شناسی غیرمطلق را مطرح می‌فرمایند که مطابق آن تصورات مراحل یا سطوح وجود مطابق مقامات و منظرهای گوناگون مشاهده‌کننده است. ایشان اشاره می‌فرمایند که این تصورات ظهورات منظرهای خاصی بوده، اما عوالم لایتناهی است و مقولات متنوعه امکان دارد: «جمیع اختلافات عوالم کون که در مراتب سلوک سالک مشاهده می‌کند از نظر خود سالک است.» (همان، صفحه ۱۱۰)

«اگرچه عوالم الهی نامتناهی است و لکن بعضی چهار رتبه ذکر نموده‌اند: عالم زمان و آن آن است که از برای او اول و آخر باشد و عالم دهر یعنی اول داشته باشد و آخرش پدید نباشد و عالم سَرمَد که اولی ملاحظه نشود و آخرش مفهوم شود و عالم ازل که نه اول مشاهده شود و نه آخری. اگرچه در این بیانات اختلاف بسیار است اگر تفصیل ذکر شود کسالت افزاید. چنانچه بعضی عالم سرمد را بی‌ابتدا و انتها گفته‌اند و عالم ازل را غیب منیع لایدرک ذکر نموده‌اند و بعضی عوالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت گفته‌اند و سفرهای سبیل عشق را چهار شمرده‌اند من الخلق الی الحق و من الحق الی الخلق و من الخلق الی الخلق و من الحق الی الحق» (همان، صفحات ۱۱۸-۱۱۷)

سپس حضرت بهاء‌الله اشاره می‌فرمایند که «دوست ندارم که اذکار قبل بسیار اظهار شود» (همان، صفحه ۱۱۸) روشن است که ایشان هیچ یک از این طبقه‌بندیها را مطلق نمی‌انگارند. (۱۱) آنها همه صحیح‌اند. در صورتی که با تاکید بر یکی از آنها بقیه را کنار نگذاریم. عوالم پنجگانه (هاهوت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت) که در لوح کل‌الطعام آمده است یکی از طبقه‌بندیهای بسیار در آثار مقدسه بهایی است. آثار مبارکه که در بالاترین حد انتزاع فقط یک سطح از وجود را مورد تأیید و تاکید قرار می‌دهند و آن خداست. اما حقیقت را می‌توان به دو عالم غیب و شهود هم تقسیم نمود. شیخ احمد بیش از ده طبقه‌بندی از عوالم وجود (۱۲) مطرح نموده است. اما اگر یکی از این طبقه‌بندیها از عوالم وجود را بتوان نزدیکتر به آثار بهایی پنداشت، بی‌شک سه عالم خدا، مظهر امرالله و عالم خلقت است.

در باره چهار سطح عالم وجود که حضرت بهاء‌الله در وادی توحید اشاره می‌فرمایند مطالب بسیار در آثار اسلامی وجود دارد.

در هر صورت با توجه به بیانات حضرت بهاء‌الله راجع به نسبت تمام طبقه‌بندیهای انجام شده و عدم موافقت ایشان به اشتغال با این گونه توصیفات، بررسی تفصیلی متون اسلامی راجع به این طبقه‌بندیها در مطالعه آثار عرفانی حضرت بهاء‌الله اثر عمده‌ای ندارد. منطق گفتار حضرت بهاء‌الله این سکوت و غیاب را بسیار گویا و حاضر می‌سازد.

هفت وادی و مسأله عدالت

همان گونه که ماکس وبر گفته است، تمام ادیان باید برای دو مسأله رستگاری و عدالت (یعنی خیر حق تعالی و وجود شز) (۱۳) راه حل ارائه نمایند. بحث حضرت بهاءالله راجع به هفت وادی که قوس صعود را تشکیل می دهد در واقع این هر دو موضوع را دربرمی گیرد.

هفت وادی بمثابه سفر روحانی بسوی اسماء و صفات الهی به مسأله رستگاری می پردازد. جنبه هایی از این ماوراءالطبیعه رستگاری از قبل مورد بحث قرار گرفته است. اما هفت وادی مسأله عدالت را هم مورد نظر قرار می دهد. مسأله فلسفی عدالت مربوط به حل تناقضات ظاهری است که با خلقت جهانی از رنج، بیعدالتی، و شز مطرح می شود توسط خدایی که خود خوب است و عادل. البته این مسأله فلسفی نیست که اهمیت می یابد، بلکه بعد تجربی مسأله است که مهمترین است. در هفت وادی مراحل سفر روحانی در عین حال مراحل سر و کار یافتن با مسأله رنج هم هست.

در آثار عرفانی حضرت بهاءالله، موضوع رنج در راه خدا بمثابه عنصر لازمی از تقلیب روحانی و رشد تلقی گردیده است. کلمات مکتونه شامل بسیاری از این بیانات مبارک است. بسیاری از آثار عمده عرفانی حضرت بهاءالله، مثل لوح حوریه، لوح احتراق و قصیده عز و رقائیه بروشنی از مواضع متعدد از جمله عدالت الهی سخن می گویند. این آثار مبارک که بکرات گفتگویی است بین حضرت بهاءالله در مقام بشری که دچار رنج و ابتلاست، و حضرت بهاءالله به عنوان مشیت اولیه، روح القدس و مظهر امرالله. این گفتگوی درونی - که معمولاً از طریق گفتگوهای عاشقانه بین حضرت بهاءالله و حوریه بقا - مراحل و منطق رنج خلاق را نشان می دهد. ابتدا عاشق از رنج و ابتلا می نالد، و سپس معشوق می گوید که این رنج بخشی است از طلب و نیل به کمال در این عالم، و در نهایت مسأله با اشتیاق قبول رنج خلاق از طرف عاشق پاسخ می یابد. داستان حضرت ایوب و قصیده تائیه کبری از ابن فارض و آثار عرفانی دیگری از این دست دارای ساختارهای مشابهی هستند.

در هفت وادی این جریان در مراحل مجزا مطرح گردیده است. دو وادی اول، یعنی طلب و عشق، اولین مرحله از این عدالت است. در این دو وادی سالک در رنج است و می نالد. زیرا که سالک در این مرحله «آغاز» را بیند نه «انجام» را. به عبارت دیگر او فقط مشکلات تجربی و حتی را می بیند، اما حکمت و مقصد نهایی این رنج را نمی داند. مرحله دوم عدالت با وادی معرفت مشخص می شود و این دانش غایات است. اکنون سالک هم اول را می بیند و هم آخر را و درمی یابد که رنج بیهوده و بی معنا نیست و باید با استقامت و صبر، تحمل شود. حضرت بهاءالله داستان عاشقی را نقل می فرماید که برای فرار از دست عسس از دیوار بلند بالا می رود و در آن سوی دیوار با معشوق روبرو می شود و سرانجام در مرحله سوم از عدالت در چشم سالک اول و آخر یکی می شود.

در بالاترین درجات در این مرحله، سالک نه اول می بیند نه آخر - و حتی بالاتر از آن لا اول و

لا آخر هم نبیند. آشکار است که آخرین مرحله و بالاترین آن شیوه‌ای را نسبت به عدالت ارائه می‌کند که با پذیرش سرور آمیز اراده‌الله و وحدت اراده فردی با اراده الهی مشخص می‌شود. حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«حال آن عاشق اگر آخرین بود در اول بر عسس رحمت می‌نمود و دعایش می‌گفت و آن ظلم را عدل می‌دید. چون از آخر محبوب بود در اول ناله آغاز نمود و به شکایت زبان گشود و لکن مسافران حدیقه عرفان چون آخر را در اول بینند لهذا در جنگ صلح و در قهر آشتی ملاحظه کنند. و این رتبه اهل این وادی است و اهل وادیهای فوق این وادی اول و آخر را یک بینند بلکه نه اول بینند نه آخر. لا اول و لا آخر بینند، بلکه اهل مدینه بقا که در روضه خضراء ساکنند لا اول و لا آخر هم نبینند. از اولها در گریزند و به آخرها در ستیز.» (همان، صفحه ۱۰۷)

مسأله عدالت مستقیماً به مسائل نظم در طبیعت، پیشرفت در تاریخ انسان، طبیعت مشیت الهی و کیفیت عمل اخلاقی و روحانی مربوط است. معمولاً انکار وجود، مشیت و عدالت پروردگار ناشی از اعتقاد به تصادف و پوچی ظاهری رویدادها در طبیعت و تاریخ است. این نظرگاه زندگی را مجموعه‌ای از رنجهای بیهوده می‌پندارد و دلیلی برای تعهد اخلاقی و روحانی در جهان نمی‌بیند.

شیوه حضرت بهاء‌الله نسبت به عدالت خداوند راه حل سلسله مراتبی نسبت به این مواضع است. سه مرحله اول پیشرفت روحانی، که در عالم تحدید قرار دارند، همچنان بسته به منطق پدیده‌های مربوط به آن عالم است. مرحله سوم، یعنی وادی معرفت، نشان دهنده راه حلی برای مسأله عدالت بر حسب عالم مادی است: در اینجا پوچی رویدادها به معنا می‌رسد. اما این معنا هم بر حسب پدیدارهاست. جهان - اعم از طبیعت و تاریخ - اکنون بهم پیوسته و هدفمندند. زیرا نه فقط آغاز بلکه انجام هم اکنون درک می‌شوند، از این منظر متعالی نظر سالک طرح عظیم نظم و عدالت الهی را در طبیعت و خلقت می‌فهمد و پیشرفت و نجات را در سیر پیچیده تاریخ انسان درک می‌نماید. حتی شر هم در این منظر می‌گنجد، زیرا شامل اول و آخر است، و درک این موضوع را ممکن می‌سازد که شر فقط نیروهایی را بسیج می‌کند که در نهایت موجب شکست آن می‌گردد. این منظر به عنایت الهی معترف است و عمل اخلاقی و روحانی را در ظل پیامدهای مثبت آن در عالم وجود موجه می‌بیند.

اما این هم بالاترین مرتبه تکامل روحانی نیست. در عوالم توحید که چهار وادی بعد از تشکیل می‌دهد منظری بدیع و منطقی نو در باب عدالت الهی، عالم وجود و عمل اخلاقی ظاهر می‌شود.

عالم وجود اکنون در ارتباط آن با حقیقت غیبی الهی ادراک می‌شود. اول و آخر یکی می‌شوند و هر دو پیوسته از حدود زمان و مکان فراتر می‌روند. پیامدهای مادی دیگر نیروی عامل عمل اخلاقی و روحانی نیستند، که پاداش بیرونی در این جهان یا جهان دیگر بطلبند، بلکه صرفاً به دلیل درستی آن

انجام می شوند. عمل صرفاً برای حب الهی ظاهر می شود. جستجوی علائم تجربی مواهب الهی در سطح مادی (که خاص مراحل تحدید بود) جای خود را به آگاهی از عشق، راز، تعالی پروردگار، و وحدت و پیوند کل کائنات می دهد که خود انگیزه عمل اخلاقی و راه حل مسأله عدالت الهی می شود.

سیر و سلوک بمثابه مراحل رشد اخلاقی

مواضع هفت وادی و چهار وادی - عدالت الهی، آزادی و ایمان - در موضوع رشد اخلاقی به هم می رسند. اما شرح مستقیم تحزکات اخلاقی را باید در تحلیل نفس یافت که اولین راه بسوی حقیقت است که در چهار وادی ذکر گردیده است هیچ کلمه انگلیسی به تنهایی نمی تواند معنای نفس را منتقل کند که روح و خویشن و امیال است. حقیقت امر این است که نفس انسان قابل اکتساب خصوصیات گوناگون و احراز هویت های مختلف است که می تواند تحت سلطه منطق، امیال یا ارزش های روحانی باشد. به همین دلیل کل جریان رشد اخلاقی به صورت مراحل «نفس» عرضه می گردد. در چهار وادی، حضرت بهاء الله نفس را بر حسب بالاترین رتبه خود تعریف می فرمایند نه امیال نفسانی:

«در این مقام نفس محبوب است نه مردود و مقبول نه مقهور اگرچه در

اول این رتبه محل جدال است ولیکن آخر آن جلوس بر عرش جلال»

(همان، صفحه ۱۴۲)

مراحل نفس موضوع بحث بسیار در عرفان اسلامی بوده است. و این مراحل در ظل آیات قرآن توضیح یافته است. چنین منظری نظریه ای نیرومند از اخلاق و رشد اخلاقی فراهم می کند که نه تنها برتر از اشکال اخلاقی سودجویی، لذت طلبی، صوری، هیچ انگاری و نسبت پست مدرن است بلکه بر نظریه های پیچیده و حکیمانه ای چون مراحل رشد اخلاقی کولبرگ هم برتری دارد. (۱۴) حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء بکرات در باره مراحل نفس سخن گفته اند. (۱۵) حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه ده مرحله از نفس را مشخص می فرمایند: نفس اماره، نفس لوامه، نفس ملهمه، نفس مطمئنه، نفس راضیه، نفس مرضیه، نفس کامله، نفس ملکوتیه، نفس جبروتیه و نفس لاهوتیه قدسیه. (۱۶) البته تمام این مراحل و بخصوص مرحله آخر در دسترس انسان نیست.

بحث کنونی مربوط به مراحل نفس یا خود است که تحزکات اراده انسانی را نشان می دهد. در آغاز اراده انسان بیشتر لذت جو و پر خاشگر است. در مرحله بعد، شکلی از ارزش های اخلاقی پذیرفته می شود اما تغییر عمده ای در اراده انسان پدید نمی آید. نتیجه تعارض، احساس گناه و کوشش علیه جوش های نفسانی است. در مراحل بعدی ارزش های اخلاقی بیش از پیش کلیت و روحانیت می یابند و اراده انسان تحول یافته و به اراده الله تقرب می جوید. تناقض بین اصول اخلاقی و اراده پشت سر نهاده شده و هر چه بیشتر به اراده الهی تمایل می یابد. در اینجا دوباره رفع تناقض بین آزادی و اطاعت از اراده

الهی مقوله اساسی تصور حضرت بهاء الله از خود شکوفایی، خود آگاهی، خودمختاری و رعایت اصول اخلاقی می گردد. در این مورد دو نکته دیگر باید مورد تاکید قرار گیرد: اول جدایی ناپذیری اساسی احکام و دانش عرفانی؛ دوم تداوم این اصل بین آثار اولیه عرفانی حضرت بهاء الله و آثار بعدی آن حضرت در باره احکام. حضرت بهاء الله در هفت وادی می فرمایند که حتی بالاترین درجه دانش عرفانی هرگز فراتر از احکام نمی رود. حضرت بهاء الله پس از ذکر مقام والایی که ورای وحدت وجود و وحدت شهود قرار دارد - که این دو بالاترین مرحله مورد نظر صوفیان است - فوراً اضافه می فرمایند: «سالک باید در جمیع این اسفار بقدر شعری از شریعت که فی الحقیقه سزای طریقت و ثمره شجره حقیقت است انحراف نرزد و در همه مراتب به ذیل اطاعت اوامر متشبه باشد و به حیل اعراض از مناهی متمسک تا از کأس شریعت مرزوق شود و بر اسرار حقیقت واقف گردد.» (همان، صفحه ۱۳۳)

این مفهوم عمده در آثار بعدی حضرت بهاء الله و بخصوص در کتاب مستطاب اقدس، کتاب احکام مورد تاکید قرار گرفته است. در واقع همان طور که در هفت وادی آمده است بین تبعیت از احکام الهی و دانش حقیقت عرفانی ارتباط مستقیم و لازمی وجود دارد. (۱۷) با استفاده از یک تمثیل که در کتاب مستطاب اقدس هم مورد تاکید قرار گرفته، احکام چون «کاسی» است که دانش روح را بر کسی می بخشد که از آن بنوشد.

سیر و سلوک بمثابه سز فدا

کل ساختار هفت وادی و چهار وادی را می توان بمثابه منطق نفی و اثبات - یا حیات و ممات، نیستی و هستی، یا محو و صحو تلقی نمود. این حرکت منطقی در هر وادی و در ارتباط وادیهای گوناگون با هم تکرار می شود. برای مثال در وادی طلب، سالک باید از نفس هجرت نماید و به کوی محبوب شتابد. همچنین، عشق دست کشیدن از خود شیفتگی می طلبد تا اتحاد با محبوب ممکن گردد. معرفت رفتن ورای رنج آنی را می طلبد تا حکمت حاصل آید. استغناء مستلزم فقر از ماسوی الله است تا ثروت و استقلال حقیقی عاید شود. حیرت مستلزم نفی مقولات شخصی است تا حقیقت الهی نصیب گردد و فنا به معنای فنا فی الله است که چون شرطی از بقای در اوست.

از طریق فرایند تفصیل، توحید، حرکت ورای خود و در جهت دیگری است که فرد به آگاهی جدید، جامعتر و موثقتر و غنی تر نسبت به واقعیت می رسد. این نشانه ها در مرحله آخر هفت وادی روشنتر از مراحل دیگر دیده می شود که مربوط به منطق حیات و ممات یا فنا و بقاست. حضرت بهاء الله همین نکته را در نیاز به اتحاد محو و صحو مورد تاکید قرار می دهند. این مطلب در کتاب مستطاب اقدس توضیح بیشتری یافته که در آن ساختار جامعه آرمانی بهایی بر حسب وحدت اصول جمال و جلال ارائه می شود.

اصل لطافت را می توان منطبق بر لحظه جذبه، محو و نیستی دانست، در حالی که اصل عقلانیت

و کمال کار و کارایی منطبق بر لحظه صحو است. از این جهت هم سیر و سلوک روحانی را می توان
بمثابه تکامل عشق و عقل تصور نمود. (۱۸)

سرانجام تجلی دیگری در اصل نفی و اثبات در مفهوم «سز فدا» ظاهر می شود. به فرموده
حضرت عبدالبهاء فدا شدن حبه سبب ظهور مرحله بالاتر یعنی حیات شجر می شود که بنوبه خود
حبه های بیشتری را ایجاد می نماید. در این معنا شهادت تجلی دیگری است در پیشرفت روحانی. (۱۹)

هفت وادی و معرفت مظاهر الهی

با فرض اینکه هدف غایی رشد روحانی در توصیف حضرت بهاء الله از سفر عرفانی معرفت
مظهر امر الله باشد راه دیگر تفسیر این مراحل مربوط می شود به جریان معرفت مقام حضرت بهاء الله از
سوی افراد. در این معنا، وادیهای مختلف را می توان بصورت زیر ارائه نمود. ابتدا سالک همه جا بدنبال
پاسخ است (طلب)؛ سپس از ظهور جدید باخبر می شود و به هیجان می آید تا به تحقیق بپردازند
(عشق)؛ پس از پذیرش حضرت بهاء الله به عنوان مظهر امر الله (معرفت)، بتدریج راجع به تعالیم
مبار که در باره وحدت در کثرت در سطوح مختلف واقعیت بیش از پیش می آموزد و به وحدت
مظاهر الهیه پی می برد (توحید). با کسب هویت روحانی جدید و چشم انداز وسیعتر رضایت خاطر
می یابد و منقطع از ماسوی الله می شود و به هویت تازه خویش اطمینان می نماید (استغناء). مرحله
بعدی سرگردانی، شگفتی و آشفتگی است. و این مرحله، مرحله تزیید معلومات و تحقیق و تتبع
است. با مطالعه عمیقتر دیانت بدیع جواهر حکمت و بصیرتهایی می یابد که بر او پوشیده بوده است.
در عین حال به مواضعی بر می خورد که بلافاصله درک نمی کند و ممکن است متناقض با عقل و
منطق او باشد. این مرحله به شهادت حضرت بهاء الله بسیار پر مخاطره است. دانش مطمئن قبلی مورد
سؤال قرار می گیرد و هویت های مطمئن گذشته مورد پرسش اند. این مرحله مانند حالت رؤیا مملو از
اسرار و بصائر و در عین حال شک و سرگردانی است. مانند حالات رؤیا، هویتها سیال و ناستوار
است.

این مرحله دو امکان را مطرح می نماید. یک مورد منفی است: یعنی فرد به خود مغرور می شود و
خود و مقولات خود را معیاری می پندارد که ظهور الهی را در معرض آن می پندارد. او هر قضاوت از
عقل خویش را به شکل افسانه عقل کل مجسم می نماید. این مسیر، مسیر تعمیمات عجولانه، عدم
توجه به اصول میثاق بوده، در نهایت به انتحار روحانی می انجامد. شیوه دیگر صبر، خضوع، ایمان و
تعهد نسبت به معیارهای الهی است حتی اگر سؤالاتی باقی بماند که جوابهای آن کاملاً روشن نباشد.
این شیوه خضوع و خشوع سالک را به مرحله نهایی فناء فی الله و بقای در او می رساند. در اینجا فرد
کلام الهی را با چشم او می بیند و معانی آن را در ظل اصل تفسیری حضرت بهاء الله، یعنی اصل میثاق
می فهمد و این مقام، مقام استقامت کبری است. در اینجا است که بتدریج بصائر جدیدی خلق می شود،

راه عملهای مختلف حاصل می‌شود، شویتهای تازه مبتنی بر سمانگنی اراده فرد و اراده الهی ایجاد می‌گردد.

ماوراء الطبیعه و اقییت

با تتبع در برخی از جنبه‌های شیوه حضرت بهاءالله نسبت به سیر و سلوک روحانی، چندین نکته بایستی در مورد پیام کلی متون عرفانی حضرت بهاءالله مورد توجه قرار گیرد. مراحل سیر و سلوک روحانی، از جمله، ماوراء الطبیعه - یا ذات هستی - را توصیف می‌نماید. یعنی کل کائنات آئینه‌دار حضرت حق‌اند. از این رو طبیعت کل کائنات و نه فقط وجودات انسانی از راه شکلی از سفر روحانی آشکار می‌گردد. تمام موجودات تجسم عشق الهی‌اند، در اشتیاق معرفت حق‌اند و شهادت بر وحدانیت حق می‌دهند. صفات الهی را ظاهر می‌سازند، از خلقت الهی در حیرتند و ستایش خداوند می‌گویند. طبیعت روحانی کل کائنات بخصوص در صحیفه شطیه مورد بحث قرار گرفته است. در رد بحث خردگرایان علیه امکان اعجاز، بیان می‌فرمایند که «آنچه هم مشهودست و تعلق به قدرت است من عندالله بوده» (۲۰) (ترجمه)

لیکن طبیعت اعجاز آمیز کل کائنات از حدود خرد انسانی فراتر می‌رود، که از درک هر پدیده‌ای عاجز است که از تجربه و مشاهده مستقل باشد. عقل تمام شگفتیهای طبیعت را بدیهی فرض می‌کند و آنها را به حقایق ضروریه قابل استنتاج از طریق تحلیل منطقی تقلیل می‌دهد. در این روش ماشینی اصحاب عقل از «عدم عقلانیت» معجزه، وجود پروردگار و امکان وحی و الهام سخن گفته و آن را در قبال «عقلانیت» رویدادهای عادی طبیعت قرار می‌دهند. در صحیفه شطیه، حضرت بهاءالله ضرورت تجربه حتی برای معرفت را دقیقاً برای تاکید بر اصل اعجاز آمیز و الهی کل حقیقت مورد تأیید قرار می‌دهند.

این تصور از طبیعت در برابر تصور ماشینی جدید قرار می‌گیرد که جهان را «مایوس ساخته» حقیقت را از معنا و مقصد محروم نموده و محکوم به کابوسی بیهوده و پوچ ساخته است. در برابر حضرت بهاءالله طبیعت را تجسم عشق الهی و آئینه صفات پروردگار می‌دانند. بنا بر این انسانها پیوند و وحدتی ذاتی با تمام خلقت دارند. اما آگاهی انسانی ایشان توانایی انعکاس این عشق کلی ماوراء الطبیعه را در تجربه آگاه حتی هم به آنان می‌دهد. پس استعدادات برتر خود آگاه انسانهاست که برای وحدت، ملاحظت، عشق، خدمت و ایثار برای زندگی، طبیعت و بشریت موقعیت فراهم می‌آورد.

تصویری دیگر از اندیشه ذکر

اندیشه ذکر در فصل در مورد تصوف مطرح گردید. مفهوم ذکر در معنای کلی دعا و یاد خدا،

در آثار حضرت بهاء‌الله مورد تأیید و تأکید اکید است و در عین حال برخی از شیوه‌های خاص آداب و رسوم ذکر صوفیان بروشنی از طرف ایشان رد می‌شود. (۲۱)

برای مثال حضرت بهاء‌الله در احکام مربوط به نماز در کتاب مستطاب اقدس ذکر آیات الهی را در ملاء عام نهی می‌فرماید. (آیه ۱۰۸) و حتی در تلاوت آیات الهی هم اعتدال را توصیه می‌فرماید. (آیه ۱۴۹)

مفهوم ذکر در آثار بهایی اساساً تعبیری جدید می‌یابد. ذکر هم به معنای یاد است و هم بیان. در بحث دایره وجود، دیدیم که چهار مرحله خلقت - یعنی مشیت، اراده، قدر، قضا - تجلیات گوناگون مظاهر الهی هستند، که حضرت باب آن را تجلیات مختلف ذکر یا «بیان» تلقی می‌فرماید. این ذکر آشکارا معادل کلمه‌الله یا عمل خلاق الهی است که عالم ظهور و تجلی الهی است. امر پروردگار به شکل کلمه «کن» که سبب خلقت کائنات است، دقیقاً همان ذکر الهی است.

در مورد کلمه‌الله و «یاد» او در عالم، ذکر در آثار مبارکه بهایی اساساً اشاره دارد به حضرت باب و حضرت بهاء‌الله. مثلاً در کل تفسیر حضرت باب بر سوره یوسف (احسن القصص یا قیتوم الاسماء)، ذکر عنوان نفس مقدس حضرت باب است. (۲۲) در این تفسیر اولین اثر مبارک حضرت باب، حتی کلمه ذکر خود بیان ظریف و بیچون و چرایی از مقام آن حضرت به عنوان مظهر امرالله است. ذکر به عنوان کلام خلاق ظهور الهی در آینه ذکر یا یاد خدا در انسان منعکس می‌گردد. به این شکل ذکر خصوصیت گفتگو با خدا را به شکل دعا می‌یابد. این ذکر یا ستایش پروردگار در واقع در ذات موجودات است. اما از آنجا که هیچ کس نمی‌تواند از عهده ستایش خدا برآید، چونکه نمی‌تواند خدا را بشناسد، تنها راه یاد خدا در دعا ذکر توصیف خدا از خود اوست.

پس ذکر، عبارت است از تلاوت مناجاتهایی که از طرف مظهر امرالله نازل گردیده است. از آنجا که ظهورات الهیه متتابع است، ذکر هم یک جریان مداوم و پیش فرض مظهر امرالله در هر عصر و زمان است. حضرت بهاء‌الله همزمان روشهای سنتی صوفی از جمله ذکر را رد می‌کنند و تأیید می‌فرمایند که معیار قبول اعمال و عبادات نفس مظهر امرالله است:

« جمعی در جزایر بوده و هستند که خود را از اکل و شرب منع نموده‌اند و با وحوش انس گرفته‌اند و لیالی و ایام به ریاضات شاقه مشغول‌اند و به اذکار ناطق مع‌ذلک احدی از آن نفوس عندالله مذکور نه ... و الیوم رداء افعال و اکیلیل اعمال ذکر اعظم در ظاهر و باطن بوده آنه لکلمة الّتی بها فصل بین کلّ حزب و نفس کلّ جبل »

(امر و خلق، جلد ۳، صفحات ۴۴۶ - ۴۴۵)

شیوه تاریخی بهایی نسبت به تجربه عرفانی (۲۳) نیز در تصور ذکر منعکس است. اما این آگاهی تاریخی همراه با اصل وحدت بشر و خدمت به جامعه است. این است دلیل آنکه مشرق‌الاذکار

بهایی به عنوان مکان عبادت نه فقط بر روی تمام پیروان مذاهب باز است، بلکه همین طور مرکز مؤسسات گوناگون خدمات اجتماعی است که برای کمک به فقراء و نیازمندان، بیخانمانها، ایتام و جامعه بطور کلی تأسیس می گردد. بار دیگر، مفهوم ذکر مستقیماً به عمل متعهد در جهت وحدت بشر تبدیل می گردد. حضرت شوقی ربانی در باره رابطه بین جنبه های روحانی و اجتماعی مشرق الاذکار می فرمایند: «هیچ چیز کمتر از تعامل مداوم بین نیروهای روحانی ساطع از عبادتگاه در قلب مؤسسه مشرق الاذکار و نیروهایی که آگاهانه توسط کسانی نمایش داده می شود که در خدمت به بشریت مشغول اداره امور آن هستند نمی تواند تحت هیچ شرایطی وسیله لازمی را فراهم آورد که قابلیت امحاء مصائبی را داشته باشد که مدتی این چنین طولانی و به این شدت بر بشریت وارد آمده است.» (۲۴)

روشن است که کاهش کلمه ذکر آن گونه که در آثار حضرت بهاءالله به کار رفته، تا حد تصورات و آداب صوفیان تحریفی است که انقلاب مفهومی این اصطلاح را در دیانت بهایی مورد غفلت قرار داده است. اوج اعلائی سفر درونی ذکر است که طی آن ذکر انسان، بنوبه خود موقعیتی شود که ذکر نام سالک از سوی پروردگار می شود. حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب اقدس می فرمایند: «طوبی لایام مضت بذكر الله و لاوقات صرفت فی ذكره الحکیم ... لو يعرفون ینفقون ما عندهم لتذکر اسمائهم لدى العرش» (آیه ۴۰) و در کلمات مکنونه عربی زیارت می کنیم که: «اذکرنی فی ارضی لا ذکرک فی سمائی لتقرّبه عینک و تقرّبه عینی» (شماره ۴۳)

خصوصیات معرفت روحانی

روشن است که معرفت روحانی که مقصد سیر و سلوک روحانی است از لحاظ کیفی متفاوت است از تصورات رایج کنونی از دانش، بخصوص شیوه های ثبوتی که در آن دانش حاصل مکانیستی رغبت به کنترل و تسلط بر طبیعت در جهت مقاصد سودجویانه است. برخی از خصوصیات معرفت روحانی را بشرح زیر می توان خلاصه نمود. معرفت روحانی مانند تصور افلاطون از معرفت بمشابه یادآوری تجربه عالم روحانی قبل از نزول به عالم ماده. (۲۵) تحقق ماهیت ذاتی و کمالات وجود انسانی است. این معرفت پاسخی است به هسته مرکزی وجود و بازگشت نفس انسان به سرمنزل حقیقی. اصطلاحاً رغبت نهایی، این شکل از معرفت تحقق مقصد و غایت وجود است.

این شکل از معرفت، برخلاف انواع علوم تجربی به کلیت وجود و حقیقت ماوراءالطبیعه هم مربوط می شود. در معرفت روحانی شخص به احساس وحدت و همگامی با طبیعت، انسانهای دیگر و حقیقت ماورایی دست می یابد. معرفت روحانی انسانها را به تمام مخلوقات بمشابه آئینه کمالات الهی ربط می دهد. این معرفت لزوماً از شیوه متعهد و محبت شناسان جدایی ناپذیر است. و این معرفت به نوعی است که در آن هنر، فلسفه، علم، دین و سایر قوای انسانی در جهت روح خدمت و محبت هماهنگ می شوند.

این معرفت متعالی علاوه بر جهت گیری در مسیر کلیت وجود بالطبع متأمل در خود و نقاد (در معنای کانت از نقد بمثابة تأمل در خود و معرفت شخصی) است. (۲۶) به این ترتیب معرفت روحانی یک تأمل مکانیستی از پدیده‌ای بیرونی توسط یک ذهن انسانی نیست. برعکس جریانی است انتقادی از اکتشاف و تحقق نفس.

حتی فراتر از آن، دانش روحانی همزمان جریانی است سازنده که در آن موضوع دانش، یعنی نفس انسان، از طریق جریان معرفت تغییری بنیادی می‌یابد. تحقق نفس یعنی تغییری ساختاری در نگرشها، اهداف، ارزشها و اولویتها. این عمل حرکتی است از منطق بردگی توسط جوششهای آنی لذات جسمانی و خشونت، در جهت تحقق تمام استعدادات بالقوه انسانی. در نتیجه، خودآگاهی آزادی و وحدت اراده فردی با اراده الهی را القاء می‌نماید. دلالات این منطق این است که شاهد نهایی برای حقیقت این نوع معرفت روحانیت حیات و فعالیت‌های ذهن است. این دانش، دانشی است که در عمل تجلی می‌کند و نه در کلام.

این معرفت معرفتی است کلی در این معنا که یا معرفت نفس، سالک به معرفت کل حقیقت، نیز نائل گشته است. و این امر در این تصور آشکار است که انسان آئینه تمام نمای عالم است. این معرفت نفس در نهایت از طریق معرفت مظهر امرالله ممکن می‌گردد که نماینده انسان کامل در هر عصر و زمان است. معرفت نفس از طریق معرفت مظهر امرالله، معرفت حالت کمال نفس یا فردوس اوست. سرانجام این معرفت بالطبع معرفتی تاریخی می‌شود - معرفتی تدریجی و مداوم در زمینه ظهورات متابعه الهیه.

در ظهور حضرت بهاءالله، مرکز این معرفت و نمایشها نیل به آن اصل وحدت بشر است. ماوراءالطبیعه حقیقی که حضرت بهاءالله در آثار اولیه عرفانی بیان می‌فرمایند مبنای مفهومی و اخلاقی کلیه تعالیم اجتماعی ایشان است. ربط مستقیم بین واقعیت ماوراءالطبیعی وحدت و جهت گیری اخلاقی اتحاد که حاصل آن است، به اختصار در کلمات مبارکه مکتوبه آمده است: «اذا ینبغی کما خلقناکم من شیء واحد ان تکنوا کنفس واحده بحیث تمشون علی رجل واحده و تاکلون من فم واحد و تسکون فی ارض واحده حتی تظهر من کینوناتکم و اعمالکم و افعالکم آیات التوحید و جواهر التجرید.» (شماره ۶۸)

قسمت دوم

نقد خرد روحانی و تاریخی

فصل ۴

کتاب مستطاب ایقان: متن و نظم

کتاب مستطاب ایقان از مهمترین آثار دور بهایی است. در این کتاب، حضرت بهاءالله منظری بدیع و انقلابی بر مقولات خداشناسی، علم تفسیر، سلوک روحانی، معرفت شناسی، فرجام شناسی و رابطه میان دین و جامعه، مفتوح می فرمایند. موضوع اصلی آن، که همانا نظریه ظهور متکامل است، اساس مابعدالطبیعه و الهیات بهایی است؛ اما بسیار افزونتر از این، این نظریه رویکردهای جدیدی را در مورد مسائل مختلف معرفت شناسی، جامعه شناسی، نظریه سیاسی و اخلاقیات، مطرح می نماید. در واقع، کتاب ایقان طیف وسیعی از مسائل و مباحث دینی و فلسفی متجدد و سنتی مربوط به فرهنگهای شرقی و غربی را مخاطب می سازد. گرچه در بعضی مطالعات راجع به الهیات حضرت بهاءالله تلاش شده است روابط بین مفهوم مظهریت متعلق به آن حضرت، با سنن و روایات عرفانی و فلسفی اسلامی، روشن گردد، اما تعبیر تازه و خلاق حضرت بهاءالله از این معنا و مفهوم مباحث رسومی را پشت سر می گذارد و همان گونه که ثابت خواهم کرد، راه حلی نیز برای متناقضات محوری فلسفه متجدد مغرب زمین، ارائه می دهد. اما برای اینکه کتاب ایقان بدرستی درک گردد، باید در پرتو خود آگاهی جهانی و تاریخی و نیز دیدگاه آن حضرت از یک نظم بدیع جهانی، مطالعه شود.

در این فصل، زمینه و تاریخ نزول کتاب مستطاب ایقان را بررسی خواهم کرد، ارتباط آن را با کتاب مستطاب بیان تحقیق خواهم نمود و نظم حاکم بر آن را تفحص خواهم نمود. فصل پنجم به پیام بنیادی کتاب اختصاص یافته است.

زمینه و تاریخ نزول

آگاهییم که کتاب مستطاب ایقان در خلال سالهای پایانی اقامت حضرت بهاءالله در بغداد، در پاسخ به سؤالات مطروحه توسط حاجی میرزا اسد محمد خال حضرت اعلی، عز نزول یافت. اما جزئیات این هر دو موضوع، محتاج بعضی توضیحات است. حضرت شوقی افندی تاریخی تقریبی را برای نزول کتاب ایقان مشخص می فرمایند:

در خشانترین لؤلؤ از لسانی ثمینة صادرة از بحر موج ظهور حضرت بهاءالله، کتاب مستطاب ایقان است که در سنوات اخیرة آن دوره (۱۲۷۸ هجری قمری - ۱۸۶۲ میلادی)، در خلال دو شبانه روز، نازل شد. این اثر اعظم در تحقیق و عمده حضرت اعلی، که به وضوح فرموده بودند حضرت موعود متن ناتمام بیان فارسی را کامل خواهد نمود و در پاسخ به سؤالات خطاب به آن حضرت توسط خال حضرت اعلی، جناب

حاجی میرزا سید محمد، که هنوز به ردای ایمان مزین نگشته و همراه برادر خود، جناب حاجی میرزا حسن علی به زیارت کربلا شتافته بود، عزّ نزول یافت. (۱) (ترجمه)

برای بررسی تاریخ دقیق نزول کتاب مستطاب ایقان، توجهات، معطوف به رقیمه‌ای است به تاریخ ۱۷ ژانویه ۱۸۶۱ که جناب حاجی میرزا سید محمد در بغداد خطاب به پسر خود جناب وکیل الدوله، (۲) مرقوم نموده است. در این نامه حاجی میرزا سید محمد، شرفیابی خود را به حضور حضرت بهاء‌الله شرح می‌دهد. به فرض صحت تاریخ مذکور در نامه، تاریخ نزول کتاب مستطاب ایقان می‌تواند فقط چند روز قبل از نگاشتن نامه، یعنی اواسط ژانویه ۱۸۶۱، در نظر گرفته شود. قسمتی از متن نامه اینچنین است:

اگر از احوال ما بخواهی، بحمدالله و فضله، در لیلۀ اول رجب (۱۲) ژانویه ۱۸۶۱) به آستان مبارک مراقد ائمه دوگانه در کاظمین مشرف شدیم ... ان شاءالله پس فردا - یعنی در هفتم ماه - از اینجا عازم خواهیم شد.

یک مطلب که می‌خواهم برایت بنویسم این است که به شکر خدا به حضور حضرت بهاء (بهاء‌الله)، علیه رحمت‌الله، فائز شدم ... ایشان نهایت محبت و مهربانی را در حق ما رعایت فرمودند و از ما خواستند شب را در خدمتشان بمانیم که چنین کردیم. حقیقت واقع این است که محرومیت از برکت حضورشان خسرانی عظیم و مبین می‌باشد. امیدوار به فضل و عنایتشان هستیم که برای همیشه به فیض حضورشان فائز گردم. (۳)

گرچه به استناد این نامه گفته شده است که کتاب ایقان در اوائل ژانویه نازل شده، اما متن نامه به وضوح نشان می‌دهد که حاجی میرزا سید محمد زودتر از ۱۲ ژانویه به بغداد مراجعت نکرده است. از آنجا که مطابق تصریح یکی از الواح مبارک که حضرت بهاء‌الله، حضرت خال، حداقل یک روز بعد از مراجعت از کاظمین به حضور آن حضرت مشرف شده و نزول کتاب مستطاب ایقان در خلال شرفیابی دوم او (یعنی در روز بعد) واقع گشته، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که نزول این سفر شریف در فاصله بین ۱۴ و ۱۶ ژانویه آغاز شده است. گواهی رقیمه خال گرچه حائز اهمیت فراوان است، اما دلیلی قاطع نیست. شواهد بیشتری که دال بر تاریخ دقیق سفر او است، به مسأله وضوح و حتمیت افزونتری می‌بخشد.

حضرت بهاء‌الله بنفسه‌الاقدس، شأن نزول کتاب ایقان را بیان می‌فرمایند. آن حضرت در یکی از الواح مبارک که شرح می‌دهند که یک روز جناب سید جواد کربلایی مراجعت دو خال را از کاظمین

و قصدشان را برای عزیمت به ایران ذکر می کند. جمال مبارک از سید جواد می پرسند که آیا امر الهی را به آنان ابلاغ کرده است که جواب می دهد خیر. در این وقت جمال ابهی به سید جواد امر می فرماید نزد آنان برود و به منزل مبارک دعوتشان کند. روز بعد، جناب حاجی میرزا سید محمد به حضور هیکل اطهر مشرف می شود که در این حین بحر بیان الهی به موج می آید و در خاتمه هیکل مبارک به او می فرماید که میل ندارند از معرفت شجره مبارک که در خاندان او روئیده و رشد کرده، محروم ماند. حاجی میرزا سید محمد در جواب می گوید که هیچ یک از علامات ظاهری قائم، آن طور که در خلال قرون ذکر شده، محقق نگشته است، از جمله مفروض بوده که آن حضرت با قدرت و سلطنت و معجزات می آید، در حالی که بعضی می گویند قائم همشیره زاده اینجانب است. چگونه می توانم این امر را بپذیرم؟ حضرت بهاء الله به ایشان اذن خروج می دهند که برود و فهرستی از سؤالات خود فراهم کند و روز بعد مراجعت نماید و اجوبه شافیه دریافت دارد. روز بعد حاجی میرزا سید محمد باز می گردد، سؤالات خود را مطرح می کند و کتاب ایقان در پاسخ آن سؤالات نازل می شود. (۴)

جناب محمد علی فیضی رونوشتی از سؤالات جناب حاجی میرزا سید محمد را در کتاب خاندان افغان درج کرده اند. (۵) سؤالات در چهار دسته مرتب شده اند: (۱) روز قیامت و مجازات و مکافات: حضرت اعلی روز قیامت را به روز ظهور مظهر الهی تفسیر نموده اند؛ اما هنوز عدالتی در جهان دیده نمی شود: ظالمان قدر تمندند و متقیان مظلوم. (۲) راجع به تولد قائم: احادیث می گوید که او هزار سال پیش متولد شده و در خفا بسر می برد. این با وضعیت باب سازگار نیست. (۳) در باره معنی حقیقی احادیث و اینکه همه آنها نمی تواند مبهم و متشابه باشد. (۴) راجع به سلطنت قائم: احادیث بسیاری تأیید می کند که قائم با سپاهی مقتدر و علاماتی متعدد ظاهر می شود و این با ادعای باب تطابق ندارد.

حضرت بهاء الله این سؤالات را به نحوی منتظم طبقه بندی می فرماید و آنها را در دو قسمت پاسخ می دهند. قسمت اول مسأله تفسیر و معنی کلمات الهی و نیز دلیل و معیار ارزیابی ادعای مظهر الهی را مورد بررسی قرار می دهد و قسمت دوم راجع به اسئله ویژه مربوط به سلطنت قائم، قیامت و سایر علائم ظهور موعود است، آن گونه که در احادیث مختلفه مطرح و توسط علمای دین تفسیر و تعبیر شده است. در واقع، وضع در هم ریخته سؤالات، آن گونه که حضرت خال عنوان کرده است، در کتاب ایقان به گونه ای مرتب و مطرح می گردند که از انتظام و اهمیت هر دو، برخوردار است.

هم اسئله خال و هم لوح حضرت بهاء الله که حاوی داستان نزول کتاب ایقان است، هر دو، صحت بیان حضرت شوقی افندی را مبنی بر اینکه حاجی میرزا سید محمد هنوز به امر جدید مؤمن نبوده است، تأیید می نمایند. اما این موضوع بدان معنا نیست که وی توجیهی به مقام روحانی منیع خواهرزاده خود نداشته. حقیقت امر این است که او، همان گونه که ذکر شده است، یکی از نخستین حامیان حضرت باب بشمار می رفته، اما کاملاً خطا است که از این حقیقت چنین استنتاج شود که وی

به حضرت اعلی، به عنوان قائم یا به عنوان یک مظهر مستقل الهی، مؤمن بوده است.

کلید حل این معمای آشکار این است که حضرت اعلی مقام منیع خود را با حکمت و بتدریج آشکار می فرمودند. گرچه تحلیلی دقیق از جمیع آثار آن حضرت ثابت می کند که ایشان بواقع مقام راستین خود را به عنوان قائم و نیز یک مظهر مستقل الهی، مورد تأیید قرار داده اند، اما ظاهر آثار اولیه آن حضرت حاکی از آن است که ایشان مدعی بابت امام غائب؛ یعنی واسطه بین مردم و قائم و مؤمنی برگزیده در میان مؤمنان، بوده اند. در حقیقت، بعضی از نفوسی که ایشان را به عنوان «باب» قائم موعود پذیرفتند، هنگامی که آن حضرت در آثار بعدی خود، آشکارا مقام خود را به عنوان قائم و مظهر مستقل الهی اعلان فرمودند، از معرفت آن حضرت بازماندند.

حاجی میرزا سید محمد از اولین مراحل اظهار امر حضرت اعلی، خواهرزاده خود را دارای قوای روحانی استثنایی، به گونه یک قدیس، و حتی به عنوان باب قائم موعود می پذیرد؛ اما قبل از طرح اسئله خود نزد حضرت بهاءالله، حضرت باب را نه به عنوان قائم و نه به عنوان مظهري مستقل قبول نمی کند. نوع سؤالهای او و نیز نحوه توصیفی که جمال ابهی در لوح مبارکشان از آنها بعمل می آورند، هیچ گونه تردیدی باقی نمی گذارد که حاجی میرزا سید محمد، در آن زمان به امر حضرت اعلی، به عنوان موعود اسلام، اقبال نداشته است. دقیقاً به همین دلیل بوده که حضرت بهاءالله از سید جواد می خواهند که امر الهی را به او ابلاغ نماید. این، نزول کتاب مستطاب ایقان بود که او را به مرحله یقین فائز نمود و سپس سبب هدایت و اقبال کامل خاندان آن حضرت به امر مبارکشان شد.

در اینجا شایان ذکر است که عظمت کتاب ایقان با چنان وسعت و عمومیتی در جامعه بابی شناخته شد که بعدها بعضی افراد سعی در انتشار شایعاتی نمودند مبنی بر اینکه میرزا یحیی آن را به رشته تحریر در آورده است. اما شواهد متعددی در متن کتاب موجود است که به هویت مؤلف آن گواهی می دهد. حضرت بهاءالله نه تنها کتاب را با عبارت «المنزول من الباء و الهاء» خاتمه می دهند، بلکه در متن آن نیز به مسجونیت حضرتشان در سیاه چال طهران و نیز عزلت دو ساله شان در کوههای سلیمانیه^(۶) اشاره می فرمایند. آن حضرت در باره این دوره عزلت و انزوا می فرمایند:

این عبد در اول ورود این ارض چون فی الجمله بر امورات محدثه بعد اطلاع یافتم از قبل مهاجرت اختیار نمودم و سر در بیابانهای فراق نهادم و دو سال و حده در صحراهای هجر بسر بردم ... قسم به خدا که این مهاجرت را خیال مراجعت نبود و مسافرت را امید موصلت نه و مقصود جز این نبود که محل اختلاف احباب نشوم و مصدر انقلاب اصحاب نگردم و سبب ضرر احدی نشوم و علت حزن قلبی نگردم. غیر از آنچه ذکر شد خیالی نبود و امری منظور نه؛ اگرچه هر نفسی محملی بست و به هوای خود خیالی نمود. باری تا آنکه از مصدر امر حکم رجوع صادر

شد و لابداً تسلیم نمودم و راجع شدم. (۲۱۱ - ۲۱۰)

توصیف حضرت بهاء‌الله از انزوایشان در کوه‌های سلیمانیه، نمونه‌ای است برجسته از ساختاری معماگونه در شخصیت و هویت آن حضرت. این معما در فقره مذکوره به شکل تنشی میان میل مبارکشان به عدم رجعت به بغداد و امر مبرم الهی مبنی بر اینکه باید چنین کنند، ظاهر می‌گردد. ناتوانی در حصول اقبال و پذیرش کافی نسبت به معانی عرفانی و روان‌شناختی این بیان مبارک، معدودی را بر آن داشته است فکر کنند «حکم رجوع» که سبب بازگشت جمال ابهی به بغداد شد، باید فرمانی بیرونی بوده باشد. اما، همین مطلب در جمیع مراحل متنوع نزول آثار آن حضرت، به‌عنوان توصیفی از ساختار بنیادی خودآگاهی حضرتشان، تکرار می‌شود. حقیقت این است که حضرت بهاء‌الله در فقره‌ای از الواح اخیره‌شان می‌فرمایند که اگر امر به دست خودشان بود هرگز هویت خود را ظاهر نمی‌نمودند؛ اما هر گاه که سکوت اختیار کردند، روح القدس آن حضرت را به اظهار و اعلان مأموریت خود برانگیخته است. (۷) موضوع مورد بررسی هنگامی واضح تر می‌گردد، که به یاد آوریم الف) آن حضرت در بعضی از الواح مقدسه دو سال عزلت خویش را دلیلی کافی برای مقام منیع خود معرفی می‌فرمایند و ب) این کناره‌گیری از نفوس در ادرنه و عکانه نیز، در فواصل کوتاه‌تر اما به همان انگیزه و علت، تکرار می‌شود. در تمامی این موارد، جمال اقدس ابهی مکرراً توضیح می‌دهند که علت عزلت‌گزیدنشان اخماد نار حسادت و نفرت در قلوب معاندان‌شان بوده است. (۸)

در ترسیف جمال ابهی از تجلی الهی بر قلب ممزذشان در سجن ارض طانیز بیانات، رشیقه از همین حقیقت عالیه ظاهر می‌گردد. در اینجا، حضرت بهاء‌الله حالت نوم و صمت را در مقابل حالت بیداری و سخنوری متأثر از فرمان و حکم الهی، قرار می‌دهند. آن حضرت در لوح سلطان ایران نیز، در موضوع اظهار اینکه ادعایشان، تعالیشان و اقداماتشان منبعت از امیال شخصی برای قدرت و شهرت نیست، بلکه اطاعت از ندای الهی است، به تجربه‌ای مشابه اشاره می‌فرمایند و در کتاب بدیع نیز همین نکته را تصریح می‌نمایند. در همه این موارد، مقصود هیکل اقدس این است که اگر بخاطر حکم مبرم الهی نبود، هرگز نقش رهبری علنی را اختیار نمی‌کردند و اینکه ترجیح شخصی‌شان استغراق در ذکر و فکر و اجتناب از شهرت و قیادت، یا گرفتاری در مواقع درگیری است. اما، به سبب رغبتشان برای فداسازی خود در سبیل اطاعت از مشیت‌الله، کلمه الهی را ابلاغ و امر ربانی را اعلان فرمودند. همین اندیشه به صورت متنوعه در کثیری از آثار آن مظهر احدیه تکرار می‌گردد که مربوط به تحمّل مشقت در سبیل الوهیت است. از جمله کلمات مبارکه مکنونه مشحون از همین پیام برجسته است.

در فصول بعد روشن خواهیم ساخت که حضرت بهاء‌الله این خودآگاهی شورانگیز را، به‌عنوان جدالی بین مشقت و حریت، به طر حواره‌ای دقیق برای بلوغ بشریت، مبدل می‌سازند. در گفتار از خصوصیات که شاخص بلوغ عالم انسانی است، یکی از علائم را وضعیتی از جامعه تعریف

نی فرمایند که در آن تمایل به قدرت عموماً زائل گردد تا آنجا که هر نفس پاک انسانی صرفاً از موضع فداکاری حاضر باشد نقش اجتماعی ثقیل و سخت سلطنت را تقبل نماید. (۹)

اظهار امر حقی در کتاب مستطاب ایقان

گرچه کتاب مستطاب ایقان دفاعیه رسمی حضرت بهاءالله در جهت اثبات حقانیت ظهور حضرت ربّ اعلی است؛ اما در عین حال سندی است که با ظرافت تام مقام حقیقی جمال ابی را نیز آشکار می سازد. بطور کلی، آثار حضرت بهاءالله پیوسته اشاره ای به مقام مبارک داشته و همزمان آگاهی ویژه ای را نسبت به مقام منیع مؤلف، القاء می نمایند. کشف علت این خصیصه اساسی آثار حضرتشان چندان مشکل نیست. همان گونه که آن حضرت کراراً تصدیق و تصریح می نمایند، هدف غایی تمامیت علم، مظهریت الهی است. (۱۰) نتیجه اینکه مظهر امرالله هدف و مقصد هر مبحث مشخصی از دانش بشری است. در حالی که هر مقوله معمولی و مشخص جنبه معینی از حقیقت را برای ما بیان می دارد، اما این، معرفت مظهریت الهیه است که امکان داشتن، و واقعیت بودن آن حقایق معینه مخصوصه و نیز جوهریت و جامعیت و شرایط و ضوابط آن را، تعریف و تأمین می نماید. لهذا بحث و فحص حضرت بهاءالله راجع به هر موضوع و مسأله ای، نهایتاً از بحث و گفتگو در باره مقام و منزلت حضرتشان مجزاً نیست. در واقع تکمیل و تحقق هر دانش معینی موکول به معرفت نفس مظهریت الهیه است.

کتاب مستطاب ایقان نیز از این اصل آثار حضرت بهاءالله مستثنی نیست و حاوی اشارات ظریفه مکرره است به مقام آن حضرت به عنوان موعود بیان و نیز مظهری مستقل و الهی. از آنجا که کتاب ایقان در آغاز سال ۱۸۶۱، قبل از اظهار امر علنی حضرت بهاءالله در باغ رضوان در آوریل ۱۸۶۳، نازل شده، انتظاری منطقی است که آن حضرت به لسانی رمزی به مقام خود اشاره نمایند. با وجود این، چنین اشارات خفیه به مرتبت آن حضرت را می توان براحتی در متن کتاب تشخیص داد. در این قسمت تعدادی از آنها را مورد بررسی قرار می دهیم.

یک مورد از همزمان پوشیده ترین و در عین حال بارزترین اشارات حضرت بهاءالله به مقام حقیقی خود را در نقل قولی می توان دریافت که از یک فقره از کلمات مبارک که مکنونه در متن کتاب ایقان بعمل می آورند. در کل کتاب این تنها فقره منقوله از کلمات مکنونه است؛ انتخابی که حائز اهمیت بسیار می باشد. اما برای درک علت این قضیه لازم است که شخص بالحن آثار حضرت اعلی آشنا باشد. فقره مورد نظر اینسان ارائه می گردد:

ملاحظه فرمایید که چگونه محک الهی به نص کتاب تفصیل نمود و خالص را از غش تمیز داده و مع ذلک هنوز شاعر نشده اند و در نوم غفلت به کسب دنیای فانیه و ریاست ظاهریه مشغول شده اند. یا ابن الانسان قد

مضت عليك ايام و اشتغلت فيها بما تهوى به نفسك من الظنون و
 الاوهام. الى متى تكون راقداً على بساطك فارفع رأسك عن النوم.
 فان الشمس قد ارتفعت في وسط الزوال لعل تشرق عليك بانوار الجمال.
 (۱۹۲)

در نگاه اول ممکن است چنین بنظر آید که این فقره از کلمات مکنونه ربطی به ظهور «مَنْ يُظهِرُهُ
 اللَّهُ» ندارد؛ اما انداز بیدار شدن به سبب طلوع خورشید، اشاره‌ای است آشکار به آیه‌ای در کتاب بیان
 عربی، که در آن حضرت اعلی راجع به ظهور موعود، همچون شمس در نقطه اوج (زوال یا نیمروز) و
 نیز در باره غفلت و خواب آلودگی خلق، بخصوص جامعه بابی، سخن می‌گویند. آن حضرت در بیان
 عربی می‌فرمایند:

«ولقد قرب الزوال و انکم انتم ذلک الیوم لاتعرفون و من یکن لقائه
 ذات لقاتی لاترضن له ما ترضی نفس لنفس»^(۱۱)

اما، در فقره مذکوره از کلمات مکنونه، جمال احدیه از نزدیک شدن شمس به حین زوال سخن
 نمی‌گویند؛ بل اعلام می‌دارند که آن، هم اکنون در وسط زوال مستقر است. به عبارت دیگر، حضرت
 بهاءالله در نفس این فقره مبارکه و نیز با ذکر آن در کتاب ایقان، بوضوح مقام خود را به عنوان موعود
 بیان اعلان می‌دارند. بعدها، آن حضرت در کتاب بدیع، همین موضوع را بنحو دقیقتر تشریح
 می‌فرمایند. در آنجا، بیان مبارک ذیل را نیز از حضرت اعلی نقل می‌نمایند: «لقد قرب الزوال و انتم
 راقدون»^(۱۲) جمال رحمن، در کتاب مستطاب ایقان، پس از ذکر فقره مبارکه کلمات مکنونه، اضافه
 می‌فرمایند سخنشان، که تشکیل دهنده فحوای همان فقره است، نهایتاً مربوط به ظهور موعود بیان
 می‌باشد.

اشاره دیگر حضرت بهاءالله به مقام منیع خود که می‌توان آن را در کتاب ایقان یافت، ارتباط
 دادن بغداد - جایی که هنگام نزول این سِفر کریم در آنجا مقیم بودند - است به وعده قرآنی، مبنی بر
 درک حضور رب الانام در دارالسلام.^(۱۳) آن حضرت می‌نویسند:

این مظلوم یک فقره آن را ذکر می‌نمایم و نعمتهای مکنونه سدره
 مخزونه را لوجه الله بر عبادالله مبذول می‌دارم تا هیاکل فانیه از اثمار
 باقیه محروم نمانند که شاید به رشحی از انهار بی زوال
 حضرت ذی الجلال که در دارالسلام بغداد جاری شده، فائز شوند. (۱۹)

حضرت بهاءالله نه تنها کلمات خود را «انهار بی زوال حضرت ذی الجلال که در دارالسلام بغداد

۱ - مضمون بیان مبارک به فارسی چنین است: زوال نزدیک شده است و شما آن روز را نمی‌شناسید و کسی که لقاء
 او عین لقاء من است برای او راضی نشوید آنچه که نفسی بر نفسی نمی‌پسندد.

جاری شده» می خوانند - عبارتی که به وضوح نشان دهنده سرشت الهی این کلمات است - بلکه اعلام می دارند آنچه واقع شده، از جمله تبعید شدن مظاهر الهی و نیز استقرار مظهر کلی در سرزمینی کاملاً مشخص، در قرآن مجید پیش بینی شده است و آن سرزمین جایی نیست بجز «دارالسلام» مذکور در همین قرآن. صراحت و وضوح این اعلان حیرت انگیز است تا آنجا که می فرمایند: «اگر این عباد خالصاً لله و طلباً لرضائه در آیات کتاب ملاحظه نمایند»،

... ادراک می نمایند حتی خروج مظاهر اسماء و صفات را از اوطان و اعراض و اغماض ملت و دولت را و سکون و استقرار مظهر کلیه در ارض معلوم مخصوص (را). و لکن لا یعرف ذلک الا اولوالالباب. ... قال و قوله الحق «و اللّٰهُ یَدْعُو الی دَارِ السَّلَامِ وَ یَهْدِی مَن یَشَاء الی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ»، (۱۴) «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَلِیُّهُمْ بِمَا کَانُوا یَعْمَلُونَ»، (۱۵) لَیْسَبِقُ هَذَا الْفَضْلُ عَلَی الْعَالَمِ وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ.

(۱۴۶)

یکی از واضحترین جلوه های قدرت و غلبه حضرت بهاء الله اشاره مکرر آن حضرت است به این حقیقت که کلماتشان معانی مکنونه تمامی آیات الهی را آشکار می سازد و اینکه کتاب مستطاب ایقان کلید بازگشایی جمیع اسرار ربانی است. چنین بیانات خودارجاعی در سراسر متن کتاب پراکنده است و اهمیت آنها با اظهار مکرر اینکه حقایق خفیه آیات الهیه برای هیچ نفسی جز خداوند و مظاهر قدسیه اش، قابل دسترسی نیست، مورد تاکید قرار می گیرد:

و این معلوم است که تأویل کلمات حمامات ازلیه را جز هیاکل ازلیه ادراک نمایند و نغمات و رقصات معنویه را جز سامعه اهل بقا نشنود. هرگز قبطنی ظلم از شراب سبطی عدل نصیب ندارد و فرعون کفر از بیضای موسی اطلاع نیابد؛ چنانچه می فرماید: «و ما یعلم تأویلہ الا اللّٰهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ». (۱۶) (۱۵)

اشاره دیگر حضرت بهاء الله به مقام رفیعشان در کتاب ایقان، ذکر کلمه «بهاء» است در خلال این کتاب. در جمیع آثار حضرت اعلی موعود بیان بطور منظم و مکرر به نام «بهاء» معرفی شده است و جمال ابهی نیز در میان بابیان به همین نام مشهور بودند. اشاره قطعی و علنی دیگر در پایان کتاب ایقان ظاهر می شود؛ جایی که ثبت شده است: «المنزول من الباء و الهاء» (۲۱۶). نه فقط هویت مؤلف آشکارا ذکر شده است بلکه نحوه نگاشتن کتاب نیز وحی و الهام (نزول) توصیف گشته است. هیچ تردیدی نسبت به قصد و نیت جاری، وجود ندارد. اشارات دیگر تأیید می نماید که ایقان نوعی وحی و تجلی الهی است که بر حضرت بهاء الله افاضه گشته است برای مثال: «کذلک تَعَرَّفُ عَلَیْکَ حَمَامَةُ الْبَقَاءِ عَلَی افنان سدره البهاء لعل تکونن فی مناہج العلم و الحکمة باذن اللّٰه سالکاً».

نکته دیگر که مهم و مرتبط با موضوع است، امضای هیکل اقدس به صورت (۱۵۲) می باشد که در پایان بسیاری از الواح مبارک که من جمله کتاب ایقان موجود است. (۱۷) اشاره جمال ابهی به خود به شکل ۱۵۲ کاربرد نوعی کد عددی است که حاوی حقایق پیچیده‌ای در مورد مقام آن حضرت است. در اینجا دو مورد از این معانی را مختصراً ذکر می کنیم. اول اینکه اجزاء ۱۵۲ را باید به عنوان حروف و نه ارقام و از سمت راست به چپ خواند و چون در لسان عربی ب = ۲ و ه = ۵ و الف = ۱ می باشد، معادل حرفی ۱۵۲، ب - ه - ا می شود که البته همان کلمه بها باشد و دوم اینکه در هر دو بیان فارسی و عربی حضرت اعلی به عنوان حقیقتی مشخص می شوند که حول حضرتشان هشت واحد در طواف است. (۱۸) و چون در این سفر مبین هر واحد معادل ۱۹ است، حضرت باب (و نیز جناب قدوس) عدد ۱۵۲ مشخص می شوند. در نتیجه حضرت بهاء الله با امضاء به صورت ۱۵۲ همزمان هویت خود را هم به عنوان بها و هم به عنوان رجعت نقطه اولی یعنی حضرت باب، مشخص می فرمایند. نمونه دیگری از اظهار سرپوشیده مقام و مرتبت حضرت بهاء الله را می توان در فقراتی یافت که گزینش می فرمایند تا اصول تفسیری خود را اثبات نمایند. چنین می نماید که بحث جمال ابهی راجع به فقره مندرج در عهد جدید (انجیل متی باب ۲۴ آیات ۲۹ تا ۳۱) و مربوط به علائم رجعت حضرت مسیح از آسمان، گزینشی رمز آمیز است. در مجموع چنین انتظار می رود که کتابت آن حضرت خطاب به یک فرد مسلمان و در مسیر اثبات حقانیت حضرت باب، باید حاوی ادله‌ای مبتنی بر آیات قرآنی و احادیث اسلامی باشد. معدودی از مفسرین استفاده جمال ابهی را از آیات انجیل به عنوان اقدامی حکمت آمیز از جانب آن حضرت، تعبیر کرده اند، بر این اساس که تفسیر بنیادی فقرات انجیلی با احتمالی کمتر از تأویل اساسی آیات قرآنی، مخاطره آمیز، در نظر می آمده. اما چنین منطقی ابداً صحیح به نظر نمی رسد. هر آینه، حضرت بهاء الله، در خلال ایقان مبارک، مقدسترین اصول و آیات قرآنی و احادیث اسلامی را راجع به مسائل مهمه‌ای چون روز رستاخیز، خاتم النبیین، لقاء الله و امثال آن، بنحو بنیادی تأویل و تفسیر می فرمایند و از همان آغاز این سفر کریم، به گونه‌ای سازش ناپذیر صلاحیت ملایان را در درک متون مقدسه مردود می شمارند. لهذا دلایل استفاده جمال ابهی از عهد جدید را باید در مسیری دیگر جستجو نمود.

همان گونه که می دانیم، و همان سان که جمال رحمن خود در کتاب ایقان ذکر می فرمایند، آن حضرت همین فقره از انجیل متی را در اثر عربی قبلی شان، جواهر الاسرار نیز به کار برده اند. (۱۹) ملاحظه نموده ایم که ایقان شریف تفصیلی است از همان مواضعی که مختصراً در جواهر الاسرار مورد بررسی قرار گرفته اند. اشاره جمال ازلی به آیات انجیلی و بحث و فحص گسترده آنها را نمی توان به عنوان تناقضی در منطق گفتمان مظهر سبحان تلقی کرد. چنین ناسازگاری فقط از ناحیه عادات غالب اسلامی و سنن گفتاری جاری که این گونه مباحث و مواضع را نفی و طرد می نماید، مطرح می باشد. باید در نظر داشت که حتی آثار حضرت اعلی نیز ندرتاً حاوی اشاره‌ای صریح به عهد جدید

است. و لهذا بحث و بررسی حضرت بهاء الله از این آیات در واقع نشانه نوعی سنت شکنی و گونه‌ای ابراز قدرت غالبه و مرجعیت تامه نفس مظهر الهی است.

چنین گزینشی در متن منطق نفس جمال ازلی، کاملاً قابل درک است. حضرت بهاء الله در اینجا اصول معرفت شناسی و روش شناسی خود را تشریح می‌فرماید که بر طبقی آن تفاسیر متعارف مورد نظر حاجی میرزا سید محمد به عنوان میزانی برای قضاوت نسبت به حقانیت دعوی باب، باید کنار گذاشته شود. برای اثبات این مطلب، آن حضرت به این حقیقت اشارت دارند که در جمیع ادوار الهیه خلائق مظهر و موعود منتظر خود را، صرفاً به دلیل توسل به تعابیر ظاهری مندرجات کتب آسمانی مردود دانسته‌اند. بر این مبنا، ذکر فقراتی از انجیل جلیل کاملاً موجه می‌نماید. مسیحیان نیز منتظر ظهور موعود بودند؛ اما به دلیل عدم ادراک کلمات الهی، حضرت محمد، رسول الله را انکار نمودند. دلایل مطروحه توسط جناب خال، البته با کلماتی دیگر، دقیقاً از همان قسم ایراداتی است که روزگاری مسیحیان علیه حضرت محمد اقامه می‌نمودند.

بحث مفضل حضرت بهاء الله در باره آیات مخصوصه انجیل متی، سوای عمومیت و جامعیت مأموریت حضرتشان، دال بر پیام پوشیده دیگری نیز هست: این فقره از انجیل متی مربوط به علائمی است که انتظار می‌رود ملازم مَجِئ مسیح باشد. مطابق احادیث اسلامی که مورد اعتقاد مسلمانان شیعه مذهب نیز هست، مسیح باید بعد از ظهور قائم ظاهر شود. این احادیث همچنین پیش بینی می‌کند که بعد از ظهور قائم، حضرت امام حسین نیز به این عالم رجعت خواهند کرد. برای خوانندگان آنی که با این احادیث اسلامی آشنا هستند، تاکید حضرت بهاء الله بر آیات انجیل متی، می‌تواند به عنوان اشاره‌ای ظریف اما قدرتمند به مقام حضرتشان، یعنی هم مَجِئ حضرت مسیح و هم رجعت حضرت امام حسین، ملحوظ گردد.

جلوه‌ای دیگر از قدرت و مرجعیت حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب ایقان رد مبانی فلسفی قدرت روحانیت شیعه است در مقابل اقتدار و اختیار حضرتشان. بحث و بررسی این مسأله شکل نفی مکتب اصولیان از فقه شیعه را بخود می‌گیرد. در قرن نوزدهم، شیعه اسلام به دو مکتب فکری اصولی و اخباری تقسیم شد که البته اصولی‌ها به مرور نقش حزب غالب را یافتند. اصولی‌ها به مفهوم ظن به معنی حدس و گمان و خیال و تردید، تکیه داشتند و در مورد مشروعیت و ضرورت عقل در استنتاج قوانین دینی استدلال می‌کردند. اما تکیه اصولیان بر عقل و خرد به منزله مفهومی سالار مابانه بود که در آن توده مؤمنان نادان و نابخرد تعریف می‌شدند، آن سان که متابعت از عقل و حکمت علماء و مجتهدین بر ایشان لازم و متحتم بود. مکتب اصولی این امر را وظیفه شرعی هر فرد شیعی قلمداد کرد که یکی از علماء را مرجع تقلید خود قرار دهد و از او امر او اطاعت کند و این حرکتی نمایان بود در جهت توسعه و نفوذ قدرت روحانیان شیعه در بطن جامعه.

مکتب اخباری باب ظن را مردود می‌دانست و استدلال می‌کرد که استنتاجات عقلانی انسان که

مبتنی بر حدس و گمان باشد، لازم الاطاعه نیست. باید در نظر داشته باشیم حائز اهمیت است که مکتب اصولی ظن و گمان را بر حسب علم غیب توجیه می کرد. از آنجا که امام دوازدهم - که معتقد بودند قدرت تبیین محول به اوست - غائب بود، آنها چنین استدلال می کردند که تا زمان ظهور مجدد او، جایگزینی برای «علم»، لازم و واجب می نمود؛ و آن جایگزین، چیزی نبود جز «ظن» و گمان علماء.

اما، حضرت بهاء الله، در کتاب مستطاب ایقان، مستقیماً داعیه اصولیان را بر صلاحیت و مرجعیت، مردود می شمارند و این کار را بر مبنای معیار معتبر خاص اینان، انجام می دهند. آن حضرت اعلان می دارند که دیگر هیچ «ظن» یا خیال باطلی نمی تواند ضروری و اجباری تلقی شود، دقیقاً به این دلیل که اکنون باب علم گشوده گشته است. هیکل اقدس حضور علم را تصریح می فرمایند و مدلل می سازند که در چنین موقعیتی تشبث به تصور و خیال و توسل به حدس و گمان بیجا و بیمورد است. بدیهی است که اولین مرجع این باب علم، نفس مقدس نقطه اولی، حضرت باب است. اما به دلیل اینکه حضرت باب دیگر در این عالم نبودند - و بفرض فقدان هر نوع مرجع مطاع دیگری بعد از ایشان و به دلیل فقدان هر گونه مؤسسه و صایتی در دور بابی - چنین انتظار می رود که فاصله زمانی نزول کتاب ایقان نیز دوره «ظن و گمان» تصور شود و نه «علم و کمال». اما جمال رحمن با توصیف نفس کتاب ایقان به عنوان نزول و تجلی علم، با بیانی نافذ و قدرتمند، تلویحاً مقام خود را اعلان می نمایند و خود را مظهر جدید رحمن می خوانند؛ آن حضرت می فرمایند:

ابواب علم الهی به مفاتیح قدرت ربانی مفتوح گشته و جواهر وجود ممکنات به نور علمی و فیوضات قدسی منور و مهتدی گشتند، به قسمی که در هر شیئی بابی از علم باز گشته و در هر ذره آتاری از شمس مشهود شده و با همه این ظهورات علمی که عالم را احاطه نموده هنوز باب علم را مسدود دانسته اند و امطار رحمت را مقطوع گرفته اند؛ به ظن تمسک جسته از عروة الوثقای محکم علم دور مانده اند. (۲۶-۲۵)

حائز اهمیت است که تضاد میان این بیان حضرت بهاء الله، راجع به طبیعت علم و نیز احاطه و استیلای آگاهی آن حضرت را با بیان جناب سید کاظم رشتی در باره مقام علم و ظن در ایام اخیر حیاتش (یعنی قبل از ظهور حضرت اعلی)، مورد ملاحظه قرار دهیم. سید کاظم که جمال ابهی در کتاب ایقان او را به عنوان یکی از افراد کامل انسانی تعریف نموده اند، از مکتب اصولیون دفاع کرده و مطالب فراوانی علیه اندیشه اخباریون انشاء نموده است. گرچه هم شیخ احمد احسایی و هم سید کاظم رشتی مدعی دستیابی به علوم عرفانی، در ورای اکتساب عقلانی معمولی، بودند؛ اما سید کاظم هنوز بر این باور بود که در آن زمان توجیه نهایی قدرت و اختیار، تنها از طریق حدس و گمان (ظن) (۲۰) میسر بوده است.

کتاب مستطاب ایقان و کتاب مستطاب بیان

حضرت شوقی افندی کتاب مستطاب ایقان را به عنوان اکمال کتاب بیان توصیف و تصویر می‌نمایند. بدون این اشاره مشاهده ارتباط این دو سبب مبین عملاً ناممکن می‌نمود؛ اما تحلیلی دقیق از متن هر دو کتاب، صحت و اعتبار توصیف مذکور را ثابت و مدلل می‌سازد.

در آغاز هر دو بیان فارسی و عربی، تصریح می‌شود که نظم و ترتیب متن هر دو کتاب مطابق عدد «کل شیئی» یا «همه چیز» است. از لحاظ عددی عبارت کل شیئی معادل ۱۹ «واحد» و هر واحد مشتمل بر ۱۹ باب می‌گردد که در مجموع ۳۶۱ باب می‌شود، عددی که سازمان دهنده دور بابی است. اولین «واحد» نفس مقدس حضرت باب و نخستین حواریان آن حضرت؛ یعنی حروف حق می‌باشد. تقویم بابی بر حسب ۱۹ ماه ۱۹ روزه مرتب شده. هیکل مبارک در ابتدای بیان عربی ذکر می‌فرمایند که بیان حجت حضرتشان است برای کل شیئی و اینکه ابواب امر الهی را، مانند سال، مطابق عدد کل شیئی مرتب فرموده‌اند و به این ترتیب برای هر روز یک باب (فصل) موجود است، به نحوی که همه اشیاء به جنت علیای خود فائز گردند. (۲۱) آن حضرت در اولین باب بیان عربی به آغاز خلق کل شیئی (یعنی کتاب مستطاب بیان) اشاره می‌فرمایند و نیز به اینکه حق، خلق کل شیئی را بر طبق عدد کل شیئی سازمان داده تا همه اشیاء در همه اشیاء، از طریق ذکر کل شیئی، به کمال خود نائل شوند و برای ظهور قیامت بعد آمده گردند. (۲۲)

برای اینکه بیان مطابق «کل شیئی» باشد، باید ۱۹ واحد و هر واحد ۱۹ باب (فصل) و در مجموع ۳۶۱ باب داشته باشد. اما ابهام آمیزترین خصیصه هر دو بیان فارسی و عربی این است که هر دو، متونی ناتمامند. بیان فارسی در میانه واحد نهم و بیان عربی پس از واحد یازدهم پایان می‌پذیرند و این بدان معنی است که حداقل هشت واحد دیگر باید نازل شود تا اتمام پذیرد. چون مقصد بیان هدایت خلق به سمت شناخت موعود است (کسی که حضرت اعلیٰ او را منزل واقعی نفس بیان معرفی می‌فرمایند) (۲۳) انسان براحتی در می‌یابد که عدم اکمال عمدی ام‌الکتاب دور بابی، باید متأثر از همین هدف باشد. در واقع، این اشاره‌ای گویا و قدرتمند است به این اصل که ظهور حضرت باب، نه ذاتاً و نه موقتاً، از ظهور حضرت مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ جَدَائِبِیْ پذیر نیست. ناتمام ماندن بیان آشکارا به این حقیقت شهادت می‌دهد که مقدر نبوده است دیانت بابی همچون سایر ادیان عادی حائز دوره‌ای طولانی باشد که طی آن جزئیات قوانین و احکامش نهادینه گردد. در حالی که «کمال» هر دیانتی ظهور مظهر بعدی است، در مورد دور بیان، این امر به معنای مخصوص و واقعی کلمه حقیقت می‌یابد؛ یعنی اینکه نه تنها روح بیان بل کلمه آن نیز باید با ظهور موعود اکمال پذیرد.

واقعیت ناتمامی بیان، همراه با فقدان خصیصه مرجعیت برای هر گونه نوشتاری دیگر تا ظهور مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ، هیچ گونه تردیدی نسبت به این پیام اساسی باقی نمی‌گذارد که همان سان که اعتلای

امر بیان موکول به اعتلای امر حضرت موعود است، اکمال روح و کلمه بیان نیز منوط به ظهور حضرت بهاء الله می باشد. (۲۴) ناتمام بودن کتاب مستطاب بیان نشان دهنده این نکته نیز هست که مظهر بعدی باید بزودی، تا پایان یک «کل الشیئی»، یعنی ۱۹ سال، ظاهر گردد.

گرچه تمامی آثار حضرت بهاء الله به نوعی اکمال بیان است؛ اما این امر، بخصوص در باره کتاب ایقان صادق است. ارتباط نزدیک بین ایقان و بیان در شباهت غریب متون دو کتاب نمایان است. اولین مورد شباهت ساختار آنها است. همه فصول (ابواب) بیان فارسی شکل یکنواختی دارند؛ همه با یک پاراگراف کوتاه به لسان عربی که ملخص فصل بعدی است شروع شده، با شرحی مبسوط و مطول به زبان فارسی، خاتمه می پذیرند. ساختار کتاب ایقان نیز به همین صورت است: دو بخش اصلی آن، هر کدام با یک پاراگراف ملخص و عربی آغاز و با بحث و فحوص مفصل و فارسی ادامه می یابد. به نظر واضح می آید که جمال ابهی این ترتیب را عمدأ و به قصد القاء پیامی پوشیده انتخاب فرموده اند.

شباهت دیگر، ساختار مباحث هر دو متن است. در بیان فارسی هر مبحث با توضیحی راجع به «ثمره» یا هدف آن باب پایان می گیرد. در خلال بیان فارسی مقصود و ثمره هر قانون، هر تحلیل و هر بحث مکتبی، معرفت موعود در زمان ظهور او، معرفی می گردد. این خصیلت غیر عادی بیان فارسی در تاریخ کتب مقدسه، بی سابقه است. نفس شکل کتاب بیان خود دال بر قرب ظهور مظهر بعدی و اتحاد آرگانیکی دو دور متوالی است. کتاب ایقان نیز از همین الگو پیروی می کند. هر دو بخش این سفر مبین با بیانی مدلل بر اینکه مقصد آن باب زدودن هر آنچه است که ممکن است مردمان را از موعود بیان منحرف سازد، خاتمه می یابد. (۲۵)

ارتباط نزدیک کتاب ایقان با کتاب بیان به طرق متعدد دیگر نیز عیان می گردد. یکی از آنها شباهتی بنیادی است بین عبارات اسمی دو کتاب و اشارات روحانی مندمج در آنها. کلمه ایقان به معنی بی تردید باور کردن و یقین حاصل نمودن است، پدیده ای که سنتز ایمانی است که مبتنی بر دانش و بینش راستین باشد. کلمه بیان نیز برای ارائه همین معنای پایه ای به کار رفته است. مطابق نص کلام الله مجید خلق بیان پس از خلق قرآن بوده است. (۲۶) هر دو واژه قرآن و بیان دقیقاً و مستقیماً به کلمه الله اشاره دارند. قرآن، قرائت کلمه الله و بیان، شرح و تفسیر آن است. بیان نه فقط بر اظهار کلمه الهی دلالت می نماید، بلکه به شرح حقیقی و درک واقعی آن نیز اشارت دارد. در آثار شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی هر دو، عبارت بیان مفضلاً مورد بحث و بررسی قرار می گیرد. یکی از مکررترین بحثهای شیخ احمد، تفسیر او است بر یک حدیث اسلامی که سلسله مراتب مقامات روحانی را بیان می دارد. اولین این مقامات، متعلق به بیان است که به عنوان ظهور مشیت اولیه و معرفت ذات احدیه تعبیر گشته است. (۲۷) یکی از آثار نخستین حضرت باب؛ یعنی صحیفه عدلیه نیز به شرح و تفسیر همین حدیث می پردازد. بحث و بررسی حضرت باب از معنی حقیقی بیان در آن مرحله اولیه از ظهور

حضرت تشان، یکی از مهمترین تصریحات آن حضرت است بر مقام منیع خود، در آثار اولیه نازل از قلم مبارکشان.

بعضی از معانی پیچیده و اشارات دقیقه امضای حضرت بهاء الله به صورت ۱۵۲ در پایان کتاب مستطاب ایقان، قبلاً بررسی شد. یکی دیگر از این معانی مهمه مندمجه در این عدد و مربوط به بحث جاری، به احتمال بسیار قوی، اشاره‌ای است که به واحدهای باقیمانده متن بیان می‌نمایند که مقرر بوده توسط حضرت موعود نازل و کامل گردد. در بیان عربی ۸ واحد (و در بیان فارسی بیش از ۸ واحد)، غیرمنزول مانده است. این ۸ واحد، هر کدام با ابواب نوزده گانه خود، به ۱۵۲ باب بالغ می‌گردند، به عبارت دیگر محتمل است عدد ۱۵۲ به اکمال متن بیان و نیز به آن حقیقت روحانی که هنوز مقدر است در ظهور زماناً پیوسته بعدی، عیان گردد، اشاره نماید.

با توجه به خصیصه ناتمامی کتاب بیان، ۱۵۲ را همچنان می‌توان نماد تکمیل دور بیان در نظر گرفت که به سهم خود می‌تواند اشاره دیگری باشد به مفهوم بقیه الله که در بسیاری از آثار حضرت اعلی همان حضرت موعود معزفی شده است. نتیجه اینکه امضای جمال رحمن در انتهای کتاب ایقان به صورت نماد ۱۵۲ اشعار می‌دارد که آن حضرت رجعت حضرت نقطه اولی هستند و کتاب ایقان نیز اکمال و اتمام کتاب بیان می‌باشد.

این حقیقت که کتاب ایقان از دو بخش تشکیل شده است هم می‌تواند به عنوان اشاره‌ای دیگر به همین پیام در نظر گرفته شود. در نگاه اول انسان ممکن است فکر کند که این تقسیم بندی کتاب ایقان منافی بیانات پیشین است. اما تحلیلی دقیق از بیان فارسی آشکار می‌سازد که جوهر «نوزده» در عدد «دو» مندمج است و این یکی از مهمترین اصول حاکم بر کتاب ایقان می‌باشد. بررسی کامل این نکته مستلزم تجزیه و تحلیلی وسیع است؛ اما بطور خلاصه می‌توان گفت که از منظر حضرت باب، بیان و نوزده واحد آن در واقع تعابیر و تفصیل نوزده حرف موجود در اولین آیه قرآن، یعنی «بسم الله الرحمن الرحیم» می‌باشند. مطابق احادیث مختلف اسلامی، تمامی حقایق روحانی نازل در کتب سماوی در این آیه مبارکه مندمج است و همه حقایق مختلفی در این آیه نیز در اولین حرف آن باء (ب) متمرکز است که این باء چیزی نیست جز «بهاء الله». (۲۸) لازم به توجه است که نه تنها کلیت بیان بلکه مفهوم «کل الشیء» آن، شرحی است بر نوزده حرف موجود در این اولین آیه قرآن. اما از آنجا که همه آنچه نوزده واحد بیان شامل است، در حرف باء (ب) که معادل عدد ۲ می‌باشد، مندمج است؛ می‌توانیم درک کنیم که چرا کتاب ایقان، به عنوان اکمال و اتمام بیان فارسی و عربی، شامل دو بخش است. همچنین ملاحظه کردیم که مطابق حدیث اسلامی، حرف باء موجود در (اولین) آیه قرآنی، دلالت بر جمال اقدس ابهایی می‌نماید. از این تحلیل و بررسی واضح و علنی می‌گردد که حضرت باب عمداً کتاب بیان را ناتمام گذاشتند تا این حقیقت مبرهن شود که حضرت بهاء الله، موعود بیان و جوهر و کمال کلیت بیان هستند و اینکه به واسطه آن حضرت است که این کتاب مستطاب باید اکمال

نظم حاکم بر کتاب ایقان

یکی از مهمترین و در عین حال ناشناخته‌ترین خصائص کتاب مستطاب ایقان نظم و نسق حیرت‌انگیز آن است. در قرائت اول، ممکن است چنین به نظر آید که در کتاب ایقان مواضع و مسائل مختلف، بدون هیچ گونه ترتیب معینی، تکرار می‌شوند. همچنین ممکن است اینسان بنظر برسد که تفاوتی اساسی میان مسائل مطروحه در بخش اول و دوم آن وجود ندارد. اما چنین تصوّراتی نتیجه توجه ناکافی به کُنه استدلال‌های مشروحه در ایقان مبارک است. در واقع کتاب، معنا و مفهومی خارق‌العاده از نظم و هماهنگی عرضه می‌دارد. اما نظام و پیام کتاب ایقان از یکدیگر جدایی ناپذیرند. اگر کسی نظم رسمی حاکم بر ایقان را درک کند، می‌تواند ادراک بهتری از محتوای آن به دست آورد و بالعکس اگر نفسی به دلائل و براهین کاربردی موجود در متن آن توجه نماید، قادر است نظم و ترتیب جاری در آن را نیکوتر دریابد.

برای فهم نظم حاکم بر ایقان شریف، باید به اسئله مطروحه توسط حاجی میرزا سید محمد توجه کنیم. سؤال‌های وی واقعاً فاقد هر گونه منطق و نظمی بوده است. انتظامی که حضرت بهاء‌الله، حین پرداختن به آنها، به این اسئله می‌دهند، کلید حل و فصل آنها را به دست می‌دهد. هیکل مبارک کتاب ایقان را، مطابق آنچه که می‌توان گفتار بنیادین یا معرفت‌شناسی و نیز گفتار موضوعی یا خصوصی آن حضرت نامید، تقسیم می‌فرمایند. اولین بخش کتاب؛ یعنی بخش مربوط به گفتار بنیادین یا معرفت‌شناسی، شیوه کسب معرفت الهی و روش تشخیص حقیقت روحانی را مورد بررسی قرار می‌دهد. این گفتار بسی مهم و بنیادی است زیرا مبنا و معیاری را مهیا می‌سازد که به وسیله آن می‌توان مظاهر قدسی را باز شناخت و حقیقت را از کذب تمیز داد. در این تحلیل و بررسی جمال ازلی عملاً در باره سرشت اسئله مناسبی که باید در مسیر سلوک روحانی مطرح نمود، سخن می‌گویند. این، گفتاری است در باره گفتگو کردن و کنکاشی است راجع به پرس و جو نمودن. به محبت‌آمیزترین و مهربانانه‌ترین وجه و با پرداختن به قلب مسائل بنیادی، جمال عزّ ابهایی نشان می‌دهند که اسئله مطروحه توسط حاجی میرزا سید محمد، بتمامه، اسئله مغلوّطه‌اند. در بخش نخست کتاب، هیکل اقدس توضیح می‌فرمایند که اگر نفسی شایق است معرفت مظاهر الهی را کسب کند، بجای آنها، چه اسئله صحیح‌های را باید مطرح نماید.

تحلیل عمیق و پر قدرت حضرت بهاء‌الله متمرکز است بر این حقیقت که سؤالات و اعتراضات مطروحه توسط حاجی میرزا سید محمد، دقیقاً همان اسئله و ایراداتی است که در ادوار ماضیه علیه تمامی مظاهر قدسیه، اقامه گشته است و نیز اینکه به سبب اعتماد بر آن معیارها و سؤالها بوده است که نفوس در هر عصر و زمانی از عرفان هیاکل ربوبی محروم گشته‌اند. بحث جمال احدیه در باره هنر

تفسیر نصوص مقدسه جزئی سرشتی از همین گفتار اساسی است. در این بحث، هیکل اطهر، چشم اندازی از علم تفسیر و تبیین می‌گشایند که طالب حقیقت را ملزم می‌نماید هر گونه ادراک تحمیل شده توسط خود یا روحانیت، از آیات الهی را - که به عنوان معیاری تعیین کننده یا شرطی محدود سازنده نسبت به قدرت و اختیار مظهر بدیع الهی عمل می‌نماید - کنار بگذارد. در همین حال و هواست که حضرت بهاء الله فقره موجود در انجیل متی در باب علائم رجعت را مطرح می‌فرمایند؛ فقره ای که مسیحیان با ذکر آن نسبت به دعوی حضرت محمد اعتراض نمودند. جمال ابهی با استفاده از این فقره نشان می‌دهند که معنی حقیقی کلمات الهی بسیار متفاوت است از مفروضات علماء و تصورات عوام. همان گونه که مشاهده خواهیم کرد، بحث اساسی جمال ابهی همزمان گفتاری است در باره علم تفسیر، معنی بت پرستی، مفهوم عدالت، شروط سلوک روحانی، تطهیر فؤاد، تساوی کل انسانها، قدرت بی قید و شرط الهی، اختیار علماء، معیار حقیقت، مرجعیت کتب مقدسه، اصل انقطاع، و بسیاری مواضع دیگر. من مجموع این مواضع و مبانی را، اصل «فؤاد» و یا «نقد خرد روحانی» نامگذاری می‌کنم.

در حالی که مطالعه جدی گفتار اساسی موجود در بخش نخست ایقان مبارک، برای پاسخ دادن به نوع اسئله مطروحه توسط جناب خال، به نحوی قاطع متقاعد کننده است، حضرت بهاء الله بر تحلیل موضوعی اسئله مخصوصه او نیز همت می‌گمارند و این اقدامی است که بخش دوم کتاب مستطاب را شکل می‌دهد. در طی این تحلیل موضوعی و ویژه، هیکل اقدس خواننده را به پاسخ اساسی عرضه شده به کل آن اسئله در بخش گفتار اساسی (بخش اول کتاب - م) ارجاع می‌دهند. به همین سبب است که مواضع مشابهی در خلال کل کتاب ملاحظه می‌شود. همزمان با این، اسئله مختلفه مطروحه توسط حاجی میرزا سید محمد، در بخش دوم کتاب، با نظم و ترتیبی فوق العاده مهم، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

حضرت بهاء الله بخش دوم کتاب ایقان را به صورت گفتاری در باره «سلطنت و سطوت» خداوند و مظاهر قدسی، خلاصه می‌فرمایند. در نگاه اول این قضیه ممکن است گیج کننده بنظر آید زیرا جمال قدم آن را با پرداختن به مسأله سلطنت قائم آغاز می‌نمایند که یکی از معضلات اصلی جناب خال بوده است. جمال ابهی پس از بحث و بررسی سلطنت مظاهر الهی، به مباحث حیات و ممات، قیامت، رجعت، خاتم النبیین، مرجعیت احادیث راجع به قائم، و وعود مربوط به او، می‌پردازند. خواننده ممکن است در درک این مسأله که چگونه این مباحث را می‌توان تحت موضوع سلطنت و سطوت مظهریت الهی، خلاصه کرد، دچار مشکل شود. اما در حقیقت تمامی این مباحث مطروح در بخش دوم کتاب، اصل محوری سلطنت الهی را مورد تاکید قرار می‌دهند و این امر حقیقتاً منطبق است با مفروضات و مقدمات بخش اول کتاب. سلطنت بدون قید و شرط الهی اشاره به این دارد که ظهور الله را نمی‌توان محدود به مقولات و تعبیرات محدود ذهن انسان نمود. لہذا کلیه پیش فرضهای

معمولی راجع به معانی کلمات الهی و احادیث قدسی را باید کنار گذاشت؛ زیرا تکیه بر این ساختارها و معیارهای خودساخته بشری بمنزله «مغلول کردن ید الهی» و در واقع انکار قدرت و سلطنت ربّانی است. در مباحث آتی ملاحظه خواهیم کرد که چگونه این اصل، مستقیماً کلید حل بسیاری از معضلات خداشناسی و رفع انواع مشکلات نصوص متعلق به ادوار ماضیه را به دست می دهد.

حضرت بهاء الله همچنین بر اساس مفهوم بنیادی الهیات مظهریت، قدرت و سطوت انبیاء و رسل را مورد تأیید و تأکید قرار می دهند. این هیاکل قدسی همه، مظاهر اسماء و صفات خداوندند. نفس وجود آنان مظهر متعال صفت سلطنت و قهاریت حق است. بنا بر این شخص رسول بنفسه سلطان مطلق است بر کل کائنات. به این طریق، بحث و بررسی جمال ابهی راجع به الهیات مظهریت، جزئی از بحث کلی حضرتشان در باره سطوت و سلطنت می گردد. در نتیجه، گفتار جمال سبحان در بخش دوم ایقان، صرفاً بحث سلطنت مظاهر الهی نیست، بلکه همچنین تحلیلی است بر جلوه و نمود احاطه و اقتدار الهی در عالم هستی به واسطه مظاهر قدسی.

انبیاء و رسل نمایندگان یا مظاهر صفات الهی از جمله صفت قدرت و سلطنت اند. و از آنجا که مظاهر قدسی مرایای صفات الهی اند، همه حقیقت واحدند؛ همه رجعت یکدیگرند و همه اولین و آخرین رسولند. به عبارت دیگر، جمیع رموزات و معضلات الهی و روحانی ظهورات قبلی با نظریه بدیعه خداشناسی به واسطه مظهریت (الهیات مظهریت) که جمال مبارک مبدع آن هستند و نیز خصیصه پیشروی و جاودانگی آن، حل و فصل می گردد. در این مسیر کتاب ایقان بمنزله هم تأییدی است بر عقلائیّت تاریخی و هم تصریحی است بر اصل مظهریت الهی.

علاوه بر این، نظمی که بر اساس آن مباحث بخش دوم کتاب عرضه می گردد نیز، معنی دار است. حضرت بهاء الله نخست سلطنت قائم و بطور کلی مظاهر الهی را تشریح می فرماید و از آنجا که در احادیث اسلامی سلطنت قائم موعود با کشتن ستمگران و پاداش دادن پرهیزگاران همعنان گشته است، بحث را به بررسی قدرت بر حیات و ممات می کشانند و از آنجا که مسأله مرگ و زندگی در قلب موضوع قیامت و رجعت قرار دارد، جمال ابهی هر دوی این مواضع را به بحث و بررسی می گذارند و گفتمان رجعت نیز به بحث و فحص و حدت در کثرت مظاهر الهی مبدل می گردد که بنحوی انقلابی فرض خاتمیت ادیان را مردود می شمارد و به نظریه اسلامی خاتم النبیین، معنا و مفهومی جدید می بخشد. در همین حال و هوا، جمال اقدس ابهی موضوع لقاء الله را بر اساس اصل ظهور مستمر و متکامل و مؤبد، بحث و بررسی می فرماید و عاقبت آن حضرت ناسازگاری ظاهری میان بعضی احادیث اسلامی با دعوی حضرت باب را مورد مطالعه قرار می دهند و چنین استدلال می کنند که احادیث مختلف، حقیقاً و واقعاً، جنبه های گوناگون حیات و مأموریت آن حضرت و نیز انقطاع قهرمانانه و فداکاری جانانه بیروان حضرتش را پیش بینی کرده اند. به این ترتیب اسئله مغشوش جناب خال در کتاب مستطاب ایقان به گفتاری سازمان یافته و پر معنا بدل می گردد.

شاید مناسب باشد بحث مربوط به نظم و نسق کتاب ایقان را با تحلیل از نحوه‌ای خاتمه دهیم که حضرت بهاء‌الله با ذکر دو فقره از آیات قرآنیه کار خود را به پایان می‌برند. در آغاز، اسمیت این دو آیه مبارکه مسکن است به دیده نیاید؛ اما می‌توان آنها را به عنوان خلاصه اصول اساسی مطروحه و عصاره کتاب مستطاب ایقان در نظر گرفت. با عبارات خود آن حضرت:

و اختتم القول بقوله تعالى: «و من يَتَّشُّ عن ذكر الرحمن نُقِضْ له شيطاناً فهو له قرين»، «و من اعرض عن ذكرى و ان له معيشةً ضنكاً» (۲۹) و كذلك نزل من قبل لو انتم تعقلون. المنزول من الباء و الهاء. و السلام على من سمع نغمة الوراقاء فى سدرة المنتهى. فسبحان ربنا الاعلى. (۲۱۶)

این دو آیه قرآنیه، هر دو حاوی مفهوم ذکر و ضرورت اعتقاد و اتکاء کامل به آن می‌باشد. برای خال حضرت اعلی که با آثار اولیه خواهرزاده خویش آشنا بوده است، این فقرات می‌بایست حائز اهمیت ویژه‌ای بوده باشد.

دو فقره مذکوره اشارات متعدده در بردارند. اولین اشاره، بحث بخش اول کتاب ایقان را خلاصه می‌کند. مطابق فحوای قرآن مجید انسان باید به حق توجه کند و به ذکر الهی مشغول شود و از همه اشیاء و دلبستگیها چشم ببوشد تا بتواند مظهر الهی را بشناسد و این، همان اصل «فؤاد» یا قانون انقطاع است. اما جمال ابهی این دو آیه شریفه را برای تلخیص بخش دوم کتاب ایقان نیز، به کار می‌برند و این عمل را با بیان دو اشاره مرتبط با یکدیگر، انجام می‌دهند. اولین آن، اشاره‌ای واضح است به مقام حضرت باب که در آثار اولیه، خود را «ذکر» نامیده‌اند. حضرت بهاء‌الله حاجی میرزا سید محمد را متذکر می‌دارند که ظهور حضرت باب و داعیه ایشان در نفس قرآن پیش بینی شده است.

عبارت ذکر الهی همچنین خلاصه‌ای است از مفهوم مظهریت مورد نظر جمال اقدس ابهی. ذکر به معنی حضور ذهنی شیئی ای است که خود حاضر نباشد؛ یعنی نشان از حقیقتی دارد که گرچه مستقیماً حاضر نیست، اما کاملاً هم غایب نمی‌باشد. لهذا، همان گونه که گفته شد، ذکر الهی، به معنای نهائیش مظهر مقدس ربانی است که نماد، نماینده و بازتاب کامل حقیقت مکنون حق، در عالم خلق است. خداوند خود منشاء یگانه حقیقت است، گرچه بنفسه الاقدس مستقیماً قابل دسترسی نیست. حقیقت الوهیت هم کاملاً حاضر و هم تماماً غائب است. بنا بر این برای آدمیان خداوند به شکل و هیأت مظاهر احدیت جلوه و نمود می‌یابد، نفوس مقدسه‌ای که مرایای صافیة صفات الهیه و نیز انعکاس غایی حقیقت الوهیت در رتبه عالم خلقت می‌باشند.

در کاربرد این دو آیه قرآنی توسط جمال عزابهایی، همچنان پیام ظریف دیگری نیز نهفته است. تکرار مفهوم ذکر الهی در این فقره پایانی از کتاب ایقان را می‌توان به عنوان ادعای پیشگویانه و پوشیده شده اتحاد ارگانیک و غیر قابل انفصال دو ظهور متوالی در هیاکل قدسی حضرت رب اعلی و

جمال اقدس ابھی، ملحوظ داشت، اولین «ذکر» به ظهور حضرت باب اشارت دارد و دومین آن که به صورت «من اعرض عن ذکر»^(۳۰) ظاهر می شود، به ظهور نفس حضرت بهاء الله دلالت می نماید.

فصل ۵

کتاب مستطاب ایقان: دگرگونی در مفهوم خداشناسی

در نخستین بخش کتاب مستطاب ایقان، جمال رحمن شرایط و امکان حصول معرفت روحانی را مورد بررسی قرار می‌دهند. برای اینکه شرح و بسط این موضوع را، از لحاظ تطبیقی، بر حسب اصطلاحات فلسفه مدرن نیز بیان کنیم، باید بگوییم همان طور که نظریه کانت کوشید «نقد» بر عقلانیت (خرد) ابزاری و علمی (آن گونه که خرد مبادرت به شناخت خود می‌نماید) ارائه دهد، حضرت بهاء‌الله نیز همزمان در کتاب مستطاب ایقان نقد عقلانیت تاریخی و نیز عقلانیت روحانی را عرضه فرمودند. کانت در نقد عقل محض، کوشیده است مقولات و ساختارهایی که حصول علم و آگاهی ما از طبیعت را به شکل قواعد ریاضی و قوانین علمی می‌سازد، مشخص و معین نماید. وی چنین استدلال کرده است که ما طبیعت را از طریق تعامل صور و اشکال ذهنی با تجربه حتی^(۱) «درک» می‌کنیم. اما نظریه کانت، بطرزی بارز و برجسته، را کد و غیرتاریخی باقی ماند تا اینکه فلسفه نظری و تئوری اجتماعی مغرب زمین در قرن نوزدهم، با تاکید بر خصلت پویایی و تاریخی واقعیت، جامعه و فرهنگ، کوشیدند نقد عقلانیت تاریخی را نیز وجهه همت خویش قرار دهند.

نظریه ظهور متکامل که حضرت بهاء‌الله آن را در بخش دوم ایقان مبارک مطرح فرموده‌اند، نه تنها مفهوم تاریخمندی را در حوزه حقیقت انسانی و پویسهای فرهنگی اعمال می‌نماید، بلکه آن را به زمینه حقیقت دینی و ظهور الهی نیز تسری می‌بخشد. در انجام دادن این کار، جمال مختار در ورای عقاید تاریخمندی متعلق به قرن نوزدهم عمل می‌فرمایند و از محدوده مدلهای اصلی عقلانیت تاریخی، آن گونه که هگل (Hegel)، مارکس (Marx) و دیلتی (Dilthy) مطرح نموده‌اند، فراتر می‌روند.

نقد عقلانیت روحانی

قبل از پرداختن به نقد عقلانیت تاریخی، آنچه را که اینجانب نقادی عقلانیت روحانی نامیده‌ام، مورد بررسی قرار می‌دهیم. این شیوه اساسی ترین مسائل را مطرح می‌کند: انسان چگونه باید به معرفت الهی دست یابد و حاملان پیام رحمانی (مظاهر مقدسه) را بشناسد؟ در حالی که این موضوعی نیست که مکاتب فلسفی دنیاگرای مدرن را بخود مشغول کرده باشد، برای یک انسان مذهبی خطیرترین مسأله زندگی است و حضرت بهاء‌الله برای آن در الواح و آثار خود اهمیت فراوان قائلند و بسیاری از این آثار را به شرح و بسط آن اختصاص می‌دهند.

نقادی عقلانیت روحانی مسأله‌ای بسیار اساسی است، زیرا نوع علم و معرفتی را که مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد به مقصد اصلی آفرینش کیهان و معنی غایی حیات انسان مربوط می‌شود.

همان گونه که ملا نظه نمودیم، معرفت الله و محبت الله در عالیترین سطح، از طریق معرفت و محبت مظاهر احدیت امکان پذیر است که جلوه گاه کامل صفات الوهیت در عالم خلقتند. اما اگر جوهر و محور حیات انسان عهد و میثاق رحمن و اشتیاق دیرین او برای شناخت خداوند سبحان است، آنگاه تفاوتی کیفی میان معرفت ما از مظاهر قدسی و هر نوع علم و دانشی دیگر از پدیده های طبیعی و وقایع تاریخی، بروز می نماید؛ همه انواع دیگر علم، ثانویه و تصادفی می شود؛ در حالی که معرفت الله پیش فرض عمومی برای همه علوم دیگر و وظیفه ای اساسی منبعث از عمقی ترین هسته سرشت بشر، می باشد. چنین معرفتی منحصر بفرد، متعالی و بنیادی، موضوع نقادی عقلانیت روحانی است.

این نوع نقد و بررسی، آن گونه که در کتاب مستطاب ایقان بارز و عیان گشته است، مهمترین مشغله های زیستی انسانی را مخاطب می سازد و سوء تفاهماتی را حل و فصل می کند که نفوس را از عرفان مظهریت کبری باز می دارد. برای مثال، اسئله مطروحه توسط جناب خال - که او را از شناخت مقام حضرت اعلی ممنوع نموده بود - بر اساس این بحث کلیدی مطروح در ایقان، به معنای واقعی، پاسخ داده می شود؛ بحث و فحوصی که بسیاری از معضلات و ایرادات مطروحه توسط دیگران را نیز - ولو اینکه در زمره اسئله خال نبوده باشند - حل و فصل می نماید.

نقادی عقلانیت روحانی جمال اقدس ابهی، طیفی وسیع از مواضع را در بر می گیرد؛ از جمله سیر و سلوک روحانی، سرشت و شیوه عقل در تفحص حقیقت روحانی، معیار قضاوت در مورد داعیه مظهریت، تفسیر نصوص مقدسه و وعود الهیه، وحدت و سلطنت الهی، عهد و میثاق، تساوی انسانها، و قدرت و مرجعیت روحانیون و علماء. گرچه چنین مواضعی ممکن است بدو، غیر مرتبط بنظر آیند، اما در نگاهی عمیقتر تمامی آنها اجزاء متشکله یک بحث کلیه جلوه می نمایند که همان نقادی عقلانیت روحانی و یا اصل «فؤاد» است.

برای درک بحث حضرت بهاء الله راجع به عقلانیت روحانی، مفید است که آن را با حقیقت و عقلانیت، آن گونه که در فلسفه مغرب زمین، معنی و تعبیر شده اند، مقایسه نمائیم؛ جایی که این معنا واضحتر از اشکال معرفت شناسی مشرق زمین، مورد بحث و فحوص قرار گرفته است. بطور کلی، بحث و بررسی پیشرفته راجع به علم و دانش سیستماتیک، با بحث مشهور دکارت (Descartes) در باره شیوه شناسی آغاز می شود. به قول او، برای درک و فهم حقیقت واقع، عقل و منطق باید هر چیزی را مورد تردید قرار دهد و همه مفروضات مبتنی بر سنت و سیرت را کنار اندازد. با چنین شکاکیتی روش مند و منتظم و فقط به وسیله باور به آنچه که تردیدناپذیر است، وصول به حقیقت ممکن می گردد. در تحلیل دکارت، نفس این عمل تشکیک است که وراى تردید قرار می گیرد و لهداوی علم یقینی را بر اساس جمله و بیان مشهود خود که «می اندیشم پس هستم»^(۲) بنیان نهاد. فلاسفه «تجربی مذهب» عصر روشنگری، که منکر هر گونه عقیده غیر مبتنی بر تجربه حسی بودند،^(۳) این اصل دکارتی را، به طرق مختلف، تغییر و تبدیل دادند. بعدها، پدیدارشناسانی چون هاسرل

(Husserl) از نظریه «در پراتز گذاردن» همه تصورات ناشی از پدیده‌های طبیعی، بخصوص همه ادراکات تجربی، برای وصول به حقیقت و جوهریت اشیاء،^(۴) حمایت بعمل آوردند. این سه روش از کاربرد منظم شکاکیت، همه با هم مخالفند و هر کدام خود را بر رذ و انکار نگرش قبلی، مبتنی کرده است. مع‌هذا، هر سه شیوه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مذکور، در یک موضوع مشترکند: همه آنها عامل حصول علم را تا حد یک منطق مکانیکی و جدلی پایین می‌آورند؛ در حالی که سایر ابعاد تجربه و آگاهی انسانی را نفی می‌نمایند. در همه آنها، عقلانیت ابزاری که صرفاً بر حسب قابلیتش برای اجرای عملیات منطقی تعریف می‌شود، وسیله وصول به جزئی از حقیقت، تلقی می‌گردد.

اما گفتار جمال کردگار راجع به شیوه شناخت، از لحاظ کیفی، متفاوت از همه این مدلها است؛ تا حدی به این سبب که آن حضرت نه به علم و آگاهی عادی از پدیدارهای طبیعی، بلکه به علم و معرفت معنوی - معرفت الله، معرفت جوهر حیات و معرفت تجلی عالی الهی در عالم عنصری - توجه دارند. عقلانیت روحانی با رابطه دیرینه میان حقیقت وجود انسانی، با منشاء و مصدر کل حقایق؛ سروکار دارد. هم عامل و هم مقصد این معرفت، هر دو، با فاعل و هدف دانش تجربی و عقلی، تفاوت دارند. هدف این معرفت ذات احدیت و تجلی عالی و ظهور متعالی اوست در حضرت مظهریت. این هدف و مقصد جنبه‌ای از واقعیت تجربی نیست تا در دسترس و معرض مقولات نظری عقل و منطق قرار گیرد؛ برعکس، همان حقیقت الحقایق و مصدر کل وجود و در واقع، شرط و امکان اولیه هر موجود و هر معلومی، از هر نوع و جنسی است. و بالاتر و افزونتر از این، این مقصد معرفت، جمال و زیبایی مطلق است، جذاب‌نهایی و مطاف غایی کل اشیاء هستی است.

اما، عامل این معرفت روحانی، چیزی فراتر از یک ذهن و فکر معمولی است. این عامل مجموع قوا و استعدادهاى حقیقت انسانی است؛ زیرا محبت الله هسته مرکزی و جوهر بنیادی سرشت انسان است. برای وصول به چنین معرفتی از نظر کیفی، به روشی متفاوت نیاز است؛ زیرا فاعل یا عامل آن، نمی‌تواند صرفاً به عقلانیتی استدلالی؛ یعنی عقلی که فقط عملیات منطقی انجام می‌دهد، اکتفا کند. خرد باید از محدوده عقلانیت محض ابزاری و منطقی فراتر رود تا بتواند بر جمیع قوا و کمالات انسانی و همه عرصه‌های علم و آگاهی بشری، احاطه یابد؛ و به همین طریق بلیغ است که انعکاسی می‌شود از خرد کلی الهی و جلوه‌ای می‌گردد از هماهنگی عقل و احساس و اراده و ترکیبی می‌شود از توانایی انسان و تأیید و هدایت حضرت رحمن.

عاملی که عقلانیتی چنین مقدس و متعالی کسب کرده است، اکنون لازم است که درگیر در شکاکیتی روشمندانانه شود و ضروری است که این اقدام را با کنار گذاشتن کلیه ادراکات و معلومات قبلی و همه مراجع صرفاً قراردادی انسانی (بخصوص صلاحیت تفسیری علمای دینی) ورها کردن جمیع مفروضات محدودکننده و تصورات خودساخته، همه تعلقات شخصیه و تمنیات نفسیه، و تمامی تفاسیر خصوصی و رسومی از آیات و آثار الهی، انجام دهد. فقط عاملی این چنین، که بتمامه

منقطع از ماسوی الله باشد، قادر است به آستان حقیقت روحانی فائز و به عرفان مظهر الهی نائل گردد. به همین دلیل است که حضرت بهاء الله توجهی چنین دقیق به شروط پیشینه اخلاقی و روحانی این سلوک ملکوتی، بخصوص جدال نفی و اثبات جاری در آن، مبذول می فرمایند. گسستن از همه مفروضات پیشین، از همه تقالید دیرین، از اعتماد به تعابیر متداول از احادیث قدسی و معانی ظاهری آیات الهی، از شعائر و مناسک و تمائیل، و از تمثیلات نفسانی و تکبر و خودخواهی؛ و پیوستن به خداوند متان، که به معنی محبت به کل کائنات است؛ و به مفهوم تواضع و فروتنی، محویت و فناخواهی، انصاف و داددهی، عدالت و دادگری، و اعتماد و تکیه دهی به معیارها و موازینی است که خداوند خود وضع فرموده است.

حضرت بهاء الله این عقلانیت را که انقطاع از ماسوی الله است، «قلب پاک» می نامند؛ مفهومی که کتاب مستطاب ایقان را با آن آغاز می فرمایند و در خلال متن کتاب نیز بدان اشاره می نمایند:

... ان العباد لن يصلوا الى شاطئ بحر العرفان الا بالانقطاع الصّرف عن كل من في السموات و الارض. قدسوا انفسكم يا اهل الارض لعل تصلن الى المقام الذي قدر الله لكم و تدخلن في سرادق جعله الله في السماء البيان مرفوعا.

جوهر این باب آنکه سالکین سبیل ایمان و طالبین کأوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شؤونات ارضیه پاک و مقدّس نمایند؛ یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنون متعلّقه به سبحات جلال و روح را از تعلق به اسباب ظاهره و چشم را از ملاحظه کلمات فانیه و متوکّلین علی الله و متوسّلین الیه، سالک شوند تا آنکه قابل تجلیات اشراقات شمس علم و عرفان الهی و محلّ ظهورات فیوضات غیب نامتناهی گردند؛ زیرا اگر عبد بخواهد اقوال و اعمال و افعال عباد را از عالم و جاهل میزان معرفت حق و اولیای او قرار دهد، هرگز به رضوان معرفت ربّ العزّة داخل نشود و به عیون علم و حکمت سلطان احدیّت فائز نگردد و هرگز به سرمنزل بقا نرسد و از جام قرب و رضا مرزوق نگردد.

(۲-۳)

همان گونه که در فصل سوم، در بحث چهار وادی ملاحظه کردیم، «فؤاد» بمنزله عرش الهی و جایگاهی است که جمیع صفات ربّانی در آن تجلی می نماید؛ محلی است که وحدت جمیع قوا و کمالات انسانی و نیز وحدت مشیت الهی و اراده فردی، در آن محقق می شود. بنا بر این تطهیر فؤاد اولین گام ضروری در سبیل سلوک و عروج به سمت حقیقت روحانی است:

ولکن ای برادر من، شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در

سبیل معرفت سلطان قدم گذارد باید در بدایت امر قلب را که محلّ ظهور و بروز تجلّی اسرار غیبی الهی است از جمیع غبارات تیره علوم اکتسابی و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید و صدر را که سریر ورود و جلوس محبت محبوب ازلی است لطیف و نظیف نماید و همچنین دل را از علاقه آب و گل؛ یعنی از جمیع نقوش شب‌حیه و صور ظلیه، مقدّس گرداند؛ به قسمی که آثار حبّ و بغض در قلب نماند که مبادا آن حبّ او را به جهتی بی دلیل میل دهد و یا بغض او را از جهتی منع نماید. (۱۴۸-۱۴۹)

قلب پاک و منزّه، از جمیع تعلّقات و مفروضات محدود کننده مخصوصه، مقدّس و گسسته است و در عین حال به عالیترین وجه به محبت الهی پیوسته است و در نتیجه کاملاً به ارزشهای اخلاقی وابسته و به محبت کلی نسبت به جمیع مخلوقات آراسته است. خواننده ایقان شریف ممکن است شگفت زده شود از اینکه می بیند حضرت بهاءالله مهربانی به حیوانات رانیزیکی از شروط سلوک روحانی مقرر فرموده اند! اما این خود دقیقاً و تماماً جلوه‌ای است از این جهت گیری قدسی اخلاقی، یعنی اصل فؤاد. جمال ازلی در توصیف این سمت گیری اخلاقی به عنوان خصائص «سالک حقیقی» می فرمایند:

باید ... نفس خود را بر احدی ترجیح ندهد و افتخار و استکبار را از لوح قلب بشوید و به صبر و اصطبار دل بندد...
 غیبت را ضلالت شمرد و به آن عرصه هرگز قدم نگذارد؛ زیرا غیبت سراج منیر قلب را خاموش نماید و حیات دل را بمیراند. به قلیل قانع باشد و از طلب کثیر فارغ. مصاحبت منقطعین را غنیمت شمارد و عزلت از متمسکین و متکبرین را نعمت شمرد. در اسحار به اذکار مشغول شود... بر بی نصیبان نصیب بخشد و از محرومان عطا و احسان دریغ ندارد. رعایت حیوان را منظور نماید تا چه رسد به انسان و اهل بیان و از جانان جان دریغ ندارد و از شماتت خلق از حق احتراز نجوید و آنچه برای خود نمی پسندد برای غیر نپسندد و نگوید آنچه را وفا نکند و از خاطشان در کمال استیلا درگذرد و طلب مغفرت نماید و بر عاصیان قلم عفو درکشد و به حقارت ننگرد؛ زیرا حُسن خاتمه مجهول است. (۱۴۹-۱۵۰)

و در توضیح جدال بین نفی و اثبات می فرمایند:

شخص مجاهد ... باید در کلّ حین توکل به حق نماید و از خلق اعراض کند و از عالم تراب منقطع شود و بگسلد و به ربّ الارباب دربندد.

... مقصود از جمیع این بیانات متقنه و اشارات محکمه آن است که سالک و طالب باید جز خداوند را فنا داند و غیر معبود را معدوم شمرد. (۱۵۱ - ۱۵۰)

بر خلاف علم عادی که عامل یا فاعل خود را آنچنان مهم تحت تأثیر قرار نمی دهد، معرفت مظهریت الهی، که در واقع شناخت و تجربه جمال مطلق یزدان و تحقق اشتیاق اساسی وجود انسان است، علمی است که ذاتاً خلّاقه، مبدله و پرجذبه می باشد؛ معرفتی است که طی آن مواجهه با موضوع، عامل را با تمامیت حقیقت مرتبط می کند و قوای مکنونه سرشت انسانی را آشکار می سازد و او را بکلی دگرگون می نماید. تحقق نفس و خود آگاهی و نیز توسعه و ترقی شعور و احساساتی عمومی و جهانی، از دیگر ثمرات بهیته چنین معرفتی معنویه است. مظهر عظمت در توصیف خصلت خلّاقه و غیر معموله این نوع معرفت، می فرمایند:

عنايات و تأییدات روح القدس صمدانی حیات تازه جدید مبذول دارد؛ به قسمی که (سالک) خود را صاحب چشم و گوش بدیع و قلب و فؤاد تازه می بیند و رجوع به آیات واضحه آفاقیه و خفیات مستوره انفسیه می نماید و به عین الله بدیعه در هر ذره ای باری مفتوح مشاهده نماید برای وصول به مراتب عین الیقین و حق الیقین و نور الیقین و در جمیع اشیاء اسرار تجلی وحدانیه و آثار ظهور صمدانیه ملاحظه کند. (۱۵۲ - ۱۵۱)

آن حضرت کلمه الهی و تأییدات ربّانی را به عنوان «اکسیری» که نحاس طبیعت انسان را به طلا تبدیل می کند، وصف می فرمایند و در تشریح تغییر عظیمی که مؤمنان ادوار ماضیه تحت تأثیر مواجهه با ظهور و حضور الهی به شکل و شیوه مظهر ربّانی، تجربه نمودند؛ می فرمایند:

چگونه می شود که اگر این نفوس همان نفوس قبل باشند، این گونه امورات که مخالف عادات بشریه و منافی هوای جسمانیه است از ایشان ظاهر شود؟ باری این مطلب واضح است که بدون تغییر و تبدیل الهی، محال است این قسم آثار و افعال که به هیچ وجه شباهت به آثار و افعال قبل ندارد از ایشان ظاهر شود و در عرصه کون به وجود آید؛ چنانچه اضطرابشان به اطمینان تبدیل می شد و ظنّ به یقین تبدیل می یافت و خوف به جرأت مبادله می گشت. این است شأن اکسیر الهی که در یک حین عباد را تقلیب می فرماید. (۱۲۲)

یکی از مهمترین وجوه نقادی عقلانیت روحانی، بحث جمال ازلی است راجع به علم تفسیر نصوص الهی. مسأله روش مستقیماً به مسأله معنی و مفهوم منتهی می گردد، زیرا برآستی ناظر به معیاری است که باید برای ارزیابی حقیقت منزل و متجلی به کار برده شود. همان گونه که ملاحظه

کردیم، جناب حاجی میرزا سید محمد، مبتنی بر تفاسیر رسومی غالب و جاری از متون و نصوص مقدس اسلامی، اعتراضات متعددی علیه دعاوی حضرت باب مطرح کرده بود و مایل و مصمم بود که داعیه خواهرزاده خود را نفی نماید به این سبب که ظاهراً با آن مفروضات منافات داشت. وی تعبیر و تفاسیر علماء از نصوص مقدسه را به عنوان معیار قضاوت در باره صحت و حقانیت ظهور حضرت اعلی، در نظر گرفته بود. اما جمال ابهی جمیع این تفاسیر رسومی و اسئله مبتنی بر آنها را معاییر مشتبهه و مخالف اراده الهیه، قلمداد می فرمایند و به قصد استدلال به جهت این مسأله بنیادی چهار اصل اساسی را مورد تاکید قرار می دهند.

(۱) معانی خفّی و حقیقی کلمات الهی، نهایتاً فقط در دسترس مظاهر قدسی و مبتیین منصوص آنان است، کسانی که مخصوصاً خود اختیار تفسیر و تبیین را بدانان اعطاء فرموده باشند. هیچ نوع استنباط و ادراک معمولی انسانی نمی تواند قانوناً به عنوان ملاک و شرطی برای ارزیابی داعیه مظهر جدید الهی، مورد استفاده قرار گیرد.

(۲) گرچه معانی حقیقی آیات و آثار مقدسه، نهایتاً، خارج از دسترس نفوس بشریه غیر مؤیده است، اما تمامی مردمان حائز ظرفیتی ذاتی برای معرفت مظهر ربّانی و کلمات الهی هستند. حضرت بهاء الله تساوی شناختی همه نفوس انسانی را تأیید می فرمایند: میزان و برهان حقیقی مظاهر ربوبی برای تمامی خلق، سوای درجات دانش فنی و فلسفی و منهای مرتبت و قدرت اجتماعی آنان، قابل درک و فهم است. به این معنی، هیچ شخصی نمی تواند متکی به علم و ادراک هر فردی دیگر باشد و تفاسیر علماء و روحانیان و فضلاء و دانشمندان، هیچ مرتبت و موقعیت ممتازی ندارد. در واقع، همه می توانند متون مقدسه را، به عنوان کلمه الله و به عنوان جلوه و نمود مشیت الله، درک کنند؛ اما هیچ کس نمی تواند مدعی شود که تمامیت معانی مندمج در کلمات الهی را می فهمد، مگر نفس مظاهر رحمن و مبتیین مجاز و مختار آنان.

(۳) هیچ مقوله یا شرطی که مصنوع مغز بشری باشد، نمی تواند قدرت الهی و ظهور ربّانی را محدود سازد. درست همان سان که خداوند رحمن را نمی توان شناخت مگر توسط نفس اقدسش و به واسطه توصیفات و ظهورات نفسیه قدسیه اش، تنها معیار صحیحی نیز که می توان در طریق جستجوی حقیقت روحانی به کار برد، باید معیار و میزان منتخب ربّانی باشد. این میزان، در وهله اول، نفس مقدس مظهر احدیه است و در مرحله دوم، کلمات طیبه منزله الهیه؛ یعنی هر چیزی بایستی بر اساس اراده مظهر ربّانی دآوری و تعریف شود و مظهر الهی به واسطه نفس مقدس خود او.

از آنجا که جمیع مخلوقات به واسطه انعکاس صفات الهیه موجودند، درون هر نفسی انعکاسی از خداوند هستی و اثری از مظاهر قدسی موجود است. افراد انسانی به دلیل حضور آن صفات سمایی در انفسشان، فقط قادرند مقصد متعالی عشق و انجذاب خود را بشناسند. اما، این توانش و کشش دیرین نسبت به محبوب برین، تنها هنگامی که فؤاد مطهر و پاکیزه است، پویا و جویا می گردد. در

چنین موقعیتی نفس انسانی بمثابه مرآتی می گردد که الهام و ایقان آسمانی را دریافت می دارد. اما در فقدان ظاهری مظهر الهی، کلمات تا ماتش همان نقش و وظیفه را بعهده دارد. در پایان نخستین بخش کتاب مستطاب ایقان، جمال رحمن مراتب و مراحل حصول معرفت را، به ترتیب نزولی، این گونه تعریف می فرمایند: معرفت الله بالله و بدون ملاحظه چیزی جز الله (مرحله روح)، معرفت الله بالله با ملحوظ داشتن وجود سایرین (مرحله حقیقت)، و معرفت الله بالایات المنزله (مرحله حجت):

باید چشم دل را از اشارات آب و گِل پاک نمود تا ادراک مراتب ما
 لانهایه عرفان نمائید و حق را اظهر از آن ببینید که در اثبات وجودش به
 دلیلی محتاج شوید و یا به حجتی تمسک جوید.

ای سائل محب، اگر در هوای روح روحانی طائری حق را ظاهر فوق کل شیئی بینی، به قسمی که جز او را نیابی. «کان الله و لم یکن معه من شیئی» و این مقام مقدس از آن است که به دلیلی مدلل شود و یا اینکه به برهانی باهر آید و اگر در فضای قدس حقیقت سائری کل اشیاء به معروفیت او معروفند و او بنفسه معروف بوده و خواهد بود و اگر در ارض دلیل ساکنی کفایت کن به آنچه خود فرموده: «أو لم یکفهم انا انزلنا علیک الکتاب؟» این است حجتی که خود قرار فرموده و اعظم از این حجت نبوده و نیست. دلیله آیاته و وجوده اثباته. (۷۱-۷۰)

در «هوای روح روحانی» حجت و برهان الهی بنفسه ظاهر و عیان است و در «فضای قدس حقیقت»، به تصریح و تصدیق، فقط معرفت اوست که دیگر معارف را ممکن می سازد و در «ارض دلیل»، اگر برهانی لازم باشد، صرفاً حجت و برهان اوست که معتبر است.

حضرت بهاء الله، رابطه تطهیر و تنویر را به واسطه تمثیلی از بصیرت که به گونه «چشم» یا «نگاه» سالک بیان شده است، تشریح می فرمایند. تمامی آثار آن حضرت، از جمله ایقان مبارک تأیید می نمایند که این نگاه صحیح و مناسب، نگاهی واحد و یگانه است که به صور گوناگون مثل الف (نگاه با چشمان خود، ب) نگاه فؤاد، و ج) نگاه نفس حق، بیان می گردد. نگاه با چشم خود، همان حالت تحزّی بالاستقلال حقیقت است که مبتنی است بر عدالت، انصاف، بیطرفی و جامع نگری - و منزّه است از تقلید، تکیه بر دیگران، تعصبات و موهوم پرستی. در این مورد، نگاه به اشیاء با چشم خود، معادل انقطاع است از همه ذهنیات خود ساخته، پرستش رسوم دیرینه و قشرگرایی در برخورد با کلمات الهی. این اصل اصیل در کلمات مکنونه عربیه اینگونه مطرح می گردد:

يَا أَبْنَ الرُّوحِ، أَحِبُّ الْأَشْيَاءِ عِنْدِي الْأَنْصَافَ لَا تَرْغَبْ عَنْهُ أَنْ تَكُنَ الَّتِي
 رَاغِباً وَ لَا تَفْغَلُ مِنْهُ لِتَكُونَ لِي أَمِيناً وَ أَنْتَ تُوفِّقُ بِنَدْلِكَ أَنْ تُشَاهِدَ الْأَشْيَاءَ
 بِعَيْنِكَ لَا بِعَيْنِ الْعِبَادِ وَ تَعْرِفُهَا بِمَعْرِفَتِكَ لَا بِمَعْرِفَةِ أَحَدٍ فِي الْبِلَادِ. فَكُرِّزْ

فی ذلک کیف ینبغی ان تکون. ذلک من عطیتی علیک و عنایتی لک.
فاجعله امام عینیک.

مشاهده با نگاه حق یعنی نظاره حقیقت بر اساس مقولات و موازینی که نفس حق و مظاهر قدسیه اش مقرر فرموده اند؛ یعنی رد و انکار تابع قرار دادن حق در برابر هر شرطی و مرجعیتی. و نیز به معنی قبول سلطه و هیمنه حق و پذیرش قدرت و اختیار نامشروط مظاهر مقدسه او است. و عاقبت، نگاه فؤاد واسطه ای است میان نفس و حق. فؤاد نقطه کانونی انعکاسات الهی و افاضات ربانی است. بنا بر این تطهیر فؤاد به معنی تطهیر مرآت انسانی است، مرآتی که جاذب الهامات رحمانی و تأییدات سبحانی است. در اینجا، نگاه انسانی با نگاه یزدانی یکسان و یگانه می گردد.

جمال عزابهایی در تشریح این اصول در ایقان آسمانی، فرضیه تحریف متون مقدسه و نیز قدرت و اختیار علماء دینیه را مردود می شمارند و روشی بدیع در علم تفسیر، یا تبیین و تأویل کتب مقدسه، ابداع می فرمایند و مفهوم جدیدی از وحدت الهیه عرضه می دارند؛ مواضعی که همه جلوه های منظم گفتار مظهر کردگارند راجع به متد و روش.

هیكل انور ایقان معبر را با یادآوری یک حقیقت معنایی به جناب خال و همه دیگر سالکان، آغاز می فرمایند. در هر عصری، با وجود اینکه پیروان دین قبل بی صبرانه مشتاق ظهور موعود خود بودند و برای تحقق آن دعا می کردند، وقتی ظاهر می شد، او را انکار می کردند و به بلا و عذاب گرفتار می ساختند و حتی شهید می نمودند. در جمیع این موارد خلق، برای قضاوت نسبت به حقانیت مظهر الهی به معیارهای بشری متوسل می شدند: «چون در هر زمان، حجت را به معرفت خود که از علمای خود شنیده بودند، میزان می نمودند و به عقول ضعیفه آنها موافق نمی آمد، لهذا از این گونه امور غیر مرضیه از ایشان در عالم ظهور به ظهور می آمد.» (۱۲) با فرض اینکه در کی قطعی از کلمات الهی دارند و با اعتماد بر قرائت سطحی کتب سماوی، نفس کلمه الله را بهانه انکار منزل آن قرار می دادند. جمال ابهی نشان می دهند که اعتراضات مطروحه علیه حضرت باب عیناً همانهایی است که علیه دیگر مظاهر الهی عنوان شده. آن حضرت جمیع این سؤالات و معیارها و محدودیتهای تحمیلی بر اراده الهی را به عنوان اعمالی نامشروع و ناشایسته و خلاف مفاد کتب مقدسه، مردود می انگارند.

آن حضرت در حین تشریح این اصل اساسی، به نوبت، به اعتراضات مطروحه یهود علیه حضرت مسیح، بر مبنای تفسیر لفظی متون مقدسه و نیز به ایرادات مسیحیان علیه حضرت محمد، بر اساس کلمات انجیلیه، اشاره می نمایند و نشان می دهند که در تمامی این موارد، وقتی علائمی که انتظار می رفت همراه ظهور موعود باشد بر حسب ظاهر واقع نشد، خلق از درک معنایی که علامات همراه با آن، چه از لحاظ تمثیلی و چه تاریخی، رخ نمود، باز ماندند. هیكل اطهر تصریح می فرمایند که یگانه میزان حقیقت و حقانیت که جمیع مظاهر قدسیه، من جمله حضرت محمد مقرر فرمودند، نفس مظهر الهی بودن و نزول آیات متقن است، دقیقاً همان معیار و میزانی که حضرت اعلی نیز برای

اثبات مدّعی خود، بدان متوسل شدند.

اما، جمال اقدس ابهی این استدلال را که عرفاً مسلمین مطرح می نمایند، دال بر اینکه متن انجیل تحریف شده و لذا کلمات آن ممکن است واقعاً جزئی از نص مقدس نباشد، نفی می فرمایند و تأیید می نمایند که کتاب مقدس (Bible)، در جمیع ابعاد و زمینه‌ها، توسط مسیحیان دچار تغییر و تحریف نشده است و اظهار می دارند که این منافی عدالت الهی است که کلمات ربّانی را به عنوان معیار حقیقت و ایمان مقرر دارد و در عین حال اجازه دهد که آن کلمات منحرف و متغیر شوند و به شکل اصلی و واقعی خود در میان خلق باقی نمانند. آن حضرت توضیح می دهند که بجای آن «تحریف همین است که الیوم جمیع علمای فرقان به آن مشغولند و آن تفسیر و معنی نمودن کتاب است بر هوی و میل خود» (۶۷) اشارات متون مقدسه به تحریف و تغییر «مدل است بر تحریف معانی کلام الهی، نه بر محور کلمات ظاهریه» (۶۸).

حضرت بهاء الله مرجعیت و صلاحیت علماء را برای تفسیر و تبیین کلمات الهی و تحمیل حدود و شروطی بر مظهر ربّانی، مردود می شمارند. این اصل اساساً دموکراتیک و تساوی طلب به طرق متعدد دیگر نیز در ایقان شریف ظاهر می گردد. هیکل اطهر اظهار می دارند هر کسی صاحب قلبی پاک باشد می تواند کلمات الهی را ادراک نماید؛ اما هیچ نفسی جز مبتن منتخب مظهریت الهی قادر نیست به معانی خفیه حقیقیه آن پی برد و نیز تصریح می فرمایند که علوم تخصصی و معلومات اکتسابی، بدون صفای قلبی و تأیید الهی، نمی تواند به درک حقیقی آن نائل گردد:

فہم کلمات الہیہ و درک بیانات حمامات معنویہ هیچ دخلی بہ علم ظاہری ندارد. این منوط بہ صفای قلب و تزکیہ نفوس و فراغت روح است. چنانچہ عبادی چند موجودند کہ حرفی از رسوم علم ندیدہ اند و بر رفرق علم جالسند و از سحاب فیض الہی ریاض قلوبشان بہ گلہای حکمت و لالہهای معرفت تزین یافته. فطوبی للمخلصین من انوار یوم بدیع. (۱۶۳)

جمال ابهی این ادّعی علماء را کہ کتب الہی مافوق ادراک مردم عادی است تقبیح می نمایند. این تمّیّات نفسانیہ علماء است کہ آنان را وامی دارد اصرار ورزند یگانہ مدرکان کلمات الہیہ اند. این قضیہ، پایگاہ اقتدار اجتماعی آنان و علت اصلی این مسأله است کہ چرا مظاهر ربّانی در خلال تاریخ انسانی معرض بلایای لایتناہی بوده اند:

گوش بہ حرفهای مزخرف عباد مدہید کہ می گویند کتاب و آیات از برای عوام حجّت نمی شود زیرا کہ نمی فہمند و احصاء نمی کنند. با اینکه این قرآن حجّت است بر مشرق و مغرب عالم، اگر قوہ ادراک آن در مردم نبود چگونه حجّت بر کلّ واقع می شد. از این قرار بر معرفت الہیہ ہم

نفسی مکلف نیست و لازم نه، زیرا که عرفان او اعظم از عرفان کتاب اوست و عوام استعداد ادراک آن ندارند. باری این سخن به غایت لغو و غیرمقبول است. همه از روی کبر و غرور گفته می‌شود. که مردم را از ریاض رضای الهی دور کنند و زمام آنها را محکم حفظ نمایند. با اینکه نزد حق این عوام از علمای ایشان که از حق اعراض نموده‌اند، به غایت مقبولتر و پسندیده‌ترند. (۱۶۲-۱۶۳)

حضرت بهاء‌الله در باب مقام قائم، به عنوان یک مظهر مستقل الهی و نیز در باره این حقیقت که علماء قادر نیستند حقانیت ظهور بدیع را بر حسب علم محدود خود درک کنند، به احادیث متعدّد اسلامی اشاره می‌فرمایند. آن حضرت توجیهاات اصولیان را برای تثبیت قدرت خود، مبتنی بر نظریه ظنّ (حدس، گمان، تصوّر)، ردّ می‌نمایند و آن را برای درک قوانین اساسی حقیقت روحانی (۵) نامربوط می‌شمارند. و سرانجام حضرت قیوم به حدیثی دیگر نظر می‌فرمایند که مخالفت علماء را با قائم پیشگویی می‌کند: «فقهاء ذلك الزمان شرّ فقهاء تحت ظلّ السماء. منهم خرجت الفتنة واليهم تعود.» (۲۰۸)

نمونه برجسته نخوت و جهالت فقهاء حاجی میرزا کریم خان کرمانی بود که برخی او را جانشین سید کاظم رشتی دانسته، در زمره عالمترین و شاخصترین علماء شیعه در ایران می‌پنداشتند. اما، جمال رحمن داعیه این کریم خان را، مبنی بر اینکه احاطه بر علوم خفیه متعدّده شرط ضروری است برای ادراک اسرار کلمه ربّانی، تفسیح می‌فرمایند:

بر هر صاحب بصیرتی واضح و هویدا است که این گونه علمها (فلسفه، کیمیا و سیمیا) لم یزل مردود حق بوده و هست ... هر کس بخواهد سرّ معراج را ادراک نماید و یا قطره‌ای از عرفان این بحر بنوشد، اگر هم این علوم نزد او باشد؛ یعنی مرآت قلب او از نقوش این علوم غبار گرفته باشد، البته باید پاک و منزّه نماید تا سرّ این امر در مرآت قلب او تجلّی نماید.

و الیوم متغمّسان بحر علوم صمدانی و ساکنان فلک حکمت ربّانی مردم را از تحصیل این علوم نهی می‌فرمایند و صدور منیرشان، بحمدالله منزّه از این اشارات است و مقدّس از این حجبات. حجاب اکبر را که می‌فرماید «العلم حجاب الاکبر» به نار محبت یار سوختیم و خیمه دیگر برافراختیم. (۱۴۴-۱۴۵)

تضاد میان «علم» اکتسابی، تزویر و ریاکاری و غرور و خودخواهی کریم خان از یک طرف و علم الهامی، ذاتی و عرفانی و نیز سلطه و اختیار جمال ابهایی از طرف دیگر، تفاوت بین قدرت و

اختیار مظهریت و مدّعیات علمای رسوم را، به شدت بارز و عیان می سازد.

در این زمینه، نیز جالب توجه است ذکر نماییم که یکی از برجسته ترین رهبران مسلمان و صوفی، صفی علیشاه، بعد از خواندن کتاب ایقان اشاره مظهر رحمان را به حدیث اسلامی مبنی بر اینکه خصائص چهار نبی در قائم جمع خواهد بود، مورد انتقاد قرار می دهد. جمال سبحان این حدیث را این گونه در کتاب ایقان نقل می فرمایند:

« فی البحار إنّ فی قائمنا اربع علامات من اربعة نبی موسی و عیسی و یوسف و محمد. اما العلامة من موسی الخوف و الانتظار و اما العلامة من عیسی ما قالوا فی حقّه و العلامة من یوسف السّجن و التّقیة و العلامة من محمد یظهر باثار مثل قرآن»، با این حدیث به این محکمی که جمیع امورات را مطابق آنچه واقع شده ذکر فرموده اند مع ذلک احدی متنبّه نشده و گمان ندارم که بعد هم متنبّه شوند الا من شاء ربک»
(۱۹۶-۱۹۷)

صفی علیشاه، به اشتباه تصوّر نمود که فقط قسمت اول نقل قول مبارک جزء حدیث است و بقیه آن تفسیر خود جمال رحمن می باشد. وی هیکل اقدس را متهم نمود که خودسرانه با فهرست کردن درک خود از بعضی خصائص مشترک، حدیث را تفسیر کرده اند و خود مجموعه ای از علائم متفاوت و خصائص مشترک، به عنوان تفسیر صحیح و دقیق حدیث عرضه نمود. آنچه که صفی علیشاه توجه نداشته، این است که آن قسمت حدیث مورد مناقشه نیز جزئی از متن اصلی حدیث قدسی می باشد. (۶)

بر اساس روش جمال منیر به علم تفسیر، علوم تخصصی و معارف اکتسابی، از هر نوعی، برای درک معانی حقیقی بیانات متشابه در متون مقدسه، نه لازم است و نه کافی. بجای آن فقط صفای قلب، تأیید الهی و هدایت مظاهر قدسی و مبتیین منتخب آنان، قادر است این گونه معانی را آشکار سازد. این بینش بدیع تفسیری، به دو نکته اشاره دارد. اول اینکه، چون هیچ نفسی جز نمایندگان ذات الهی نمی تواند به نحو صحیح معانی آیات تمثیلی و بیانات رمزی را درک کند، و چون هیچ کس دیگری نمی داند کدام یک از آیات و بیانات مبارکه مربوط به ظهور آینده، تمثیلی و رمزی است، لهذا درک هیچ شخصی از پیشگوییها و وعودی که مبتین علامات ظهور موعود است، نمی تواند به عنوان معیار تشخیص و قضاوت برای امتحان و آزمایش مظهر جدید الهی، در نظر گرفته شود. و دوم اینکه چون همه نفوس انسانی استعداد ادراک کلمات الهی را حائزند و در عین حال هیچ نفسی قادر نیست جمیع معانی مندمجه در آن را دریابد، داعیه علماء و روحانیان بر امتیاز و برتری کلاً نامشروع و غیر مجاز است.

رویکرد تفسیری جمال ازلی، همزمان هم اصل تساوی طلبی و هم اصل عهد و میثاق الهی را

مورد تأیید قرار می‌دهد: همه افراد انسانی برای معرفت آیات الهی و درک کلمات ربّانی از طریق منطق قلب طاهر و پاک، حائز استعدادی مساویند و در عین حال هیچ نفسی بر جمیع معانی آن احاطه و آگاهی ندارد جز نفوس مبارکه‌ای که شخص مظاهر احدیه، از طریق عهد و میثاق الهی، قدرت و اختیار تبیینی را به آنان تفویض فرموده باشند. بنا بر این، همه افراد مجاز و مختارند درک خود را از نصوص مقدسه داشته باشند مشروط بر آنکه بدانند ادراکشان محدود است و هرگز دیگران مجبور به پذیرش آن نیستند؛ اما حتی در این حالت نیز همگان تحت اختیار و اقتدار لازم الاتباع مبینین منتخب و منصوص می‌باشند.

این نوع تفسیر گرایی، منافی دگم‌پردازی، ظاهر فہمی و تقلید کور کورانہ از علماء دینی است اما همزمان، منبعی موثق برای تفسیر هدایت‌شده الهی را نیز تصریح و تاکید می‌نماید. اما تقلیل دادن و محدود کردن منطقی تفسیر گرایی حضرت بهاء‌الله به اصل اول بدون در نظر گرفتن اصل دوم، پیام اساسی تمامیت کتاب مستطاب ایقان را نقض و نفی می‌نماید. از این حقیقت که بسیاری از فقرات نصوص مقدسه حاوی معانی متشابهه و متعدده‌اند، کسی نباید نوعی تفسیر گرایی فراجذدی و نسبت باورانہ که در آن مفهوم متن غیر قطعی تلقی شده، تمامی تعابیر به حدّ سواء، معتبر می‌باشند، استنتاج کند. این نظریه اصلی کتاب ایقان است که خلق دقیقاً به این دلیل از معرفت مظاهر قدسیه محروم شدند که به تعابیر خود یا تفاسیر علماء و روحانیون، اعتماد نمودند. همچنین متن کتاب ایقان مملوّ است از نمونه‌های تعابیر و تفاسیری که جمال رحمن آنها را بکلی اشتباه اعلان می‌فرمایند:

باری در کلمات شمس حقیقت باید تفکر نمود و اگر ادراک نشود باید از واقفین مخازن علم سؤال شود تا بیان فرمایند و رفع اشکال نمایند نه آنکه به عقل ناقص خود کلمات قدسیه را تفسیر نمایند و چون مطابق نفس و هوای خود نیابند بنای ردّ و اعتراض گذارند. چنانچه الیوم علماء و فقهای عصر که بر مسند علم و فضل نشسته‌اند (و) جهل را علم نام گذاشته‌اند و ظلم را عدل نامیده‌اند. (۱۴۱)

و نیز:

چون مفهوم گشت که تغنیات و رقاء هوّیه را احدی ادراک ننماید الاّ اهلش، لذا بر هر نفسی لازم و واجب است که مشکلات مسائل الهیه و معضلات اشارات مطالع قدسیه را بر صاحبان افئدۀ منیره و حاملان اسرار احدیه عرضه دارد تا به تأییدات ربّانی و افاضات الهی، حلّ مسائل شود، نه به تأییدات علوم اکتسابی. «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون». (۱۴۸)

۴) نقد عقلانیت روحانی جمال اقدس ابہایی را می‌توان به بهترین صورت به وسیله تجدید

تبیینی ریشه‌ای که آن حضرت از مفهوم توحید (وحدت الهی) ارائه فرموده‌اند، دریافت. مبحث یکتاپرستی سنتی دینی، وحدت الهی را به عنوان نفی بت پرستی تعریف کرده است. از حضرت نوح تا حضرت محمد، این اصل اعتمادی به بیان قاطع تکرار شده است. حضرت بهاءالله علاوه بر این معنای رسومی از وحدت الهی، قاطعانه تعریفی از بت پرستی ارائه می‌فرمایند که نه تنها صوری جسمیه را که به عنوان خدا پرستش می‌شوند در بر می‌گیرد، بلکه اقدام به تفکیک و تجزیه کلمه مشخصه تاریخیه الهیه از اراده غالبه جاریه ربانیه را نیز شامل می‌شود. اقدامی که آن کلمه تاریخیه را به بتی مبدل می‌سازد و آن را برتر از این کلمه ناطقه قرار می‌دهد. برای مثال، جمال بی زوال می‌فرمایند:

سبحان الله، چقدر آن قوم از سبیل حق دور بودند، با اینکه قیامت به قیام آن حضرت (حضرت محمد) قائم بود و علامات و انوار او همه ارض را احاطه نموده بود، مع ذلک سخریه می‌نمودند و معتکف بودند به تمائیلی که از علمای عصر به افکار عاطل باطل جسته‌اند و از شمس عنایت ربانیه و امطار رحمت سبحانیه غافل گشته‌اند. (۸۹)

بدیهی است که قدرت عالی و قداست متعالیه، نفس مشیت الله و کلمه الله است. مرجعیت و حتمیت تمامی مفاهیم، تمایل، اسماء، شعائر، قوانین و احکام، در هر دوری، ناشی از این مشیت عالی است، آن گونه که در مظهر رحمانیه متجلی است. مظاهر قدسیه کتاب ناطقند، در حالی که متون و نصوص دیرینه، کتاب صامت. مرجعیت و حقیقت کتاب صامت، موکول به فرمان و بیان کتاب ناطق است. اگر مظهر احدیه حکمی از نصوص قبلیه را نسخ نماید؛ به فوریت، وجوب و ضرورت آن زائل می‌شود. جمال شارق به این ترتیب اولویت و ارجحیت کتاب ناطق را بر کتاب صامت، تصریح و تاکید می‌فرمایند.

توجه به ناطق مستطاب... عظیم قبول مشیت الهی است، و رای هر گونه و نمونه‌ای معین از همان مشیت. لهذا تثبیت به کتاب قدیم صامت به قصد انکار کتاب بدیع ناطق (مظهر الهی)، به منزله انکار اراده الهی است یا توسل به جلوه‌های پیشین همان اراده. جمال ابهی اغلب این انحراف را توسل به اسماء و غفلت از منزل و صاحب آن توصیف می‌نمایند. بطور خلاصه، اعتراض به مظهر احدیه بر اساس ظواهر کتب مقدسه قبلیه، در واقع عبادت اوئان و انکار وحدانیت خداوند رحمن است و همان سان که در همه انواع دیگر بت پرستی رایج بوده، آنچه وسیله و نشانه است به مقصد و معنی مبدل می‌گردد.

قدرت و سلطنت حقیقی

جمال سبحان بخش دوم کتاب مستطاب ایقان را با ذکر خلاصه مبحث آن آغاز می‌فرمایند:

ان شمس الحقیقه و مظهر نفس الله لیكونن سلطاناً علی من فی السموات و الارض و ان لن یطیعهُ احدٌ من اهل الارض و غنیاً من کل من فی

الملك و ان لم يكن عنده دينارٌ. كذلك نُظهِرُ لك من اسرار الامر و نُلقَى
عليك من جواهر الحكمة لتطيرنَّ بجناحي الانقطاع في الهواء الذي كان
عن الابصار مستوراً. (٧٣ - ٧٢)

دلیل اینکه چرا جمال احدیه معنی سلطنت حقیقی را، به عنوان پاسخی به تمامی اسئله حاجی
میرزا سید محمد، تاکید می فرمایند، کاملاً روشن است. این سؤالها نشان می دهد که ذهن جناب خال
مشغول این فرض بوده است که با ظهور قائم و حلول قیامت، می بایست حوادث عظیمه عجیبه که
مبین قدرت و قهاریت الهیه است، رخ دهد. بنا بر این او متوجه به مسائلی چون قیام اموات از قبور،
مجازات اشرا در آتش، غلبه قوای موعود بر کفار، و غالبیت و سلطنت قائم بوده است. جمال ابهایی
جوهر حقیقی و زیربنایی کلیه این اسئله را استخراج می فرمایند و آن را به عنوان مقوله و مبحث اصلی
مورد بررسی قرار می دهند. هیکل اقدس نشان می دهند که عین اعتراض حاجی میرزا سید محمد
راجع به سلطنت حضرت اعلی، علیه کلیه رسل ماضیه نیز اقامه گشته است. اما نفس کتب مقدسه
شهادت می دهد که جمیع مظاهر الهیه همواره صاحب سلطنت حقیقی در این عالم عنصری بوده اند و
این امر اختصاص به قائم ندارد. آن حضرت همچنین فقرات متعدده از کتب مقدسه شاهد می آورند
که در هر ظهوری مردگان زنده شدند و معرضان معدوم گشتند؛ زیرا مطابق نص کتب سماوی
«مقصود از موت و حیات ... موت و حیات ایمانی است». (٨٦)

مجدداً معلوم می گردد که اشارات کتب مقدسه به سلطنت قائم و قدرت او بر مرگ و زندگی،
حائز معانی تمثیلی و رمزیند و نباید آنها را به ظاهر تعبیر کرد. سلطنت قائم همانند سلطنت مسیح و امام
حسین است. در حالی که ظاهراً فاقد هر نوع سلطنت و حکومتی دنیوی بودند، در حقیقت واجد
قدرت و سلطنت مطلق بر کل کائنات بودند. جمال کبریا در اشاره به استنطاق حضرت عیسی قبل از
مصلوب شدن، می فرمایند: «آیا نمی بینی که پسر انسان جالس بر یمین قدرت و قوت الهی است و حال
آنکه بر حسب ظاهر هیچ اسباب قدرت نزد آن حضرت موجود نبود، مگر قدرت باطنیه که احاطه
نموده بود کل من فی السموات و الارض را» (١٠٣) و راجع به حضرت امام حسین می فرمایند: «اگر
مقصود از غلبه و قدرت، قدرت و غلبه ظاهری باشد، کار بسیار بر آنجناب سخت می شود، مثل آنکه
می فرمایند: «و ان جندنا لهم الغالبون» و در مقام دیگر می فرمایند: «یریدون ان یطفئوا نور الله بافواههم و
یأبى الله الا ان یتنم نوره ولو كره الكافرون» (٧) و دیگر «هو الغالب فوق كل شیء» (٩٦) اگر قرار باشد
چنین آیاتی به ظاهر معنی شوند، خلاف حقیقت خواهد بود:

زیرا که همیشه انوار الهی را بر حسب ظاهر اطفاء نمودند و سراجهای
صمدانی را خاموش کردند، مع ذلک غلبه از کجا ظاهر شود و منع در
آیه شریفه که می فرماید: «و یأبى الله الا ان یتنم نوره» چه معنی دارد؟
چنانچه ملاحظه شد جمیع انوار از دست مشرکین در محل امنی

نیامودند و شربت راحتی نیاشامیدند و مظلومیت این انوار به قسمی بود
که شهر نفسی بر آن جواهر وجود وارد می آورد آنچه را اراده
می نمود. (۹۷)

هیكل قیوم اشاره می فرماید که معنی «سلطنت»، آن گونه که در مورد منتخبین مشیت الهی
به کار رفته، مفهومی ظریف و عمیق و پیچیده است. از آنجا که مظاهر قدسی مبین و معرّف مشیت
الهی و کلمه ربّانی و جمیع صفات سبحانی در عالم هستی اند، نفس حضور و وجودشان، بمنزله
سلطنت و قدرت الهی است: «بر همه این وجودات منیره و طلعات بدیعه حکم جمیع صفات الله ا
سلطنت و عظمت و امثال آن جاری است؛ اگر چه بر حسب ظاهر به سلطنت ظاهره و غیر آن ظاهر
نشوند و این فقره بر هر ذی بصری ثابت و محقق است. دیگر احتیاج برهان نیست.» (۷۸) سلطنت و
حکومت مظاهر احدیت با تبدیل حیات کسانی که تحت تأثیر قدرت جاذبه و خلاقه آنان قرار
می گیرند، ثابت و میرهن می گردد:

ملاحظه شد که این نفوس قبل از فوز به عنایت بدیع جدید الهی جان
خود را به صدهزار حیل و تدبیر از موارد هلاکت حفظ می نمودند،
به قسمی که از خاری احتراز می جستند و از رویاهی فی المثل فرار
می نمودند و بعد از شرف به فوز اکبر و بنایت عظمی صدهزار جان
رایگان انفاق می فرمودند، بلکه نفوس مقدّسشان از قفس تن بیزار و یک
نفر از این جنود در مقابل گروهی مقاتله می نمود. مع ذلک چگونه
می شود که اگر این نفوس همان نفوس قبل باشند، این گونه امورات که
مخالف عادات بشریه و منافی هوای جسمانی است، از ایشان ظاهر شود؟
باری این مطلب واضح است که بدون تغییر و تبدیل الهی محال است
این قسم آثار و افعال که به هیچ وجه شباهت به آثار و افعال قبل ندارد از
ایشان ظاهر شود و در عرصه کون به وجود آید. چنانچه اضطرابشان به
اطمینان تبدیل می شد و ظنّ به یقین تغییر می یافت و خوف به جرأت
مبادله می گشت. این است شأن اکسیر الهی که در یک حین عباد را
تقلیب می فرماید. (۱۲۱-۱۲۲)

این سلطنت شأن کلمه خلاقه الهیه است که قوای مکنونه موجودات را به عرصه شهود می آورد.
این سلطنتی است مبتنی بر تسلیم و رضای قلوب صافیّه پاکیزه که نفس حیات را فدای محبت سلطان
احدیه می نمایند و نه مؤسس بر اجبار و اضطراب و وا همه. قدرت مبدله ملکوت فؤاد بسی افضل و اعظم
است از هیأت ظاهره قدرت مملکه توسط سلاطین و سپاهیان آنان:

مقصود از این بیانات واضح، اثبات سلطنت آن سلطان السلاطین بود.

حال انصاف دهید که این سلطنت که به یک حرف و بیان این همه تصرف و غلبه و هیمنه داشته باشد اکبر و اعظم است یا سلطنت این سلاطین که بعد از اعانت رعایا و فقراء ایشان را چند صباحی مردم به حسب ظاهر تمکین می نمایند ولیکن به قلب همه معرض و مدبرند و این سلطنت به حرفی عالم را مسخر نموده و حیات بخشیده و وجود افاضه فرموده. (۹۴)

جمال ابهایی سلطنت مظاهر الهی را در دو سطح تعریف می فرمایند. در سطح ابداع، عالم وجود به واسطه کلمه الله هستی یافت که جوهر و حقیقت مظاهر احدیت است. حیات کل اشیاء موکول به آنان است زیرا به واسطه هم آنان است که کل اشیاء خلق شده اند. این سلطنت و حاکمیتی است مطلق، غیر مشروط و ضروری. این سلطه و احاطه هرگز از هیاکل قدسیه منفک و بیگانه نخواهد شد زیرا اگر فیض و عنایت الهیه حتی برای یک لحظه قطع شود، کل وجود به عدم راجع می گردد: «ماسوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرکند به افاضه ایشان» (۷۷)

حالت ثانی سلطنت مظاهر قدسی در سطح ظهور و بروز است. در هر دوری و ظهوری، به همه موجودات قوا و استعدادات جدیدی افاضه می گردد و در مسیر رشد و توسعه روحانی و فرهنگی بشریت، مرحله بدیعی آغاز می شود. مظهر الهی قلوب مردمان را مسخر می کند، هویتشان را تبدیل می نماید و ربیع روحانی جدیدی را آغاز می فرماید و این است معنی حقیقی «قیامت».

گرچه انتظار مشترک این است که سلطنت الهی باید به واسطه بروز قدرت خارق العاده و وقوع حوادث اعجازیه ظاهر شود؛ اما جمال هویه اثبات می فرمایند که در کتب مقدسه اجرای معجزات هرگز به عنوان میزان و برهان حقیقت مظاهر احدیه، تأیید نشده است. اما همان سان که جمال رحمن در صحیفه شطیه بیان می فرمایند، این بدان معنا نیست که مظاهر سبحان مبادرت به معجزه نمی کنند بلکه صرفاً به این معنی است که معجزات بخودی خود، برهان کافی برای مظهریت الهی نیستند. (۸) اما این نیاکل قدسی هنگامی که برای اثبات حقیقت خود از اتیان معجزه ابا کرده اند، مردود شمرده شده اند؛ و این در حالی است که آنان خود همواره اظهار فرموده اند که دلیل قدرت و افضلیتشان نزول کلمه الهی است. بنا بر این کتب مقدسه مجلای متعالی قدرت و غلبه منزلین آنها است. جمال احدیه این کتب سماویه را «مدینه» باقیه می خوانند:

آن مدینه، کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد موسی تورات بود. در زمن عیسی انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد من بیعته الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب و در این مداین ارزاق مقدر است و نعم باقیه مقرر. (۱۵۴)

و کسانی که صاحب قلوب صافیه اند، ساکنان چنین ملک و مدینه ای خواهند بود.

تعمیل و بررسی جمال قدسی از معنی سلطنت الهی با سرشت روحانی این سلطنت و حاکمیت پایان نمی پذیرد. در ایقان مبارک، مقوله سلطنت تکیه گاهی محکم می گردد برای اقامه براهین قدرتمند جهت اثبات مدعای حضرت اعلی. دو مورد از این ادله، حائز اهمیت مخصوصه اند. اول اینکه جمال الهی مفهوم قدرت الهی را به جهت استنتاج اصول نقد عقلانیت روحانی خود، مورد استفاده قرار می دهند. ارجحیت و افضلیت مطلق قدرت حق به این معنی است که خداوند ممکن نیست با هر گونه مقولات و فرضیات و تعبیرات بشری معروف و محدود گردد. ذات اقدسش را به هیچ وسیله ای جز نفس مقدسش نمی توان شناخت و به همین قیاس، معیار یگانه برای شناخت مظاهر احدیه، آنی است که نفس آن هیاکل قدسیه، تأیید و تجویز فرموده اند. گزینش و کاربرد هر گونه معیار و میزانی دیگر به منزله نفی سلطنت و حکومت الهیه است. بنا بر این، حتی بحث علمای اسلامی راجع به سلطنت صوری و اصرار آنان بر حکومت ظاهری به عنوان علامت حقانیت قائم و به عنوان آزمونی برای صحت مدعای او، بخودی خود، انکار قدرت الهی و نمونه ای از بت پرستی است.

دومین دلیل رب جلیل، مبتنی بر سلطنت الهی، راجع به قدرت بی قید و شرط ذات احدیت است برای جلوه و نمود خود از طریق ظهورات متسلسل و متکامل. آن حضرت بخصوص این نکته را مورد تاکید قرار می دهند، زیرا که اندیشه خاتمیت ظهور الهی همواره جدی ترین مانع را بر سر راه معرفت مظاهر احدیه ایجاد نموده است. برای مثال، مسلمین با استفاده از اشاره قرآنی به حضرت رسول الله به عنوان «خاتم النبیین» اصرار می ورزند که خداوند دیگر پیامبری در جهان مبعوث نخواهد کرد. قابل توجه است که مسأله خاتم النبیین در زمرة اسئلة صریحه مطروحه توسط جناب خال نبوده است. این امر ممکن است بدین معنی باشد که وی بدایتاً در صدد تجزی داعیه قائمیت حضرت اعلی بوده است. اما بر اساس تفسیر شیعی، قائم، پس از بعثت، مظهري مستقل نخواهد بود، زیرا عصر رسالت با حضرت محمد خاتمه یافته است. احتمالاً این اندیشه که حضرت باب می توانست مظهري مستقل باشد آنچنان دور از مفروضات اسلامی بوده است که جناب حاجی میرزا سید محمد حتی تفوه به آن هم نکرده است.

اما حضرت بهاء الله حتی این سؤال و اعتراض نامطروح را نیز بدون پاسخ نگذاشته اند، بلکه آن را مستقیماً مورد بررسی قرار داده اند. آن حضرت علاوه بر ارائه راه حلی ویژه، مسأله لقب «خاتم النبیین» را نیز، مبتنی بر مبحث سلطنت الهیه، حل و فصل می فرمایند. تحمیل کردن حکمی به حق و استنکاف از قبول فرمان الهی در قالب ظهوری بدیع معادل نفی قدرت نامشروط ربانی است. لقب «خاتم النبیین» را حدی برای اراده و اقدام حق قلمداد کردن، مستلزم معرفت مطلق از معانی کلمات الهیه است. از آنجا که نفس قرآن کریم گواهی می دهد که برخی آیات مبارکه تمثیلی و تشبیهی است و اینکه معانی این آیات متشابهه برای خلق آشکار نیست، این نتیجه حاصل می شود که قلمداد کردن معنی متصوره عادی عبارت «خاتم النبیین»، به عنوان ملاکی برای داوری اراده الهی و

ظهور ربانی، اهانتی است به سلطنت بی قید و شرط خدایی.

بازسازی خداشناسی:

مظهریت و پیشرفت

مظهریت، مقوله مرکزی خداشناسی، کیهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فرجام‌شناسی، اخلاقیات، تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی بهایی است. تا حدی به همین دلیل است که کتاب مستطاب ایقان که در آن جمال رحمن مفهوم مظهریت و ظهور متکامل را تعریف می‌فرمایند، حائز چنین محوریتی در امر بهایی است. نظریه کلی ظهور متکامل افقهای جدیدی در مباحث کلامی و فلسفی می‌گشاید که تا فراسوی پنداره‌های شرقی و غربی را در مقولات قداست و جامعه در بر می‌گیرد و از مسائل و مواضع مباحث فلسفی شرقی و غربی برتر می‌خرامد و آنها را متحد می‌سازد.

مظهریت و تعارضات عقل

به منظور بررسی ارتباط میان نظریه خداشناسی مظهریت که حضرت بهاء‌الله عرضه فرموده‌اند با مسائل فلسفی شرقی و غربی هر دو، کار را از مقایسه پیام کتاب ایقان و مسأله اساسی معرفت‌شناسی کانت، آغاز می‌کنم. اهمیت نظریه شناخت کانت برای فلسفه مدرن مغرب زمین و نظریه جامعه‌شناسی آن، برای طلاب هر دو رشته، نیاز به هیچ توضیحی ندارد. کانت با قرار دادن نقد عقلانیت در محور و مرکز تحزری حقیقت، ساختار و نظام مقوله فلسفه را دگرگون ساخت. به عقیده وی ما باید قبل از قضاوت راجع به حقانیت اظهارات مختلف و افکار متنوع در باره جهان، ابتدا اسئله‌ای در باره ساختمان و محدودیتهای خود ذهن مطرح نماییم. کانت در نقد عقل محض به این نتیجه رسید که ذهن صفحه‌ای سفید نیست که تأثرات ناشی از تجربه را منعکس سازد، بلکه ساختاری فعال است که به ادراکات حتی شکل و صورت می‌بخشد و به نمودهای متنوع و مغشوش، نظم می‌دهد. به عبارت دیگر، جهان، آن گونه که برای ما جلوه می‌نماید، مخلوق مقولات و صور ذهنی خود ما است. نظریه کانت می‌گوید فضا و زمان هر دو (صور شهودی) و مقولات ادراک (مباحث و قوانین منطقی)، جزئی از نفس ساختار ذهن هستند و پایه و اساسی در نفس اشیاء ندارند. ریاضیات و علوم طبیعی نیز درونی تلقی می‌شوند، به این معنی که تجتمات همبسته ساختارهای ذهن می‌باشند. آنها برای انسان ضرورتاً و عموماً حقیقتند صرفاً به این دلیل که ما را گریزی دیگر جز مشاهده آنها به همان گونه‌ای که مشاهده‌شان می‌کنیم نیست. (۹)

نظریه کانت به این نتیجه رسید که علم انسان فقط در عرصه أعراض کاربرد دارد که محصولات نفس ذهن هستند. در ورای حوزه أعراض قلمرو ذاتیت اشیاء قرار دارد. این عرصه ورای ادراک ذهن است زیرا تحلیل منطقی متکی است بر کاربرد مقولات ذهن بر اطلاعات حتی که بنحو خودبخود آنها را جزئی از أعراض می‌سازد. به عبارت دیگر، هر چیزی را که ما تجربه نماییم به

فوریت به گونهٔ أعراض شکل می‌گیرد و دیگر نفس شیئی نیست. بنا بر این نظریهٔ کانت ما را در تشویش و تنش پایدار رها می‌سازد: از یک طرف مشتاقیم حقیقت واقع، حوزهٔ حقیقت اشیاء، ابدیت و حقیقت بی‌قید و شرط را بشناسیم و از طرف دیگر محدود به عرصهٔ أعراض هستیم و محروم از امکان شناخت حقیقت نامحدود و نامشروط. چون هیچ‌گونه تجربه‌ای از آن حیثهٔ غیبی و مخفی موجود نیست، کاربرد قوانین منطق در مورد این مسئله نمی‌تواند به نتیجه‌ای منظم و معقول و بی‌غرضانه، منتهی گردد. به بیان دیگر، ذهن خود را در بن بست می‌یابد. (۱۰) کانت، در ارتباط با حوزهٔ ذاتیت اشیاء - یعنی در موارد مرتبط با خدا، روح، آزادی اراده و حدود زمان و فضا - اظهار داشت که ما می‌توانیم به نحو مثبت یا منفی، هر دو، استدلال نماییم. این وضعیت معنایی را تناقضات خرد می‌نامند. اما اشتیاق معرفت ابدیت و حقیقت شیئی کانت را بر آن داشت که راه‌حلی برای تناقضات خرد بیابد. او استدلال کرد که هم در حوزهٔ عقل عملی - حوزهٔ اخلاقیات و عمل اخلاقی - و هم در عرصهٔ هنر و زیبایی‌شناسی، ما می‌توانیم از مرزهای عالم پدیداری فراتر رویم و درکی از حقیقت اشیاء یا «ملکوت غایات» (۱۱) حاصل کنیم. معضل و بن بست کانت به صورت مسألهٔ اصلی فلسفه مدرن مغرب زمین باقی ماند. همان‌گونه که در جایی دیگر بحث کرده‌ام، هر دو فلسفهٔ شوپنهاور و نیچه کوششهایی بودند برای حل این معضل. (۱۲) بخش غالب نظریه‌های هگل، مارکس، دور کهایم، وبر، زیمل و برگسون، بر اساس همین مسألهٔ غایی قابل درک است.

گرچه مسألهٔ کانت بر حسب عبارات و اصطلاحات زبان خودش بیان می‌شود، اما می‌توان مشاهده کرد که جوهر همین مسأله است که تشکیل دهندهٔ مشکل زیربنایی ماوراء طبیعی است؛ مشکلی که جمال ابهی آن را با نظریهٔ مظهریت حل و فصل می‌فرمایند. مطابق مفاد کتاب ایقان و سایر آثار حضرت سبحان، اشتیاق معرفت و محبت الهی جوهر سرشت انسانی و معنی و مقصد دیرین حیات آدمی است. اما معرفت ما محدود است، زیرا تنها قادریم اشیایی را ادراک نماییم که متعلق به عالم خلقت و حیات امکانی اند. علم و معرفت ما مشروط است به محدودیت‌های ذاتیمان: «نفوس عالیه و افنده مجردة هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند از رتبهٔ ممکن و ما خلق فی انفسهم بانفسهم تجاوز نتوانند نمود.» (منتخبات آلمانی، فقرة ۱۴۸) و برتر از همه، ما را دسترسی به عرفان ذات ناشناختنی الهی نیست. جمال اقدس ابهی می‌فرمایند:

بر اولی العلم و افندهٔ منیره واضح است که غیب هویت و ذات احدیه
مقدس از بروز و ظهور و صعود و نزول و دخول و خروج بوده و متعالی
است از وصف هر واصفی و ادراک هر مدرکی. لم یزل در ذات خود غیب
بوده و هست و لایزال به کینونت خود مستور از ابصار و انظار خواهد
بود: «لا تُدرک الابصار و هو یُدْرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (۱۳)
چه، میان او و ممکنات نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بُعد و

جهت و اشاره، به هیچ وجه ممکن نه. زیرا که جمیع من فی السموات و الارض به کلمه امر او موجود شدند و به اراده او که نفس مشیت است از عدم و نیستی بخت بات به عرصه شهود و هستی قدم گذاشتند. (۷۳)

ملاحظه می شود که این فقره مبارکه همان مسأله مطروح در فلسفه انتقادی کانت را مخاطب می سازد. از یک سو معنی و مقصد حیات انسانی وصول به محضر حق است و از سوی دیگر هیچ گونه معرفتی از عالم غیب یا «ملکوت غایات» برای فکر و ذهن آدمی ممکن و میسر نیست. راه حل جمال اقدس ابهی برای این معضل معنایی در عرصه هستی شناسی و معرفت شناسی، نظریه کلی مظهریت است:

جمیع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الهیه هستند. هر کدام به قدر استعداد خود مدلّ و مشعرند بر معرفت الهیه، به قسمی که احاطه کرده است ظهورات صفاتی و اسمائیه همه غیب و شهود را ... و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشدّ دلالت و اعظم حکایه است از سایر معلومات و اکمل انسان و افضل و الطف او، مظاهر شمس حقیقت اند بلکه ماسوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرکند به افاضه ایشان ... و این شیاکل قدسیه مرایای اولیه ازلیه هستند که حکایت نموده اند از غیب الغیوب و از کلّ اسماء و صفات او، از علم و قدرت و سلطنت و عظمت و رحمت و حکمت و عزّت وجود و کرم. (۱۰۳-۱۰۲)

گرچه ما را دسترسی مستقیم به حضرت حق نیست، اما می توانیم الوهیت را به واسطه مظهریتش در عالم خلقت تجربه نماییم. اما در عین حال که جمیع موجودات همچون مرایایی در مقابل خورشید، مظاهر ذات احدیت بوده، صفات او را منعکس می سازند، مظاهر و مرایای کامل و نمایندگان جامع عالم غیب حقیقت، در عرصه پدیده ها، مقام انبیاء و رسل الهیه است. به واسطه حضور آنان در عالم شهود است که عالم غیب معروف و معلوم می گردد. بنا بر این راه حل نهایی برای مسأله حیاتی نوع انسان، معرفت مظهریت است در هر عصر و زمان.

اکنون می توانیم با ملاحظه اینکه جمال احدیت عبارت مظهریت الهی را برای اشاره به مقامی به کار برده اند که از لحاظ سنتی پیامبر یا رسول الهی خوانده می شد، به درک اهمیت اندیشه مظهریت، آن گونه که در کتاب مستطاب ایقان بیان شده است، آغاز نماییم. گزینش عبارت مظهر طرح و اندیشه ای بدیع، ارگانیک و جامع نه فقط از مفهوم رسالت بلکه از کلّ عرصه حقیقت، عرضه می دارد؛ اندیشه ای که عبارات نبی و رسول فاقد آن هستند.

مفهومی که هیکل انور برای عبارت مظهر در نظر گرفته اند، بجای آنکه اندیشه ای منزوی یا تکرار تعاریف قبلی باشد، مفاهیم اولیه را تبدیل می نماید و به کلیت وجود و هستی مرتبط می سازد و

سپس کل ساختار وجود و تاریخ را به یکدیگر پیوند می دهد.

فراتر از ریاضت و عرفان: مظهریت

نظریه مظهریت جمال اقدس ابهی در مورد ارتباط حق با خلق، منظری در خداشناسی عرضه می دارد که نه به تعبیر ماکس وبر (Max Weber) «ریاضت» است و نه «عرفان». وبر به عقلانیت اقتصادی علاقه مند بود و می خواست دلایل صنعتی شدن و سرمایه داری و رشد اقتصادی را در اروپای غربی بداند. در نظریه او، دستگانه های اعتقادات مذهبی متفاوت، به جهت گیریهای متفاوت نسبت به رفتار اقتصادی منتهی می شود. که امکان و تمایل به عقلانیت اقتصادی را تحت تأثیر قرار می دهد.

بر اساس نظریه وبر، ریاضت و زهدباوری اصولاً نوعی جهت گیری کلامی است که بر طبق آن خداوند، حقیقتی ماورایی و خارج از عالم هستی تلقی می شود. در این مکتب عالم غیب الهی، عالم تقدیس است در حالی که عالم مادی و طبیعی، عالم شرارت و نکبت می باشد. این تضاد بین عوالم روحانی و جسمانی به نوعی ارتباط مخصوص میان فرد مؤمن و جهان هستی منتهی می گردد. مؤمن زاهد خود را وسیله ای در دست مشیت الهی مشاهده می کند. او به سبب ماورایی بودن ذات احدیت، نمی تواند خداوند را تجربه نماید. در نتیجه ایزاری در ید مشیت حق می گردد به قصد اینکه این مشیت را در عالم پر از فساد و شرارت، دریابد. به نظر وبر نتیجه نهایی این سمت گیری، شخصیتی است که بر انتظام عقلانی و کنترل نفسانی تأکید دارد و می کوشد بر عالم مادی تسلط یابد و آن را تغییر و تبدیل دهد. وبر بر این باور بود که ریاضت و زاهدی با سازماندهی عقلانی رفتار به صورت روش مند و منظم، سازگاری و همخوانی دارد. نتیجه اینکه، به زعم او، ریاضت و زهدباوری به سمت رشد اقتصادی، توسعه سرمایه داری و صنعت گرایی، متمایل است.

اما، به فرض وبر، عرفان و رازباوری به نتایجی عکس ریاضت و زهدباوری منتهی می گردد. مطابق مکتب عرفان، خداوند منحل است در کائنات به گونه ای که طبیعت و الوهیت حقایقی معادل می گردند. مؤمن «عارف» خود را ظرف خدا می پندارد و حلول خدا در جهان به این معنی است که فرد مؤمن می تواند حق را تجربه نماید. در این جهت گیری خداشناسانه، مؤمن از جذبۀ عشق الهی سرشار می گردد و از احوال عالی عاطفی و تجربی پر بار می شود. هدف حیات و سمت گیری غالب، حصول هماهنگی و یگانگی با طبیعت است و نه تسخیر و تبدیل آن. به عقیده وبر، این قضیه دال بر آن است که عرفان و رازباوری با عقلانیت اقتصادی و توسعه صنعتی (۱۴) سازگاری ندارد.

نظریه وبر را می توان برای تحلیل و بررسی مواردی غیر از توسعه اقتصادی، مثل حفظ محیط زیست، نیز به کار برد. بر اساس همان استدلال، می توان از نظریه وبر نتیجه گرفت که ریاضت با حفظ محیط زیست سازگار نیست، در حالی که عرفان با مشرب و منشی منطبق است که منجر به حفظ طبیعت می گردد. به عبارت دیگر، ریاضت به توسعه اقتصادی و تخریب محیط زندگی منجر می شود،

در حالی که عرفان به رکود اقتصادیات اما حفظ عرصه حیات منتهی می گردد.

علی رغم بینشهای خلاق و بر، گونه شناسی وی از سیستمهای حقایق دینی، ناقص است. در حقیقت، ریاضت و عرفان هر دو مستعد اشارات نقیضه اند. این امر را می توان به وضوح بر حسب الهیات بهایی که با هیچ یک از مدل‌های ارائه شده در گونه شناسی و بر تناسب ندارد، مشاهده کرد. خداشناسی بهایی را، آن گونه که در کتاب ایقان تبیین شده است، می توان منظر گاه ذات متعالی هماهنگ تعبیر نمود. چنین موقعیتی اساساً متفاوت است از هر دو مفهوم ریاضت و عرفان و بر. و این نکته بدین معنی است که نظریه خدای ماورایی حائز معانی و اشاراتی است سوای آنچه مفهوم زهدباوری و بر مطرح می کند.

در تعالیم حضرت بهاءالله، گرچه خداوند حقیقتی مطلقاً ماورایی است، اما میان الوهیت و عرصه‌های خلقت و طبیعت، بجای تضاد و جدایی، وفاق و هماهنگی حاکم است و این وضعیت با هیچ یک از گونه‌های و بر، سازگاری ندارد. بنا بر این می توان استدلال کرد، در حالی که نظریه خدای متعالی نقیض (این نظر که خداوند بیرون از طبیعت و متضاد آن است) به سمت رشد اقتصادی و تخریب طبیعت متمایل است و در حینی که نظریه خدای درون در طبیعت ممکن است با رکود اقتصادی و حفظ محیط زیست متناسب باشد، اصل خدای متعالی هماهنگ، هم با حفظ و حرمت طبیعت و هم با میل و رغبت برای توسعه و پیشرفت، سازگار است. اما نفس این حقیقت، مشعر بر تعریفی کاملاً متفاوت برای توسعه و پیشرفت است، تعریفی که خود در زمینه و متن احترام به محیط زندگی و نسل‌های آتی، شکل می گیرد. (۱۵)

*

نظریه مظهریت حضرت بهاءالله همزمان به نوعی سمت گیری اخلاقی نسبت به تاریخ نیز اشارت دارد. در اینجا، تاریخ عرصه‌ای می شود که در آن صفات الهی، در مراحل متوالی رشد روحانی و فرهنگی بشریت، عیان و آشکار می گردد. در این دیدگاه، چون جوهر سرشت انسانی چیزی نیست جز آیت مکنون و وحدت الهی، تمامیت تاریخ بشری را می توان به عنوان تحقق و تظاهر متکامل این وحدت و شرافت دیرین، به شکل روابط اجتماعی، مؤسسات فرهنگی و تمایلات روحانی ملحوظ داشت که به طرقتی همواره پیچیده تر و کاملتر، آن مشخصه وحدت و جامعیت را بیان می دارد و منعکس می سازد. (۱۶) به همین دلیل است که آثار اخیر حضرت بهاءالله تاریخ بشریت را به عنوان مراحل تحقق وحدت در کثرت تبیین و تعریف می نماید. بنا بر این، وحدت عالم انسانی یعنی هدف متعالی ظهور حضرت بهاءالله، به عنوان تحقق کامل و نهایی قداست و شرافت آدمیان و طبیعت و سرشت آنان که مظهر صفات خداوند رحمن است، قابل درک و فهم می گردد. به این ترتیب، مفهوم مظهریت به رویه و نظریه‌ای اخلاقی نیز تبدیل می شود. در این جهت گیری اخلاقی، نه تنها تساوی بنیادی همه نفوس بشری و تمامیت عالم انسانی بلکه نیز قداست طبیعت، در زمره اصول جاری قرار

می گیرند. سر دوی این اصول، جزئی لایتجزی از الهیات مظهریت متعلق به جمال احدیت است.

نقد حضرت بهاء الله از عقلانیت تاریخی

برخلاف ادراکات و استنباطات خداشناسانه پیشین، دیدگاه جمال ابهی از مظهریت، نظر و مفهومی ثابت و راکد نیست. آن حضرت اندیشه سنتی خداشناسی از طریق مظهریت را بکلی دگرگون فرمودند و آن را به اندیشه ای بویا و تاریخی مبدل کردند. در حالی که درک معمولی اسلامی از نبوت و ظهور قائل به ختمیت ظهور الهی است، جمال ازلی، تمامیت ظهور الهی را از لحاظ تاریخی متکامل و مترقی و منطبق با میزان رشد روحانی و اجتماعی بشریت، تبیین می فرمایند. به بیان دیگر، (آن گونه که به عنوان نمونه، عرفان صوفیان می گوید)، از طریق گریز از کثرت و تاریخ نیست که انسان خداوند رحمن را می شناسد، بلکه صرفاً به واسطه این ظهورات متوالی و متکامل و از نظر تاریخی مشخص و معین است که حقیقت الوهیت خود را معرفی و معروف می سازد.

نظریه ظهور متکامل مستقیماً به نقد جمال ابهایی از عقلانیت روحانی مرتبط می گردد. در فصل ۲ ملاحظه کردیم که چگونه اندیشه سلوک روحانی در آثار هیکل ربوبی دستخوش تغییری بنیادی می گردد و چه سان در جواهر الاسرار بحث جمال مختار از اودیة سلوک شخصی به شرح سلوک بشریت در مراحل متوالیه الهیه مبدل می شود. این استحاله و دگرگونی در کتاب ایقان کاملاً آشکار و عیان می گردد، جایی که جمال سبحان مدینه الهیه را - که هدف و مقصد سالک عارف است - همان کتاب جدید می شمارند که خداوند به تقریب هر هزار سال یکبار آن را تنزیل و تجدید می فرماید. در اینجا، نقد عقلانیت روحانی و بحث سلوک عرفانی، به منزله تصدیق و تأییدی بر ظهور متکامل ظاهر می شود: این نه فقط افراد، بلکه نیز کلیت عالم بشریت است که در سلوکی روحانی به سمت خداوند هستی در حرکت است؛ سیر و سلوکی که با معرفت و متابعت کلمة الله و جلوه های متوالی و متکامل آن در تاریخ حیات انسان، تقویت و تقدّم می یابد. (۱۷)

نقد معمولی عقلانیت تاریخی در فلسفه غربی، مفهوم تاریخمندی و پیشرفت تاریخی را در حوزه اقتصاد، جامعه و فرهنگ به کار برده است. این نظریه ها این دیدگاه روشنگری قرن هیجدهم را که قائل بود سرشت انسانی ثابت و لن یتغیر است، نادیده گرفتند به مکتب روشنگری خرده گرفتند چرا که اصحاب مکتب روشنگری جامعه و فرهنگ را تا حدّ بروزات خصائص طبیعی فردی تقلیل دادند، طبیعت را همسان یک شیئی مرده مکانیکی قلمداد کردند، انسانها را به منزله موجوداتی سودجو و غایده پرست ملحوظ داشتند و مؤسسات سرمایه داری و آزادیخواهی را اشکالی همواره منطقی، اخلاقی و طبیعی انگاشتند. (۱۸) مدافعان عقلانیت تاریخی، برعکس، جامعه را به عنوان حقیقتی زنده و بویا در نظر گرفتند، ویژگی تاریخمندی اعمال و مؤسسات فرهنگی را تاکید نمودند و تعریف سودپرستانه از نفوس انسانی را مردود شمردند. بسیاری از مکاتب اصلی نظریه اجتماعی در قرن

نوزدهم از نوعی نقادی عقلانیت تاریخی حمایت می کردند که بر این دیدگاه پویا تاکید می نهاد و بر وابستگی عقل انسانی و ایدئولوژیهای اجتماعی به مرحله رشد اجتماعی و تاریخی، اصرار می ورزید. در این نگرش، معرفت انسانی به عنوان یک ویژگی تاریخی و یک پدیده مشروط اجتماعی (۱۹) تعریف و توصیف شد.

اما این نقادی عقلانیت تاریخی، عملاً واجد سه محدودیت اصلی است. اول، در حالی که پیروان ادیان مختلف معمولاً، به واسطه این عقیده که پیامبران آخرین ظهور است، قائل به نوعی «پایان تاریخ» (آخر الزمان) می باشند - و در نتیجه مجبور به تصدیق تضادی میان جهان متغیر / محتمل و کلمه الهی ثابت / مطلق هستند -، فلاسفه متجددی نیز که تاریخ و فرهنگ را پدیده‌ای پویا منظور داشتند، از درک اصل تاریخمندی در سطح ظهور نفس کلمه الله بازماندند. برای این تاریخدانان، ظهور الهی امری ثابت است در حالی که تعبیر و درک انسانی از آن، در خلال تاریخ تغییر می کند. هر دوی این رویکردها منتج به دیدگاهی ناسازگار شده که آن را از تنش حاصل میان ظهور ثابت و تاریخ متحول گریزی نبوده است.

دوم، اغلب این نظریه‌ها از باقی ماندن واقعی به صورت تاریخی و پویا بازمانده‌اند، زیرا برای حرکت نیروهای پوینده تاریخ، پایانی زودهنگام انتظار داشتند - مدینه فاضله می بایست به زودی، در نتیجه حل و فصل قاطع مشکلات، و منازعات اجتماعی، محقق می شد. برای مثال نظریه‌های تحضلی سینت سیمون (Saint-Simon) و اگوست کنت (Auguste Comte) نوعی شعور و آگاهی تاریخی را پذیرفت، اما همزمان، حرکت تاریخ را نیز به سه مرحله تفکر دینی، ماوراءالطبیعی و علمی تقلیل داد. دو مرحله اول موهوم پرستانه تعریف شد در حالی که مرحله سوم، آخرین مرحله توسعه اجتماعی بشری تعبیر گشت که در آن حکومت دانش حرفه‌ای (impersonal) و طبقه فن سالار حصول آزادی، اخلاقیات و پیشرفت را تضمین می کرد. (۲۰) اما این شکل از شعور تاریخی فقط علوم تجربی را به نوعی قداست جدید نائل ساخت که ذاتاً نسبت به دموکراسی سیاسی و نیز هر طریق نگرش متافیزیکی و روحانی به جهان، ناشکیبا بود. به همین صورت نگرشهای دیالکتیکی هگل و مارکس به تاریخ نیز به ترتیب برای وصول به دولت پروس و نحوه اشتراکی تولید، (۲۱) فرض و تصور شدند. نگرش اول، وضع موجود را به عنوان هدف غایی تکامل تاریخی مشروعیت بخشید و نگرش دوم در صدد جامعه‌ای بی دولت و بی طبقه برآمد که در آن حذف مالکیت خصوصی به کمبود و تنگدستی و انزوا و از خودبیگانگی پایان می داد. نیازی به گفتن نیست که هر آئین قائل به پایان تاریخ، ناگزیر است مدلی تحکمی از ساختار جامعه را به عنوان شکل غایی و همیشگی آن، تحمیل نماید. اما از آنجا که تاریخ و جامعه‌های حقیقی نه ساده هستند و نه ثابت، حامیان چنین عقایدی مجبورند برای مخفی کردن ناسازگاری میان واقعیت پویای بیرونی و مقولات سطحی و غیرتاریخی مدلهای خود، به دروغ پردازی و زورگویی متوسل شوند.

محدودیت عمده سوم نقد عقلانیت تاریخی مغرب زمین، از نگرش ماده‌گرایانه آن ناشی می‌شود. این نقد و بررسی با تنزل و تقلیل دیانت به یک ساختار اجتماعی - تاریخی صرف، معمولاً منکر واقعیت وجودی برای هر بُعد روحانی و متعالی در حیات و حرکت بشری بوده است. در نتیجه، این نظریه‌ها، به گونه‌ای فزاینده به نوعی نسبت باوری و هیچ‌انگاری اخلاقی منتهی گشت که در آن تمامیت حقیقت و ارزش، بطور یکسان اختیاری و درنهایت بی‌معنی تلقی شد. فلسفه پوچ‌گرایانه نیچه، مبین‌خاتمه این نقد عقلانیت تاریخی در فلسفه غربی است. (۲۲)

خصیصه انتقابی و تاریخی شرح و بسط‌های حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب ایقان، در تقابل واسع با چنین زمینه فکری و در تضاد کامل با تحولات فلسفه غربی است که عیان و آشکار می‌گردد. جمال ازلی با کاربرد زبان و مقولات عرفان شرقی و فلسفه اسلامی به تشریح و تبیین دیدگاهی جهانی می‌پردازند که مافوق‌الگوهای معاصر شرقی و غربی در تفکر فلسفی و نظریه‌های اجتماعی است. آن حضرت نیز، همچون عرفای اسلامی، حوزه‌ای متعالی و ماهیت و معنایی نهایتاً روحانی را برای حیات انسانی تاکید می‌فرمایند؛ در عین حال که مانند نظریه‌پردازان اجتماعی غربی، نیروهای پوینده تاریخ را نیز در تحقق مدنیت، به رسمیت می‌شناسند. هیکل سبحان در کتاب ایقان، خصلت پویندگی و تاریخی مؤسسات بشری را مورد تاکید قرار می‌دهند، دقیقاً به دلیل اینکه مظهریت و بعثت حائز خصیصه‌ای پویا و تاریخی است. منظرگاه جهانی حاصل، دیگر از موانع و مشاکل نقد عقلانیت تاریخی مغرب زمین عاری است؛ یعنی با تاکید بر طبیعت جاودانه و پیشرونده ظهور الهی و اصرار بر حقیقت روحانی و ظهور الهی به عنوان قوای حقیقی در پیشرفت و ترقی اجتماعی، به تاریخ ارزش و معنی افاضه می‌نماید.

ارکان تاریخ‌مندی دین و ایمان

نظریه ظهور متکامل، بعضی از اصول اساسی الهیات را، در زمینه مباحث رسومی دینی، از نو تبیین می‌نماید و راه‌حلهایی برای مسائل سنتی کتب سماوی عرضه می‌دارد. من در اینجا، سه فقره از اصول اساسی دیانت اسلام و معانی بدیعی را که حضرت بهاء‌الله بدانها بخشیده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهم.

مطابق مکاتب مختلف تفکر اسلامی مهمترین اصول عقاید دینی عبارتند از: توحید، نبوت و معاد. اما، به قصد حفاظت و حمایت از فرضیه پایان‌پذیری تاریخ (آخرالزمان) و خاتمیت ظهور الهی، این اصول نوعاً به عنوان مفاهیمی ثابت و غیرتاریخی ملحوظ گشته، به نحوی تعریف می‌شوند که چندان ارتباطی با یکدیگر ندارند. وحدت الهی (توحید) معمولاً به عنوان نفی تعدد خدایان و رد بت‌پرستی تعریف می‌شود و بر مطلقیت ظهور الهی در مقابل نسبت حقیقت تاریخ، تاکید می‌ورزد. نبوت نیز اقدامی الهی در نظر گرفته می‌شود که طی آن انبیاء و رسل مأمور ابلاغ کلمه‌ن‌یتغیر خداوند

به خلق می گردند. بر اساس این اندیشه و عقیده، حضرت محمد آخرین پیامبر و خاتم النبیین است و پس از آن حضرت دیگر ظهوری واقع نخواهد شد و معاد نیز یومی منظور می شود که در آن همه مردگان بپا می خیزند و مطابق اعمالشان داوری می شوند و به بهشت یا جهنم راجع می گردند.

در کتاب مستطاب ایقان، اصول توحید، نبوت و معاد، از طریق نظریه مظهریت به یکدیگر مرتبط شده، بتامه، نشانه ظهوری پویا و پیشرو و بینه نقدی جامع و فراگیر از عقلانیت تاریخ، واقع می شوند. به همین دلیل است که تقلیل و تخفیف نظریه مظهریت جمال ابهی به تعاریف و تعبیر اسلامی و صوفی گری از این عبارت، خلطی فاحش محسوب می گردد. در حالی که هیکل حق به لسان معمول خلق سخن می گویند، اما در کاربرد این لسان، هم عبارات و هم معانی و مفروضات فلسفی متعلق به آنها را به نحو بدیع و بنیادی، تعریف و تبیین می فرمایند.

به این ترتیب و برآستی، مفهوم توحید (الهی)، به واسطه اصل مظهریت، به مفهوم وحدت در کثرت تبدیل می شود. در عرصه جوهر و ذات غیر قابل شناخت، هیچ چیز دیگری حیات و حضور نداشته و هرگز نیز نخواهد داشت؛ و این، در رتبه ظهور و تجلی الهی است که میدان تعدد و تکثر، یعنی عالم خلق، تحقق می یابد. همه مخلوقات انعکاسی از ظهور الهی یا مظهریت ربانیند. همه آنها در عین کثرت، علاماتی هستند که به الوهیتی ماورایی و مطلقاً ناشناختنی اشارت دارند.

همان گونه که ملاحظه کرده ایم، معنی حقیقی اقرار به وحدت الهی، اعتراف به وحدت مظاهر متعدده ربانی است؛ و این بدان معنی است که با شناخت جدیدترین مظهر الهی، نه فقط به حقانیت یکی از آنها، بلکه به وحدت تمامی آنها، معترف شویم. چنین اعترافی به وحدت اصلیه کل هستی و به وحدت مظاهر قدسی، اوج عالی و حد نهایی درک آدمی از توحید الهی است. هر دو نظریه وحدت مظاهر ربوبی و وحدت عالم انسانی، اعلی انعکاسات مقوله توحیدند در حوزه معرفت بشری. مشاهده می کنیم که در تجزیه و تحلیل جمال کبریایی، اصل توحید (الهی) قابل انفکاک از وحدت مظاهر ربانی و وحدت عالم انسانی نیست. به عبارت دیگر این وحدتها از کثرت خود، قابل افتراق نیستند: وحدت ازلی و ابدی همواره خود را از طریق تکثر و گونه گونی و نیروهای پویانده تاریخی، منعکس می سازد. و به این ترتیب نظریه وحدت الهی (توحید) به صورت تأییدی بر سرشت پویا و پیشرو مظهریت، ظاهر می گردد. آنچه که از لحاظ سنتی به عنوان حوزه نبوت مشاهده می گشت، اکنون دقیقاً به عرصه ظهور الهی مبدل می گردد.

نظریه وحدت در کثرت مظاهر قدسی و خصلت متکامل و مؤبد ظهور الهی، به مفهوم سنتی اسلامی خاتم النبیین، پرتوی جدید می افکند. چون حقیقت تمامی مظاهر الهی یکسان و یگانه است، آنان جمیعاً رجعت یکدیگرند. به این معنی، حضرت محمد در عین حال که آخرین رسول است، به همان سان اولین رسول نیز می باشد. اولیت و آخریت رسل، بنفسه انعکاسی است از تعریف قرآنی خداوند که هم اول و هم آخر است. اما، این اولیت، بی آغاز و این آخریت نیز بی پایان است، به بیان

این است که نقطه بیان ... شمس احمدیه را به شمس مثال زده‌اند که اگر از اول لا اول الی آخر لا آخر طلوع نماید همان شمس است که طالع می‌شود. حال اگر گفته شود این شمس همان شمس اولیه است صحیح است و اگر گفته شود که رجوع آن شمس است ایضاً صحیح است و همچنین از این بیان صادق می‌آید ذکر ختمیت بر طلعت بدء و بالعکس؛ زیرا که آنچه طلعت ختم بر آن قیام می‌نماید بعینه همان است که جمال بدء بر آن قیام فرموده ... خود آن حضرت (محمد) فرمود: «اما النبیون فانا» و همچنین فرمودند منم آدم و نوح و موسی و عیسی چنانچه ذکر شد. مع ذلک تفکر نمی‌نمایند بعد از آنکه بر آن جمال ازلی صادق می‌آید که بفرمایند منم آدم اول، همین قسم صادق می‌آید که بفرمایند منم آدم آخر و همچنانکه بدء انبیاء را که آدم باشد به خود نسبت دادند، همین قسم ختم انبیاء هم به آن جمال الهی نسبت داده می‌شود و این بسی واضح است که بعد از آنکه بدء النبیین بر آن حضرت صادق است، همان قسم ختم النبیین صادق آید. (۱۲۶-۱۲۵)

در جمیع موارد «خاتمیت» مظاهر قدسی، به نسبت ارتباط تاریخی آنان به یکدیگر است. اکنون، انگاره خاتم النبیین معنایی کاملاً متفاوت می‌یابد. وحدت ضروری و ذاتی جمیع انبیاء و رسل الهی نقطه مرجع برای معنای خاتمیت است.

همان گونه که از این فقره مبارکه مستفاد می‌شود، نظریه مظهریت جمال احدیت، همزمان مسأله سنتی «رجعت» را نیز حل و فصل می‌نماید. مظاهر ربوبی، علی‌رغم اختلاف در خصائص جسمانی، انسانی و زیستی شان، جمیع رجعت یکدیگرند:

در مقام اسم که خود حضرت (محمد) فرمود منم عیسی و آثار و اخبار و کتاب عیسی را هم تصدیق فرمود که من عندالله بوده. در این مقام نه در خودشان فرقی مشهود و نه در کتابشان غیرتتی ملحوظ، زیرا که هر دو قائم به امرالله بودند و هم ناطق به ذکرالله و کتاب هر دو هم مشعر بر اوامرالله بود. از این جهت است که خود عیسی فرمود من می‌روم و مراجعت می‌کنم. به مثل شمس که اگر شمس الیوم بگوید من شمس یوم قبلم صادق است و اگر بگوید در حدود یومی که غیر آنم صادق است و همچنین در ایام ملاحظه نماید که اگر گفته شود که کل یک شیئی اند صحیح و صادق است و اگر گفته شود که به حدود اسمی و رسمی

غیر همنند آن هم صادق است. چنانچه می بینی با اینکه یک شیشی اند با وجود این در هر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می شود. (۱۶ - ۱۷)

به همین ترتیب، جمال احدیه آیات قرآنیۀ دال بر مردم زمان رسول الله را تفسیر می فرمایند و آن خلایق را رجعت نسلهای موجود در ازمنه مظاهر پیشین، تعریف می نمایند. در تمام این موارد، اشاره، نه به اشخاص واقعی آنها، بل به نقشی است که در اثبات یا نفی مظاهر الهی به عهده داشته اند.

جمال ابهی، همچنین معضل معنای لقاء الله در یوم قیامت را نیز حل و رفع می فرمایند. آن حضرت با تحلیل معنای «وصول» و «لقاء الله»، به تناقضات تفاسیر و تعبیر سنتی در این مورد، آن گونه که در اصطلاحات صوفیان به «فیض مقدس» و «فیض اقدس» تعبیر شده است، اشاره می فرمایند و روشن می نمایند که مقصود از لقاء الله، معرفت مظاهر رحمن در هر عصر و زمان است:

ایشانند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیه و اسماء الهیه ... جمیع آنچه به ایشان راجع است، فی الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع و معرفت مبدء و وصول به او حاصل نمی شود مگر به معرفت و وصول این کینونات مشرقه از شمس حقیقت. پس لقاء این انوار مقدسه، لقاء الله حاصل می شود. (۱۱۰)

بنا بر این، اشارات تر آن کریم را به لقاء خداوند عزیز در روز رستاخیز، می توان به عنوان تأییدی بر نظریه مظهریت و نیز تجدیدی بر استمرار ظهورات الهیه در آتیه، ملحوظ داشت.

سومین اصل اساسی اسلامی روز رجعت یا یوم قیامت است. در ادراک معمولی از آیات قرآنی، این موضوع به معنی پایان تاریخ می باشد. اما در کتاب مستطاب ایقان، «رجعت» به سیر روحانی و بازگشت آدمیان به حضرت الوهیت و یا قوس صعود، اشارت دارد. لہذا روز رجعت، روز ظهور جمال مظهریت است و این حادثه خجسته با طلوع هر یک از مظاهر احدیه تجدید می شود. اهمیت اشارات ضمنی و انقلابی این تبیین بدیع از اصل رجعت، فوق احصاء است. آنچه که نظر گاهی ثابت و خطی از زندگی و جامعه بود و به اختتام تاریخ منتهی می گشت، تجدید جهت یافت و به مفهومی پویا و پیشرو و غیر خطی از توسعه و تکامل تاریخی و اجتماعی مبدل گشت که به واسطه توالی مراحل تجدید و کیفی از روحانی شدن محقق می گردد - که هیچ یک از آنها قابل تقلیل و تنزل به فرایند رشد و ترقی موجود در مرحله قبلی نیستند. هر یک از ظهورات افاضه شده توسط مظاهر قدسیه متوالیه، دوره تجدیدی از ولادت و نوزایی را آغاز می نماید اما نفس دوره، خود، تجدید می شود. کتاب مستطاب ایقان مرحله ای از نظریه پردازی توسعه و تکامل روحانی و فرهنگی را بیان می دارد که نظریات ادواری و خطی مربوط به پویایی اجتماعی و فرهنگی را ترکیب و تعالی می بخشد. در این نظریه بدیعه، حیات و ممات دلالت بر اعتلای روحانی و انحطاط روحانی دارند. به این طریق هر

سه اصل اسلامی بر حسب نظریه مظهریت تعریف می شوند، یعنی مفاہیمی که قبلاً منفک و مجزا بودند، با رویکردی یوینده و پیشرونده نسبت به زندگی، فرهنگ، جامعه، تاریخ و ظهور الهی - متحد و متفق می گردند.

فصل ۶

کتاب بدیع: تحقیق و عود حتمیه الهیه

کتاب بدیع، گرچه هنوز (به انگلیسی) ترجمه نشده و چندان به بحث و بررسی نیامده، اما یکی از مهمترین آثار حضرت بهاءالله بوده، باید دفاعیه اصلی آن حضرت محسوب گردد. این کتاب مستطاب که در ادرنه نازل شده، ردی است بر دلایل کذب، تحریفات متعدده، و ایرادات و اتهامات وارده از جانب میرزا مهدی رشتی، شخصی که تحت القائنات سید محمد اصفهانی (مخالف سرسخت حضرت بهاءالله و همدست میرزا یحیی) بوده است. بر این کتاب نیز همان منطق موجود در کتاب مستطاب ایقان حاکم است اما دلایل و براهین آن دارای تاکید بیشتر بوده زبان آن هم از قوت بالاتری برخوردار است. (۱) کتاب بدیع به لسان پارسی نازل و به نحو قابل توجهی حجیم تر از کتاب ایقان بوده، در چاپ موجود شامل ۴۱۲ صفحه است.

جمال ابهی، شرایط و اوضاع منتهی به نزول کتاب بدیع را هم در متن خود کتاب و هم در الواح متعدده دیگر مطرح فرموده اند. میرزا مهدی رشتی که مشیرالدوله، سفیر ایران (در باب عالی) اورا به عنوان قاضی ایرانیان منصوب کرده بود، یکی از بایانی بود که تحت تأثیر سید محمد اصفهانی واقع شده، به طغیان علیه جمال رحمن ترغیب گشته بود. وی رقیمه قصیره ای خطاب به آقا محمدعلی تنباکوفروش اصفهانی، یکی از همراهان و بندگان جمال جانان نوشت و در آن ادعای آن حضرت را مردود و قدرت و مرجعیتشان را منتفی دانست. اما، همان گونه که آن مظهر احدیه خود در متن کتاب شرح می دهند، همه اندیشه های موجود در نامه، عملاً و بواقع، توسط سید محمد به میرزا مهدی القاء شده بود. بنا بر این کتاب بدیع در واقع پاسخی است به اتهامات سید محمد، آنگونه که توسط میرزا مهدی نقل گردیده است. آقا محمدعلی نامه را به حضور هیکل اطهر تقدیم کرد و آن حضرت نیز کتاب بدیع را (در پاسخ آن - م) در فاصله سه روز نازل فرمودند. این سفر منیع هم استدلالیه جمال اقدس ابهی است بر حقانیت امر خود و هم مبسوط ترین تحلیل و تفسیر آن حضرت است بر آثار حضرت رب اعلی.

در این کتاب نیز، همچون ایقان شریف، حضرت بهاءالله در دو سطح متمایز به ایرادات مطروحه علیه مظهر احدیه پاسخ می گویند. یک سطح بنیادین یا کلی است و سطح دیگر موضوعی یا خصوصی. از آنجا که حضرت بهاءالله بحث بنیادین را به عنوان پیام اصلی خود و نیز پیام محوری همه ظهورات الهی می دانند، می توان کتاب بدیع را چون کلیدی برای درک سایر آثار آن حضرت نیز ملحوظ داشت.

عنوان کتاب بدیع به ویژه مبتین دوره و زمینه‌ای است که این اثر بدیع در آن نازل شده. جمال اقدس ابهی برای توصیف ظهور جدید خود و برای تفکیک و تمایز آن از دور بابی، مکرراً از عبارت امر بدیع یا امر ابهی استفاده می‌فرمایند. عنوان کتاب بدیع مشعر بر آن است که این اثر، کتابی نوین است که امر جدید حضرت بهاء‌الله را اعلان و اثبات می‌نماید. تمامی این کتاب مستطاب، اثبات مذاهب جمال سبحان است به عنوان موعود بیان، یعنی من يُظهِرُهُ اللهُ و اعلان قاطع «فصل اکبر» است میان هیکل اطهر و یحیی ازل.

این اثر، از جمله آثار طلعت احدیه است که در اواخر ایام اقامت آن حضرت در ادرنه، چند ماهی قبل از سرگونی به عکا، نازل شده‌اند. حضرت شوقی افندی تقریر کتاب بدیع را در خلال اقامت طلعت ابهی در بیت عزت آقا، (۲) به فاصله زمانی کوتاهی بعد از فصل اکبر می‌دانند، در همان اوقاتی که سوره ملوک نازل شد. جمال رحمن، حول و حوش آپریل ۱۸۶۷ میلادی به این بیت نقل مکان فرمودند و فصل اکبر در سپتامبر همین سنه واقع شد. آن حضرت در حدود آگوست ۱۸۶۸، ادرنه را به قصد عکا ترک نمودند. بنا بر این کتاب بدیع باید در اواخر ۱۸۶۷ یا اوایل ۱۸۶۸ عزت نزول یافته باشد.

شواهد درون متنی، این تاریخ را تأیید می‌نماید. واضحترین شاهد، اظهار طلعت مختار است در این مورد که «ترتیب پنج سنه» (ترجمه) در این مدینه بوده‌اند. هیکل اقدس مدت چهار سال و نه ماه، (۳) در ادرنه متیم بودند. شواهد غیر مستقیم دیگری نیز در متن می‌توان یافت. مثلاً، آن حضرت به این حقیقت اشارت دارند که یحیی را (متولد حدود ۱۸۳۰)، به مدت چهل سال (۴) مراقبت و تربیت فرموده‌اند. هیکل اطهر همچنین به فصل اکبر (۵) اشاره می‌نمایند و غالباً سفر سید محمد را به استانبول برای درخواست مواجب دولتی ذکر می‌فرمایند که در اوائل سال ۱۸۶۶ پیش آمد و نیز به بیست سال تحتل بلایا در امرالله توجه می‌دهند. مضمون مکرری در آثار وقت آن حضرت که به آغاز مرحله تازه و تلختر مصیبات بایان از سالهای ۴۸ - ۱۸۴۷ (۶) اشارت دارد. و بالاخره، جمال احدیه از عنوان اهل بهاء برای جدا کردن پیروانشان از اهل بیان استفاده می‌فرمایند. تمایزی که در اواخر ایام ادرنه رایج شد. (۷)

کتاب بدیع و کتاب ایقان، گرچه حائز شباهتهایی هستند، اما نظم و سبک دو اثر، کاملاً متفاوت است. در کتاب بدیع نیز، همچون کتاب ایقان، منطقی تحلیلی از دو سطح گفتاری تشکیل شده است. اما، برخلاف ایقان که به دو بخش مباحث مبادی و اصول تقسیم شده است، کتاب بدیع به صورت پاسخ به پاراگرافهای متوالی منقول از نامه میرزا مهدی، و تبعیت از ترتیب مفاد آن، عرضه شده است. یک تفاوت مهم میان این دو اثر، لحن و لسان متون آنهاست. جمال رحمن کتاب ایقان را به نام و نشان خود می‌نویسند؛ یعنی اول شخص متن، نفس مقدس آن حضرت است. اما، برخلاف این،

کتاب بدیع به نام آقا محمد اصفهانی، خادم آن حضرت که گیرنده نامه میرزا مهدی بوده است، نازل می شود و هیکل سبحان در آن به نفس مبارکشان به صورت سوم شخص اشاره می فرمایند. لحن این اثر هنگامی پیچیده تر می گردد که جمال ابهی در نقش حضرت رب اعلی سخن می گویند (زیرا ذاتاً حقیقت واحده اند) و بیاناتی را خطاب به پیروان آن حضرت نازل می فرمایند که مبین غم و اندوه طلعت اعلی است از این جهت که آنان به کلمات و هدایاتشان توجهی نکردند و آن حضرت (حضرت اعلی) را در ظهور ثانی خود، در هیکل جمال ابهی، انکار نمودند.

مطلب مهیج و ادیبانه دیگر در کتاب بدیع حکایت جمال ازلی است از ناله و ندبه و زاری و بقراری قلم میرزا یحیی که علیه موعود بیان به کار برده شده است. آن حضرت شرح می دهند که قلم مهدی چیزی نیست جز سایه قلم یحیی و بیان می دارند که قلم اخیر مخفیانه از چنگ صاحبش گریخته و به محضر معبود شتافته، به گریه و زاری پرداخته، به شرم و اندوه و حیرت و حسرت خود اقرار کرده، خشم خود را نسبت به یحیی و سوء کاربردها و بلاهایی که از دست او، یعنی اعظم ناقص میثاق الهی، تحمّل کرده، ابراز نموده است. این قلم از اسم اعظم می طلبد که امر فرمایند تا چون سلاحی کار ساز علیه یحیی عمل کند و اگر این تمنا را نمی پذیرند، لااقل آن را از چنگال خصم جمال ابهی آزاد سازند. این قلم شرم و ماتم خود را در مقابل خیل اقلام اعلام می دارد و اذعان می کند که حتی اگر طلعت ابهی معاصی او را ببخشایند، همچنان به سبب نقشی که به عهده داشته، در خجالت و شرمساری بسر خواهد برد. این قلم می پذیرد که سرگردانی و پریشانی سرنوشت او بوده، سرنوشتی که مستحق آن نیست زیرا می داند که در برابر جلوه های مشیت الله معدوم است و در عین حال سرنوشتی که نمی توان گفت مستحق آن نیست زیرا نمی تواند منطق حکم مرموزة الهیه را ادراک کند. این قلم شکوه می کند از اینکه دیگر اقلام در دست مبارک مالک انام برای انزال آیات الله به کار رفته اند در حالیکه او در پنجه پلید خصم عنید امر الله گرفتار آمده است. قلم اعلام می کند که شدیدترین نگرانش این است که به سبب گناهانش قلم اعلی از نزول کلمات الله بازماند و از جمال ابهی التجا می نماید که یا سرنوشتش را بگرداند و او را از این اندوه برهاند و یا بکلی مفقود و معدومش سازد.

این قلم به نقل داستان زندگیش برای محبوب ابهائیش ادامه می دهد و می گوید که از همان اوان و ایام اولیه زندگی که نبی بیش نبوده آرزو داشته به حضور آن حضرت فائز شود و چه بسیار شبان و روزانی که در این اشتیاق بسر برده و چه بشمار بلایایی که به این امید تحمّل کرده تا اینکه روزی از بوته خود گسسته شد و دست به دست گشپت و مکان به مکان گردید تا اینکه یکی از بندگان آن حضرت او را از بازار ابتیاع نموده است. اما هنگامی که در دست آن مرد قرار گرفت رانحه غفلت را از او استشمام نمود و اندوهگین شد اما دم بر نیاورد. آن بنده از دیاری به دیار دیگر نقلش نمود تا آنکه به سرزمین محبوب، منزلگاه بهاء، واصل شد. سرور و نشاط قلم را فرا گرفت تا آنجا که خود را سلطان سلاطین زمین حس کرد. در آن حالت جذبه و نشئه باقی بود تا آنکه حاملش به یک دوراهی رسید؛

راهی به یمن بود و راهی به یسار. و آن مرد یسار را انتخاب نمود و قلم به لرزه افتاد و به زاری پرداخت تا سرانجام آن بنده به منزلی رسید که رَائِحَةُ مُنْتَهِنَةٍ سَجِينٍ از آن خارج می شد و قلم را به دست ستمگری سپرد که علیه هیکل معبود قیام نمود.

قلم به ابراز شرمساری بیحد و حد و حصر خود ادامه می دهد و از جمال اقدس اینهایی تمنا می کند که او را بمیراند و از نو بیافریند تا بتواند خاطرات غم انگیز گذشته اش را از ذهن بزداید. (۸)

استدلالات میرزا مهدی رشتی

احتجاجات و اعتراضات میرزا مهدی را می توان به هفت گروه تقسیم کرد:

(۱) او ایراد می گیرد که ادعای حضرت بهاء الله مبتنی است بر تفاسیر آیات متشابه از آثار حضرت نقطه و چشم پوشی نسبت به جنبه های صریحه قطعیه (محکمات) از متن بیان. وی جمال رحمن را متهم می سازد که تمامی رویکردشان نسبت به بیان، مبتنی بر نفس بیان نیست و لهذا پیام حقیقی آن را نادیده می گیرد و آن را تا حد تعابیر خودسرانه تقلیل می دهد. در حالیکه به زعم میرزا مهدی، مقام و القاب یحیی ازل در زمره جنبه های قطعی و صریح کتاب بیان است.

(۲) میرزا مهدی استدلال می کند که داعیه حضرت بهاء الله به عنوان موعود بیان نمی تواند درست باشد، زیرا مطابق نص بیان مظهر بعدی قبل از اتمام و اکمال امر بیان، ظاهر نخواهد شد. همان طور که حضرت باب نمی توانست، پیش از کمال و بلوغ شجره فرقان ظاهر شود، مظهر بعدی نیز فقط پس از اکمال شجره بیان ظاهر خواهد شد. حصول چنین کمالی مستلزم زمانی طولانی است و نمی تواند با چنین سرعتی محقق گردد. به علاوه، وعود قرآن کریم و ائمه طاهریں راجع به علائم ملازم ظهور قائم دو قسم است: یک قسم مربوط به بدایت امر باب می شود که این قسم محقق شد، گرچه خلق ملتفت آن نشوند. اما، به زعم او، قسم دیگر مربوط به نهایت امر آن حضرت است که این علائم، به تصور او، هنوز تحقق نیافته است؛ بنا بر این دیانت حضرت باب هنوز اکمال پذیرفته است.

(۳) میرزا مهدی مدعی است که مطابق کتاب بیان یحیی جانشین حضرت اعلی است و آن حضرت با اعطاء القاب منیعه از اسماء الهیه او را مورد تحسین قرار داده اند. وی به ویژه مرآت اعظم خوانده شده که منعکس کننده خداوند است بر روی زمین. داعیه جمال ابهی به بدنامی میرزا یحیی مشعر بر این است که حقیقت به کذب بدل شده، امری که غیر ممکن می نماید. لهذا این ادعا منطقیاً متناقض است.

(۴) میرزا مهدی اظهار می دارد که ادعای جمال ابهی راجع به مقام خود نمی تواند صحیح باشد زیرا ایشان یا رجعت حضرت بابت یا تابع آن حضرت. اگر مدعیند که رجعت آن حضرتند این نمی تواند به معنی رجعت ذات و حقیقت آن حضرت باشد زیرا چنین مسأله ای دال بر تکرار تجلی است، امری که ممکن و میسر نیست. لهذا باید به معنی رجعت صفات آن حضرت باشد که در این

حالت ایشان (حضرت بهاء‌الله) باید حامی و حافظ همان امری باشند که حضرت باب بود و نمی‌توانند قوانین بیان را نسخ کنند و دین جدیدی ابداع نمایند. اما اگر ایشان تابع حضرت باب هستند، باید عضوی از جامعه بابی باشند و تحت رهبری میرزا یحیی قرار گیرند.

(۵) میرزا مهدی مدعی است که اشارات به «بهاء» در بیان، اشاراتی عمومی است و ربطی به شخص بهاء که اتفاقاً حائز همین نام است، ندارد. وی می‌گوید، بهاء نیز صرفاً یکی از اسماء الهی، همچون سایر اسماء او است و اشاره‌ای مخصوص به موعود بیان نیست. علاوه بر این، وی استدلال می‌کند، دیگرانی نیز داعیه موعودیت بیان را داشته‌اند؛ از جمله دیان، میرزا غوغا، شیخ اسماعیل و حاجی ملا هاشم. لهذا داعیه صرف وافی به مقصود نیست.

(۶) میرزا مهدی می‌گوید، حضرت بهاء‌الله ادعای خود را با نزول آیات الهی اثبات می‌نمایند؛ اما، به زعم او، نزول آیات دلیل کافی نیست؛ زیرا هر کسی می‌تواند آیات تولید کند. به نظر او، حضرت بهاء‌الله در زمره صوفیان بوده‌اند و مدت‌های مدید با عارفان معاشرت کرده‌اند و فنون کتابت را آموخته‌اند. اگر داعیه ایشان صحیح باشد باید بپذیرند با اتیان معجزات امتحان شوند و اگر موفق به آن شوند آنگاه مورد قبول واقع می‌شوند اما به عنوان یک فرد بابی و تابع یحیی. میرزا مهدی ادعا می‌کند که یکی از نشانه‌های کذب بودن ادعای حضرت بهاء‌الله این حقیقت است که فقط عوام الناس پیرو ایشان می‌شوند.

(۷) و بالاخره، میرزا مهدی اتهام می‌زند که انگیزه حضرت بهاء‌الله میل به قدرت دنیوی و آسایش مادی است. ایشان در قهوه‌خانه‌ها چای می‌نوشند و در مهمانی‌های با اغذیه مهتا حاضر می‌شوند. مهدی ذکر می‌کند که جمال ابهی میرزا یحیی را بخاطر ترس و تقیه و دوری از عامه، تفبیح می‌کنند، اما، به تاکید مهدی، این بدین سبب است که یحیی منقطع از امیال فانیه است. به علاوه، به نظر او، همه رسل ربانی و اولیاء روحانی، حائز ترس و بیم بوده‌اند. همه پیامبران، بطور یکسان، از دشمنانشان می‌ترسیده‌اند و از خطر اجتناب می‌کرده‌اند: حضرت مسیح تقیه می‌فرمود و حضرت محمّد خود را از اعداء پنهان می‌نمود.

و بالاخره میرزا مهدی توضیح می‌دهد که سفر سید محمد به استانبول برای کسب نان نبوده است بلکه برای طلب عفو و بخشودگی برای میرزا یحیی و خودش از دولت ایران بوده است.

بحث اساسی حضرت بهاء‌الله

اگرچه جمال ابهی برای تمایز مباحث اساسی یا روش شناختی و موضوعی یا خصوصی خاص از یکدیگر، کتاب بدیع را رسماً به دو بخش تقسیم فرموده‌اند؛ اما آن حضرت با اشاره به این دو جنبه تحت عنوان مباحث «اعلی» و «ادنی»، این تمایز را در خلال متن کتاب، محفوظ داشته‌اند. سطح اعلی، سطح اساسی، روش شناختی و عمومی است و آن حضرت پرداختن به مباحث سطح ادنی را نوعی

نزول از سطح اعلاى بحث مورد نظر ملحوظ مى دارند. (۹) همان گونه که دیده ایم، این تفکیک و تمایز تشکیل دهنده نظم کتاب مستطاب ایقان نیز هست؛ نظمی که با تحلیل مباحث سطح اعلى آغاز مى شود. از نظر حضرت بهاء الله تمامی ایرادات میرزا مهدى رشتى - همانند همه انواع اعتراضات بر علیه مظاهر الهى - رامى توان نقطه با توستل به استدلال اساسى، بخوبى، نفى نمود. اینکه جمال ابهى از سطح اعلاى اصول کلى عدول مى فرمایند و به مباحث موضوعى مى پردازند و ایرادات مخصوصه را پاسخ مى گویند، صرفاً به سبب محبت آن حضرت و نیز وضعیت روحانى مخاطبشان است.

گفتار اساسى کتاب بدیع مربوط است به مفهوم کلى «فؤاد» یا اخلاص، که همانند اصل روش شناختى تحری حقیقت مى باشد. این اصل مشتمل است بر دو بخش ضرورى: ترک تقلید و تحزى حقیقت. ترک تقلید آن حالت از فؤاد است که در آن از جمیع تعصبات دیرینه، تعلقات مخصوصه و تمایلات ویژه مبرامى گردد و به عنوان روشى برای جستجوی حقیقت، به تقلید مرسومه، تعابیر مأخوذه و یا سایر افکار پیش ساخته در این باره متمایل نمى شود که حقیقت مظهریت الهى چگونه باید تحقیق و تحزى شود. این پیش فرضها به کاربرد معیارهاى نامعقول و طرح سؤالات غلط منجر مى گردد. تحزى، به عنوان یک روش، به معنی کاربرد معیارهاى مشروع و مناسبى است که نفس حق مقرر فرموده و نیز به مفهوم طرح سؤالات درست است و صرفاً استدلال تحلیلى مطرح نبوده بلکه تکیه بر تمامیت قوا و استعدادهاى انسانی است که به صورت ادراک «فؤاد» خلاصه مى شود.

حضرت بهاء الله اثبات مى فرمایند که این اصل اساسى و روشمند، در آثار حضرت نقطه صریح و روشن است. به همین سبب است که ایرادات و اعتراضات اهل بیان علیه جمال رحمن بسى حیرت انگیز بوده دال بر سطوحى بیسابقه از جهالت و نخوت و خلط بحث و انحراف مى باشد. بحث و بررسی حضرت بهاء الله از این اصل اعلى، این اصل اساسى و روشمند، در سراسر کتاب بدیع گسترش مى یابد و بیشترین تکرار را در کل متن بخود اختصاص مى دهد. آنچه را که در کتاب ایقان، به عنوان اصل «فؤاد» ملحوظ داشتیم - اصلی که مستلزم دیدن حق با چشم خود، با چشم فؤاد و با چشم حق است - در کتاب مستطاب بدیع با این کلمات دزئیات بیان مى گردد:

فانظر امر ربك ببصرک ثم اعرفه بنفسک و روحک، لان عرفان غیرک
لم یکن دلیلاً لک و اعراض ما سواک لم یکن حجّة علیک. (۱۰)

و در کل بیان مخصوصاً منصوصاً مى فرماید، در یوم ظهور ابدأ به غیر
او ناظر نباشید، چه که آن جمال قدم به بصر غیر خود شناخته نمى شود
چنانچه نشده و الان خود نقطه اولی مى فرماید که آنچه شما مى نویسید
خطا است و استدلالات شما راجع به انفس متوهمین. قد ظهر الحق
بسلطانہ و دلیله آیاته و ظهوره نفسه. (۱۱)

بر هر ذی بصرى اليوم لازم که قلب را از کل اشارات و دلالات و اسماء

مقدس نماید و به نفس ظهور و ما یظهر من عنده ناظر باشد و کلّ به این مأمور شده‌اند در بیان. (۱۲)

او (موعود بیان) بنفسه دلیل خود بوده و به دون خود معروف نه، چنانچه در آخر این توقیع می‌فرماید هر نفسی که آن جمال قدم را به غیر عین او مشاهده نماید ابدأً به او عارف نگردد. قوله عزّ ذکره: «فأشهد بعین فؤادک و لاتنظر الیه الا بعینه فانّ من ینظر الیه بعینه یدرکهُ والاّ ینحتجب. إنّ اردتّ اللّه و لقاؤه فأرذّه فانظر الیه.» (۱۳)

حضرت بهاء‌الله این عقیده را که قواعد جاریه در میان خلق میزان و برهان است، مردود انگاشته، آن را اندیشه‌ای نخوت‌آمیز می‌دانند؛ زیرا راجع به مقام و مرتبتی است که حق آن را فوق کلّ خلق قرار داده. مظهر الهی خود معیار خداوند است و میزانی است که توسط آن حقیقت معلوم می‌گردد. آن حضرت کاربرد معیارهای بشری را به شخصی تشبیه می‌فرماید که قطعه سنگی بی ارزش را نزد مالک گنجینه جواهرات می‌برد و اصرار می‌ورزد آنها را با این معیار محقر ارزیابی کند. چنین ملاکی فقط می‌تواند اشیا بی از جنس و قدر خود را بسنجد؛ اما نفس‌الله فوق این معیارها و میزانها است. معیار الهی همواره نفس مقدس خودش بوده و خواهد بود. ملاکی که میرزا مهدی می‌کوشد به کار برد از همین نوع معیارهای مصنوعی است که ساخته افکار علما و زعما بوده است، همان معیاری که علیه حضرت اعلی و پیش از ایشان علیه حضرت محمد و حضرت مسیح به کار برده شده است. (۱۴)

بحث موضوعی حضرت بهاء‌الله

گرچه تمامی ایرادات هفتگانه میرزا مهدی به مقام و مدّعی حضرت بهاء‌الله به نحو کافی و قاطع با بحث اساسی و روشمند (یا «اعلی») پاسخ داده می‌شود؛ اما جمال ابهی از سطح اعلی نزول می‌فرماید و براهین میرزا مهدی (و به نحو مخفی سید محمد و میرزا یحیی) را یک به یک مخاطب ساخته، به نحو دقیق نیز بررسی می‌نماید.

متشابهات و محکّمات در کتاب بیان

میرزا مهدی ایراد کرده بود که داعیه حضرت بهاء‌الله مبتنی است بر تعابیر رمزی از بیان، با تاکید بر بخش متشابهات و نادیده انگاشتن جنبه محکّمات آن. وی اظهار داشته بود که در زمره مهمترین بخشهای محکّمه واضحه، اشاره متن بیان است به القاب یحیی ازل. جمال ابهی پاسخ می‌دهند که میرزا مهدی معنی حقیقی تفاوت میان آیات متشابهه و محکّمه را نمی‌داند و در ادامه اثبات می‌فرماید که دقیقاً عکس داعیه میرزا مهدی صحیح است - بدین معنی که واضح ترین، مؤکدترین،

محکم ترین و مکررترین بخش بیان، دقیقاً آن بخشی است که سرشت نامشروط بینه و ظهور آن حضرت را مقرر می‌دارد.

پاسخ ویژه طلعت احدیه به ایراد مطروحه، در واقع مبتنی است بر اصل اساسی آن حضرت. هیکل اطهر بسیاری از آیات نصیحیه حضرت اعلی را در این زمینه نقل می‌فرمایند؛ از جمله: «کلّ (بیان) از برای این است که در یوم ظهور به اسماء محتجب نمائی، بلکه نظر کنی بما یقوم به الاسماء من کلّ شیئی، حتی ذکر النبی، فَإِنَّ ذَٰلِكَ الْاِسْمُ يُخَلَّقُ بِهِ بِمَا يَنْزِلُ اللّٰهُ»، (۱۵) «اگر نفسی ظاهر شود و بگوید من محبوب شما هستم من دون آنکه از او برهانی ظاهر شود، بر احدی نیست که بر او اعتراض نماید»، (۱۶) «مبادا به بیان و ما نُزِّلَ فیه از ظهور موعود محروم شوید» (۱۷) «ایاک ایاک ایام ظهوره اَنْ تحتجبَ بالواحدِ البیانیه. فَإِنَّ ذَٰلِكَ الْوَاحِدَ خَلَقَ عِنْدَهُ و ایاک ایاک ان تحتجبَ بکلمات ما نزل فی البیان» (۱۸) (توجه شود که «واحد» مذکور در بیان اخیر نفس حضرت باب و هیجده نفر حروف حی است.)

جمال اقدس ابهی همچنین بیانات دیگری از حضرت اعلی را نقل می‌فرمایند: «جمیع بیان ورقی است از اوراق جنت، نزد آن ساذج وجود» (۱۹) و «قد کتبتُ جوهره فی ذکره و هو اینه لا یتشازُ باشارتی و لا بما ذکر فی البیان» (۲۰) و نیز «اشهد بانّی بذلک الکتاب (بیان) قد اخذتُ عهداً و لایة منْ تُظهِرَنَّهُ عن کلّ شیءٍ قبلَ عهدِ و لایتی.» (۲۱)

با چنین محوریتی که این اصل در کتاب بیان حائز است تا آنجا که قلب و جوهر آن را شکل می‌دهد، تمامی اعتراضات میرزا مهدی مستقیماً نقض می‌شود با محکمترین و قطعی ترین بخش بیان. این خود میرزا مهدی است که جنبه محکّمات را نادیده می‌گیرد و تفاسیر کذب خودسرانه ارائه می‌دهد. علاوه بر این، از آنجا که حضرت اعلی کرا را تأکید فرموده‌اند که هیچ نفسی جز حضرت موعود معنی حقیقی کلمات بیان را درک نتواند نمود، هیچ اشاره‌ای به بیان - و نه هیچ اسم و عنوانی در آن، چه از آن یحیی باشد یا حروف حی یا حتی نفس حضرت اعلی - نمی‌تواند مشروعاً به عنوان دلیلی بر ردّ مدعای جمال ابهی، به کار برده شود.

در بسیاری از مواضع کتاب بدیع، جمال ازلی از توقیعی از حضرت باب یاد می‌فرمایند که خصلت پرصولت و بی قید و شرط ظهور موعود را تصریح می‌نماید. این توقیع منیع خطاب به ملا باقر، حرف حی، که از حضرت باب در باره تاریخ و علامات ظهور موعود سؤال کرده بود، نازل شده. در این توقیع حضرت اعلی ملا باقر را برای جسارت به طرح چنین سؤالی سخت سرزنش می‌فرمایند و تأکید می‌کنند که مقام حضرت موعود بسیار فراتر از هر توصیف و اشاره یا سؤال است و حتی ذکر می‌نمایند که اگر ملا باقر جزء حروف حی نبود برای گستاخیش دستور تنبیه او را می‌دادند. طلعت اعلی توضیح می‌دهند که جوهر کلماتشان این است که موعود بیان را نمی‌توان با هر آنچه آن حضرت مرقوم نموده یا در کتاب بیان نازل فرموده‌اند، موصوف و مشروط نمود و ملا باقر را انذار می‌فرمایند که

مبادا به سبب هر مطلبی در بیان و یا به واسطه بزرگترین علماء بیان و یا هر یک از مرایای بیان، از شناخت موعود باز داشته شود و تصریح می کنند که موعود را فقط با چشم خودش باید نگریست و نه با چشم هر کسی دیگر. (۲۲) جمال لمیع با اشاره به این توفیق منیع در کتاب بدیع بیان می دارند دلیل واقعی اینکه طلعت اعلی ملا باقر را تفسیح نموده در باره تنبیه او سخن گفته اند این بوده که می خواسته اند بدین وسیله به همگان القاء نمایند که دلیل موعود نفس وجود آن حضرت خواهد بود و نیز اینکه به واسطه هیچ چیز دیگر جز نفس مقدّسش توصیف نتواند شد. (۲۳)

اگرچه حضرت بهاء الله دلایل موهن میرزا مهدی را با ارائه اینکه تا چه حد نقیض بیانات صریحه حضرت اعلی است، مردود می شمارند، اما در همین موضع متوقف نمی شوند. همان سان که حضرت بهاء الله می فرمایند، میرزا مهدی معنی حقیقی عبارت قرآنی محکمات را درک نکرده است؛ لهذا تشریح می نمایند که معنی یک آیه (که مفهوم نشانه یا معجزه را نیز در بردارد) محکمه، واضح و بدیهی و بخودی خود قابل درک است و اثبات و ایضاحش محتاج دلیل و شاهد بیرونی نیست. (۲۴) و سپس از خواننده می خواهند عمیقاً بیندیشد تا درک کند یک آیه محکمه واقعاً چیست. حضرت بهاء الله اظهار می دارند که «کلمه» محکمه حقیقی چیزی نیست جز نفس «وجود» مظهریت، زیرا اوست که آیت الله است و در قید نیاز هیچ توجیه و تعریف بیرونی نیست و این در حالی است که دیگران به آن حضرت محتاج و متکی اند و به واسطه حضرتش تعریف و توصیف می گردند. (۲۵) صحیح است که حدود و احکام مُنزله در کتب مقدّسه نیز در زمره محکّماتند، اما آنها به واسطه صدور از مصدر مشیت و حکم حضرت مظهریت است که حائز چنین رتبه و مقامی هستند. به همین سبب است که طلعت ابهی بنفسه العلیا، کلمه محکمه الهیه اند و کلّ ماسوایشان باید به واسطه اراده ایشان موجود و معروف گردند. (۲۶) به همین دلیل است که حضرت باب مکرراً تاکید فرموده اند که اگر شخص بایی، کلّ احکام بیان را مجرا دارد اما اقلّ از یک آن در شناسایی موعود بیان توقّف کند، کلّ اعمالش بی اثر و ثمر خواهد ماند. (۲۷)

اما توانایی بر تشخیص میان کلمات متشابهه و محکمه بیان، خود موکول است به درک بیان، عملی که مزیت انحصاری حضرت موعود است. اما، تمامی کتاب بیان پرستش و ستایش موعود است و تصریح و تاکید بر طبیعت نامشروط ظهور او. این نفس مقدّس حضرت اعلی است که همواره اصرار ورزیده اند که هیچ گونه شرط و محدودیتی نباید بر ظهور موعود تحمیل گردد و اینکه تنها دلیل معتبر حضرتشان، نفس وجودشان و نزول آیات باهراتشان می باشد.

در نتیجه، ادعای میرزا مهدی دال بر القاب عالیه یحیی دقیقاً برخلاف پیام حضرت اعلی است، زیرا به منزله پرستش اسماء و در عین حال اعراض از نفس صاحب و منزل آن اسماء است. پاسخ جمال ابهی به احتجاج مبتنی بر اسماء و القاب یحیی حین بررسی ایراد سوم میرزا مهدی ارزیابی خواهد شد. اما در اینجا لازم به ذکر است که همان گونه که غالباً در کتاب بدیع تاکید می شود، حضرت باب

صراحتاً بیان فرموده‌اند که جمیع اسماء عالیه و صفات متعالیه مذکوره در بیان، اوصاف موعودند و نه شخصی دیگر. بنا بر این تمامی اسماء یحیی و دیگران، در حقیقت وصف جمال اقدس ابهی است و فقط به طریقی ثانوی و تبعی راجع به یحیی می‌شوند. آن هم مشروط بر آنکه در ظل جمال رحمن باقی باشد. طلعت اعلی در یک فقره می‌فرمایند که هر اسم خیری که در بیان نازل شده در درجه اول راجع است به مَنْ يُظهِرُهُ اللَّهُ و هر اسم شری در آن، بدایتاً راجع به شخصی است که در آن یوم در قالب «حرف نفی» (ترجمه) (۲۸) ظاهر شود.

علاوه بر این، طبق نظر حضرت بهاء‌الله، در خطاب بسیاری از القاب به یحیی، در حقیقت شخص وی مورد نظر نیست. حضرت اعلی همه پیروان خود را با اسماء و القاب عالیه ستوده‌اند، کلماتی که به قصد تشویق و ترغیب به کار برده‌اند. (۲۹) مضاف بر این، مطابق میل آن حضرت همه هستی باید آینه انعکاس صفات الهی باشد و در جهت تجلی انوار ربانی قرار گیرد. در نتیجه، همه پیروان خود را با القاب الهی می‌خواندند؛ حتی بسیاری از آنان، از جمله دیان را با اسماء الهی و حضرت موعود، مخاطب ساختند. قصد آن حضرت از این اقدام این بوده که اذهان را به ظهور الهی معطوف نمایند، نه به اشخاصی معین و خصائص ویژه آنان. (۳۰) به عبارت دیگر، قصد آن حضرت این بوده که با خطاب هر کسی به اسماء الهی، تساوی همه پیروانشان را مورد تاکید قرار دهند و هر گونه اهمیت ویژه‌ای را برای هر یک از آنان از جمله یحیی، از میان بردارند. همه یکسانند و همه باید به حضرت موعود توجه کنند. این پیام همچنین از بحث آن حضرت راجع به مقامات هفتگانه (در مورد بیان فارسی، مقامات پنجگانه (۳۱) و وحدت الهی، که جمیع مراتب وجود را در بر می‌گیرد، (۳۲) نمایان است. اما، مهمترین نکته این است که همه چنین القاب و اسمایی مشروط و منوط به توجه به شمس حقیقت است. در غیر این صورت کل این القاب و اسماء از شخص منسلخ و به مظهر الهی راجع خواهد شد.

اکمال و بلوغ بیان

ایراد ثانی میرزا مهدی رشتی علیه حضرت بهاء‌الله مربوط به اکمال و اتمام امر بیان می‌شود. مطابق بیان حضرت اعلی، هیچ مظهر جدیدی هرگز قبل از اکمال دور قبلی ظاهر نمی‌گردد. میرزا مهدی مدعی است که مُحال است دور بیان به فاصله فقط نه سال که بسی زود هنگام به نظر می‌رسد، به کمال خود نائل گردد. گرچه او توضیح نمی‌دهد، اما ظاهراً فرضش بر این بوده است که تکمیل دور بیان چیزی حدود دو هزار سال طول خواهد کشید، همان گونه که از اشاره به ظهور موعود در سنه «مستغاث» (به معنی زمان استمداد و استغاثه و یا کسی که مورد استمداد و استغاثه است)، مستفاد می‌گردد.

جمال مختار یکبار دیگر پاسخشان را به این استدلال با بیانی پر صولت و عظمت و اقتدار، عنایت

می فرمایند. آن حضرت مستقیماً به موضوع مستغاث نمی پردازند، زیرا میرزا مهدی صریحاً آن را مطرح نکرده بود. اما براهین آن حضرت بحدّ کفایت عمومیت دارند که این مسأله را نیز حل و فصل نماید. لازم است دو پاسخ اساسی حضرت بهاء الله را به این مسأله بخاطر آوریم: اول اینکه حضرت باب انذار فرموده اند که هیچ مطلبی در بیان نباید هیچ نفسی را از عرفان موعود بازدارد؛ دوم اینکه معنای بیان صرفاً برای شخص موعود معلوم است و لهذا هیچ کسی نمی تواند هر نوع برهانی مبتنی بر بیان را علیه حضرت بهاء الله اقامه نماید. با وجود این، حضرت بهاء الله از بحث اساسی نزول می فرمایند و به احتجاجات میرزا مهدی راجع به اکمال دور بیان، بدینسان پاسخ می گویند:

الف - مسأله اکمال، بنفسه حجتی است برای حقانیت دعوی جمال ابهی. در واقع، برای اثبات حقانیت قدرت و مرجعیت آن حضرت به چیز دیگری نیاز نیست. طلعت ابهی فقراتی شتی از کتاب بیان، برای اثبات اینکه اکمال وعده شده برای دور بیان در سنه تسع واقع گشت، ذکر می فرمایند:

در تکمیل دوره ذکر نموده بودی، بشنو بیان منزل بیان روح من فی حقایق الاکوان فداه را که به نص صریح می فرمایند، قوله جل کبریا نه «من اول ذلک الامر الی قبل ان یکمل تسعة کینونات الخلق ما لم تظهر و ان کما قد رأیت من النطفة الی ما کسوناه لحماً ثم اصبر حتی تشهد خلق الاخر اذا قل فتبارک الله احسن الخالقین و اشهد ان فرق القائم و القیوم عدد تسعة ذلک ما تکملن الکیونیات فی مقاعدهن. ذلک فرق بین کل اعظم و عظیم» و در مقام دیگر «فلتراقبَنَّ فرق القائم و القیوم ثم فی سنة التسع کل خیر تدرکون» و در این مقام نازل «هذا ما وعدناک قبل حین الذی اجبناک اصبر حتی یقضی عن البیان تسعة، اذا قل فتبارک الله احسن المبدعین» ای صاحب بصر و انصاف و داد علی زعم خود، چشم بگشا و از ظهور تسع تا حین خلق آخر مشاهده کن و به تبارک الله احسن الخالقین و تبارک الله احسن المبدعین ناطق شو. ملاحظه کن که در تکمیل خلق و اعظمتیت ظهور بعد، در فرق قائم و قیوم و همچنین اعظم و عظیم تصریحاً من غیر تلویح می فرمایند. و چون مدت منقضی شد و میقات الله به آخر رسید ظهر جمال التسع بسططان مبین. (۳۳)

این فقره مبارکه شامل نکات مهمه متعدده است. اول؛ حضرت اعلی، در کلمات منقول از آن حضرت تصریح می فرمایند - همان گونه که در مواضع متعدده دیگر چنین می نمایند - که حضور در پیشگاه خدا (لقاء الله) و وصول به «کل الخیر» (دو کلمه ای که هر دو به اصطلاح آن حضرت مبین ظهور بعد هستند) در سنه تسع واقع خواهد شد. دوم، آن حضرت تاکید می نمایند که تکمیل دور بیان و کینونات کل اشیاء نه سنه پس از ظهور حضرتشان محقق خواهد شد. سوم، آن حضرت به ارجحیت

و افضلیت ظهور موعود نسبت به ظهور خودشان شهادت می دهند و این کار را با تعریف خود به عنوان قائم (ایستاده) و عظیم (بزرگ) و توصیف موعود به عنوان قیوم (ایستاده بالذات) و اعظم (بزرگتر)، انجام می دهند. چهارم، حتی تفاوت عددی بین اعظم و عظیم (و نیز قیوم و قائم) معادل نه است. پنجم، معادل عددی کلمه بهاء نیز نه می باشد. (۳۴) لهذا، مبرهن است که هر اعتراضی علیه جمال ابهی مبتنی بر مسأله اکمال، سوء ادراکی کامل از نفس بیان را اثبات و ایضاح می نماید.

ب - حضرت بهاء الله استدلال می فرمایند که اکمال دور بیان منحصرأموکول به مشیت حضرت حق است و در همان لحظه ای که خداوند اراده کند اکمال شود، اکمال خواهد شد. آن حضرت اظهار می دارند که اکمال کلّ اشیاء منوط به تصدیق و تأیید نقطه حقیقت است. (۳۵) به علاوه، طلعت احدیه خواننده را ترغیب می نمایند در معنی اکمال دور بیان بیندیشد. آن چیست که باید تکمیل شود؟ آیا کلمات منزله بیان است؟ اما آنها که هم اکنون کامل و تمامند. آیا تکمیل نفس مؤمنین است؟ اما هر چه امتداد دور بیشتر باشد، ایمان مؤمنین ناکاملتر خواهد بود. آیا رعایت حدود و رسوم است؟ اما اعمال رسومی معمولاً خلق را از عرفان مظهر الهی بازداشته است. خلاصه کلام، تکمیل به حقیقت و جوهریت اشیاء مربوط می شود و این امری است که صرفاً موکول به مشیت الله است. (۳۶)

ج - حضرت بهاء الله به بیاناتی متعدد از طلعت اعلی اشاره می فرمایند که بر طبق آنها، حضرت موعود حائز چنان سلطه و اقتدار بیچون و چرایی است که می تواند به صرف تفوه فرمان نامشروط خود، کلّ وجود را به مقام رسالت مبعوث نماید، مقامی که اعلی و ارفع مرحله در تکامل و ترقی بشری است. برای مثال، آن حضرت به بیان طلعت اعلی استناد می نمایند که می فرمایند اگر او (موعود) اراده نماید کلّ اهل ارض را به رتبه رسالت برانگیزد، کلّ از لحاظ خداوند رسول محسوب خواهند شد. (۳۷)

د - به علاوه، حضرت بهاء الله تحلیلی فلسفی و عرفانی نیز از اندیشه اکمال ارائه می فرمایند. اکمال صرفاً و منحصرأموکول به اراده الهی است؛ زیرا خلق یک جریان مداوم است. خداوند چیزی را خلق نمی کند که بعد از آن خود بخود به حیاتش ادامه دهد. برعکس، هر چیزی در هر لحظه ای در حال به وجود آمدن و در حال از میان رفتن است. جمال احدیه این پدیده را به عنوان انعکاس مستمر اسماء مختلف الهی، از جمله اسم محیی (حیات بخش) و اسم ممیت (حیات گیر)، توصیف می نمایند. اگر در عالم هستی هیچ چیزی مزین به حیات ابدی نیست و هر شیئی همواره تجدید حیات می گردد؛ بنا بر این، اکمال و اتمام، مسأله ای صرفاً مربوط به عمل آفرینش الهی است. این مشیت الله است که در هر لحظه ای که می خواهد و به هر شکل و صورتی که مایل است هر موجودی را به وجود می آورد و لهذا اکمال، واقعاً و منحصرأموکول موضوعی مربوط به بیان و فرمان مظهر الهی است. (۳۸)

ه - دلیل دیگری که حضرت بهاء الله اقامه می فرمایند شهادت طلعت اعلی است در این مورد

که در ظهور مبارکشان دوره پنجاه هزار ساله - امتداد روز قیامت - در یک ساعت اتمام پذیرفته است. حضرت بهاءالله تصدیق می فرمایند که این مسأله صحیح است زیرا این اراده الهی بوده است که پنجاه هزار سال را در یک ساعت به اكمال رساند. همین اصل در مورد دوره اكمال بیان و دوهزار سال مفروض «مستغاث»^(۳۹) نیز صادق است. در این زمینه، تنها نکته مؤکد در کتاب بیان این است که حضرت موعود در هر لحظه ای ممکن است ظاهر شود و اینکه تاریخ ظهور حضرت محدود و موكول به هیچ چیزی جز اراده مطلقه نفس مقدسش نیست. بطور مثال، جمال بی زوال به بیان حضرت باب اشاره می فرمایند که هیچ نفسی از زمان ظهور آگاه نیست جز خداوند؛ هر گاه ظاهر شود همه باید نقطه حقیقت را بپذیرند و حق را سپاس گویند.^(۴۰)

و - برهان قاطع دیگری که هیکل اقدس عرضه می کنند به دوره کوتاهی مربوط می شود که در آن امر یحیی تعمیددهنده اكمال پذیرفت. آن حضرت خواننده خود را امتذکر می دارند که یحیی در قرآن مجید به عنوان پیامبری مستقل توصیف شده که خلق را برای ظهور حضرت مسیح مهیا می کرد. یحیی قوانین و احکامی جدید آورد، از جمله حکم صیام و تعمید؛ با وجود این امر او در مدتی بسیار کوتاه به اكمال رسید. مضاف بر این، هیکل اطهر شباهت حیرت انگیز میان اظهارات یحیی معقدانی و حضرت باب را، که هر دو مبشران مظهری بلافاصله بودند، خاطر نشان می سازند. یحیی می گفت: «از گناهان خود توبه کنید، زیرا ملکوت خدا بزودی فرا خواهد رسید.»^(۴۱) و حضرت باب در اشاره به ظهور موعود فرمود: «لقد قرب الزوال و انتم راقدون»^(۴۲)

میرزا مهدی در ارتباط با بحث اكمال، این ایراد اضافی را نیز مطرح می کند که گرچه علائم آغاز قیادت قائم محقق شده (حتی اگر خلق آن را نپذیرفته باشند)، اما علائم مربوط به دوره اخیر آن، محقق نگردیده است؛ و لهذا، به زعم وی، دوره شریعت قائم هنوز اكمال نیافته است. حضرت بهاءالله یکبار دیگر عظمت و جلال خود را در پاسخشان نشان می دهند و مبرهن می سازند که آنچه اعتراضی بر ظهور امنعشان فرض شده، در واقع حجتی است در اثبات حقانیت آن. درست به همان سان که علامات آغاز ظهور محقق شد اما خلائق نفهمیدند، سایر علامات نیز تحقق یافته، حتی اگر میرزا مهدی و امثال او درک نکرده باشند. هر دو گروه این علائم پنهان و پوشیده است و هر دو، محتاج تعبیر و تبیین حضرت موعود است، که به تنهایی قادرند معانی حقیقی آنها را ادراک نمایند. علاوه بر این، حضرت بهاءالله، نکته ای بسیار جالب را هم روشن می سازند و آن اینکه خواننده خود را امتذکر می دارند که مهمترین علامت مذکور در احادیث قدسیه در مورد قضایای پس از ظهور قائم که بارها تکرار شده چیزی نیست جز رجعت حضرت امام حسین؛ وعده ای که به واسطه نفس مقدس آن حضرت، تحقق یافت؛ نام مبارکشان حسین است و مقام منیعشان نیز رجعت آن حضرت.^(۴۳)

معنی کلمه مستغاث در بسیاری از آثار حضرت بهاءالله تشریح شده است. یکی از این آثار توقیع هیاکل نوزده گانه حضرت باب را بررسی می نماید. در این توقیع طلعت اعلی نوزده «بیکر»

خلق فرموده‌اند که هر یک متشکل است از یازده خط، به‌عنوان نمادی برای کلمه هُوَ (او) و اشاره‌ای به ذات الهی. خطوط مختلف مبین جلوه‌ها و ترکیب‌هایی استادانه از بیست و هشت حرف الفبای عربی، نقطه‌های آنها و نیز اعداد یک تا نه می‌باشد. آن حضرت از هر خط یکی از اسماء مخصوصه الهیه را مشتق می‌نمایند. هر پیکر با نامی از خداوند که از خط یازدهم مشتق شده، خاتمه می‌یابد. نوزده پیکر به نحوی مرتب و متکامل سازمان داده شده‌اند به طوری که اسماء الهی در هر پیکر از لحاظ عددی بالاتر از اسماء قبلی قرار می‌گیرند. اسمی که در انتهای پیکر نوزدهم واقع می‌شود هو المستغیث است که اسم اعلا الهی در عرصه اعداد است که به فرموده حضرت اعلی نماینده کلمه مستغاث می‌باشد (که از همان اسم مشتق شده است.) (۴۴) جمال اقدس ابهی توضیح می‌دهند که حضرت نقطه اولی این طرح و ساختار را ایجاد فرمودند تا به اهل بیان بگویند زمان مستغاث پس از نوزده سنه فرا خواهد رسید. (۴۵)

اسماء یحیی و سقوط او

ایراد عمده دیگر میرزا مهدی رشتی در باره انتساب القاب عالیه به یحیی ازل، بخصوص دو لقب «مرآت» و «نمره» است. علاوه بر این، میرزا مهدی برای یحیی مدعی مقام وصایت (جانشینی) نیز می‌شود و استدلال می‌کند که اعلان هبوط یحیی توسط حضرت بهاء الله به این معنی است که حقیقت به بطلان بدل شده، امری که مُحال می‌نماید. حضرت بهاء الله، در پاسخ به این ایرادات، تاکید می‌فرماید که مطابق متن بیان، هیچ گونه مؤسسه و صایتی در دور بابی وضع نشده است. (۴۶) هیکل انور احتمالاً به فقره شهیره موجود در بیان اشارت دارند که مقرر می‌دارد در این دور هیچ طبقه‌ای از اوصیاء و انبیاء موجود نیست. (۴۷) علاوه بر این، هم ساختار و هم محتوای بیان فارسی به قدرت و اختیار انحصاری حضرت نقطه، در خلال دور مبارکشان، شهادت می‌دهد. آن حضرت، به اصرار تبیان مشخص فرموده‌اند که در زمان بین شهادت کبری و ظهور حضرت من يُظهِرُهُ اللهُ، کلام هیچ نفسی حکمی ندارد. (۴۸) حضرت بهاء الله این موارد را شرح و تفصیل نمی‌دهند زیرا نامه میرزا مهدی فقط شامل اشاره‌ای گذرا به مسأله وصایت است.

حضرت بهاء الله موضوع القاب یحیی را مشروحاً بررسی می‌فرمایند و نشان می‌دهند که مهمترین لقب او، یعنی «مرآت»، حقانیت دعوی آن حضرت را اثبات می‌نماید. برای درک این موضوع، باید معنی «مرآت» را بخاطر آوریم. به فرموده حضرت باب، مظهر الهی چون شمس است و: «آیات آن، ضیاء اوست و مثل کل مؤمنین اگر مؤمن باشند مثل مرآتی است که در آن شمس نمایان شود و ضیاء آن بقدر همان است» (۴۹) مرآت در خود و از خود نوری ندارد، اما اگر با شمس حقیقت ^{سم}مقابل شود، انعکاس اسماء و صفات مظهریت کبری در آن هویدا می‌گردد و اکنون به واسطه همان اسماء و صفات است که مرآت مورد تحسین و ستایش قرار می‌گیرد. اما این حالت فقط تا زمانی

صادق و معتبر است که مرآت با شمس برابر است؛ به محض اینکه منحرف شد، از جمیع آن اسماء و صفات محروم می گردد و به اصطلاح حضرت اعلی، شجره نور (فردوس) به شجره نار (دوزخ) بدل می شود.

بیاناتی که جمال ابهی در کتاب بدیع از طلعت اعلی نقل می فرمایند، واضح می نماید که مرایا تنها تا وقتی اهمیت دارند که با شمس مظهریت مقابلند؛ که بسیاری از مرایای موجود به مقابله با حضرت موعود خواهند پرداخت؛ که سوای القاب پیشین، در زمان ظهور پسین، همه در صقع واحدند و این اراده موعود است که تعیین می کند چه کسی اعلی و چه کسی اسفل است؛ که یحیی تنها «ثمره» شجره بیان نیست؛ که همه سایرین نیز، مادامی که جزیی از شجره حقیقتند، معتبراً، چنین ملحوظ می گردند، که بعضی «انمار» حضرت موعود را نخواهند شناخت و از شجره مبارک که قطع خواهند شد، که هیچ اسم یا لقبی، حتی اسم «رسول» نباید به عنوان برهانی علیه موعود به کار رود و بالاخره که مقصد حقیقی از «مرآت» یا «ثمره» بودن، صرفاً معرفت موعود است، و در غیر این صورت این القاب بوج و تهی و مفقود است.

ان یا شموست المرایا انتم الی شمس الحقیقة تنظرون فإِنَّ قیامکم بها لو
انتم تبصرون و کُلُّکم کحیتان بالماء فی البحر تتحرکون و تحتجبون عن
الماء و تسئلون عما انتم به قائمون. (۵۰)
لاشکوَنَ الیک ان یا مرآت جودی عن کلّ المرایا. کلّ بالوانهم الی
لینظرون. (۵۱)

فإِنَّ مَثَلَهُ (الموعود) جَلَّ ذِکْرُهُ کمثل الشمس. لو یقابِلُنَّهُ الی ما لانهاية
مرایاء کلهن لیستعکِسْنَ عن تجلی الشمس فی حدّهم و ان لن یقابِلَها من
احدٍ فَيَطْلُعُ الشمسُ و یغرُبُ و أَللّٰجِبَابُ لِلمرایا و انی ما قصرْتُ عن
نُصحی لذلك الخلق و تدبیری لِاقبالهم الی الله ربّهم و ایمانهم بالله
بارئهم. (۵۲)

وَ أَجْعَلِ اللَّهُمَّ تلك الشجرة کلّها لها لِتَظْهَرَنَّ ما فیها، ثمراتُ ما قد خَلَقَ
اللهُ فیها، لِمن قد ارادَ اللهُ أَنْ يُظْهَرَ به ما اراد. فانسی انا و عزّتک ما
اردتُ ان یكونَ علی تلك الشجرة من غصنٍ و لا ورقٍ و لا ثمرٍ لن یسجدَ
له یومَ ظهوره و لا یسبحُک به بما ینبغی لعلوّ علوّ ظهوره و سموّ سموّ
بطونه و ان شهدتَ یا الهی عَلَیَّ من غصنٍ او وَرَقٍ او ثمرٍ لم یسجدَ له یومَ
ظهوره، فَاقْطَعُهُ اللَّهُمَّ عن تلك الشجرة فَإِنَّه لم یکن مَتّی و لا یرجعُ
إِلَیَّ. (۵۳)

تأیید و تاکید بحث اساسی جمال ابهی را می توان در تمامی این بیانات منقول از طلعت اعلی

به وضوح دریافت. گرچه فقرات منقولۀ مستنده توسط حضرت بهاء الله این استدلال میرزا مهدی را که نور هرگز به نار مبدل نخواهد شد (یعنی یحیی ازل به ازل بدل گردد)، بکلی در هم می شکند، اما هیکل اطهر همچنان بر این بُرنده بیشتری اقامه می فرمایند و اظهار می دارند این همواره سنت الهی بوده است که نور می تواند به نار بدل گردد. آن حضرت نمونه های شیطان، یهودای اسخریوطی و اسماعیل پسر ارشد ششمین امام شیعه اسلام (۵۴) را عرضه می دارند که اولین، در میان ملائکه مقربین بر جسته ترین بود اما وقتی از اراده الله اعراض کرد به شرارت و رذالت مبتلا شد و دومین، یکی از حواریون دوازده گانه حضرت مسیح بود اما چون با آن حضرت به مقابله برخاست، مقام خود را از کف داد.

اما قضیه اسماعیل بخصوص شنیدنی است. حضرت امام صادق ششمین امام شیعه، اسماعیل را به عنوان وصی و جانشین خود انتخاب فرمود. اما هنگامی که اعمال خلاف اراده حق از او صادر شد، امام، بر اساس قدرت و اختیار خود، مقامش را از او سلب و به پسر کوچکتر، موسی، تفویض نمود و لهذا او هفتمین امام شیعه شد. در این مورد شخصی را ملاحظه می کنیم که به عنوان وصی و جانشین برگزیده می شود و سپس توسط همان امام از چنین سیمتی برکنار می گردد. در مورد یحیی، اصلاً وصایتی مطرح نبوده است و اگر هم می بود، می توانست حتی قبل از ظهور مظهر بعدی، از او سلب گردد. البته، در ظهور جدید کل از هر نوع سیمت و لقبی خلع می شوند مگر آنکه نفس حضرت موعود آن را تأیید نماید. حضرت بهاء الله در اشارات مکرره به توقیع حضرت نقطه خطاب به ملا باقر، همین نکته را تأکید می فرمایند. در این توقیع، طلعت اعلی اعلان می نمایند که اگر می دانستند ملا باقر به موعود اقبال نمی کند، نسبت ایمان را از او نفی می نمودند. (۵۵)

حضرت اعلی و جمال اقدس ابهی، مبتنی بر اصول ماوراء الطبیعی مطروح در فصل دوم، تصدیق می فرمایند که اسماء الهی، صفات حقّه و مختصه مظهر احدیه است. با طلوع امر و اراده او، این اسماء و صفات در «مرآت» قلوب مؤمنانی که به شمس حقیقت توجه می کنند، ظاهر می گردد. به عبارت و اصطلاح ماوراء الطبیعی، مرآت عبارت از ماهیت (جنبه منفعله، با اشاره در جهت نفس)، و اسم عبارت از وجود (جنبه فاعله، با اشاره در جهت مشیت اولیه)، می باشد. انتساب اسماء و صفات به مرآت، نه به سبب جوهر مرآت بلکه به علت توجه آن به شمس است. اگر مرآت از شمس روی گرداند، چون سنگی سیاه می شود و کل اسماء از او سلب می گردد. اسماء به صاحب خود، مظهر الهی راجع می شوند و مرآت مظلّم به ظلمت اصلیه، یا جوهر خود، بازمی گردد. به همین سبب است که سلطان احدیه اشاره می فرمایند که چنین نفوس، مادامی که در ظل خداوندند حق و حقیقتند زیرا در این اوقات چیزی جز حق در آنان مشهود نیست اما به محض اینکه اعراض می کنند، حق در ملکوت منیع خود باقی می ماند و آن موجود مخلوق به ناسوت امثال و اقران خود راجع می شود. (۵۶)

این قضیه نیز یکبار دیگر اشعار می دارد که مقصد حقیقی کل اسماء و صفات و القاب مذکور

در بیان، صرفاً حضرت موعود است و هر عنوانی منسوب به هر شخصی در دور بابی باید توصیفی از حضرت بهاء‌الله محسوب گردد. کلّ چنین القابی، به نحو ثانوی و شرطی به سایر نفوس نیز تعلق می‌گیرد. یعنی اینکه حتی عالیترین القاب یحیی، عملاً و صف و ثنای جمال اقدس ابهی است. و فقط تا وقتی در مورد یحیی نیز صادق است که با ماندن در ظلّ جمال مبارک، مسعود و متبارک باشد. حضرت بهاء‌الله متذکر می‌دارند که طلعت اعلی تواقعی خطاب به نفوس متعدده صادر فرموده‌اند که مُصَدِّر به ترقیمی است از خداوند به مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ - در حالیکه این تواقیع آشکارا خطاب به شخصی دیگر است. آن حضرت توضیح می‌دهند که حضرت اعلی در واقع، به این دلیل و وسیله، اظهار فرموده‌اند که هر اسم خیر منزل و موجود در بیان، بدایتاً راجع است به مظهر بعدی و صرفاً پس از آن در مورد دیگران نیز مصداق می‌یابد، آن هم به صرف رابطه‌ای که با شجره حقیقت دارند. (۵۷)

حضرت بهاء‌الله در بخشهای مختلف کتاب بدیع، همچون بسیاری دیگر از آثار حضرتشان، در ارتباط با لقب «مرآت»، پرده از راز عظیمی برمی‌دارند. همان گونه که ملاحظه نمودیم، آینه از خود نوری ندارد. عناوین و القابش صرفاً راجع است به شمسی که در آن منعکس است. اما، طلعت اعلی در تواقیع مبارک، از جمله تواقعی خطاب به یحیی ازل، چنین می‌فرمایند: «اِنِّی اَنَا حَیِّ فِی الْاَفَقِ -

الابهی» (۵۸) به عبارت دیگر، حضرت ربّ اعلی، که شمس حقیقت هستند، پس از انفصال جسمانی از این عالم عنصری، در ملکوت ابهی (یعنی بهاء) ظاهر می‌شوند. به این ترتیب، آن طلعت نورا به میرزا یحیی و سایر مرایا می‌فرمایند که حضرت بهاء‌الله رجعت نفس آن حضرتند و پس از شهادت کبری، کلّ مرایا باید توجه به جمال ابهی نمایند.

اهمیت این مطلب فوق احصاء است، زیرا به وضوح اثبات می‌نماید که لقب مرآت یحیی دالّ بر چیزی جز حقانیت حضرت بهاء‌الله و وظیفه یحیی در مورد اذعان و اعتراف به آن نیست. به همین علت است که آن حضرت در کتاب بدیع می‌فرمایند: «اِکْرَاهِلْ بَیْانَ بَصِیْرِ بُوْدُنْد، هَمَانْ اَیْةُ مَبَارَکَهْ «اِنِّی اَنَا حَیِّ فِی الْاَفَقِ الْاَبَهی»، کلّ را کفایت می‌نمود و همچنین کلّ من فی السموات و الارض را.» (۵۹)

مسأله رجعت

میرزا مهدی به داعیه جمال ابهی که رجعت حضرت نقطه اولی هستند، نیز اعتراض می‌کند. او متهم می‌سازد که این ادعا حاوی تناقض است؛ به این معنی که یا ادعای رجعت ذات است که مُحال می‌باشد، زیرا تکرار تجلی غیر ممکن است؛ یا ادعای رجعت صفات است که در این صورت حضرت بهاء‌الله باید قوانین مقرر در بیان را مراعات نمایند و اگر به این ترتیب تابع طلعت اعلی هستند، پس لازم است که تحت قیادت یحیی باشند.

باسخ حضرت بهاء الله عمق اقیانوس بیکران علم و آگاهی آن حضرت و شدت سفاقت و بیماریگی معاندانشان را آشکار می سازد. هیکل اقدس توضیح می دهند که میرزا مهدی هم از درک معنی رجعت و هم مقام ظهور بدیع، باز مانده است و پاسخشان را با اعلان این حقیقت آغاز می فرمایند که مقامشان نه مقام ظهور بل مقام منزل ظهور است (۶۰) و سپس متذکر می دارند که تناقض مدعی به، در مورد حضرت اعلی نیز مصداق می یابد، زیرا آن حضرت همواره خود را رجعت نقطه فرقان می خوانند. اگر استدلال میرزا مهدی صحیح می بود، طلعت اعلی نمی بایست قرآن را نسخ می فرمودند، زیرا فقط می توانستند رجعت صفات حضرت محمد باشند. اما این نفس حضرت نقطه است که حضرت موعود را همسان نقطه بیان قلمداد نموده اند. افزون بر این، طلعت اعلی و جمیع رسل دیگر، وحدت کل مظاهر الهی را تأیید فرموده اند. آن هیاکل قدسی کل رجعت یکدیگرند. حضرت بهاء الله میرزا مهدی را متذکر می دارند که هیچ چیزی از فحوای بیان درک نکرده است و باید به کتاب ایقان رجوع کند تا معنی رجعت، وحدت ظهورات الهی و مقامات متفاوت مظاهر قدسی را متوجه شود و سپس بحث را ادامه داده، می فرمایند همه مظاهر ربوبی از جهت تجلی الهی، واحد و یگانه اند و تفاوت های بین آنان ناشی از تغییرات در شرایط و استعدادات زمانه است. (۶۱)

حضرت بهاء الله همچنین به این حقیقت اشارت دارند که نقطه بیان مقام حضرت موعود را بسی برتر از مقام خود وصف فرموده اند. نیازی به ذکر نیست که هر کسی کتاب بیان را مطالعه کرده باشد از مقام منیع طلعت موعود آگاه است. او نفس مقدسی است که به وصف حروف حتی یا نفس حضرت اعلی معروف و موصوف نگردد، که حائز قدرت مطلقه برای رد یا قبول کل بیان است، به هر نحوی که مایل باشد. او حقیقت مکرمی است که حضرت رب اعلی با افتخار اعلان می فرمایند که اولین من آمن او هستند. لهذا اعتراض میرزا مهدی چیزی نیست جز نفی کامل جوهر و حقیقت بیان. حضرت بهاء الله در حالیکه قدرت و اختیار خود را برای نسخ بیان تصریح می فرمایند، اما در عین حال تاکید می نمایند که هنوز به آن مبادرت نکرده اند؛ بالعکس اعتبار این سفر منیع و قوانین موجود در آن را صخه می گذارند. (۶۲) اما گرچه آن حضرت بطور کلی بیان را منسوخ نمی شمارند ولی همواره مقصد اصلی ظهور خود را، که همانا استقرار محبت و وحدت در بین آحاد بشریت است، مورد تاکید قرار می دهند. همچنین این اصل اساسی را مصرح می سازند که امر مبارکشان باید با قلم پیروز گردد و نه با شمشیر. (۶۳) اما جمال احدیه این نکته را نیز روشن می سازند که مقام و رتبه مظهریت را نمی توان به وسیله اینکه احکام و قوانین دور پیشین را نسخ می نماید یا نه، بر آورد کرد؛ در واقع آن حضرت اصل اساسی خود را تکرار می فرمایند، و آن اینکه دست خداوند بسته نیست و مشیتش از ادراکات محدود و مقررات محقر هیچ فرد انسانی پیروی نمی کند. (۶۴)

معنی «بهاء»

ایراد پنجم میرزا مهدی مربوط به معنی لقب «بهاء» می‌گردد. به زعم او، اشاره به «بهاء» در بیان، همچون سایر اسماء الهیه، اشاره‌ای عمومی است و بطور مخصوص دال بر حضرت موعود نیست. سوای این، دیگرانی نیز چون دیان، میرزا غوغا، شیخ اسماعیل و حاجی ملا هاشم هم مدعی مقام مَنْ يُظهِرُ اللّٰهِي بوده‌اند. جواب جمال جانان بار دیگر، استدلال مهدی را، همانند امواج اقیانوس که بر تپه‌ای ماسه‌ای فروریزد، درهم می‌شکند. نخست حضرت بهاء‌الله مبرهن می‌سازند که این اعتراض بی معنی است؛ زیرا آن حضرت هرگز اشاره طلعت اعلی به کلمه «بهاء» را در آثار مبارکشان، دلیل حقانیت خود قلمداد نکرده‌اند. در واقع عکس قضیه صحیح است. حضرت بهاء‌الله برهان اساسی خود را تکرار می‌نمایند و تاکید می‌کنند که حجّتشان، آیات مبارکشان است و سپس خطاب به میرزا مهدی می‌فرمایند که همان براهینی که مدعیات متعالی حضرت اعلی را اثبات می‌کند، این حقیقت را نیز ایضاح می‌نماید که آن حضرت به عنوان «بهاء»، همان موعود بیان می‌باشند. حضرت بهاء‌الله اظهار می‌دارند که این اسماء الهی است که به سبب ارتباطشان با آن حضرت اعتلاء می‌پذیرند و نه بالعکس. همان سان که طلعت اعلی اظهار داشته‌اند، جمیع اسماء الهی که در بیان موجود است در درجه اول راجع به حضرت موعود است. حتی اسماء میرزا یحیی نیز، تمجید و تکریم حضرت بهاء‌الله است. (۶۵) اما، حضرت بهاء‌الله از بحث اساسی خود «نزول» می‌فرمایند تا مبرهن سازند که کلمه بهاء موجود در بیان همواره و در حقیقت، اشاره‌ای بوده است به آن حضرت، به عنوان طلعت موعود. برای اثبات این مدعا، طلعت ابهی، تعدادی از آن اشارات را تحلیل می‌فرمایند و فقره ذیل را از بیان عربی نقل می‌نمایند:

وَإِنَّ بِمِثْلِ ذَلِكَ نَزَلْنَا الْقُرْآنَ مِنْ قَبْلِ وَلَكِنْ كُنْتُمْ عَنْ مِرَادِي مُحْتَجِبُونَ.
 ذَلِكَ مَا طَافَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ عَلَيْهِ ثَمَانِيَةَ وَاحِدٍ [١٥٢] وَ أَنْتُمْ بِهِ فِي
 الْعِبَادَةِ تَتَوَحَّدُونَ وَ كُنْتُمْ عَنْ سِرِّهِ بَعْدَ مَا قَضَى لِمُحْتَجِبُونَ. ذَلِكَ مِيزَانُ
 الْهُدَى فِي الْبَيَانِ أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ إِلَى حِينِ مَا يَشْرُقُ شَمْسُ الْبِهَاءِ. ذَلِكَ
 ظُهُورُ اللَّهِ أَنْ تَعْمَلُنَّ بِهِ لِمُؤْمِنُونَ وَ أَنْتُمْ فِي الرِّضْوَانِ خَالِدُونَ وَالْآ أَنْتُمْ
 فَانِيُونَ. (۶۶)

این فقره مبارکه، بیانی پیچیده است با معانی متعدده مکنونه‌ای فوق ادراک ما. حضرت اعلی، قبل از این آیات، فرموده‌اند که هر اسم خیری در بیان و در جمیع دیگر کتب مقدسه ادیان، راجع است به موعود دور بیان و اینکه مظهر الهی جلوه گاه اسماء و صفات ربّانی است. بنا بر این در فقره فوق، حضرت اعلی اظهار می‌دارند که تمامی اسماء الهی مذکور در قرآن و بیان، به مظهر الهی راجع است که در حال حاضر در هیکل نقطه اولی موجود است و در آینده، به عنوان بهاء و در بیکر طلعت موعود رجعت خواهد نمود. چنین می‌نماید که در اینجا، مقصود از عبارت «ما طاف الليل والنهار عليه ثمانية واحد [١٥٢]»، نفس مقدس حضرت باب است. جالب توجه است که منظور آن حضرت از «١٥٢»،

حواری آن حضرت، جناب قدوس است، زیرا ۱۵۲ مرآت در ظل قدوسند و فقط قدوس بود که موفق به طواف کعبه حقیقی الهی (یعنی نفس مبارک حضرت اعلی) شد، هنگامی که آن حضرت را در سفر به مکه، همراهی نمود. (۶۷)

حضرت بهاءالله سپس دو فقره دیگر از همان فصل بیان عربی نقل می فرمایند. اولین فقره اشعار می دارد که در کتاب الله، زمان بین طلوع و غروب شمس بهاء، نیکوتر است از تمامی لیل، که خداوند هر چیزی را بخاطر آن یوم خلق فرموده و اینکه مقصد اعمال هر نفسی لقای الهی و کسب رضای اوست. (۶۸) حضرت بهاءالله توضیح می دهند که یکی از معانی این بیان مبارک این است که در امتداد «لیل» بیان (زمان بین شهادت حضرت اعلی و ظهور طلعت موعود)، (۶۹) هیچ نفسی نباید قانندی همطراز مظهر الهی در نظر گیرد. چند سطر بعد از این فقره، طلعت اعلی می فرمایند: «لقد قرب الزوال و انکم انتم ذلک الیوم لاتعرفون و من یکن لقائه ذات لقای، لاترضین له ما لاترضی نفس لِنفس» (۷۰)

حضرت بهاءالله شرح می دهند که این بیانات مبارک که نه تنها می نمایند که نام حضرت موعود بهاء است، بلکه بر قرب ظهورشان و بلایایی که از دست بایان متحمل خواهند شد، تاکید می نماید؛ سپس نکته بسیار مهمی را تصریح می نمایند و آن اینکه در جمیع ادوار گذشته، اشارات به مظهر بعدی، بدایتاً به نحو مبهم و مخفی بوده است و این برخلاف دور بیان است که در آن بطور بارز و قاطع، ظهور موعود مشخص گشته است و این نیز خود تأیید دیگری است بر قرب ظهور او. حضرت بهاءالله فقره زیر را نیز از قیوم الاسماء نقل می فرمایند:

ولقد خلق الله فی حول ذلک الباب بحوراً من ماء الاکسیر، مُحَضَّرٌ بالدَّهْنِ
الوجود و حیواناً بالثمره المقصود و قدَّر الله له سُفناً من یاقوته الرطبه
الحمراء و لایرکبُ فیها الا اهل البهاء، باذن الله العلی و هو الله قد کان
عزیزاً و حکیماً. هنا لک یَحْمِلُ عرشَ الله ملائکة العماء فی الانفس
الثمان. (۷۱)

جمال ابهی آخرین قسمت این بیان اسرار آمیز طلعت اعلی را توضیح می دهند و می فرمایند «عرش الله» در وهله اول امر الهی و ظهور ربانی است؛ این حقیقت که فقط هشت نفس از ملائکه علیا حامل عرش خواهند بود، گواه این واقعیت است که کلمه الله در آغاز توسط غالب مردم پذیرفته نخواهد شد، زیرا امانت الهی است و همه خلق قادر به تحمّل آن نیستند. آن حضرت، همچنان شرح می دهند که عرش الله، همزمان، به نفس مظهریت کبری اشارت دارد، و هشت فرشته نیز دال بر نام مبارک اوست. هیکل اقدس بیان فرموده اند که کلمه بهاء، عدداً معادل هشت و نه، هر دو است. دلیل این امر آن است که واژه عربی بهاء عملاً از چهار قسمت تشکیل شده است: حروف ب - ه - الف و علامت همزه (که مانند الف تلفظ می شود). از آنجا که همزه یک حرف واقعی نیست، بعضی اوقات

به عنوان حرف الف به حساب می آید و بعضی اوان نیز نادیده انگاشته می شود. بنا بر این بهاء را می توان هم معادل ۸ و هم معادل ۹ در نظر گرفت. لهذا هشت ملائکه «عماء»، به نام مبارک بهاء اشاره می کند، که این نیز نام مقدس مظهر الهی است. و سرانجام اینکه، بعضی اوقات مقصود از عرش الله، اولین مَنْ آمَن است که نخستین گیرنده برکات و فیوضات الهی است.

اما راجع به بخش دیگر اعتراض میرزا مهدی رشتی که دیگرانی نیز ادعاهایی کرده اند، حضرت بهاء الله می فرمایند که چهار نفس مذکور واقعاً ادعایی نکرده اند بلکه احساساتی را که در لحظات خلصه عرفانی داشته یا در اشتیاق ظهور موعود حس می کرده اند، بر زبان رانده اند. حضرت بهاء الله از خلوص و شرافت این نفوس دفاع می فرمایند و اضافه می کنند که حتی اگر شخصی ادعای کذبی هم داشته باشد، هیچ کس حق ندارد با او به تندى رفتار کند. آن حضرت به بیانات طلعت اعلى استشهاد می فرمایند که به کزات فرموده اند هیچ نفسی نباید به کسی که ممکن است ادعایی را مطرح کند، اعتراض نماید. سپس طلعت ابهی میرزا یحیی را مورد انتقاد قرار می دهند که تقاضای قتل این نفوس را نموده بود. (دیان که توبه نمود و به جمال ابهی ایمان آورد به دستور یحیی به قتل رسید.) حضرت بهاء الله بخصوص جناب دیان و مقام رفیع روحانی او را تحسین می کنند. اما، همان گونه که آن حضرت می فرمایند، دلیل حقیقی مظهر الهی، نزول آیات است. بر حسب همین معیار است که او بی مثل و نظیر می ماند.

قبل از بررسی اعتراض دیگر میرزا مهدی رشتی، یک نکته مهم تاریخی باید مورد توجه قرار گیرد. استدلال خود میرزا مهدی راجع به کسانی که خود را موعود دانسته بودند، عملاً از برهان جمال ابهی در باره داعیه حضرتشان، حمایت می کند. صرف این حقیقت که در ایام اولیه بغداد، بسیاری از برجستگان بابی خود را موعود دانسته بودند، گواهی می دهد که رهبران جامعه بابی منتظر ظهور قریب الوقوع موعود در سنه تسع بودند. تصویری که میرزا مهدی و بعداً دیگران از جامعه ای بابی ترسیم می کنند که تا دو هزار سال بعد انتظار ظهور موعود را نداشته، بطور قاطع، با این واقعیت ساده تاریخی، مردود شمرده می شود. نفوس متعددی ادعا نمودند زیرا در هر آن منتظر ظهور بدیع بودند اما هنوز هیچ اظهار امری واقع نگشته بود. نفس این مدعیات مؤید یک انتظار عمومی بوده که حادثه ای در شرف وقوع است.

حجیت آیات

میرزا مهدی، همچنین استدلال کرده بود که نزول آیات دلیلی کافی برای حقانیت یک دعوی نیست. وی در جایی پیشنهاد می دهد که حضرت بهاء الله را با قرائت سریع و اتفاقی صفحه ای از قرآن برای ایشان و خواستن اینکه بلافاصله، تفاسیر متعدده مربوط به آن را، مرقوم فرمایند، امتحان کند. او همچنین ادعا می کند که حضرت بهاء الله یک عارف صوفی بوده اند و لهذا آثارشان محصول وحی

نیست و بالاخره با ذکر اینکه فقط عوام به حضرت تشان ایمان می آورند، علیه آن حضرت اقامه دعوا می کند.

جواب حضرت بهاء الله به این ایراد بخصوص در خلال کل کتاب، به شکل بحث اساسی آن حضرت، مؤید اینکه نزول آیات یگانه معیار حقیقت الهیه است، پراکنده می گردد. حضرت بهاء الله به تلاش عمدی سران بابی برای رد و نفی بیان از طریق استتکاف از قبول مرجعیت آیات، به عنوان برهبان، اشاره می فرمایند و استدلال می نمایند که عدل الهی مستلزم آن است که معیار ربانی قابل دسترس همه افراد انسانی باشد و نیز اینکه قدرت و مرجعیت آیات الهی باید کلی و عمومی باشد. آن حضرت به آیات متعدده از قرآن و بیان استناد می نمایند که هیچ نفسی جز ذات الهی نمی تواند آیات نازل کند، که نزول آیات تنها حجت مظاهر قدسی است و اینکه حجت و برهان حضرت موعود را نیز آیات تشکیل می دهد. ادعای میرزا مهدی دال بر اینکه هر کسی می تواند آیات نازل کند به منزله رد و نفی تمامی کتب مقدسه و مظاهر الهیه است.

حضرت بهاء الله، همچنین عدم کفایت معجزات را به عنوان دلیلی برای ظهور الهی، بررسی می فرمایند؛ اما از آنجا که این موضوع را در کتاب ایقان بسط داده اند، به جزئیات نمی پردازند و به آیات قرآنی استشهد می نمایند مبنی بر اینکه معجزات حجتی کافی و جاری نیست. اما علی رغم این، حضرت بهاء الله، مقابله میرزا مهدی را می پذیرند و از او دعوت می کنند به حضور مبارک مشرف شود تا هر حجتی (معجزه ای) را که می خواهد، محقق فرمایند. (۷۲) حضرت بهاء الله اظهار می دارند که ملازمانشان در حضور مبارکشان خوارق عادات مشاهده کرده اند، اما آن حضرت مایل نیستند به مسأله معجزات مشغول گردند. (۷۳) صرف این واقعیت که شخصی ممکن است طالب معجزات باشد دال بر فقر و جهل روحانی اوست.

حضرت بهاء الله انکار می نمایند که در حلقه عرفا یا در جرگه «علما» بوده اند و اظهار می دارند: «خود تو می دانی که از اهل علم و زهد نبوده و از عرفا و ارباب عمائم محسوب نه.» (۷۴) حضرت بهاء الله بیان می فرمایند که رشته های علوم مختلفه را نخوانده اند و از عرفا چیزی را نیاموخته اند، زیرا کسی را یارای تکلم در محضر مبارکشان نبوده است و اعلام می دارند که مستمراً بحر بیانشان به حقایق روحانیه مواج بوده و متماداً به بلایا و محن گرفتار آمده اند و لهذا فرصتی نداشته اند مطلبی را مطالعه کنند و نیز اینکه همین اعتراض علیه طلعت اعلی و سایر رسل و انبیاء نیز اقامه گشته است. (۷۵) و سرانجام، حضرت بهاء الله راجع به قلت علم و معرفت اکثر پیروانشان می فرمایند که این قاعده همیشگی الهی بوده است؛ که این اثبات حقانیت امر حضرت تشان است و نه نفی آن؛ و اینکه، همان گونه که حضرت اعلی مکرراً تاکید فرموده اند، علم حقیقی چیزی نیست جز قبول مظهریت الهی - هر کس که به آن نائل شود به جوهر علم فائز شده است و هر کس از آن محروم ماند در جرگه جهلاء محسوب است. (۷۶) حضرت بهاء الله همچنین فقرات متنوعه از آیات حضرت نقطه نقل

می فرمایند که در آن پیروان خود را انداز می نمایند مبادا به سبب علماء بیان از شناخت موعود زمان بازمانند و مرایا را نصیحت می کنند که مبادا به علت علم و القاب خود گرفتار غرور و تکبر شوند. و سرانجام حضرت بهاء الله ذکر می نمایند که نامه میرزا مهدی نمونه فقدان ادب و فقر ادبی و ناتوانی در اقامه دلایل منطقی است و دال بر عجز اوست در نوشتن چند فقره صحیح به لسان پارسی فصیح و اکنون چنین شخصی به خود جرأت داده قَلت علم و آگاهی پیروان جمال ابهی را مورد اعتراض قرار دهد. خلاصه کلام، حضرت بهاء الله، اصل روشمند خود را تصریح می فرمایند و آن اینکه معیار حقیقت الهیه افتاتانات خود ساخته بشریه نیست، بلکه دلیل و برهانی است که نفس خداوند رحمن اقامه نموده است و آن نیست مگر نزول آیات باهرات.

قبل از پرداختن به آخرین ایراد میرزا مهدی باید یاد آور شد که رد آیات توسط یحیی ازل و تابعانش، به عنوان برهان کافی، بخودی خود دلیلی است وافی بر نقض بدیهی ترین اصول مصزحه در بیان توسط آنان. برای هر کس که بیان را به چشم انصاف مطالعه کند، چنین استدلالی بدیهی می نماید: حضرت رب اعلی لا ینقطع و بطور قاطع تصریح می فرمایند که آیات حجّت حضرت موعود است، درست همان گونه که حجّت آن حضرت بوده. در واقع طلعت بیان از کلّ بایان خواسته بودند بخشی مخصوص از بیان فارسی را (باب هشتم از واحد ششم) حداقل ماهی یکبار بخوانند تا شاید اراده الهیه را در این زمینه فراموش ننمایند. و به حقیقت، نکته اساسی در آن بخش این است که یگانه برهان موعود بیان نزول آیات رحمن است. آن حضرت همچنین تاکید می فرمایند که هیچ کس حق ندارد معترض شخصی شود که چنین ادعایی دارد، حتی اگر آن شخص، هیچ برهانی اقامه نماید. حضرت اعلی از پیروان خود خواسته بودند متعرض مدعای نفسی نشوند زیرا می دانستند که موعود محبوب حی و حاضرند و قریباً اظهار امر خواهند کرد. اعتراض یحیی ازل علیه حضرت بهاء الله و علیه کفایت حجّت آیات دقیقاً همان اعتراضی است که دشمنان طلعت اعلی علیه آن حضرت عنوان کردند. حضرت باب می فرمایند که حقانیت حضرت محمد، رسول الله، نیز به واسطه آیات اثبات شد و نیز اینکه:

در این کور خداوند عالم به نقطه بیان آیات و بیّنات خود را عطا فرموده
و او را حجّت ممتنع بر کلّ شیء قرار داده و اگر کلّ ما علی الارض جمع
شوند نمی توانند آیه ای به مثل آیاتی که خداوند از لسان او جاری فرموده،
اتیان نمایند. (۷۷)

در ردّ اعتراض به حجّت آیات، حضرت اعلی همچنان می فرمایند:

و هر گاه می گویند که این آیات بنفسها حجّت نمی شود، نظر کنید در
قرآن. هر گاه خداوند در مقام اثبات نبوت رسول خدا (ص) به غیر آیات
احتجاج فرموده، شماها هم تأمل نمائید ... و در مقام کفایت کتاب نازل

فرموده «او لم یکفهم انا انزلنا علیک الکتاب یتلی علیهم؟ ان فی ذلک لرحمة و ذکرى لقوم یؤمنون» و جایی که خداوند شهادت داده به کفایت کتاب به نفس آیات، چگونه کسی می تواند بگوید کفایت نمی کند حجیت کتاب بنفسه. (۱۴۱)

و در فرازی حیرت انگیز از بیان فارسی آن حضرت اعتراضاتی را شرح می دهند که پیروانشان در یوم ظهور موعود، علیه آن حضرت عنوان خواهند نمود و پاسخی را نیز که حضرت موعود به آن اعتراضات عنایت خواهند فرمود، آشکار می سازند:

گویا می بینم که کسی در کتاب خود از او سؤال می کند از آنچه در بیان نازل شده به حدود مؤتفکه نزد خود و او در جواب نازل می فرماید من عندالله و نه از قول نفس خود «اننى انا الله لا اله الا انا قد خلقت كل شیء و ارسلت الرسل من قبل و نزلت علیهم الکتاب الا تعبدوا الا الله ربى و ربکم فان ذلک لهو الحق الیقین. سوا علی ان تؤمنوا بى. فانکم انتم لانفسکم تمهدون و ان لم تؤمنوا بى و لا بما نزل الله علی فاذا بانفسکم تحتجبون و اننى انا لکننت غنیاً عنکم من قبل و لا کونن غنیاً عنکم من بعد. فلتنصرون انفسکم ان یا خلق الله ثم بایاتى تؤمنون.»

جوابی که حضرت بهاءالله در کتاب بدیع به یحیی ازل و حامیانش می دهند، عیناً شبیه پاسخی است که حضرت باب پیش بینی فرموده بودند که حضرت موعود ارائه خواهد نمود.

آمال سنیوی

آخرین ایراد میرزا مهدی شکل اتهامات و اکاذیب شخصی را به خود می گیرد و آن هنگامی است که وی می گوید همزمان هم از شخصیت میرزا یحیی دفاع کند و هم حقیقت جمال ابهی را مورد حمله قرار دهد. در دفاع از یحیی و سید محمد، او می گوید که ترسها و تقیه ها و پنهانکاریها و تغییر قیافه های یحیی با انقطاع وی از دنیا توضیح داده می شود. علاوه بر این، وی مدعی است که همه پیامبران - که محض نمونه حضرت مسیح و حضرت محمد را ذکر می کند - از دشمنان خود می ترسیده اند و خود را از خلق پنهان می کرده اند. و نیز، وی اظهار می دارد که سفر سید محمد به استانبول از پی حرص و آرزو در جستجوی مواجب ماهیانه نبوده، بلکه برای تقاضای عفو از دولت ایران برای خودش و یحیی بوده است. وی همزمان حضرت بهاءالله را نیز متهم می سازد که خواستار قدرت و راحت بوده اند.

در پاسخ به این اتهامات شخصی، حضرت بهاءالله اغلب به تألمات شدید حضرت نقطه اشاره می فرماید که ناشی از مشاهده چنین اکاذیب و انحرافات از جانب کسانی است که خود را منسوب به

آن حضرت می‌دانند. حضرت بهاء‌الله متذکر می‌شوند که عملکرد ناقضان میثاق همواره چنین بوده است که مظهر الهی و پیروان او را متهم به خطیئات و جنایاتی کنند که خود مرتکب آنها می‌شده‌اند. حضرت بهاء‌الله تمایل ندارند به چنین مباحثی مشغول شوند، اما چون میرزا مهدی و دیگران مرتباً چنین دروغهایی را مطرح می‌کنند، آن حضرت ملزم به مقابله‌اند. از آنچه حضرت بهاء‌الله مطرح می‌کنند، تصویری روشن از یحیی، به‌عنوان مردی ترسو و تشنه قدرت، برده زخارف مادی و غرقه تمنیات نفسانی، به‌دست می‌آوریم، تصویری که در تضاد کامل است با جرأت و شهامت مظهر ربانی که علی‌رغم تمایل شخصی به سکوت، تحت فرمان مشیت‌الله، آشکارا و در مقابل خلق به انزال کلمه‌الله قیام می‌فرمایند و در سبیل الهی از مصائب و بلاها استقبال می‌نمایند.

حضرت بهاء‌الله اجازه نمی‌دهند که میرزا مهدی اعمال جبن آمیز یحیی را با مشابه انگاشتن آنها با اعمال انبیاء، بزرگ جلوه دهد. آن حضرت اعلان می‌فرمایند که صفت مشخصه همه انبیاء و رسولان، شجاعت در برابر زورگویان، استقامت در مقابل ظالمان، حمایت از امرالله در حضور خلق و استقبال از بلاها در سبیل حق بوده است. اکاذیب میرزا مهدی علیه همه پیامبران، نمود و نمونه دیگری است از طریقی که ناقضان عهد و پیمان الهی با توسل به آن خصائص و تمنیات خود را بر نمایندگان خداوند رحمن منعکس می‌سازند؛ صرفاً به این سبب که حق را بر حسب خیالات باطله و ظنونات رایج خود، تعریف می‌نمایند. حضرت بهاء‌الله تصریح می‌فرمایند که حضرت عیسی به صلیب کشیده شد زیرا آشکارا امر الهی را ابلاغ می‌کرد و حضرت محمد مستمرأ‌مظالم و مصائب تحمل فرمود چون که بر ملا از کلمه‌الله حمایت می‌نمود. همچنین به حضرت امام حسین اشاره می‌کنند که قهرمانانه جام شهادت سر کشید به سبب اینکه از اختفاء امتناع ورزید و در مقابل دشمنان و مظالم آنان قیام فرمود.

حضرت بهاء‌الله تذکر می‌دهند که شهادت امام حسین نباید با این عقیده کذب ضایع گردد که آن حضرت مایل به شهادت نبود یا هنگامی که دست به نبرد نهایی زد و سپاه خود را به سمت عراق سوق داد، نمی‌دانست که شهید خواهد شد. همان سان که حضرت بهاء‌الله توضیح می‌دهند، امام حسین از شهادت آتی خود آگاه بود و به همین علت است که در آخرین زیارت خود از مضجع حضرت محمد قبل از عزیمت، آرزوی خود را برای شهادت در آن سفر بر زبان راند. طلعت ابهی به سخنان شجاعانه آن حضرت اشاره دارند که در آن، اعتماد و اشتیاق خود را به اراده الهی بیان می‌کند؛ از علم و آگاهی خود به این حقیقت که دشمنانش قصد جاننش را کرده‌اند، سخن می‌گوید؛ سوگند یاد می‌کند که هرگز تسلیم مدعای حاکم اموی، یزید نشود؛ از حق می‌طلبد یوم شهادتش را هر چه زودتر برساند و تمنا می‌نماید که تشنه لب بر خاک فدا فرو افتد. (۸۱)

حضرت بهاء‌الله، پس از ذکر کلمات مؤثر حضرت امام حسین، می‌فرمایند که در این زمان نیز این حسین، بعینه همان مطالب را می‌گوید و سپس سخن را به شجاعت و شهامت حضرت اعلی و

محن و بلا یای آن حضرت می کشانند و از این داستان مهیج یاد می کنند که در طریق ماکو، وقتی پیروان آن حضرت قصد استخلاص ایشان را داشتند، تبسمی کردند و فرمودند: «جبل آذربایجان هم قسمتی دارد.» (۸۲)

در بحث از شخصیت یحیی، جمال اقدس ابهی به بسیاری از مظالم مرتکبه و تعلقات مادی وی اشاره می نمایند و سبعت و قساوت او، بخصوص فرمانش را برای قتل نفوس بیگناه از جمله دیان، محکوم می فرمایند. سلطان ابداع همچنین به مراتب «انقطاع» میرزا یحیی با ذکر نامه او خطاب به هفت نفر از «شهداء» خویش اشاره می نمایند که در آن به هر کدام از آنها دستور می دهد برای او پول فراوان و یک باکره جوان، ارسال دارند. (۸۳) اما خشم مخصوص جمال ابهی نسبت به یحیی برای هتک حرمت فاطمه، زوجه دوم حضرت اعلی است که وی موقتاً با او ازدواج کرد و سپس به دیگرانش تحویل داد. وی این عمل ننگین را در زمان غیبت ایشان از بغداد مرتکب شد. حضرت بهاء الله اظهار می دارند که در واقع این قضیه علت اصلی طرد و نفی یحیی بوده که وسوس شیطانی و تمیّات نفسانیش حتی حرم محرومه مقدسه عائله مبارکه حضرت اعلی را نیز محترم نداشت. (۸۴)

جمال ابهی همچنین مراتب تألم و تحسّر خود را بیان می دارند از اینکه یحیی برای نان و کنترل مواجب ماهیانه، همسر خود را نزد مقامات دولتی و سید محمد را به استانبول فرستاده تا آن حضرت را متهم به امتناع از مساعدت مادی او کنند. حضرت بهاء الله نه تنها اکاذیب آنها و تعلقات و تمیّات مادیّه شان را محکوم می فرماید بلکه تأسف خود را نسبت به اعمال و رفتارشان که سبب شرمندگی جامعه بابی و بهایی در انظار جماعت مسلمین و نیز مسؤولین دولتی شده است، ابراز می نمایند. همان گونه که آن حضرت اشعار می دارند سفر سید محمد به استانبول در جستجوی معونه و به قصد اشاعه اباطیل و اکاذیب بوده، نه برای طلب عفو و بخشش. هیکل اقدس اظهار می دارند که اولاً یحیی هرگز توسط دولت ایران تبعید نشد. این حضرت بهاء الله بودند که تبعید و سرگونی شدند. یحیی به صرف ترس و وحشتش، آن حضرت را از ایران تا منفای تبعیدیان تعقیب کرد. لهذا هر گونه تقاضای بخشودگی بی معنی است، بخصوص با توجه به این واقعیت که یحیی همواره مخفی بود و با اسامی مستعار زندگی می کرد و لهذا هیچ کس او را بدرستی نمی شناخت. ایشان همچنین مطرح می کنند که اگر قصد سید محمد بخشودگی بوده، چرا برای مقرری ماهیانه عریضه به دولت تسلیم کرده و نیز متذکر می دارند که در نتیجه تسلیم عریضه سید محمد و طرح اتهامات او در استانبول، مقامات دولتی مبادرت به تحقیق و بررسی کردند و یک نسخه از آن عریضه و نیز شکایات مطروحه را نزد جمال مبارک فرستادند. (۸۵)

درست برخلاف زندگی میرزا یحیی که مشحون است از ترس و وحشت و شهوت برای قدرت، حیات و آثار جمال اقدس ابهی وضع و حالی کاملاً متضاد را نشان می دهد. قیام آن حضرت به دفاع از امر الله در ایام طلعت اعلی و مقابله با کل معاندان این امر در دوره بغداد؛ اقدامات آن حضرت

برای تربیت و تعالی جامعه بایی؛ امتناعشان از تماس یا ملاقات با مقامات دولتی در بغداد، استانبول و ادرنه؛ سُور فخمه و الواح عظیمه‌شان خطاب به سلاطین و حاکمان؛ و تمایلشان به پذیرش محن و بلایا در سبیل رحمن؛ کل شاهدی است صادق به شجاعت و شهامت خارق العاده آن حضرت. ایشان در کتاب بدیع گواهی می‌دهند به مشقاتشان در مازندران، سیاه‌چال طهران، بغداد و دوران اخیر حیاتشان. آن حضرت ذکر می‌نمایند که بسی روزها که خانواده‌شان بی غذا می‌ماند مگر در شب که آن هم به صرف استقراض و جوه میسر بود و متذکر می‌دارند که در بغداد اوقات بسیاری پیش می‌آمد که تعویض قمیص ممکن نبود و تنها پیراهن آن حضرت می‌بایست شسته، خشک و دوباره پوشیده شود. هیکل بقا به رؤیایی اشاره می‌فرمایند که زمان کوتاهی قبل از ترک بغداد دیده‌اند که خبر از بلیات و مصیبات آینده می‌داده و نیز به قیام حضرتشان در دوران اولیه بغداد برای تجدید حیات امر حضرت باب و ممانعت حزب بایی از ارتکاب جنایت، سرقت و سایر جرائم، شهادت می‌دهند.

کتاب بدیع، همچون بسیاری آثار دیگر حضرت بهاءالله، به وضوح، خود آگاهی خارق العاده حضرت بهاءالله را نشان می‌دهد، که در فصل ۴ مورد بحث و بررسی قرار گرفت. از یک طرف، آن حضرت بشخصه تمایلی به توجه و شهرت و قدرت ندارند؛ تا آنجا که اگر، به عنوان یک انسان، امر به دست خودشان می‌بود، هرگز چنین مأموریتی را اعلان نمی‌کردند. اما از طرف دیگر، مشیت الهی همواره به حرکتشان آورده و وادارشان کرده کلمه‌الله را ابلاغ نمایند؛ امر الهی را اعلان کنند و آشکارا مأموریت خود را اظهار فرمایند. به همین علت است که آن حضرت اغلب در کتاب بدیع نیز همان اندیشه‌ای را ذکر می‌کنند که در لوح سلطان ایران عنوان نمودند و آن اینکه هیکل اقدس، بنفسه المقدس، اقدام به انزال کلمه‌الله فرمودند، بلکه اراده الهی به حرکتشان آورد و به سخنشان واداشت، واقعه‌ای که نه از جانب ایشان بل از نزد خداوند رحمن است. بخاطر محبتشان به خداوند و خلق او بوده که آن حضرت آن همه بلایا و مصائب نامتناهی را در سبیل الهی تحمل فرموده‌اند. این محن و آلام وقتی تلختر می‌نماید که بیانات حضرت اعلی‌را، مؤید به تأیید جمال ابهی نیز در نظر آوریم که فرمودند کل وجود محض تمجید و تکریم مظهر الهی، قمیص هستی پوشیده است.

حضرت بهاءالله می‌پذیرند که در ایام اولیه بغداد، به قهوه‌خانه‌ای در ساحل دجله تشریف می‌بردند و اینکه گاهی در آن مکان جای نوشیده‌اند؛ همچنین بیان می‌فرمایند که بعضی اوقات به تابعانشان افتخار می‌دهند، دعوت آنان را می‌پذیرند و به منازلشان نزول اجلال می‌فرمایند. اما، توضیح می‌دهند که حضورشان در قهوه‌خانه به این علت بوده که در آن دوران اولیه بغداد، بایان پناهندگانی بوده‌اند بدون هیچ یار و یاوری در آن مدینه. بنا بر این به قصد ابلاغ امر الهی به سکنه مدینه و جلب حمایت آنان برای بایان تبعیدی، آن حضرت به آنجا می‌رفته‌اند تا با ساکنان بغداد ملاقات و مفاوضات داشته باشند. به همین جهت بود که جامعه بایی در بغداد از شهرت و اعتبار برخوردار شد و نفوس برجسته آن مدینه از عظمت امر بدیع آگاه گشتند.

اما حضرت بهاء الله اعتراضات میرزا مهدی رشتی را با جلب توجه به این حقیقت که نوشیدن چای یکی از فرامین هفتگانه طلعت اعلی بوده و قاطعانه از کلّ بایبان خواسته شده، مردود می شمارند و از اینکه میرزا مهدی آن حضرت را به واسطه اجرای یکی از احکام صریحه حضرت نقطه، مورد حمله قرار می دهد، ابراز شگفتی می فرمایند؛ و نیز به قوانین بیان اشاره می نمایند که لطافت و نظافت در کلّ اشیاء، زیستن در بهترین منازل با بهترین ائاثیه، پوشیدن بهترین البسه، استفاده از بهترین مواد عطریه، خوردن بهترین اغذیه را ترغیب و تشویق می نماید و برای مهمانیهای ترتیب یافته به افتخار حضرت موعود استفاده از بیش از دو هزار گونه غذا را مجاز می شمارد. همان گونه که حضرت بهاء الله می فرماید، قصد صریح نقطه بیان از نزول این قوانین آن بوده که تضمین نمایند چشمان طلعت موعود هرگز بر امور نامطبوع نیفتد و جمال معهود هرگز در معرض سختی و صعوبت قرار نگیرند. حضرت بهاء الله به طعنه می فرماید که حضرت اعلی محض خاطر موعود به این امور امر فرمودند و بایبان را متذکر داشتند که آن حضرت را ردّ نمایند و آزار نرسانند و این در حالی است که میرزا مهدی صرف چای و پذیرش دعوت را به عنوان برهان ابطال آن حضرت به کار می برد. ایشان همچنین خواننده خود را متذکر می دارند که اسب حضرت امام حسین، وقتی که در آخرین نبرد، به سوی قربانگاه می راند، به زیباترین تزیینات و ظریفترین تجملات آراسته بود.

در همین حال و هواست که جمال ابهی اعلان می دارند که دیانتشان محض اتحاد و ارتباط و دوستی در میان مردمان است و به همین علت است که آن حضرت صدور و قبول دعوت را تشویق می فرمایند. همچنین می فرمایند که دیانتشان نتیجه اعمال زاهدانه یک شخص عارف نیست و اینکه آن حضرت خود هرگز یک صوفی نبوده اند و هرگز نیز ریاضت و زهد باوری را تأیید نمی کنند، بالعکس، نفوس را تشویق می نمایند که در حدّ اعتدال از مزایای حیات مُلتذّ شوند و از فقراء دستگیری کنند، زیرا آنان امانات حقّند در میان خلق. (۸۶)

نتیجه: میثاق وحدت و یگانگی

حضرت بهاء الله در پایان کتاب بدیع اهل بهاء را مخاطب می سازند. آن حضرت مایل نیستند آنچه در میان بایبان واقع شد، در بین پیروانشان رخ دهد. و می خواهند از بابت دو امر مطمئن باشند: اول اینکه محبت و اتحاد هرگز فنا نپذیرد و دوم اینکه مؤمنان در میثاق رحمن مستقیم مانند؛ دو موردی که مستقیماً به یکدیگر مرتبطند. آن حضرت اعلان می دارند که مقصد امرشان رفع علل تنفر و جدایی و استقرار اصول محبت و دوستی است و از پیروانشان می خواهند که متحد شوند و به فِرَق متباغضه تقسیم نگردند. به همین دلیل آن حضرت مسائل مربوط به تفسیر و وصایت را تشریح می نمایند و تأکید می کنند که کلمه الهی تناقض ناپذیر است. همه نفوس می توانند آیات الهی را درک کنند، اما در عین حال معنی حقیقی نصوص الهی فقط در دسترس مَطَّلَع ظهور است. افراد و آحاد خلق قادرند

کلمات الهی را تا حدی که بتوانند مرجعیت آن را تشخیص دهند، ادراک نمایند؛ اما در ورای آن، همه ادراکات انسانی محدود و نارسا است. جمال ابهی به پیروان خود امر می‌فرماید به درک و فهم خود از کلمات الهی اکتفا نکنند، در غیر این صورت نفس کلمة الله علت انشقاق خواهد شد. تنها عاملی که وحدت و یگانگی را آن گونه که مقصود ظهور آن حضرت است، محافظه خواهد کرد این است که کل اهل بهاء آنچه را که از معانی آیات الهی درک نمی‌کنند از مصدر و منبع آن سؤال نمایند. (۸۷)

حضرت بهاء الله در این دفاعیه رشیکه، دو اصل اساسی وحدت عالم انسانی و عهد و میثاق الهی را، نه فقط به عنوان جوهر بحث اساسی و روشمند خود، بلکه همچنین به عنوان کلمات آخرین حضرتشان خطاب به پیروانشان، تشریح می‌نمایند. آن حضرت گرچه در کتاب بدیع، صریحاً به مقام منبع حضرت عبدالبهاء اشاره نمی‌کنند، اما به وضوح می‌فرماید که درک موثق و معتبر کلماتشان فقط از طریق مجاری معینه توسط نفس مقدسشان امکان پذیر است. این مجاری بعدها در کتاب مستطاب اقدس و نیز کتاب عهد، آشکار گشت. وحدت امر بهایی، مقصد غایی جمال اقدس ابهی، فقط هنگامی ممکن و میسر است که اهل بهاء خود واقف شوند که ادراکشان از آثار مقدسه محدود است و صرفاً به واسطه مبتیین منصوص است که دسترسی به معانی حقیقی آن و در نتیجه وحدت مؤمنان و بالاخره وحدت کل عالم انسان، می‌تواند تضمین گردد. (۸۸)

قسمت سوم
نظم بدیع جهانی

کتاب مستطاب اقدس: تاریخ و اصول متشکله آن

کتاب مستطاب اقدس مبسوط ترین، منسجم ترین و جامع ترین آثار حضرت بهاء الله است. حضرت ولی امرالله اعلان کتاب اقدس را «مهیمن بر جمیع صحف و کتب الهیه» توصیف فرمودند. آن حضرت با این توضیح که نزول کتاب اقدس تحقق بخش نبوات کتاب مقدس است، می فرمایند:

این سفر بدیع مخزن احکام و شریعت ربانیه است که اشعیای نبی بدان بشارت داده و حضرت یوحنا در مکاشفات خویش به «سماجدید» و «ارض جدید» و «هیکل رب» و «مدینه مقدسه» و «عروس» و «اورشليم جدید التازل من السماء» تشبیه نموده است. این کتاب مقدس که حدود و احکامش مدت یکهزار سال ثابت و لن یتغیر مانده و نفوذ و سطوتش اهل ارض را احاطه خواهد نمود، اعلی و اجلی ثمره اسم اعظم و ام الكتاب دور اعز اقدس ابهی و منشور نظم بدیع اسنی در این قرن امنع افخم محسوب است.

علی رغم چنین بیانات صریح و قطعی در خصوص اهمیت عظیم کتاب اقدس و ماهیت «لن یتغیر بودن» احکام آن، برخی از نفوس در خصوص مقام و جایگاه کتاب مستطاب اقدس در میان آثار حضرت بهاء الله سؤالاتی را مطرح نموده، اظهار عقیده کرده اند که آن را باید منطبق با اصطلاحات سنتی صوفیه و مشرب آنها نسبت به شریعت تعبیر نمود. این موضوع را نیز بیان داشته اند که کتاب اقدس بنفسه متنی ذاتاً منسجم نیست، و بیان حدود و احکام در این کتاب مستطاب بدون ترتیب خاصی صورت گرفته است. در این فصل، نظریات و تعبیر متعدده اخیر در مورد کتاب اقدس مورد تحلیل قرار می گیرد و مقام احکام، تاریخ نزول، نظم جهانی، و اصول موضوعی متشکله این مقدس ترین کتاب حضرت بهاء الله مورد بحث واقع خواهد شد.

اهمیت و مرکزیت کتاب مستطاب اقدس

حضرت ولی امرالله در کتاب گادپاسزبای بیانات نازله از یراعه حضرت بهاء الله در خصوص اهمیت کتاب اقدس را به اختصار نقل می فرمایند:

جمال اقدس ابهی احکام و حدود الهیه را که مشتمل بر قسمت اعظم این کتاب مبین است به «روح الحیوان لمن فی الامکان» و «حصن حصین» و «اثمار الشجره» و «السبب الاعظم لنظم العالم و حفظ الامم» و «مصباح الحکمة و الفلاح» و «عرف قمیص» و «مفاتیح

رحمت» الهی برای عباد تعبیر و توصیف فرموده است و نیز در شان این صحیفه علیا می فرماید: «قُلْ اِنَّ الْكِتَابَ هُوَ سَمَاءٌ قَدْ زَرْنَاهَا بِاَنْجُمِ الْاَوَامِرِ وَ النَّوَاهِي» و همچنین «طوبی لَمَنْ يَتَّقُهُ وَ يَتَفَكَّرُ فِيهَا نَزَلَ فِيهِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ الْمَقْتَدِرِ الْعَزِيزِ الْمَخْتَارِ. قُلْ يَا قَوْمِ خُذُوهُ بِبَيْدِ التَّسْلِيمِ ... لَعَمْرِي قَدْ نَزَلَ عَلَيَّ شَأْنٌ يَتَحَيَّرُ مِنْهُ الْعُقُولُ وَ الْاَفْكَارُ اِنَّهُ لِحُجَّةٌ الْعُظْمَى لِلرُّوِي وَ بُرْهَانٌ الرَّحْمَنِ لَمَنْ فِي الْاَرْضِينَ وَ السَّمَوَاتِ»، «طوبی لِذَاتِقَةٍ يَجِدُ حَلَاوَتَهَا وَ لِيَذِي بَصَرٍ يَعْرِفُ مَا فِيهَا وَ ذِي قَلْبٍ يَطَّلِعُ بِرُمُوزِهَا وَ اَسْرَارِهَا تَاللهِ يَرْتَعِدُ ظَهْرُ الْكَلَامِ مِنْ عَظَمَةِ مَا نَزَلَ وَ اِشَارَاتِ الْمُتَّقِنَةِ لِشِدَّةِ ظُهُورِهَا» و نیز می فرماید، «کتاب اقدس بشأنی نازل شده که جاذب و جامع جمیع شرایع الهیه است طوبی لِلْقَارِئِينَ طوبی لِلْمُتَفَكِّرِينَ طوبی لِلْمُتَفَرِّسِينَ و به انبساطی نازل شده که کل را قبل از اقبال احاطه فرموده سَوَفَ يَظْهَرُ فِي الْاَرْضِ سُلْطَانُهُ وَ نَفُوذُهُ وَ اَقْتِدَارُهُ»

اهمیت کتاب مستطاب اقدس در بیانات نازله از قلم دو مبتین منصوص آثار حضرت بهاءالله نیز مورد تاکید واقع شده است، از جمله بیانات حضرت ولی امرالله که در سطور فوق نقل گردید و نیز آثار مبارکه حضرت عبدالبهاء، بالاخص در الواح مقدسه و صایای آن حضرت که در طی آن، با این حکم قاطع که «مرجع کل کتاب اقدس و هر مسئله غیر منصوصه راجع به بیت عدل عمومی» آن را به عنوان یک اصل اساسی امر بهایی تعیین می فرمایند.

اسم کتاب اقدس، که به معنای مقدس ترین کتاب است، بنفسه حاکی از مقام و رتبه ای است که حضرت بهاءالله برای این سفر قویم در میان سایر آثار مقدسه قائل هستند. در لوح مبارکی که خطاب به جناب ابوالفضائل عز نزول یافته است، حضرت بهاءالله می فرمایند که هر چه در این یوم از مبدأ امر الهی ظاهر شود، در مقایسه با آثار نازله در ظهورات سالفه بمثابه «بحر»، «اصل اصول»، «ام الكتاب» و «ام البیان» است. کتاب اقدس دارای رتبه «ام الكتاب» و «مقدس ترین کتاب» است. یک لقب دیگر کتاب اقدس، که در برخی از آثار حضرت بهاءالله به کار رفته است، «کتاب امنع اقدس» است. برای درک اهمیت این عنوان، باید در نظر داشت که در کتاب بدیع، حضرت بهاءالله بنفسه المقدس با عبارت «جمال امنع اقدس» به خود اشاره می فرمایند و در جای دیگر از این عنوان برای اشاره به آثار نازله از سماء مشیت خود اشاره می نمایند، «آنچه از سماء مشیت در این ظهور امنع اقدس نازل مقصود، اتحاد عالم و محبت و وداد اهل آن بوده». به این ترتیب حضرت بهاءالله از عنوان «امنع اقدس» برای دلالت به خصیصه ذاتی و جبلی آثار منزله از یراعه مبارک، نفس هیکل مبارک، و نیز ام الكتاب این دور مقدس استفاده می فرمایند. این اصطلاح در بدایت کتاب مستطاب بیان نیز توسط حضرت باب مورد استفاده قرار گرفته و عبارت «بسم الله الامنع الاقدس» بجای اولین

عبارت سُورِ قرآنی، یعنی «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ» قرار گرفته و اشاره شده است که جمیع رموز الهیه در این عبارت موجود و مکنون می باشد. می توانیم مشاهده نماییم که استفاده از عبارت «امنع اقدس» توسط حضرت بهاءالله در اشاره به کتاب اقدس نشان می دهد که این کتاب مستطاب، و عده حضرت رب اعلی را تحقق بخشیده است و مبین ظهور اسرار الهی و ظهور کلی است که انوارش بر جمیع کائنات خواهد تابید.

وجه تمایز بین دو اصطلاح عرفانی اسلامی «فیض مقدس» و «فیض اقدس» به عنوان مظاهر مراحل متفاوت ظهور الهی (که در کتاب مستطاب ایقان مورد بحث واقع شده است) از عنوان کتاب اقدس قابل استنباط است. فیض مقدس بر تجلی و ظهور الهی در عالم خلق دلالت دارد، اما فیض اقدس از تجلی در نفس عالم وحدانیت صرفه الهیه حکایت می کند. صفت اقدس به این مفهوم (مقدس ترین)، به این معنی است که این کتاب که دارای این عنوان است، ظهور کلی الهی را که از دیرباز در انتظارش بودند تحقق بخشیده است.

عنوان کتاب اقدس، که فی نفسه علو و سمو مرتبه آن را توصیف می نماید، اشارات مکرر حضرت بهاءالله به این کتاب در آثاری که بعداً عزّ نزول یافته است، معیار و میزان ایشان برای تعیین اهمیت بی مثیل و بدیل یک عبارت با توصیف تعلق آن به کتاب اقدس، سایر عناوین متعالی این کتاب، و بیان صریح مبین منصوص کلام حضرت بهاءالله، جای هیچ گونه تردیدی در خصوص مرکزیت و اهمیت جامع و کامل این کتاب در میان کل آثار حضرت بهاءالله باقی نمی گذارد.

خصیصه الزام آور احکام

علی رغم بیان حضرت ولی امرالله که حدود و احکام این کتاب در تمامی دور حضرت بهاءالله «لن یتغیر» است، برخی از نفوس ابراز عقیده کرده اند که ممکن است در مورد بعضی از احکام کتاب اقدس، اعتبار و الزام برای تمامی این دور در نظر نبوده باشد. بنظر می رسد این استدلال حاکی از آن باشد که این بیان حضرت بهاءالله در کتاب اقدس نشان می دهد آن حضرت احکام خود را چندان جدی تلقی نفرمودند:

«لَا تَحْسِبَنَّ اَنَا نَزَّلْنَا لَكُمْ الْاِحْكَامَ بَلْ فَتَحْنَا خْتَمَ الرَّحِیْقِ الْمَخْتُومِ بِاَصَابِعِ
الْقَدْرَةِ وَ الْاِقْتِدَارِ یَشْهَدُ بِذٰلِكَ مَا نُزِّلَ مِنْ قَلَمِ الْوَحٰی تَفَكَّرُوا یَا
اُولٰٓئِی الْاَفْكَارِ»

این استدلال دال بر آن است که مقصود از استعاره «رحیق مختوم»، طبق موازین مرسوم در صوفیه رد کردن احکام است زیرا شراب «نمادی از نقض حکم الهی است و در اصطلاح صوفیه نماد پیوند و مصاحبت با خداوند، یعنی جذبه روحانی، است که در مقابل آن، احکام و حدود در بهترین حالت خود نیز نامربوط است.» ضمناً این تصور نیز وجود دارد که مقصود از احکام کتاب اقدس «یک

شریعت بهایی که مدت یکهزار سال دوام داشته باشد» نبوده است. این استدلال بنفسه مبتنی بر فرضیاتی در خصوص متن کتاب اقدس است و از آن جمله این تصوّر وجود دارد که کتاب اقدس «در قطعات کوتاه در طول سالها» نازل شده و هر یک از آنها در جواب به وضعیت خاصی بوده است. به این ترتیب این کتاب مبتنی مجموعه‌ای از احکام پراکنده است که «توسعه یافته»، نه اینکه یک کل منسجم، به هم پیوسته و مبتنی بر قصد و اراده خاصی بوده باشد. همچنین استدلال می‌شود که چون حضرت بهاءالله تغییراتی در متن به وجود آورده با الحاقیه‌هایی آن را تکمیل کرده‌اند، هرگز در نظر هیکل مبارک قطعی یا کامل تلقی نشده است.» اما این استنباط یک قدم دیگر نیز پیش رفته و استنتاج نموده است که مجموعه احکامی که حضرت بهاءالله در کتاب اقدس نازل فرموده‌اند فی نفسه هنوز نباید «قطعی» تلقی شود، بلکه باید «انعطاف پذیر» مشاهده گردد و ممکن است «تعدیل» آن تداوم یابد چه که مقصود از حدود نازله در آن در وهله اولی احکام نبوده بلکه نمونه‌هایی از اصول کلی اخلاقی بوده است.

وقتی که حضرت بهاءالله می‌فرمایند، «لَاتَحْسِبَنَّ اَنَا نَزَّلْنَا لَكُمْ الْاِحْكَامَ بَلْ فَتَحْنَا خْتَمَ الرَّحِيقِ الْمَخْتومِ بِاَصَابِعِ الْقُدْرَةِ وَالْاِقْتِدَارِ» این کلام مسلماً رد کردن نگرش سنتی اسلامی - فقهی به احکام می‌باشد. مع‌هذا، به همان میزان نگرش صوفیه به احکام را نیز رد می‌کند. هر دو نگرش مزبور احکام را به عنوان یک «مجموعه قوانین صرف» تلقی می‌کنند. استعاره «فکِ رحیق مختوم»، که حضرت بهاءالله به کار می‌برند، در واقع مرکزیت و اهمیت حدود و احکام ایشان را مورد تأیید قرار می‌دهد. شراب نماد احساس آزادی و مظهر رهایی از محدودیتها است. حضرت بهاءالله با «رحیق مختوم» خواندن احکام خود استدلال می‌کنند که احکام ایشان باید نه به عنوان محدودیت‌های سرکوب کننده یا ملزم کننده، یعنی آنطور که برخی از صوفیه احکام را درک کرده‌اند، نگریسته شود، بلکه باید آن را جوهر و اصل آزادی دانست. به عبارت دیگر، از ابتدای کتاب اقدس، حضرت بهاءالله همه را از تعبیر و تفسیر احکام ایشان به نحوی که صوفیه احکام را تعبیر می‌کردند، بر حذر می‌دارند. در کتاب اقدس و در بسیاری از سایر الواح و آثار، ایشان بطور اخض نفوسی را که اهمیت احکام را تقلیل می‌دهند و آنها را بر حسب معانی باطنی تعبیر و تفسیر می‌کنند مورد انتقاد قرار می‌دهند. در لوحی که در طنی آن به نزول نفس کتاب اقدس اشاره می‌فرمایند، حضرت بهاءالله در توضیح یکی از آیات آن در این خصوص چنین می‌فرمایند:

این ایام احکام الهیه از مَشْرِقِ بِيَانِ رَبَّانِيهِ مُشْرِقِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اَزْ بَعْدِ اَرْسَالِ مِي شُودِ وَ اَيْنِ دُو آيَةُ مَبَارَكَةِ دَرِ اَنْ لَوْحِ اَمْنَعِ اَقْدَسِ نَازِلِ مِّنَ التَّاسِ مَنْ يَقْعُدُ صَفَّ النَّعَالِ طَلْبًا لِّصَدْرِ الْجَلَالِ قُلْ مَنْ اَنْتَ يَا اَيُّهَا الْغَافِلُ الْغَرَّارُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَدْعِي الْبَاطِنَ وَ بَاطِنِ الْبَاطِنِ قُلْ يَا اَيُّهَا الْكٰذِبُ تَاللّٰهِ مَا عِنْدَكَ اِنَّهُ مِنَ الشُّوْرِ تَرَكْنَاهَا لَكُمْ كَمَا تَتْرَكُ الْعِظَامُ لِلْكِلَابِ مَلَا حِظَه

نمایید هر نفسی از نفوس موهومه که یافت شد خلیجی از بحر اعظم خارج نمود و به توهمات نفسانیه شوونات هوائیه به تمام مکر و خدعه قیام کرده فرقه اسلام را متفرق ساخت.

در یکی دیگر از آثار با صراحت بیشتر می فرمایند:

اسلام با آن قوت عظیمه از اعمال و افعال منتسبین او به کمال ضعف مبدل شد چنانچه مشاهده نموده و می نمایند بعضی از نفوس که خود را در اویش می نامند جمیع احکام و اوامر الهی را تأویل نمودند اگر گفته شود صلات از احکام محکمه الهی است می گویند صلات به معنی دعاست و ما در حین تولد به دعا آمده ایم و صلات حقیقی را عمل نموده ایم و این بیچاره از ظاهر محروم است تا چه رسد به باطن. اوهامات نفوس غافله زیاده از حد احصا بوده و هست. باری از تنبلی و کسالت جمیع اوامر الهی را که بمثابه سد محکم است از برای حفظ عالم و امنیت آن تأویل نمودند.

حضرت بهاء الله در سایر آثار مبارکه قاطعانه نگرش صوفیه را به احکام و اوامر مردود می شمارند. در اشاره به نفوسی که مدعی وصول به مرحله جذبه عرفانی موسوم به حال هستند، می فرمایند:

اکثر مدّعین حال، الیوم غیر قال نبوده و نخواهند بود. کلّ امور در قبضه قدرت الهیه مقبوض و محدود. هر نفسی که به غیر رضای او حرکت نمود از اهل قال محسوب است اگرچه در بحر حال منغمس باشد و بر لجه صمت و سکون سایر و نفسی که مقبل به حقّ و مطیع امر اوست از اهل حال در مبدء و مال مذکور. حالی که الیوم نزد حق محبوب است اقرار به وحدانیت و اعتراف به فردانیت او و تقدیس ذاته عن الشبهیه و تنزیه نفسیه عن المثلیه و العمل بما امر به فی کتابه و الاجتناب عن مشتتهیات النفسانیه و الاشارات الافکیه و التأویلات الظنونیه الوهمیه بوده.

این استدلالی که حضرت بهاء الله بر تلقی صوفیه از اوامر و احکام، که نفس حکم را به قیمت یک حقیقت متعالی تر شخصی تضعیف می کند، صحه می گذارند با نفس بیانات حضرت بهاء الله ناسازگار است. در متن کتاب اقدس و سایر الواح مبارکه، ایشان بر لزوم اجرای احکام نازله در کتاب اقدس تاکید می فرمایند. حضرت بهاء الله بنفسه المقدس در ابتدای کتاب اقدس تصریح می فرمایند که عرفان ذات الهی فی نفسه بدون عمل به احکام منزله توسط مظهر ظهور الهی قابل قبول نیست و:

انّ الذین اوتوا بصائر من الله یرون حدود الله السبب الاعظم لنظم العالم

و حفظ الامم و الذی غفل انه من همج رعا ع انا امرناکم بکسر حدودات
التفس و الهوی لا ما رقیم من القلم الاعلی انه لروح الحیوان لمن
فی الامکان

ایشان در ادامه کلام می فرمایند نقض حدودات مزبور عبارت از نقض عهد و میثاق الهی است:

ان الذین نکتوا عهد الله فی اوامیره و نکصوا علی اعقابهم اولئک من
اهل الضلال لدی الغنی المتعال

در بحث حضرت بهاء الله از آزادی در کتاب اقدس، می توان مشاهده نمود که نفس حریت بر
مبنای احکام و اوامر تعریف شده است:

الحریة فی اتباع اوامری لو انتم من العارفين لو اتبع الناس ما نزلناه لهم
من سماء الوحي لیجدن انفسهم فی حریة بحتة طوبی لمن عرف مراد الله
فیما نزل من سماء مشیته المهیمنة علی العالمین. قل الحریة التی تنفعکم
انها فی العبودیة لله الحق و الذی وجد حلاوتها لایبدلها بملکوت ملک
السموات و الارضین

در واقع موضعی که اهمیت احکام و اوامر را بخاطر حقیقت متعالی تر عرفانی تقلیل می دهد و
نیز موضعی که به قیمت لطمه بر اصول روحانی، بر حدود و احکام تاکید می ورزد، از لحاظ کتاب
اقدس نگرشهای یکسانی هستند. هر دو موضع آن را در حد یک متن تک بُعدی خشک مقرراتی،
یک «مجموعه قوانین صرف» تنزل می دهند و هر دو یک موضع متناقض یا مجزی بین حقیقت
روحانی و قلمرو احکام منزله اتخاذ می نمایند. اما حضرت بهاء الله در آثار عرفانی اولیه خود دقیقاً
همین منطق تجزی این دورا مردود می شمارند. در آثاری چون چهار وادی، هفت وادی و کلمات
مکنونه، حضرت بهاء الله تناقض سنتی را با یک معرفت شناسی که در آن عقل، اراده و محبت
هماهنگی دارند، جایگزین فرموده اند. لهذا، هر دو نگرش خشک مقرراتی و صوفیانه، که ظاهر را با
باطن، و احکام را با حقیقت عرفانی مکنون مخالف و متضاد می نمایند، توسط حضرت بهاء الله در
جمع مراحل ظهور ایشان مردود اعلام می گردد. کتاب اقدس با توجیه فلسفی این معرفت شناسی
شروع می شود و در طی آن عرفان مظهر ظهور، عمل به موجب اوامر او، و محبت به جمالش در یک
منطق روحانی جامع و فراگیر متحد می شوند.

مع هذا، چون این منطق ممکن است توسط مخالفین احکام به نام معنای روحانی باطنی
سوء تعبیر شود، حضرت بهاء الله به وضوح اظهار می دارند که احدی نباید به خطا تصور نماید که
کتاب اقدس، آنگونه که عرفا درک شده است، صرفاً حاوی احکام و حدود می باشد. در مقابل آن،
حضرت بهاء الله تاکید می نمایند که احکام ایشان بنفسه «رحیق مختوم» است که مهر از آن برداشته
شده است، و تعالی، حریت و بصیرت روحانی عطا می کند. احکام همواره از حقیقت عرفانی که

مظهر و نماد آن هستند، لاینفک می‌باشند. حضرت بهاء‌الله، برخلاف سنن ماضیه که این دور از یکدیگر مجزا می‌کردند، اعلام می‌دارند که مقصود ایشان ایجاد هماهنگی و توافق بین ظاهر و باطن، مشهود و مکنون می‌باشد. مسلماً، همان طور که خواهیم دید، وحدت گریز ناپذیر حقیقت عرفانی و تجلی آن به شکل اوامر و احکام یک اصل ساختاری نفس کتاب اقدس است.

برای آنکه بهتر به مفهوم اشاره به «رحیق مختوم» در بند ۵ پی ببریم، لازم است که از مقولات صوفیه فراتر رویم و به آثار نفس حضرت بهاء‌الله مراجعه نماییم. وقتی که از ایشان در مورد استفاده از اصطلاح «رحیق مختوم» سؤال شد، ایشان فرمودند که مقصودشان از به کار بردن این استعاره چیست. در یکی از الواح «رحیق حیرت» اشاره به نفس کلمات الهیه، محبت کلمات الهیه، جواهر مکنونه در کلمات، و سایلی که انسان را به منشأ و مبدأ خود هدایت می‌کند و ایادی امرالله است که کلام الهی را تبلیغ می‌کنند. در یک لوح دیگر ایشان از «رحیق مختوم» به عنوان «کلمات عالیّه»، «استقامت اعظم»، «قلم اعلیٰ»، و آنچه که از قلم اعلیٰ نازل می‌شود تعبیر می‌نمایند. در هر دو لوح مبارک، ایشان «رحیق مختوم» را بر حسب رایحه ملیحه الهیه و تأثیر آن، یعنی انقطاع از ماسوی الله، تبلیغ امرالله و قیام به خدمت امر الهی تعریف می‌فرمایند. در سایر الواح، حضرت بهاء‌الله از «باده» محبت، ایمان، ظهور، و امثال آن سخن می‌گویند. و در نفس کتاب اقدس، در همان بند مقدم بر آیه مورد بحث، می‌فرمایند نفسی که از «رحیق» انصاف آشامیده باشد، به موجب اوامر عمل خواهد کرد: «مَنْ شَرِبَ رَحِيقَ الْاِنْصَافِ مِنْ اِيَادِي الْاَلْطَافِ اِنَّهُ يَطْوِفُ حَوْلَ اَمْرِي ...» البته در هفت وادی، حضرت بهاء‌الله از شریعت به عنوان «کأس» که اسرار حقیقت را عنایت می‌کند سخن گفته بودند.

در این مثالهای مختلف، روشن می‌شود که حضرت بهاء‌الله در اشاره به اوامر و احکام به عنوان «رحیق مختوم»، بر چند نکته تأکید می‌فرمایند. اول از همه مرجعیت عالیّه کتاب اقدس است: این یک متن عادی حقوقی نیست که توسط یکی از روحانیون نوشته شده، یا استنتاجهای اختیاری و بی حساب که یک محقق قضایی فاقد هر گونه صلاحیت و اختیاری تهیه نموده باشد. این احکام عبارت از کلام الهی اند، و تجلیات و اوامر نازله از قلم ابهی. مضافاً، اوامر و احکام عبارت از تجسم محبت الهی به آحاد بشر است. آنها را نباید به عنوان قوانین محدود کننده تصور کرد بلکه باید اصول آزادی بخش دانست. آنها را نباید به علت اجبار وارده از خارج از وجود اجراء نمود، بلکه باید «حباً لجمال» او عمل نمود. وقتی که «عرف» الهی از آنها استشمام شود، و سایلی هستند که حب محبوب را می‌توان توسط آنها تجربه نمود. بالاخره، احکام و اوامر بنا به بیان ایشان در یکی از الواح مبارک که عبارت از مرقعات اعظم است از برای صعود به سماء وحدانیت الهیه. آنها مانعی برای وصال معنوی با حضرت حق نبوده بلکه مستقیم ترین وسیله برای وصول به پرورد گارند.

باید به این نکته نیز توجه داشت که عبارت «رحیق مختوم» در قرآن به عنوان مایه التذادی که در انتظار ابرار در نعیم می‌باشد نازل شده است بقوله تعالیٰ، «يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقِ الْمَخْتومِ» همان طور که

جناب سهیل بشری خاطر نشان کرده است، کتاب اقدس فی نفسه مبتین تحقق و عده قرآنی است. معرفت مظهر ظهور الهی متضمن وصول به «نعیم» است و اوامر و احکام نفسِ رَحِیقِ مختوم می باشد که اکنون به شکل کتاب اقدس مُهر از آن برداشته شده است. از آنجا که این احکام، وقتی که تنفیذ کردند، «التَّبِیُّ الْأَعْظَمُ لِنُظْمِ الْعَالَمِ وَ حِفْظِ الْأَمَمِ»، «سُرُجُ عِنَايَتِي» و «مَفَاتِيحُ رَحْمَتِي لِبِرِّيْتِي» هستند، مقصود از اجرای احکام و اوامر ایجاد تحوّل در مدنیت بشری و تبدیل آن به ملکوت واقعی در روی زمین است.

در واقع، وقتی که به متن بیان در خصوص رَحِیقِ مختوم در کتاب اقدس نگاه می کنیم، روشن می شود که واقعاً این عبارت استنتاج یک استدلال برای لزوم، مرجعیت و خصوصیت سودمندی و اساساً روحانی احکام است. وقتی که توجه می کنیم که بلافاصله قبل از بحث حضرت بهاءالله در خصوص ارتباط «رَحِیقِ مختوم» با احکام و اوامر ایشان سه بیان ذیل در یک بند است، صحت این نکات واضح می گردد: «قُلْ مِنْ حُدُودِي تَمَرُّ عَرَفِ قَمِيصِي»؛ «أَنْ أَعْمَلُوا حُدُودِي حُبّاً لِحِمَالِي»؛ «لَعَمْرِي مَنْ شَرِبَ رَحِیقَ الْأَنْصَافِ مِنْ آيَادِي الْأَطَافِ إِنَّهُ يَطُوفُ حَوْلَ أَمْرِي الْمَشْرِقَةَ مِنْ أَقْبَى الْأَبْدَاعِ» تمام عبارات فوق مفهوم «رَحِیقِ مختوم» را به طُرُقِ مختلف بیان می کنند. مع هذا، حضرت بهاءالله به وضوح می فرمایند که ایشان از مفهوم رَحِیقِ مختوم تنها برای تأیید خصوصیت الزام آور، محبت آمیز، آزادی بخش، و مسرت بخش احکامشان استفاده می کنند. بعد از این سه عبارت است که می افزایند کتاب احکام و حدود ایشان عبارت از احکام سنتی یا اتفاقی نیستند، بلکه رَحِیقِ مختوم، تجسّم کلام، رحمت و محبت الهی هستند.

این تصوّر که مقصود چنان نبوده که احکام کتاب اقدس در تمام طول دور حضرت بهاءالله معتبر و لازم الاجراء باشد با تمام تعبیرات مبتنین صاحب اختیار کلام حضرت بهاءالله مباینت دارد. مضافاً، اگر حضرت بهاءالله در نظر نداشتند که احکام و اوامر در تمام طول دور بهایی لازم الاجراء باشد، مطمئناً هرگز به مؤسسه بیت العدل اختیار نمی دادند تنها در مورد مواضعی که صریحاً در کتاب ایشان ذکر نشده به وضع احکام بپردازد. در واقع حضرت بهاءالله این نکته را روشن می فرمایند که برخی از احکام را نازل فرموده اند که در تمام طول دور بهایی لازم الاجراء است و در مورد وضع سایر احکام، به علت خصوصیت تاریخی آنها، یا ذکر تفصیلات و جزئیات آنها توقّف فرموده اند. حضرت بهاءالله می فرمایند:

آنچه از حدودات در کتاب بر حسب ظاهر نازل نشده باید امنای بیت عدل
مشورت نمایند آنچه را پسندیدند مجری دارند اِنَّهُ يُلْهِمُهُمْ مَا يَشَاءُ وَ هُوَ
الْمُدَبِّرُ الْعَلِيمُ.

حضرت عبدالبهاء در الواح مبارکه و صایا، بر این اصل تاکید می فرمایند که بیت العدل اختیار دارد احکامی را که خود وضع نموده، نسخ نماید نه آنچه که بالضراره توسط حضرت بهاءالله نازل

شده است:

چون بیت عدل واضح قوانین غیرمنصوصه از معاملات است ناسخ آن مسائل نیز تواند بود یعنی بیت عدل الیوم در مسئله ام، قانیه نی نهید و معمول گردد ولی بعد از صد سال حال عمومی تغییر کلی حاصل نماید اختلاف از زمان حصول یابد بیت عدل ثانی تواند آن مسئله قانونیه را تبدیل به حسب اقتضای زمان نماید زیرا نص صریح نیست. واضح بیت عدل ناسخ نیز بیت عدل.

این تصور که احکام کتاب اقدس در دور حضرت بهاءالله قابل تغییر و تبدیل است، بنظر می رسد افراط در تعمیم دادن اصل توالی ظهورات الهی تا بدان حد است که خصوصیت الزام آور احکامی را که بالضراره نازل شده است، نفی می کند و لذا با مفهوم کلی که حضرت بهاءالله در خصوص توالی ظهورات و نیز احکام و اوامر خود در نظر دارند شدیداً منافات دارد. طبیعتاً، مظهر ظهور الهی دارای اختیار و اقتدار بلاشرط است که در هر آن، احکام و اوامری را که از قبل نازل فرموده است نسخ نماید یا تغییر دهد. مع کل ذلك، اگر او احکامش را منطبق با مقتضیات زمان یا به هر دلیل دیگری نسخ نماید، این بدان معنی نیست که به افراد بشری که ملزم به اجرای اوامر مزبور هستند اجازه داده شود که به میل خود به مقتضای هر جریان اجتماعی، هر موج فکری، یا بطور دلخواه نسخ نمایند. همچنین این واقعیت که حضرت بهاءالله برخی از احکام خود را تغییر دادند (مانند جایگزین کردن صلوات نه رکعتی که ابتدا در کتاب اقدس بند ۶ نازل گردید با سه نوع نمازی که بعداً عز نزول یافت)، دلالت نمی کند که مقصود ایشان چنان بوده که جمیع احکام ایشان لازم الاجراء نباشد. بالعکس، تنها بر مرجعیت الزام آور آن دلالت دارد و نیز این نکته که آن احکامی که توسط ایشان تغییر نیافت همچنان بطور کامل الزام آور باقی می مانند.

این دو وجه قضیه، یعنی ویژگی تثبیت شده احکام صادره و توانایی بیت العدل برای تشریح در مواضعی که بالضراره در نصوص مطرح نشده، با هم، بنا به بیان حضرت ولی امرالله، تعادلی در تمامیت و انعطاف پذیری نظم حضرت بهاءالله ایجاد می کنند. حضرت شوقی افندی با اشاره به این دو وجه احکام بهایی، می فرمایند:

چنین است کلمه ثابت و تغییرناپذیر امر الهی و در عین حال چنین است انعطاف پذیری مجریان امر بهایی. آن تغییرناپذیری کلمه الله هویت امر بهایی را ثابت و اصالت احکامش را محفوظ می دارد و این انعطاف پذیری سبب می شود که هیکل زنده امرالله رشد و نمو نماید و خود را با حوائج و مقتضیات جامعه دائم التعمیر بشری منطبق و موافق سازد.

حق انحصاری تغییر یا نسخ یک حکم نازل در واقع یکی از مهمترین معانی مفهوم عصمت کبری است که در کتاب اقدس مورد بحث قرار گرفته و در سایر الواح بر آن تاکید شده است. طبق این اصل، تنها مظهر ظهور الهی می تواند یک ظهور الهی را بدایت بخشد و در این حالت دارای اختیار نسخ احکام صحف سالفه و نیز هر یک از احکام و اوامر منزله از قلم خویش است. احدی در این اختیار شریک نیست و مسؤول هیچ یک از موازین بشری نیز نمی باشد. حضرت بهاء الله توضیح می فرماید:

وَأَمَّا الْعِصْمَةُ الْكُبْرَى لِمَنْ كَانَ مَقَامَهُ مَقَدَّسًا عَنِ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي وَ
 مُنْزَهًا عَنِ الْخَطَاةِ وَالنِّسْيَانِ أَنَّهُ نُورٌ لَا تَعْقِبُهُ الظُّلْمَةُ وَ صَوَابٌ لَا يَغْتَرِبُهُ
 الْخَطَاءُ لَوْ يَحْكُمُ عَلَى الْمَاءِ حُكْمُ الْخَمْرِ وَ عَلَى السَّمَاءِ حُكْمُ الْأَرْضِ وَ
 عَلَى النَّوْرِ حُكْمُ النَّارِ حَقٌّ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَغْتَرِضَ عَلَيْهِ أَوْ
 يَقُولُ لِمَ وَ بِمَ وَ الَّذِي أَعْتَرَضَ إِنَّهُ مِنَ الْمُعْتَزِّضِينَ فِي كِتَابِ اللَّهِ رَبِّ
 الْعَالَمِينَ إِنَّهُ لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ كُلُّ عَنْ كُلِّ يُسْتَلُّونَ إِنَّهُ أَتَى مِنْ سَمَاءِ
 الْغَيْبِ وَ مَعَهُ رَايَةٌ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ جُنُودُ الْقُدْرَةِ وَ الْأَخْتِيَارِ وَ لِدُونِهِ أَنْ
 يَتَمَسَّكَ بِمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ الشَّرَائِعِ وَ الْأَحْكَامِ لَوْ يَتَجَاوَزُ عَنْهَا عَلَى قَدْرِ شَعْرَةٍ
 وَاحِدَةٍ لَيَحْبِطَ عَمَلُهُ.

تاریخ نزول کتاب مستطاب اقدس

این استدلال که مقصود چنان نبوده که احکام کتاب اقدس لازم الاجراء باشد بدیهی است مبتنی بر فرضیات قطعی در خصوص نزول نفس کتاب می باشد، یعنی اینکه کتاب اقدس نوعی تدوین و تألیف و شامل «یک کتاب اولیه احکام بوده که به مرور ایام با آیاتی تکمیل شد که در پاسخ به سؤالاتی نازل گردید که در طول سه یا چهار سال برای حضرت بهاء الله مطرح می شد.» لذا، بررسی تفصیلی شواهد له و علیه نظریه نزول تدریجی کتاب مستطاب اقدس ضرورت می یابد.

بنا به بیان حضرت ولی امر الله، کتاب مستطاب اقدس «پس از انتقال جمال اقدس ابهی به بیت عودی ختمار (در سال ۱۸۷۳ میلادی) ... نازل گردیده است.» مع هذا در سالهای اخیر برخی از مؤلفین عنوان کرده اند که کتاب اقدس متناوباً نازل شده است. آنها ابتدای نزول آن را آخرین سال اقامت حضرت بهاء الله در ادرنه و سال اول ورود به عکا می دانند. شاید اولین محققى که نظریه مشابهی را ارائه داد، میرزا اسدالله فاضل مازندرانی، محقق خلاق، دانشمند و برجسته بهایی باشد. او نظریه اش را چنین مطرح می کند که نزول کتاب اقدس در سال ۱۸۶۸ شروع شد و در سال ۱۸۷۱ (۱۲۸۸ هجری قمری) به اتمهی رسید. جناب فاضل استدلال می کند که تمامی متن کتاب اقدس احتمالاً در سال ۱۸۷۳ (۱۲۹۰ هجری قمری) برای احبای ایران ارسال گردیده است. استدلال مشارالیه مبتنی بر

اشاره حضرت بهاء الله در انتهای کتاب اقدس به فوت سید محمد اصفهانی است. چون این واقعه در سال ۱۸۷۱ رخ داده، جناب فاضل استنتاج می کند که کتاب اقدس در سال مزبور تکمیل شده است. فاضل دو دلیل بر انتشار تمامی کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ اتیان می کند. اول، طبق مندرجات یکی از الواح حضرت بهاء الله، تمام متن کتاب چند سالی بعد از نزول آن انتشار نیافت. در این لوح، حضرت بهاء الله بیان می فرمایند که کتاب اقدس از سماء مشیت الهیه عزّ نزول یافته و چند سالی مکتوم و مخزون بوده تا آنکه برخی از احباء از اراضی مختلفه سؤالاتی در خصوص احکام الهیه مطرح کرده تقاضای عنایت پاسخ نموده اند. لذا، به بیان ایشان، حکم به ارسال کتاب اقدس گردید. چون فاضل مسلم می شمارد که کتاب مزبور در سال ۱۸۷۱ به اتمام رسیده است، لذا استدلال می کند که چند سال بعد، حدود سال ۱۸۷۳ میلادی باید به ایران فرستاده شده باشد.

استدلال ثانی فاضل مبتنی بر بیانی در یکی دیگر از الواح مبارکه است که از آن استنباط می کند که حضرت بهاء الله متن کتاب اقدس را در سال ۱۸۷۳ در اختیار احباء قرار داده اند چون این لوح در همان سال نازل گردیده است. بیانی که ایشان به آن اشاره می کند برای حلّ این مسأله بسیار مهم است، لذا بعداً به این لوح مبارک مراجعه کرده آن را مفضلاً مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهیم داد. فقره مزبور به شرح زیر است:

و در این ایام کتاب اقدس از سماء مقدّس نازل طوبی لمن یُنظَرُ فیهِ و یَتَفَكَّرُ فیما نُزِلَ مِنْ آیاتِ رَبِّهِ الْمُهَيَّمِنِ الْقَيُّومِ و سبب آنکه در سنین معدوده از اطراف بعضی مسائل در احکام الهیه سؤال نمودند و لکن قلم اعلی متوقف در ارض سرّ به لسان پارسی مختصری نازل و لکن به طرفی ارسال نشد حسب الامر در محلّ محفوظ بود تا آنکه در این ایام مجدداً عرایض سائلین به ساحت اقدس حاضر لذا به ابداع الحان به لسان آیات این کتاب بدیع منیع نازل و چون جناب آقا ج م [جمال بروجردی] علیه بهاء الله در اینجا تشریف داشتند آنچه حال مصلحت اظهار آن بود به ایشان عنایت فرمودند یعنی اذن فرمودند که نسخه ای از آن بردارند ان شاء الله به آن فائز خواهید شد و به مقتضای حکمت عمل خواهید نمود.

برخی از نظریه هایی که جناب فاضل مطرح نمود در سالهای اخیر توسط مؤلفین مختلف تکرار شده است. در حالی که آنها در مورد جزئیات توافق ندارند، اما در مورد نزول تدریجی کتاب اقدس و شروع نزول آن در اواخر ایام ادرنه و سال اول ورود حضرت بهاء الله به عکا اتفاق نظر دارند. روشنترین و صریح ترین وجه بیان این نظریه توسط کامران اقبال صورت گرفته است که استدلال می کند کتاب اقدس در طی یک دوره پنج یا شش ساله، که از ۱۸۶۷ یا ۱۸۶۸ آغاز می شود و به ۱۸۷۳ یا ۱۸۷۴ خاتمه می یابد، نازل گردیده است. او از همان الگویی که فاضل مازندرانی ارائه کرده است پیروی

می کند اما در مورد تاریخ اتمام کتاب با بخش دوم نظریه مزبور موافق نیست و اعتقاد دارد در حالی که نزول کتاب اقدس در ۱۸۶۸ - ۱۸۶۷ شروع شد، اما حدود ۱۸۷۳ اتمام یافت و در همان سال برای احبای ایران ارسال گردید. موضع او را می توان به اختصار این گونه بیان کرد:

(۱) در برخی از الواح حضرت بهاءالله ایشان در خصوص نزول کتاب اقدس در «سجن عکا» سخن می گویند. بنا به گفته اقبال، حضرت بهاءالله عبارت «سجن عکا» را منحصرأ برای قشله به کار می برند، در مقابل «سجن اعظم» که برای مدینه عکا بطور اعم و اقامت هیکل مبارک در مدینه مزبور بعد از استخلاص از قشله عسکریه بطور اخص، به کار رفته است. همچنین، حضرت بهاءالله در برخی از الواح مبارکه خود، در خصوص نزول کتاب اقدس هنگام ورود به سجن سخن می گویند. اقبال استنتاج می کند که نزول کتاب اقدس در سال ۱۸۶۸، اولین سال ورود حضرت بهاءالله به قشله عسکریه آغاز شده است. (۲) حضرت بهاءالله در لوح مبارک دنیا به «صحیفه حمراء» اشاره فرموده اند. اقبال فکر می کند که مقصود از آن کتاب اقدس است. با پذیرش این نکته که لوح دنیا اواخر سال ۱۸۷۰، مدت کوتاهی بعد از خروج حضرت بهاءالله از قشله نازل شده است، اقبال استنباط می کند که کتاب اقدس باید قبل از ۱۸۷۰ نوشته شده باشد. (۳) حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه می فرمایند که کتاب اقدس بیست و پنج سال قبل از صعود حضرت بهاءالله نازل شده است. این بیان مبارک به سال ۱۸۶۷ راجع می شود. در یکی دیگر از الواح که در تاریخ ۱۸۹۸ نازل شده است، حضرت عبدالبهاء اشاره می فرمایند که نزول کتاب اقدس حدود سی سال قبل از آن نازل شده است که سال نزول کتاب اقدس را ۱۸۶۸ تعیین می کند. (۴) حضرت بهاءالله تأیید می فرمایند که انتشار کتاب اقدس سنین عدیده به تعویق افتاده است. متن کامل کتاب مزبور حدود سال ۱۸۷۳ منتشر شد. بنا بر این، اقبال نتیجه گیری می کند که کتاب اقدس باید چند سال قبل از آن نازل شده اما در سال ۱۸۷۳ به اتمام رسیده باشد.

مع کل ذلك، زیارت الواح مبارکه حضرت بهاءالله، مرا به نتایجی کاملاً متفاوت هدایت نمود، یعنی اینکه، (الف) کتاب اقدس به اقرب احتمال در چند روز نازل شده است، نه تدریجاً در طی سالهای بسیار؛ (ب) شروع و اتمام نزول آن در نیمه اول سال ۱۸۷۳ رخ داده است؛ و (ج) انتشار متن کامل کتاب اقدس چند سال بعد از ۱۸۷۳ صورت گرفته است. برای بیان این نکات، ابتدا لازم است که چهار استدلال فوق مورد بررسی قرار گیرند.

به سهولت می توان در آثار حضرت بهاءالله مشاهده نمود که عبارت «سجن عکا» منحصرأ به قشله عسکریه اشاره ندارد. هر دو عبارت «سجن عکا» و «سجن اعظم» برای اشاره به تمام مراحل اقامت حضرت بهاءالله در عکا مورد استفاده قرار می گیرد و به این ترتیب ممکن است به قشله یا هر مکان دیگری که بعد از آن محل اقامت هیکل اطهر بوده است راجع گردد. دو مثال برای بیان این نکته کافی است. حضرت بهاءالله در لوح مبارک دنیا، بیان می فرمایند که در طی اقامت خود در «سجن عکا»،

سید جمال الدین اسدآبادی (معروف به افغانی) که «وارد مقر سلطنت ایران گشت و جمعی بزرگان را به ارادت خود مسخر نمود ... به پاریس توجه نمود و جریده به اسم عروة الوثقی طبع کرد و به اطراف عالم فرستاد و به سجن عکا هم ارسال داشت ...»

سید جمال الدین در سال ۱۸۸۴ شروع به طبع عروة الوثقی در پاریس نمود. در نتیجه، حضرت بهاء الله در این بیان مبارک در سال ۱۸۸۵، پانزده سال بعد از استخلاص از قشله، به محل اقامت خود به عنوان «سجن عکا» اشاره می فرمایند. مثال دوم را می توان در عنوان الواح مبارکه بعد از کتاب اقدس، در طی مراحل اخیر اقامت حضرت بهاء الله در عکا نازل شد، یافت. لوح مبارک بشارات اینچنین آغاز می گردد: «هَذَا نَدَاءُ الْبَهِيِّ الَّذِي أَرْتَفَعَ مِنَ الْأَفْقِ الْأَعْلَى فِي سَجْنِ عَكَا»

در آثار حضرت بهاء الله، عبارت «در اول ورود سجن»، در معنای تحت اللفظی به مفهوم ابتدای ورود به سجن می باشد، معمولاً به دوران اولیه (اگرچه نه ضرورتاً به سال اول) مسجونیت حضرت بهاء الله در عکا راجع است که شامل اقامت در مدینه عکا بعد از استخلاص از قشله است (که سال ۱۸۷۳ را نیز در بر می گیرد). یک مورد مستند که ممکن است مقصود حضرت بهاء الله از «در اول ورود سجن» نه ابتدای اقامت در قشله و نه سال اول ورود هیکل اطهر به عکا باشد، عبارت از استفاده از همین عبارت برای توصیف تاریخ صعود فرزندشان میرزا مهدی باشد. در لوحی آن حضرت مرقوم می فرمایند که در اول ورود سجن مهدی فدا شد. اما ما می دانیم که حضرت بهاء الله در ماه اوت ۱۸۶۸ به عکا وارد شدند در حالی که میرزا مهدی در ماه ژوئن ۱۸۷۰، چند ماه قبل از استخلاص حضرت بهاء الله از قشله عسکریه، متحمل واقعه مهلک خویش گشت.

حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه در خصوص نزول برخی از آیات کتاب اقدس «در اول ورود سجن» سخن می گویند. این آیات مربوط به وقایع مدینه کرمان می باشد: «يَا أَرْضَ الْكَافِرِ وَالزَّالِمِينَ إِنَّا نَرَاكَ عَلَى مَا لَا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَنَرِي مِنْكَ مَا لَا يُطْلَعُ بِهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ...» این آیه در انتهای کتاب اقدس واقع شده نه در ابتدای آن، و همان طور که اقبال توجه نموده است، بخشهای آخر این کتاب در سال ۱۸۷۳ نازل شده است. عملاً غیر ممکن است که اشاره به نزول آیات مربوط به کرمان «در اول ورود سجن» به معنای سال ۱۸۶۸ باشد. اگر موضوع اینچنین بود، در این صورت تمام کتاب می بایست در سال ۱۸۶۸ نازل شده باشد. با این همه، دلیل دیگری وجود دارد که چرا آیه مربوط به کرمان احتمالاً در سال ۱۸۷۳ نازل شده است: این آیه در فاصله زیادی پس از آیه ای که ناپلئون سوم را ذکر می کند واقع شده است. در آن آیه حضرت بهاء الله نه تنها به سقوط ناپلئون (در سال ۱۸۷۰) بلکه به مرگ وی (در ژانویه ۱۸۷۳) اشاره می فرمایند. بنا بر این، تاریخ آیه مربوط به کرمان می تواند بعد از ژانویه ۱۸۷۳ باشد.

استدلال ثانی دارای دو بخش است: یک بخش مربوط به شناسایی کتاب اقدس به عنوان «صحیفه حمراء» که در لوح دنیا ذکر شده است؛ دیگر این ادعا که لوح دنیا در سال ۱۸۷۰ نازل

گردیده است. اما شواهد داخلی لوح دنیا نشان می‌دهد که این لوح نمی‌تواند زودتر از سال ۱۸۹۱ نازل شده باشد. فاضل مازندرانی به سه واقعه‌ای که در این لوح ذکر شده است، یعنی شهادت محمدرضا اصفهانی (۱۸۸۹)، مسجونیت جناب امین و جناب علی اکبر (۱۸۹۱)، و شهادت احبای یزد (۱۸۹۱) اشاره می‌کند. مضافاً، همان طور که مشاهده کردیم، تاریخ اشاره به سید جمال الدین در همین لوح را می‌توان سال ۱۸۸۵ تعیین کرد. اینها و نیز شواهد دیگر روشن می‌سازد که لوح دنیا در سال ۱۸۷۰ نازل نشده بلکه در ۱۸۹۱ عَزْ نزول یافته است.

بخش دیگر استدلال مربوط به این نکته است که در لوح دنیا به کتاب اقدس به عنوان «صحیفه حمراء» اشاره شده است. فقره مزبور در لوح دنیا چنین است:

در صحیفه حمراء در سجن عکا نازل شد آنچه که سبب سموّ عباد و عمار
بلاد است از جمله این بیانات در آن از قلم مالک امکان نازل. اسّ اعظم
که اداره خلق به آن مربوط و منوط آنکه (اول) باید وزرای بیت عدل
صلح اکبر را اجراء نمایند ... (پنجم) توجه کامل است در امر زراعت ...

اگر این بیان را بدقت مورد بررسی قرار دهیم، می‌توانیم مشاهده کنیم در عین حال که به اصول مطروحه در کتاب اقدس اشاره دارد، تنها می‌توان آن را به عنوان اشاره‌ای وسیع‌تر به مجموعه تعالیم حضرت بهاءالله تلقی نمود. حضرت بهاءالله پنج اصل را از «صحیفه حمراء» نقل می‌کنند، اما هر پنج اصل به فارسی نوشته شده است، در حالی که کتاب اقدس به عربی است. اصل پنجم، در خصوص منتهی درجه اهمیت امر زراعت، ابدأ در کتاب اقدس مورد بحث واقع نشده است. عبارت «صحیفه حمراء» مانند «کتاب اقدس» گاهی اوقات اشاره به کل آثار حضرت بهاءالله و گاهی، همان طور که حضرت عبدالبهاء شهادت می‌دهند، به کتاب عهدی است. مع‌هذا، همان طور که خواهیم دید، مسلماً اشاره مستقیم و صریحی به کتاب اقدس در لوح دنیا وجود دارد.

استدلال سوم به دو مورد اشاره حضرت عبدالبهاء به کتاب اقدس مربوط می‌شود. اما این اشارات، که بیش از دو مورد امثال آن وجود دارد، به تاریخ واقعی اشاره نمی‌کند بلکه برهه تقریبی زمان مربوط به برخی وقایع معین را خاطر نشان می‌سازد. حضرت عبدالبهاء در الواح مختلفه زمانهای مختلفی را ارائه می‌فرمایند؛ اگر آنها را به همان صورت که بیان شده در نظر بگیریم تاریخ کتاب اقدس را به تناوب ۱۸۶۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۳، و ۱۸۷۱ تعیین می‌کنند.

بنظر می‌رسد که در تمام مثالهای فوق حضرت عبدالبهاء قصد داشته‌اند اشاره نمایند که موضوع ویژه مورد بحث «مدتها قبل» توسط حضرت بهاءالله مورد تاکید واقع شده است. اشاره ایشان به «بیست و پنج سال» و «سی سال» را نیز باید با همان منطق دریافت نه به عنوان تاریخهای دقیقی مانند ۱۸۶۷ یا ۱۸۶۸. همچنین مقصود حضرت عبدالبهاء از به کار بردن عبارت «کتاب اقدس» اشاره به مجموعه تعالیم منزله از یراعه حضرت بهاءالله می‌باشد نه ضرورتاً نفس کتاب اقدس.

چهارمین استدلال، در خصوص تأخیر در انتشار کل متن کتاب اقدس بنظر می‌رسد متناقض باشد. وقتی حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند که انتشار این کتاب بعد از نزول آن چند سالی به تأخیر افتاد، بدیهی است ایشان از تأخیر بعد از اتمام نزول کتاب، نه بعد از شروع نزول آن، سخن می‌گویند. سخن گفتن از تأخیر در ارسال لوحی که هنوز اتمام نیافته است، مفهومی نمی‌تواند داشته باشد. مع‌هذا، بنا به گفته خود اقبال، کتاب اقدس حدود سال ۱۸۷۳ تکمیل شد. اما اگر در سال ۱۸۷۳ اتمام یافت و در همان سال هم ارسال گردید، دیگر نمی‌توانست یک تأخیر چندساله داشته باشد. یا کتاب اقدس چند سال قبل از آن تکمیل شده، یا چند سال بعد از سال ۱۸۷۳ ارسال شده است.

اعتقاد فاضل در این مورد که متن کامل کتاب اقدس حدود سال ۱۸۷۳ انتشار یافت مبتنی بر دو فرضیه است. اول آنکه او تصور نمود که کتاب در سال ۱۸۷۱ به اتمام رسید، بعد دو سال برای تأخیر به آن افزود و به تاریخ تقریبی ۱۸۷۳ دست یافت. اما فرضیه اول او اشتباه بود. همان طور که نشان خواهم داد، متن کتاب اقدس بنفسه به وقایعی که در سال ۱۸۷۳ رخ داد اشاره می‌کند. بنا بر این نمی‌تواند قبل از تاریخ مزبور اختتام یافته باشد. بعلاوه، همان طور که اقبال نیز توجه کرده است، بسیاری از الواح حضرت بهاء‌الله نشان می‌دهد که سال ۱۸۷۳، سنه نزول آن بوده است.

دومین استناد فاضل مبتنی بر درک وی از بیان حضرت بهاء‌الله است که به جمال بروجردی اجازه داده شد که در سال ۱۸۷۳ کتاب اقدس را استنساخ نماید. اما، حضرت بهاء‌الله در این لوح مبارک بالصرّاحه می‌فرمایند که تمام کتاب اقدس در آن سال نازل گردید، «لذا به ابدع الحان به لسان آیات این کتاب بدیع منیع نازل». مضافاً، در این لوح ذکر نشده است که متن کامل کتاب در سال ۱۸۷۳، که نازل گردید؛ منتشر شد؛ بلکه تأیید می‌کند که به جمال بروجردی اجازه داده شد تا از «آنچه حال مصلحت اظهار آن بود» نسخه بردارد. این بدان معنی است که تنها بخشی از متن به او عنایت شد. انتشار متن کامل کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ واقع نگردید زیرا حضرت بهاء‌الله زمان را برای این کار مقتضی نمی‌دانستند.

در واقع ما می‌دانیم حضرت بهاء‌الله به چه دلیل از انتشار متن کامل کتاب اقدس امتناع نمودند. آن حضرت در لوحی دیگر، به تاریخ ۱۸۷۹، می‌فرمایند که نزول حکم حقوق الله علت تأخیر بود. حضرت بهاء‌الله صرفاً به علت شفقت میل نداشتند وظیفه‌ای را بر آحاد مؤمنین تحمیل نمایند که احتمالاً آمادگی اجرای آن را نداشتند.

با توجه به این نکات، تأیید نظریه نزول تدریجی کتاب اقدس، که در ۱۸۶۸ - ۱۸۶۷ آغاز شده باشد، دشوار بنظر می‌رسد. در مقابل، شواهد بسیاری دال بر آن است که نزول تمامی متن کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ در مدت زمانی کوتاه واقع گردیده است. این موضوع برای هر نفسی که با نحوه نزول آثار حضرت بهاء‌الله آشنا است، نباید حیرت آور باشد. حضرت بهاء‌الله با سرعتی باورنکردنی در مدتی کوتاه آثار خویش را نازل می‌فرمودند. کتاب ایقان در دو روز و کتاب بدیع در سه روز نازل

شد. وقتی که نفسِ مظهرِ ظهورِ الهی سرعتِ نزولِ آیات را یکی از خصایص بارزِ ظهورِ الهی ذکر می‌فرماید، بسیار غیر متعارف و عجیب می‌بود که ام‌الکتاب حضرت بهاء‌الله معیاری کاملاً متباین و متضاد را نشان دهد. بعلاوه، حضرت بهاء‌الله مکرراً در الواح خود از «نزول» کتاب اقدس سخن می‌گویند. اما همیشه این اصطلاح را به نحوی به کار می‌برند که دال بر یک واقعهٔ کامل نزول است. در هیچ یک از توصیفات ایشان از نزول کتاب اقدس اشارتی به امری مانند نزول تدریجی در طی یک دورهٔ پنج یا شش ساله مشاهده نمی‌شود.

صرف‌نظر از تمام ملاحظات فوق، حضرت بهاء‌الله تصریح می‌فرمایند که کتاب اقدس بطور کامل حدود سال ۱۸۷۳ نازل شد. اگر ما به الواح مختلف حضرت بهاء‌الله که به نزول کتاب اقدس اشاره دارند نگاه کنیم، به وضوح سه مرحلهٔ منتهی به این واقعه را تشخیص می‌دهیم. مرحلهٔ اول وصول عریضه‌های بسیار از آحاد مؤمنین در ایام ادرنه است که تقاضای احکام می‌نمودند. در پاسخ به این مجموعهٔ اول عرایض، در انتهای ایام اقامت در ادرنه، حضرت بهاء‌الله لوحی به اختصار به لسان فارسی در خصوص احکام نازل فرمودند، اما هرگز این لوح انتشار نیافت. مرحلهٔ دوم وصول عرایض بیشتر به بیان حضرت بهاء‌الله در لوح مبارک در «این ایام» بود. مرحلهٔ سوم عبارت از نزول کتاب اقدس به لسان عربی در جواب به مجموعهٔ دوم عرایض است. ما دقیقاً مقطع زمانی را که با عبارت «این ایام» به آن اشاره شده است می‌دانیم، زیرا تاریخ لوح مورد اشاره ۱۱ ژوئیه ۱۸۷۳ است. توجه فرمایید تمام محققین که این موضوع را مورد مطالعه قرار داده‌اند، از جمله فاضل، اتفاق نظر دارند که مقصود از «این ایام» ۱۸۷۳ است و به این علت است که آنها فرض را بر آن قرار داده‌اند که کتاب اقدس در سال مزبور انتشار یافته است. اما از قرار معلوم آنها توجه ننمودند که در لوح مزبور ذکر شده است نزول کتاب اقدس بود که در «این ایام» شروع شد. کلام حضرت بهاء‌الله را مجدداً مورد بررسی قرار می‌دهیم و به توالی وقایع بدقت توجه می‌کنیم:

و در این ایام کتاب اقدس از سماء مقدّس نازل طوبیٰ لمن ینظرُ فیه و یتفکرُ فیما نُزِلَ مِنْ آیاتِ رَبِّهِ الْمُهَيَّمِنِ الْقَيُّومِ و سبب آنکه در سنین معدوده از اطراف بعضی مسائل در احکام الهیه سؤال نمودند و لکن قلم اعلی متوقف در ارض سرّ به لسان پارسی مختصری نازل و لکن به طرفی ارسال نشد حسب الامر در محلّ محفوظ بود تا آنکه در این ایام مجدداً عرایض سائلین به ساحت اقدس حاضر لذا به ابداع الحان به لسان آیات این کتاب بدیع منیع نازل و چون جناب آقا ج م علیه بهاء‌الله در اینجا تشریف داشتند آنچه حال مصلحت اظهار آن بود به ایشان عنایت فرمودند یعنی اذن فرمودند که نسخه‌ای از آن بردارند ان شاءالله به آن فائز خواهید شد و به مقتضای حکمت عمل خواهید نمود.

با توجه به تاریخ لوح، وقتی که حضرت بهاء‌الله از نزول کتاب اقدس «در این ایام» صحبت می‌کنند، این باید به معنای زمانی تقریباً در نیمه اول سال ۱۸۷۳ باشد. هیچ اشاره‌ای به نزول تدریجی یا متناوب نمی‌شود. اشاره به «این ایام» در همین لوح، در شرح وصول مجموعه دوم عرایض، تکرار می‌شود. واضح است که در پاسخ به این عرایض بوده که، برخلاف لوح قبلی که در جواب مجموعه اول عرایض به لسان فارسی نازل شده بود، کتاب اقدس به لسان عربی نازل شد. چون مجموعه دوم عرایض در سال ۱۸۷۳ دریافت شده بود، نزول کتاب اقدس باید در سنه ۱۸۷۳ شروع و در مدت زمانی کوتاه تمام یافته باشد.

توالی وقایع در نفس کتاب اقدس مورد تأیید واقع شده است:

قَدْ حَضَرَتْ لَدَى الْعَرْشِ عَرَائِضُ شَتَّى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ سَأَلُوا فِيهَا اللَّهَ رَبَّ مَا يُرِي و مَا لَا يُرِي رَبَّ الْعَالَمِينَ لِيَا نَزَّلْنَا اللَّوْحَ وَ زَيَّنَّاهُ بِطِرَازِ الْأَمْرِ لَعَلَّ النَّاسَ بِأَحْكَامِ رَبِّهِمْ يَعْمَلُونَ وَ كَذَلِكَ سَأَلْنَا مِنْ قَبْلُ فِي سِنِينَ مُتَوَالِيَاتٍ وَ أَمْسَكْنَا الْقَلَمَ حُكْمَةً مِنْ لَدُنَّا إِلَى أَنْ حَضَرَتْ كِتَابٌ مِنْ أَنْفُسِ مَعْدُودَاتٍ فِي تِلْكَ الْآيَامِ لِيَا أَجْبَنَاهُمْ بِالْحَقِّ بِمَا تُحِينُ بِهِ الْقُلُوبُ

توالی وقایع دقیقاً یکسان و شامل اشاره به وصول مجموعه ثانی عرایض و نزول کتاب اقدس بعد از ایصال آنها است. همان طور که از لوح دیگر دریافتیم که مجموعه دوم عرایض در سال ۱۸۷۳ دریافت شده، ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که مقصود از «تلك الايام» که در کتاب اقدس ذکر شده است نیز ۱۸۷۳ می‌باشد. اما اشاره مذکور در کتاب اقدس با قاطعیت بیشتری تثبیت می‌نماید که حضرت بهاء‌الله تا وصول عرایض مزبور امساک قلم فرمودند. تردیدی باقی نمی‌ماند که نزول کتاب اقدس نمی‌تواند قبل از آن صورت گرفته باشد. مضافاً، همان طور که در بیان حضرت بهاء‌الله در خصوص نزول (یعنی تکمیل) کتاب اقدس در «این ایام» مشاهده می‌شود، تمامی کتاب اقدس در طی ایام معدودات نازل شده است.

وقتی به این نکته توجه نماییم که آن بخش از کتاب اقدس که به عرایض اشاره می‌نماید بعد از اشاره حضرت بهاء‌الله به وقایع مربوط به ناپلئون سوم در سال ۱۸۷۳، نازل شده است، تحلیل فوق بیشتر مورد تأیید واقع می‌شود. برخی تصور کرده‌اند که در اینجا حضرت بهاء‌الله تنها به شکست و سقوط ناپلئون که در سال ۱۸۷۰ واقع شد اشاره فرموده‌اند. مع کل ذلك، ایشان به مرگ ناپلئون، که در ژانویه ۱۸۷۳ اتفاق افتاد، نیز اشاره می‌کنند. حضرت بهاء‌الله نه تنها از رجوع ناپلئون به «تراب» سخن می‌گویند - کلام اشتباه‌ناپذیر عربی که به مرگ اشاره دارد و غالباً توسط حضرت بهاء‌الله استفاده شده است - بلکه در خطاب به ویلهلم، قیصر آلمان، از هبوط ناپلئون و سایر نفوس امثال وی از قصر به قبر کلام بر قلم جاری می‌سازند:

يا ملك برلين ... أذْكَرُ مَنْ كَانَ أَعْظَمُ مِنْكَ شَأْنًا وَ أَكْبَرُ مِنْكَ مَقَامًا أَيْنَ

هُبُوا وَمَا عِنْدَهُ انْتِصَابٌ وَلَا تَكُنْ مِنَ الرَّاقِدِينَ إِنَّهُ نَبَذَ لَكُمْ آلِهَةً وَرَأَيْتُمْ
 إِسْبَاطَهَا بِمَا رَزَقَهُنَّ خَيْبًا وَنَحْمًا فَالْمَلَائِكَةُ يَدُورُ حَوْلَهُ يُدَبِّرُونَ الْأُمُورَ
 إِلَى أَنْ رَجَعَ إِلَى التُّرَابِ بِخُسْرَانٍ عَظِيمٍ يَا مَلِكُ تَفَكَّرْ فِيهِ وَفِي أَمْثَالِكَ
 الَّذِينَ سَخَّرُوا الْبِلَادَ وَحَكَمُوا عَلَى الْعِبَادِ قَدْ أَنْزَلْنَاهُمُ الرِّخْمَ مِنَ الْقُصُورِ
 إِلَى الْقُبُورِ إِعْتَبِرْ وَكُن مِنَ الْمُتَذَكِّرِينَ

قبلاً اشاره حضرت بهاء الله به نزول آیه ۱۶۴ در اول ورود سجن ذکر شده است. حال مبرهن می گردد که این عبارت تنها می تواند به سال ۱۸۷۳ اشاره داشته باشد. در لوح اشراقات نیز، حضرت بهاء الله به نزول آیه ۴۸ «در اول ورود سجن» اشاره می فرماید. به این ترتیب تمام بخشهای متن کتاب، از جمله آیات ابتدا و نیز انتهی، باید در یک زمان در سال ۱۸۷۳ نازل شده باشد.

همان طور که مشاهده کرده ایم، به علت نزول حکم حقوق الله بود که انتشار کتاب اقدس به تعویق افتاد. اما، حکم حقوق الله بعد از آیه ای که مرگ ناپلئون را ذکر می کند، نازل شده است. در نتیجه، اشاره حضرت بهاء الله به تأخیر در انتشار کتاب اقدس باید به برهه ای از زمان که در سال ۱۸۷۳ بعد از نزول حکم حقوق الله آغاز می شود، دلالت داشته باشد. این بدان معنی است که حتی اشاره به تأخیر در انتشار کتاب اقدس نیز استدلال مربوط به نزول تمامی متن کتاب در سال ۱۸۷۳ را تأیید می کند.

علاوه بر این شواهد، حداقل در بیان حضرت بهاء الله تاریخ نزول کتاب اقدس را حدود ۱۸۷۳ ذکر می کند. اولین بیان در لوحی به تاریخ ۱۸۷۳ ذکر شده است که قبلاً مورد بحث واقع شد. در لوح دیگری به تاریخ ۱۸۷۵ - ۱۸۷۴ (۱۲۹۲ هجری قمری) حضرت بهاء الله می فرمایند، «یک سنه قبل، کتاب اقدس از سماء فضل ملیک اسماء عزّ نزول یافت».

در انتهی، شواهد مربوط به نصوص یا فحوای کلام تأیید می کند که بیان حضرت ولی امر الله در خصوص نزول کتاب اقدس بعد از انتقال حضرت بهاء الله به بیت عودی خمار در حدود سال ۱۸۷۳ تنها شرحی است که با بیانات نفس حضرت بهاء الله در مورد کتاب اقدس انطباق دارد. لذا، می توانیم نتیجه بگیریم که کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳، و به احتمال زیاد در طی چند روز نازل گردید.

نظم و ترتیب کتاب اقدس

یک فرضیه دیگر مربوط به نظریه ای که مشغول بررسی آن بوده ایم عبارت از این اندیشه است که کتاب اقدس دارای هیچ نظم و ترتیبی نیست. این گمان ممکن است منبعت از این برداشت باشد که کتاب اقدس را صرفاً یک کتاب احکام و قوانین تلقی می نماید. اما، اگرچه کتاب اقدس حاوی ساختار حدود و احکام حضرت بهاء الله است، اما صرفاً یک متن حقوقی و قانونی نیست. این کتاب به عنوان ام الکتاب دور بهایی، تمام وجوه مختلف ظهور حضرت بهاء الله را با هم تلفیق نموده توحید

می‌بخشد که متضمن پیوستگی ضروری بین کتاب اقدس و تمامی آثار دیگر حضرت بهاء‌الله است که قبل و بعد از کتاب اقدس نازل شده است. هر آنچه که در سایر آثار حضرت بهاء‌الله نازل شده است باید انتظار داشت که به نحوی در کتاب اقدس نیز موجود باشد. مسلماً، اگر با این دیدگاه، و نه صرفاً به عنوان یک کتاب احکام و حدود، به کتاب اقدس مراجعه کنیم، احتمال دارد شکل و نوع این پیوستگی را کشف کنیم.

ادعای صریح و روشن بر گسستگی بین آثار اولیه و آثار بعدی حضرت بهاء‌الله در فصل نهم و دهم به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. مع هذا، منطبق این نظریه را نیز می‌توان با یک تجزیه و تحلیل نظم و ترتیب کتاب اقدس، مورد تردید قرار داد. بنظر من ترتیب یا نظم کتاب اقدس عبارت از تجلی اصول متشکله آن است و این اصول را حضرت بهاء‌الله در آثار قبل و بعد خود بطور یکسان بالصراحه مورد تأیید قرار می‌دهند. در واقع، آنها مظهر جوهر و تمامیت دیدگاهی هستند که در آثار ایشان، اعم از تعالیم ماوراءالطبیعی، اجتماعی، سیاسی، روحانی، عرفانی، فلسفی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و حقوقی مندرج است. مع هذا، اگر متن کتاب به عنوان «مجموعه‌ای» از قوانین و اوامر خوانده شود، این نظم قابل تشخیص نیست. تنها در صورتی که کتاب اقدس، آنگونه که در شأن آن به عنوان ام‌الکتاب ظهور حضرت بهاء‌الله و منشور نظم بدیع جهانی ایشان است، مشاهده شود عرضه احکام به صورتی منظم و منسجم قابل درک می‌باشد.

نظریه به اصطلاح فقدان نظم و ترتیب در کتاب اقدس با منطبق سبک نزولی حضرت بهاء‌الله مغایرت دارد. آثار حضرت بهاء‌الله ابداً آشفته، بی‌ربط و فاقد انسجام نیست. کتبی مانند ایقان یا الواح ملوک زیبایی یک نظم جذاب و تشکل یافته را به نمایش می‌گذارند. کتاب اقدس از این اصل مستثنی نیست. معمولاً تصویری بی‌نظمی کتاب اقدس با تصورات مربوط به نزول کتاب مزبور مرتبط است. برخی گمان نموده‌اند که کتاب اقدس نظم و ترتیب ندارد چون در طول پنج یا شش سال نازل شده و موارد جدید بر آیات پیشین افزوده شده است، در حالی که نفوسی دیگر سعی کرده‌اند با اشاره به فقدان متصویره نظم و ترتیب در کتاب، از نظریه نزول تدریجی حمایت کنند. جان والبریج (John Walbridge) عنوان کرده است که کتاب اقدس بدایتاً یک اثر کوچک کامل و منظم بوده که بعداً در اثر اضافات ظاهراً اتفاقی در طول چندین سال نزول آن، از تفصیل بیشتر برخوردار شده است. در این نظریه او، بخش منظم ابتدایی کتاب در بند ۱۷، بعد از آنکه حضرت بهاء‌الله احکام مربوط به صوم را مورد بحث قرار داده‌اند، خاتمه می‌یابد. از طرف دیگر، یکی از مفسرین دیگر حدس می‌زند که کتاب اقدس به عنوان یک کتاب احکام تا بند ۹۷ نسبتاً مرتب و به هم پیوسته است و بعد از آن «تقریباً متلاطم و از هم گسیخته می‌شود و بنظر می‌رسد شامل جوابهایی است که بدون نظم خاصی به سؤالات مختلف داده شده است.» هر دو گمان می‌کنند که آنچه را که بنا به تصور خود عدم انسجام و فقدان ترتیب اصولی در متن کتاب می‌نامند ناشی از نزول تدریجی و دراز مدت نفس کتاب در پاسخ

به سؤالات مختلف و نامرتب می باشد.

برعکس، بنظر من نظمی که در نیمه دوم کتاب اقدس وجود دارد به مراتب بدیهی تر از نیمه اول آن است، و در عین حال تکرار، توضیح و تحلیل احکامی که قبلاً ذکر شده اند به همان میزان در بخش مقدم بر بند ۹۷ وجود دارد. مضافاً، بلافاصله بعد از بند ۹۷ است که حضرت بهاء الله مرقوم می فرمایند که این کتاب را بعد از دریافت عرایض «فی تلک الایام» نازل فرموده اند. چون ما می دانیم که این عریضه ها در سال ۱۸۷۳ به حضرت بهاء الله واصل شده است، می توانیم با اطمینان بگوییم که تمام متن بعد از بند ۹۷ باید در مدت زمانی کوتاه نوشته شده باشد. لذا، حتی اگر نیمه دوم کتاب اقدس فاقد نظم باشد، نمی تواند ناشی از نزول طولانی مدت و تدریجی آن بخش بوده باشد.

بنظر می رسد نظریه والبریح دال بر اینکه متن کتاب بعداً تفصیل یافته حداقل تا حدی مبتنی بر این گمان باشد که بیان زیر در بند ۱۷ نشان دهنده خاتمه متن فرضی اولیه است: «هذِهِ حُدُودُ اللَّهِ الَّتِي رُقِمَتْ مِنَ الْقَلَمِ الْأَعْلَى فِي الزُّبُرِ وَالْأَلْوَابِ تَمَسَّكُوا بِأُورِاقِ اللَّهِ وَأَحْكَامِهِ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الَّذِينَ أَخَذُوا أَصُولَ أَنْفُسِهِمْ وَنَبَذُوا أَصُولَ اللَّهِ وَرَأَيْتَهُمْ يَمَّا اتَّبَعُوا الظُّنُونَ وَالْأَوْهَامَ». اما بنظر می رسد که این برداشت از عبارت مزبور غیر محتمل باشد، بخصوص از آنجا که لزومی ندارد که کلمه شاخص «هذه» به عبارتی که همان موقع نازل شده است اشارتی داشته باشد؛ می تواند به همان میزان به عبارات آتیه اشاره داشته خیر از آنچه که بعداً گفته خواهد شد بدهد.

بدیهی بنظر می رسد که «هذه حدود الله» نتواند بر اختتام کتاب دلالت نماید زیرا واضح است که حضرت بهاء الله منحصرأدر خصوص کتاب اقدس به تنهایی سخن نمی گویند بلکه به حدود و احکام «الَّتِي رُقِمَتْ ... فِي الزُّبُرِ وَالْأَلْوَابِ» اشاره می نمایند. حدودی که در کتاب در حال نزول رقم خورده است به مقوله بزرگتری از آثار نزولی حضرت بهاء الله بطور اعم، یعنی «الزُّبُرِ وَالْأَلْوَابِ» ایشان تعلق دارد. به عبارت دیگر، جمله «هذه حدود الله» مرجعیت احکام و حدود نازله مِنْ جَانِبِ اللَّهِ را اعلام می دارد نه اینکه به اختتام کتاب اشاره نماید.

یک وجه بارز در آثار حضرت بهاء الله که بطور اخص در کتاب اقدس مشاهده می شود عبارت از وجود اشارات در متن کتاب به خود کتاب است. کتاب اقدس به عنوان یک متن، نه تنها یک تاریخچه، تفسیر، یا استدلال است، بلکه کتابی است در باره مؤلف کتاب، در باره اهدافی که برای آن نازل شده و پاسخی مناسب و مقتضی که از خواننده انتظار دارد. مهمتر از همه، کتابی در باره مرجعیت و خصوصیت الزام آور محتوای آن است. به کلام دیگر، کتاب اقدس بطور مداوم بحث و گفتگویی در باره مباحث خودش، کتابی در خصوص نزول نفس کتاب است. همان طور که مشاهده خواهیم کرد، این خصوصیت اشاره به خود یکی از اصول متشکله کتاب اقدس است. از این لحاظ، عبارت مذکور در بند ۱۷ یک نمونه مکرر راجعه از همین خصیصه کتاب است، که قبل از بند ۱۷ و بعد از آن یافت می شود که با ذکر آن، حضرت بهاء الله مکرراً به اصول فلسفی و ماوراءالطبیعی استناد می فرمایند

که زیربنای بحث احکام است.

صحبت کردن در خصوص نظم یک کتاب عبارت از شناسایی منطق آن است؛ عبارت از تشخیص ارتباطی است که بخشهای مختلف کتاب با یکدیگر دارند، یعنی چرا آنها به این ترتیب خاص بیان شده‌اند، و این ترتیب خاص به چه معنایی دلالت دارد. اگر بخواهیم نظم و ترتیب کتاب اقدس را درک کنیم ابتدا باید اصول منطق آن را بشناسیم و بدانیم که چه خصوصیات معزف مقولات و طبقه‌بندی آن است.

ما کتاب احکامی را انتظار داریم که طبق یک طرح طبقه‌بندی نوشته شده باشد، یک رشته مقولاتی که طبق یک سلسله مراتب تدوین شده، بطوری که احکام مرتبط به هم، به علت مشارکت در خصوصیات یک دسته و طبقه، در یک گروه مجتمع شده باشند. این نظریه که کتاب اقدس مرتب و مدون نیست و در پی هدف و منظور خاصی سازماندهی نشده است شاید نتیجه دو مقوله زیر باشد: (۱) انتظار و توقع از آن که با یک نمونه کلی که به عنوان یک اثر تجویزی در نظر گرفته شود، منطبق باشد؛ (۲) ندیدن ارتباطهای عملی که احکام یا مواضع مختلف را به یکدیگر پیوند دهد که بطور متوالی مورد بحث قرار گرفته‌اند. بنظر من در این کتاب یک ساختار وجود دارد و بطور عادی احکامی که در مجاورت یکدیگر ذکر شده‌اند یک گروه را تشکیل می‌دهند، از لحاظ مفهوم به یکدیگر مربوط هستند، و معمولاً یک اصل بنیادی متشکل را بیان می‌کنند. در واقع بنظر من چهار اصل متشکل است که ساختار موضوعی متن کتاب را پدید می‌آورد. هر زمان که یک اصل مطرح می‌گردد، احکام و اوامر مختلفی که مفاهیم ضمنی، تأثیرات ثانویه یا تعابیر آن اصل هستند ذکر می‌شوند. کتاب اقدس را می‌توان به صورت یک بحث در خصوص اصول ماوراءالطبیعی و روحانی مشاهده کرد که زیربنای انعکاسات حقوقی و اخلاقی آن اصول را تشکیل می‌دهد.

شرح و بسط اصول به شکل مجموعه‌های مختلفی از آیات بنفسه در درون یک ساختار دیگر که کلی‌تر و عمومی‌تر است جای می‌گیرد. در آنچه که از این پس خواهد آمد ابتدا ساختار کلی متن را مورد بحث قرار خواهم داد و سپس اصول متشکله را تجزیه و تحلیل خواهم نمود.

ساختار کلی و عمومی کتاب مستطاب اقدس

چارچوب کلی متن را می‌توان با معیار دایره وجود، با قوس نزول و قوس صعود آن درک کرد که بیان کننده جریان خلقت و رجعت می‌باشد. بند اول با اشاره به عوالم سه گانه وجود شروع می‌شود: ذات لایندرک الهی، مظهر ظهور الهی، و مخلوقات. در این بند قوس نزولی و ماوراءالطبیعه حضرت بهاءالله در مورد وجود، ظهور و مشیت بدیهی و مسلم فرض می‌شود:

انَّ اَوَّلَ مَا كَتَبَ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ عِرْفَانُ مَشْرِقِ وَخِيَةِ وَ مَطْلَعِ اَمْرِه الَّذِي
كَانَ مَقَامَ نَفْسِهِ فِي عَالَمِ الْاَمْرِ وَالْخَلْقِ مَنْ فَازَ بِهِ قَدْ فَازَ بِكُلِّ الْخَيْرِ وَ

الَّذِي مُنِعَ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الضَّلَالِ وَلَوْ يَأْتِي بِكُلِّ الْأَعْمَالِ إِذَا فُزْتُمْ بِهِذَا الْمَقَامِ
الْإِسْنَى وَالْأَفْقِ الْأَعْلَى يَنْبَغِي لِكُلِّ نَفْسٍ أَنْ يَتَّبِعَ مَا أَمَرَ بِهِ مِنْ لَدَى
الْمَقْصُودِ لِإِنَّهُمَا مَعًا لَا يُقْبَلُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ هَذَا مَا حَكَمَ بِهِ
مَطْلَعُ الْأَلْهَامِ.

در این بیان آغازین، حضرت بهاء الله اقدام به معرفت مظهر ظهور را به عنوان فوز به «کل الخیر» می شناسد و بدین وسیله بیانات حضرت باب در کتاب بیان را مجدداً تأیید می فرماید که مقصد متعالی از وجود انسان معرفت مظهر ظهور و جنت برین برای انسانها عرفان و محبت حضرتش است.

حضرت بهاء الله در واقع در خصوص قوس صعود، یعنی سفر روحانی سخن می گویند که فی الحقیقه مفهوم عالی و هدف از خلقت نوع بشر است. همان طور که در فصل سوم دیدیم، این سفر عبارت از جریانی است که به وحدت کامل، جامع و هماهنگ جمیع امکانات بشری منتهی می گردد. اجرای احکام الهی یک عنصر ضروری در این قوس صعود بوده و از اصول روحانی و حقایق عرفانی، و لذا تاکید بر ماهیت «جدایی ناپذیر و ظایف دو گانه» تفکیک ناپذیر است. اما همان طور که در بند ۴ یعنی «أَنْ أَعْمَلُوا حُدُودِي حُبًّا لِحَمَالِي» می توانیم مشاهده کنیم، نفس و ظایف دو گانه در واقع بخشی از ثلاثه معرفت، محبت و عمل است. این همان منطبق جامع وحدت یافته سفر روحانی است که در جمیع آثار پیشین و پسین حضرت بهاء الله مشاهده می شود. از این لحاظ، بندهای آغازین کتاب اقدس ماوراء الطبیعه و پیام چهار وادی حضرت بهاء الله را مجدداً بیان می کنند.

حضرت بهاء الله در نزول احکام خود، در بند ۶، با اعمال انفرادی عبادی، یعنی صلوات و صوم، آغاز می کنند و بعد به سایر تجلیات عبادت الهی در قوس صعودی توجه می فرمایند. اما، همان طور که مشاهده کرده ایم، قوس صعودی حضرت بهاء الله، از نظر برخورداری از ابعاد تاریخی و اجتماعی، با استنباطها، ... داشته ... متفاوت است. این قوس صعودی دیگر یک سفر کاملاً فرد گرایانه به سوی خداوند، از طریق عبادت در عزلت و انزوا از خلق، کار و جامعه نیست.

در بدایت کتاب اقدس، مفهوم ظهورات متوالیه به اختصار مورد تأیید مجدد قرار می گیرد: این معنا در بحث از عرفان به عنوان یک وظیفه و به صورت یک پدیده جاودانی و مکرر، به تلویح بیان شده است. تنها از طریق پیشرفت تاریخی و ظهورات متوالیه مظاهر الهی است که سفر روحانی (فوز به کل الخیر، به «افق الاعلی» - عبارتی که ممکن است تلویحاً دال بر مقامات عرفانی باشد) میسر می گردد. لهذا، ترقی در طول قوس صعود ضرورتاً بر معرفت مظهر ظهور الهی در این عصر، یعنی حضرت بهاء الله، و تلاش برای ایجاد دیدگاه روحانی عمومی و مدنیت جهانی دلالت دارد که در کتاب اقدس، یعنی منشور نظم جهانی اش توصیف شده است. هدف اسنای این قوس صعود تحقق مرحله ای از پیشرفت اجتماعی جمعی است که حضرت بهاء الله آن را به عنوان «بلوغ عالم» توصیف می فرماید. این موضوع توضیح می دهد که چرا کتاب اقدس با اولین مرحله از سفر روحانی انسان به عنوان اعمال

انفرادی عبادی و محبت الهی شروع می شود، و با علائم بلوغ جمعی عالم بشری خاتمه می پذیرد. مفهوم سفر روحانی که دیده ایم در متون اولیه عرفانی حضرت بهاء الله تشریح شده است، با سطوح وحدتش (وحدانیت الهیه، وحدت مظاهر ظهور و وحدت عالم انسانی)، به معنای واقعی نظم و ترتیب کتاب اقدس می شود. واضح است که این نظم را نمی توان با هیچ طرح طبقه بندی دیگر مقایسه نمود، بلکه بطور حتم منطبق با «نظم بدیع جهانی» یا «نظم الاعظم» حضرت بهاء الله است.

می توان این استدلال را نیز داشت که من حیث المجموع نظم کتاب اقدس، به تعبیری، ترتیب مراحل ظهور حضرت بهاء الله را اجمالاً مرور می کند. با توجه به این نکته که کتاب اقدس «ام الكتاب» و حاوی جوهر و کلیت پیام آن حضرت است، این امر حیرت آور نیست. اگر به توالی تاریخ آثار حضرت بهاء الله بنگریم، می توانیم سه مرحله را تشخیص دهیم. در مرحله اول، خصوصیت آثار ایشان اساساً عبارت از یک لحن و پیام لاهوتی و عرفانی است. آثاری مانند قصیده عز و رقائیه، کلمات مکتونه، چهار وادی و هفت وادی، که به ماهیت روحانی وجود و رابطه عاشقانه بین انسان و خالق مربوط می شود، نمونه ای از این مرحله می باشد. در مرحله ثانی آثار حضرت بهاء الله، هیکل اطهر بر اصل استمرار ظهورات، با نگرش تاریخی اش به دیانت، ظهور الهی و حقیقت روحانی، و بالاخره وحدت جمیع ادیان تاکید می کنند. کتاب ایقان و کتاب بدیع از جمله نمونه های عمده چنین توضیح و تعبیری است. در مرحله آخر آثار حضرت بهاء الله، ایشان اصول اجتماعی، روحانی و اداری ضروری را به تفصیل نازل می فرمایند. این اصول برای ظهور اثمار آن دیدگاه در عالم واقعیت اجتماعی، با تاکید بر نظریه وحدت عالم انسانی لازم است. الواح متعدده حضرت بهاء الله خطاب به رؤسای ارض و الواح مبارکه نازله بعد از کتاب اقدس نمونه و مثال این مرحله اخیر آثار نازله از قلم جمال مبارک است. لازم به ذکر است که حضرت بهاء الله در یکی از الواح خود به این مراحل ثلاثه با توصیف نحوه ارتفاع صریح قلم اعلی در میان «وجوه العرفاء ثم العلماء ثم الملوك و السلاطین» اشاره می فرمایند.

سیر تاریخی مراحل آثار حضرت بهاء الله، سه اصل ماوراء الطبیعی وحدت، و مراتب نظم بدیع جهانی ایشان را می توان به این ترتیب که با نظم موضوعی کتاب اقدس ارتباط متقابل دارند نشان داد:

سیر تاریخی نزول آثار	وحدت	اصطلاحات	ترتیب کتاب اقدس
اوایل و اواسط ایام بغداد	الوهیت	نظم	ابتدا
اواخر ایام بغداد / ایام ادرنه	مظاهر ظهور	بدیع	اواسط
اواخر ایام ادرنه / ایام عکا	عالم انسانی	جهانی	انتهی

توسعه موضوعی کتاب اقدس با وحدت الوهیت و مقصد از خلقت بشر شروع می شود. در

سراسر کتاب، اصل استمرار ظهورات با اقدام به نسخ احکام سابق و نزول احکام جدید، و نیز بحث در خصوص اصل میثاق، شامل مرجعیت بلاشرط حضرت بهاءالله و مظهر ظهور آتی که بعد از یکهزار سال ظهور خواهد کرد، بیان می شود و با تفسیر عالی در خصوص وحدت عالم انسانی و علانم بلوغ نوع بشر خاتمه می پذیرد. در عین حال، در سراسر کتاب اقدس این اندیشه ها به طرُق مختلف مورد تأیید مجدد قرار می گیرد.

اصول متشکله کتاب مستطاب اقدس

اگرچه کتاب اقدس یک ترتیب ثابت را دنبال نمی کند، اگر آن را بدقت مطالعه کنیم، می توانیم روابط متشکل موضوعی را در میان مجموعه های آیات مشاهده نماییم. هر مجموعه معمولاً یک اصل تشکیل دهنده را بیان می کند. از آنجا که این اصول تشکیل دهنده دارای ارتباط متقابل هستند، تکرار می شوند و مکرراً در آیه دیگر مورد توجه قرار می گیرند. اما هر دفعه، احکام جدید، یا تفاسیر جدید احکامی که قبلاً بیان شده اند به صورت تجسم اصل منطبق با آنها مورد بحث قرار می گیرند. در اینجا من آنچه را که چهار اصل متشکله کتاب اقدس می یابم توضیح می دهم. فصلی که به دنبال می آید به بررسی نظم خاص احکامی که با اصول مزبور منطبق هستند اختصاص می یابد.

چهار اصل تشکیل دهنده کتاب اقدس، آنگونه که من مشاهده می کنم، نوعی موازین و اصول مرموز در آثار حضرت بهاءالله است. سه مورد از آنها موضوعی، و مورد چهارم مربوط به روش شناسی و معرفت شناسی است. سه اصل ذاتی کتاب اقدس عبارت از سه اصل ذاتی ظهور حضرت بهاءالله من حیث المجموع است. برای درک ماهیت این اصول باید با اعلام آنها توسط نفس هیکل مبارک در یوم اول اظهار امر علنی ایشان در سال ۱۸۶۳ در باغ رضوان شروع کنیم. حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارک که چنین می فرمایند:

در یوم اول که جمال قدّم بر عرش اعظم در بستانی که به رضوان نامیده شد مستوی لسان عظمت به سه آیه مبارکه نطق فرمود یکی آنکه سیف در این ظهور مرتفع است و آخر هر نفسی قبل از آلف سنه ادعا نماید باطل است و سنه سنه کامل است تفسیر و تأویل در این فقره حرام است و ثالث حق جلّ جلاله در آن حین بر کلّ اشیاء به کلّ اسماء تجلی فرمود.

این سه اصل در کتاب اقدس مورد تأیید و تفسیر قرار گرفته به صورت عُرف در آمد.

(۱) ممنوعیت یا رفع حکم «سیف»: بدیهی است این اصل عبارت از منع از خشونت و قتال است، اما طولی نمی کشد که معلوم می گردد باید آن را به طریق گسترده تر و جامع تر درک کرد که شامل جمیع اشکال خشونت، اعمال فشار، ظلم، و استثمار افراد بشر گردد. به این ترتیب، این بر اصل بمراتب وسیع تر شأن و برابری تمام آحاد بشر و ازاله هر آنچه که مایه تفرق و تشتت بین آنها است

دلالت دارد. حضرت بهاء‌الله از همان لحظه آغاز دور بهایی در سال ۱۸۵۲ در سیاه‌چال، مأموریت خود را به صورت دعوت جهت محبت، وحدت، مساوات و معاشرت در میان جمیع آحاد بشر توصیف فرمودند.

اصل مرتفع شدن سیف مبتین یک تحوّل ریشه‌ای در مفهوم نصرت به معنای مساعدت، تبلیغ و خدمت به امرالله و کمک به مظفریت آن می‌باشد. در اسلام، بطور سنتی نصرت به مفهومی شامل اعمال زور، جنگ و نبرد درک شده بود. حضرت بهاء‌الله بانفی جهاد یا جنگ مقدّس، مفهوم جدیدی برای این اصطلاح ایجاد فرمودند، مجبور کردن نفوس به ایمان و اقبال به دیانت را ممنوع ساختند، و حکم نفی حقوق غیر مؤمنین را لغو فرمودند. ایشان آن مفاهیم سنتی نصرت را با مفهوم مساعدت به امرالله مبتنی بر معاشرت و عدم خشونت جایگزین ساختند. فی‌المثل می‌فرمایند، «أَنْصُرُوا مَالِكَ الْبَرِّيَّةِ بِالْأَعْمَالِ الْحَسَنَةِ ثُمَّ بِالْحِكْمَةِ وَالْيَمَانِ» آن حضرت استفاده از خشونت علیه دیگران را منع می‌فرمایند و مکرراً تاکید می‌کنند که، «إِنْ تَقْتُلُوا خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَقْتُلُوا»

نظریه تقدّس و حقوق برابر جمیع آحاد بشر و دعوت به اتحاد جهانی یعنی اصل وحدت عالم انسانی، هدف اسنای دور حضرت بهاء‌الله و مورد تاکید اساسی در آثار ایشان است. حضرت بهاء‌الله در لوح شیخ نجفی، یکی از آخرین آثار آن حضرت و اثری که ایشان بنفسه‌المقدّس تمامی آثار نازله خویش را در آن به اختصار بیان می‌فرمایند، نمونه‌های متعددی از بیاناتی که در طول حیات عنصری خود نازل فرموده‌اند نقل می‌کنند که اصل محو حکم جهاد را منعکس می‌سازد. کثرت و تنوع این بیانات نفس اصل وحدت را به تصویر می‌کشد. ممنوعیت قتال، خشونت، و اعمال فشار مذهبی؛ ترویج محبت، وحدت و معاشرت میان امم؛ دعوت به صلح در میان ملل؛ محکوم کردن روحیه جنگجویی و افزایش تسلیحات؛ تاکید بر لزوم تعلیم و تربیت و اشتغال مولد؛ تقبیح فتنه و نفاق؛ ابرام بر نیاز به دین و عدالت اجتماعی - تمام موارد فوق به صورت توضیح و تفسیری منتظم از همان اصل بنیادی و زیربنایی محو حکم جهاد توسط حضرت بهاء‌الله بیان می‌گردد. این متن، که به صورت قطعات منتخب ذیل ذکر می‌گردد، بهترین کلید راهنما برای نظم و ترتیب کتاب اقدس، و نیز برای ره بردن به احکام و اندیشه‌های بظاهر متفرّق و متشتت را به دست ما می‌دهد.

در شبی از شبها در عالم رؤیا از جمیع جهات این کلمه علیا اصغاء شد،
إِنَّا نَنْصُرُكَ بِكَ وَ بِقَلْمِكَ ...

چون مظلوم از سجن خارج ... به عراق عرب توجه نمودیم ... بعد از ورود ... آیات ... نازل و به اطراف ارض ارسال شد و جمیع عباد را مخصوص این حزب را به مواعظ حکیمانه و نصایح مشفقانه نصیحت نمودیم و از فساد و نزاع و جدال و محاربه منع کردیم تا آنکه از فضل الهی غفلت و نادانی به برّ و دانایی بدل گشت و نیلایح به اصلاح ... و

بعضی از بیانات که در الواح مخصوص این حزب نازل ذکر می شود...
یا اولیاء اللہ فی بلاده و احبائه فی دیاره یوصیکم المظلوم بالامانة و
الدیانة طوبیٰ لمدينة فازت بانوارهما بهما یرتفع مقام الانسان و یرتفع باب
الاطمینان علی من فی الامکان...

و در مقام دیگر این کلمات نازل: انا نأمر عباد اللہ و امائه بالعصمة و
التقویٰ... ان الذین یفسدون فی الارض و یتصرفون فی اموال الناس و
یدخلون البیوت من غیر اذن صاحبها ائی بریء منهم الا ان یتوبوا و
یرجعوا الی اللہ الغفور الرحیم.

و در مقام دیگر می فرمایند: یا ملأ الارض سارعوا الی مرضاة اللہ و
جاهدوا حق الجهاد فی إظهار أمره المبرم المتین قد قدرنا الجهاد فی
سبیل اللہ بجنود الحکمة و البیان و بالاخلاق و الاعمال...

و در مقام دیگر: ایاکم ان تسفکوا الدماء أخرجوا سیف اللسان عن غمد
البیان لانّ به تفتح مدائن القلوب انا رفعا حکم القتل عن بینکم انّ
الرحمة سبقت الممكنات ان کنتم تعلمون...

و در مقام دیگر: ... اثمار سدره انسانی اعمال طیبه و اخلاق مرضیه
بوده و هست. این اثمار را از غافلین منع نمائید اگر پذیرفتند مقصود
حاصل و حیات ظاهر و الا ذروهم فی خوضهم یلعبون یا حزب اللہ جهد
نمایید شاید قلوب احزاب مختلفه عالم به آب بردباری و شفقت شما از
ضعیفه و بغضاء پاک و پاکیزه شود و قابل و لایق تجلیات آفتاب حقیقت
گردد...

در تجلی سوم... ذکر نمودیم سبب علو وجود و سمو آن علوم و فنون و
صنایع است. علم بمنزله جناح است از برای وجود و مرقعات است از
برای صعود تحصیلش بر کل لازم و لکن علومی که اهل ارض از آن
منتفع شوند نه علومی که از حرف ابتدا و به حرف منتهی گردد.
صاحبان علوم و صنایع را حق عظیم است بر اهل عالم یشهد بذلک
امّ البیان فی هذا المقام المبین...

کلمه اولی که در ورق اول فردوس از قلم ابهی مذکور و مسطور این
است برآستی می گویم حفظ مبین و حصن متین از برای عموم اهل عالم
خشیه اللہ بوده. اوست سبب اکبر از برای حفظ بشر و علت کبری از برای
صیانت وری...

کلمه ثانی که در ورق ثانی از فردوس ذکر نمودیم این است قلم بیان در این حین مظاهر قدرت و مشارق اقتدار یعنی حضرات ملوک و سلاطین را ایدهم الله را نصیحت می نماید و به دین و تمسک به آن وصیت می کند. اوست سبب بزرگ از برای نظم جهان و اطمینان من فی الامکان ...

کلمه سوم که در ورق سوم فردوس ذکر نمودیم این است یا ابن الانسان لو تכון ناظراً إلى الفضل ضع ما ینفعک و خذ ما ینتفع به العباد و ان تکن ناظراً إلى العدل اختر لدونک ما تختاره لنفسک انّ الانسان مرّة یرفعه الخضوع إلى سماء العزّة و الاقتدار و اخرى ینزله الغرور إلى مقام الذلّة و الانکسار ...

از حقّ جلّ جلاله سائل و آمل که مشارق ثروت و مطالع عزّت و اختیار یعنی ملوک ارض ایدهم الله را بر صلح اکبر تأیید فرماید ... سلاطین آفاق و ققهم الله باید به اتفاق به این امر که سبب اعظم است از برای حفظ عالم تمسک فرمایند ... باید مجلس بزرگی ترتیب دهند و حضرات ملوک و یا وزراء در آن مجلس حاضر شوند و حکم اتحاد و اتفاق را جاری فرمایند و از سلاح به اصلاح توجه کنند. و اگر سلطانی بر سلطانی برخیزد سلاطین دیگر بر منع او قیام نمایند. در این صورت عساکر و آلات و ادوات حرب لازم نه الا علی قدر مقدور لحفظ بلادهم و اگر به این خیر اعظم فائز شوند اهل مملکت کلّ به راحت و مسرت به امور خود مشغول گردند و نوحه و ندبه اکثری از عباد ساکن شود ...

لعمر الله عدل جندی است قوی اوست در مقام اول و رتبه اولی فاتح افنده و قلوب و اوست مبین اسرار وجود و دارای رایت محبت و جود ... این مظلوم خیال ریاست نداشته و ندارد و مقصود رفع آنچه سبب اختلاف احزاب عالم و تفریق امم است بوده و هست تا کلّ فارغ و آزاد شوند و بخود پردازند ...

باری این مظلوم در جمیع آنچه وارد آورده اند و گفته اند صابر و صامت چه که اراده آنکه از عنایت حقّ جلّ جلاله و رحمت مسبوقه حکم جدال و نزاع و سفک دماء را از عالم به قوه بیان محو نماییم.

در اینجا، حضرت بهاء الله مواضعی را که ظاهراً با یکدیگر ارتباطی ندارند، از خشیه الله گرفته تا امنیت جمعی، به عنوان تجسمی از اصل محو حکم جهاد و نیز بخشی از نصرت امر الله بیان

می فرمایند. در واقع، هر گونه تحلیل جامعه‌شناختی ادراکی می‌تواند ارتباط متشکل در میان این مواضع را در رابطه با صلح و وحدت استنباط نماید: تمام آنها شرایطی هستند که یک جامعه عادل را ایجاد می‌کنند و نظم، وحدت و صلح را ارتقاء می‌بخشند و سازندگی و عدالت را در جمیع سطوح مؤسسات و روابط بشری جایگزین زور و اجبار می‌نمایند. همین مواضع که در فقرات فوق ذکر شد (و نیز بسیاری از سایر بیانات مبارک که) در کتاب اقدس نیز یافت می‌شوند که در آنجایی المثل، حضرت بهاء‌الله بردگی را به این علت الغاء می‌فرمایند که جمیع انسانها در عین حال که نسبت به ذات الهی عدم بحث و نیست محض محسوب می‌شوند، به عنوان مرایای اسماء و صفات الهی از تقدس برخوردارند. ایشان به مؤمنین خود ادب را در جمیع روابط انسانی وصیت می‌فرمایند و به معاشرت با جمیع امم در کمال روح و ریحان وصیت می‌کنند. آن حضرت مستمراً تاکید می‌فرمایند که قصد ایشان ارتقاء مقام انسان است و میل ندارند احدی از نفوس بشری را در مقابل یکدیگر در ذلت و هوان مشاهده نمایند.

(۲) اصل میثاق: اصل دوم ظهور حضرت بهاء‌الله، و یک اصل تشکیل دهنده کتاب اقدس، عبارت از بطلان ادعای هر ظهوری قبل از ماضی یکهزار سال است. این البته اصل میثاق است. ممکن است غیر عادی بنظر برسد که حضرت بهاء‌الله این وجه از میثاق را روز اول ظهور خود، بعد از اصل محو حکم جهاد مطرح بفرمایند. اما در واقع، این دو اصل به جنبه‌های مختلف یک موضوع واحد می‌پردازند. اصل اول دیدگاه ایشان در مورد یگانگی، محبت و وحدت عالم انسانی به عنوان هدف اعلای ظهورشان است. اصل ثانی وسایل حصول وحدت و تمامیت امر مبارک بعد از صعود ایشان و جلوگیری از تفرق، تحزب و منازعات مذهبی را تأمین می‌نماید. در این بیان حضرت عبدالبهاء این نواصل با یکدیگر مرتبط هستند، «بدیهی است که محور وحدت عالم انسانی قوه میثاق است و بس.» نفی قاطع هر گونه ادعای ظهوری قبل از انقضاء یکهزار سال تعیین کننده محدودیت زمانی است که در طی آن دور بهایی معتبر خواهد بود و احکام حضرت بهاء‌الله قابل نسخ و لغو نخواهد بود. این موضوع نه تنها به میثاقی که بین آن حضرت و مظهر ظهور بعدی مربوط می‌شود، بلکه مستقیماً به میثاق حضرت باب در باره حضرت بهاء‌الله، و نیز به میثاق حضرت بهاء‌الله در خصوص جانشین آن حضرت بعد از صعود هیکل مبارک ارتباط می‌یابد. این بیان مبارک که تا هزار سال هیچ مظهر ظهوری نخواهد آمد دال بر تحقق پیمان حضرت باب است: یعنی تأیید می‌کند که موعود بیان در نفس وجود حضرت بهاء‌الله ظاهر شده و احدی نباید ادعای دیگری برای ظهور را برای مدت زمان قابل ملاحظه‌ای بپذیرد.

اما، همین عبارت به پیمان حضرت بهاء‌الله در خصوص جانشینان خود نیز مربوط است، و لهذا اشاراتی به مقام و مرجعیت حضرت عبدالبهاء، حضرت شوقی افندی و بیت العدل اعظم دارد. زمانی که به متن این بیان مبارک به نحوی که در بسیاری از الواح حضرت بهاء‌الله، از جمله کتاب بدیع و

کتاب اقدس، مورد تاکید و تحکیم قرار گرفته است نظر بیندازیم، موضوع به مراتب واضحتر می شود. هر دو اثر فوق نشان می دهد که نیت اولیه حضرت بهاء الله در تأسیس و تثبیت این اصل برای تحکیم مقام حضرت عبدالبهاء در مقابل ناقضین میثاقی بعد از صعود حضرت بهاء الله بوده است. بطور اخض، این عبارت مستقیماً مانع و رادعی در مقابل ادعاهای فرزندشان میرزا محمدعلی ایجاد می کند.

جمال مبارک در کتاب بدیع این موضوع را با طلب فضیلت، تقدس، مساعدت، وحدت، سلوک صحیح، از جمله آنچه که ممکن است، در تعبیر و تفسیر، فضیلت خضوع و خشوع خوانده شد، مطرح می فرمایند:

امید چنان است که از فضل سبحانی در این ربیع روحانی کلّ به خِلق انسانی فایز شوند و اثواب خلقه عتیقه رثیه لابیّه را به اثواب جدیده الهیه تبدیل نمایند و کلّ بر امر حق به منتهای استطاعت و قدرت خود قائم شوند و اهل بهاء جناح یکدیگر باشند از برای سیران کلّ در این هوای روحانی و فضای قدس نورانی و بغیر ما قَدَرَه الله تکلم نمایند و بغیر رضای او مشی نکنند و بر امری تکلم نمایند مگر به اذن الله و به ادراک خود در معانی کلمات الهیه اکتفا نمایند چه که غیرالله بر معانی کلمات خود علی ما هی علیها مطلع نه.

بعد، ایشان ادعاهای مطرح شده توسط نفوسی در قزوین را که مقام مظهر ظهور الهی را به محمدعلی نسبت داده بودند، قویاً مورد ملامت قرار می دهند و می فرمایند، «... بعضی سخنها گفته اند که عندالله مرضی نبوده چه که این گونه بیانات سبب فساد و اختلاف در امر است ... انْ اذْکُرُوا ما اَمْرنا کُمْ بِهِ لا بِما اَمَرَکُمْ اَنْفُسُکُمْ و اَهْواؤُکُمْ».

در ایام ادرنه، افراد مورد بحث نامه هایی از محمدعلی دریافت داشته بودند که در آنها صفات عالیّه و سجایای متعالیه از برای خود ذکر کرده و مدعی نزول آیات الهی، مشابه با سبکی که حضرت بهاء الله انزال آیات می فرمودند، شده بود. برخی از این نفوس بعضی از بیانات حضرت بهاء الله، از جمله «وادی نبیل» را به عنوان اشاره ای به محمدعلی تعبیر و تلقی کرده بودند. چون «نبیل» از لحاظ ارزش عددی معادل «محمد» است، نفوس مزبور این بیان را دال بر این نکته دانسته بودند که محمدعلی مظهر ظهور بعد، جانشین حضرت بهاء الله و هم سطح آن حضرت خواهد بود.

یکی از دلائل این سوء تعبیر این بود که وقتی محمدعلی طفلی بیش نبود (حدود سال ۱۸۵۹)، حضرت بهاء الله باعث شده بودند به آیات الهی نطق نماید. حضرت بهاء الله توضیح می فرمایند که این واقعه هیچ مرجعیت خاصی برای محمدعلی را نشان نمی دهد؛ بلکه این امر نشان دهنده اقتدار و عظمت نفس حضرت بهاء الله به عنوان مظهر ظهور الهی است: «انا اَنْطَقناه حین الّذی قَضَتْ مِنْ عَمْرِهِ سِتّه سنین

متوالات لیكون دلیلاً علی هذا التباً الأعظمِ العظیمِ حقّ اورا ناطق فرمود تا دلیل باشد بر امرش نفوسی که به چنین کلمات تکلم نموده از عظمت این امر غافل شده‌اند لانه لو یرید أن یسطق کلّ شیء لیقدر و إنه لعلی کلّ شیء قَدیر»

در جواب این مناقشه و مجادله است که حضرت بهاء‌الله آن تعابیر را مردود می‌شمارند، هر گونه مقام خاصی برای محمد علی را رد می‌کنند، تاکید می‌فرمایند که محمد علی دارای هیچ گونه مرجعیتی نیست زیرا قبل از انقضای هزار سال هیچ ظهوری واقع نخواهد شد، و اتکاء و اعتماد به تعابیر آحاد مؤمنین را منع می‌فرمایند. در همان بخش از کتاب بدیع می‌فرمایند:

قبل از الف لا یظهر غیر من ظهر کذلک نزل الامر فی اوّل هذا الظهور لو اتم من العارفين و قد بعث الله و سوف یبعث لهذا الامر ادلاء ینطقن عنه و یتوجهن فی کلّ حین إلیه و لا یتحرکن الا بعد اذیه ... و من یدعی قبل الالف انه افتری علی الله لان بذلک یفسد الامر و لا یستقر هیکل المشیة علی عرش عزّ عظیم در اوّل این ظهور منسب در این مقام آیاتی نازل و بعضی از آن در بعضی از الواح مذکور آن اشهدوها لتستقروا علی الامر و تکونن من التائبین و دیگر معلوم بوده که مقصود از وادی نبیل که در الواح ذکر شده نفس این ظهور اعظم بوده و خواهد بود و وادی آن ارض قدسی است که فوق طبقات جنان خلق شده و لا یقدر أن یرد علیها الا أهل البهاء تالله انهم أهل وادی النبیل و وادی العظمة و وادی الاستقلال و وادی الجلال ... و غیر این نفوس از وادی نبیل خارج و در تیه نفس و هوئی متحیر و مبتلنی ... أن اتحدوا علی شأن لا یجد أحد بینکم روایح الاختلاف و یاتحادکم یظهر أمر الله بین بریة ... امید چنان است که کلّ به کلمه جامعه مجتمع شده به ذکر و ثنای حق مشغول شوند و به کمال انقطاع در ارض ظاهر گردند و بشأنی به نار حبّ الهی مشتعل شوند که کلّ به حرارت آن مشتعل شده به شطر قدس ناظر گردند و آنچه از آیات الهی ادراک نشود از معدن و مبداء آن سؤال نمایند مقصود از این کلمه آنکه مبادا در معنی کلمات مابین احتبای الهی اختلاف شود و بدانند که کلمات الهیه کلّ از نقطه واحده ظاهر و به او راجع»

حضرت بهاء‌الله در لوح دیگری که در جواب به این بحث و جدل نازل شده است، ادعای محمد علی در مورد ظهور را مردود شمرده می‌فرمایند، «انه عبّد من عبادی ... اگر آنی از ظل امر منحرف شود معلوم صرف خواهد بود» بعدها، در کتاب عهدی، ایشان می‌فرمایند که این مقام اعزّ اعلی مختص حضرت عبدالبهاء است، و محمد علی در ذیل و مادون ایشان رتبه و مقاماً قرار دارد و همه

باید به حضرت عبدالبهاء توجه نمایند.

اصل عهد و میثاق شامل مواضع بسیاری می شود، از جمله مرجعیت و وصایت بعد از صعود حضرت بهاء الله، تبیین آیات، نظم اداری حضرت بهاء الله، مؤسسه بیت العدل اعظم، و مرجعیت نهایی آن در جمیع مواضعی که در بین مؤمنین به جمال مبارک مابه الاختلاف و مورد عدم توافق است. بیان این مطلب به طرق مختلف در مجموعه آیاتی از کتاب اقدس مکرراً مشاهده می شود.

(۳) ظهور کلی الهی: اصل سوم عبارت از ظهور جمیع اسماء و صفات الهی بر جمیع اشیاء در یوم اول رضوان است. پیچیدگی مفاهیم مندمج در این اصل بمراتب فراتر از میزان ادراک فعلی ما است. مع هذا، می توانیم بارقه ای از این اندیشه مرموز و اسرار آمیز را مشاهده نماییم. حضرت بهاء الله می فرماید، «أَنْ رَبِّ هَذَا يَوْمَ بَشَّرْتَ الْكُلَّ فِيهِ بِظُهُورِكَ وَ طُلُوعِكَ وَإِشْرَاقِكَ» حضرت بهاء الله در خصوص یوم اول رضوان می فرماید، «أَنْ أَفْرَحُوا يَا أَهْلَ اللَّهِ بِذِكْرِ آيَاتِهَا ظَهَرَ الْفَرَحُ الْأَعْظَمُ بِمَا نَطَقَ لِسَانُ الْقِدَمِ إِذْ خَرَجَ مِنَ الْبَيْتِ مُتَوَجِّهًا إِلَى مَقَامٍ فِيهِ تَجَلَّى بِاسْمِهِ الرَّحْمَنِ عَلَيَّ مَنْ فِي الْإِمْكَانِ» و در فقره ای دیگر از آثار مبارک که توضیح می فرماید: «شکی نبوده و نیست که ایام مظاهر حق جل جلاله به حق منسوب و در مقامی به ایام الله مذکور و لکن این یوم غیر ایام است. از ختمیت خاتم مقام این یوم ظاهر و مشهود...»

بارقه ای از اشارات این ظهور جامع و کلی را می توان در بیان زیر مشاهده نمود:

يَا قَلَمِ دَعْ ذِكْرَ الْإِنشَاءِ وَ تَوَجَّهْ إِلَى وَجْهِ رَبِّكَ مَالِكِ الْأَسْمَاءِ ثُمَّ زَيْنِ
الْعَالَمِ بِطِرَازِ الطَّافِ رَبِّكَ سُلْطَانَ الْقِدَمِ لَا تَأْتِي عَزْفَ يَوْمٍ فِيهِ تَجَلَّى
الْمَقْصُودِ عَلَيَّ مَمَالِكِ الْغَيْبِ وَ الشُّهُودِ بِأَسْمَائِهِ الْحُسْنَى وَ شُمُوسِ الطَّافِ
الَّتِي مَا أَطَّلَعَ بِهَا إِلَّا نَفْسُهُ الْمُهَيَّمِنَةُ عَلَيَّ مَنْ فِي الْإِبْدَاعِ لَا تَنْظُرُ الْخَلْقَ إِلَّا
بِعَيْنِ الرَّأْفَةِ وَ الْوَدَادِ لِأَنَّ رَحْمَتَنَا سَبَقَتْ الْأَشْيَاءَ وَ أَحَاطَ فَضْلُنَا الْأَرْضِينَ
وَ السَّمَوَاتِ

اولین دلالت این اصل به اهمیت عصر حاضر به عنوان نتیجه چنین ظهور کلی است. اگر چه هر یک از ایام ظهور از لحاظی «یوم الله» محسوب می شوند بطوری که «فضل بی منتهایش... جمیع آفرینش را احاطه نموده»، اما حضرت بهاء الله بیان می فرماید که در این یوم، خداوند، با ظهوری کامل و جامع، که به جمیع کائنات استعدادی بی نظیر و مثیل اعطاء فرموده، بنفسه بر جمیع خلق اشراق نموده است.

در حالی که جمیع کائنات از این ظهور کلی بهره بردارند، اما بطور اخص بر عالم انسانی اعطاء شده است، چه که با این ظهور جمیع نفوس انسانی خلق بدیع شده اند و به طرُقی مرایای سجایای الهیه گشته اند که از لحاظ کیفی کاملاً جدید است. در عین حال که انسانها، که به «صورت و مثال» الهی خلق شده اند، در یک ذات و فطرت خود همواره مرایای الهی بوده اند، اما واقعیت شرایط اجتماعی و

نرمنگی از تحقق کامل آن جمال مقدس در شکل و قالب مؤسسات اجتماعی و روحانی ممانعت کرده است. اما با طلوع یوم اول رضوان جمیع امور متحول شده است. حال، کتاب اقدس اعلام می‌دارد، به جمیع باید به‌عنوان مظاهر صفات ربّانیه و مرایای الهیه نگریست. عصر استثمار و سیطره و استیلا بر افراد بشر توسط یکدیگر منقضی شده است. مقدر است که عالم ناسوت مرآت ملکوت گردد. استعارة رضوان در اینجا بطور اخض بارز است: رضوان در عین حال که نام باغ فردوس است، حالت التذاد ربّانی و معنوی نیز هست. به عبارت دیگر، فرهنگ بشری باید متحول شده، با ظهور حضرت بهاء‌الله در باغ رضوان، به صورت بهشت درآید.

یک دلالت دیگر اصل سوم عبارت از وحدت و برابری نوع بشر است، اصلی که قرار است در یک نظم جهانی متحد و طالب مساوات تشکل یابد، که مؤسسات مردمی و مشورتی تجلیات طبیعی آن هستند. مانند محو حکم جهاد و نیز اصل میثاق، اصل ظهور کلی مستقیماً با وحدت عالم انسانی مرتبط است.

یک دلالت دیگر ظهور کلی جمیع اسماء و صفات الهی این است که جمیع آحاد بشر باید مظاهر جمال و طهارت باشند. این عنصر زیبایی شناختی، که اندیشه‌ای بسیار اساسی در کتاب اقدس است، با مفهوم «لطف» بیان می‌گردد. این کلمه به معنای ترکیبی از طهارت، نظافت، جمال، ظرافت، هنر و درک زیبایی شناسی است. این معنا عبارت از مفهوم پیچیده‌ای است که امور اخلاقی و فیزیکی را به زیبایی هماهنگ می‌سازد. عالم باید مرآت آسمان شود، یعنی یک کار هنری، نماد و انعکاسی از حضور الهی، از جمال متعالی. «لطف» یکی از اصطلاحاتی است که مکرراً در کتاب اقدس استفاده شده است، و بسیاری از احکام این کتاب مقدس بطور مدوّن و منظم این اصل را منعکس می‌سازند.

در آثار بهایی غالباً به نقش زیبایی شناسی و هنر به‌عنوان واسطه بین امور روحانی و مادی اشاره شده است. حضرت عبدالبهاء در بیان مطلب در خصوص نظافت ظاهره و نیز موسیقی از همین اصطلاح استفاده کرده و فرموده‌اند که اگرچه آنها مسائل مادی و عنصری هستند، تأثیر شدید بر قلمرو امور روحانی می‌گذارند. به کلام دیگر، تطهیر و تجمیل باید در زمان واحد، هم مادی و هم روحانی، عنصری و نیز اخلاقی باشند. تأثیر هنر و طهارت این است که امر عنصری را با امر روحانی اتحاد می‌بخشد و عالم مُلک را آئینه ملکوت الهی می‌نماید.

شیلر (Schiller) در کتابش موسوم به «در باره آموزش زیبایی شناسی نوع بشر» دیدگاه مشابهی را ارائه می‌نماید. در نظر او، آموزش زیبایی شناسی کلید حل وضعیت بغرنج اجتماعی است. وقتی که فیلسوف روشنگری سعی می‌کرد با تأکید بر آزادی افراد سودجو، منطقی و خودبین، اخلاقیات عمومی نوع دوستانه را ایجاد نماید، شیلر استدلال می‌کرد که حرکت از نفع شخصی به سوی نفع عموم بخودی خود صورت نمی‌گیرد. بلکه محتاج یک واسطه است و این واسطه جز آموزش و

پرورش زیبایی شناسی نیست. بنا به گفته شیلر ذوق و احساس زیبایی شناسی بر علاقه صادقانه و عاری از حب و بغض نسبت به زیبایی تاکید می کند و فرد را برای اخلاقیات عمومی حاکی از ایثار آماده می سازد. در حالی که در نظر شیلر پرورش زیبایی شناسی وسیله اصلی برای ارتقاء اجتماعی و فرهنگی است، در نظر حضرت بهاء الله یکی از وسایل مهمی است که باید، با ایجاد مؤسسات مناسب اجتماعی، هماهنگ با پرورش روحانی، اخلاقی و عقلانی مورد استفاده قرار گیرد.

دلالت دیگر این اصل ظهور کلی نگرش جدیدی نسبت به طبیعت است که باید با تکریم، احترام، صیانت و هماهنگی باشد. ما هم اکنون می توانیم مفهومی را که حضرت بهاء الله در مورد تجدد واقعی و آزادی حقیقی در اصل سوم خود بیان می دارند، درک کنیم. القاء قوه خلاقه بدیع در عالم مُلک موجب احیاء و ارتقاء عالم علم، فرهنگ مادی، و بهسازی اسباب خواهد شد. اما در عین حال به ضرورت اخلاقی یک نگرش جدید نیز اشاره دارد که تمامی موجودات را بمثابه مرایای الهی مقدس مشاهده نماید. در نتیجه، نیازمند هر دو نوع بهسازی و توسعه اخلاقی و ابزار است تا یک مدنیت در حال پیشرفت را با یک طبیعت شکننده و مقدس هماهنگ سازد. در نظر حضرت بهاء الله، تعریف توسعه نه فقط صرفاً با افزایشی در بهره وری مادی بلکه با پیشرفت و بهبود در عالم اخلاق نیز صورت می گیرد. بعداً مشاهده خواهیم کرد که مفهوم بلوغ عالم بشری از نظر حضرت بهاء الله بخشی از همین دیدگاه است.

اصل سوم بیان کننده نظریه ظهور «اسم اعظم الهی» در یوم اول رضوان از ورای حجابات مانعه نیز می باشد. بسیاری از احادیث و روایات اسلامی به «بهاء» به عنوان اسم اعظم الهی اشاره دارند که جامع و کاشف جمیع اسماء دیگر است. یوم اول رضوان موقعیتی بود که حضرت بهاء الله با اسم «بهاء» ظهور فرمودند. بین مفاهیم «بهاء»، از جمله نور، جمال، و عظمت، و اصل لطافت ارتباط نزدیکی وجود دارد.

(۴) اصل فؤاد: علاوه بر سه اصلی که در یوم اول رضوان اعلام گردید، چهارمین مورد عبارت از اصل معرفت شناختی و روش شناختی حضرت بهاء الله است که به عنوان اصل فؤاد از آن یاد شد. این اصل عملاً در اصل اول یعنی محو حکم جهاد مندمج است. هر دو مورد، یعنی محو حکم جهاد و اصل فؤاد را می توان در بیان حضرت بهاء الله در خصوص تجربه نزول وحی در سیاه چال طهران ملاحظه نمود: «و در شبی از شبها در عالم رؤیا از جمیع جهات این کلمه علیاً اصغاء شد اِنَا نَنْصُرُكَ بِكَ وَ بِقَلْمِكَ...» علاوه بر محو حکم جهاد، این بیان تلویحاً در خصوص دلیل و گواه و نیز ملاک و معیار عرفان مظهر ظهور الهی است، که همان طور که دیده ایم عبارت از نفس مظهر ظهور (بک) و کلام او (قلمک) می باشد.

اگرچه اصل فؤاد قبلاً در ارتباط با کتاب ایقان و کتاب بدیع مورد بحث قرار گرفته است، اما لازم است که در اینجا نیز با تفاوتی اندک از آن سخن گفته شود. جمیع آثار حضرت بهاء الله شامل

اشکال مختلفی از این اصل زیربنایی و معرفت شناختی است، که اصل و جوهر ویژگی کتاب اقدس در اشاره به خود متن و نیز دفاعیه حضرت بهاء الله است.

اگرچه معدودی از آثار ایشان، مانند کتاب ایقان و کتاب بدیع، مستقیماً به شکل دفاعیه نازل شده است، اما تقریباً تمامی آثار حضرت بهاء الله شامل اعلام و دفاع از مرجعیت متن و اقتدار منزل آن است. این موضوع بطور اخض در مورد کتاب اقدس مصداق دارد، چه که بخش مهمی از آن خطاب به رهبران بابیه است که اعلام می فرمایند حضرت بهاء الله موعود کتاب بیان هستند، و نیز خطاب به زعمای مذهبی و روحانیون موضوع مرجعیت کتاب را مطرح می فرمایند، و در کلامی با سلاطین و امرای ارض، آنها را به اقرار به اقتدار و مرجعیت نفس خویش فرامی خوانند. این خطابات در نیمه دوم کتاب اقدس با صراحت بیشتری بیان گردیده، اما همان اصل را در سراسر کتاب می توان مشاهده کرد. ایشان تاکید می فرمایند که کلام ایشان کلام حق است، که منشاء کل اقتدار، حقیقت و دلیل است، و بیان می فرمایند که حقیقت مطالبی که در آثار قلمیه ایشان مطرح گردیده است باید در وهله اولی با توجه به مرجعیت و اقتدار منزل آن، یعنی ذات الوهیت، درک شود.

یکی از اهداف مهم شناسایی کتاب صامت و کتاب ناطق، که مکرراً در کتاب اقدس و سایر آثار مبارکه مشاهده می گردد، به مقام مظهر ظهور و نحوه فهم کتاب او مربوط می شود. وقتی گفته می شود حضرت بهاء الله کتاب ناطق هستند بدین معنی است که معنای حقیقی کتاب نفس مظهر ظهور است، و معنای حقیقی تنها برای او و نفوسی که او این اقتدار را به آنها عنایت می کند، معلوم و واضح است. برخلاف اثر یک «نابغه»، مظهر ظهور یک واسطه ناآگاه برای یک حقیقت عمومی نیست که نفس مؤلف از آن بیخبر باشد. به این علت است که علم تفسیر فلسفی گادامر (Gadamer) و پیروان مکتب پُست مدرنیزم، که از استقلال متن از مؤلف آن دفاع می کنند، در خصوص کلام مظهر ظهور الهی مصداق ندارد. حضرت بهاء الله در رساله ابن ذئب یک حدیث اسلامی را نقل می فرمایند، «عَلَيْكَ بِالْبَيَانِ وَالْمَعْنَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَا الْبَيَانُ وَهُوَ أَنْ تَعْرِفَ اللَّهَ سَبْحَانَ لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ فَتَعْبُدَهُ وَ لَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ أَمَا الْمَعْنَى فَنَحْنُ مَعَانِيهِ وَ نَحْنُ جَنْبُهُ وَ يَدُهُ وَ لِسَانُهُ وَ أَمْرُهُ وَ حُكْمُهُ وَ عِلْمُهُ وَ حَقُّهُ»

در این علم تفسیر، معانی موقوت متون مقدسه به وسیله قصد و نیت مؤلف آن تعیین می شود. هیچ خواننده دیگری متن مزبور نمی تواند معنایی را بیان دارد که صحیح بوده در عین حال توسط مؤلف قصد نشده باشد. بدیهی است، این امر در مورد متون معمولی مصداق ندارد. اثر یک نابغه غالباً شامل معانی و بینشهایی است که برای خود مؤلف نامعلوم است، و توسط خوانندگان بصیر قابل کشف یا ایجاد است. مع کل ذلك، حضرت بهاء الله می فرمایند که به کلام ایشان نباید مانند سایر متون نگریم.

مقام مظهر ظهور الهی به عنوان کلمه الله نیز به مرجعیت و اقتدار نامحدود مظهر ظهور بر کتاب صامت، یعنی آیات منزل، دلالت دارد، زیرا نفس آیات اقتدار و مرجعیت خود را از مشیت و کلام الهی کسب می کند. به این علت کتاب صامت و درک محدود انسانی از متن مزبور را نمی توان برای

قضاوت در مورد ادعای مظهر ظهور جدید ملاک قرار داد؛ و مضافاً کلام الهی را بر حسب قواعد زبان شناختی و صرف و نحو مرسوم و متداول در میان مردمان نمی توان داوری نمود. همان طور که مشاهده کرده ایم، مدرک و معیاری که در دسترس همگان است و مشروط به مراتب و مقامهای اجتماعی، دانش مرموز و غامض، یا تخصص زبان شناسی نیست، وجود او و آیات اوست. جمیع افراد بشر، اگر دارای قلب پاک و مقدس از پیش فرضاها و منزه از تعصبات باشند، در مواجهه مستقیم، بلاواسطه و تام و تمام با مظهر ظهور، یا در غیاب او، با ملاحظه کلام او، می توانند حقیقت را بشناسند و بدان پی ببرند. این حالت قلب را نفوسی دارا هستند که با عین نفس خداوند، یعنی با شواهدی که خداوند حکم می کند، و نیز با چشم قلب، که «عرش رحمن» است، و به چشم خود، یعنی با انصاف و عدالت، ملاحظه نمایند.

مع هذا، چون احدی نمی تواند ادعا کند که بطور کامل و تمام پی به معانی مندمج در کلمات نازله برده است، کل باید به مظهر ظهور و نیز میثاق مبتین منصوصی که تأسیس فرموده است توجه نمایند. این اصل متشکله چهارم کتاب اقدس در عین حال، همان طور که در فقره سوم کلمات مکنونه عربی ذکر شده است، اصل انصاف است؛ اصل طهارت قلب در تمام آثار حضرت بهاء الله ذکر شده است؛ اصل مشاهده خداوند با چشم خداوند، اصل آیات به عنوان تنها سند و شاهد مظهریت، اصل میثاق، اصل دموکراتیک، اصل مردود بودن مقام پیشوایی روحانی، و اصل استقامت مندرج در آثار الهی است.

حضرت بهاء الله در بسیاری از آثار خود بر استقامت به عنوان مفهومی بسیار مهم تأکید می کنند بطوری که می فرمایند، «بعد از عرفان حق اعظم امور استقامت بر امر اوست» مع کل ذلك، در ابتدای کتاب اقدس، اشاره مستقیمی به استقامت نمی یابیم. اما استقامت را می توان عین عرفان مظهر ظهور الهی مشاهده کرد که به استمرار معرفت مزبور و ایقان، نه صرفاً به تعهد، بلکه به حفظ تعهد راجع می گردد. این اصل نیز اساساً با سایر مفاهیم که قبلاً بدان اشاره شده است، مربوط می شود؛ حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه بیان می فرمایند که اسباب متعالیه جهت وصول به استقامت عبارت از نظر کردن به خداوند با چشم الهی یا چشم دل، یعنی با چشم خود فرد است. جوهر این مطلب آنکه علیه محدود کردن اقتدار مطلق الهی و احکام حضرتش که با به کارگیری موازین و پندارهای بشری صورت می گیرد هشدار می دهد، که عبارت از همان اصل عصمت کبرای مظهر ظهور الهی می باشد.

هر چهار اصل تشکیل دهنده کتاب اقدس طائف حول اندیشه وحدت عالم انسانی است؛ در عین حال هر اصل بر وجه متمایزی از پیام حضرت بهاء الله تأکید می کند. محو حکم جهاد به رابطه افراد بشر با یکدیگر (وحدت عالم انسانی) مربوط می شود. اصل میثاق جزئیات ارتباط بین افراد بشر و تشکیلات و هدایتی را که تضمین کننده وحدت مزبور است، بیان می کند. اصل ظهور کلی تأمین کننده توجیه ماوراء طبیعی برای اصل وحدت است و رؤوس ارتباط بشر با طبیعت و فرهنگ را

بیان می‌دارد. بالاخره، اصل فؤاد رابطه افراد بشر با ذات الهی و مظهر ظهورش را توضیح می‌دهد. لهذا تعجیبی ندارد که این اصول، توأماً، پیام اصلی ام‌الکتاب دور حضرت بهاء‌الله را تشکیل می‌دهند.

فصل ۸

از نظم کتاب تا نظم بدیع

از قبل بیان شد که چهار اصلی که پیوستگی و ساختار کامل و همه‌جانبه موضوعی کتاب اقدس را تشکیل می‌دهد عبارتند از: (۱) محو حکم جهاد، (۲) اصل میثاق، (۳) ظهور کلی، و (۴) اصل فؤاد. در این فصل روشهایی مورد بررسی قرار خواهند گرفت که اصول مزبور را می‌توان مشاهده کرد که در مجموعه‌های مرتبطی از آیات، همراه گروهی از احکام متوالی که معمولاً اصل مزبور را توضیح می‌دهند، در کتاب اقدس بیان گردیده است. در اینجا سعی نخواهد شد تحلیلی قاطع و قطعی از نظم کتاب اقدس ارائه گردد. بلکه صرفاً با کوشش اولیه و مقدماتی برای کشف برخی از ارتباطهای ادراکی بین آیات است که زمانی قابل مشاهده و تشخیص است که متن کتاب به این طریق نگریسته شود، یعنی با این فرضیه که این کتاب یک رساله دارای هدف و پیوستگی است که نظم آن توسط منطق و نیز مقولات خود کتاب بیان می‌گردد. بخش‌هایی از این فصل، با بحث روشن‌کننده‌ای در باره تأثیر متقابل بیانات کتاب اقدس و بیان فارسی، به تحقیق در باره رابطه بین نظم کتاب و نظم بدیع حضرت بهاء‌الله اختصاص خواهد یافت.

آیات ۱ تا ۳۴

دو وظیفه انفکاک ناپذیر

در بدایت کتاب مستطاب اقدس، قبل از وضع هر حکمی، حضرت بهاء‌الله اصول ماوراء طبیعی ظهور خود، یعنی تعیین جایگاه احکام در تعریف ایمان، و اصل اساسی را که نظم و جامعه بر آن مبتنی هستند، بیان می‌فرمایند. ایشان ابتدا عرفان مظهر ظهور را اولین تکلیفی بیان می‌دارند که بر افراد بشر واجب شده است، عرفانی که هر فردی فائز به آن باید مظهر «يَتَّبِعَ مَا أَمَرَ بِهِ مِنْ لَدَى الْمَقْصُودِ» گردد. حضرت بهاء‌الله در این بیان کوتاه و روشن، بحث و جدل بین مکاتب مختلف تفکر مذهبی در خصوص ماهیت ایمان به خداوند و رابطه ایمان، عملکرد احکام، و فلاح و نجات را بیان می‌فرمایند. برای برخی از مکاتب فکری، که مسلمان، مسیحی یا پیرو واقعی و موثق هر دیانت دیگری باشد، ایمان عبارت از شهادت قلبی (یعنی با عرفان قلبی و ایمان باطنی) تعریف شده است. در نظر سایرین، ایمان عبارت از شهادت لفظی، یعنی اعتراف و بیان علنی به یک اعتقاد، تعریف شده است. گروهی دیگر هم هستند که برای ایشان ایمان شهادت با ارکان بدن، یعنی دست و پا، یعنی با اعمال و رفتاری که منطبق با احکام و تعالیم باشد، توصیف شده است. بعضی‌ها ترکیبی از این معیارها را مسلم فرض کرده‌اند.

در تاکید بر اولویت عرفان، حضرت بهاء الله قلب، یعنی عرفان و ایمان باطنی، را مورد تأیید قرار می دهند، اما بلافاصله آن را از اعمال دست و پا، یعنی افعال منطبق با احکام، تفکیک ناپذیر اعلام می فرمایند. در عین حال، ایشان بر اهمیت نصرت امر الله با بیان و قلم، در قالب ترویج و تبلیغ امر الهی، تاکید می فرمایند. اینها، توأماً، بر شهادت با تمامی وجود شخص، دلالت دارد. همان طور که در یکی دیگر از الواح نازل شده است، وظیفه هر فردی است که ظاهر را عین باطن سازد و باطن را عین ظاهر، و برای ارتقاء مقام انسان قیام نماید.

انفکاک ناپذیر بودن این دو وظیفه بنفسه یک اصل بنیادی و واقعیتی است که گاهی اوقات با تعبیر و تفسیر بند اول کتاب اقدس به طریقی نادیده گرفته می شود که اهمیت عرفان مظهر ظهور یا اطاعت از احکام را تقلیل می دهد یا نفی می کند. نوع اخیر تعبیر در فصل هفتم در ارتباط با مفهوم احکام به عنوان «رحیق مختوم» مورد بحث قرار گرفته است. در این استدلال گفته می شود، اگر آنچه که در کتاب اقدس نازل شده است عبارت از «رحیق» است، بنا بر این احکام کتاب اقدس دارای خصوصیت الزام آور نیست. در بذل مجهوداتی چند برای تحلیل تعالیم حضرت بهاء الله بر حسب مقولات اعتقادی واصله، بخصوص مقولات مربوط به تکثر گرایی پست مدرنیزم، اهمیت عرفان نیز تا حد یک اندیشه ناچیز تقلیل داده می شود. در استدلال مزبور آمده است، اگر تمامی ظهورات به یک میزان معتبر هستند، پس معرفت یک مظهر ظهور الهی کفایت می کند. مع هذا، چون همین استدلال تلویحاً مردود شمردن برخی از مظاهر ظهور را قابل قبول اعلام می کند، مستقیماً با اصل وحدت جمیع ظهورات متناقض و متباین است که توسط حضرت بهاء الله مطرح شده است.

مضافاً، اگر چنین استنتاجهایی صحیح بودند، هر نفسی ممکن بود حیرت نماید که چرا حضرت بهاء الله مقدس ترین کتاب خود را به بیان صریح وظایف دو گانه معرفت مظهر ظهور و عمل بموجب او امر او شروع می فرمایند. جدا از ماهیت کاملاً صریح این بیان در کتاب مستطاب اقدس، بنظر می رسد که تمامی آثار امری مؤید معنا و مفهوم ظاهری بیان نازله در کتاب اقدس است. نه ناقص و متضاد آن. همان طور که مشاهده کرده ایم، دقیقاً به علت اعتبار و نیز وحدت تمامی ادیان است که معرفت مظهر جدید ظهور الهی اصل اساسی نظام اعتقادی و ماوراء الطبیعه بهایی، و شالوده و اساس ظهور حضرت بهاء الله است.

این اصل که مقبولیت تمامی اعتقادات و مطلوبیت تمامی اعمال منوط به معرفت مظهر ظهور الهی است در تمام آثار حضرت باب نیز بیان گردیده است. در یکی از اولین و بنیادی ترین عبارات بیان فارسی، حضرت باب تصریح می فرمایند که حتی اقرار به وحدانیت الهیه، یعنی مهمترین نکته در ایمان به قرآن، تنها در صورتی معتبر است که فرد، هم به حضرت باب و هم بعد از آن حضرت به مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ عرفان حاصل کند، و بدون چنین عرفانی اقرار به ایمان فی نفسه بی ارزش و از درجه اعتبار ساقط است.

این عبارات بر چهار قضیه اعتقادی استوار است که (۱) تمام مظاهر ظهور الهی رجعت یکدیگرند؛ (۲) نزول کلمه‌الله تدریجی و پیوسته است و به علت توسعه تواناییهای انسان برای دریافت آن، با ظهورات متوالی به میزانی فزاینده نازل می‌گردد؛ (۳) مقصود و ثمره هر ظهور عبارت از ظهور بعد است؛ و (۴) با هر ظهور الهی جدیدی، میثاق ابدی نیز تجدید می‌گردد: تمامی نفوس، اعم از مؤمن و غیر مؤمن، در صُقع واحد قرار می‌گیرند و اقبال یا اعراض از میثاق مزبور با عرفان یا ردّ مظهر ظهور جدید معیار ایمان یا عدم ایمان به خداوند می‌شود. بدایت کتاب اقدس مبتنی بر همین قضایا است.

معنای عرفان

باید توجه داشت که اصطلاح عرفان مظهر ظهور، آنگونه که در ابتدای کتاب اقدس نازل شده است، عبارت از یک علم مرموز عمومی نیست که هیچ ارتباط مستقیم یا ضروری با عرفان مظهر ظهور الهی نداشته باشد. غیر از اینکه تمامی آثار حضرت باب و حضرت بهاء‌الله بر مستحیل بودن عرفان الهی بدون واسطه مظهر ظهور او شهادت می‌دهند، حضرت بهاء‌الله مستقیماً به این موضوع پرداخته‌اند. ایشان در یکی از الواح مبارک که، عرفان حقیقی را در مقابل عرفان سطحی و لفظی قرار می‌دهند: مورد دوم عبارت از اندیشه عرفانی است که در میان عرفا متداول است، در حالی که مورد اول عبارت از عرفان حضرت بهاء‌الله و تعلق خالصانه به امر مبارکش می‌باشد. آن حضرت توضیح می‌دهند که تمامی اشکال مرموز عرفان به شرطی مقبول است که با عرفان حضرت بهاء‌الله در این عصر همراه باشد، و هیچ عرفانی بدون شناخت آن حضرت مقبول نیست.

حضرت شوقی افندی عرفان را به **recognition** ترجمه فرموده‌اند که به دو اصل مندمج در اصول اعتقادی حضرت بهاء‌الله دلالت دارد: اول، احاطه علم مرموز و عرفانی بشری به ذات لایدرک مستحیل است و فقط ظهور الهی در عالم مظاهر ظهور است که هدف علم یا تجربه بشری می‌تواند باشد. لهذا، اولین وظیفه افراد بشر عبارت از کشف و تصدیق مقام مظهر جدید ظهور الهی است. دوم، این علم روحانی یک عمل شناختی و عرفانی، ذکر خداوند، یادآوری یوم‌الست است که خداوند با خلق خود عهد و پیمان بسته است، رجوعی به مقعد صدق عند ملیک مقتدر، و تأیید مجدد ماهیت اصیل بشری است که چیزی بجز انعکاس و تجلی صفات و علم الهی نیست.

این مواضع در لوحی خطاب به جناب ابوالفضائل نیز مورد بحث قرار گرفته است. مشاراً‌لیه از حضرت بهاء‌الله تقاضا کرد به سؤالات اندیشمندانه و حیرت‌انگیز مانکجی صاحب، رهبر زرتشتیان، جواب دهند. از جمله سؤالات مزبور موارد زیر بود که آیا یک دیانت برتر از دیگران است، آیا همه باید به همان یک دین اقبال کنند، و آیا ایمان به هر یک از ادیان به یک میزان کافی و قابل قبول است. حضرت بهاء‌الله ضمن آنکه اعتبار تمام ظهورات را مورد تأیید قرار می‌دهند، بر قطعیت بدون

قید و شرط و خصوصیت الزام آور عرفان مظهر ظهور جدید تاکید می فرمایند. ایشان اصول زیر را بیان می فرمایند: (۱) اشاره به تفضیل صحف مقدسه مربوط به ارتباط آن آثار مبارکه با آثار نازلۀ قبل از آن است. به عبارت دیگر، معرفت کتاب جدید و ظهور جدید ضروری و الزامی است؛ (۲) وحدت جمیع ادیان و همه مظاهر ظهور الهی به این معنی است که هر فردی باید به همه آنها معرفت یابد، و اعراض از مظهر ظهور جدید بمنزله اعراض از همه آنها است؛ (۳) جنت قطعاً عبارت از معرفت مظهر ظهوری است که برای آن عصر مبعوث شده است؛ (۴) هر زمان که مظهر ظهور مبعوث گردد، همه باید او را بشناسند، به او توجه نمایند، احکام و حدود او را اطاعت نمایند.

این موضوع با قوی ترین عبارات در نفس کتاب اقدس مورد تاکید قرار گرفته است. جمال مبارک می فرماید:

«لَيْسَ لَاحِدٍ أَنْ يَتَمَسَّكَ الْيَوْمَ إِلَّا بِمَا ظَهَرَ فِي هَذَا الظُّهُورِ هَذَا حُكْمُ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ بِهِ زَيْنَ صُحُفِ الْأَوَّلِينَ هَذَا ذِكْرُ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ قَدْ طَرَزَ بِهِ دِيْبَاجُ كِتَابِ الْوَجُودِ إِنْ أَنْتُمْ مِنَ الشَّاعِرِينَ هَذَا أَمْرُ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ»

در این فقره، حضرت بهاء الله اشارات مکرر به این واقعیت نیز می فرمایند که اختیار و مرجعیت آخرین ظهور یک قضیه بنیادی برای جمیع کتب مقدسه سالفه و مبنای عهد السبب بین ذات الوهیت و عالم بشری است.

از نفس بیانات حضرت بهاء الله که علیه هر گونه تنزل مقام عرفان انذار می فرمایند این نکته بدیهی است که مفهوم عرفان مظهر ظهور الهی از دید حضرت بهاء الله را نباید تا حد تعقل و ادراک صوفیه (مانند علم مکنون، باطنی یا «گنوسی») تنزل داد:

«قُلْ يَا أَيُّهَا الْمَوْهُومُ إِنَّ الْبَاطِنَ وَ بَاطِنَ الْبَاطِنِ وَ بَاطِنَ الَّذِي يَنْطِقُ بِالْحَقِّ جَعَلَهُ اللَّهُ مَقْدَسًا عَنِ الْبَاطِنِ وَ الظَّاهِرِ إِلَى مَا لَانْهَائِيَّةٌ لَهَا يَطُوفُ حَوْلَ هَذَا الظَّاهِرِ الَّذِي يَنْطِقُ الْحَقُّ فِي قُطْبِ الْعَالَمِ قَدْ ظَهَرَ إِسْمُ الْأَعْظَمِ وَ مَالِكُ الْأَمَمِ وَ سُلْطَانُ الْقِدَمِ ... إِتَّقُوا يَا قَوْمُ وَ لَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا الْهَوَى وَ لَا أَوْهَامَ الَّذِينَ قَامُوا عَلَى الْمَكْرِ فِي مَلَكُوتِ الْأَنْشَاءِ»

بیان مشابهی که در لوح مبارک تجلیات عز نزول یافته است، در مورد معنای عرفان یا عمل که در اولین آیه کتاب اقدس آمده است، جای هیچ گونه شک و تردیدی باقی نمی گذارد. حضرت بهاء الله می فرماید، «تجلی اول ... معرفت حق جل جلاله بوده» که «حاصل نشود مگر به معرفت اسم اعظم، اوست مکلم طور که بر عرش ظهور ساکن و مستوی است ...» ایشان در ادامه بیان می فرمایند، «لقاء الله حاصل نشود مگر به لقاء او» و اینکه «ایمان بالله و عرفان او تمام نشود مگر به تصدیق آنچه از او ظاهر شده و همچنین عمل به آنچه امر فرموده و در کتاب از قلم اعلی نازل گشته»

در کتاب اقدس، بعد از عبارات مربوط به وظایف دو گانه، حضرت بهاء الله از اهمیت، ضرورت و تأثیر احکام در فرد و جامعه سخن می گویند. ایشان احکام الهیه را به عنوان «السَّبَبُ الْأَعْظَمُ لِتَنْظِمِ الْعَالَمِ وَ حِفْظِ الْأَمَمِ» ذکر می فرمایند. و اضافه می فرمایند که عمل بموجب احکام ایشان یک وجه متشکله و انفکاک ناپذیر از میثاق الهی است و علیه غفلت از احکام با تبعیت از هوی و هوس انداز می فرمایند. حضرت بهاء الله از استعاره ر حیق مختوم استفاده کرده تاکید می فرمایند که احکام الهی، بجای آنکه محدودیت ایجاد کرده، مانعی برای عشق و رادعی برای وصال الهی باشند، وسیله آزادی، رشد روحانی و وصول به محبوب هستند. در اینجا تناقض سنتی بین احکام و عشق عرفانی حل می شود؛ انگیزه اصلی در عمل به موجب احکام و حدود آن حضرت باید «حُبّاً لجمالِی» باشد. در همین آیه تاکید می فرمایند که تمسک به احکام ایشان اولین وسیله ترویج امر ایشان و نصرت الهی است.

حضرت بهاء الله، بعد از این چکیده مختصر از اساس و بنیاد نظریه ماوراء الطبیعه و اجتماعی بهایی، شروع به وضع احکام می نمایند. هماهنگی ایمان بالله و عمل به موجب او امر او در اعمال عبادی تحقق می یابد که در تسبیح جلال الهی صورت می گیرد. چون نماز و روزه عبارت از «شمس و قمر» در سماء ظهور هستند، اولین احکامی می باشند که برای اجرای مناسک عبادی وضع می گردند. اما در واقع، این اعمال عبادی عبارت از وسیله ای برای ذکر و یادآوری خداوند از طریق مظهر ظهور اوست. در نتیجه، هم جهتی که فرد برای ادای صلات به آن توجه می کند (یعنی قبله)، و تعداد رکعات خود نماز، نمادی از حضرت بهاء الله است. تعداد رکعات نماز نه یعنی معادل «بهاء» است. در عین حال که حضرت بهاء الله بعدها سه مورد نماز انتخابی را که راحت تر بود جایگزین صلات نه رکعتی کردند، اما محتوای اصلی نماز یکسان باقی ماند و آن تصدیق و تأیید بهاء به عنوان مظهر ظهور الهی است.

در پایان بخشی که به صلات مربوط می شود، حضرت بهاء الله به خواننده یادآوری می کنند که این کلام الهی است، اعظم لطف و عنایت خداوند است، آن حضرت بنفسه، به عنوان مظهر ظهور الهی، حد غایی درک، ذکر و دعای بشری هستند. ایشان تاکید می کنند که آن حضرت «مفتاح» «کنز» مکنون و «مطلع الوحی» می باشند. حضرت بهاء الله در ادامه توصیف مقام متعالی خود، نفس هیکل مبارک را به عنوان «القضاء المثبت و به ثبت کل قضاء محتوم» وصف می نمایند. در اینجا ایشان تلویحاً اشاره به نبوت حضرت باب نیز که حضرت امام حسین را به عنوان «قضاء محتوم» و نماینده اسم اعظم می شناسند، اشاره می فرمایند.

مدت زمان روزه نیز اشاره ای به اسم اعظم الهی است. ایام صیام مقرر شده که بین ایام الهی (ایام ها)، که مبین مظهر ظهور الهی است، و اولین یوم سنه جدید، یعنی نوروز، واقع شود. همان طور که بعداً (در بند ۱۱۱) توضیح داده می شود، نوروز یوم البهاء است. حضرت باب در بیان فارسی یوم اول

سال را به عنوان یوم موعود بیان در نظر گرفته آن را یوم البهاء مِنْ شهر البهاء نامیده‌اند. بنا بر این، صیام با بهاء (ایام هاء) آغاز می‌شود و با بهاء خاتمه می‌یابد و نوزده روز طول می‌کشد - نوزده روزی نمادی از دورانی است که عالم بشری برای ظهور کلی در ایام رضوان آماده می‌شد. در واقع، حکم صوم حضرت بهاء‌الله را می‌توان به عنوان نمادی از برقراری مجدد مراحل وجودی خلقت روحانی در دور آن حضرت مشاهده نمود. ایام الهی (ایام هاء) می‌تواند مبین ظهور حضرت باب باشد، زیرا کلمه باب از لحاظ رقومی معادل پنج است که ضمناً معادل حرف هاء نیز می‌باشد. ایام صیام مظهر نوزده سال دوران آمادگی است که مقدم بر ظهور حضرت بهاء‌الله در یوم البهاء بود.

در این نقطه از کتاب اقدس، ممکن است بنظر برسد که نظم مطلب از هم گسیخته است زیرا بعد از بحث مربوط به صیام حکم ذکر یومیة اسم اعظم (الله‌ابهی)، نهی از قتل، زنا، غیبت و افتراء، و بعد شرح طولانی حکم ارث به میان می‌آید. احکام بعد از آن به بیت العدل، بنای مشارق اذکار در جمیع سرزمینها، زیارت بیت مبارک، اشتغال به مشاغل و حِرَف، و نهی از تقبیل آيادی و اقرار به معاصی اختصاص می‌یابد.

بجای اینکه مسلم بدانیم این یک فهرست پراکنده از احکام نامرتب است، می‌توان این احکام را دارای ارتباطی پرمعنی مشاهده کرد، و در واقع تصور عدم انسجام و ارتباط بین آنها گمراه کننده است. ذکر یومیة اسم اعظم مستقیماً با تاکید مضعف به عمل عبادی مربوط می‌شود، اول آنکه، در این ظهور عرفان و ذکر الهی مشروط به معرفت و ذکر حضرت بهاء‌الله است، که اسم اعظم الهی است. دوم آنکه، این عمل عبادی باید بانیّت خالص و صرفاً بخاطر خدا انجام شود.

یکی از معانی متعدد نمادین عدد نود و پنج در آثار حضرت باب معنایی است که به انگیزه‌ای مربوط می‌شود که او امر الهی با آن به مرحله عمل در می‌آید. همان طور که حضرت باب در بیان فارسی می‌فرمایند، نود و پنج به لِّلّه دلالت دارد (که از لحاظ رقومی معادل نود و پنج است)، که به معنای «از برای خدا» می‌باشد. حضرت باب توضیح می‌فرمایند که مقصود ایشان از تعیین مهریه به میزان نود و پنج مثقال عطف توجه به آن چیزی است که مبنای مشروعیت از دواج می‌باشد، که جز کلمه لِّلّه نیست، تا در ظهور مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ ناس از او اعراض نمایند.

«لِّلّه» وقتی تحقق می‌یابد که عمل بخاطر مظهر ظهور جدید خداوند اجراء شده باشد. پس، نود و پنج که معرّف و مبین لِّلّه می‌باشد، به مظهر خلوص و پاکی قلب و نیز نظریه توالی ظهورات تبدیل می‌گردد.

بعد می‌خوانیم، «قَدْ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ الْقَتْلُ وَالزَّيْنَةُ وَالْغَيْبَةُ وَالْإِفْتِرَاءُ اجْتَنِبُوا عَمَّا نَهَيْتُمْ عَنْهُ فِي الصَّحَائِفِ وَالْأَلْوَا ح» در اینجا روشن می‌شود که حضرت بهاء‌الله به این احکام خاص به این عنوان که «فِي الصَّحَائِفِ وَالْأَلْوَا ح» تشبیت گردیده است، اشاره می‌فرمایند و بنا بر این بدون هیچ توضیح اضافی، آنها را در نهایت اختصار مورد تأیید مجدد قرار می‌دهند. البته این احکام برخی از آشناترین

حدود و احکامی است که در جمیع کتب مقدسه ظهورات گذشته تکرار شده است. در لوح مبارک تجلیات، که بعد از کتاب اقدس نازل شده است، حضرت بهاءالله بالضراره خود را به عنوان «مکلم طور که بر عرش ظهور ساکن و مستوی است» بیان می فرمایند. فی الواقع، در بند ۱۹ فرمانهای نازله بر حضرت موسی توسط مکلم کوه طور که برای اولین بار بر «لوحه های» سنگی نقش بست، اجمالاً مرور می شود. اگرچه در اینجا قصد بر این نیست که به مقایسه ای بین کتاب اقدس و کتب مقدسه و احکام و حدود ظهورات سالفه پرداخته شود، اما می توان صرفاً اشارتی داشت که نظم کتاب اقدس دارای وجوه تشابه کلی با منطق نزول احکام و حدود موسوی دارد. فرمانهای موسوی که بطور بارز «کتاب عهد» نامیده می شود، با تأسیس میثاق الهی و شناخت وحدت از طریق عباراتی در مورد وحدانیت الهیه و ملامت کردن بت پرستی شروع می شود و با احکام عبادی و رفتاری، که شامل تعیین مجازاتها می شود، ادامه می یابد.

چنین مشابهتی بنفسه بر این واقعیت شهادت می دهد که، همان طور که حضرت بهاءالله در ایقان بیان می فرمایند مظاهر ظهور الهی اساساً واحد هستند: «جمیع مردم را به توحید الهی دعوت می فرمایند و به کوثر فیض و فضل نامتناهی بشارت می دهند... اگر بنظر لطیف ملاحظه فرمایید همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر.»

مع هذا، در عین حال، آنها «به امری بدیع و شرعی جدید مأمورند.» بنا بر این، احکام و فرمانهای آشنا، موقعی که بالضراره و بروشنی در ظهور کلی نفس حضرت بهاءالله مجدداً بیان می گردند، مفاهیم و معانی گسترده ای می یابند. اگر به احکام مندرج در بند ۱۹ به عنوان بیان اصول متشکله کتاب اقدس نگاه کنیم، می توانیم ببینیم که وجه مشترک در میان تمامی اعمالی که در این بند نهی شده، نقض تقدس و شرافت نوع بشر است: یعنی قتل، زنا، و غیبت متضمن رفتار کردن با نوع بشر به صورت نفوسی پست و حقیر یا به عنوان شیء است. به عبارت دیگر، جوهر این احکام عبارت از تقدس جمیع نفوس بشری به عنوان مریای صفات الهیه، و وحدت و برابری جمیع ناس است. اعظم هدف ظهور حضرت بهاءالله و وصول به مرحله توسعه اجتماعی است که در آن، جمیع افراد بشر به مقام حقیقی خویش نائل می گردند و لهدا با یکدیگر به عنوان مریای الهیه رفتار می نمایند. نهایتاً می توان آن را به عنوان تحقق جهانی و کلی هدف و مقصد احکام الهیه ای دانست که در گذشته ایام نازل شده است. در واقع، مواضع مندرج در کتاب اقدس دورادور در کتابهای مقدسه مزبور پیش بینی شده و نزول آن انتظار می رفته است. فی المثل یکی از موارد مزبور بیان مجدد فرمانی در سفر لویان است که اینگونه آغاز می گردد: «و خداوند موسی را خطاب کرده گفت تمامی جماعت بنی اسرائیل را خطاب کرده به ایشان بگو مقدس باشید زیرا که من یهوه خدای شما قدوس هستم.»

در بسیاری از آثار حضرت بهاءالله تصریح شده است که در این یوم، تحقق وحدانیت الهیه از

تحقق وحدت عالم انسانی انفکاک ناپذیر است. بعد از اعتراف به وحدانیت الهیه و مظاهر ظهور وی در صلوات و صوم، حضرت بهاءالله تأیید می فرمایند که عبادت الهی و اذعان به وحدانیت وی کامل نمی شود مگر با اقدام و عمل که موجد انعکاس اساسی وحدت الهی در روابط بشری است.

حکم بعدی که باید وضع گردد عبارت حکم ارث است. من مجدداً به بحث راجع به این حکم بر خواهم گشت تا آن را مفصلاً بررسی نمایم و استدلال کنم که معنی آن عمدتاً نمادین است و در ظهور حضرت بهاءالله به بیان تحقق نبوت حضرت باب در خصوص ظهور اسم اعظم می پردازد. این اهمیت نمادین این نکته را نیز توضیح می دهد که چرا این حکم بخصوص با تمام ساختار عددی تفصیلی آن در ابتدای کتاب اقدس واقع شده است.

حضرت بهاءالله بعد از آنکه (با ارقام نمادین ارث) در مورد مقام نفس مبارک خود به عنوان شخص موعود و اسم اعظم بحث می کنند، مؤسسه بیت العدل را تأسیس می فرمایند. در این بحث، که بطور همزمان اصل میثاق را مورد تأیید قرار داده و اساس ساختار اداری نظم بتدیع جهانی حضرت بهاءالله را تأسیس می نماید، هر فردی می تواند ترکیبی از دو اصل یا ارکان دوگانه ایمان را که در فرقه شیعه اسلام شناخته شده است، یعنی امامت (حضور و وجود هدایت مداوم الهیه) و عدالت الهی، تشخیص دهد. حضرت بهاءالله برای تأکید بیشتر بر اهمیت بیت العدل به عنوان مؤسسه مرجع و صاحب اقتدار جامعه بهایی، بر عدد اعضاء بیت العدل که برابر است با «عدد البهاء» تصریح می فرمایند. به کلام دیگر، همان طور که متعاقباً در بند ۴۲ مطرح می فرمایند، بعد از انقضاء سلسله اغصان، مؤسسه بیت العدل نماینده بهاء خواهد بود. این نکته که عدد اعضاء دارای اهمیتی عمدتاً نمادین است با توجه به این واقعیت مطرح گردید که ایشان تصریح می فرمایند عملاً ممکن است تعداد اعضاء از نه نفر تجاوز کند.

مؤسسه بیت العدل اعظم در وجود خود چهار اصل متشکله کتاب اقدس را ترکیب و تلفیق می نماید: مظهر اصل میثاق است، اما، نظر به اینکه بطور دموکراتیک انتخاب می شود، مبتنی بر مشورت، و علاقه مند به منافع و مزایای جمعی عالم بشری است، مبین اصل وحدت عالم انسان هم هست. با رمز بهاء و جمال قدم، مظهر اصل تجمیل و با تأسیس آن در عدالت، مظهر اصل فؤاد نیز می باشد. بحث بیت العدل اعظم در متن اصل وحدت عالم انسانی انعکاسی دیگر از وحدت تفکیک ناپذیر اصول روحانی و اداری حضرت بهاءالله، و نیز ارتباط متشکل بین اندیشه وحدت نژاد بشری و وحدت امر بهایی در ظل هدایت تشکیلات مقرر شده در میثاق آن حضرت می باشد.

حکم بعدی فرمان به بنای زیباترین مشارق اذکار می دهد که به ذکر الهی اختصاص می یابد، یعنی تحقق فوری اصل عبادت در قلمرو جهان عنصری. این حکم اندیشه عبادت و اصل تجمیل و تطهیر را تلفیق می نماید. حضرت بهاءالله می فرمایند که مشرق الاذکار باید «بِأَكْمَلِ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ الْإِمْكَانَ» ساخته شود و باید به نحوی که در شأن مکان اختصاص یافته به ذکر الهی است تزئین گردد.

بعد از این حکم مربوط به مشارق الاذکار حکمی در خصوص زیارت مقدس ترین بیوت نازل می گردد، که تجسم ملموس و محسوس ذکر و یادآوری حضور عنصری مظهر ظهور می باشد. بعد، حضرت بهاءالله قویاً لزوم اشتغال به مشاغل و جزف را تأیید کرده بطالت و وابستگی به کار سایرین را مردود می شمارند. این حکم نیز به علت اهمیت بنیادی و اساسی آن، در ابتدای کتاب اقدس مورد بحث واقع شده است، چه که حضرت بهاءالله در دور مقدس خویش اشتغال درست را تا حد عبادت بالا برده می فرمایند: «اشتغالکم بهانفس العبادة لله الحق»

حضرت بهاءالله بنفسه المقدس همین حکم را به عنوان یک توصیف تام و تمام اصل محو حکم جهاد عرضه نموده اند: مردم باید به کاری سازنده که در خدمت نوع بشر باشد و مقام او را ارتقاء دهد، مشغول گردند. در عین حال اصل وحدت عالم انسانی با تحقیر و تخفیف انسان سازگاری ندارد. حضرت بهاءالله میل ندارند احدی را مشاهده کنند که با تکذبی از دیگری دچار خفت و خواری گردد. اگر چه از همه خواسته می شود که با روح خدمت به عالم انسانی به کاری مشغول شوند، اما بیت العدل مأموریت دارد عدالت اجتماعی و رفاه فقراء و نیازمندان را تضمین نماید. در اینجا ما نهضتی را مشاهده می کنیم که در آن تسبیح الهی به شکل اعمال و افعالی در جهت ظهور یک فرهنگ و جامعه ای جدید بروز می کند که نهایتاً در عصر بلوغ عالم انسانی به اوج خود می رسد که به نهایت درجه آگاهی به وحدت خویش نائل می گردد.

بالاخره، منهیاتی علیه تکذبی، تقبیل ایادی، و اقرار به معاصی وجود دارد. این احکام مبین شرافت انسانی و برابری جمیع نفوس بشری است. اقدام به بوسیدن دست رهبران مذهبی و اقرار به گناهان، مانند تکذبی، موجب تحقیر تلقی شده منافی شأن و مقام انسان محسوب می گردد. احکامی که علیه این افعال نازل شده است تلویحاً مؤسسه کهنات و کشیشی را مردود شمرده لزوم تهذیب و اصلاح را بیان می دارد. حضرت بهاءالله با حذف اقتدار کشیشی و پیشوایی مذهبی، مجدداً بر مقام عالی و متعالی بیت العدل تاکید می کنند. جمیع ناس در ضقع واحدند و احدی بر دیگری تفوق و برتری ندارد، در حالی که رهبری جامعه به مؤسسه ای مشورتی سپرده می شود که بطور دموکراتیک انتخاب می شود و تحت هدایت و صیانت الهیه است.

تمام بیانات مختلفه در این بخش ابتدایی کتاب اقدس را، که در یک نگاهی سطحی ممکن است نامرتب و پراکنده بنظر برسد، می توان بصورت بیان سیستماتیک اندیشه عبادت و تحقق عبادت به شکل وحدت عالم انسانی، عهد و میثاق، ذکر الهی، کار سازنده، و برابری تمامی مؤمنین مشاهده نمود. حضرت بهاءالله در این بخش از کتاب، بر وحدت الهی، اقتدار و مرجعیت خود به عنوان موعود بیان، و مرجعیت و اختیار بیت العدل به عنوان ساختار نهادی اداری امر بهایی صحه می گذارند.

قبلاً مطرح کرده‌ام که معنا و نقش حکم ارث عمدتاً نمادین است. از همان بدایت بحث حکم ارث بدیهی است که حضرت بهاء‌الله به توزیع میراث آنچنان که در بیان عربی مطرح شده است و بخصوص منطق اعداد آن اشاره می‌فرمایند. حضرت بهاء‌الله اینگونه آغاز می‌کنند، «قَدْ قَسَمْنَا أَلْمَوَارِيثَ عَلَيَّ عِدَّةِ الزَّوَاءِ» در اینجا مقصود از ضمیر «نا» اشاره به حضرت باب و حکم ایشان در واحد دهم از بیان عربی است. حضرت بهاء‌الله بعد از تشریح حکم مزبور بیان می‌فرمایند، «كَذَلِكَ حَكْمُ مَبْشُرَى الَّذِي يَذْكَرُنِي فِي اللَّيَالِي وَالْأَسْحَارِ أَنَا لَمَّا سَمِعْنَا ضَجِيجَ الذَّرِّيَّاتِ فِي الْأَصْلَابِ زِدْنَا ضِعْفَ مَا لَهُمْ وَنَقَصْنَا عَنِ الْآخِرَى أَنَّهُ لَهُوَ الْمَقْتَدِرُ عَلَيَّ مَا يَشَاءُ يَفْعَلُ بِسُلْطَانِهِ كَيْفَ أَرَادَ».

اگرچه حضرت بهاء‌الله توزیع خاصی را که در کتاب بیان تعیین شده بود تغییر می‌دهند، اما تأیید می‌فرمایند که حکم کتاب بیان، به عنوان حکم کتاب اقدس باقی می‌ماند زیرا «هَذَا لَهُوَ الْعِلْمُ الْمَكْنُونُ الَّذِي لَنْ يَتَغَيَّرَ لِأَنَّهُ بَدَأَ بِالطَّاءِ الْمُدَلَّةِ عَلَيَّ الْأِسْمِ الْمَخْرُوجِ الظَّاهِرِ الْمُتَمَنِّعِ الْمَنِيْعِ» از این توصیف چنین بنظر می‌رسد که نقش تمامی بحث ارث و میراث در وهله اولی وضع یک حکم خاص جهت واگذاری دارایی و ثروت مادی نیست بلکه تأکید بر معنای نمادین نفس اعداد است. اهمیت نمادین ریاضیات ارث و میراث نیز از لوحی بوضوح استنباط می‌گردد که حضرت بهاء‌الله در آن می‌فرمایند عدد مربوط به تقسیم ارث (۹) مطابق با عددی است که قابل تقسیم بر نه رقم نخست (۲۵۲۰) می‌باشد. بنظر می‌رسد مقصود از جمیع این اعداد چنان بوده است که محملی برای نمادهای روحانی باشند.

برای درک این نمادگرایی، باید به بیان عربی توجه کنیم. بعد از بحث در خصوص هفت طبقه وزا و اعداد معادل آنها، حضرت باب می‌فرمایند:

«قُلْ قَدْ قَسَمَ اللَّهُ إِرْثَكُمْ عَلَيَّ دَرَجَاتٍ رِبَاعٍ بَعْدَ ثَلَاثٍ بِمَا قَدَّرَ اللَّهُ فِي الْأَحْرَافِ تِلْكَ الدَّرَجَاتِ قَبْلَ رِبَاعِ ثَلَاثٍ ذَلِكَ مِنْ مَخْرُوجِ الْعِلْمِ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَنْ يَغْيِرَ وَ لَنْ يَبْدَلَ أَنْتُمْ فِي هِيَائِكُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ بِمَا قَدَّرَ تَجَلَّى اللَّهُ لِكُلِّ الْأَحْرَافِ بِالْعَدَدِ الْهَاءِ بَمَنْ يَظْهَرُهُ اللَّهُ تَوْمَنُونَ وَ تَوْقَنُونَ»

حضرت بهاء‌الله بوضوح فرموده‌اند که این علم مکنون و لایتغیر به «طاء» اشاره دارد که اشارتی به بهاء است. ابتدا بنظر می‌رسد که بین بیان حضرت باب و تعبیر حضرت بهاء‌الله مغایرتی وجود دارد زیرا بنظر می‌رسد که حضرت باب در خصوص عدد هفت (چهار به اضافه سه) صحبت می‌کنند، نه عدد نه. اما مطالعه دقیق متن کتاب بیان باعث می‌شود که بیان حضرت بهاء‌الله مورد تأیید واقع گردد. آنچه که حضرت باب بحث می‌کنند در واقع اشاره‌ای به اسم اعظم است: در سراسر توزیع ارث در کتاب بیان عربی، هفت به صورت نه ظاهر می‌شود.

حضرت باب این راز را به عنوان علم ابدی لایتغیر مکنون الهی توصیف می‌کنند که اشاره‌ای

واضح به اسم اعظم مکنون الهی دارد. ضمناً اشاره تلویحی به وحدت هفت و نه در اسامی حضرت باب و حضرت بهاء الله است. نام حضرت باب، علی محمد، هفت حرف است. نام حضرت بهاء الله، حسینعلی، نیز هفت حرف است. به این ترتیب حضرت بهاء الله رجعت حضرت باب (هفت) به شکل بهاء (نه)، یعنی اسم اعظم الهی است.

یک نکته مکنون دیگر در همین عبارت اشاره تلویحی به ماوراء الطبیعه خلقت است. توزیع ارث در هفت طبقه به علت تفوق و اولویت سه در رابطه با چهار نیز بنظر می رسد اشاره تلویحی به مراحل هفتگانه خلقت باشد. همان طور که در فصل دوم مشاهده کردیم، حضرت باب سه مرحله اول خلقت را شامل عناصر عمده فعل خلاق شناختند که توسط چهار مرحله بعدی مورد تأیید و شرح و تفصیل قرار گرفت. در آن شرایط، اشاره ایشان به توزیع ارث در هفت طبقه که شامل سه قبل از چهار می باشد اشاره ای به کلمه خلاق الهی است. مرحله عالی خلقت البته اولین مرحله است که عبارت از مشیت اولیه می باشد. مع هذا، در ساختار توزیع در بیان این اولین و عالیترین مرحله، یعنی مشیت، به صورت نه ظاهر می شود. یعنی، مشیت اولیه به صورت نه یعنی بهاء، شناخته می شود.

همانند انگاری طبقات وراثت با مراحل خلقت الهی اشاره ای تلویحی است که نفس ارث نمادی از خلقت روحانی الهی و کلمه الله است. حضرت بهاء الله میراث، بقیة الله و هدیه الهی به عالم انسانی و نیز نفسی است که، طبق میثاق ابدی، وارث مرجعیت و اقتدار حضرت باب به عنوان مظهر ظهور هستند. بنا به آثار حضرت باب، مظهر ظهور عبارت از مولی و مالک کلشیء در آسمان و زمین است. همچنین، در تعبیر عرفانی از مفهوم ارث، تنها مظهر ظهور الهی است که وارث کل کائنات، و نفسی است که بنفسه میراث الهی و بقیة الله است.

رموز پیچیده ریاضیات ارث را می توان با عطف توجه به آخرین بخش بیان حضرت باب در بیان عربی دریافت که حضرتشان به من ینظهره الله اشاره می کنند: «یوم القیمة بما قد تجلی الله لكل الحروف بالعدد الهاء» در اینجا حضرت باب حکم ارث را به هیاکل نوزده گانه مربوط می سازند که (بعد از انزال آیات) به عنوان دومین حجت خود ذکر می کنند. ایشان اظهار داشته اند که کل حقیقت روحانیه در این هیاکل، مندمج و مکنون است که به اسم موعود به عنوان هو المستغیث خاتمه می یابد. حضرت بهاء الله فرموده اند که این کلام به بلوغ و تکامل کل کائنات طی نوزده سال و ظهور حضرت بهاء الله در ایام رضوان مربوط می شود. نکته جالب این است که ارقام ارث دقیقاً با ارقام هیکل پنجم برابر است (عدد هاء). حضرت باب می فرمایند که خداوند هیکل پنجم را ابتدا آفرید و اینکه حکم ارث تمامی اسرار و رموز الهی را در خود مکنون دارد. می توانیم مشاهده کنیم که ارقام ارث بر مقام متعالی حضرت بهاء الله به عنوان اسم اعظم دلالت دارد که مظهر رقم نه هستند و در سال ۱۹ اظهار امر علنی فرمودند.

می توان دید که در تدوین امر ارث همه چیز اشاره به حضرت موعود دارد و نفس کلمه ارث

اشاره به بقية الله و رجعت حضرت باب دارد که اعظم موهبت الهی به بشریت است. طبق بیان مبارک حضرت باب از آنجا که مظهر امرالله مقصد اعلاى خلقت است، هر کس که از شناخت او محروم است از میراث الهی هم محروم است، در این زمینه است که محرومیت غیر مؤمنین به امر مبارک رمزى است از ارث، از محرومیت از معرفت الله.

حضرت بهاء الله به طرق گوناگون معنای رمزى قانون ارث حضرت باب را تأیید می فرمایند که مطابق آن ارث فقط شامل حال مؤمنین است. در عین حال اساساً ایشان آن را به عنوان حکم اجتماعى منسوخ و تأسیس حکمى جدید می فرمایند که مطابق آن همه باید وصیت نامه ای بنویسند و آنگونه که مایلند ارثشان را تقسیم کنند و در این حالت می توانند میراثشان را به مؤمن و غیر مؤمن هر دو آنگونه که بخواهند تخصیص دهند. از لحاظ ساختارى اطمینان داریم که ترتیب همه چیز داده شد. زیرا «ترجع حقوقهم الی بیت العدل لیصرفوها امناء الرحمن فی الایتام و الارامل و ما ینتفع به جمهور الناس» (آیه ۲۱)

روشن است که منظور تقسیم دقیق بر مبنای ساختار مزبور در کتاب مستطاب اقدس به عنوان هنجار اجتماعى نیست، زیرا حضرت بهاء الله نوشتن وصیتنامه را در عین الزامی بودن کاملاً در اختیار فرد هم گذاشته اند. در تبیینات حضرت عبدالبهاء راجع به قانون ارث بر طبیعت الزامی نوشتن وصیتنامه و تقسیم اموال به نحو مقتضى توسط وصیت کننده تأکید شده است. بیت العدل اعظم در این مورد می فرمایند: «باید توجه داشت که قانون ارث بهایی فقط وقتی اعمال می شود که فرد وصیتنامه ای بجا نگذاشته باشد. در واقع حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارک اشاره ای دارند به اینکه نفس تعیین قانون بهایی در وصایت محزکی است برای فرد که از وظیفه نوشتن وصیتنامه در طول حیات غافل نشود.» (۲۲)

آیات ۳۵ تا ۴۲

آیات ۳۵ تا ۴۲ اساساً مربوط به عهد و میثاق با تأکید بر اصل فؤاد است. در حالیکه آیه قبل از آن از بوسیدن دستها و اعتراف به گناه نزد دیگران منع می کند و روشهای مربوط به روحانیون رسمی و سنتی را منسوخ می دارد، آیات ۳۵ و ۳۶ اساساً با کسانی سروکار دارد که از روی ریا تواضع می کنند و مدعی کاذب دانشی عرفانی می شوند تا مقام روحانی بالاتری را به نمایش بگذارند. همچنین می توان دید که به یک معنا حضرت بهاء الله همچنان صحبت از عبادت می فرمایند، اما در اینجا صحبت از اشکال نامشروع آن و تظاهر به مقام روحانی و روشهای قبلی است که نشانه های مرجعیت روحانی مقامات رسمی دینی بوده است.

حضرت بهاء الله می فرمایند «یا عباد الرحمن قوموا علی خدمة الامر» (آیه ۳۵) این خدمت یا نصرت امرالله با شمشیر نیست، بلکه به قلم و بیان، اعمال طیبه، اخلاق مرضیه و وحدت و اتحاد است.

معمولاً مانع عمده اعلان امرالله علما و رهبران دین بوده‌اند که امر الهی را به مذاهب گوناگون تقسیم کرده و بیشتر اوقات اشتغال به قدرت، حیثیت، ثروت و مانند آن داشته‌اند. و جوهر حیاتی دین را فراموش کرده بر مشکل شعائر تهی از معنا تاکید ورزیده‌اند. از اشکال ظنون و اوهام روشهای گوشه گیری بیش از حد است. این موارد نه فقط نمایشی از زهد فوق العاده بلکه تجلیل از محرومیت جسمانی یا «ریاضات و کف نفس» است که وسیله‌ای برای نیل به روشن بینی عرفانی محسوب می‌شود.

حضرت بهاءالله تاکید می‌فرمایند که تمام اشکال عبادت در صورتی قابل قبول اند که مطابق اراده الهی باشند که مظهر الهی آشکار فرموده‌اند. تمام اعمال انسانی از جمله عبادات اگر بیان امیال خاص انسان بوده در جهت نفع عموم بشر و اطاعت از کلمه‌الله نباشد قابل قبول نخواهد بود.

« لا تجعلوا الاعمال شرك الامال و لاتحرموا انفسکم عن هذا المال الذی
کان امل المقربین فی ازل الازال قل روح الاعمال هو رضائی و علق کل
شیء بقبولی »
(آیه ۳۶)

حضرت بهاءالله بجای این روشها بارها تاکید فرموده‌اند که وسیله حقیقی نیل به مقصد غایی قلب پاک و عمل خالص برای رضای خداست. رعایت اعتدال هم در اینجا مندمج است، در عین اینکه ریاضت منع شده انقطاع از جمیع اموال دنیوی و شخصی از جمیع افراد خواسته شده است. حضرت بهاءالله سپس ادعاهای کاذب در آینده را مورد بحث قرار می‌دهند و دومین اصل تشریحی کتاب مستطاب اقدس را تشریح می‌فرمایند: هیچ کس نمی‌تواند قبل از هزار سال تمام ادعای ظهور تازه‌ای نماید. همانطور که در فصل ۷ دیدیم این اصل در تمام جنبه‌های میثاق حضرت بهاءالله و جانشینی و منابع اقتدار در تمام طول دوره حضرت بهاءالله صادق است.

پیوند بین آیه مربوط به «هزار سال» و میثاق حضرت بهاءالله فوراً در آیه بعدی روشن می‌شود. حضرت بهاءالله اجتنای خویش را هدایت می‌فرمایند تا پس از صعود مبارک مایوس نشوند بلکه بر ترویج امرش قیام نمایند. ایشان از فنای دارایی، قدرت و شهرت دنیوی سخن می‌گویند و این اعراض بیهوده را با آنچه فی الحقیقه سبب منفعت و مابه‌الامتیاز آنان است مقایسه می‌فرمایند. آن حضرت نفوسی را معزفی می‌فرمایند که علوم اکتسابی حجابی می‌شود که آنان را از علم حقیقی محروم می‌سازد. «من الناس من غرته العلوم و بها منع عن اسمی القیوم و اذا سمع صوت النعال عن خلفه یری نفسه اکبر من نمرود قل این هو یا ایها المردود تالله انه لفی اسفل الجحیم. قل یا معشر العلماء اما تسمعون صریر قلمی الاعلی و اما ترون هذه الشمس المشرقة من الافق الابهی الی م اعتکفتم علی اصنام اھوائکم دعوا الاوھام و توجهوا الی الله مولیکم القدیم» (آیه ۴۱)

همچنانکه دیدیم، اصل فؤاد از عهد و میثاق، مرجعیت و تفسیر جدایی ناپذیر است. رد مقام روحانیون رسمی از طرف حضرت بهاءالله همزمان کفایت عمومی همه مؤمنین و مرجعیت تفسیری

مظهر امرالله و نمایندگان خاض او را القاء می کند. حضرت بهاءالله در این زمینه است که صحبت از جانشینی و مرجعیت می فرمایند. اگر هیچ مقام رسمی روحانی در دیانت بهایی نباشد و همه مؤمنان در صفح واحد مشاهده می شوند، پس بعد از صعود حضرت بهاءالله، بهائیان باید در کمال وحدت در ظل میثاق قیام به خدمت نمایند که ساختار مرجعیت پس از حضرت بهاءالله را تصریح می نماید.

توجه داریم که بیت العدل اعظم برای هدایت آینده جامعه نماینده حضرت بهاءالله است. در آیه ۴۲ تبیین بسیار روشنی از خطوط مرجعیت در میثاق حضرت بهاءالله را می بینیم.

« قد رجعت الاوقاف المختصة للخيرات الى الله مظهر الايات ليس لاحد ان يتصرف فيها الا بعد اذن مطلع الوحي و من بعد يرجع الحكم الى الاغصان و من بعدهم الى بيت العدل ان تحقق امره في البلاد ليصرفوها في البقاع المرتفعة في هذا الامر و فيما امروا به من لدن مقتدر قدير و الا ترجع الى اهل البهاء الذين لا يتكلمون الا بعد اذنه و لا يحكمون الا بما حكم الله في هذا اللوح اولئك اولياء التصبر بين السموات و الارضين ليصرفوها فيما حدّد في الكتاب من لدن عزيز كريم. » (آیه ۴۲)

این آیه پیش بینی می کند که اخلاف مستقیم، یعنی اغصان سدره مبارک که دیگر وجود نخواهند داشت که پس از آن مرجعیت در اختیار بیت العدل اعظم خواهد بود. در دوره ای که نه از اغصان حاضر بودند و نه بیت العدل اعظم، رهبری در اختیار «اهل بهاء بود که جز به اذن او سخن نمی گویند». حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارک که ایادیان امر را حُفَاطٌ وَ حُرَّاسٌ «بیت امرالله» نامیده اند.

قد بنی بمشيته النافذة بيت امره على أسي البيان و اسطقس التبيان و خلق له حُفَاطاً وَ حُرَّاساً ليحفظوه من كلّ خائن غافل و متكلم جاهل و هم الذين لا يتجاوزون عما انزله الله في الكتاب و لا يتكلمون الا بما اذن لهم في الماب اشهد انهم ايادي امره في الوري و مصابيح هدايته بين الارض و السماء و هم القائمون لدى بابه و يطردون من لم يكن اهلاً للدخول الى فنائه لا إله الا هو الحاكم الامير العليم الخبير

(مائده آسمانی، جلد ۸، صفحه ۱۳۸)

حضرت بهاءالله در لوح دیگری ایادیان امرالله را با نفوسی مقایسه می فرمایند که مطابق ظنون و اوهام و امیال و اهوای خود و خلاف رضای خدا عمل می کنند. (۲۴) می بینیم که وقایع آتی در کتاب مستطاب اقدس پیش بینی شده و دوره بین صعود حضرت ولی امرالله در ۱۹۵۷ و انتخاب بیت العدل اعظم، که طی آن ایادیان امرالله جامعه بهایی را اداره نمودند که مطابق پیش بینی کتاب مستطاب اقدس بوده است.

خلاصه کلام، آیات ۳۵ تا ۴۲ را می توان روشنگر مسأله مرجعیت و میثاق حضرت بهاءالله

دانست. حضرت بهاءالله با ردّ مؤسسه روحانیت رسمی و ادعاهای فردی نسبت به علم غیب که مرجعیت را القاء می کند، رهبری جامعه بهایی را پس از صعود مبارک به اغصان سدره مبارک و پس از آن به بیت العدل اعظم واگذار می فرمایند. ایشان از پیروان خویش می خواهند که به خدمت خداوند قیام نمایند و تضمین می فرمایند که در هر دو حالت الهام و حمایت ایشان ادامه می یابد.

آیات ۴۳ تا ۷۳

آیات بعدی، شامل آیات ۴۳ تا ۷۳، بر اصل محو حکم جهاد، استوار است که روشهایی را منع می فرماید که خلاف وحدت و پیشرفت اجتماعی است - که از جمله بطالت، سرقت، قتل، تبعیض علیه منکرین، عدم طهارت افراد، همجنس بازی و برده داری - و دفاع از اموری است که به وحدت و پیشرفت اجتماعی می انجامد: ترویج امرالله، معاشرت با اهل ادیان و ملل گوناگون، ازدواج، هنر، عمران بلاد، تربیت اطفال و مانند آن.

حضرت بهاءالله پس از بحث ناپایداری دنیا و دعوت پیروان خویش در توجه به حیات روحانی و تطهیر اموال با خدمت (تبرعات) از پیروان می خواهند که در برابر بلا یا به روح اعتدال تمسک جویند که یاد و تأمل در آینده است. البته این امر به معنای عزلت از دنیا و عدم اشتغال به امور دنیوی نیست. برعکس، انقطاع مستلزم کار پر حاصل و رعایت احترام نسبت به حقوق دیگران است. سپس حضرت بهاءالله تراشیدن کامل موی سر یا بلند کردن آن را منع می فرمایند شیوه هایی که از جمله نشانه عدم اشتغال به امور دنیوی بوده که بخصوص در میان راهبان و درویشان معمول بوده و از قبل به آن اشاره شده است. در ادیان دیگر هم تراشیدن موی سر - یا تراشیدن آن - تمایزی آشکار در میان مردم یا علامت عضویت در سلک روحانیون بوده است. حضرت بهاءالله تمام این علائم تمایز را منسوخ می فرمایند.

سپس حضرت بهاءالله مجازات سرقت را تعیین فرموده نصیحت می فرمایند که عدالت را در اجرای قانون الهی در نظر داشته باشند و شفقت آنان را از اجرای عدالت غافل نکنند. سپس می فرمایند: «اعملوا ما امرتم من لدن مشفق رحیم» (آیه ۴۵) در اینجا دوباره اشاره می فرمایند که احکام الهی خود بخود هر چند هم شدید باشند در ذات خویش رحمت حق اند و با بیان مبارک ذیل بر این نکته تاکید می فرمایند: «أنا ربنا کم بسیاط الحکمة و الاحکام حفظاً لأنفسکم و ارتقاءً لمقاماتکم كما یرتبی الالباء ابنائهم» (آیه ۴۵)

حضرت بهاءالله سپس با ربط اصل محو حکم جهاد به اصل لطافت منع استفاده از ظروف طلا و نقره را منسوخ می فرمایند. این دو به عنوان نشانه های ثروت تعبیر به علائم تعلقات دنیوی شده بودند. حضرت بهاءالله اکنون استفاده از این موارد را جایز دانسته می فرمایند: «خذوا ما یکون اقرب الی اللطافة انه اراد ان یریکم علی آداب اهل الرضوان فی ملکوته الممتنع المنیع» (آیه ۴۶)

در اینجا اشتغال دنیوی و انجذاب روحانی، هر دو، از طریق لطافت در عادات و احوال به هم ربط می‌یابند. این تصور از لطافت که با اعتدال و طهارت مشخص می‌شود عنصری نیرومند از بلوغ عقلانی را القاء می‌نماید. این موضوع به کرات در کتاب مستطاب اقدس آنجا که حضرت بهاء‌الله ممنوعات گذشته را مجاز می‌دارند، بیان گردیده است. نسخ ممنوعات گذشته الزاماً القاء نمی‌کند که این رفتار به هر شکل یا هر مقصد بدون محدودیت مجاز است بلکه انتظار این است که افراد در این زمان آنقدر می‌توانند بالغ باشند که با منع شخصی از افراط اجتناب نمایند.

سپس در آیه ۴۷ حضرت بهاء‌الله به مقام و منزلت انحصاری خویش اشاره می‌فرمایند و چون مخصص به عصمت کبری هستند وضع احکام جدید و نسخ ممنوعات قدیم را حق مسلم خویش می‌دانند. لیکن ارتکاب اعمال خلاف مقام انسان تا حدودی بخشی است از تأثیر فقدان تربیت و فقر مادی. بر پدران فرض و واجب می‌فرمایند که پسران و دختران خویش را تربیت نمایند و قصور در تربیت را مستحق جریمه می‌دانند و برای آنان که از عهده تربیت برنمایند مسؤولیت را بر عهده بیت العدل اعظم محول می‌فرمایند و به این ترتیب تربیت عمومی را برای همه کودکان صرف نظر از پایگاه اجتماعی - اقتصادی تضمین می‌فرمایند.

همجنس بازی به عنوان موردی دیگر از توجه به امیال شخصی و عدم توجه به آسایش دیگران خلاف اصل محو حکم جهاد است. منع همجنس بازی و مجازات آن، نباید به محکومیت روابط جنسی در محدوده ازدواج تعبیر شود و نیز بیان خصومت نسبت به بیان عواطف زیباشناختی در قالب موسیقی، نقاشی و لطافت در امور نیست. در آیه ۵۱ حضرت بهاء‌الله ممنوعیت اصغاء الحان را منسوخ می‌فرمایند که از قبل علمای مسلمان آن را خلاف اخلاق و فاسد انگاشته بودند. موسیقی با حفظ حدود اعتدال و بلوغ روحانی وسیله‌ای است نیرومند در روحانیت و تعالی روح انسانی.

سپس حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند: «یا رجال العدل کونوا رعاة اغنام الله فی مملکتہ و احفظوهم عن الذناب الذین ظهروا بالاثواب» (آیه ۵۲) حضرت بهاء‌الله از پیروان خویش می‌خواهند که پس از صعود مبارک به نصرت امرش قیام کنند. اما این نصرت امرالله مستلزم وحدت در امرالله است. در صورت اختلافات و مناقشات رجوع به مظهر امرالله و پس از آن به کتاب الله و مشروعات نازله در آن امر فرموده‌اند و همانگونه که بعدها در کتاب مستطاب اقدس مشخص می‌فرمایند. درک کتاب الله وابسته به تفسیر مرکز عهد و میثاق الهی است. بیت العدل اعظم با هدایت آثار مبارک و الهام ربانی حافظ وحدت دین از شر «ذناب» است. حفظ و صیانت امرالله و فتح و ظفر امر الهی، یا اصل محو حکم جهاد، در اینجا از اصل عهد و میثاق الهی جدایی ناپذیر است.

آیات بعدی (از ۵۶ تا ۶۲) بیش از پیش الزامات اصل محو حکم جهاد و وسایل پیوند مردمان را شرح می‌فرماید. حضرت بهاء‌الله برای خشونت جسمانی مجازات‌هایی به شکل پرداخت دیه به فرد مجروح تعیین می‌فرمایند. ضیافت نوزده روزه را برای تألیف قلوب دستور می‌فرمایند. تشمت و تفرق

را منع می فرمایند و از مؤمنان می خواهند چون انگشتان یک دست متحد باشند و چون اعضای یک بدن واحد. شکار به اعتدال را اجازه می دهند. محبت به اغصان را بر کل لازم می دانند، اما تاکید می فرمایند که حقی بر اموال ناس ندارند (و از این جهت در این مورد آنان را با دیگران برابر می دانند). برای قتل عمد و غیر عمد که حالات افراطی بیان «شمشیر» است مجازات تعیین می فرمایند.

در آیات بعدی (۷۱ - ۶۳) در کمال قوت پس از منع ضغینه و بغضاء به آن جنبه از اصلی صحبت می فرمایند که به عمار زندگی مربوط است نه دمار آن. نهادهای اصلی پیوند مردمان از دواج و خانواده است. این نهادها اسباب ایجاد حیات انسانی و مبنای وحدت عالم اند و وضعیت اساسی برای تربیت اطفال - که تمام آنها با پیوندی منظم زمینه های اساسی اصل محو حکم جهادند.

اوج اصل محو حکم جهاد که در آیات قبل آمده در آیات ۷۲ و ۷۳ دیده می شود. حضرت بهاء الله با تأیید نهاد از دواج به مثابه وسیله وحدت و ایجاد حیات مطلقاً نهاد بردگی را منسوخ می دارند که انسان را کالا می پندارد. از آنجا که همگی بندگان خداوندند و نشانی از وحدت او، همه برابرند و هیچ کس نباید دیگری را حقیر شمارد یا تحت فرمان خویش قرار دهد. حضرت بهاء الله مجدداً تاکید می فرمایند که نصرت الهی با اعمال حسنه، اخلاق طیبه، حکمت و مداراست نه سوء نیت، پرخاش و خشونت. با نهی اکید از قتل می فرمایند: «اتقوا الله و لا تخربوا ما بناه الله بایادی الظلم و الطغیان» (آیه ۷۳)

آیات ۷۴ تا ۷۷ اصل ظهور کلی الهی و طهارت اشیاء را بیان می فرمایند. در آیات قبل، بردگی و قتل از این جهت ممنوع شد که همه مردمان مظاهر صفات الهی هستند. وجود صفات الهی پیوندی است مشترک بین اصل رفع حکم شمشیر و اصل ظهور کلی الهی. حضرت بهاء الله اکنون بروشنی تصور گذشته را از عدم طهارت ماء نطفه و همچنین کل تصور عدم طهارت را منسوخ می فرمایند «رفع الله حکم دون الطهارة عن کل الاشياء و عن ملل اخری» (آیه ۷۵) و این حکم را به ظهور کلی خویش منسوب می دارند: «قد انغمست الاشياء فی بحر الطهارة فی اول الرضوان اذ تجلینا علی من فی الامکان باسمائنا الحسنی و صفاتنا العلیا هذا من فضلی الذی احاط العالمین» (آیه ۷۵) سپس این آیه مبارک را مستقیماً به یک عمل الزامی ربط می دهند: «لتعاشروا مع الادیان و تبلغوا امر ربکم الرحمن» (آیه ۷۵)

سپس تبعات اصل لطافت، نظافت و طهارت را در تمام امور حیات از جمله جامه پاکیزه بدون لکه، بخصوص در دعا و استعمال عطر و گلاب معین می فرمایند. مقصد از همه این امور علاوه بر روحانیت و ظهور صورت و مثال الهی به فرموده حضرت بهاء الله این است «لیتضوع منکم ما اراد ربکم العزیز الحکیم» (آیه ۷۶) و به این ترتیب آن را با تشویق به معاشرت با پیروان ادیان و تبلیغ امر الله مستقیماً پیوند می دهند.

در آیه بعدی حضرت بهاء الله این حکم بیان حضرت باب را منسوخ می فرمایند که خواندن

کتب غیر از شریعت بیان را ممنوع فرموده بودند. تنها مقصد ظهور حضرت باب این بوده که تمام نظرها را متوجه معرفت موعود نماید و هر چیزی را که مانعی در این راه محسوب شود از پیش پا بردارد. مقصد حضرت باب در برقراری این احکام تاکید بر سلطنت مطلقه مظهر امرالله و پیام او بوده است. حضرت بهاءالله بر معنای ماوراءالطبیعی حکم حضرت باب تاکید می فرمایند اما تبعات اجتماعی آن را منسوخ می دارند. سلطنت الهی اکنون از طریق ارتباط و تعامل پیروان کلیه ادیان الهی و فرهنگها تحقق می یابد. اما بیان حضرت بهاءالله حتی در نسخ حکم بیان متضمن اصول لطافت و کنترل نفس مبتنی بر انقطاع است که در دیگر ضmann حزیت برای آنچه که از قبل منع شده بود، استنباط می شود. حال دیگر کتب محو و نابود نخواهند شد. اما این بدان معنا نیست هیچ میزانی در کار نخواهد بود. در این باره می فرمایند: «و اذناکم بان تقرئوا من العلوم ما ینفعکم لا ما ینتهی الی المجادله فی الکلام» (آیه ۷۷)

حضرت بهاءالله ابواب ارتباط فرهنگی و صنعتی با تمام ملل و نحل عالم را مفتوح می دارند. اما آن را مشروط به اصول وحدت بشر و میثاق الهی می فرمایند: آن علومی که برای آسایش بشر «مفید» باشد نه علومی که مقصد اصلی آن ایجاد اختلاف است.

آیات ۷۸ تا ۹۷ دوباره مربوط به اصل فؤاد می شود. حضرت بهاءالله ملوک را ممالیک خویش می شمارند و بر اقتدار خود به عنوان مالک الملوک تاکید می فرمایند. آنان را دعوت می فرمایند تا از امیال دنیوی فارغ گردند و گرفتار غرور نشوند، ظلم را بگذارند و به عدالت متصف شوند و از برکاتی سخن می گویند که نصیب ملوک ناصر و معین دین الله می شود. با خطاب به کل ملوک آغاز می فرمایند و سپس ملوک نمسه، امریکا، امپراتوری عثمانی، آلمان، شاه ایران و خراسان را مورد خطاب قرار می دهند. در عین اینکه آنان را به نصرت امر خویش و عدالت فرامی خوانند و پیش بینی می فرمایند که قدرت به دست جمهور ناس خواهد افتاد، همچنین پیروان خویش را از اشتغال به مناقشات سیاسی یا طغیان منع می فرمایند و توجه آنان را به قلوب معطوف می دارند.

از آنجا که تمام اموال و املاک و اقتدارات مردمان در نهایت از خداوند است باید تمام آن جلوه‌ای از صفات روحانی و انقطاع باشد. یکی از وسایل طهارت اشیاء و اموال پرداخت حقوق الله است (نوزده درصد مالیات بر ثروت اضافه بر مخارج سالیانه) که نشانه‌ای است از دین انسان به لطف الهی.

آیات ۹۸ تا ۱۱۶

نیمه دوم کتاب مستطاب اقدس با بحث چگونگی نزول آن آغاز می شود و به دنبال آن اصل فؤاد توضیحی مستقیم می یابد. در اینجا اصول اساسی نقد عقل روحانی صریح و بی پرده آشکار می شود، که سالها پیش در کتاب مستطاب ایقان و کتاب بدیع بیان گردیده بود. حضرت بهاءالله خطاب به

رهبران ادیان می‌فرمایند: «قل یا معشر العلماء لاتزنوا کتاب الله بما عندکم من القواعد و العلوم انه لقسطاس الحق بین الخلق قد یوزن ما عند الامم بهذا القسطاس الاعظم و انه بنفسه لو اتمت تعلمون» (آیه ۹۹) با اینکه علمای ادیان در انتظار موعود بوده‌اند و در دعا‌های خود او را نامیده‌اند، هنگام ظهور از معرفت او، بازماندند - و این همان چیزی است که در این ظهور مبارک هم اتفاق افتاده است. حضرت بهاء‌الله در این مورد می‌فرماید:

«یا قوم انا قدرنا العلوم لعرفان المعلوم و اتم احتجبتم بها عن مشرقها
الذی به ظهر کل امر مکنون لو عرفتم الافق الذی منه اشرقت شمس
الکلام لنبذتم الانام و ما عندهم و اقبلتم الی المقام المحمود» * (آیه ۱۰۲)

حضرت بهاء‌الله در تصریح تحقق و عود کتب مقدسه در ظهور مبارک و در کتاب مستطاب اقدس به علمای دین یادآوری می‌فرماید که کلام ایشان از علم اکتسابی نیست بلکه کلام الهی است. علمای دین با تفاسیر مخدوش کلام الهی که بذور از معنای حقیقی آن بود در دین الهی شکاف و اختلاف ایجاد نموده‌اند. حضرت بهاء‌الله دیانت مبارک خویش را از تحریف و انشقاق ناشی از آن مصون داشته برای تأویل قاعده روشنی بنا می‌نهند. تغییر «معنای آشکار» کلام الهی تحریف کلام‌الله محسوب است.

حضرت بهاء‌الله با پیگیری این کلام با بیان مبارک راجع به اشکال تأویل و تحریف، به وضع قوانینی می‌پردازند که تمام آنها به روشنی به هم مرتبط بوده، مانع روشهای نامعقول و نادرست می‌شوند. این احکام مبارک که انعکاسات اصل لطافت هستند: کلیه آنها تجسم طهارت و جمال از هر جهت، چه جسمانی و چه اخلاقی هستند.

به همین نحو، اخلاص و تقوی مقصد قانون بعدی است که از ذکر آیات الهی در کوچه و بازار منع می‌فرماید، ذکر الهی باید در زمان و مکانی صورت گیرد که شایسته جلال خداوندی است. از آنجا که ذکر الهی باید زینت حیات انسانی گردد، دستور می‌فرماید که همه باید به این ذکر شکلی محسوس در قالب بیان مکتوب دهند که شهادت به وحدانیت الهی می‌دهد.

حضرت بهاء‌الله به دنبال این بحث در باره ذکر الهی ظهور کلی امر مبارک را بر کل موجودات در رضوان اعلام می‌فرماید. همچنین با تثبیت مهمترین تعطیلات در تقویم بهایی عید رضوان را عید اعظم و سلطان اعیاد می‌نامند «ایام فیها تجلی الرحمن علی من فی الامکان باسمائه الحسنی و صفاته العلیا» (آیه ۱۱۰) حضرت بهاء‌الله با شمول اعیاد مهمتی چون تولد حضرت باب و اظهار امر ایشان، در دور بهایی بزرگداشت ظهورات حضرت باب و ظهور مبارک را تفکیک ناپذیر تلقی می‌فرماید. بزرگداشت ایام محرمه به این «اسم اعظم» اختصاص یافته (اولین روز از شهر البهاء) همچنین باید به

* کل آیه مبارک که گویاتر از توضیح مؤلف دیده شد و از این رو نقل گردید - م

شکل انجام اعمال مبروره باشد «طوبی لمن يظهر فيه نعمة الله على نفسه انه ممن اظهر شكر الله بفعله المدل على فضله الذي احاط العالمين» (آیه ۱۱۱)

لیکن ظهور کلی حضرت بهاء الله استفاده از وسایل مادی را مثلاً در شفا نه تنها نفی نمی کند بلکه اثبات می نماید. به این ترتیب که هنگام بیماری رجوع به طبیب حاذق را توصیه می فرمایند. سپس مؤمنان را از تکلیف معین شده در کتاب مستطاب بیان که تقدیم اشیاء کم نظیر و پربها به من يظهره الله است، معاف می فرمایند. در عوض ستایش پروردگار و وحدانیت او را در مشرق الاذکار، بخصوص در سحر گاه توصیه می فرمایند:

« و الذين يتلون آيات الرحمن باحسن الالحن اولئك يدركون منها ما لا يعادله ملك السموات و الارضين و بها يجدون عرف عوالمی التي لا يعرفها اليوم الا من اوتى البصر من هذا المنظر الکریم. قل انها تجذب القلوب الصافية الى العوالم الروحانية التي لاتعبر بالعبارة و لاتشار بالاشارة طوبی للسامعين» (آیه ۱۱۶)

تمامی این آیات مبارکه که در مورد مرجعیت کتاب مستطاب اقدس و ظهور موعود الهی در یوم الله از طریق حضرت بهاء الله است، تأیید می نماید که ظهور کلی او نیل به تمام استعدادات بالقوة روح انسانی و تبدیل بسیطه غبراء به جنت ابهی را ممکن می سازد که در آن شکل ظاهر آئینه تمام نمای اصل باطن است. کل کائنات لطافت و جمال می یابند و تماماً به ابداع الحان و اطهر اذکار ستایش جمال رحمن می نمایند. همچنین می فرمایند «انا اردنا ان نریکم مظاهر الفردوس فی الارض لیتضوع منکم ما تفرح به افئدة المقرین» (آیه ۱۰۶)

حضرت باب در بیان مبارک با تاکید بر اصل لطافت و جمال پیروان خویش را هدایت می فرمایند تا مظاهر پاکیزگی و زیبایی شوند تا شایسته حضور در ایام الله گردند. یعنی آن زمان که در محضر الهی حاضر می شوند. و تاکید می فرمایند که حیات و ممات ایشان ذکر و تعظیم جلال خداوند باشد. (۲۵)

حضرت بهاء الله اصل لطافت و جمال را با ربط مفهوم ظهور کلی الهی در یوم اول رضوان و ذکر الهی به ابداع الحان در مشرق الاذکار بیان می فرمایند. در حقیقت حضرت بهاء الله ذکر الهی را در مشرق الاذکار در سحر گاهان رمزی از تکرار تجربه اول رضوان می فرمایند، موقعیتی که طی آن بشریت در ادراک و احساس ظهور کلی الهی در اول رضوان مشارکت نماید.

به عبارت دیگر اهل بهاء با ذکر الهی به ابداع الحان و همراه با خلوص و احترام در مشرق الاذکار در سحر گاهان و در شهادت به حیات و ممات خویش ظهور کلی الهی را در یوم اول رضوان منعکس می نمایند و مظاهر اسماء و صفات الهی می شوند که بر کل آفاق اشراق نموده است. نفس عمل ذکر الهی شرکت در ظهور الهی در ذکر پروردگار در اولین روز رضوان می شود.

آیات ۱۱۷ تا ۱۲۵ ادامه موضوع ذکر کلمة الله در متنی بدیع است که با وحدت دو اصل محو حکم جهاد و میثاق الهی مشخص می شود. حضرت بهاء الله به پیروان خویش امر می فرمایند که با تلاوت و ذکر کلام الهی در بین مردم امر الهی را نصرت کنند. به همین منظور آموختن زبانهای گوناگون را برای تبلیغ امر الله بر اهل ارض تأیید و تأکید می فرمایند. البته، این نصرت باید مبتنی بر ایمان و وفاداری به پیام این ظهور اعظم باشد «الذی یتکلم بغیر ما نزل فی الواحی انه لیس منی» (آیه ۱۱۷) به علاوه نصرت امر الله و ذکر الهی باید مبتنی بر اخلاق حسنه، اعمال پسندیده و حکمت و مدارا باشد. ذکر الهی باید موجب جذب و احیای قلوب شود. این شراب روحانی با مصرف موادی که عقل را می میراند و به استدلال آن آسیب می زند سازگار نیست. «لیس للعاقل ان یشرب ما یذهب به العقل و له ان یعمل ما ینبغی للانسان لا ما یرتکبه کل غافل مریب» (آیه ۱۱۹)

سپس می فرمایند: «زینوارؤسکم باکلیل الامانة والوفاء و قلوبکم برداء التقوی والسکرم بالصدق الخالص و هیاکلکم بطراز الاداب کل ذلك من سجیة الانسان لو انتم من المتبصرین» (آیه ۱۲۰)

نصرت امر الله و ذکر الهی مستلزم اطاعت کامل و عبودیت بندگان نسبت به کلام الهی و احکام اوست. این عبودیت فی نفسه منشاء و جوهر اعلائی شأن و مقام انسان است.

این بحث اعلاء کلمة الله و عبودیت آستان الهی سپس به بحث عهد و میثاق الهی می انجامد. بهائیان پس از صعود حضرت بهاء الله باید رجوع به حضرت عبدالبهاء می نمودند و از هدایات ایشان بهره می جستند. لازمه صحبت مطابق کلام حضرت بهاء الله اصل عهد و پیمان است. پس از صعود حضرت بهاء الله معنای عبودیت نسبت به کلام حضرت بهاء الله دقیقاً عبودیت نسبت به کلام حضرت عبدالبهاست.

بحث بعدی راجع به آزادی اصل عبودیت را روشنتر می سازد. گرچه بسیاری از افراد نبودن قانون یا هر گونه مانعی در راه امیال نفسانی را تعریف آزادی می دانند و آن را ارزش متعالی انسانی می انگارند. حضرت بهاء الله «آزادی حقیقی» را عبودیت الهی و تسلیم به اوامر حق تعالی می دانند. (آیه ۱۲۵)

آزادی مطلق به انحطاط و تجاوز از حدود و شأن مقام انسانی می انجامد. در اینجا مفهوم آزادی بر حسب مقولات محو حکم جهاد و عهد و میثاق الهی تعریف می شود.

آیات ۱۲۶ تا ۱۳۱ مجدداً اصل ظهور کلی الهی را مطرح می فرماید. از آنجا که حضرت بهاء الله به پیروان خویش امر فرموده اند دستورات ایشان را عمل نمایند، در اینجا ممنوعیت حضرت باب را راجع به سؤال از ایشان منسوخ می فرمایند تا همگی سخنان ایشان را بفهمند و با عمل به احکام ایشان سبب نشر نفعات الله شوند. این آزادی هم مشروط به استفاده از آن در مسیر درست است «لتسئلوا ما تحتاج به انفسکم لا ما تکلم به رجال قبلکم اتقوا الله و کونوا من المتقین اسئلوا ما ینفعکم فی امر الله و

سلطانه قد فتح باب الفضل على من فى السموات و الارضين» * (آیه ۱۲۶)

حضرت بهاء الله با اشاره به شهر البهاء می فرمایند «قد زین اولها بهذا الاسم المهيم على العالمين» (آیه ۱۲۷) و تقویم بدیع را تأیید می نمایند که جریان زمان را رمزی از اسماء الله قرار می دهند که نوزده ماه آن با نام «بهاء» آغاز شده و دوباره به همان نام در سال بعد باز می گردد. به این ترتیب حیات و گذر زمان ذکر مداوم از ظهور کلی الهی، بازتابی از جمال الهی و تجلی سفر روحانی است. نه تنها گذر زمان بلکه گذر از این حیات هم باید جلوه ای از اسماء الهی باشد. حضرت بهاء الله با نسخ برخی از احکام بیان در مورد کفن و دفن، مرگ را در متن قوس نزول و قوس صعود قرار می دهند: «انا لله و انا اليه راجعون». حضرت بهاء الله در ارتباط با بدن انسان پس از مرگ نهایت لطافت را دستور می فرمایند و با محدود کردن انتقال بدن از مکانی به مکان دیگر حداکثر به مدت یک ساعت روشی را منسوخ می فرمایند که بین مسلمین رایج بوده و بدنهای در حال متلاشی شدن را با چهارپایان حمل می کردند تا در شهری مقدس مدفون سازند. البته محدودیت سفر شامل زندگان نمی شود. حضرت بهاء الله محدودیت در سفر را که حضرت باب وضع فرموده بودند نسخ می فرمایند. در این آیات مبارکه، گذر زمان، مرگ و سفر از طریق نسخ قانون بیان، تأیید سلطنت الهیه حضرت بهاء الله و اراده ایشان در تلقی تمام موجودات و حیات آنها به صورت انعکاسی از اسماء و صفات الهی مطرح می گردند.

آیات بعدی شامل ۱۳۲ تا ۱۴۱ همگی اصل فواید را بیان می کنند و بر این اصل تاکید می ورزند که اعتبار هر قانون بستگی دارد به انطباق آن با اراده مظهر امر الله. همچنین از مؤمنان می خواهند که با توجه به وجود مبارک مظهر الهی و تمسک به آنچه که در ظهور مبارک قرار فرموده اند تجسم استقامت گردند. همینطور انذار می فرمایند که با توجه به کتاب صامت از کتاب ناطق محروم نمانند. قبله حقیقی مظهر امر الله است و نیز پیروان حضرت باب را متذکر می دارند که ایشان امر موعود بیان را بر امر خویش مقدم می دارند.

چند آیه بعدی از بحث مقام و اقتدار حضرت بهاء الله گذشته به تنفیذ آن اقتدار در تأسیس قوانین جدید می پردازد که محو حکم جهاد است. ایشان اشاره به یکی از مواضع احکام بیان می فرمایند که حضرت باب آن را مشروط به «ارتفاع امر موعود بیان» می فرمایند. (آیه ۱۳۹) این قانون ازدواج با غیر مؤمنین را ممنوع می کرد و بین بایبان و غیر بایبان جدایی کامل برقرار می کرد. حضرت بهاء الله آن حکم را باطل اعلام کرده تمام جداییها را محو می فرمایند و اندیشه وحدت بشر را جایگزین می سازند و می فرمایند «عاشروا مع الاديان بالزوح و الزیحان لیجدوا منكم عرف الرحمن» (آیه ۱۴۴)

حضرت بهاء الله روشن می فرمایند دلیل اینکه حضرت باب احکامی را در بیان مبارک وضع

* به ضرورت تمام آیه مبارکه آورده شده است.

فرمودند این بوده که «لثلاً يتحرك القلم الاعلى في هذا الظهور الا على ذكر مقاماته العليا و منظره الاسنى» (آیه ۱۴۲)

این بخش از کتاب مستطاب اقدس رازهای قوانین بظاهر شدید کتاب بیان را آشکار می سازد. با اینکه بسیاری از احکام بیان مبارک مظاهر محبت و عطف اند، برخی دیگر چون حکم ازدواج که ذکر شد، انعکاساتی از اصل حکم جهاد بنظر می آیند که بین مؤمنین و غیر آنان تمایز و در نتیجه حقوق متفاوتی قائل می شوند. لکن روشن می شود که این احکام هرگز به قصد اجراء در جامعه نبوده است. همان گونه که بارها در بیان فارسی تکرار فرموده اند، منظور از این احکام تاکید بر این امر بوده که یا باید موعود بیان را بشناسند یا اینکه برابر با عدم محض اند. در اینجا حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس این واقعیت را تأیید می فرمایند. این احکام فقط برای تاکید بر اقتدار فوق العاده حضرت بهاء الله بوده تا تضمین فرمایند که تمام بایان به معرفت سلطنت مطلقه آن حضرت فائز شوند، و بسادگی با احکامی چون منع سؤال از ایشان (۲۶) در شرایطی حضرت موعود را از آزردهی و بی حرمتی گستاخان و سؤالات بیهوده، اعتراضات و ایرادات در امان دارند. حضرت باب مایل بودند که حضرت موعود در نزول آیات بنحوی آزاد باشند که شایسته اقتدار و سلطنت بیچون و چرای ایشان و میل مبارک است. کوتاه سخن منظور حضرت باب کاربرد اجتماعی آن قوانین سخت و شدید نبوده، بلکه مقصد مبارک اهمیت ماوراءالطبیعی آنها بوده است.

جوهر و اصل قانون جدید در آیات بعدی بررسی می شود: معاشرت با اهل ادیان؛ احتیاط در عدم انهماک در «حمیت جاهلانه»؛ نفرت و تعصب؛ تأیید حکم عدم تعرض به اموال دیگران؛ تطهیر اموال از طریق پرداخت زکات آنها (نوعی خیرات و صدقات)؛ منع تکدی و سؤال و در عین حال تاکید بر اشتغال به کار مفید؛ و مسؤولیت بیت العدل و اغنیاء در مراقبت از آنان که قادر به کسب معیشت خویش نیستند؛ بیان مجدد منع انواع سوءنیت و اختلاف، از جمله «عما تحزن به الافئدة و القلوب» (آیه ۱۴۸) و تاکید بر قانون طلایی اخلاقی.

آیات ۱۴۹ تا ۱۶۰ جلوه های گوناگون اصل لطافت اند، در حالی که آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ مربوط به اصل فؤادند. حضرت بهاء الله به پیروان خویش امر می فرمایند که هر روز آیات الهی را زیارت کنند و آن را لازمه عهد و میثاق خویش می دانند. اما حتی خواندن دعا و تلاوت آیات الهی را همراه با لطافت، خلوص و سرور می پذیرند. ایشان شیوه سنتی را در ذکر الهی رد می کنند و دستور می فرمایند اطفال الواح الهی را «به ابدع الحان» در مشرق الاذکار تلاوت نمایند. ایشان حتی اصل زیباشناختی را در تجهیز منازل مؤمنین به کار می برند و می فرمایند خداوند لطافت نفوس و اموال را دوست دارد.

ایشان با شرح و بسط اصل لطافت احکامی را در حذف روشها و عادات مضره جسمانی و اجتماعی از جمله آرایش و خشم نازل می فرمایند. استفاده از منابر که عده ای را عملاً فراتر از دیگران می انگارد، منسوخ می شود و پیروان خویش را اینگونه هدایت می فرمایند «قد احب الله جلوسکم علی

السرر و الكراسى لعز ما عندكم من حب الله و مطلع امره المشرق المنير» (آیه ۱۵۴) میسر و افیون و آنچه که موجب کسالت و رخوت انسان شود ممنوع است. وفای به عهد حتی در زمینه پاسخ به و لائم و عزائم از او امر و احکام الهی است.

آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ اقتدار حضرت بهاء الله و نفوذ کلام ایشان را مورد تاکید مجدد قرار داده و مشروعیت علمای رسمی دین را با اشاره به «سز التنکیس لرمز الرئیس» (که در آثار شیخ احمد احساسی آمده است) رد و بر اقتدار بی قید و شرط مظهر امر الله در فرامین و احکام خویش تاکید می نمایند. همچنین می فرمایند «قل بما حمل الظلم ظهر العدل فیما سوائه و بما قبل الذلّة لاح عز الله بین العالمین» * (آیه ۱۵۸)

در آیات بعدی ۱۵۹ و ۱۶۰ بحث سلطنت مطلقه ایشان به آیات گذشته راجع به لطافت ربط می یابد. با تحمّل ظلم و ذلت برای ایجاد وسایل وحدت و صلح در عالم حمل سلاح را ممنوع داشته حکم حدّ در لباس رافع می فرمایند. یکبار دیگر با رفع محدودیت افراد را به سطح بالاتری از رشد و اعتدال می خوانند: «اعملوا ما لاتنکره العقول المستقیمه و لاتجعلوا انفسکم ملعب الجاهلین» (آیه ۱۵۹) «طوبی لمن تزین بطراز الاداب و الاخلاق انه ممن نصر ربّه بالعمل الواضح المبین» * (ادامه آیه ۱۵۹)

همینطور پیروان خویش را اینگونه تشویق می فرمایند: «عمر وادیار الله و بلاده ثم اذکروه فیها بترنمات المقرّبین انما نعمر القلوب باللسان کما تعمر البيوت و الدیّار بالید و اسباب آخر قد قدرنا لكل شیء سبباً من عندنا تمسکوا به و توکلوا علی الحکیم الخبیر» * * (آیه ۱۶۰)

آیات ۱۶۱ تا ۱۸۶ گفتاری است در باب اصل فؤاد. حضرت بهاء الله با اشاره به اقتدار مطلق مظهر امر الله و حکم او بمثابة «اصل اسنی و مقام اعلی» که پذیرش آن به «استقامت کبری» و «نجات در دنیا و آخرت» (آیه ۱۶۳) می انجامد، سپس مستقیماً علماء را مورد خطاب قرار می دهند که این اقتدار را انکار و تضعیف نموده سبب گمراهی خلائق گردیده اند. در اینجا از سه گروه از علماء یاد می کنند: آنان که از ایشان روی برمی گردانند، آنان که بظاهر ایشان را می پذیرند اما معیارها و امیال شخصی خویش را برای سنجش کتاب الله به کار می برند، و «علماء فی البهائ» که کلام الهی را قسطاس اعظم می دانند. حضرت بهاء الله در بحث از گروه دوم از علماء اصل فؤاد را با اصل میثاق پیوند می دهند. ایشان تاکید می فرمایند که پس از عدم حضور جسمانی شان هیچ عالم بهایی مجاز به تفسیر شخصی و موثق کلام آن حضرت نیست، بلکه همه باید به حضرت عبدالبهاء به عنوان مبین آیات الله رجوع نمایند. پس معیار تشخیص علمایی که بظاهر امر مبارک را پذیرفته اند و علمای حقیقی تمسک به اصل

* آوردن آیه مبارکه که کتاب مستطاب اقدس بر کلام نویسنده ترجیح داده شده. (مترجم)

* آوردن آیه مبارکه که کتاب مستطاب اقدس بر کلام نویسنده ترجیح داده شده. (مترجم)

** نقل عین آیه ترجیح داده شد.

میثاق است.

حضرت بهاء‌الله در بحث تفصیلی از اصل فؤاد به اعتراضات گوناگون علمای عصر علیه خویش بخصوص علمای بابی اشاره می‌فرمایند که کتاب‌الله را زمینه‌ای برای انکار خداوند قرار می‌دهند. (آیه ۱۶۸) ایشان حاجی میرزا کریمخان کرمانی را نمونه‌ای از علمای مغرور ذکر می‌فرمایند که غرورش او را آنچنان کور نموده بود که آخر الامر گرفتار سیاط غضب ملائکه قهر و سرپنجه عدالت الهی شد؛ به مخالفت آتی علمای کرمان اشاره می‌کنند؛ این اذعارا که موعود بیان باید در آینده دور ظاهر شود زیر سؤال می‌برند؛ و در نهایت از «نظم بدیع جهانی» سخن می‌گویند. (آیه ۱۸۱)

حضرت بهاء‌الله در مورد کتاب مستطاب اقدس می‌فرمایند: «قل هذا القسطاس الهدی لمن فی السموات والارض والبرهان الاعظم لو انتم تعرفون» (آیه ۱۸۳)؛ از علماء می‌خواهند آن را سبب اختلاف نسازند، مطلع اعراض یحیی ازل را نصیحت می‌فرمایند که در نهایت خضوع و خشوع رجوع الی الله نمایند.

سرنجام آیات ۱۸۷ تا ۱۹۰، در یک معنا خلاصه و اختتام کتاب مستطاب اقدس است. حضرت بهاء‌الله در این آیات بر این اصل مجدداً تأکید می‌فرمایند که مقصد از ظهور اعظم الهی این است که تمام انسانها باید در کلیه جنبه‌های حیات اجتماعی جمعی و شخصی اینگونه باشند «مظاهر العدل والانصاف بین السموات والارضین» (آیه ۱۸۷) آنگونه که نه تنها در رفتار با انسانهای دیگر مشخص می‌شود، بلکه در رفتار با حیوانات و ایجاد تمدنی متحد و هماهنگ هم آشکار می‌گردد. مطلب دیگر یعنی اوج مطالب مطروحه موضوعی نیست جز اصل بلوغ عالم.

در فصلهای ۹ و ۱۰ به بررسی برخی از دلالات علانمی می‌پردازیم که حضرت بهاء‌الله علامت دوران آینده نوع بشر می‌فرمایند، که دو مورد از آنها (زبان عمومی و تبدیل عناصر به یکدیگر) در پایان کتاب مستطاب اقدس آمده است.

ترتیب کتاب و نظم حضرت بهاء‌الله

یکی از مهمترین و اساسی ترین آیات کتاب مستطاب اقدس این بیان مبارک حضرت بهاء‌الله است «قد اضطرب النظم من هذا النظم الاعظم و اختلف الترتیب بهذا البدیع الذی ما شهدت عین الابداع شبهه» (آیه ۱۸۱) حضرت بهاء‌الله بیانات «هذا النظم الاعظم» «هذا البدیع» را به کار می‌برند، اما تبیین حضرت ولی امرالله از آن می‌شود نظم بدیع جهان آرای حضرت بهاء‌الله. در اینجا بحثی از ساختار نظم بدیع جهانی نخواهم داشت بلکه بر اهمیت جایگاه بیان مبارک و زمینه آن در کتاب مستطاب اقدس تمرکز خواهم نمود.

البته باید در نظر داشت که قبل از تبیین حضرت ولی امرالله در ک عاقله از بیان حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب اقدس کاملاً متفاوت بود. این بیان مبارک بروشنی اشاره‌ای است به این پیش بینی در کتاب بیان فارسی: «طوبی لمن ینظر الی نظم بهاء‌الله و یشکر ربه فانه ینظر و لامرذله من عندالله فی

البیان» (۲۷) از آنجا که این آیه مبارکه در کتاب مستطاب اقدس آشکارا اشاره به آیه مبارکه در کتاب بیان فارسی دارد، ماهیت «نظم بدیع جهانی» بر حسب استنباطات جاری راجع به آیه مبارکه حضرت باب در کتاب مستطاب بیان فارسی بوده است. در آنجا اشاره به «نظم بهاءالله» در زمینه بحثی در باره نظم بیان (به عنوان بدنه اصلی آثار حضرت باب) در ارتباط با نظم روشها یا سبکهای مختلف (شان) ظهور مبارک ظاهر می شود. در نتیجه، وقتی که حضرت باب از «نظم بهاءالله» سخن گفتند فرض بر این قرار گرفت که چیزی نیست جز نظم آثار حضرت بهاءالله.

بر مبنای آن فرض بیان مبارک حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب اقدس راجع به «نظم» بدیع نشانه نظم آثار مبارکه بنحو اعم و نظم کتاب مستطاب اقدس بنحو اخض تلقی گردیده بود. (۲۸) تفسیر حضرت ولی امرالله از این «نظم بهاءالله» به عنوان نظم جهانی حضرت بهاءالله کل ساختار کتاب مستطاب اقدس و آثار حضرت باب را روشن ساخت تا درک پیچیدگی معنای این آیه مبارکه امکان یابد. در واقع تبیین حضرت ولی امرالله تنها موردی است که متوافق با پیام بیان فارسی و ساختار کتاب مستطاب اقدس است.

در این واقعیت که در بیان فارسی مفهوم نظم اشاره به آثار حضرت باب دارد جای هیچ شکی نیست. به همین نحو، این واقعیت که اشاره به «نظم» بهاءالله در مورد نظم آثار حضرت بهاءالله و بازسازی ایشان از کتاب بیان می باشد کاملاً واضح است حضرت بهاءالله بنفسه المقدس نیز تاکید بر این امر فرموده اند. (۲۹) اما آنچه بر خوانندگان هر دو متن پوشیده بوده این واقعیت است که در هر دو «نظم» حضرت بهاءالله همچنین اشاره دارند به ساختار عهد و میثاق و نظم روحانی و اجتماعی دور بهایی. کتاب بیان مبارک و کتاب مستطاب اقدس شهادت می دهند که نظم کتاب وحی الهی آئینه تمام نمای نظم روحانی و اجتماعی است که در آن طرح کلی ترسیم شده است و این جوهر بحث و گفتگو در کتاب بیان فارسی است، و در این متن است که ما جایگاه این آیه را در کتاب مستطاب اقدس می یابیم. اینکه آیه مبارکه در اواخر کتاب مستطاب اقدس آمده است خود نشانگر این است که حضرت بهاءالله هم به نظم کتاب الله اشاره می فرمایند و هم این واقعیت که نظم این کتاب خود آئینه تمام نمای نظم بدیع جهانی اوست که مقصد میثاق الهی و دور بهایی است.

حضرت بهاءالله آیه ۱۸۲ را در اشاره به پیش بینی حضرت باب راجع به «نظم بهاءالله» درست پس از رد اعتراضات بایان در باره «مکتب من ینظره الله» آنگونه که در آثار مبارکه حضرت باب آمده نازل می فرمایند. ابتدا ممکن است این دو مربوط به هم تلقی نشود. اما در حقیقت هر دوی آنها قسمتی از بیان واحدند، تمام آن قسمت از کتاب مستطاب بیان فارسی که مشتمل بر آیه مربوط به نظم بهاءالله است مستقیماً بیان می دارد که حضرت موعود باید مدت کوتاهی پس از شهادت حضرت باب ظاهر شود. در بابی از بیان مبارک فارسی که شامل مسأله نظم است حضرت باب می فرمایند:

((جائز نیست عمل الّا به آثار نقطه بیان. زیرا که در این ظهور از برای

حروف حی آثار ایشان از شمس حقیقت ظاهر می گردد. زیرا که آیات مخصوص نقطه است و مناجات مخصوص رسول الله و تفاسیر مخصوص ائمه هدی و صور علمیه مخصوص به ابواب. ولی کل از این بحر مشرق می گردد تا اینکه کل این آثار را در حقیقت اولیه به نحو اشرف مشاهده کنند. و هیچ عزّی از برای ایشان غیر از سبق ایمان که اعزّ از کلّ شیئی هست عندالله و عند اولی العلم نبوده و نیست و کل فضل در ظلّ همین مستظلّ است و از حین غروب الی طارح من یتظهره الله آثار فرضیه مرتفع و حروف حی و کل من آمن بالله و بالبیان در ظلّ آنها مستظلّ ... طوبی لمن ینظر الی نظم بهاء الله و یشکر ربّه فانه یتظهر و لامرّه له من عندالله فی البیان» (۳۰)

(باب سوم از بیان فارسی)

این قسمت از کتاب بیان فارسی ساختار اساسی کلّ ظهور حضرت باب را خلاصه می کند که شامل چهار عنصر اصل میثاق در دوره اسلامی و تبدیل آن به منطق جدید در دوره حضرت باب است. این مطلب امکان هر گونه جانشین یا نایب را منتفی می کند و بر قرب ظهور حضرت بهاء الله پس از شهادت حضرت باب تاکید می نماید. اولین چیزی که جلب توجه می کند مرکزیت ارکان اربعه و انعکاس آن در واحدهای نوزده گانه - یعنی ساختار اساسی کتاب بیان - است.

همانطور که گفته شد، ساختار کتاب مستطاب بیان انعکاسی است از ساختار اولین عبارت قرآن کریم که معنای آن در اولین حرف عبارت، یعنی حرف ب، مندمج است که خود رمزی از بهاء الله است. (۳۱) به بیان مبارک حضرت باب نظم کتاب مستطاب بیان و نظم دیانت آن حضرت و مؤسّسات آن انعکاساتی از نظم آیه اول قرآن کریم است. (۳۲) این عبارت مرکب است از چهار کلمه یا نوزده حرف. حضرت باب می فرمایند که کلّ ساختار قرآن کریم و دوره اسلامی مبتنی بر اعداد چهار و نوزده است. «چهار» اشاره دارد به ارکان اربعه بیت توحید یا سطوح اقتدار در عهد و میثاق دوره اسلامی. این ارکان شامل توحید پروردگار، نبوت حضرت محمّد، امامت دوازده امام (با مقام حضرت فاطمه زهرا علیها سلام)، و نیابت نواب اربعه پس از غیبت امام دوازدهم است. این ارکان اربعه عهد و میثاق اسلامی منطبق بر چهار کلمه آغاز قرآن کریم است. لیکن این چهار سطح اقتدار و وصایت، که جدایی ناپذیرند، به شکل نوزده شخصیت مقدّس ظاهر می گردند: نقطه فرقان، حضرت محمّد پیامبر خدا، دوازده امام، حضرت فاطمه سلام الله علیها و نواب اربعه.

این نوزده تن اولین واحد و واحد اول دوره اسلامی هستند. همین ساختار در دوره حضرت باب در عبارت افتتاح بدیع کتاب مستطاب بیان تکرار می شود: «بسم الله الامنع الاقدس» باز هم چهار کلمه (به زبان عربی) داریم که دارای نوزده حرف است. کتاب مستطاب بیان فارسی با موضوع وحدت مظاهر مقدّسه و واقعیت «رجعت» آغاز می شود. حضرت باب اعلان می فرمایند که تمام

هیاکل مقدسه نوزده گانه دوره اسلامی در این دور بدیع به عالم باز گشته اند. حضرت باب بنفسه المقدس به عنوان نقطه بیان رجعت نقطه فرقان هستند و هیجده نفر حروف حی رجعت هیاکل مقدسه هیجده گانه دوره اسلامی هستند. نقطه بیان و حروف حی واحد اول دوره جدید را تشکیل می دهند.

بین ساختارهای اسلامی و بابی از وحدت تفاوتی ظریف اما بسیار مهم وجود دارد. همانطور که توجه نمودید، در دوره بابی حضرت باب نقطه بیان هستند، که رجعت نقطه فرقان اند. هیجده تن حروف حی رجعت هیاکل مقدسه هیجده گانه واحد اول دوره اسلامی هستند که شامل حضرت محمّد هم هست. تمایز بین نقطه فرقان و حضرت محمّد در دوره بابی تکرار نمی شود. حضرت باب نقطه بیان باقی می ماند در حالیکه اول من آمن به آن حضرت با رجعت پیامبر تطابق می یابد. دلیل این امر این اندیشه اسلامی است که حضرت محمّد پیوسته در معرض وحی مستقیم الهی نبوده اند، بنا بر این تمام فرمایشات حضرت محمّد جزء قرآن نیست. قرآن کریم به نقطه فرقان تطبیق می کند در حالیکه دیگر فرمایشات حضرت محمّد و دعاهای ایشان در عین تقدس کلام الهی نبوده اند. اما حضرت باب در آثار مبارک که پیوسته خود را نقطه بیان نامیده اند، وحی الهی را در بیانات مبارک مداوم دانسته اند و آثار مقدسه خویش را کلام الله خوانده اند. (۳۳) این مطلب در آثار اولیه حضرت باب هم تاکید گردیده اظهار اطمینان دیگری است از مقام ایشان به عنوان مظهر امرالله. (۳۴) حضرت باب همچنین می فرمایند که نظم کتاب مستطاب بیان آئینه این نظم الهی است: بیان آئینه کلشی است و کلشی حاصل وحدت اصلیه است. همانطور که دیدیم کلشی در ساختار بیان در تقویم و در جامعه بیان منعکس است. (۳۵)

حضرت باب روشن می سازند که کل ساختار عهد و میثاق در اسلام و کلیت تاریخ مقدس و مؤسسات دوره اسلامی و دوره بابی در هویت چهار و نوزده و وحدت، مترجم گشته، همانگونه که در جملات آغازین قرآن کریم و بیان مبارک آمده است، این ساختار که مبنای تمام مباحث بیان فارسی است، کاملاً نماینده مقام حضرت بهاء الله و ظهور قریب الوقوع ایشان است. برای درک روشن این مطلب باید یکی از جنبه های منقول از کتاب مستطاب بیان در بالا توضیح داده شود. مطابق قرآن مجید در بهشت چهار «نهر» جاری است - آب، شیر، عسل و شراب. (۳۶) حضرت باب در تحلیل این آیه قرآن کریم روشن می سازند که «بهشت» چیزی نیست جز ظهور جدید و «انهار» جنبه های گوناگون ظهورند. در «بهشت» یا ظهور مقدس اسلام کلام الهی به چهار شأن نازل گردید که هر یک نماینده یکی از انهار چهار گانه بهشتی بود. شأن آیات که شیوه مستقیم ظهور الهی بود که طی آن خداوند مستقیماً با خلاق سخن می گوید. این شیوه مهمترین شیوه ظهور است و با ماهیت آنی مشیت اولیه مطابق است که در آن جز خدا نیست. به این دلیل «آیات» هم برای توصیف این شیوه خاص به کار می رود و هم توصیف کلیت شیوه های ظهور (۳۷) و قرآن کریم در شأن آیات نازل گردیده است. و

شان دیگر شأن مناجات است. در این شیوه، کلام الهی به شکل تضرع و ابتهال نازل می شود. چون این شیوه تضرع به درگاه پروردگار است، به زبان خلق سخن می گوید و کلام الهی غیرمستقیم نازل می شود. شأن تفاسیر از جمله خطب، بر تفسیر کلام الله تاکید می ورزد. در نهایت شأن صور علمیه مشتمل بر مباحثات علمی، فلسفی و منطقی در حمایت از حقایق الهیه است. در بهشت بیان پنج شأن ظهور را می یابیم. علاوه بر چهار شأن مذکور، شأن «پارسی» وجود دارد که خاص دور بیان است که در آن کلمه الله به فارسی نازل می شود و نه عربی.

در بازگشت به فرمایش حضرت باب ارکان اربعه عهد و میثاق با شئون اربعه ظهور الهی تطبیق می نماید: نقطه فرقان آیات نازل می فرماید، پیامبر الهی (حضرت محمد صلوات الله و سلام علیه) مناجات نازل می فرمایند، ائمه دوازده گانه تفاسیر آیات می فرمایند و ثواب اربعه کلام تربیتی ارائه می نمایند. در دوازده قرن دوره اسلامی کلام الهی از طریق این شئون ظهور توسط ارکان میثاق ظاهر گردید. اما دوره حضرت باب تغییر عمده ای ایجاد می نماید: سطوح اقتدار و عهد و میثاق که در تاریخ اسلام دوازده قرن بطول انجامیده بود در همان سال اول در حروف حتی خلاصه گردید. بیشتر این شخصیتها طی چند سال پس از شهادت نفس مقدس حضرت باب به شهادت رسیدند یا به افق اعلی صعود نمودند.

همانطور که دیدیم، حضرت باب هویت شئون اربعه میثاق را با هیاکل نوزده گانه ساختار اولیه ظهور مبارک و ساختار کتاب مستطاب بیان معین فرمودند. اکنون ما می توانیم دلیل ابرام حضرت باب را بر این الگو درک کنیم. برخلاف دوره اسلامی که در آن نیابت و وصایت پس از حضرت محمد وجود داشت و عهد و میثاق آن حضرت به مدت دوازده قرن طول کشید، در دوره جدید هیچ جانشینی وجود نداشت بطوری که میثاق حضرت باب، که فقط چند سال پس از نسل خود ایشان قابل اجراست، فقط به مظهر امرالله و ظهور بعد مربوط می شود که ظهور ایشان قریب الوقوع است. علاوه بر این واقعیت که کل بیان بر حضرت موعود و ظهور قریب الوقوع ایشان متمرکز است، ظاهر آن نیز بر همین واقعیت شهادت می دهد.

اما این واقعیت با بازگشت به فرمایش حضرت باب راجع به نظم بیان و نظم بهاءالله آشکارتر می گردد. در آنجا حضرت باب بیان می فرمایند که نه تنها تمام هیاکل میثاق اقدسش در زمان او زنده اند، بلکه هیچ کس جز خود او و هیچ نوشته ای جز نوشته او، هیچ اقتداری در دوره او ندارد. ایشان اعلان می دارند که کلیه شئون ظهور مبارک که منطبق بر حروف حتی است (مناجاتها، تفاسیر و کلام علمیه) توسط خود حضرت باب نازل گردیده - برخلاف دوره اسلامی که در آن هر یک از چهار شأن از شئون میثاق ظهور و بروز خاصی داشته است. حروف حتی (یعنی رجعت هیاکل مقدسه) اقتدار خاصی نداشته اند. سرانجام حضرت باب روشن می فرمایند که طی زمان بین شهادت ایشان و ظهور موعود، هیچ کس اقتداری نخواهد داشت و کلام هیچ کس مطاع نیست. در واقع معرفت

حضرت باب از حضور حضرت موعود روشن می‌سازد که چرا ساختاری اینچنین برای بیان و میثاق خویش ایجاد نموده‌اند.

اکنون درک پیچیدگی اشاره حضرت بهاء‌الله به پیش‌بینی حضرت باب راجع به نظم بهاء‌الله ممکن می‌گردد. در بیان فارسی نظم بیان همزمان نظم و ساختار قدرت، میثاق، تاریخ امر مبارک و جامعه‌ای است که آن آثار مقدسه مجسم می‌سازند. در واقع وحدت و توازن بین تکوین و تدوین جان کلام در پیام حضرت باب است زیرا مشیت اولیه علت تدوین و تکوین است. نظم بیان در واقع نظم تمدن و مؤسسات مقدسه دوره بابی است. همینطور، منظور حضرت باب از «نظم بهاء‌الله» اشاره همزمان به شأن ظهور حضرت بهاء‌الله، نظم آثار مبارک، نظم کتاب مستطاب اقدس و نظم بدیع حضرت بهاء‌الله است. پس نظم بدیع حضرت بهاء‌الله تحقق میثاق الهی در دور بدیع است.

از قسمتهای دیگر همان باب از بیان فارسی، می‌توان دریافت که اشاره به نظم بهاء‌الله ذال بر بازسازی بیان توسط حضرت بهاء‌الله از طریق نسخ برخی احکام و افزودن برخی دیگر است. البته با توجه به شهادت نفس مقدس حضرت بهاء‌الله، می‌توان دید که جنبه اصلی نظم بدیع که متمایز از نظم بیان است اصل محو حکم جهاد یا اندیشه وحدت بشر است. به عبارت دیگر نظم بدیع که ایجاد وجود اقدس حضرت بهاء‌الله است نظمی است جهانی. به همین دلیل عبارت نظم بدیع جهانی تنها تبیین تام و تمام از «نظم بدیع» کتاب مستطاب اقدس است.

حال دلیل اینکه حضرت بهاء‌الله در وسط بحث از «مکتب تجرید» به نظم بدیع جهانی و پیش‌بینی حضرت باب اشاره می‌فرمایند، روشن می‌شود. بایان اشاره حضرت باب را به این «مکتب» برای این ادعا به کار بردند که موعود بیان دوهزار سال بعد باید ظاهر شود، پس حضرت بهاء‌الله نمی‌تواند باشد. (۳۸) حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند که «مکتب» مکتب میثاق است که ایشان قبل از خلق آسمان و زمین در آن وارد شده‌اند و در این مکتب بوده است که کتاب مستطاب بیان و کتاب مستطاب اقدس نازل شده‌اند، نفس نبوت حضرت باب راجع به نظم بهاء‌الله فی نفسه نشانی است از قرب ظهور حضرت موعود.

بیان مبارک حضرت بهاء‌الله از «مکتب تجرید» کاملاً مطابق منطق آثار حضرت باب است. در واقع حتی اشاره حضرت باب به مکتب من ینظهره‌الله قرب ظهور حضرت موعود را القاء می‌نماید. حضرت باب در بیان عربی به معلم مکتب خویش خطاب فرموده از ایشان می‌خواهند که قبل از سن پنج سالگی هیچ گونه تنبیه جسمانی در مورد ایشان (حضرت باب) اعمال ننماید. (۳۹) البته منظور معنای ظاهری آن نیست، زیرا در زمان نزول بیان عربی حضرت باب کودک نبودند بلکه بزرگسال و مظهر امرالله بودند. اشاره ایشان به مکتب من ینظهره‌الله القاء می‌کند که در زمان نزول لوح مبارک حضرت موعود هم در سنین بزرگسالی و منبع علم الهی هستند. جالبترین تحرک از آیه ۱۸۰ تا ۱۸۲ دیده می‌شود. می‌فرمایند: «مالا عرفتموه من البیان فاسئلوا الله ربکم ورب آبائکم الاولین انه لو یشاء

یبتین لکم ما نزل فیہ و ما ستر فی بحر کلماتہ من لثالی العلم و الحکمة انه لہو المہیمن القیوم» سپس می فرماید: «قد اضطرب النظم من هذا النظم الاعظم و اختلف الترتیب بهذا البدیع الّذی ما شهدت عین الابداع شبہه» در اینجا نظم جدید خود نیرویی است کہ نظم مستقر را مضطرب می کند و موجب اختلاف ترتیب آن می شود و در عین حال نظم جدیدی برقرار می نماید و ترتیب جدیدی می آفریند کہ مبتنی بر مرکز جاذبه ای جدید است. در آیه بعد می فرماید: «اغتمسوا فی بحر بیانی لعل تظلعون بما فیہ من لثالی الحکمة و الاسرار» (تاکید اضافه شده است) بحران آشکار خود وسیله ای است کہ توسط آن ساختار نظم در دوری جاویدان «هذا دین اللّٰه من قبل و من بعد» مستقر می گردد. (آیه ۱۸۲)

فصل ۹

مبانی فلسفی نظم بدیع جهانی

اگرچه در آثار مبار که حضرت بهاءالله شاهد بیانات و اشاراتی در باره طرح کلی نظم بدیع جهانی بوده‌ایم، ساختار طرح و نحوه عملی به کارگیری و سازمان بخشی آن بیشتر در آثار متأخر آن حضرت که از سال ۱۸۶۷ در ادرنه آغاز شده است تشریح گردیده است. در این کتاب ثبات و پیوستگی مبادی اجتماعی و روحانی مؤکد حضرت بهاءالله در مجموعه آثارشان و نیز کیفیت بدیع و ویژگی بی نظیر آن اصول مورد مذاقه قرار می‌گیرد. این کیفیت مخصوصاً به آن دسته از تعالیم حضرت بهاءالله مربوط می‌شود که به تلویح یا تصریح در مورد نظم و حکومت یا به عبارتی فلسفه سیاسی یا اجتماعی در آثار مبار که آمده است. هر گونه تحلیل این مفاهیم مبنی بر این فرض که می‌توانند با قرار گرفتن در دسته‌ها و گروه‌های شناخته شده فلسفی یا جنبش‌های شرقی و غربی شناخته شوند، موجب عدم ادراک و فهم ظرافت، غنا و جامعیت آثار مبار که و جوهر حقیقی پیام حضرتش می‌گردد.

به عنوان مثال می‌توان از شیوه روش شناختی کتاب «هزاره و مدرنیته» خوان کول نقل کرد. این کتاب دو نظریه عمده را پیرامون تفکرات اجتماعی و سیاسی حضرت بهاءالله مطرح می‌کند که در اینجا مورد بررسی قرار می‌دهیم: نخست اینکه آثار اولیه حضرت بهاءالله منعکس کننده مسیری عرفانی و مشرب صوفیان است، بدون اینکه یک نظریه سیاسی و اجتماعی را در نظر گیرد (یعنی نظریه مطلق گرای سنتی و «حق الهی» در خصوص نظم و حکومت را ارائه می‌نماید)؛ دوم اینکه حضرت بهاءالله به واسطه مواجهه با عقاید فلسفی غرب در طول دوران تبعید تغییر دیدگاه داده‌اند و نوشته‌های اخیرشان نظریه‌های آزادی مدرن و دموکراسی سیاسی را نیز شامل می‌گردد و همچنین بحث جدایی دین از سیاست را نیز شامل می‌شود (که شاید ریشه تصوف هم داشته باشد).

مع‌هذا، آن گونه که بیان خواهد شد، این تحلیلها در خصوص آثار اولیه و بعدی حضرت بهاءالله مناسب و وافی به مقصود نمی‌باشد. به جای اصرار بر گسستگی و تغییر، می‌توان این واقعیت را مورد نظر داشت که هم آثار اولیه و هم آثار بعدی ایشان بیانگر اصول و مقدمات مؤکدی است که شامل اصول تساوی و دموکراسی است. اگرچه مؤکدات و اسلوب بیان متفاوت است، نفس اصول بیان شده ثابت مانده‌اند. آثار اولیه حضرت بهاءالله از نظر کیفیت منظری کاملاً متفاوت از نظریه‌های سنتی سیاسی و اجتماعی ارائه می‌دهد، و آناز اخیر به نحو بارزی از رسوم سیاسی عصر روشنگری و بعد از آن متفاوت است. نکته اصلی اینکه طبقه‌بندی تفکرات اجتماعی حضرت بهاءالله سیاسی نیست: در عوض قواعد تساوی و دموکراتیک آن حضرت بیشتر ناشی از اصول بنیانی و اساسی در دیدگاه جامع و جهان‌بین حضرتش می‌باشد.

قبل از وارسنی دو موضوع مطروحه به صورت تفصیلی، لازم است برخی مسائل ویژه در تحلیل «هزاره و مدرنیته» را مورد توجه قرار دهیم. در اینجا ترتیب زمانی خاصی به آثار حضرت بهاءالله نسبت داده می شود که متناسب با نظریه های گسستگی و تغییر مؤلف می باشد، ولی نخست به شواهدی که اساس این بنا هستند می پردازیم. به عنوان مثال آمده که: «همان گونه که در این متن اشاره شده، اولین تاکید علنی حضرت بهاءالله در خصوص ایجاد تطابق و هماهنگی بین ادیان طی اظهار امر رضوان ۱۸۶۳ رخ داده است.

متن مورد نظر در لوحی یافته شده که حضرت بهاءالله از یک تجربه نادر روحانی سخن می گویند که به مدت ۱۲ روز داشته اند که از روز دوم محرم، یعنی سالگرد تولد ایشان آغاز گردیده است. حضرت بهاءالله در این لوح می فرمایند:

«این عبد از ظهور و اظهار این امر مقصودی جز نجات عباد و اطفاء نار ضغینه و عناد نداشته و ندارد ... در کتب سماوی از قراری که بعضی از احزاب ذکر نموده و می نمایند حرق کتب و قتل نفوس و منع از اتحاد که سبب اعظم است از برای ترقی عباد و ارتقاء بلاد بوده ولکن فرقان و بیان اعظم از آن مذکور و مرقوم.» (۲)

(اسرارالانار خصوصی، جلد ۲، ص ۱۷)

و در ادامه می فرمایند که:

«این مظلوم در طفولیت در کتابی که نسبتش به مرحوم مغفور ملا باقر مجلسی بوده ... غزوه اهل قریظه را مشاهده نمود و از آن حین مهموم و محزون بوده به شأنی که قلم از ذکرش عاجز. اگر چه آنچه واقع شده امرالله بوده و مقصودی جز قطع دبر ظالمین نبوده.»

(اسرارالانار خصوصی، جلد ۲، ص ۱۷)

این واقعه مربوط به قبیله شکست خورده بنی قریظه می باشد. قبیله ای یهودی که عهد خود را با حضرت محمّد شکستند و به دشمنان او پیوستند. بعد از گذشت ۲۵ روز آنها پذیرفتند که حکم حضرت محمّد بر اساس تصمیم گیری سعد بن معاذ سرکرده قوم اوس در مورد نحوه تنبیه ایشان جاری گردد. در نتیجه این حکم هفتصد گردن زده شد و زنان، کودکان و اموال ایشان در میان مسلمین توزیع گردیده. (۳) در ادامه حضرت بهاءالله چنین می فرمایند (و از خودشان به صورت سؤم شخص یاد می کنند):

«ولکن چون دریای عفو و فضل بیکران مشاهده می شد لذا در آن ایام از حق جلّ جلاله می طلبید آنچه را که سبب محبت و الفت و اتحاد کلّ من علی الارض بوده تا آنکه بشتاً در دوم ماه مولود قبل از طلوع جمیع

اطوار و ذکر و فکر منقلب شده انقلابی که بشارت عروج می داد. این انقلاب تا دوازده یوم متتابع و متوالی نازل و ظاهر. بعد امواج بحر بیان مشهود و تجلیات نیر آفاق مُشرق و موجود الی أنِ اَنْتَهی الامر الی حین الظهور اذا فزت جعله الله مبدء فرح العالمین و مشرق العطا لمن فی السموات و الارضین و بعد از قلم اعلى آنچه سبب زحمت و مشقت و اختلاف بود به امر مبرم محتوم برداشتیم و آنچه علت اتفاق و اتحاد جاری و نازل. لا ینکرُ فضلَ هذا الظهورِ الا کلّ غافل محجوب و ظالم مبغوض. الواح نازله مقدسه و لوح ندا شاهد و گواه طوبی للمنصفین و طوبی لكل صادق امین. (۴)

(اسرار الانار خصوصی، جلد ۲، ص ۱۸)

کول بعد از نقل ترجمه خودش از لوح می گوید: «اگر حق با من باشد، بهاء الله در اینجا از یک تجربه عرفانی شخصی یاد می کند که از سالروز تولدش در دوّم محرم ۱۲۷۹ مطابق با ۳۰ جون ۱۸۶۲ حاصل شده و در ماههای پیش از اعلان امر علنی در آپریل و می ۱۸۶۳ بوده ...»

این لوح شهادتی است مهم در خصوص واقعه ای خطیر در تاریخ ظهور حضرت بهاء الله. ولی مطلب مورد نظر نمی تواند به سال ۱۸۶۳ مربوط باشد. چه که متن بخوبی آشکار می سازد که این تجربه عجیب ۱۲ روزه در دوران کودکی حضرت بهاء الله رخ داده است. آن حضرت از اندوهی می گویند که در ایام کودکی با اندیشیدن به شدت حکم جهاد در دور قبل بر هیکل مبارک عارض گشته و از آرزوی قلبی حضرتش برای نسخ این حکم. در این متن است که حضرت بهاء الله می فرمایند که چگونه پس از خواندن این کتاب و مواجهه ناگهانی با این حکایت به تجربه ای متعالی دست یافتند که بشارت «عروج» را بهار مغان آورد. عبارت «تا آنکه» در این متن نشان دهنده این است که این واقعه ۴۰ سال بعد رخ نداده است. حزن حضرت بهاء الله ۴۰ سال طول نکشید بلکه به واسطه این بشارت بر طرف گردید. علاوه بر این حضرت بهاء الله به وقایع مختلفی بعد از این ماجرا اشاره می فرمایند: ظهور امواج دریای بیان؛ نزول مجدد وحی (در سیاه چال طهران)؛ آغاز دور جدید و به انجام رسیدن کل خیر در سنه تسع؛ و اعلان مستقیم و غیر مستقیم امر مبارک به برخی نفوس (طی الواحی چون لوح کل الطعام) و بر طرف شدن آنچه که علت اختلاف است و استقرار آنچه که اساس اتحاد است در آناری چون کلمات مکنونه که در ایام بعد ظاهر شد.

می توان گفت که نزول وحی در سیاه چال و باغ رضوان شباهتهای مرموزی با تجربه ۱۲ روزه حضرت بهاء الله در دوران کودکی داشته است. تاریخ تجربه سیاه چال مطابق است با تاریخ تجربه دوران کودکی و اظهار امر رضوان نیز چون تجربه کودکی ۱۲ روز به طول انجامید. دوّم محرم دقیقاً دو ماه پس از زندانی شدن حضرت بهاء الله در سیاه چال است. به علاوه دوّمین روز سال ۱۲۶۹ هجری نیز بوده که مصادف است با نهمین سال اظهار امر حضرت باب در سال ۱۲۶۰ هجری. به عبارت دیگر

بسیار محتمل است که شب قبل از تولد حضرت بهاء‌الله در سال ۱۸۵۲ آغاز سال نهم باشد. ولی در ضمن واضح است که واقعه‌ای که در آن بشارت «عروج» برای آن حضرت رخ داده، در دوران کودکی بوده.

بنا بر این تعبیر و تفسیر آقای کول از این لوح بدین صورت که آن واقعه را در زمان بعد از کودکی حضرت بهاء‌الله می‌داند می‌تواند ناشی از اشتباهات متعدّد او در ترجمه محسوب گردد. در نظر کول قلم اعلی یعنی حضرت اعلی و بدین ترتیب برداشت می‌کند که «پس از قلم اعلی (به مفهوم باب)، آنچه را که موجب سختی و زحمت است نسخ کردیم» اما در حقیقت آنچه حضرت بهاء‌الله فرموده‌اند این است که «از آن لحظه به بعد، از طریق قلم اعلی (یعنی نفس مبارک حضرت‌شان) آنچه را که سبب رنج بوده است نسخ کرده‌ایم» و از آنجا که حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند که این واقعه و تجربه برای ایشان قبل از طلوع خورشید در دوّم محرم رخ داده است، آقای کول به اشتباه در ترجمه «قبل از طلوع ظهور امر» برداشت کرده. در حالی که این مطلب بسادگی زمان واقعه را مشخص می‌نماید. معنای لوح بار دیگر در ترجمه کول بدین ترتیب تحریف می‌شود که «من به آن چیزی رسیدم که خداوند آن را مطلع فرح عالمیان قرار داده است» که به معنای نزول وحی به حضرتش می‌باشد. اما در واقع بیان حق این است که «پس تو رسیدی به آنچه که خداوند مطلع فرح عالمیان قرار داده»، که راجع به اظهار امر حضرت بهاء‌الله است به مخاطب لوح. اما این واقعیت که «آن ایام» به معنای دوران کودکی حضرت بهاء‌الله است از ترجمه آقای کول نیز مبرهن می‌گردد.

از این لوح می‌توان دریافت که حضرت بهاء‌الله از سنین خیلی کم آرزوی محبت و اتحاد و بردباری در میان اهل عالم را داشته‌اند تا اینکه شمشیرهای کشیده شده ولو در راه حق به غلاف راجع کردند. اگرچه حضرت بهاء‌الله در دور بابی به نحو حکیمانه و تدریجی اظهار امر فرمودند ولی از ابتدای امر به وضوح اساس وحدت نوع بشر را مطرح فرموده‌اند.

برای داشتن تصویری دقیق از سرچشمه عقاید حضرت بهاء‌الله در خصوص وحدت و هماهنگی ادیان الهی و دیگر عقاید و آرای ایشان نباید از بیان مبارک در مورد خود آگاهی حضرتش در باب این عقاید در دوران کودکی غافل شد. در لوحی دیگر حضرت بهاء‌الله با تاکید شدید در این باره به وضوح به همان تجربه دوران طفولیت خود اشاره می‌فرمایند:

«ای احزاب مختلفه به اتحاد توجه نمایید و به نور اتفاق منور گردید. لوجه‌الله در مقرّی حاضر شوید و آنچه سبب اختلاف است از میان بردارید تا جمیع عالم به انوار نیر اعظم فائز گردند و در یک مدینه وارد شوند و بر یک سریر جالس. این مظلوم از اوّل ایام الی حین مقصودی جز آنچه ذکر شد نداشته و ندارد. شکی نیست جمیع احزاب به افق اعلی متوجهند و به امر حق عامل. نظر به مقتضیات عصر اوامر و احکام

مختلف شده و لکن کلّ من عند الله بوده و از نزد او نازل شده و بعضی از امور هم از عناد ظاهر گشته. باری به عضد ایقان اصنام اوهام و اختلاف را بشکنید و به اتحاد و اتفاق تمسک نمایید. این است کلمه علیا که از امّ الكتاب نازل شده یشهد بذلك لسان العظمة فی مقامه الرفیع»

(منتخبات آثار حضرت بهاء الله، صص ۲ - ۱۴۱ / تاکید بر متن اضافه شده است)

این لوح ما را به موضوع دوّم می‌رساند که مهمتر است. بر اساس طبقه‌بندی مفهومی و منطق درونی ظهور حضرت بهاء الله تمام موارد ذکر شده در لوح در خصوص تجربه کودکی ایشان قسمتی از اعتقادی محسوب می‌گردد که آن را می‌توان به عنوان محو حکم جهاد نام برد. در لوح مربوط به تجربه کودکی حضرت بهاء الله مستقیماً به این مطلب اشاره می‌نمایند. همان طور که در فصل ۷ ملاحظه شد این مفهوم و اعتقاد در کلیه تعالیمی که بعداً تصریح و منصوص گردیده به کار رفته است. در این تعالیم می‌توان اصول مربوط به تحمل و بردباری، وحدت ادیان، نصرت امر الهی به وسایط صلح آمیز و تحریم همه اشکال خشونت، اساس وحدت و بزرگی مقام انسان و حقوق بشر و امور مشابه را ملاحظه نمود. به بیان دیگر تمام تعالیم محوری که در الواح اخیر حضرت بهاء الله دیده می‌شوند قبلاً توسط ایشان - حتی قبل از سفر بغداد - ابراز شده و در حقیقت بخشهای عمده‌ای از وحی نازل در سیاه چال طهران نیز شامل این امر می‌گردد.

همان گونه که حضرت بهاء الله به دفعات ذکر فرموده‌اند در طول اقامت ایشان در بغداد در الواح متعدّد عموم بشر علی‌الخصوص جامعه بابی را به کنار گذاردن سلاح به جهت ظهور قوای اخلاقی، بردباری و درستی و اعتماد نصیحت می‌فرمایند تا بلکه مقام متعالی انسان ظاهر و وحدت نوع بشر حاصل شود. در لوح ابن ذئب حضرت بهاء الله تصریح می‌فرمایند که پس از ورودشان به عراق،

«به اعانت الهی و فضل و رحمت ربّانی آیات به مثل غیث هاطل نازل و به اطراف ارض ارسال شد و جمیع عباد را مخصوص این حزب را به مواظظ حکیمانه و نصایح مشفقانه نصیحت نمودیم و از فساد و نزاع و جدال و محاربه منع کردیم تا آنکه از فضل الهی غفلت و نادانی به برّ و دانایی بدل گشت و سلاح به اصلاح»
(ابن ذئب، ص ۱۷)

دلیل قطعی بر وجود مؤکدات اساسی حضرت بهاء الله بر بردباری مذهبی در آثار اولیه ایشان کلمات مبارکه مکتونه است که در اواسط دوران بغداد حدود سال ۱۸۵۸ نازل گشته. کلمات مکتونه با اعلام اصول اخلاقی بدیع، همه انسانها را محترم و مقدّس می‌شمارد و ایشان را به روی گرداندن از ظلم، تعدی، سرقت، خشونت، فساد و امثال آن نصیحت می‌فرماید. همه این موارد را می‌توان از اصول رفع حکم شمشیر مسبوق به دیانت بابی و نحوه‌ای جدید در نصرت امر الهی دانست. حضرت عبدالبهاء تصریح می‌فرمایند که کلمات مکتونه به تنهایی شامل آراییی چون وحدت نوع بشر، صلح

جهانی، تحزی حقیقت و اخلاقیات جهانی می باشد.

حضرت بهاء الله بنفسه در لوح ابن ذئب شهادت می دهند که تمام آثار و اعمالشان صرف توضیح و تفهیم موقف وحدت نوع بشر شده است به نحوی که کلام «همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار»، «که این قصد سلطان مقاصد و این امل ملوک آمال است» ظاهر و هویدا گردد. حضرت بهاء الله می فرماید:

«گاهی به لسان شریعت و هنگامی به لسان حقیقت و طریقت نطق نمودیم
و مقصد اقصی و غایت قصوی ظهور این مقام بلند اعلی بوده»

(ابن ذئب، ص ۱۱)

این بیان نیز اشاره ای است به آگاهی ایشان از طبیعت چندوجهی ولی واحد در مأموریت و آثارشان و همچنین این حقیقت که آثار عرفانی ایام بغداد هم طراز با آثار اخیرشان هدفی جز اشاعه و ترویج اصول وحدت عالم انسانی نداشته است. در مجموع تمامی یازده سال اقامت حضرت بهاء الله در بغداد صرف اعلام عمومی ایشان در محو حکم جهاد و نزاع میان جامعه بابی شده است. همان تعلیمی که بنا بر لوح مذکور در ابتدا در تجربه ایام کودکی ایشان نیز وجود داشته است.

از آنجا که این حکم و تعلیم به تلویح متضمن مبانی دیدگاه حضرت بهاء الله و همه وجوه آن می باشد بنا بر این ما نتیجه می گیریم که نه تنها تاریخ اولین اعلان آن حضرت در مورد اصل وفاق ادیان و بردباری و تحفل یکدیگر در سال ۱۸۶۳ در باغ رضوان دقیق و صحیح نیست بلکه ذکر هر گونه قرض گیری بعدی از افکار دیگران، مطروحه توسط آقای کول در مورد مفاهیمی چون پارلمان مشورتی دموکراتیک، صلح جهانی یا زبان دوم جهانی نیز می باید اشتباه باشد.

*

اکنون می توانیم به بررسی ادعاهای متعدد دیگر در کتاب «مدرنیته و هزاره» بپردازیم که بحثی روش شناختی می طلبد. به ادعای آقای کول، حضرت بهاء الله تا قبل از تبعید به عکا با انتخابات دموکراتیک مخالف بودند، لیکن پس از آشنایی با افکار روشنفکرانی که آنها نیز به عکا تبعید شده بودند تغییر عقیده می دهند. او می خواهد رابطه ای میان حکم زبان بین المللی در آثار حضرت بهاء الله و جنبشهای اصلاح طلبانه در خط خاورمیانه پیدا کند. سرانجام او مدعی است که آرای حضرت بهاء الله در باره صلح مبتنی بر افکار فرانسویان طالب صلح بین الملل در قرن ۱۹ علی الخصوص سن سیمون است.

ما به تفصیل به نظریه تغییر در آثار حضرت بهاء الله در باره اشکال حکومت خواهیم پرداخت. همان گونه که خواهیم دید، مجدداً، مشکلات عمده ای در منطق طرح این نظریه وجود دارد. آنچه را که نویسنده به عنوان شواهد عینی وجود عقاید ضد دموکراتیک در آثار اولیه حضرت بهاء الله می آورد، می تواند در آثار مؤخر ایشان نیز مشاهده کرد و بالعکس آنچه که وی تحت عنوان دیدگاه

دموکراتیک حضرتش در آثار مؤخر شاهد می‌گیرد، در آثار اولیه قبل از تبعید به عکا نیز دیده می‌شود.

تلاش برای اتصال حکم تعیین و ترویج زبان بین‌المللی توسط حضرت بهاء‌الله به جنبشهای اصلاح طلب خط فارسی و عربی بسیار غیرواقعی و دور از ذهن می‌نماید. درست است که در قرن ۱۹ معدودی از اصلاح طلبان فارس و عرب تحت تأثیر افکار مجذوب‌کننده غربی به حمایت از اصلاحات در خطوط فارسی و عربی پرداختند و لکن انگیزه و الهام بخش این تغییرات و اصلاحات افکار میهن پرستانه افراطی، ساده‌اندیشی و سطحی بین برخی از آنها بوده است که نمی‌توان با حضرت بهاء‌الله مقایسه نمود. در نظر حضرت بهاء‌الله این حکم و تعلیم نه تنها امری اجباری و لزومی قطعی برای ظهور نظم بدیع یا نوین جهانی است بلکه همان گونه که در کتاب اقدس آمده، علامتی است از ظهور بلوغ در عالم انسانی. این تعلیم حضرت بهاء‌الله ترکیبی بنیانی است از منظر جهانی دیدگاه آن حضرت که ریشه در چارچوبی روحانی، تاریخی و پیشرو دارد. و این چارچوب نیز بطور کلی با مقولات الحادی، ملی‌گرایی و ایستای اصلاح طلبان خط در خاورمیانه منافات دارد. در واقع تعلیم حضرت بهاء‌الله در مورد انتخاب خط و زبان بین‌المللی هیچ ارتباط منطقی با جریان اصلاح طلبی در خط ندارد.

همچنین عقاید حضرت بهاء‌الله هیچ ارتباطی با پروژه‌های متعدد زبان جهانی (در قرون گذشته) ندارد. اگرچه لفظ زبان جهانی بر این نظریه‌ها اطلاق می‌گردد لیکن آنها از بسیاری جهات در بنیان با مفهوم زبان جهانی آن گونه که حضرت بهاء‌الله تشریح می‌نمایند، تفاوت دارد. اغلب این نظریات منتج به ابداع یک الفبای جهانی منطقی و ریاضی است که به عنوان زبان پایه برای اهداف خاص و محدود علمی یا فلسفی تدارک یافته‌اند و غالباً مبتنی بر دیدگاه‌های عصر روشنگری و علوم تجربی هستند که زبانهای طبیعی را محرف ادراک واقعیت می‌دانند. آنها معرف ساخت و پرداخت سیستم برجسته‌ای هستند که در آن زبان واقعیت اشیاء را آن گونه که هست منعکس می‌سازد. به این ترتیب این نظریه‌ها به عنوان برداشتهای جدیدی از جستجو به دنبال زبان افسانه‌ای آدمی تلقی می‌گردند که هدف نهایی آن تجلی جوهر و ذات اشیاء است. مفهومی که حضرت بهاء‌الله از زبان جهانی بیان می‌دارد با این الگوها هیچ گونه قرابت و وابستگی ندارد. حضرت بهاء‌الله این امکان را رد نمی‌کنند که یکی از زبانهای «طبیعی» دنیا به عنوان زبان بین‌المللی انتخاب شود بلکه ظرفیت و توان ارتباطی آنها را ارجح می‌نهند. در واقع حضرت بهاء‌الله اصراری بر انتخاب زبان طبیعی یا زبان مصنوعی به عنوان زبان بین‌المللی ندارند بلکه جریان این انتخاب را مهم می‌شمارند.

در قرن ۱۹ علاقه‌ای ناگهانی و عظیم در جهت ساخت زبانی بین‌المللی به منظور تسهیل ارتباطات به وجود آمد. ولی این خواست ناگهانی را که آمبرتو آکو «سیل عظیم» از ارائه طرحهای خلق زبان بین‌المللی می‌نامد در اواخر قرن ۱۹ جاری شد یعنی پس از اعلان این اصل به وسیله حضرت

بهاء‌الله که بنا به بیان مبارک در لوح ابن‌ذئب در سال ۱۸۶۳ در استانبول برای اولین بار مطرح گردید. بررسی دقیق تشریح حضرت بهاء‌الله در باره این تعلیم مشخص می‌نماید که وجود چه عنصر پر قدرت و عظیمی در آن اصل را بی‌نظیر می‌سازد و همچنین اجمالاً معلوم می‌دارد که چرا آن حضرت حصول آن رایگی از علائم بلوغ عالم انسانی می‌دانند. می‌فرمایند:

«از جمله اموری که سبب اتحاد و اتفاق می‌گردد و جمیع عالم یک وطن مشاهده می‌شود آن است که السن مختلفه به یک لسان منتهی گردد و همچنین خطوط عالم به یک خط. باید جمیع ملل نفوسی معین نمایند از اهل ادراک و کمال تا مجتمع شوند و به مشاورت یکدیگر یک لسان اختیار کنند چه از السن مختلفه موجوده و چه لسان جدید تازه اختراع نمایند و در جمیع مدارس عالم اطفال را به آن تعلیم دهند.»

(جزوه لوح مقصود، ص ۹)

اگر خاطر نشان می‌سازد که «هر مجمع جهانی و بین‌المللی (مثلاً سازمان ملل یا پارلمان اروپایی) که موجد و وضع‌کننده یک زبان جهانی خاص گردد که زبانی آمیخته و همگانی باشد (یا یکی از آنها را انتشار دهد) واقعه‌ای بی‌سابقه در تاریخ رخ داده است. تعلیم حضرت بهاء‌الله نیز با هر دو موضوع مطروحه ارتباط نزدیک دارد. اول توافق جهانی به منظور تعیین چنین زبانی و ثانی انتشار و اشاعه آن در تمام مدارس عالم به منظور خلق شرایطی اساسی برای تحقق هویت مستقل جهانی.

اگر ملاحظه‌ای بس پر معنا دارد. او می‌گوید که «تنها مانع جدی در راه تعیین زبان بین‌المللی و همگانی این است که حکومت‌های عالم طبعاً خودم‌محورند و قوانین را فقط به جهت منافع خود تنظیم می‌کنند و توجهی به دیگر انسانها ندارند. حتی اگر همه ما در لزوم اختیار یک زبان بین‌المللی به توافق برسیم، تصور اینکه سازمانهای بین‌المللی بخواهند به توافقی در جهت نجات این ستاره از فجایع زیست محیطی برسند بسیار سخت است. وفاقی که می‌تواند مرهمی بر زخمهای گشوده‌ی مشاغل کنونی باشد.» به بیان دیگر از آنجا که وضع چنین قانون و اصلی به معنای جلوگیری از خودم‌محوری افراطی در اشتیاق به زبان ملی است و تنها به منافع همه انسانها می‌انجامد، زمانی که همه ملل با اتفاق کامل این قانون را به جریان اندازند علامتی است آشکار و صریح از بلوغی بی‌سابقه در عالم انسانی.

تلاش برای ربط دادن دیدگاه حضرت بهاء‌الله در جهت صلح و وحدت جهانی با آراء و نظریات سیاسی سن سیمون نیز بسیار دور از ذهن و بی‌پایه است و خلاقیت و بی‌همتایی دیدگاه حضرت بهاء‌الله را نادیده می‌گیرد. سن سیمون نیز به مانند دیگر «معتقدان به هزاره‌های دنیوی» تحت تأثیر سنت دیرینه انتظارات دینی از حکومت صلح و عدالت جهانی قرار داشته. یوجین وبر معتقد است که برخی عقاید سن سیمون کمابیش برگرفته از منابع مذهبی قرون وسطی علی‌الخصوص یوآخیم فیروره است. اما آنچه سن سیمون ابراز می‌دارد عبارت است از اتحاد اروپای غربی. چنین صلایی برای اتحاد اروپا

قسمتی از برنامه کلی بسیاری از نظریه پردازان اروپایی است که برخی از آنها عقایدشان به حضرت بهاء الله مشابهت بیشتری دارد. در واقع رومانیکها (که به زعم کول بالیبر الیسم منسوب به بهاء الله تضاد دارند) با اشتیاق بر این دیدگاه تاکید ورزیده اند. برای مثال فریدریش اشگل و نوالیس از نفوس برجسته این مکتبند. اما همه این افراد اروپای واحدی را در نظر دارند که بازگشتی به نظم قرون وسطایی است و پاپ رئیس روحانی این قاره خواهد بود. در نظر سن سیمون اروپای صنعتی متحد از نوع وحدت قرون وسطایی است به نحوی که کلیسای کاتولیک جدید مادی گرای دیدگاه خود او گرداننده این اروپا می باشد. در حقیقت چنانچه ما بخواهیم ردپایی از نظر حضرت بهاء الله در مورد وحدت بشر و صلح جهانی در تئوریهای متحدسازی اروپا در گذشته بیابیم به جای ریشه یابی در دیدگاه لامذهبی سن سیمون در ایام اخیره باید به نظم اروپای قدیمی قرون وسطایی توجه کنیم. لیکن هیچ کدام از مدل های نظم قرون وسطایی یا نظرات سن سیمون و یا رومانیکهای آلمانی تطابقی با مفهوم و اساس نظم جهانی حضرت بهاء الله ندارند.

اتحادیه اروپایی مورد نظر سن سیمون بر اساس پیش فرض سروری اروپائیان و تابعیت غیر اروپائیان بنا شده است. از نظر او اتحاد اروپا وسیله ای است برای بالا بردن ظرفیت و توان تولیدی اروپا (صنعت) و همچنین توسعه قلمرو تحت سیطره آن. مضاف بر این عضویت در پارلمان اروپایی مورد نظر او تنها برای حکومت اروپایی میسر است که به صورت پارلمانی اداره شده اند و می خواهند که یک پارلمان شامل دانشمندان و فن آوران داشته باشند که بمثابة یک طبقه جدید روحانی عمل خواهند نمود. بنا بر این اصول صلح و وحدت فرع نظریه صنعت گرایی او هستند. بر اساس این نظریه، هدف غایی جوامع انسانی رساندن امکان تولید به میزان حداکثر است و از آن جهت که رؤسای صنایع وجود صلح را برای حفظ منافع خود بر وضعیت جنگی ترجیح می دهند، جوامع سرمایه داری - صنعتی در صلح زندگی خواهند کرد.

در این تحلیل سن سیمون بسادگی جنگهای مستعمراتی و ظلم و ستم اعمال شده از جانب صنعت گرایان اروپایی را که در جهت منافع اقتصادی و مادی ایشان است نادیده می گیرد. سن سیمون الگوی خویش را از وحی الهی نازل بر پیامبران برتر می داند و «رسالت» ویژه خود را شکل دادن به یک «فرمان الهی» نژادپرستانه و تجهیز و به کاراندازی یک «کلیسای نیوتنی» مادیگرا در سراسر عالم بر می شمارد. او می نویسد:

«خوب توجه کنید اروپائیان فرزندان نسل هاییل اند و ساکنان آسیا و افریقا بازماندگان قابیل هستند. به وحشیگری افریقائیها بنگرید، سستی و کاهلی آسیائیان را ببینید، این نامردمان به هیچ روی قابل ورود و تابعیت مملکت الهی من نیستند. اروپائیان بزودی متحد خواهند شد و برادران یونانی خود را از دست ترکان نجات خواهند داد. مؤسس دین و مذهب ما فرمانده سپاهیان ایمان می گردد. این سپاه فرزندان قابیل را در دین الهی مطیع می سازند و سراسر عالم را به جهت مدافعه و حمایت از اعضاء

و پیروان مجالس نیوتنی پوشش خواهند داد.»

جای تعجب نیست که سن سیمون ناپلئون را مؤسس دین جدید می‌داند. همان گونه که آقای کول هم توجه دارد. سن سیمون به مسأله مستعمره‌نشینی توجهی نکرده است. حال نظرات سن سیمون را با صلای عام بهاء‌الله در رفع جنگها و حصول صلح و اتحاد جهانی و نقادی او از مادی‌گرایی افراطی ملل اروپایی مقایسه کنید.

اگرچه سن سیمون از یک «مسیحیت نوین» سخن می‌گوید مع‌هذا به هیچ نوعی از وحی یا ظهور الهی اشاره‌ای ندارد و بالعکس علوم تجربی و تجربه‌گرایی را در حد حقیقت مطلق متعالی و مقدس می‌شمارد. به بیان سن سیمون «حضرت مسیح به امور نیک و خیر ملهم گردیده بود لیکن او دانش لازم را نداشت. واضح است که مسیح و مفسرین آثارش دید صحیحی از چگونگی کارکرد عالم نداشتند. من به منظور تأمین نظم اجتماعی به ضرورت دین اعتقاد دارم. به نظر من دوران خداپرستی به هر شکل آن بسر آمده است.» قبل از تبدیل عقیده عقب افتاده خداپرستی به عقیده برتر طبیعت‌گرایی «به نظرم باید دو نوع مختلف عقیده وجود داشته باشد: طبیعت پرستی برای تحصیلکرده‌ها، خداپرستی برای جهال و نادانان.»

به منظور اطمینان از استیلای دین طبیعی‌گرایی بر عالم، سن سیمون اتحاد فرانسه و انگلستان را توصیه می‌نماید. در اعلامیه دوم برای دائرةالمعارف جدیدش خاطر نشان می‌سازد که دانشمندان فرانسه و انگلیس باید مجمعی را تشکیل دهند تا مسؤول «ملاحظه، سازماندهی و شکل‌گیری اعتقادی عملی گردند که معمولاً دین نامیده می‌شود و باید بر اساس دانش عمومی استوار گردد.»

این مجمع «فرانسوی - انگلیسی» باید موجودیت خود را به عنوان مظهر خداوند بر روی زمین و مرکز تصمیمات او اعلان کند. همه اهل زمین باید تحت حکومت این طبقه جدید روحانیون علمی قرار گیرند. به اظهار سن سیمون «این شورای نیوتنی نماینده خداوند بر روی زمین است و انسانها را به چهار بخش تقسیم می‌کنند: انگلیسی‌ها، فرانسویان، آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها و ریاضیدانانی که بیشترین رأی را بیاورند به ریاست شورا خواهند رسید.» (۲۳)

نیوتونیسیم سن سیمون یا مسیحیت نوین او محتاج طبقه روحانی جدیدی است که به همان اقتدار و مرجعیت غیردموکراتیک و استبدادی علمای سنتی و قدیمی دینی نیاز دارند و تنها تفاوت در این است که دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی جای ایشان را می‌گیرند. در نظریه فن سالارانه و سیاسی سن سیمون انسانیت از دو مرحله خرافه‌گویی دینی / استبدادی و ماوراءالطبیعه / دموکراتیک گذشته و حال به مرحله علمی / صنعتی وارد می‌شود که مرحله‌ای مثبت است. در این مرحله تصمیمات متخذه اجتماعی و سیاسی بر اساس عقلانیت و منطق شکل می‌گیرند. منطقی که در نظر سن سیمون عبارت از رأی عمومی نیست بلکه مبتنی بر مهارت فنی دانشمندان حرفه‌ای (قدرت روحانی) و رؤسای صنعتی (قدرت دنیوی) خواهد بود. در واقع پوزیتویسم یا اثبات‌گرایی سن سیمون

با عقاید دموکراتیک روشنگری نیز در تضاد است. (باید دانست که در نظر بوزیتویستهای فرانسوی همانند رومانتیستهای آلمانی، تئوری سلبی چیزی نیست مگر روشنگری فرانسوی یا روشنفکری فرانسوی.)

تضاد میان این آراء و عقاید و تعالیم حضرت بهاءالله کاملاً واضح و معین است. حضرت بهاءالله بشدت تمام بر تحلیل مدرن گرایانه از علم به صورت یک تقدس نوین خرده می گیرند و بدون مجامله و مصالحه قدرت تسلط خواه و ادعای بیمورد علمای جدید و قدیم دینی را سرزنش می نمایند، هر چند برخی عناصر سازنده از آثار سن سیمون در آثار حضرت بهاءالله نیز ملاحظه می شود، ولی این گونه مشابهات معنأ و بالقوه در آثار تمام فلاسفه گذشته و حال وجود دارد. چنانچه آثار حضرت بهاءالله را با متفکرین اجتماعی بزرگ در قرن ۱۹ و ۲۰ مقایسه کنیم شاید مشابهتهای بیشتری نسبت به آثار سن سیمون در آنها بیابیم. بطور مثال هر دانشجوی ساعی در علوم و نظریات اجتماعی اروپا عناصر مشترکی میان عقاید حضرت بهاءالله با کانت، هگل، مارکس و سایر متفکرین رومانیک خواهد یافت. مع هذا این به مفهوم و ام گیری حضرت بهاءالله از آثار و عقاید این نفوس نیست. در نهایت چنانچه اشاره شد عدم مشابهات میان آثار حضرت بهاءالله و عقاید سن سیمون چنان بنیانی و اساسی است که هر گونه مقایسه را بی اعتبار می سازد. علی الخصوص که مشخص گردد این موارد تشابه ظاهری و سطحی نیز می باشد.

همچنین اسناد عقاید حضرت بهاءالله در باره صلح جهانی و وحدت عالم انسانی به تأثیر و نفوذ نظریات مربوط به اتحاد اروپا یا اصلاح طلبی خطی در مشرق زمین، نادیده گرفتن جامعیت، پیچیدگی و انسجام درونی سیستم حضرت بهاءالله است.

نظریه وحدت حضرت بهاءالله عبارت از انتقال و جابجایی یک اندیشه یا برگرفتنی و ساخت تصادفی در اثر عوامل بیرونی نیست و حتی نمی توان آن را نوعی آرمان شهری یا ایده آلیسم اخلاقی دانست. بالعکس او جهان را اساساً ناشی از یک وحدت ارگانیک روحانی می داند که نیازی تاریخی به اخلاقیات جهانی دارد. جریانی که نه تنها مقتضی و سودمند است بلکه گامی بلند در سیر و سلوک روحانی و اجتماعی نوع بشر خواهد بود.

حضرت بهاءالله به تفصیل و با ظرافتی کامل و روشی سیستماتیک همه ملزومات چنین منظر ارگانیک و بنیانی شامل وحدت دین و زبان، ساختارهای سیاسی بین المللی، برقراری عدالت اجتماعی، حکومت مشورتی و دموکراتیک و مشابه آن را پیش بینی می نمایند. چنین است که حضرت بهاءالله به واسطه عناصری چون نظم اداری و عهد و میثاق و وصایت صریح تمهیداتی عملی و ذاتی برای اعلان روز ظهور خداوند، ظهور دیانت جهانی و تجلی صلح عمومی می نمایند.

این ضروریات برای یک اتحاد واقعی جهانی پیش شده اند و بدون توجه به ملی گرایی افراطی و امور جزئی یا ارتباط با اصلاح طلبی خطی یا قدرت طلبی در اتحاد محدود اروپایی به پیش

می‌روند. یکی از دلایل اصلی در به وجود آمدن شیوه‌های تقلیل دهنده در بررسی آثار حضرت بهاء‌الله، عدم درک اصول فلسفه سیاسی بمانند اوست که چنانچه باید و شاید درک نشده است لهذا بر سر این موضوع می‌رویم.

قضایای مقدماتی در مفهوم نظم بدیع جهانی

بدون شک برخی از عناصر مورد نظر حضرت بهاء‌الله در فلسفه سیاسی مدرن غربی و سیستمهای متفوق حکومتی پیدا می‌شوند، ولی در عین حال حضرتش به نحو بارزی محدودیتهای این عقاید را نقد و رفع فرموده. بررسی و مطالعه دقیق آثار حضرت بهاء‌الله مکشوف می‌سازد که آنها شامل مبانی فلسفه سیاسی نوین و کلی‌نگری هستند که بدون آنکه تلفیقی از آنها باشد، عناصر مثبت فلسفه سیاسی شرق و غرب را درهم می‌آمیزد و ساختاری نوین و بیسابقه ارائه می‌دهد که در هیچ کدام از طبقه‌بندیها و مباحث فلسفه سیاسی شرق یا غرب نمی‌گنجد. حضرت بهاء‌الله نه تنها طبقه‌بندیهای نوینی خلق می‌کنند، بلکه به وضوح اعلان می‌دارند که مبانی فلسفی ایشان طبیعتاً متفاوت و اغلب مخالف مبانی جاری بخصوص فلسفه سیاسی لیبرالیسم غربی است. حضرت بهاء‌الله بجای صحبت کردن از مواضعی چون مصلحت‌گرایی روان‌شناختی، عقلانیت ضد دین و ضد خدایی (الحادی)، تحلیل مکانیستی از مفهوم طبیعت، نظریه قرارداد اجتماعی، تضاد میان حیطه‌های طبیعت و تمدن، سودگرایی اخلاقی و غیره، مبانی فلسفه خود را بر مفهوم چندبُعدی و روحانی از حیات و طبیعت، اخلاقیات، فلسفه فعل و یا استمرار وحی الهی قرار می‌دهند. مقولات و طبقه‌بندیهای ایشان با فلسفه سیاسی لیبرالی که وطن محوری است تفاوت کیفی دارد. ایشان منطق برابرانگاران، و مفهوم نهادهای دموکراتیک را در خلال مقولاتی چون طهارت و تقدس همه موجودات، وحدت نوع بشر، اصل عهد و میثاق، بلوغ عالم انسانی و نظم بدیعشان مطرح می‌نمایند.

برای درک کتاب اقدس و دیگر آثار حضرت بهاء‌الله باید آنها را در مقوله‌بندیهای خود حضرت بهاء‌الله بررسی نماییم. مثالی بارز از بینش حضرت بهاء‌الله در خصوص این مقوله‌بندیهای نو در سه کلمه از عبارتی در آخرین بخش از کتاب مستطاب اقدس دیده می‌شود: نظم بدیع جهانی. این سه کلمه بیانگر وحدت جدایی ناپذیر جمع سه اصل نظم، تاریخ و گرایش جهان شمول در منظر روحانی و اجتماعی آن حضرت است. چه بسا سیستمهای فلسفه سیاسی که امکان دارد به برخی اشکال بر یک یا دو عنصر در این مفهوم تاکید ورزیده باشند اما فقط تمامیت، وحدت ارگانیک و هماهنگی میان هر سه این عناصر است که دیدگاه حضرت بهاء‌الله را از دیگران برجسته و ممتاز می‌سازد. این دیدگاه بر حسب هر سه مفهوم نظم، ترقی و توسعه و جهان بینی از فلسفه سیاسی آزادیخواه و روشنفکری متفاوت است زیرا در دیدگاه حضرت بهاء‌الله روشنفکری مبتنی بر عقلانیت صرف که روحانیت و وحی الهی را در اساس نظم اجتماعی نادیده می‌گیرد مردود است. همچنین

دیدگاه روشنفکری ایستائیز که مفهوم ضد تاریخگرایی طبیعت عقلانیت و ارزشها را شامل می شود، در موضوع سیاست آن را در سطح یک ملت محدود و مقید می سازد نیز مورد نظر حضرت بهاءالله نیست.

ما این سه کلمه را به ترتیب منطقی آن مورد ملاحظه قرار می دهیم. موضوع اول نظم است تحقیق در باب نظم اولین پرسش منتظم در نظریه سیاسی مدرن غرب بود. دلیل این امر واضح است زیرا هر نوع اجتماع یا سازمان یا ارگانیزم نیاز به نوعی نظم دارد تا رفتار فرد را در اجتماع قانونمند سازد. هیچ جامعه ای بدون نظم متصور نیست یا به اصطلاح کانت نظم شرط اساسی وجود جامعه است. (۲۸)

نظریه سیاسی نوین با نوشته های توماس هابز در قرن ۱۷ شروع می شود. بر اساس نظریات هابز، انسانها ذاتاً موجوداتی خودخواه، متجاوز و مشغول به جلب منافع خویش هستند، در قلمرو طبیعت آنها از هر وسیله ای همچون قتل و دزدی برای تأمین خواسته های خود استفاده می کنند. در نتیجه در طبیعت نظم دیگری جز جنگ دائمی علیه یکدیگر وجود ندارد. چنین حیاتی به گفته مشهور هابز کوتاه، وحشیانه و پلید است. (۲۹)

راه حل مسأله نظم از نظر هابز به تعریف او از انسان بر می گردد. از نظر او انسان خودخواه و در عین حال عاقل است. منظور هابز از عاقل و منطقی بودن کمترین هزینه کردن برای بیشترین رضایت و لذت بردن است. به بیان دیگر مردم عاقل بشدت و کفایت تمام علائق خودخواهانه خویش را دنبال می کنند. اما از آنجا که انسانها منطقی و عاقلند متوجه می شوند که کیفیت طبیعت برای ایشان مضر و با منافعشان در ستیز است. بنا بر این بر اساس خودخواهی و خودمحوریشان تصمیم می گیرند که در قراردادی به نام اجتماع به همکاری می پردازند تا از طریق خلق قوانین و نهادهای حکومتی و ایجاد ترس از تنبیه و مجازات به واسطه کیفیتی قوی و جابرانه افراد خودخواه را از ارتکاب جنایات بازدارند. بنا بر این نظم در این دیدگاه محصول ترس از مجازات و زور است.

نظریه هابز الهام بخش فلسفه روشنگری قرن ۱۸ گردید. گرچه فلاسفه عصر روشنگری با حکومت جابرانه در تئوری هابز موافقت نکردند ولیکن اصول اساسی دیگر نظم او را نگاه داشتند و این بدان معناست که به باور آنها نظم اصلی مبتنی است بر ترکیب خودخواهی «انسان» عاقل و ترس از مجازات قانونی. (۳۰) عدم کفایت چنین مفهوم عقلانی از نظم در نظریه سیاسی و جامعه شناختی قرن ۱۹ به نحو فزاینده ای به شهود رسید. تئوری سیاسی و اجتماعی نوین نه تنها به حمایت و تقویت هویت سمبلیک و هنجاری عمل و انگیزه انسانی دست زد بلکه به تجدید مفهوم روابط اجتماعی بر حسب مواضع چون همبستگی، علائق مشترک، مذهب مشترک، ارزشها و فرهنگ مشترک، مشروعیت و تمامیت هنجاری پرداخته است. (۳۱)

برجستگ مابز مفهوم حضرت بهاءالله از نظم در مواجهه با این مسأله و معضل پرسابقه

نظریه پردازی ملاحظه می گردد. در آثار حضرت بهاء الله تاکید می گردد که نظم صحیح و مؤثر به چهار شرط منوط می گردد. شرط اول برقراری سیستم مجازات و مکافات است. شرط دوم عدالت اجتماعی است. حضرت بهاء الله مجازات و مکافات را «دو ستون» می داند که بر اساس آن خیمه نظم عالم قائم و پایرجاست. ولی این دو از انصاف و عدالت جدا نیستند که «عالم را تربیت می نماید». مع هذا جامعه‌ای که نابرابری فوق العاده در بین طبقات اجتماعی شان دیده می شود جامعه‌ای است که در آن مجازات و مکافات به دلخواه و مستبدانه در مقابل عدالت و حقوق قرار می گیرند. در الواح خطاب به ملوک و سلاطین و رؤسای عالم حضرت بهاء الله بر وجوه عدالت اجتماعی شامل حمایت از حقوق ضعفاء، ریشه کن کردن فقر، تعدیل در توزیع ثروت و امتیازات تاکید می ورزند. در لوح خطاب به سلطان عثمانی عبدالعزیز وی را این گونه نصیحت می فرمایند:

«فاعمل بین خدامک بالعدل ثم انفق علیهم علی قدر ما یحتاجون به لا

علی قدر الذی یکنزونه ... فاعدل بینهم»

(منتخبات، ۱۵۲)

شرط سوم در نظم اجتماعی ارتباط و همکاری میان افراد جامعه و وفاق میان گروه‌های مختلف اجتماعی است. بینش حضرت بهاء الله در این خصوص کاملاً بدیع و بیهمتاست. تنها جامعه‌شناسی که نکته‌ای مشابه نظرات حضرت بهاء الله را در دو دهه بعد ابراز و اقامه می نماید امیل دور کیم است. بنا بر نظر دور کیم همبستگی و پرهیزگاری اخلاقی محصول قوانین مجزّد نیستند بلکه این جریان نیازمند تعامل شدید میان افراد است. این روابط مکرّر در میان اعضای جامعه همبستگی، علائق دوجانبه و نوع پرستی به وجود می آورد و منجر به ظهور اصول جهانی در ارتقاء و تعالی علائق افراد انسانی می گردد که از علائق خودخواهانه فردی فراتر می رود.

حضرت بهاء الله معاشرت و اخوت را میان مردمان و گروه‌ها تجویز می نمایند و تاکید می کنند که عشق و وحدت از نتایج چنین ارتباطی هستند. می فرمایند:

«اصحاب صفا و وفا باید با جمیع اهل عالم به روح و ریحان معاشرت

نمایند. چه که معاشرت سبب اتحاد و اتفاق بوده و هست و اتحاد و اتفاق

سبب نظام عالم و حیات امم است.»

(اشراقات، ص ۱۵۰)

این اصل چنان در نظر حضرتش اهمیت داشت که آن را در سطح جهانی نیز به جریان انداختند و با تعیین یک زبان دوم بین المللی به هدف ارتقاء ارتباط جمعی و تعاملات اجتماعی در مقیاس جهانی و خلق یک مفهوم جهانی از هویت فردی و تابعیت پرداختند.

پیش شرط چهارم که مهمترین آنهاست در حصول نظم مؤثر در جامعه بشری بر طبق نظر حضرت بهاء الله، عشق، خشیه الله، ایمان دینی، ملکات اخلاقی و عشق نوع بشر است. این وجه از تحلیل حضرت بهاء الله در موضوع نظم بطور کلی و به وضوح با مفهوم روشنفکرانه جاری در غرب علی الخصوص نوع فرانسوی آن در تضاد است. زیرا در این دیدگاه غربی نیازی به دین و هدایت الهی

در زندگی بشر دیده نمی شود زیرا عقل و وضعیت خودمحوری انسان ضامن نظم اجتماعی است. پس در زمانی که نظریه روشنگری مسبوق به رد دین و ارزشهای روحانی در مقوله نظم است، حضرت بهاءالله در خواست نظم را شاهی بر نیاز به دین و وحی الهی در تاریخ بشر می داند. برای مثال می فرماید:

«بایی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور، ولکن خوف از آن ناس را از اعمال شنیعه نالایقه منع می نماید. اما امری که در ظاهر و باطن سبب حفظ و منع است خشية الله بوده و هست، اوست حارس حقیقی و حافظ معنوی»
(لوح دنیا)

در جای دیگر می فرماید:

«دین نوری است مبین و حصنی است متین از برای حفظ و آسایش اهل عالم چه که خشية الله ناس را به معروف امر و از منکر نهی نماید. اگر سراج دین مستور ماند هرج و مرج راه یابد نیر عدل و انصاف و آفتاب امن و اطمینان از نور بازمانند.»
(اشراقات، ص ۷۶)

لیکن همان طور که دیده ایم حضرت بهاءالله در آثار متنوع مردم را به ملاحظه قوانین و فرامین الهی فرامی خوانند. اما این همه نه فقط به خاطر ترس از مجازات الهی بلکه حب جمال الهی و عشق اوست. در ابتدای کتاب مستطاب اقدس این دیدگاه در خصوص نظم و کارکرد اجتماعی قوانین الهی بدین نحو بیان می گردد:

«یا ملاء الارض اعلموا انّ اوامری سرج عنایتی بین عبادی و مفاتیح رحمتی لبریتی ... قل من حدودی تمرّ عرف قمیصی و بها تنصب اعلام النصر علی القلل و الاتلال قد تکلم لسان قدرتی فی جبروت عظمتی مخاطباً لبریتی ان اعلموا حدودی حباً لجمالی» (کتاب اقدس، آیات ۴-۲)

به همین منوال حضرت بهاءالله در یکی از الواح خود چنین استدلال می کنند که والاترین تجلی نظم در نگرشی نسبت به قوانین و مفاهیم اخلاقی ظهور می کند که در آن نفس عمل بمثابه پاداش مشاهده شود. به بیان دیگر بزرگترین پاداش و لذت نفس عمل خیر و اختیار نمودن آن بانیّت خالص و قلبی پاک است. در اینجا مجازات و مکافات در انگیزه ای چون عشق محو می گردد.

«و لکلّ عمل جزاء عند ربّک و یشهد بذلک نفس امرالله و نهیه ولو لم یکن للاعمال جزاء و ثمر لیکون امره تعالی لغواً فتعالی عن ذلک علواً کبیراً. ولکن المنقطعین لن یشهدنّ العمل الاّ نفس الجزاء»

(مجموعه الواح، سوره وفا، ص ۱۱۸)

مفهومی که حضرت بهاءالله از نظم ارائه می دهند دافع محدودیتها و یکسونگریهای مباحث

جامعه‌شناختی حاضر در خصوص نظم میان جامعه‌شناسان رادیکال و محافظه‌کاری است که به ترتیب از نظریه‌های کارکردی و ستیزه‌گرایی دفاع می‌کنند. به ادعای مدل ستیزه‌گر اختلاف فاحش و عدم تساوی در آمد و ثروت و در نتیجه فقر گروه‌های عادی جامعه ریشه‌های اصلی عدم کارایی قوانین و نظم است. پس علت غایی نظم باید عدالت اجتماعی باشد.

از سوی دیگر طرفداران نظریه کارکردی معتقدند که اساس واقعی نظم ارزشهای مشترک و توافق اخلاقی در جامعه است. در نتیجه آنها تاکید بر نیاز به عدالت اجتماعی و یا تعدیل وضعیت حاضر با استفاده از عدالت ندارند. نظریه نظم بهاء‌الله پیچیده‌تر از اینهاست. این نظریه بر نیاز به حصول روحانیت، دیانت و اخلاقیات در جامعه و تعالی و تقویت مبانی ارتباط و هدایت الهی در جامعه تاکید می‌ورزد.

مع‌هذا حضرت بهاء‌الله به ذکر یک نظریه ساده نظم اجتماعی بسنده نمی‌فرمایند. تلقی ایشان از نظم، همواره با مفهوم بسیار مهم دیگر به نام نوین و بدیع بودن این نظم مقارن است. این کلمه نشانگر برداشت تاریخی حضرت بهاء‌الله از مفهوم تغییر و ترقی است.

فلاسفه روشنگرا بر علیه نظریه‌های نظم در ادیان سنتی شورش کردند زیرا در این ادیان، نظم اجتماعی انسان به جهت تغییرناپذیری اراده الهی ثابت و لایتغیر پنداشته می‌شود. دین به‌عنوان تکیه‌گاهی برای حفظ وضعیت موجود و سنت و تقابل با پویایی تاریخی تلقی گردیده است. نظرگاه حضرت بهاء‌الله کاملاً برعکس است. دین در عوض ایستایی و تغییرناپذیری علت ترقی و تعالی روحانی و اجتماعی بشر است. هدف جمعی از خلق انسان را «اصلاح عالم» دانسته‌اند. (منتخبات، ص ۱۴۰) در اینجا اعتقاد به استمرار ظهورات الهیه مستقیماً به مسأله نظم اجتماعی مرتبط می‌گردد. اراده خلاق الهی همسوی سفر پویای بشر به سوی اتحاد و تعالی دائم‌التزاید می‌گردد. به همین دلیل است که ظهورات الهیه استمرار می‌یابد. نظم اجتماعی مبتنی بر کلمه‌الله است. تعالیم ادیان به صورت ادواری و در مقاطع زمانی مشخص به وسیله دین جدیدتر بنا بر شرایط و نیازهای جدید انسانی در سطحی نوین تغییر و تعالی می‌یابد. حضرت بهاء‌الله این جریان را به قوه تشخیص یک پزشک تشبیه می‌فرمایند:

«رگ جهان در دست پزشک دانا است. درد را می‌بیند و به دانایی درمان می‌کند. هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمان دیگر. امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید.»

(منتخبات، ص ۱۳۸)

اما احتیاجات زمانه که ظهور الهی با تعالیم و قوانین جدید به آن پاسخ می‌دهد به واسطه شرایط موجود فرهنگی و اجتماعی تلقین و الزام آور نمی‌گردد. بلکه هدف تکاملی بلوغ و ملازمت حصول آن است که مرحله جدید را الزام آور می‌سازد.

همان‌طور که ملاحظه شد در زبان نظریه اجتماعی، روش پویا و تاریخی حضرت بهاء‌الله به

واقعیت اجتماعی با عبارت «آگاهی تاریخی» معین می‌گردد. کلمه بدیع در عبارت نظم بدیع جهانی بیانگر مفهوم آگاهی تاریخی است. تاکید تام و عام در آثار حضرت بهاءالله در خصوص هویت پویای نفس هستی، زندگی بشری، جامعه، فرهنگ و دین همزمان تعلیمی، ماوراءالطبیعی، جامعه‌شناختی و هنجاری است. با این وجود باید توجه کرد که منطق تاریخی حضرت بهاءالله نه تنها در تقابل با مفاهیم ایستای عقاید روشنفکری و لیبرالی قرار می‌گیرد، بلکه در مقابل اشکال متنوعی از نظریه‌های پایان تاریخ نیز قرار می‌گیرد که در نزد اغلب حامیان نظرگاههای دیالکتیکی و دینامیکی یافت می‌شوند.

نظر مبارک حضرت بهاءالله در خصوص نظم بدیع جهانی با توجه و درک کامل از کلمه جهانی واضح تر می‌گردد. این واژه نیز ناشی از آگاهی تاریخی حضرت بهاءالله است. جامعه و فرهنگ مستمراً در جریان تغییر هستند و در این زمان جهت کلی روال جهانی شدن است و بر این منوال روحانیت، فرهنگ و نظم اجتماعی نیز باید وجه جهانی پیدا کنند. در قرن بیستم مسلم شده است که مواضعی چون آلودگی محیط زیست، گرسنگی جهانی، جنگ اتمی، و عدم امکان مادی در دستیابی به منابع و موقعیتها تنها زمانی قابل حل است که همه مردم جهان خودشان را همچون اعضای یک جامعه انسانی به عنوان سازمانی متحد و منسجم بدانند. به این دلایل است که حضرت بهاءالله از یک نظم بدیع جهانی سخن می‌رانند و همیشه اعلان می‌کنند که حصول و درک وحدت نوع بشر در متونی مانند متن زیر منعکس می‌گردد:

«در ارتقاء وجود و ارتفاع نفوس نازل شده آنچه که باب اعظم است از برای تربیت اهل عالم. آنچه از لسان و قلم ملل اولی از قبل ظاهر فی الحقیقه سلطان آن در این ظهور اعظم از سماء مشیت مالک قدم نازل. از قبل فرموده‌اند: حبّ الوطن من الایمان و لسان عظمت در یوم ظهور فرموده: لَئِنِ الْفَخْرَ لَمَنْ يُحِبُّ الْوَطَنَ بَلْ لِمَنْ يُحِبُّ الْعَالَمَ. به این کلمات عالیات طیور افنده را پرواز جدید آموخت و تقلید را از کتاب محو نمود.»

(منتخبات، ص ۶۸)

اما شیوه جهانی شدن را که هسته اصلی مفهوم اتحاد بشر در نظر حضرت بهاءالله است نمی‌توان ساده و پیش پا افتاده دانست و حتی به شکلی از عقاید مدرن غربی یا دموکراسی فراگیر تقلیل داد. حضرت بهاءالله بخشی جدید از تحلیل در سطح جهانی شدن را مشخص و مستقر می‌سازند که به واسطه آن مفهومی نوین از فرهنگ سیاسی، روحانی و اقتصادی انسان و مؤسسات آن تجلی می‌یابد. نظرگاه حضرت بهاءالله کاملاً از بحث محدود ملتیت در نظریه سیاسی فراتر می‌رود زیرا راه‌حلهایی که مبتنی بر وطن محوری است برای رفع نیازها و مشاغل اخلاقی جامعه جهانی بشری مکفی و مناسب نیستند.

سنن مربوط به عصر روشنگری و رومانسیسم هر دو در مقوله ملتیت به دام افتاده‌اند. اگرچه فلسفه

روشنگری از تساوی و دموکراسی سخن می‌گوید، اما در عین حال ملی‌گرایی بیشترین سهم پذیرفته شده را در تحلیل این فلسفه دارد. نتیجه چنین مقدماتی ادعای ریاکارانه‌ای مبنی بر قبول حقوق ذاتی برای همه انسانها است، در حالی که همزمان نابرابریهایی را در میان ملل محقق می‌سازد. رومانتیستهای محافظه کار بر علیه نظریات مکانیستی روشنگران فرانسوی قیام کردند و بر وجه اخلاقی انسان و جامعه تاکید ورزیدند در حالی که هنوز ملی‌گرایی دینی و غیردموکراتیک را به عنوان تنها فضای اخلاقی و واقعی ارج می‌نهند. حضرت بهاءالله برخلاف این، بدون اینکه ملتیت را منسوخ دارند، آن را از وضعیت محوری حرکت داده و به حالت جزئی‌تر کبیبی در یک کلیت وسیع در آورده و اخلاق ملی‌گرایی را نیز با اخلاق جهان‌وطنی تعویض کرده‌اند.

در زمانی که حضرت بهاءالله آثار و الواحی در باب این موضوع نازل می‌فرمودند نظریه سیاسی اجتماعی غربی یا ظاهری مکانیکی داشت - مثل فلسفه لیبرال - یا شیوه‌ای ارگانیک مبتنی بر کلیت‌گرایی حکومت‌آبی اختیار کرده بود. نظریه ارگانیکی حکومتی مورد حمایت رومانتیستهای آلمانی چون مزلیک و آگوست اشگل، فلاسفه محافظه‌کاری چون ادموند برک و دومایستر، ایده‌آلیستهای کلی‌گرای آلمانی چون فیخته و ایده‌آلیستهای فرهنگی مثل هردر بود. نظریه ارگانیکی حکومت نظریه سیاسی فلسفه غرب در قرن ۱۹ را نیز تحت تأثیر قرار داد و حتی بر نظریه تکامل تدریجی لیبرالی اسپنسر نیز استیلا یافت.

نظریات کارکردگرایی و جامعه‌شناختی واقع‌گرایانه قرن ۲۰ نیز جلوه‌ای از همین نظریه است. نظریه ارگانیکی حکومت، واقعیت مخصوص حکومت ملی را به عنوان واقعیتی فرهنگی و سیاسی مسلم دانست که تنها معیار ارزشها و هنجارهاست. این نظریه امکان هر گونه تاریخ جهانی را رد می‌کند زیرا تنها ملتها واقعیت دارند و آنها نیز غیرقابل مقایسه با یکدیگر هستند. رومانتیستهای آلمانی از یک روح ملی سخن می‌گویند که هر گونه امر بین‌المللی، تداخل فرهنگی و ارزشهای جهانی را انکار می‌کند. لشکرکشی و نظامی‌گری و توجیه خشونت‌های بین‌المللی از نتایج چنین نظریه حکومتی ارگانیک بود.

عقاید روشنگران فرانسوی قرن ۱۸ و لیبرال‌های انگلیسی قرن ۱۹ که با دفاع از یک سیستم جهانی اقتصادی مطلق که بر کشورهای فقیر استیلا یافت و نابرابریهای انبوهی را میان ملل خلق کرد نیز به چنین نتایجی منجر گردید.

نظریه ارگانیکی حضرت بهاءالله، در مقابل مبتنی بر اتحاد کره ارض است. از آنجا که بشریت به‌واقع یک موجود ارگانیک درهم تنیده و مرتبط شده است، همه نهادهای بشری، اصول فرهنگی، هنجارها و مفاهیم عدالت و برابری باید در یک سطح واحد بین‌المللی ارتقاء یافته و مورد مذاقه قرار گیرد. چنین حرکتی کیفیت تمام طبقه‌بندیها و مباحث سیاسی و دینی سابق را تغییر شکل می‌دهد. حضرت بهاءالله هنگامی که می‌فرمایند: «تدبروا و تکلموا فیما یصلح به العالم و حاله» (منتخبات، ص

۱۶۴) رؤسای همه جوامع را به چنین تغییر موضعی در جهت هدایت اصول سیاست عمومی فرا می خوانند:

«لابد بر این است مجمع بزرگی در ارض برپا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفاوضه در صلح اکبر نمایند ... و اگر مَلِکی بر مَلِکی برخیزد جمیع متفقاً بر منع قیام نمایند. در این صورت عالم محتاج مهمّات حریّیه و صفوف عسکرته نبوده و نیست الاّ علی قدر یحفظون به ممالکهم و بلدانهم» (جزوه لوح مقصود، ص ۸)

در حقیقت ساختار جهانی حکومت و امنیت جمعی مهمترین رشد و توسعه ساختاری در قرن بیستم بوده است.

بیان ذیل شامل وجوه متعدد و مهمی از این تعیین موضع و سوگیری جلدید به سمت هشپاری جهانی است:

«امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع من علی الارض قیام نماید. حضرت موجود می فرماید طُوبَى لِمَنْ أَصْبَحَ قَائِماً عَلَى خِدْمَةِ الْأُمَّمِ و در مقام دیگر می فرماید لَيْسَ الْفَخْرُ لِمَنْ يُحِبُّ الْوَطْنَ بَلْ لِمَنْ يُحِبُّ الْعَالَمَ. فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن.»

در این لوح مبارک حداقل بر سه اصل تاکید می گردد: اصل اول تعریف جدیدی از انسان است. جهان بینی و ارزشهای یک جامعه بستگی کامل به تعریف خاص از مفهوم ماهیت انسان دارد. یک تعریف مکانیستی و معرفی از انسان منجر به ارزشها و فرهنگ مخرب و خودخواهانه می گردد. تعریفهای انحصاری از انسان در محدوده های نژادی، قومی، جنسیتی، طبقاتی، دینی و فرهنگی ممکن است به نفرت، جدایی و بی تفاوتی بینجامد. حضرت بهاءالله مفهوم از طبیعت و ماهیت انسان را ارائه می نماید که اساساً روحانی، فراگیر و معطوف به خدمت است و منجر به ارزشهای وحدت در کثرت، عدالت و نوع دوستی می شود.

اصل ثانی در این بیان مبارک تجلی یافته است: «لَيْسَ الْفَخْرُ لِمَنْ يُحِبُّ الْوَطْنَ بَلْ لِمَنْ يُحِبُّ الْعَالَمَ» این بیان ضمن اعلان اخلاق جهان وطنی، خلاصه ای است از مفهوم آزادی واقعی که در کتاب مستطاب اقدس مورد بحث قرار گرفته است. جوهر بحث مربوط به «آزادی حقیقی» که در کتاب مستطاب اقدس ذکر شده است به وسیله نویسندگان متفاوتی مورد سوء تفاهم قرار گرفته است که بیانات حضرت بهاءالله را از طریق طبقه بندیهای دگرگون شده و استحاله یافته ای خوانده اند یا بر اساس ایدئولوژی مرجح خود معنی کرده اند. برای مثال ایگناس گلدستد انتقاد حضرت بهاءالله از حرکت مدرن لیبرالی را بمثابه ردّ اصل دموکراسی در لیبرالیسم غربی می داند. از سوی دیگر آقای

کول اگرچه تحلیل گلدزسیند را کامل و مناسب نمی‌داند، همین مبحث آزادی را در کتاب اقدس بمنزله رد عقیده آزادی افسار گسیخته دانسته ولی مفهوم آزادی حضرت بهاءالله را مؤید و مصدق دموکراسی سیاسی لیبرال غربی می‌داند. اگرچه آقای کول بدرستی قرائت گلدزیر را رد می‌کند ولی بنوبه خود به این نکته توجه نمی‌کند که حضرت بهاءالله در مبحث آزادی در کتاب اقدس در آن واحد وجوه خاصی از مفهوم لیبرال غربی در دموکراسی غربی را نیز نقد می‌نمایند. علی‌الخصوص در لوحی حضرت بهاءالله تصریح می‌فرمایند که «آزادی واقعی» (همان موضوعی که در کتاب اقدس تشریح شده است) زمانی حاصل می‌شود که بشر دریابد که «لَيْسَ الْفَخْرُ لِمَنْ يُحِبُّ الْوَطْنَ بَلْ لِمَنْ يُحِبُّ الْعَالَمَ» حضرت بهاءالله ضمن تأیید نظریه عمومی دموکراسی قرائت غربی از دموکراسی و آزادی سیاسی را به دلیل نظرگاه محدود به حاکمیت ملی آن ناکارآمد می‌دانند. در سطح اجتماعی آزادی واقعی از طریق وحدت عالم انسانی تأمین می‌گردد. در حالی که استقرار ساختار جهانی با هویت دموکراسی فراگیر و معطوف به منافع همه نوع بشر با جهت‌گیری خاص و محدود، مگر ملی‌گرای غربی استعمارگری و نظامی‌گری در تقابل قرار می‌گیرند.

سؤمین اصل مؤکد در بیان حضرت بهاءالله رد تعریف تابعیت بر اساس حکومت ملی به معنای متداول آن با همه ویژگیها و پیش فرضهای ملی‌گرایانه آن است. جمله «عالم یک وطن محسوب است و مَنْ عَلَى الْأَرْضِ أَهْلُ أَنْ...» تاکید و تأییدی بنیانی بر تابعیت جهانی انسان و در نتیجه اعمال حقوق بشر در وجه بین‌المللی آن است که تعلقات ویژه خاص و حقوق منتسبه به افراد مبنی بر واقعه تولد ایشان را مورد سؤال و تردید قرار می‌دهد.

اکنون می‌توان تصویر عمومی و درکی کلی از مبانی فلسفی در دیدگاه حضرت بهاءالله در باره نظم بدیع جهانی به دست آورد. پیام حضرت بهاءالله با توجه به جامعیت و کلیت و وحدت میان مقدمات سه‌گانه‌ای که بررسی شد در کل چنین است: (۱) هماهنگی و وفاق میان امور روحانی و مادی در متن جامعه‌ای که عدالت و فرهنگ ارتباطی گویا و واضحی در آن برقرار باشد. (۲) طبیعت پویا و پیشرونده و جوه مادی و روحانی فرهنگ منطبق با وضعیت و درجه رشد و توسعه یافتگی انسان (۳) جنبه جهانی بودن امور که به واسطه ملزومات و شرایط زمان حال تحمیل و القاء می‌گردد.

تعمامل جامعه‌شناختی: فراسوی واقع‌گرایی و فلسفه‌سوری

در بررسی مبانی سیستم عقایدی که صورت گرفت، شیوه‌ای خاص در مورد مباحث واقع‌گرایی و علیت در تاریخ بشر وجود دارد. در خصوص واقع‌گرایی این سؤال که «چه چیز واقعی است؟» دائماً از بحثهای اساسی در نظریه اجتماعی نوین بوده است. در واقع پیدایش نظامی نهادینه شده که جامعه‌شناسی نامیده می‌شود نیز تا حدی وابسته به همان امر است.

یکی از مباحثی که جامعه‌شناسی را موجه و مشروع ساخت همین اندیشه واقع‌گرایی

جامعه‌شناختی بود. بنا بر این عقیده جامعه و نهادهای اجتماعی موجوداتی واقعی و مستقل هستند که قابل تقلیل به افراد عضو آن نمی‌باشند.

به بیان دیگر جامعه خود هویتی است مستقل و چیزی بیش از مجموع اعضاء آن. شکل افراط‌گونه از این نظریه مدعی است که افراد وجود واقعی ندارند و تنها جامعه است که موجودی واقعی است، افراد تنها سایه‌ای از ساختار جامعه و محصول روابط اجتماعی اند. واقع‌گرایی جامعه‌شناختی مورد تأیید اغلب جامعه‌شناسان قرن نوزدهم قرار گرفت.

در مقابل معتقدین به فلسفه صوری در جامعه‌شناسی، جامعه را تنها یک صورت می‌دانند - تصویری که خالی از هر گونه واقعیت است - در حالی که تنها موجود واقعی فرد انسانی است. نهادهای اجتماعی تنها توسط هویتها و قوانین طبیعی بشری است که ادراک یافته و مجسم می‌گردند. حامیان جامعه‌شناسی صوری می‌گویند که چیزی به نام «جامعه» حاصل نوعی اختلال در زبان است. از آنجا که زبان محدود است نمی‌توان هویت اجتماعی و کلی را معادل با مجموعی از افراد دانست. بنا بر این به جهت سهولت کار، مفاهیم و کلمات تراکمی و کلی خلق می‌گردند. اما به لحاظ استفاده مکرر از این کلمات مفاهیمی جان یافته و به وجود می‌آیند. مانند بسیاری از مناظرات دوگانه در نظریات اجتماعی و سیاسی این مباحثه نیز اول بار در مجادلات میان روشنگران (صوری‌نگر) و رومانیکها (واقع‌گرا) به وقوع پیوست. نظریه‌های اجتماعی قرون ۱۹ و ۲۰ نیز این مبحث را در اشکال متفاوتی ادامه دادند.

مبحث مشابه دیگر در باره روابط علت و معلولی یا منطق جبری در فرهنگ و جامعه است. واضح است که مبحث واقعیت‌شناسی در این موضوع نیز مدخلیت تام دارد، زیرا تا چیزی واقعی و موجود نباشد نمی‌تواند علت واقعی بشمار رود. قسمت مهمی از بحث علت مربوط به این پرسش است که شخصیت‌های فردی یا ساختار اجتماعی کدام یک حرکت و عمل جامعه را موجب می‌گردند. اهمیت و اعتبار نسبی نهادهای مختلف اجتماعی نیز در نظریه سیاسی و اجتماعی مورد بحث است. در دیدگاه مادی‌گرا اقتصاد زیربنا و محرک همه وجوه اجتماعی و پویاییهای تاریخی است - در حالی که در عقاید ایده‌آلیستی دین، ایدئولوژی یا فرهنگ نمادین اساس جامعه شمرده می‌شوند. در اینجا نیز فلسفه روشنگری و رومانسیسم رویاروی هم قرار گرفته‌اند.

در حالی که اغلب نظریات اجتماعی یکی از شیوه‌های تک بُعدی و تقلیل یافته مربوط به واقعیت اجتماعی و علت اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهند در آثار حضرت بهاء‌الله از همان ابتدا به نظر گاهی چندبُعدی و متعامل برمی‌خوریم. در این دیدگاه فرد و واحدهای ساختاری تحلیلی جامعه هر دو لازم و مشروعند و برای حل مؤثر مسائل اجتماعی باید همزمان در هر دو آنها اصلاحاتی صورت گیرد. همچنین آراء حضرت بهاء‌الله در خصوص استمرار ظهورات الهیه و شیوه تاریخی ایشان به فرهنگ دینی و روحانی، نظریه علت چندبُعدی را ایجاب می‌نماید.

حقایق دینی و فرهنگ روحانی منطبق با میزان رشد جامعه بشری دگرگون می شوند و به همین دلیل است که در آثار بهایی مظهر امر الهی به تشبیه «پزشک» یا «مرتی» نام گرفته است. داروی شفابخش الهی نیز منطبق با وضعیت بیمار و شدت بیماری تغییر می کند. مرتبی الهی تعالیم خود را بر اساس میزان رشد و ترقی شاگردان عرضه می دارد.

در عین حال کلمه الهی تأثیری بنیانی در تکامل و بسط واقعیت فرهنگی و اجتماعی می گذارد. بانگاهی به مفاهیم هستی شناختی در اصول ماوراء الطبیعی حضرت بهاءالله واضح می گردد که علت خلقت و مبداء صفات، مشیت اولیه ای است که به واسطه مظهر الهی در عالم خلق ظاهر می گردد. همه وجوه تمدن شامل هنرها و تکنولوژی از نتایج تجلی مشیت اولیه در عالم خلق از طریق انتشار کلمه الله است.

«کَلَّمَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِهِ أَنَّهُ لَمْحِييِ الْإِبْدَانِ لَوْ أَنْتُمْ مِنَ الْعَارِفِينَ كَلَّمَا أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ فِي الْأَرْضِ أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ بِأَمْرِهِ الْعَالِيِ الْمُتَعَالَى الْمَكْمُومِ الْبَدِيعِ إِذَا اسْتَشْرَقَ عَنِ افْقِ فَمِهِ شَمْسُ اسْمِهِ الصَّانِعِ بِهَا تَظْهَرُ الصَّنَائِعُ فِي كُلِّ الْأَعْصَارِ وَ أَنَّ هَذَا لِحَقِّ يَقِينٍ وَ يَسْتَشْرَقُ هَذَا الْأَسْمُ عَلَى كُلِّ مَا يَكُونُ وَ تَظْهَرُ مِنْهُ الصَّنَائِعُ بِأَسْبَابِ الْمَلِكِ لَوْ أَنْتُمْ مِنَ الْمَوْقِنِينَ. كَلَّمَا تَشْهَدُونَ ظَهْرَاتِ الصُّنْعِيَّةِ الْبَدِيعَةِ كَلَّمَا ظَهَرَ مِنْ هَذَا الْأَسْمِ وَ سَيُظْهَرُ مِنْ بَعْدِ مَا لَا سَمْعَ سَمَوْهُ مِنْ قَبْلِ كَذَلِكَ قَدَّرَ فِي الْأَلْوَاحِ وَ لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا كَلَّ ذِي بَصَرٍ حَلِيدٍ وَ كَذَلِكَ حِينَئِذٍ تَسْتَشْرِقُ عَنِ افْقِ الْبَيَانِ شَمْسُ اسْمِي الْعَالَمِ يَحْمِلُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ هَذَا الْأَسْمِ»
(منتخبات، عرص ۷-۹۶)

وحی و دیانت نازله از مظهر امر الهی در عالم خلق در هر عصر موجب تجدید حیات روحانی و الهام بخش ظهور تمدنی نوین است و این تعامل دائمی، مستمر و بی پایان است.

مفهوم تعاملی علّیت در سطوح پایه هستی شناسی نیز مورد تأیید است در حالی که کلّ واقعیت خلقت شعاع صادر از مشیت اولیه است. در عین حال همان گونه که در دایره هستی شناسی مراحل خلقت ملاحظه می شود؛ آزادی نقش مهمی را ایفا می کند. مرحله دوم خلقت به نام اراده با آزادی انتخاب در دریافت فیوضات الهیه شناخته و مشخص می گردد. واقعیت عینی و ملموس همیشه تعاملی است میان مشیت و اراده. اگر عتی وجود همه مخلوقات نهایتاً به خداوند بستگی داشته باشد، در این بنیادی ترین سطح نیز تعاملی میان عالم الهی و واقعیت عینی وجود دارد. (حضرت باب و حضرت بهاءالله در آثار خویش مشیت اولیه و اراده را «پدر» و «مادر» همه مخلوقات عنوان کرده اند.)

برجسته ترین وجه در سیستم حضرت بهاءالله علاوه بر تاکید وی بر واقعیت و اهمیت هم طراز شخصیت فردی و ساختار اجتماعی، معرّفی جنبه تحلیلی از واحد جهانی است که در نظریه سیاسی، اجتماعی قرن نوزدهم مغفول مانده است.

در حقیقت اولین نظریه سیستماتیک سیاسی و اجتماعی که به صراحت به جنبه مادی در سطح تحلیل جهانی اشاره می‌کند نظریه «سیستم جهانی» است که در نیمه دوم قرن بیستم بسط و اشاعه یافت و این نظریه پرنفوذ در میان انواع مشابه خود استثنایی است.

در مباحث مربوط به پرسشها و مواضع متنوع، حضرت بهاء‌الله به صورت سیستماتیک سطوح متنوعی از تحلیل را ارائه می‌نمایند. برای مثال در موضوع محو حکم جهاد ایشان تعالیمی اخلاقی به جهت اتباع افراد برقرار می‌نمایند مانند شخصیت با تقوی، اخلاق شغلی، سوگیری مساوات و برابرنگاری. همچنین ساختارهای نهادی شده‌ای را نیز پیش بینی می‌نمایند تا مسؤول برقراری عدالت اجتماعی گردند و مواردی چون الگوهای ارتباط و وفاق میان ادیان مختلف، نسخ اشکال نهادی شده جداسازی و تبعیض و بخصوص سیاستهای ضد نژاد سامی رایج در حکومت نوین اروپایی را اعلان می‌دارد. با این حال حضرت بهاء‌الله به این نیز بسنده نمی‌کنند و با ترسیم و تعیین ساختارهای بین‌المللی که منتج به وفاق و ارتباطات فرهنگی است، خواستار امنیت جمعی بشر و اشکال تصمیم‌گیری مشورتی جهانی و زبان دوم بین‌المللی است.

به علاوه حضرت بهاء‌الله به تعاملات میان این سطوح متنوع نیز می‌نگرد. فرهنگ بین‌المللی و نهادهای جهانی ابزار پر قدرتی برای اجراء عدالت اجتماعی با حفظ ساختارهای ملی است. اخلاق مبتنی بر عشق و وحدت منجر به مراودات و ارتباطات بین فرهنگها و بین‌المللی بر اساس مشاوره است. یک زبان دوم جهانی افراد انسانی را قادر می‌سازد تا با افرادی غیر از هموطنان و همزبانان خود ارتباط برقرار سازند و در عین حال به تحکیم حس تابعیت جهانی و هویت بین‌المللی انسانها که مبدل بر صلح و وحدت جهانی است کمک می‌کند. کتاب مستطاب اقدس به صورت همزمان به همه سطوح متفاوت این تحلیلها می‌پردازد. حضرت شوقی افندی این حقیقت را با توجه به مفهوم وحدت عالم انسانی چنین بیان می‌فرمایند:

«بلی، اصل وحدت عالم انسانی خواهان تجدید بنیان جامعه و طالب خلع سلاح کشورهای متمدن جهان است. جهانی که به مانند هیکلی زنده در جمیع جنبه‌های اصلی حیاتش، در نظم سیاسی اش، آمال روحانی اش، تجارت و اقتصادش، خط و زبانش متحد باشد و در عین حال کشورهای آن حکومت متحده جهانی بتوانند آزادانه خصائص ملی خود را حفظ کنند.»

خلاصه، وحدت عالم انسانی نماینده و نشانه تحقق تکامل نوع بشر در این جهان است. این تکامل با حیات خانواده شروع شد و متعاقباً به اتحاد قبیله و بعد به وحدت حکومت در یک شهر و سپس به نظام کشورهای مستقل ارتقاء جست.

باید اشتباه نشود که اصل وحدت عالم انسانی که محور جمیع تعالیم حضرت بهاءالله است صرفاً منبعث از اظهار احساساتی ناسنجیده و بیان امیدی مبهم و نارسا نیست و نباید آن را منحصرأ ناشی از آرزوی احیاء روح اخوت بشری و خیرخواهی بین مردم انگاشت و هدفش را فقط در این دانست که بین افراد بشر و ملل و اقوام تعاون و تعاضدی حاصل گردد بلکه مقصدش بسیار برتر و دعویش بسیار عظیمتر از آن است که حتی پیامبران پیشین مجاز به بیانش بوده‌اند. پیامش فقط متوجه افراد نیست بلکه به روابط ضروری‌های نیز مربوط می‌شود که ممالک و ملل را به هم پیوند می‌دهد و عضو یک خانواده بشری می‌نماید ... به‌همچنین اصل وحدت عالم انسانی که حضرت بهاءالله اعلان فرموده با خود این دعوی را به کمال تأکید همراه دارد که وصول به این هدف عظیم که مقصد نهایی در تکامل جامعه انسانی است نه فقط امری است ضروری و لازم، بلکه حتمی و یقین الوصول و قریب الوقوع است و هیچ قوه‌ای نیز جز قوه الهیه نمی‌تواند تحقق چنان مقصد اعلائی را میسر سازد.»

(نظم جهانی بهایی، صص ۶۱-۵۹ / ترجمه و اقتباس هوشمند فتح اعظم)

فصل ۱۰

روح، تاریخ، نظم

سیر تکامل تمدن زمینه اصلی پیام حضرت بهاءالله است. کول جریان تکاملی را به نفس اندیشه و عقیده حضرت بهاءالله اطلاق می کند و مدعی است که آثار اولیه ایشان استبداد به شیوه هایز را ارائه می کند که در تضاد با اصول دموکراتیک است در حالی که آثار دیگر حضرت بهاءالله آن نظر را رد کرده و مفاهیم رایج غربی دموکراسی را قبول می نماید. چنین برداشتی عمیقاً ناشی از مطالعه الواح خاصی از حضرت بهاءالله است، بویژه الواح مبارک خطاب به سلطان عبدالعزیز پادشاه عثمانی و ناصرالدین شاه پادشاه ایران. در این الواح مبارک که حضرت بهاءالله از مفهوم شاه به عنوان «ظل الله» استفاده می کنند - اصطلاحی که در نظریه سنتی سیاسی شرق هم به کار می رود، که طی آن اصل سلطه مطلقه سلطان مطمح نظر بوده است. در عین حال حضرت بهاءالله در برخی دیگر از الواح مبارک که مانند لوح مبارک خطاب به ملکه ویکتوریا ترکیب حکومت سلطنتی و مشورتی را تأیید می فرمایند.

کول بر اساس برداشتش از الواح مختلفه نتیجه می گیرد که تغییری اساسی در فکر حضرت بهاءالله صورت پذیرفت یعنی آنکه ایشان نظریه سیاسی سنتی شرقی؛ نظریه پادشاه به عنوان ظل الله، را که قبلاً به آن اعتقاد داشتند طرد کرده و بجای آن نظریه غربی دموکراسی سیاسی را برگزیدند. وی همچنین اظهار می دارد که تصور حضرت بهاءالله از سلطنت نوع جدیدی از جدایی دین و سیاست را می طلبد که تحت تأثیر تصوف قرار گرفته است. در این فصل از جاعات مربوط به دموکراسی و حکومت را در آثار حضرت بهاءالله بررسی می کنم و در این مورد بحث خواهم نمود که بجای تغییر و انفصال در اصول، ثبات و وحدت را در پیام موجود در تمام آثار ایشان می یابیم در عین حال تفاوتی در الواح خطاب به افراد وجود دارد. به علاوه، مطالعه دقیق بیاناتشان در خصوص ارتباط دین و حکومت نشان خواهد داد که تعالیشان بر هیچ یک از معیارهای غربی یا شرقی مفاهیم حکومت الهی، سکولاریسم یا جدایی دین از سیاست جای نمی گیرد.

پادشاه به عنوان ظل الله

حضرت بهاءالله در الواح نازله در سنوات پس از اظهار امر، به صراحت از مفهوم حکومت جمهوری (حکومت پارلمانی) حمایت می فرمایند. در لوح دنیا نازله در ۱۸۹۱ می فرمایند: «حال آنچه در لندره امت انگلیز به آن متمسک خوب به نظر می آید چه که به نور سلطنت و مشورت امت هر دو مزین است.» قبل از آن در الواح بشارات همین عقیده را بیان فرموده اند: «اگر چه جمهوریت نفعش به عموم اهل عالم راجع ولکن شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی دوست نداریم مدن عالم از آن

محروم مانده. اگر مدبرین این دورا جمع نمایند اجرشان عندالله عظیم است.» حتی قبل از آن در سال ۱۸۶۸ خطاب به ملکه ویکتوریا و اعضای پارلمانهای مختلف، حضرت بهاءالله چنین می فرماید:

«قد بلغنا انک منعت بیع الغلمان و الاماء هذا ما حکم به الله فی هذا الظهور البدیع قد کتب الله لک جزاء ذلك ... و سمعنا انک اودعت زمام المشاورة بایادی الجمهور. نعم ما عملت لان بها تستحکم اصول ابنة الامور و تطمئن قلوب من فی ظلمک من کلّ و ضیع و شریف. ولكن ینبغی لهم بان یكونوا امناء بین العباد و یرون انفسهم و کلاء لمن علی الارض کلها هذا ما وعظوا به فی اللوح من لدن مدبر حکیم و اذ توجّه احد الی المجمع یحول طرفه الی الافق الاعلی و یقول یا الهی استلک باسمک الایهی بان تؤیّدنی علی ما تصلح به امور عبادک و تعمر به بلادک. انک انت علی کلّ شیء قدير. طوبی لمن یدخل المجمع لوجه الله و یحکم بین الناس بالعدل الخالص الا انه من الفائزین»

(الواح خطاب به ملوک و رؤسای ارض، صص ۳-۱۳۲)

بنا به نظر کول کمی قبل از نزول لوح ملکه ویکتوریا و پس از ورود حضرت بهاءالله به عکا (در سال ۹-۱۸۶۸) بود که ایشان نظرات سیاسی غربی را اختیار نموده و از حکومت جمهوری حمایت کردند. وی می گوید:

«حضرت بهاءالله بتدریج از موضع استبداد به شیوه هابز فاصله گرفتند که در لوح خطاب به ناصرالدین شاه (بهار ۱۸۶۸) بیان شده و شاه را به عنوان ظلّ الله بر کره خاک و دارای حق الهی برای حکمرانی توصیف فرموده بودند. در نیمه دوم سال ۱۸۶۸ یا نیمه اول سال ۱۸۶۹ ایشان در پی انقلاب جوانان ترک و دیگر اصلاح طلبان از سلطنت بریتانیا، قوانین پارلمانی و حکومت مبتنی بر مشورت قدردانی نمودند.» (۲)

در عین حال باید متذکر شد که این بیان با بیانات و تاکیدات دیگری در همان کتاب تناقض دارد. خود کول می گوید حضرت بهاءالله در همان لوح خطاب به ناصرالدین شاه، تصور «ظلّ الله» را مجدداً تفسیر می نمایند و اینکه نوع استفاده جمال مبارک از این عبارت یک جدایی از «تفکر سیاسی سنتی اسلامی» را نشان می دهد در مقایسه با مؤلفین قبل که شاه را سایه خدا بر زمین نامیده بودند، کول می نویسد حضرت بهاءالله استدلال می فرماید این عبارت دلالت می کند بر تقسیم منصفانه عدل بر همه کس، بدون در نظر داشتن مذهبشان به صورتی که این مطلب بر قدرت مطلقه شاه و سلوک رجحانی و امتیاز طلبانه مسلمانان قید و بند و محدودیت قائل می گردد. بنا بر این وی عبارت یاد شده را به یک شعار بنیادی تبدیل می کند. (۳) اما کول در ۳۰ صفحه بعد در همان لوح مفهوم «ظلّ الله» را

می یابد که شاهدهی است بر نگرشی غیردموکراتیک و در مسیر نظریه حق الهی به شیوه های (۴) اندیشه پادشاه به عنوان ظلّ الله در لوح خطاب به سلطان عثمانی و لوح خطاب به شاه ایران ظاهر شده است - مورد اخیر کمی قبل از عزیمت حضرت بهاءالله از ادرنه نازل شده است. (۵) بنا بر این ملاحظه می کنیم که استعاره پادشاه به عنوان ظلّ الله را حضرت بهاءالله در طی مدت اقامتشان در ادرنه مورد استفاده قرار داده اند. کول به عنوان شاهد اصلی این نکته را در نظر می گیرد که قبل از سال ۱۸۶۹ حضرت بهاءالله به اصول دموکراتیک معتقد نبودند. با این وجود، کول به عنوان اثبات نگرش سیاسی دموکراتیک حضرت بهاءالله از لوح خطاب به سلمان نقل می کند که آن هم در ادرنه نازل شده است. در آن لوح حضرت بهاءالله می فرمایند:

«اینکه مشاهده می نمایی که بعضی از ناس به عزت دنیا مسرورند و به علو آن مغرور این از غفلت آن نفوس است ... از جمله علامت بلوغ دنیا آن است که نفسی تحمّل امر سلطنت ننماید. سلطنت بماند و احدی اقبال نکند که وحده تحمّل آن نماید. آن ایام ایام ظهور عقل است مابین برته. مگر آنکه نفسی لاظهار امرالله و انتشار دین او حمل این ثقل عظیم نماید. و نیکوست حال او که لحبّ الله و امره و لوجه الله و اظهار دینه خود را به این خطر عظیم اندازد و قبول این مشقت و زحمت نماید. این است که در الواح نازل که دعای چنین سلطان و محبت او لازم است.» (۶)

کول مکرراً تاکید می کند که این فقره (در ترجمه خودش از این بیان) احتراز از استبداد سیاسی و دعوتی برای قانون پارلمانی، مشارکت مردمی در تصمیم گیری و دموکراسی سیاسی را بیان می دارد. (۷) نه تنها این لوح در ایام اقامت در ادرنه نازل شده - همان دوره ای که الواحی که کول ادعا می کند مبتنی تأیید حکومت مطلقه می باشند - بلکه بیانی که احتراز از تحمّل امر سلطنت را علامتی بر بلوغ بشریت می داند، حقیقتاً نقل قولی است از یکی از نخستین الواح منزله حضرت بهاءالله. ایشان بنفسه درست قبل از بیان این فقره در لوح سلمان به این نکته اشاره می فرمایند. دقیقاً نمی دانیم که آن الواح نخستین در چه زمانی نازل شده اند؛ احتمال دارد که در دوران اقامت در ادرنه، استانبول یا حتی در بغداد نازل شده باشند. به هر صورت یک موضوع محرز است: حضرت بهاءالله مفهوم پادشاه به عنوان ظلّ الله را در لوح خطاب به شاه ایران مدتها بعد از نزول بیان مبارک در مورد سلطنت و بلوغ به کار برده اند. کول تا آن حدّ پیش می رود که بیان می کند حضرت بهاءالله اندیشه دموکراسی سیاسی را از دیگر مسجونین در عکا کسب نموده اند. در هر حال، همان گونه که مطرح شد بسیار پیش از سرگونی به عکا، حضرت بهاءالله اندیشه دموکراسی را در بحث مربوط به بلوغ بشریت تصریح فرموده بودند.

کول مرتباً به این بیان نقل شده و فقرات مشابه استشهاد می‌کند، تا ادعا کند که مقصود حضرت بهاء‌الله از عقل، مشابه و الهام گرفته از مفهوم عقل در فلسفه روشنفکرانه است. بر آن اساس کول به ترجمه حضرت شوقی افندی از عقل در لوح خطاب به سلمان تحت عنوان (wisdom) معترض شده است و بیان می‌کند که چون حضرت بهاء‌الله عقل را در مفهوم روشنفکرانه استفاده می‌کنند باید تحت عنوان (reason) ترجمه شود. (۸) آن موضوع را با تفصیل بیشتر بررسی خواهم کرد، اما باید ذکر شود اگرچه بیان مذکور در لوح سلمان اندیشه حکومت دموکراتیک را تأیید می‌کند، اما تأییدی بر هیچ کدام از اشکال حکومتی موجود نمی‌باشد. در عوض یک اصل اخلاقی ویژه‌ای را بر پایه زندگی اجتماعی و حکومتی، مورد تأیید قرار می‌دهد. در آن اصل، منظر عالم که بر اساس رقابت شخصی و دلبخواهی پایه‌ریزی شده است - که فلاسفه سیاسی روشنفکر آن را به عنوان مکانیزم اصلی نظم اجتماعی در نظر دارند - به نگرشی روحانی مؤسس بر وحدت، غیررقابتی بودن و نوع دوستی جایگزین و مبدل می‌گردد. در نتیجه چنین تغییر اساسی در ارزشها، در قلمرو حکومت انسانی تمایل برای قدرت و سلطه جای خود را به اشتیاق به خدمت و فداکاری خواهد داد.

چنین تغییر اساسی در ارزشها، وضعی بوده که حضرت بهاء‌الله از اتخاذ آن توسط پیروان مشعوف می‌شدند و این مسأله در الواح نخستین و اولیه ایشان مشخص است. این یکی از دلایلی است، از اوایل دوران اقامت در بغداد، که ایشان خطاب به بایبها فرمودند از تمایلات دنیوی که شامل ثروت و قدرت می‌شود فاصله بگیرند. به همین منظور بود که حضرت بهاء‌الله حکم بر محو جهاد فرمودند و شورش و همه اشکال نفاق و جدال سیاسی را منع نمودند. توجه به این مطلب در یکی از متون اولیه به نام پنج کتیز متعلق به دوران بغداد، ممکن می‌گردد. همان گونه که به وسیله جناب نبیل زرنندی گزارش شده، جمال مبارک با یکی از شاهزادگان قَجَر و افسران عالی‌رتبه در خصوص هدفشان از ظهور در این عالم، گفتگو می‌کردند:

«یومی در بیرونی قدم می‌زدند، بعضی شاهزادگان ایران نیز حضور داشتند. یکی از آنها عرض کرد که تا دوستان خودشان در حضورند از عوالم دیگر با آنها صحبت می‌فرمایند و به عکس از ماها به غیر از سوق و سرایه چیزی نمی‌پرسند و مقصودش آنکه این نفوس بی بهره و فراست چگونه بر ما مقدمند؟ در جواب فرمودند: آیا می‌دانید که چگونه اشخاص قابل استماع کلام من و لایق حضور این محضر می‌باشند؟»

ایشان به این ترتیب شروع به توضیح پنج کتیز می‌فرمایند که در حقیقت با ارزش ترین مایملک و ثروت حقیقی می‌باشند. اولین کتیز قدرت و رهبری را در نظر دارد:

«اگر شخصی را در فضای بی پایانی حاضر نمایند که جهاتش غیر محدود و در سمت یمین آن جمیع عزتها و لذتها و راحتها و سلطنتهای دائمه

غیرمکذره موجود باشد و در یسارش جمیع بلا یا و شدتها و المها و نعمتها و مشقتهای عظیمه دائمه مهیا باشد و این شخص را ندای روح الامین مخاطب سازد که اگر طرف یمین را با جمیع آنچه در اوست از لذائد باقیه بر طرف یسار اختیار نمایی ذره‌ای از قدر و منزلت عندالله کم نمی‌شود و اگر سمت یسار را با آنچه از شدائد بیشمار اختیار نمائی بر یمین ذره‌ای از شأن و مقام تو لدی العزیز المختار افزون نمی‌شود، در آن حین اگر آن شخص در کمال شوق و اشتیاق، یسار ذلت را بر یمین عزت اختیار نمود، آن وقت قابل حضور این محضر است و لایق این کلمات اعظم»

به عبارت دیگر فقط کسانی که به قدرت یا افتخار دنیوی مایل نمی‌باشند شایستگی امر و پیام ایشان را دارند. در این فقره، که در ایام بغداد نازل شده، ایشان اندیشه‌ای را توصیف می‌کنند که بعدها در لوح سلمان مجدداً توصیف می‌شود یعنی علامت بلوغ عالم. جمال مبارک به این ترتیب به افسران حکومتی می‌فرمایند که وسواس و تعلق ایشان به قدرت سیاسی و افتخار، نشان عدم بلوغ روحانی ایشان می‌باشد و اینکه علت عدم لیاقتشان برای استماع ندای آسمانی که به جهت منقطعین، مخلصین و حکماء مخصص شده است، چیست.

ایشان توضیح می‌دهند که کنزهای دیگر همان حقیقت را به طرق متفاوت بیان می‌کنند:

«به همین سائل مذکور فرمودند که آیا می‌دانید من از آمدن به این عالم و اظهار امر خود بین امم چه مقصودی دارم، بگویم تا بدانید. آمده‌ام که در این عالم پرآلایش که از ظلم ظالمین و تعدی خائنین باب آسایش بر تمام وجود مسدود است بحول الله و قوته چنان امانت و صیانت و دیانتی در آفاق ظاهر و باهر نمایم که اگر یکی از پرده‌نشینان خلف حجاب که پرتو جمالش آفتاب را به ذره‌ای حساب نیارد و در شوون حُسن و جمال بی نظیر و مثال باشد و به جمیع جواهر و زینتهای خارج از احصای اولی‌التهی مزین بی‌ستر از خلف حجاب بیرون آید و به تنهایی بی رقیب از مشرق ابداع تا مغرب اختراع سفر نماید و به هر دیاری دتار و در هر اقلیمی سیار شود انصاف و امانت و عدل و دیانت و فقدان خیانت و دنائت به درجه‌ای باید برسد که نه یک دست تعدی و طمع به ذیل ثروت او دراز شود و نه یک نظر خیانت و شهوت به جمال عصمت او بازگردد ... بعد فرمودند، به حول الله عالم را به این مقام بلند اعلی منتقل خواهم نمود و این باب اعظم را بر وجه کلّ خواهم گشود ...»

«کنز ثالث لسان عظمت در مقام خلوص نیت و پاکی اعمال از هر جهت چنین خطاب فرمودند که اگر نفسی دارای غنایی باشد که فوق تعداد و اندازه عباد است و به یک شخصی که فقر و مسکنتش مانند غنا و ثروت آن در منتهای درجه باشد به مرور ایام در انعام و اکرام چنان جهد و مبالغه نماید که آن فقیر را مانند ابتدای حال خود غنی و خود را چون بدایت حال آن فقیر پریشان بیند و از تمضای اتفاقیه مقروض شود و به سبب وجهی قلیل گرفتار گردد و در ادای دین عاجز ماند و در میان چهار سوق و معبر عام به سیاست و تعذیب او مردم قیام نمایند که تا آن وجه به حصول نرسد استخلاص او متصوّر نگردد، در این باب آن فقیر اوّل که به سبب انعام و اکرام او غنی آفاق شده بر آن شخص بگذرد و نظر آن گرفتار بر رفیق خود افتد و در قلبش خطور نماید که ای کاش آن رفیق نظر به آن احسانهایی که به او نمود مرا از این بلیته نجات می داد، به محض این خیال که من به او احسان نمودم، جمیع اعمالش از درجه قبول هبوط نماید و از فوز رضا محروم و از حقیقت انسانیت محجوب ماند و نیز اگر غنی ثانی که به دولت این مدیون مبتلا به آن درجه از غنا رسیده، در دلیش خطور نماید که خوب است به سبب محبتهای بی اندازه ای که این مبتلا به من نموده از این دین و شدت خلاص سازم و بقیه عمر به راحتش پردازم، آن شخص نیز به واسطه این خیال که به ازای انعام سابق او را خلاص نموده نه به صرف انسانیت از کأس خلوص بی بهره ماند و رخت خود را به عالم مذلت کشاند. مگر آنکه غنی اوّل کل آن احسانهایی که کرده محض انسانیت و خالصاً لوجه الله باشد و عمل آن غنی آخر نیز لله و فی الله محض ادای وظیفه عالم انسانی بدون ملاحظه سابق و لاحق» (۹)

علاوه بر این کیفیات، اهل بهاء کسانی هستند که به همه نوع بشر محبت و عشق دارند و هدفشان تعالی مقام انسان است و از خائنین و مفسدین اجتناب می کنند.

مضامه پنج کنز برخی مسائل را روشن می کند: اوّل، بیان مبارک در مورد علامت بلوغ بشریت در لوح سلمان براساس بیانی با اصول دموکراتیک می باشد اما در مفهوم و به عنوان نتیجه مستقیمی از تغییر و تحوّل بنیادی در ساختار ارزشهایی که در حیات عمومی و مشارکت اجتماعی و اتخاذ نظرگاه روحانی و اخلاقی نفوذ می کند این مطلب با فلسفه مبتنی بر سود و رجحان روشنفکرانه فرانسوی که خودخواهی و رقابت را می ستاید و یا حتی با تعریف صنعتی عقل، هیچ فصل مشترکی ندارد.

حضرت بهاء‌الله به دموکراسی از طریق مفهوم بدیعی که از مشورت ارائه فرمودند، می‌نگرند. وقتی مشورت دموکراتیک باشد به احتمال بیشتر (و به عنوان شرط لازم) اساسی روحانی و اخلاقی خواهد داشت. به همین دلیل است که ایشان در تمام بیاناتشان خطاب به اعضای بیت العدل اعظم و یا پارلمانهای دیگر می‌فرمایند که منافع عمومی بین‌المللی را در مشاوراتشان لحاظ نمایند. منظور و مقصد ایشان دموکراسی رقابتی و ساده‌ای نیست که در آن منتخبین نمایندگانی را برمی‌گزینند که از منافع گروه خاصی بر علیه منافع دیگر گروهها دفاع و حمایت نماید و باعث توسعه منافع شخصی گروه خاصی شوند. مفهومی که ایشان از دموکراسی ارائه می‌فرمایند، مفهومی کاملاً متفاوت می‌باشد که بر منظری روحانی، ارزشها و ساختار شخصیت فرد، مؤسس است. ساختار اساسی هویت روحانی به اصلی اساسی منجر می‌گردد، اوج‌گیری در سبکی جدید از استدلال و اساسی سیاسی که طالب شکلی با ساختار ویژه می‌باشد. به همین دلیل است که چنین مقام ارفعی، نشان و علامت بلوغ بشریت به حساب می‌آید (و البته صرفاً منطبق ایزاری مطرح نیست). (۱۰)

تمایز بین انگیزه سودجویی برای شرکت در یک تعهد سیاسی - مثل یک تشکیلات دموکراتیک - و انگیزه روحانی، در نگرش حضرت بهاء‌الله به سیاست مرکزیت دارد. سردرگمی اشتباه کول که مفهوم بلوغ عالم در آثار حضرت بهاء‌الله را با صرفاً ظهور یک نوع بخصوص حکومت اشتباه می‌کند، حاصل غفلی سیستماتیک از این تمایز قرار دارد. تفاوت بین نگرشی قانونی و اخلاقی به سیاست می‌باشد. در نگرش قانونی، نیت عمل مورد بحث و توجه نمی‌باشد. اگر قانون رعایت شود هیچ مشکلی به وجود نخواهد آمد. با این حال همه اعمال قانونی، اخلاقی نیستند. روح اخلاقی عمل هم ظاهر فعل و هم نیت و انگیزه درون آن را نیز شامل می‌گردد. نگرش کاملاً متمرکز بر نفع شخصی و سودجویانه نسبت به قانون با دموکراسی سازگار است. در واقع می‌توان دموکراسی را از دریچه محدود صرفاً سودجویانه در به کارگیری قدرت به وسیله افرادی که تشنه قدرتند ملاحظه نمود. (که به بیان حضرت بهاء‌الله غیر اخلاقی می‌باشد).

مجموعه اساس روحانی و اخلاقی برای قوانین و تشکلات دموکراتیک بیانگر مرتبه‌ای متعالی تر و از نظر کیفی متفاوت، از رشد بشر و بلوغ عمومی است. بیان حضرت بهاء‌الله در مورد دموکراسی در ارتباط با بلوغ عالم، دقیقاً با یک چنین نگرش روحانی و اخلاقی به سیاست مربوط می‌گردد. همان تمایز به وضوح در خطابه حضرت بهاء‌الله به رهبران سیاسی عالم مشهود است، خطابه‌ای که در آن ایشان بین «صلح اکبر» و «صلح اصغر» تمایز قائل می‌شوند. صلح اصغر توافقی انتفاعی و سودنگر است اما اساس اخلاقی و روحانی آن دیگری را ندارد. این صلح اعظم است که نظر و مقصد حضرت بهاء‌الله را از صلح ایده آل می‌سازد. به عنوان قدم مقدماتی به سوی آن مقصد ایده آل، حتی توافق صرفاً سیاسی، هر چند که اساس ضروریته را فاقد باشد، حرکتی است در جهت صحیح. حضرت بهاء‌الله عمل ملکه مبنی بر افزایش دادن نمایندگی و حضور مردم در حکومت را تأیید

می فرمایند. آن قدمی است در جهت صحیح حتی اگر به تحقق کامل رسیدن آن به اساس روحانی و اخلاقی نسبت به سیاست و یا به هر تصویری از قدرت محتاج باشد. و به همین دلیل است که حضرت بهاءالله بلافاصله به مشخص نمودن نیازهای اخلاقی و روحانی در همان لوح می پردازند.

مسئله دیگری که به این سر در گمی می افزاید، ترجمه نادرست کول از بیان دیگر حضرت بهاءالله است که به علامت بلوغ عالم و ظهور حکمت در بین خلق، مربوط می شود. این ترجمه وی می باشد: «ما وجود عقل را در بین همه نوع بشر تأیید می کنیم. پس خواهید دید که سلطه مطلقه بر خاک مذلت گذاشته شود و هیچ کس را به آن راه نیست.» (۱۱)

در این بیان حضرت بهاءالله نمی فرمایند که ایشان ظهور عقل را تأیید می فرمایند و در نتیجه آن سلطنت مطلقه مطرود خواهد شد. بلکه ایشان می فرمایند که مقام و موقعیت عدم رغبت به قدرت علامت ظهور عقل در بین بشر است. و اینکه ایشان ظهور و پیدایش خرد بین ملل را زمانی تصدیق می فرمایند که سلطنت بماند و احدی اقبال ننماید. دقت و صحت این مطلب نه تنها از اصل بیان که به عربی است بلکه در سایر بیانات منزله در لوح سلمان که نقل شد نیز واضح و روشن است که سلطنت می ماند و کسی به تنهایی اقبال نمی کند. «آن ایام ایام ظهور عقل است مابین برته» (۱۲)

بطور قطع کول نسخه ای از لوح را که غلط استنساخ شده مورد استفاده قرار داده است. (۱۳) اما اشتباه او کاری به این تفاوت نسخه ندارد بلکه مشکل اصلی این است که «اذ» به معنی «وقتی» (که در هر دو نسخه متن آمده است) به معنی «بنا بر این» ترجمه شده است، در حالی که «بنا بر این» در عربی معادل «إذا» می باشد نه «اذ». این مسئله به ترجمه اشتباه از کل ساختار بیان شده است.

وقتی که تفاهت های جزئی بین دو نسخه ربطی به ترجمه نادقیق ندارند، باید متذکر شد که نسخه ای که به وسیله کول استفاده شده شامل تری (تو می بینی) به جای تری (ما می بینیم) می باشد. متن لوح نشان می دهد که کلمه ای که به وسیله حضرت بهاءالله به کار رفته باید (تری) باشد زیرا (تری) از لحاظ مفهومی معنی دار نمی باشد. این لوح در مورد اتهامی که یکی از علمای تشنه قدرت به حضرت بهاءالله وارد آورده، بحث می کند، مبنی بر اینکه ایشان لوح خطاب به شاه ایران نازل فرموده زیرا خود طالب سلطنت می باشند. حضرت بهاءالله خطاب به این مدعی می فرمایند:

«وَلِكُلِّ يَأْتِيهَا الْغَافِلُ الْبَعِيدُ. أَمَا أَمْرُنَا الْمَلُوكَ أَنْ يَدْعَوْهَا وَرَأْتَهُمْ
مُقْبِلِينَ إِلَى اللَّهِ الْعَزِيزِ الْجَمِيلِ. أَنَا نَصَدِّقُ ظُهُورَ الْعَقْلِ بَيْنَ الْمَلَلِ أَذْ نَرَى
السُّلْطَنَةَ الْمَطْلُوقَةَ مَطْرُوحَةً عَلَى التَّرَابِ وَلَنْ يَتَقَرَّبَ إِلَيْهَا أَحَدٌ. كَذَلِكَ
قَضَى الْأَمْرَ فِي لَوْحٍ مَبِينٍ. قُلْ إِنَّهَا مِنْ أَحَقَرِّ الْمَقَامِ عِنْدِي وَلَوْ أَنَّكَ تَرَاهُ
مِنْ أَعْلَى الْمَقَامِ» (۱۴)

بیان حضرت بهاءالله به وضوح بیانگر این مطلب است که خود مخاطب طالب قدرت و خواهان رسیدن به آن است. بنا بر این کلمه مورد بحث نمی تواند «تو می بینی» باشد بلکه باید «ما می بینیم»

باشد. به علاوه حضرت بهاءالله در این لوح می فرمایند که ایشان از قبل هم در آثار دیگرشان این اندیشه را ذکر فرموده اند، که بیانگر این مطلب است که آنچه را که قبلاً در لوح سلمان و الواح دیگر نازل فرموده اند، مجدداً مورد تأیید و تصدیق قرار می دهند.

واقعیت مهم دیگر که در شرح آثار و تعالیم جمال مبارک در مورد حکومت نباید مورد غفلت قرار گیرد این واقعیت است که تشبیه پادشاه به عنوان ظلّ الله در یکی از آخرین آثارشان یعنی لوح ابن ذئب نیز به کار گرفته شده است. این لوح در سال ۱۸۹۱ نازل شده است - چند دهه پس از اینکه به صراحت از مؤسسات دموکراتیک حمایت کرده بودند. اگر مفهوم «پادشاه به عنوان ظلّ الله» تصویری مطلق گرا که ایشان آن را ردّ نموده بودند، بنظر آید، قاعدتاً حضرت بهاءالله در اواخر ایام نباید با چنین نظر مساعدی در مورد «پادشاه به عنوان ظلّ الله» بیاناتی ایراد می فرمودند. در لوح خطاب به ابن ذئب حضرت بهاءالله این اصل را با نقل لوح شاه ایران مورد تأکید قرار می دهند. زمانی که جمال مبارک از الواح اولیه نقل می فرمایند، این همیشه به معنای تأییدی بر همان عقیده و اندیشه می باشد. این واقعیت که قسمت اعظم لوح ابن ذئب شامل حجم وسیعی از نقل و تکرار الواح قبل حضرت بهاءالله می باشد، قویاً دلالت بر این دارد که ایشان از بیانات اولیه درست همان منظوری را در نظر دارند که از بیانات اواخر ایام داشته اند. ممکن نبوده که حضرت بهاءالله اندیشه ای را ردّ نمایند و با این حال در کتابی که خلاصه و جوهر ظهور ایشان می باشد مجدداً آن را تصریح و تأیید نمایند. قابل ذکر و اهمیت است که چگونه حضرت بهاءالله آن بیان خاص را معرفی می فرمایند:

«این کلمات عالیات که در لوح حضرت سلطان نازل بعضی از آن را مکرر ذکر می نمایم تا آن جناب به یقین مبین بدانند که آنچه ذکر شده من عندالله بوده ... انّ الله قد جعلك ظلّه بين العباد و آية قدرته لمن في البلاد»
(ابن ذئب، صص ۳۱ - ۳۰)

واضح است که معنای «پادشاه به عنوان ظلّ الله» در آخرین اثر حضرت بهاءالله درست مانند آثار نخستینشان همان سلطنت حقیقی می باشد که فقط به خداوند تعلق دارد و اینکه پادشاهان باید خود را شایسته دریافت چنین نسبت الهی از سلطنت نمایند از طریق حکمرانی توأم با عدل و تأمین منافع عموم و اینکه قدرت تنها زمانی مشروع است که فقط بر پایه هنجارهای دموکراتیک و بین المللی از عدل و محبت برقرار باشد.

انتخاب هابز برای توصیف نظرات حضرت بهاءالله به هر صورت نادرست می باشد. این مقایسه به این دلیل صورت گرفته که هابز از نظریه حکومت مبتنی بر مطلق گرایی به عنوان تنها شکل قانونی حکومتی و دولت جانبداری می کند. اما ملاحظه نمودیم که تفسیری که بیان حضرت بهاءالله را با مطلق گرایی یکی می داند اشتباه است. نظریه هابز با مفهوم مادی، ماشینی و لذت طلبی از ماهیت انسان کاملاً با مفهوم روحانی حضرت بهاءالله متفاوت می باشد. نظریه هابز نظم را تحت مفاهیمی از

سودجویی، کارآمدی و ارباب معرفی می‌کند. در مقابل آن حضرت بهاء‌الله نظم را در معانی عشق به خداوند، فضائل اخلاقی، خدمت خالصانه و تعاون و تعاضد با بشریت معرفی می‌نمایند. هابز که به نسبت گرایبی اخلاقی است، رفتار و اخلاقیات انسانی را به علل فیزیکی تقلیل می‌دهد و پیمان اجتماعی را بر اساس اصالت نفع قرار می‌دهد. حضرت بهاء‌الله مبنای ارزش را عهد و میثاق الهی و «پایست مقدس را آئینه تمام‌نمای پروردگار می‌دانند و این آثار تنها الهی برده سازش ناپایدارند».

حضرت بهاء‌الله در هیچ کدام از آثار اولیه‌شان به اصول عقاید مطلق‌گرایی الهی یا نظریه‌های سیاسی هابز با ریشه این عقیده که قدرت فرمانروایان تحت هر نوع قانون و محدوده‌ای کاملاً مستبدانه و دلبخواهی است، اشاره نفرموده و تأیید ننموده‌اند. ایشان در آن آثار اولیه نفرموده‌اند که سلطنت تنها شکل حکومت می‌باشد. در واقع هر کجا که حضرت بهاء‌الله در مورد پادشاهان و قدرتشان صحبت فرموده‌اند، دقیقاً به منظور تأکید بر این نکته است که مقامشان به عنوان فرمانروا در ظل پروردگار به معنی احاطه شدن همیشگی شان به وسیله اوامر، قوانین و عدل الهی می‌باشد. اما ایشان هرگز نفرموده‌اند که سلطنت ساختار لازم برای حکومت می‌باشد، در آثار بعدیشان هم نفرموده‌اند که تمام اشکال سلطنت باید از بین بروند. موضوع امر حضرت بهاء‌الله به این سؤال که آیا حکومتها به وسیله فرمان الهی حکمرانی می‌کنند یا توسط رضایت فرمانبران، محدود نمی‌شود. (۱۵) این مقولات برای توضیح مفهوم حضرت بهاء‌الله از اقتدار سیاسی که خود موضوع بسیار پیچیده‌ای است، وافی به نیاز است.

مطالعه آثار حضرت بهاء‌الله به زبان اصلی، نشان می‌دهد که اصطلاح «ظل‌الله» دقیقاً به معنی همان عبارتی است که مکرراً ذکر فرموده‌اند «سلاطین مظاهر قدرت الهی هستند». این توصیف در متون متفاوت صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد اما در تمامی مراحل آثار وجود دارد و تقریباً شامل تمامی الواح مهمی است که مدت‌ها بعد از نزول لوح ملکه و یکتوریا بوده است. حتی در کتاب عهدی، یکی از آخرین آثار ایشان می‌فرمایند: «ملوک مظاهر قدرت و مطالب عزت و ثروت حقند» آن بیانات نمی‌توانند به منظور توجیه و انبساط اندیشه مطایق‌گرایی باشند که ایشان در دوران عکا آنها را رد نموده‌اند چرا که آن بیانات بکرات در دیگر آثار نازله در عکا نیز به چشم می‌خورند. اما نه تنها هیچ کدام از بیانات دال بر تأیید مطلق‌گرایی و نظریه‌های حقانیت الهی نمی‌باشند بلکه هر دو اقتدار سیاسی - از هر نوع ساختار - را مشروع می‌دانند که صفات الهی عدل و جهان‌شمولی را منعکس نماید. مشروعیت کامل، که حقیقتاً منعکس کننده سلطنت جهانی و ملکوتی باشد، به معیارها و ساختارهای زیادی احتیاج دارد که نه تنها شامل ساختارهای دموکراسی کنونی بلکه به مراتب از آنها برتر باشد. در عین حال سلطنت حتی در بیانات مربوط به بلوغ بشریت ممنوع نمی‌شود. حضرت بهاء‌الله در آثارشان توسعه عدالت همراه با ساختار موجود زمان را مورد تشویق قرار می‌دهند و یک تصویر منتظم از نظم و حکومت آرمانی را پیشنهاد می‌فرمایند که روحانی، جهان‌شمول، دموکراتیک و بر پایه عهد الهی

است.

در عین حال بیانات حضرت بهاء‌الله خطاب به ملکه ویکتوریا، که در آن ایشان نظر مثبتی در مورد حکومت جمهوری داشتند، بسیار فراتر از یک تأیید و تصویب ساده از سیستم و ایدئولوژی موجود در غرب می‌باشد. آنچه که جمال مبارک در آن لوح تشریح می‌فرمایند از لحاظ کیفی متفاوت است. ابتدا ایشان نظر شرق و غرب را در مورد مشروعیت با هم متحد می‌نمایند. در نظریه لیرال مدرن غرب، مشروعیت در نهایت بر پایه رضایت مردم قرار دارد. اگر دولتمردان به وسیله مردم انتخاب شوند، قانونشان بر حق است. در حالی که در نظریه سنتی اسلامی، مشروعیت بر پایه کیفیات اخلاقی حاکم بنا شده است. (۱۶) این در حالی است که حضرت بهاء‌الله تلاش ملکه ویکتوریا را برای توسعه دموکراسی پارلمانی مورد ستایش قرار می‌دهند و تأکید می‌فرمایند که این کافی نیست: دولتمردان منتخب باید خود را امین مردم از جانب خدا در نظر بگیرند و باید متوجه به سوی حق باشند تا مورد تأیید قرار گرفته و قادر به اجرای سیاستی باشند که نفعش به همه رسد. همچنین نمایندگان باید تعهد، خصوصیات روحانی و اخلاقی را نسبت به اصول و قوانین الهی از خود نشان دهند.

حضرت بهاء‌الله تأکید می‌فرمایند که اعضاء پارلمان در تعیین خط مشی و سیاست گذاریشان باید خود را نه تنها به عنوان نمایندگان مردم بریتانیا بلکه همه نوع بشر بینگارند و منافع همه افراد بشر را در نظر داشته باشند نه صرفاً بریتانیا را. به این ترتیب، حضرت بهاء‌الله در حقیقت غیرمستقیم آن سیستم سیاسی را مورد انتقاد قرار می‌دهند به وسیله اشاره ضمنی به اینکه آن برای رسیدن به آرمان قاصر است و اینکه خط مشی های ملی گرایانه، نظامی و مستعمره ای باید جای خود را به خط مشی های روحانی و جهانی دهد. حضرت بهاء‌الله پیشرفتهای مثبتی را که مشاهده می‌فرمایند تأیید و تشویق می‌نمایند و ایشان معیارهایی را برای توسعه در بافت شرایط و تغییرات موجود تعیین می‌فرمایند.

همان تشخیص و تجویز در مورد لوح خطاب به سلطان و شاه به کار رفته است. حضرت بهاء‌الله برای آن حکمرانان عنوانی را به کار بردند که برایشان مفهومی آشنا و معتبر از پادشاه به عنوان ظل‌الله داشت اما آن را در جهت اصول دموکراتیک مجدداً تفسیر فرمودند. در هر دو موقعیت حضرت بهاء‌الله فروپاشی ساختار سیاسی موروثی با قدرت مستبدانه فئودالیت و سودجویی از مردم را اعلان می‌فرمایند. در این متون حضرت بهاء‌الله منافع مردم را با منافع دولتمردان مقایسه می‌کنند. حضرت بهاء‌الله در لوح سلطان روحانیون فاسد و ضد اخلاق را محکوم می‌فرمایند و مشورت با ایشان را به خاطر فسادشان ممنوع، اما مشورت با روحانیون پرهیزکار و باتقوی را تشویق می‌فرمایند:

«در شرایط علما می‌فرمایند و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه
حافظاً لدینه مخالفاً لهویه مطیعاً لامر مولیه فللعوام ان یقلدوه الی آخر و
اگر پادشاه زمان به این بیان که از لسان مظهر وحی رحمن جاری شده
ناظر شوند ملاحظه می‌فرمایند که متصفین به این صفات وارده در

حدیث شریف اقلّ از کبریت احمرند لذا هر نفسی که مدّعی علم است

قولش مسموع نبوده و نیست.» (الواح ملوک، صص ۱۷۶ - ۱۷۵)

این همان حکمی است که بعداً در لوح ملکه و یکتوریا تاکید فرموده‌اند - کیفیت اخلاقی دولتمردان. در لوح سلطان عبدالعزیز حضرت بهاء‌الله و ولیفه اصلی حاکم را مبنی بر حفظ علائق عمومی مردم و تشخیص عدالت اجتماعی تعیین می‌فرمایند. در نظر حضرت بهاء‌الله قلمرو قدرت سیاسی و حکومت باید قلمرو رفاه عمومی، جهانی و ایثار گرانه باشد و به سلطان می‌فرمایند که اجازه ندهند که حقیر بر آنانی که نجیب و شایسته احترام هستند حکم براند و معتقدین به اصول اخلاقی را تحت تسلط نالایقان و بی ارزشها قرار ندهند. برای برخی ثروت مفرط است در حالی که دیگران در نهایت فقر بسر می‌برند. و او را تشویق می‌فرمایند که: «اسمع نصحی ثم اعدل بین الخلق لیرفع الله اسمک بالعدل بین العالمین» و به او انذار می‌دهند که:

«أتق من ضجیح الفقراء و الابرار فی الاسحار و کن لهم کسلطان شفیق
لا تم کنزک فی الارض فینبغی لحضرتک بان تحفظ کنزک من ایدی
هؤلاء السارقین ثم تجتس من امورهم و احوالهم فی کلّ حول بل فی کلّ
شهر و لاتکن عنهم لمن الغافلین ثم انصب میزان الله فی مقابله عینیک
ثم اجعل نفسک فی مقام الذی کانتک تراه ثم وزن اعمالک فی کلّ یوم
بل فی کلّ حین ...

و ینبغی للسلطان بان یکون فیضه کالشمس یرتبی کلّ شیئی و یعطی کلّ
ذیحق حقه و هذا لم یکن منها بل بما قدر من لدن مقتدر قدیر و یکون
رحمته کالسحاب ینفق علی العباد کما ینفق السحاب امطار الرحمة علی
کلّ ارض بامر من مدبّر علیم» (منتخبات، ۱۵۲)

مقصد حضرت بهاء‌الله در این خطابات به پادشاهان ایامشان، ترغیب ایشان از طریق قدمهای فزاینده در راهی است که به سوی نمونه ایده آل ملکوت پیش می‌رود. گامهایی که آنان باید بردارند بر مبنای تشخیص آن حضرت از مرتبه خاص آنان است. در عین حال، ایشان نه تنها کاملاً از شرایط روحانی و سطح درک و استعداد آن باخبرند، بلکه از زمینه سوء تفاهم و سوء ظن سلاطین، بخصوص سلطان عثمانی و شاه ایران راجع به بابیان - و نیز بهائیان - آگاهی دارند، که از نظر آنان مضمون به توطئه و انقلاب علیه دولت‌اند. در نتیجه حضرت بهاء‌الله مستقیماً اقتدار سیاسی سلاطین را رد کرده‌اند بلکه تعریف بدیعی از مبنای مشروعیت آنها به دست می‌دهند که عدالت سیاسی و احکام مساوات طلبانه را عملی می‌نماید. در این مباحث مبحث اصلی، عقیده ظلّ الله بودن پادشاهان است:

«اتک ظلّ الله فی الارض فافعل ما یلیق لهذا الشان الاعزّ الرفیع
فارجع الی الله بقلبک ثم طهره عن الدنیا و زخرفها و لاتدخل فیہ حبّ

المغایرین لانتک لو تدخل فیہ حبّ الغیر لن یستشرق علیہ انوار تجلّی اللّٰه
لانّ اللّٰه ما جعل لاحد من قلبین»

(منتخبات، ۲۳۷)

اما همان طور که از این بیان و بیانات قبل آشکار می شود که جمال مبارک سلطان را به آفتاب
به خشنده ای تشبیه کرده اند و معنای تجویزی به این مفهوم داده اند. سلطان ظلّ اللّٰه است وقتی که صادقانه
صفات الهی را در استفاده از قدرتش منعکس می نماید. این به معنی عمل توأم با عدل و انصاف است.
به مانند خدمتگزار مردم که هیچ علاقه ای به قدرت و ثروت شخصی نداشته و از خود کامگی،
گمراهی و سوء استفاده از قدرت خودداری می کند. طبیعتاً این تعریف از عقیده «سلطان به عنوان
ظلّ اللّٰه» نه تنها با اصول دموکراتیک سازگار است بلکه جوهر اساسی آن می باشد. هنگامی که
حضرت بهاء اللّٰه به پارلمان انگلیس توصیه می فرمایند که آنان باید خود را نمایندگان، معتمدین و
متولیان همه کسان بدانند که در روی زمین ساکنند، این همان عقیده حکمرانان به عنوان ظلّ اللّٰه
می باشد.

با توجه به جو شک و تردید در زمان حاضر و با توجه به سوء قصد به جان شاه در سال ۱۸۵۲
برای شاه و سلطان حمایت صادقانه از دموکراسی چندان محتاطانه نبود.

چنین عملی منجر به ایداء ظالمانه تر نسبت به بهائیان ایرانی و عثمانی می شد. برعکس انتظار این
بوده که حضرت بهاء اللّٰه در رفع ترس و سوء تفاهم حاکمان سعی فرمایند. خواندن آثار حضرت
بهاء اللّٰه با این تعبیر که ایشان واژه های مشخص دموکراتیک را در صورتی در مرقومه هایشان مورد
استفاده قرار می دادند که در واقع نسبت به مؤسسات دموکراتیک مایل بودند و چون این کار را
نکردند این مؤسسات را مطمح نظر قرار نمی دهند (یا اگر چنین عباراتی را ضمن خطاب به پادشاهی
دیگر در زمانی دیگر به کار می بردند، احتمالاً دلیل بر این بود که حضرت بهاء اللّٰه عقیده شان را نسبت
به آنچه صحیح است تغییر دادند)، زمینه و شأن نزول مخصوص الواح مختلفه را نادیده می گیرد.
همچنین در اینجا اصول کلامی حضرت بهاء اللّٰه مبنی بر تطابق هر نوع بیان با دریافت کننده بیان مورد
غفلت قرار می گیرد. خود حضرت بهاء اللّٰه بودند که نه تنها این مسأله را به عنوان اصلی از حکمت بیان
فرموده بلکه این حقیقت را در ظهور خود نیز به کار بسته اند:

«لو یظهر ما کنز فی قلب البهاء عمّا علّمه ربّه مالک الاسماء لینصعق
الذین تراهم علی الارض. کم من معان لا تحولها قمص الالفاظ و کم
منها لیست لها عبارة و لم تُعط بیاناً و لا اشاره. و کم منها لا یمكن بیانہ
لعدم حضور او أنّها کما قیل (لاکل ما یعلم یقال و لا کلّ ما یقال حان و قته
لاکلّ ما حان و قته حضر ائله) و منها ما یتوقف ذکره علی عرفان
المشارق الّتی فیها فصلنا العلوم و اظهرنا المکتوم»

(منتخبات، ۱۱۷)

اگرچه حضرت بهاء اللّٰه مستقیماً از یک نظام دموکراتیک طرفداری نمی کنند، با این حال

اساس قدرت حاکمان و سلاطین غیردموکراتیک را مجدداً تعریف می‌فرمایند و به ایشان خطاب می‌کنند تا عدالت، ادر حکمشان، کار گیرند. ضمناً ایشان به حاکمان خطاب می‌فرمایند که ظهورش را به عنوان تجسم انگریزی از عدل برای آینده بشناسند. ایشان، سلاطین را به سوی صلح اصغر تشویق می‌فرمایند. اتحاد سیاسی بر پایه جستجوی عقلانی صلح توسط حاکمان سیاسی غیرروحانی - حتی اگر که صلح اعظم روحانی را قبول نداشته باشند - تمدن روحانی که توسط شناخت امر حضرت بهاءالله و به دار بردن اصول دیانت در تمامی نهادهای انسانی متحقق خواهد شد. بر طبق معیارهای جمال قدم هیچ سیستم سیاسی زمانه - از جمله سیستمهای ملل غربی - حقیقتاً بر پایه عدل نبوده است. عدل حقیقی بستگی به تغییر و دگرگونی کلی جامعه داشته و دارد.

الواح خطاب به سلطان عبدالعزیز و ناصرالدین شاه بیانگر نمونه‌هایی از آن تلاش است.

قابل ذکر است که در لوح ابن ذنب، یکی از آخرین آثار ایشان، حضرت بهاءالله در مورد دموکراسی سیاسی و پادشاه به عنوان ظل الله به نحو مساعدی بیان می‌فرمایند. ایشان از لوح ملکه ویکتوریا برای تأیید حکومت جمهوری و از لوح خطاب به شاه راجع به پادشاه به عنوان ظل الله نقل می‌فرمایند و مجدداً تاکید می‌فرمایند:

«هر ملتی باید مقام سلطان را ملاحظه نماید و در آن خاضع باشد و به امرش عامل و به حکمش متمسک. سلاطین مظاهر قدرت و رفعت و عظمت الهی بوده و هستند.»
(ابن ذنب، ۶۶)

به این ترتیب مشخص می‌شود که مفهوم «پادشاه» به عنوان «ظل الله» نمی‌تواند شاهی بر تمایل غیردموکراتیک در آثار حضرت بهاءالله باشد.

اصول دموکراتیک در آثار نخستین حضرت بهاءالله

چنانکه دیدیم، حضرت بهاءالله در الواح خطاب به شاه ایران و سلطان عثمانی، اقتدار و حکومت را به عنوان تمثال و تحقق عدل و منافع جهانی مطرح فرمودند. این هسته و مرکز اصل دموکراتیک است و صورت‌گوناگونی از نماد دموکراسی از این عقیده اساسی مشتق می‌گردد. حضرت بهاءالله از مفاهیم مستدل و منطقی این اصل بتدریج و مطابق ظرفیت گیرنده آن، پرده برمی‌دارند به نحوی که پیام دعوت کننده ایشان، نه موجب سوء تفاهم خواهد شد و نه به عنوان یک تهدید مورد اجتناب قرار خواهد گرفت. این مشخص می‌کند که چرا ایشان فقط وقتی به ملکه ویکتوریا خطاب می‌فرمایند، از نظام دموکراسی بی‌پرده سخن می‌گویند، یعنی به کسی که مفهوم جمهوری برایش تغییر و نوآوری ریشه‌ای یا تهدیدی برای قدرتش نبود اما برای حاکمان مستبد ایران و سلطنت عثمانی این گونه بود.

در طرح اصول چهارگانه ساختاری کتاب اقدس، ملاحظه نمودیم که همه اصول دموکراتیک حضرت بهاءالله همچون تصور ایشان از عهد و میثاق و نظم نوین جهانی از آن چهار اصول ساختاری

منتج شده‌اند. این اصول به روشنی در آثار اولیه حضرت بهاء‌الله موجودند که بسیاری قبل از الواح خطاب به سلطان و شاه نازل شده‌اند. رویکرد حضرت بهاء‌الله به دموکراسی بخشی از امر کل‌گرایی بود که شامل مقدس شمردن بشریت و مشورت به‌عنوان پایه تصمیم‌گیری در تمام سطوح سیاسی و اجتماعی جهانی بشمار می‌رود. همانگونه که از لوح حاوی تجربه ایام صباوت ایشان برمی‌آید، حضرت بهاء‌الله از این ساختار از آغاز امر مطلع بودند. تمایل دموکراتیکی در تصور ایشان از بلوغ بشریت آشکار و در لوح پنج‌کنز در ایام بغداد بطور ضمنی مطرح است. ایشان این مفاهیم را مطابق با نیازهای حکمت و منطق پیشرفت امرشان در هر مورد خاصی آشکار فرمودند.

زبان واحد بین‌المللی مبتنی بر مورد دیگری از ظهور تدریجی تعلیم حضرت بهاء‌الله است. صرفاً در آثار اخیرشان است که بر این مورد به‌عنوان یک الزام و فرمان صریح تأکید می‌فرمایند. آن رویداد معنی کاملی را شامل است زیرا مفهوم زبان بین‌المللی، به‌عنوان شرط لازم برای گسترش مفهوم هویت شهروندی جهانی، منطقاً به ساختار بین‌المللی نظامی تعلق دارد که حضرت بهاء‌الله در مراحل بعدی آثارشان به آن اشاره فرمودند. به هر حال اینکه حضرت بهاء‌الله بر این مطلب در آثار اولیه تأکید فرموده‌اند به این معنا نیست که در آن زمان چنین عقیده‌ای نداشتند. ما به این مسأله، مطمئنیم چرا که حضرت بهاء‌الله بشخصه در یکی از آثار بعدیشان مکالمه‌ای را در مورد این موضوع که بین ایشان و کمال‌پاشا از دولتمردان عثمانی که در استانبول سال ۱۸۶۳ پیش آمده نقل می‌فرمایند. در آن مکالمه حضرت بهاء‌الله اصل زبان مشترک جهانی را که نقطه مرکزی در قوانین کتاب اقدس می‌باشد به‌عنوان علامتی از بلوغ بشریت برمی‌شمارند:

«در آستانه یومی از ایام کمال‌پاشا نزد مظلوم حاضر و از امور نافع
ذکری به میان آمد. ذکر نمودند که السن متعدده آموخته‌اند. در جواب ذکر
شد عمری را تلف نموده‌اید. باید مثل آنجناب و سایر وکلای دولت
مجلسی بیارایند و در آن مجلس یک لسان از السنه مختلفه و همچنین
یک خط از خطوط موجوده را اختیار نمایند یا خط و لسانی بدیع ترتیب
دهند و در مدارس عالم اطفال را به آن تعلیم فرمایند.» (ابن ذئب، ۱۰۱)

روشن است که حضرت بهاء‌الله به دلیل منطق درونی ظهور تدریجی امرشان است که احکام خاصی را به شکل صریح‌تر در آخرین آثارشان شرح فرموده‌اند. به‌علاوه، غیرمنطقی می‌بود که در رضوان ۱۸۶۳ حضرت بهاء‌الله حرمت کل بشریت را اعلان فرمایند، علل تفرقه و اختلاف را از بین برند و اصل مشورتی برای تصمیم‌گیری را مورد تأیید قرار داده و زبان واحدی را به‌عنوان اسبابی برای متحد کردن عالم مانند یک وطن تعیین فرموده و در عین حال به حکومت مطلقه در سطح ملی به شیوه‌های معتقد باشند.

یکی از قویترین بیانات ایشان در خصوص این موضوع در کلمات مکتوبه عربی آمده که در

سال ۱۸۵۸ نازل شده است، مقارن زمانی که نظریه‌های سیاسی اعظام اروپایی گروه‌های مختلف مردم را از حقوق اقتصادی و سیاسی گوناگون محروم می‌نمودند. جان استوارت میل، نماینده بزرگ نظریه آزادیخواهانه، تفکر و نظرش برای نادیده گرفتن طبقه بیسواد و کارگر از حق رأی، را به وسیله تعریف این گروه به عنوان دشمنان بی منطق حکومت جمهوری (دموکراتیک) موجه نشان داده است (۱۷) و حق رأی را یا به سواد مشروط می‌کند (که در نتیجه به معنای مالکیت اموال است) و یا اینکه رأی طبقه متوسط را برابر رأی چند عضو طبقه کارگر قرار می‌دهد. هربرت اسپنسر فیلسوف لیبرال، در خصوص نظریه خشن داروینیسیم بحث می‌کند و معتقد است که چون هوش ارثی است، حکومت نباید تعلیم و تربیت عمومی یا خدمات دیگری را ارائه نماید که منجر به تلف شدن منابع کمیاب بخاطر افراد کم هوش می‌شود. (۱۸) لازم است یاد آور شویم که در این ایام در غرب، دموکراسی سیاسی هنوز حکومت اشرافی بود که شمایی از نابرابری انسانی را نشان می‌داد در حالی که برچسب دموکراتیک با خود داشت.

حضرت بهاء‌الله در سال ۱۸۵۸ چنین فرموده‌اند:

«یا ابناء الانسان - هل عرفتم لم خلقناکم من شیئی واحدٍ؛ لئلا تفتخر احدٌ علی احدٍ و تفکروا فی کلّ حین فی خلق انفسکم اذاً ینبغی کما خلقناکم من شیئی واحدٍ ان تکونوا کنفسٍ واحدهً بحيث تمشون علی رجلٍ واحدٍ و تسکون فی ارضٍ واحدهٍ حتی تظهر من کینوناتکم و اعمالکم و افعالکم آیات التوحید و جواهر التجرید. هذا نصحی علیکم یا ملاء الانوار فانصحوا منه لتجدوا ثمرات القدس من شجرٍ عزّ منیع»

(کلمات مکنونه، ۶۸)

تئوری سیاسی غرب هنوز راه زیادی تا وصول به چنین مساواتی را در پیش دارد.

از خرد ابزاری تا عقل و حکمت راستین

حضرت بهاء‌الله در لوح پنج کتبی مقصد از ظهورشان را ایجاد اجتماعی بیان می‌فرمایند که در آن مردم نه تنها از هر نوع تسلط و چیرگی بر دیگران احتراز نمایند بلکه حتی آرزوی آن را نیز در سر نپرورانند. این پیام ابدی جمال قدم از اصل فؤاد است. حضرت بهاء‌الله این وضعیت را مرحله ظهور عقل یا خرد نامیده‌اند. این عقل مسلماً عقل تک بُعدی، مادی، حسابگر، سودجو و مبتنی بر لذت طلبی و عقل خودخواهانه فلسفه روشنفکرانه فرانسوی و دلیلی مکانیکی برای قابلیت و مهارت تکنیکی نمی‌باشد؛ بلکه در اصل عقل «سیاسی» به معنی اصلی یونانی آن است یعنی عقلی که متوجه علائق عمومی مردم بوده و در این مسیر از بینش عقل عملی که ارسطو به آن «حزم» می‌گوید استفاده می‌نماید.

تعریف حضرت بهاءالله از این نگرش اخلاقی به قدرت با عنوان عقل یقیناً با هدف انتقاد از برداشت یکجانبه و تک بُعدی از عقل در مکتب آزادی گرایی مدرن و جایگزینی آن با مفهومی چندبُعدی است که عقل مادی را با عقل اخلاقی و روحانی پیوند می دهد. در هر حال اصطلاح حکمت دقیقاً همان سازه پیچیده عقل را تاکید می کند و به اتحاد عقل، فضیلت و دورانیشی اشاره دارد. از این رو ترجمه لغت «عقل» در این متن به عنوان حکمت رساتر از «خرد» است. این موضوع مستقیماً و صریحاً معنی را می رساند.

به هر حال کول ترجمه حضرت ولی امرالله را از «عقل» به عنوان «حکمت» رد می کند:

«ترجمه این متن را در نوشته ربّانی با عنوان «قد ظهر یوم المیعاد» که در آن قویّاً عقل را به عنوان حکمت ترجمه کرده است مقایسه کنید. از آنجا که این لغت معادل صریح nous یا هوش می باشد که در فلسفه اسلامی آمده و اساساً در دلالتش از صوفیه در باره (حکمت) یا خرد متفاوت است از انتخاب این ترجمه متحیرم! به هر صورت نسخه اصلی، تلاقی افکار بهاءالله را با ایده‌آلهای روشنفکرانه نشان می دهد، مانند اینکه ظهور عقل در میان شهروندان نیاز به سلطنت را مرتفع می سازد و ممکن است این گونه باشد که آن نقطه تلاقی، عقاید رومانتیک و قدیمی بهایی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ را زیر پا گذارده است.» (۱۹)

اما این اظهارات همانند تجربیات گذشته بر اساس کج فهمی از مفهوم بلوغ عالم در آثار حضرت بهاءالله است. زیرا اولاً درست است که جمال قدم در لوح سلمان این عبارت را تقریباً راجع به مفهوم روشنفکرانه اصالت عقل نوشته‌اند اما برای تصدیق آن نبوده است بلکه به جهت انتقاد از عقیده روشنفکرانه عقل و جایگزینی آن با چیزی است که عقل مادی را با عقل روحانی و اخلاقی تلفیق کند. این نکته توسط حضرت عبدالبهاء توضیح داده شده است عصر ظهور عقل اعظم را به عنوان عصری توصیف فرموده‌اند که مدنیت مادی با مدنیت روحانی توأم خواهد بود. (۲۰)

قضاوت حضرت بهاءالله از عدم تحقق بلوغ عالم تا زمانی که افراد در پی قدرت و تسلط هستند، همان قدر در باره حکومت دموکراسی صادق است که در مورد حکومت استبدادی. بر اساس استاندارد حضرت بهاءالله تا زمانی که سیاستمداران کشورهای دموکراتیک تشنه قدرت، شهرت، ثروت و تقویت علائق و خواسته‌های خود و حزب خود بیش از خدمت به عالم انسانی باشند، صحبت منطقی این است که آنها تفاوتی با حکام استبدادی که همان نقائص را در فضائل رهبری نشان می دهند ندارند. جوامع جدید دموکراتیک به واسطه منطقی مصرف گرایی، قدرت طلبی، رقابت جویی و هواخواهی تفرقه‌انگیز دور از تجسم عالم بالغ، باقی مانده‌اند. این منظر، اساس انتقاد حضرت بهاءالله از اعضای پارلمان می باشد.

مفهوم بلوغ عالم و ظهور عصر خِزْد در تعالیم حضرت بهاء‌الله بر اصل دموکراتیک به‌همراه سازگاری اخلاقی جهانی تاکید دارد که در مفهوم مشورت ایشان نیز نهفته است. مشورت، عرصه وسیع و پراکنده برای کشمکش بر سر قدرت و سلطه و نیز اقدام انتفاعی هماهنگ برای علائق مادی و لذت طلبانه نیست. در منظر بهاء مشورت، فداکاری برای حقیقت، خواسته عموم بشر، و اراده‌الله است. این امر تنها به‌وسیله تغییر قوانین سیاسی به‌دست نمی‌آید بلکه اشاره به تغییر روحانی اساسی دارد که تغییراتی بنیادی و اساسی جهانی را فراهم می‌سازد. مقوله بلوغ و عقل بسیار فراتر از حق رأی عمومی در امور کوچک و بی‌اهمیت است. مرکزیت بُعد روحانی آن، زمانی آشکار خواهد شد که ما ملاحظه کنیم حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح مشورت را به‌عنوان ابزار ظهور خِزْد معرفی فرموده‌اند و خِزْد را به آسمانی تشبیه فرموده‌اند که شمس و قمر آن تقوی و خشیت‌الله است. (۲۱)

ثانیاً در کلام اسلامی لغت عقل یک بُعدی و روشنفکرانه نیست. این فلسفه اسلامی بود که عقل را در توضیح کلمه‌الله و مشیت اولیه و ظهورالله به کار برده است. این مفهوم در فلسفه اسلامی بسیار پیچیده‌تر از آن بود که تنها یک مفهوم مکانیکی و طبیعت‌گرایانه به آن داده شود. باید حدیث معروف اسلامی که حضرت عبدالبهاء آن را در ابتدای اسرار المدنیه نقل کرده‌اند بخاطر آید «ان اول ما کتب الله الی» (۲۲) یا سلسله مراتب ده مرحله‌ای فارابی از عقل، که پایینترین مرتبه آن معادل روح قدسی و خالق جهان (۲۳) بوده است. مفهوم عقل در فلسفه اسلامی به عقل الهی و بشری هر دو اشاره می‌کند و به الهامات الهی و عمل خلقت الهی راجع است و نیز به اراده‌الله، وسیله عشق و محبت بازمی‌گردد. بدین دلیل است که بسیاری از فلاسفه مسلمان وجود انسان را تنها عقل بالقوه می‌دانند که تنها زمانی که به علم الهی متصل شوند و از مرتبه پایین و امیال نفسانی فراتر روند به عقل بالفعل مبدل خواهند شد. به عبارت دیگر عقل در فلسفه اسلامی، عقل عملی و سازگاری اخلاقی و بلوغ روحانی را شامل می‌شود.

ثالثاً حتی اگر ما فرضاً عقل را در فلسفه اسلامی در معنایی بگیریم که کول ادعا می‌کند؛ ضرورتاً استفاده حضرت بهاء‌الله از این اصطلاح را القاء نمی‌نماید. مظهر الهی نیرویی است بالاتر از همه که نه تنها برای تغییر روحانی و فرهنگی بلکه برای تقلیب معنایی است و یک مقلد و یا نقل‌کننده منفعل از مفاهیم متداول بشری نخواهد بود.

رابعاً حضرت بهاء‌الله بنفسه در بسیاری از الواح اشاره می‌فرمایند که مفهوم عقل در نظر ایشان محدود به تعریف ماشینی از استدلال شخصی نیست بلکه شامل علم و الهامات روحانی می‌باشد. پیش از این حضرت بهاء‌الله در چهار وادی و هفت وادی مفهوم چندوجهی از عقل را تفسیر فرموده‌اند. در چهار وادی وادی دوم وادی عقل است. در آنجا بیان می‌فرمایند که معنی موثق و منسجم عقل باید شامل عقل کلی الهی نیز باشد. به عبارت دیگر، برخلاف مفهوم روشنفکرانه غربیان این عقل باید شامل جهت‌گیری اخلاقی و هدایت روحانی باشد. در مقام عقل که او را «پیغمبر می‌نامند و رکن

اعظم دانند» می فرمایند:

«لیکن عقل کلی ربّانی مقصود است که در این رتبه تربیت امکان و اکوان به سلطنت اوست نه هر عقل ناقص بی معنی، چنانچه حکیم سنایی می گوید:

عقل جزیبی کی تواند گشت بر قرآن محیط

عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیلت نفکند

گوش گیرش در دبیرستان الرحمن در آر»

(چهار وادی، ۱۴۴)

در هفت وادی آنجا که سخن از طبیعت مرموز و حکمت رؤیا به میان می آورند می فرمایند:

«این آیات را حضرت باری در خلق گذاشته تا محققین انکار اسرار معاد

نکنند و به آنچه وعده داده شده اند سهل نشمرند. مثل اینکه بعضی

تمسک به عقل بسته و آنچه به عقل نیاید انکار نمایند و حال آنکه هرگز

عقول ضعیفه همین مراتب مذکوره را ادراک نکنند مگر عقل کلی

ربّانی»

(آثار قلم اعلی، جلد ۳، ص ۲۶)

و سرانجام، بجای توجه به فلسفه یونانی یا اسلامی از مفهوم عقل، ما می بایست ناظر به بیانات صریح حضرت بهاء الله از این اصطلاح باشیم. این مطلب را می توان در لوحی که حضرت بهاء الله به سؤالات مانکچی صاحب از طریق جناب ابوالفضائل پاسخ داده اند دریافت. مانکچی صاحب عرض کرد آیا عقل برای کشف فضائل اخلاقی و حقیقت روحانی کفایت می کند و آیا انسان می بایست بر اساس عقل یا شهود عمل کند؟ جمال قدم در پاسخ می فرمایند که عقل حقیقی برای فهم فضائل اخلاقی و حقیقت روحانی کافی است اما اضافه می نمایند که برای ایشان عقل یعنی درک درست و هماهنگ با ظهور الهی. این نوع عقل، تعریف عادی عقل نیست. حس محدود عقل موجب کج فهمی حقیقت روحانی و اخلاقی می شود. حضرت بهاء الله می فرمایند عقل خصلت حقیقی مظاهر ظهور است، که منظور ایشان از عقل همان (عقل کلی الهی) است. زمانی که عقل بشری به عقل الهی متصل شود و به آن پرورش یابد قابل قبول است. زیرا این وسیله ای است که به وسیله آن قادر خواهد بود ضروریات اخلاقی و حقایق ملکوتی را دریابد. در انتها جمال قدم می فرمایند معنی واقعی اصطلاح «عقل» معرفت مظاهر حق است و می افزاید کسی که از آن محروم ماند خردمند نیست بلکه غافل است، حتی اگر خودش را دارای همه خرد فرض کند. این توضیح واضح می سازد که چرا در برخی از الواح حضرت بهاء الله از ظهور خرد در سنه تسع صحبت به میان آمده است. در کلمات فردوسیة جمال قدم می فرمایند:

«عظیة کبریٰ و نعمت عظمیٰ در رتبه اولیٰ خرد بوده و هست. اوست حافظ وجود در مدینه عدل و در سال نُه جهان را به بشارت ظهور منور نمود.» (الواح، ۶۶)

در هر حال این الواح راجع به معنی عقل از نظر حضرت بهاءالله شکی باقی نمی گذارد و دقیقاً مخالف مفهوم روشنفکرانه عقل است. در حقیقت ممکن است دقیقاً به منظور نشان دادن همین تفاوت بنیادی باشد که حضرت ولی امرالله در ارتباط با علامت بلوغ عالم انسانی حکمت را بجای عقل ترجمه فرموده اند؛ و می دانستند که برخی غربیان مفهوم عقل را در آثار جمال قدم به معنی روشنفکرانه از عقل که برایشان آشناست تعبیر می کنند. بنا بر این با دانستن تفاوت اساسی بین این مفاهیم، ایشان آگاهانه آن را به عنوان حکمت معنی کرده اند بلکه همچنین در باره *phronesis* یا عقل عملی و عقاید اخلاقی نیز دلالتی وارد کرده اند.

جمال مبارک مکرراً از عدم اعتدال که نتیجه شیوه تلقی غرب مدرن از تمدن و آزادی (۲۵) است انتقاد فرموده اند و تاکید می فرمایند که غم و اندوهی که هیکل عالم را احاطه نموده است به وسیله نظامی گرایی و مادی پرستی درمان نخواهد شد. اتحاد عالم انسانی از هر تجدیدی ضروری تر است. در لوح حکمت حضرت بهاءالله از شیفتگی با منطق تکنولوژی جدید که نگرش اخلاقی و روحانی را رد می کند و تمدنی مبنی بر تعقل (۲۶) صرف را می جوید انتقاد فرموده اند. بنا به فرموده جمال قدم حکمت سیاست حقیقی نهض چنین منظر مخرب و بی توجهی را تشخیص می دهد.

در منظر بهاء جامعه واقعا - خردمند به وسیله اتحاد و هماهنگی دین و علم، روحانیت و تکنولوژی، معلومات و اخلاقیات مشخص می باشد. اما مفهوم یک بعدی روشنفکرانه از عقل گرایی هیچ جایی برای عقل روحانی، اخلاقی و عملی ندارد. تنها در نیمه دوم قرن بیستم بود که جامعه شناسانی چون هابرماس (Habermas) سراجتاً بین دو شکل عقل تفاوت قائل شدند و آن را عاملی برای ترقی قلمرو زندگی عملی، تعاملی، سمبلیک و مبتنی بر ارتباط انسانها (۲۷) خوانده اند. مفهوم عقل در نظر مبارک، سه نوع تمایز در فرایند منطق تشخیص می دهد: عقل ابزاری، ارتباطی و روحانی. این مطلب زمانی که سایر علامات بلوغ عالم را بحث می کنیم واضحتر خواهد شد.

فرا تر از حکومت مذهبی و لامذهبی

در مبحث مشروعیت و اقتدار دیدیم که اساس مشروعیت و اقتدار که حضرت بهاءالله تاکید فرموده اند فرم نهایی دولت نبوده است بلکه عدل الهی و علائق جهانی بر اساس وحدت نوع بشر است. و از طریق تحقق آن ارزشهاست که خصلت حقیقی سلطنت روحانی الهی در عالم ملک به شکل نظم سیاسی اجتماع ظاهر می شود. این بدان معناست که ارتباط مهمی بین عوالمی که منبع آن هنجارها و اقتدار اخلاقی است - یعنی دین - و جایی که آن قدرت اخلاقی به تجربه در می آید - یعنی عالم -

وجود دارد.

به هر حال تشتت فکری در باره مباحث مطروحه جمال قدم از این مقوله با خواندن این بیان مبارک که «لازال سلطنت در نظر حق و پیامبرانش ارزشی نداشته و ندارد» (کتاب ایقان، ۱۲۴) به برخی عقاید مبتنی بر اینکه آثار حضرت بهاءالله از لامذهبی و جدایی کامل دین از حکومت در منطق غرب حمایت می کند پایان می دهد. کول در کتاب «هزاره و مدرنیته» تئوری عجیبی پیشنهاد می کند و عقاید راجع به سلطه سیاسی را که او به حضرت بهاءالله نسبت داده است اینچنین بیان می کند: «احتمالاً دل بستگی دوران جوانیش وی را متأثر از صوفیه نموده است» (۲۸) اختصاصاً بحث این است که حضرت بهاءالله از سنت صوفیان نعمت الهی استفاده کرده اند که خود را شاه می نامیدند که این سلطنت را در قلمرو معرفت عرفانی تلقی می نموده اند که در برابر سلطنت ظاهری (فروتر) قرار می گیرد که آنان مدعی پشت کردن به آن هستند. در عین حال، آنها معتقد بودند که «میزان موفقیت حکومت به شیوه ای ماوراءالطبیعی بستگی به چگونگی رفتار آن با مرشد بزرگ دارد» (۲۹) کول می گوید که حضرت بهاءالله سلطنت را به حیطه های جداگانه مرجعیت عرفانی - روحانی و مدنی - دنیوی تقسیم می کنند. کول مدعی است که به مانند صوفیان «حضرت بهاءالله مقام خویش را سلطنت روحانی می دانند نه قدرت دنیوی» (۳۰) اما با وجود نفی تزهّد صوفیان و ردّ تمام کسانی که به دلیل اشغال رتبه ای عرفانی مدعی مقامات روحانی فوق العاده هستند از طرف حضرت بهاءالله بسیار عجیب است که تصور شود تصور سلطه سیاسی ایشان بر مبنای همان اندیشه ها باشد. در واقع، در نگرش ایشان به قدرت، آزادی و ارتباط دین با حکومت نه حمایت از مفهوم جدایی کامل کلیسا و دولت در غرب مدرن - مخصوصاً در شکل امریکایی آن - دیده می شود و نه عقاید کهن اتحاد بیچون و چرای آنها (غیر ممکن بودن نظریه صوفیه نیاز به تفصیل بیشتر ندارد). به عبارت دیگر تعالیم حضرت بهاءالله در این مورد آن گونه که در آثار مبارکه ایشان و مبتیین مصون از خطای آثار آن حضرت منعکس است قابل کاهش به گفت و شنود دوگانه حکومت لامذهبی یا مذهبی در زمینه های اسلام سنتی یا غرب مدرن نیست. اما آنچه غیر منطقی تر است اینکه نظامی که در نظر دارد نظم و حکومت را روحانیت بخشد باید در نهایت قلمرو منبع روحانی را از هر گونه ارتباطی با نهادی کردن آن جدا سازد.

هماهنگی سیاست و روحانیت در آثار حضرت بهاءالله

فلسفه آزادیخواهی سیاست غرب جدید از اجتماعی دفاع می کند که نظر گاه منطقی آن در اجتماع مدنی کاملاً از قلمرو زندگی سیاسی اشتراکیون جداست. حکومت در اقتصاد دخالت نمی کند و نیز از دین جداست. نظر مخالف در باره اجتماع در اشکال متعدّد اقتصاد کمونیزم - اشتراکی و دولت مذهبی سنتی دیده می شود که با کاربرد قدرت حکومت برای اعمال تسلط دین خاصی تعریف می شود. دیدگاه حضرت بهاءالله فراتر از این تقابلات دوگانه است و نمی تواند به وسیله

هیچ یک از این مدل‌های سیاسی و مشابه آن توجیه شود. با توجه به دو جنبه اجتماع مدنی - بخش اقتصادی و عقیده مذهبی و عمل - حضرت بهاء‌الله حقوق بنیادی آزادی را تصریح می‌فرمایند. از همان ابتدا محو حکم جهاد توأم با تحریم تجاوز بر اموال دیگران و استفاده زور برای گسترش دین بوده است. برای حضرت بهاء‌الله حقوق مؤمنین و غیر مؤمنین در جامعه مساوی است. ممنوعیت ایشان از جهاد مقدس و رفع حکم اجتناب از معاشرت و دوستی و ازدواج با غیر مؤمنین همه و همه اجزاء همان منطق است.

اما همان طور که در پنج کنز می‌بینیم حد قابل قبول اخلاق که حضرت بهاء‌الله از پیروانشان انتظار دارند بسیار بیش از صرف احترام برای حقوق دیگران است. فی المثل در لوح دنیا آنجا که بهائیان برای اغماض جهت اعمال ستمگران دعوت می‌شوند می‌فرمایند:

«این مظلوم در لیالی و ایام به شکر و حمد مالک آنام مشغول، چه که مشاهده شد نصایح و مواعظ تأثیر نموده و اخلاق و اطوار این حزب به درجه قبول فائز چه که ظاهر شد آنچه که سبب روشنی چشم عالم است و آن شفاعت دوستان از دشمنان نزد امراء بوده، کردار نیک گواه راستی گفتار است.» (الواح مبارکه، صص ۹۱ - ۹۰)

حضرت ولی امرالله، در تفسیر رهنمودهای اداری در متون بهایی، اصلی متقن در خصوص حمایت از اقلیتها را اعلام می‌دارند دال بر اینکه «اگر اصلاً تبعیضی هم صورت گیرد باید به نفع اقلیت باشد نه به ضرر آن اعم از اینکه نژادی باشد یا غیر آن» (۳۱) به علاوه آشکارا بیان کرده‌اند که هر کجا که بهائیان خود را در اکثریت یافتند نباید غیر مؤمنین را از لحاظ حقوق مساوی نادیده بگیرند بلکه باید حق تقدم به آنها بدهند.

«باید برخلاف ملل و نحل ارض چه شرقی و چه غربی، چه حکومت عامه و دموکراسی و چه سیاست مطلقه و استبدادی، چه اشتراکی و چه سرمایه‌داری، خواه مربوط به عالم قدیم و یا متعلق به دنیای جدید که اقلیات جنسیه و دینیّه و سیاسیّه را در دایره قدرت و حکومت خویش نادیده انگاشته و یا حقوق آنان را پایمال نموده و یا بالمّرّه از ریشه برافکنده‌اند، این امر حیاتی را اولین وظیفه خویش شمارد که هر اقلیتی را که در بین آن جمعیت موجود از هر جنس و ملت و از هر طبقه و رتبت تقویت و تأیید نماید و حفظ و حمایت کند.» (۳۲)

(ظهور عدل الهی، صص ۷۴ - ۷۳)

در سال ۱۹۲۵ خطاب به یکی از بهائیان ایران بیانی روشن از نگرش بهایی که باید نسبت به غیر مؤمنین اعمال شود می‌فرمایند:

«... صرف واقعیت نارضایی، احساس بیگانگی یا تبری جستن از عقیده، به هیچ وجه نمی‌تواند سبب کوچک شمردن حقوق حقهٔ افراد یا تحقیر و توهین آنان در یک جامعه آزاد شود. اگر اجباء جز این عمل کنند معادل بازگشت آنان در این قرن پرانوار به شیوه‌ها و معیارهای قرون ماضیه خواهد بود: بدین معنا که آنان آتش کینه و تعصب را در سینه‌های مردمان شعله‌ور خواهند ساخت و از مواهب درخشان یوم موعود محروم خواهند شد و از جریان کامل عنایات الهی در این عصر اعجاز جلوگیری خواهند نمود.» (۳۳) (ترجمه)

می‌توانیم دریابیم که روح مطلق اساسی که از مکتب مدارا به وسیله جان لاک حمایت شده بسیار قویتر توسط حضرت بهاء‌الله و جانشینانش تأیید شده است. (۳۴) نه تنها باید حکومت از اعمال زور بر شهروندانش برای پذیرش دین خاصی امتناع کند بلکه یک حکومت متشکل از اکثریت بهایی باید بر خود واجب بداند که از حقوق اقلیت حمایت کند. ما می‌توانیم این عقیده را یکی از مفاهیم اساسی محو حکم جهاد بدانیم.

به هر حال پیام حضرت بهاء‌الله نمی‌تواند با مفهوم آزادیخواهی غرب از اجتماع مدنی، دین و حکومت یکسان باشد. اگر حضرت بهاء‌الله استفاده از زور را برای القای دینش ممنوع ساخته است بدین معنا نیست که ایشان عقیده غرب - علی‌الخصوص امریکا - را مبنی بر جدایی کامل دین از زندگی اجتماعی پذیرفته‌اند. این دو قلمرو هرگز نه می‌توانند یکسان باشند و نه کاملاً مجزا. آنها می‌توانند نسبتاً خود گردان باشند اما باید اتحادی متقابل، مبتنی بر همکاری ارگانیک تأسیس نمایند.

تحلیل حضرت بهاء‌الله از ارتباط دین با دولت مانند تحلیل ایشان از ارتباط اقدام خصوصی با حکومت است. برعکس مکتب لیبرال از اجتماع مدنی، کاپیتالیسم خارج از کنترل که به وسیله سیاست دولت بررسی نشده است، امکان وجود دموکراسی سیاسی را نابود می‌کند. هیچ گونه دموکراسی سیاسی حقیقی تحت شرایط نابرابری افراطی و تحکم ارزشهای مصرف‌گرایی و لذت‌جویانه محض ممکن نخواهد بود. اگرچه حضرت بهاء‌الله حق اموال خصوصی و تطهیر تولیدات هر تجارت و صنعت شخصی را تأیید می‌کنند همچنین به خط مشی اشتراکی در جهت تضمین تساوی فرصتها برای فقرا و ضعفاء تصریح می‌فرمایند. ارائه عدم تساوی ساختاری یعنی اجتماع مدنی مستقل محض، به طرد سیستماتیک فقرا و اقلیتها از فرصتهای مساوی اشاره دارد. در نتیجه دموکراسی حقیقی و نظم بشری اشاره به هماهنگی فعال، دوجانبه و تعاملی اجتماع مدنی و حکومت بدون تخریب استقلال نسبی آنها دارد. در واقع تاریخ غرب امروزی دقیقاً حرکتی بدین جهت بوده است. اما حتی در مورد اقتصاد، مداخله و تحمیل از بالا نه خوشبینانه و نه ابزار طبیعی تضمین تساوی یا سعادت است. حضرت بهاء‌الله برای حل حقیقی مشکل اقتصادی از طریق ابزار

روحانی کاملاً داوطلبانه و مشروعاتی چون حقوق الله که در قلمرو اقتصاد ایجاد تقلیب روحانی قلوب است، مردم را فرامی خوانند.

اصلی مشابه در آثار حضرت بهاء الله در ارتباط دین و حکومت وارد شده است. حضرت بهاء الله اصل آزادی کامل وجدان را تأیید می فرمایند. در همان حال به تعامل و همکاری قدرتهای سیاسی و مذهبی دعوت می فرمایند. این ارتباط دو طرفه بر اساس این حقیقت است که افراد تشکیل دهنده اجتماع مدنی باید متعهد به معیارهای اخلاقی، انصاف و فضائل باشند. اساس این موازین - مخصوصاً اعتماد و صداقت - در نهایت اعتقادات مذهبی است. (۳۵) چنین انسانی که بدون او آزادی یا اجتماع مدنی هم ممکن نیست، می تواند از طریق نهادی شدن احترام برای سازگاری روحانی و دینی محفوظ بماند. در واقع حضرت بهاء الله عدم اعتنای کنونی به نقش دین را مبنای نظم اجتماعی عدالت مدار و اخلاقی را مصیبتی بزرگ می شمارند:

«قلم اعلی در این حین مظاهر قدرت و مشارق اقتدار یعنی ملوک و سلاطین و رؤساء و امراء و علما و عرفا را نصیحت می فرماید و به دین و به تمتک به آن وصیت می نماید. آن است سبب بزرگ از برای نظم جهان و اطمینان من فی الامکان. سستی ارکان دین سبب قوت جهال و جرأت و جسارت شده. براستی می گویم آنچه از مقام بلند دین کاست بر غفلت اشرار افزون نتیجه بالاخره هرج و مرج است. اسمعوا یا اولی الابصار ثم اعتبروا یا اولی الانظار.» (اشراقات، ۱۱۹)

باید توجه داشت که در بحث حضرت بهاء الله از بلوغ عالم تنها دلیل موجه اینکه کسی نقل سلطنت را تحمل کند آمادگی او به نصرت امر ایشان است. فی الحقیقه ایشان مقام چنین پادشاهی را به نهایت متعالی توصیف می فرمایند. در کتاب اقدس آمده است:

«طوبی لِمَلِکِ قام علی نصره امری فی مملکتی و انقطع عن سوائی. انه من اصحاب السفینة الحمراء التي جعلها الله لاهل البهاء ينبغی لكل ان يعزوه و يوقروه و ينصروه ليفتح المدن بمفاتيح اسمی المهیمن علی من فی ممالک الغیب و الشهود. انه بمنزلة البصر للبشر و الغرة الغراء لجبین الانشاء و رأس الكرم لجسد العالم. أنصروا یا اهل البهاء بالاموال و النفوس» (آیه ۸۴)

شایان توجه است که در مبحث علائم بلوغ عالم تنها توجیه منطقی از اراده تحمل نقل پادشاهی، نصرت امر الله است:

«و نیکو است حال او که لِحَبِّ الله و امره و لوجه الله و اظهار دینه خود را به این خطر عظیم اندازد و قبول این مشقت و زحمت نماید.» (۳۶)

(مجموعه الواح مبارکه، صص ۱۲۶ - ۱۲۵)

سرانجام همان طور که در لوح ملکه ویکتوریا شاهد هستیم اگرچه ساختار مجلس ضروری است اما کافی نیست. شرایط دیگری که برای سیستم سیاسی ایده آل لازم است این است که اعضای دولت باید در مشاوراتشان راهنمایی الهی طلب کنند و در ساختن سیاستشان بخواهند «بأن تؤیدنی علی ما تصلح به امور عبادک و تعمّر به بلادک» (لوح ملکه ویکتوریا) حضرت بهاءالله به حاکمان جهان این گونه می فرمایند:

«یا ملوک امریقا و رؤساء الجمهور فیها اسمعوا ما تغنّ به الوراق علی غصن البقاء انه لا اله الا انا الباقي الغفور الکریم. زینوا هیکل الملک بطراز العدل و التقی و رأسه باکلیل ذکر ربکم فاطر السماء. كذلك یامرکم مطلع الاسماء من لدن علیم حکیم»
(آیه ۸۸)

وحدت قلم و قلب و ارض

همان گونه که ابزار حقیقی حل مشکلات اقتصادی عدم فشار و از طریق نهادی کردن هماهنگی که منجر به مشارکت داوطلبانه اموال شخص با دیگران است به همان اندازه ابزار ایجاد نظم سیاسی ایده آل، عدم اعمال زور و از طریق نهادی کردن قلوب است. (۳۷)

در بسیاری از توضیحات اصول فؤاد و محو حکم جهاد جمال قدم مکرراً فرموده اند که مجموعه ای مفاهیم کاملاً به هم مرتبطند. بیاید این دو مثال را بررسی کنیم:

«حق جلّ و عزّ مملکت ظاهره را به ملوک عنایت فرموده و بر احدی جائز نه که ارتکاب نماید امری را که مخالف رأی رؤسای مملکت باشد و آنچه از برای خود خواسته مدائن قلوب عباد بوده. احتیای حق الیوم بمنزله مفاتیح اند. ان شاءالله باید کلّ به قوت اسم اعظم آن ابواب را بگشایند. این است نصرت حق که در جمیع زبر و الواح از قلم فائق الاصباح جاری شد و همچنین با ناس به مدارا حرکت نمایند و رفتار کنند و به کمال تقدیس و تنزیه و صدق و انصاف ظاهر شوند به شأنی که جمیع ناس آن نفوس را امناءالله فی العباد شمرند.» (منتخبات، ۱۵۵)

«ثم اعلم بانّا ارفعنا حکم السیف و قدرنا النصر باللسان و ما یظهر من البیان و كذلك کان الامر عن جهة الفضل مقضیاً. قل یا قوم لاتفسدوا فی الارض و لاتحاربوا مع نفس لانّ ربک اودع مدائن الارض کلّها بید الملوک و جعلهم مظاهر قدرته علی ما علیه و ما اراد لنفسه من الملک شیئاً... بل اراد لنفسه مدائن القلوب لیطهرهم عن دنس الرض و یقرّبهم

الی مترّ الذی کان عن مسّ المشرکین محفوظاً. ان افتحوا یا قوم مدائن
القلوب بمفاتیح البیان»
(منتخبات، ۱۹۵)

در این بیان مبارک و بیانات دیگر بین حکومت در قلمرو قلب و زمین تفاوت وجود دارد. اوّلی
تنها خواسته حق و مظاهرش است در حالی که دوّمی به پادشاهان و سلاطین دنیا واگذار شده است.
حضرت بهاءالله تصریح می فرماید که امرشان را بخاطر ثروت، قدرت سیاسی، و یا انگیزه
دنیوی ظاهر نفرموده اند بلکه کلمه الله را برای خاطر خدا ظاهر می فرمایند و به حاکمان اطمینان
می دهند. از جمله: «تالله لا نرید ان نتصرّف فی ممالککم بل جئنا لتصرّف القلوب، انّها لمنظر البهاء»
(منتخبات، ۱۳۸)

حضرت بهاءالله به دو دلیل بر این نکته تاکید می فرماید: اوّل بدگمانی نسبت به حرکت بابیان
و ایذاء جمعیت بابیان و نسبت دادن انگیزه های دنیوی به آنان که به وسیله رهبران مذهبی و سیاسی
سوء استفاده شده است. علی رغم این حقیقت که حضرت بهاءالله آشکارا هر شکل استفاده از شمشیر
را (به استثناء مجازات قانونی) منع فرموده اند و پیامشان قطعاً صلح، اتحاد و توافق است. مع هذا امر
ایشان به عنوان تهدیدی برای قدرتهای روحانیون و تشکیلات سیاسی محسوب می شود. بنا بر این
مداوماً علائق نفس خویش را ردّ می فرمایند و اعلان می نمایند که تنها مایل به تصرّف مدائن قلوب
هستند.

دلیل دوّم این است که مشیت جمال قدم همواره مخالف شهرت برای نفس خودشان بوده است
و هرگز تاکید بر این موضوع را کنار نگذاشتند که بنفسه مایل به رهبری نیستند بلکه دعوتشان برای
اقتدار از جانب حق بوده است نه بخاطر خواست خودشان.

اما در اینجا معنایی مطرح می شود: از یک طرف تاکید می فرمایند که علاقه مند به حکومت
ارض نیستند و با این وجود مرتباً می افزایند که عالیترین شکل قدرت ارض آن است که برای نصرت و
تقدّم امر الهی صرف شود. به عبارت دیگر ما در اینجا کلامی منطقی داریم: در این زمان قلمرو
حکومت دنیوی مخالف قلمرو فؤاد است. تا وقتی کسانی که در دنیا حکومت می کنند به انگیزه قدرت
و منفعت مادی باشد، قلمرو سیاسی نمی تواند قلمرو سلطنت روحانی اصیل باشد. حکومت الهی در
قلمرو قلب است که از طریق فنا و وقف خالصانه و داوطلبانه برای اراده الله حاصل می شود نه از طریق
فشار یا مصلحت اندیشی. به این دلیل است که استفاده از زور و فشار را برای پیشرفت امر مبارک
نمی پذیرند و به هر نوع حکومت دنیوی که مادی نیز هست علاقه ای ندارند زیرا دور از علائق روحانی
است. معنی مادی و دنیوی در این بخش به انگیزه خودمحورانه یا ماتریالیستی باز می گردد. امتناع از
دنیا همانند اجتناب ظاهری صوفیان از دنیا و هر گونه ارتباط اقتصادی نیست.

حضرت بهاءالله و پیروانشان به سلطنت دنیوی و اجبار و قدرت علاقه ای ندارند بلکه به سلطنت
روح و قلب متمایلند. حکومت قلب اصلی متضاد با آنتی تز حکومت ارض است. اما حضرت بهاءالله

از این تناقض فراتر رفته و آن را حل می نمایند. ایشان بدون وقفه تلفیق متعالی و ایده آلی را تاکید می فرمایند: وحدت ارگانیک این دو سلطنت.

این مطلب زمانی درک می شود که قدرت مادی به روحانی تبدیل شود و زمانی رخ خواهد داد که داوطلبانه برای پیشرفت و نصرت امرالله که همان امر عدالت و علائق مشترک حقیقی عالم انسانی است وقف شود. به این دلیل است که حضرت بهاءالله در متونی که راجع به سلطنت سخن گفته اند، مکرراً از سلطانی سخن می گویند که هیچ علاقه شخصی به سلطنت دنیوی ندارد بلکه آن را فقط بخاطر نصرت امر الهی پذیرفته است. در این ترکیب، سلطنت ارض دیگر دنیوی نیست بلکه جلوه ای از ملکوت الهی قلب است. سیاست ایده آل تقابل حل ناشدنی ملکوت الهی و عالم ناسوتی نیست بلکه تلفیقی از آن دو در یک حکومت روحانی، دموکراتیک و به دور از اجبار می باشد. و این زمان تعامل، همسویی و هماهنگی بین جامعه مدنی و حکومت است. در واقع این ساختار کمتر از نقشه کلی مفهوم حضرت بهاءالله از بلوغ عالم نیست. توجیه نهایی جهان (عصر خرد) به عنوان عصر روحانی دنیا تصور می شود که در آن مردم مستقل از نگرانیهای مادی برای خودشان تنها برای عمل به اصول ملکوت قلب آن را دنبال می کنند. در فرهنگ روحانی و اخلاقی، پیروی از قدرت متجاوز به تعهد جهت خدمت خالصانه به نوع بشر تغییر شکل داده است.

ما در بیانات حضرت بهاءالله می توانیم این موضوع را دریابیم که اگرچه اعمال فشار در ترویج امر ممنوع شده است اما گفتگو جایگزین آن شده است. اما بیشترین تأثیر و قدرت برای نمونه کردار حقیقی و شخصیت اخلاقی در نظر گرفته شده است. نزاع بر سر رسیدن به قدرت سیاسی ممنوع شده است بنا بر این همه اشکال اختلافات سیاسی منسوخ گردیده است. نه تنها استفاده از زور برای به دست آوردن قدرت ممنوع شده، بلکه افشاندن تخم نفاق نیز برای نیل به نفوذ و تقسیم مردم به اقلیتها نیز موقوف گشته است. حضرت بهاءالله مشروعیت دول مدنی را تصریح می نمایند اما برای خودشان «مدائن قلوب» را می خواهند که مفاتیح آن، عباد هستند. مفاتیحی که می توانند ابواب مدن را فقط به نیروی اخلاق، شخصیت صادق، و نمونه کامل صبر، انقطاع، خلوص، انصاف - که باز هم معنی نصرت امرالله است؛ بگشایند. - و این کار با عدم اعمال فشار به وسیله اقتدار اخلاقی معتبر کسانی ممکن می گردد که حقیقتاً متولیان خواسته بشوند. وقتی حضرت بهاءالله می فرمایند که تنها خواهان تملک قلوب هستند، در حقیقت در حال تغییر شکل اولین بخشی هستند که با افئده خلق آغاز می شود و در نهایت دوباره به شکل مؤسسات اجتماع انسان درمی آید که منتهی می شود به مدنیت روحانی کره ارض که «ملکوت الله را در بسیط غبراء» ارائه می کند و توسط صلح اعظم ترسیم می شود. چنین روند تاریخی روحانی شدن نظم، جوهر وعده و الهامی است که در سیاه چال به حضرت بهاءالله داده شد:

«أَنَا نَصْرُكَ بَكَ وَ بِقَلْمِكَ»

یادداشتها

ترجمه‌های موقت مؤلف با ستاره مشخص گردیده است.

مقدمه

۱- حضرت شوقی افندی، ظهور عدل الهی، ص ۵۹ انگلیسی.

۲- ر.ک. --- کتاب قرن بدیع، حضرت شوقی افندی.

۳- بحث در این مطلب از محدوده این کتاب بیرون است. برای کشف این پیام پیچیده و ظریف حضرت باب در زمینه رابطه و بخصوص ائتکاء آن بر امر مبارک موعود کوشش بسیار لازم است. بحث مختصر و مفیدی از موضوع شمشیر در آثار حضرت باب رامی توان در کتاب حضرت باب تألیف نصرت الله محمد حسینی یافت.

۴- ر.ک. --- نبیل اعظم، مطالع الانوار

۵- در اینجا از اصطلاحات تزهد و تصوف و بهره برده ایم. ر.ک. --- ماکس وبر اخلاق پروتستان و روح کاپیتالیسم و جامعه‌شناسی دین ۸۳ - ۱۶۶.

۶- برای تحلیل جامعه‌شناختی این مورد ر.ک. --- ماکس وبر جامعه‌شناسی دین ۲۲۲ - ۱۵۱.

۷- ر.ک. --- سینا فاضل درک متون انحصار طلب

قسمت اول: تحركات سفر روحانی

فصل ۱ - عرفان و روشهای آن

۱- برای معرفی کلی تصوف ر.ک. --- آن ماری شمل، ابعاد تصوف اسلامی رینولد نیکولسون، صوفیان مسلمان مایکل ای. سلز، ویراستار، تصوف در اوایل دوره اسلامی؛ ویلیام سی. چی تیک، ظهور پروردگار محمد اقبال، بازسازی تفکر دینی در اسلام؛ و عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة

۲- ماکس وبر، روشهای علوم اجتماعی ۱۱۲ - ۹۰

۳- شاید مؤثرترین بیان این موضع در آثار عالم و متکلم بزرگ اسلام ابن تیمیه یافت شود، که علیه انواع «بدعتها» در اسلام، از جمله صوفیگری نوشته است. مثلاً ر.ک. .. به مقدمه توماس میشل بر این تیمیه، پاسخ یک عالم مسلمان به مسیحیت ۳۹ - ۲۴

۴- ر.ک. --- برای مثال کاشانی، مصباح الهدایة؛ و سلز تصوف در اوایل اسلام.

۵- ر.ک. --- هنری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی

۶- ر.ک. --- برنارد لوئیس، حشاشین، و فرهاد دفتری، اسماعیلیان

۷- برای یک تفسیر جامع علمی راجع به فصوص الحکم ابن عربی ر.ک. --- توشی هیکو ایزوتسوی تصوف و تائویسم ص ۱۱. ابن عربی مورد رغبت روزافزون علمای غرب قرار گرفته است. برای مثال، چی تیک، ظهور پروردگار

پروردگار

۸- ابن عربی، فصوص الحکم، ۸۱ - ۷۱

- ۹- همان، ۸۱- ۷۱، ۹۵- ۶۵، ۲۴۹- ۹۰
- ۱۰- حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارک
- ۱۱- فریدالذین عطار، تذکره الاولیاء
- ۱۲- جلال الدین رومی، مثنوی، ۶- ۵
- ۱۳- حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلی، ۱۹: ۳
- ۱۴- همچنین حضرت عبدالبهاء از نسی صحبت می کنند و معنای روحانی آن را بیان می فرمایند. ر.ک. --
مفاوضات مبارک، ص ۴۵
- ۱۵- شهاب الدین سهروردی، عوارض المعارف، ۸۷- ۱۷۸
- ۱۶- ر.ک. -- شیخ احمد احسائی، شرح الفوائد، ۵- ۴
- ۱۷- حضرت باب، سفینه العرفان، ۸۹- ۸۸: ۱
- ۱۸- ر.ک. -- خوان آر. آی. کول، تجدد و هزاره (انگلیسی)
- ۱۹- خوان آر. آی. کول، صحیفه شیطیه حضرت بهاء الله. ترجمه. کول از متن چاپ شده در مائده آسمانی تألیف جناب اشراق خاوری جلد ۴، صفحات ۴۹- ۱۴۲ استفاده کرده است. ترجمه لوح مبارک در این کتاب بر مبنای نسخه دقیقتر در INBA ۱۸- ۱۰: ۵۷ هست.
- ۲۰- نادر سعیدی، ظهور و کمون در صحیفه شیطیه حضرت بهاء الله
- ۲۱- * صحیفه شیطیه، ۵۸
- ۲۲- همان، ۵۹- ۵۸
- ۲۳- همان، ۶۰- ۵۹
- ۲۴- همان، ۶۱- ۶۰
- ۲۵- خوان آر. آی. کول «تفسیری بر صحیفه شیطیه حضرت بهاء الله»
- ۲۶- کول، «صحیفه شیطیه حضرت بهاء الله» نسخه دقیقتر لوح در INBA اینگونه است: «ولکن چگونه می شود که هیچ اقبال به امری ندارم.»
- ۲۷- کول، «تفسیر»
- ۲۸- برای مثال ر.ک. -- حضرت بهاء الله، اشراقات، ۷۱
- ۲۹- در کتاب عبدالحمید اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۱۹: ۱
- ۳۰- ترجمه کول از این لوح مشکلات دیگری هم دارد. برای بحث کامل این مطلب ر.ک. -- سعیدی، «ظهور و بطون»
- ۳۱- حضرت بهاء الله در کتاب فاضل مازندرانی، اسرار الانوار، ۷۷- ۱۷۴: ۳
- ۳۲- * در کتاب اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۶۲: ۸
- ۳۳- ر.ک. -- حضرت شوقی افندی، قرن بدیع، ۱۰۲- ۱۰۱

- ۳۴ - کول، «تفسیر»
- ۳۵ - * حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه، ۲۳۴
- ۳۶ - برای مثال ر.ک. -- کتاب بدیع، حضرت بهاء الله، ۸۸ - ۸۷
- ۳۷ - حضرت عبدالبهاء در مفاوضات مبارک می فرمایند مظاهر الهی پیوسته از مقام خویش آگاهی دارند «اینکه بیان می فرمایند جمال مبارک که در خواب بودم و نسیم بر من مرور نمود و من را بیدار کرد این راجع به جسد است. در عالم حق زمان ماضی، مستقبل و حال نیست.» (ص ۱۱۸)
- ۳۸ - منقول در کتاب قرن بدیع، ص ۱۰۱، حضرت شوقی افندی
- ۳۹ - ر.ک. -- مازندرانی، اسرار الاثار، ۴: ۲۲
- ۴۰ - حضرت بهاء الله در کتاب اشراق خاوری، مائده آسمانی ۹۹ - ۹۷: ۷، برای اشارات حضرت بهاء الله به دینان (میرزا اسدالله خوئی) به عنوان «حرف ثالث مؤمن به من بظهوره الله» و معرفت دینان به این مقام در ایام اولیه بغداد، ر.ک. -- حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۴ - ۱۰۲، و آثار قلم اعلی ۲: ۳۴
- ۴۱ - حضرت بهاء الله، اشراقات، ۲۲۱
- ۴۲ - * حضرت بهاء الله، در کتاب عبد الحمید اشراق خاوری، محاضرات ۱: ۱۹۲
- ۴۳ - * همان، ۳۹۷
- ۴۴ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۱۵ - ۱۱۴
- ۴۵ - هر حرف الفبای عربی یک ارزش عددی دارد (الف = ۱، ب = ۲ و غیره) بنا بر این حروف برای نشان دادن اعداد هم می توانند به کار روند. حین = (ح = ۸) + (ی = ۱۰) + (ن = ۵۰).
- ۴۶ - * حضرت بهاء الله در کتاب عبد الحمید اشراق خاوری، رحیق مختوم ۶۹ - ۵۶۸: ۱
- ۴۷ - * حضرت بهاء الله در کتاب مازندرانی، اسرار الاثار ۷۷ - ۱۷۴: ۳
- ۴۸ - عما معانی پیچیده عرفانی متعدد دارد. این کلمه از اعمی (کور) اشتقاق می یابد و معنای آن ابر نورانی بسیار دوردست است که بسادگی نتوان دید. این کلمه مرحله ای از کمون و بطون امر الهی را نشان می دهد و نشانه اولین بیان ظهور مکنون است. این کلمه اشاره دارد به قلمرو متعالی و غیر قابل دسترسی مشیت اولیه و آغاز بهار روحانی.
- ۴۹ - حضرت بهاء الله در کتاب اشراق خاوری، رحیق مختوم ۴۵ - ۵۴۳: ۲
- ۵۰ - * حضرت بهاء الله در کتاب فاضل مازندرانی امر و خلق ۳: ۳۵۳
- ۵۱ - * همان، ۴۴ - ۴۴۳
- ۵۲ - مثلاً ر.ک. -- میشل فو کو، نظم کائنات؛ توماس اس. کون، ساختار انقلابات علمی لودویگ ویتگنستاین، تحقیقات فلسفی و تالکوت پارسونز، ساختار کنش اجتماعی
- ۵۳ - دومینیک لاکابرا، مروری دوباره در تاریخ عقلانی، ۱۴
- ۵۴ - همان، ۵۶ - ۳۵
- ۵۵ - همان، ۳۰

۵۷- برای بحث مناسب از انواع گوناگون جریانات عقلانیت ر.ک. -- هابرماس، دانش و رغبت‌های انسان و نظریه کنش ارتباطی

۵۸- مثلاً ر.ک. -- حضرت بهاء‌الله، مجموعه الواح مبارک ۴۴- ۱۳۹، هفت وادی، ۲۶ (انگلیسی)

فصل ۲- دایره وجود

۱- ر.ک. -- پلوتینوس، اینس

۲- ابونصر فارابی، فارابی مدینه فاضله

۳- حضرت عبدالبهاء، مقاضات مبارک ۲۳۵ (انگلیسی)

۴- مثلاً ر.ک. -- احسایی، شرح الفوائد، ۸۹- ۳۳

۵- حضرت بهاء‌الله، در سفینه عرفان، ۸۴- ۸۲: ۱

۶- مقایسه کنید با یوحنا ۱۴- ۱: ۱

۷- حضرت باب، در کتاب فاضل مازندرانی، امر و خلق، ۱۰۰- ۱: ۹۹

۸- حضرت باب، تفسیر هاء، ۸۱

۹- * حضرت باب در سفینه عرفان، ۱: ۸۸

۱۰- برای مثال بحث کتاب مستطاب ایتان، ۸- ۷

۱۱- ر.ک. -- حضرت بهاء‌الله، انتشارات، ۴۵

۱۲- * صحیفه شطیبه، ۵۹

۱۳- حضرت باب، بیان فارسی، ۴: ۳

۱۴- همان

۱۵- همان

۱۶- حضرت بهاء‌الله، ادعیه و مناجات (انگلیسی) ۱۱- ۳۱۰

۱۷- حضرت بهاء‌الله، آثار قلم اعلی ۳: ۶

۱۸- همان، ۳۱- ۴

۱۹- وادیهای معرفت و استغناء در اینجا وجود ندارند. اما در پایان لوح مبارک حضرت بهاء‌الله دلیل این فقدان را توضیح می‌فرمایند: اراده مبارک بر این امر قرار گرفته بود که کلیه مراحل سفر روحانی را آشکار فرمایند و تمام بیانات انجیلی مذکور در ابتدای لوح را تفسیر نمایند، اما از آنجا که پیک رحمان، حامل لوح مبارک، در راه بود، بحث این مرحله مهم بر عهده تعویق افتاد. این مراحل را تسلیم و رضا می‌نامند. (آثار قلم اعلی ۸۸- ۷۸: ۳) ممکن است این دو مفهوم مراحل متفاوتی را القاء نمایند با اسامی دیگری برای دو مرحله هفت وادی باشند. شک نیست که معنای دو مجزعه کاملاً یکی است. تسلیم انقیاد در برابر اراده‌الله است که دقیقاً معنای معرفت در هفت وادی است و رضا که به معنای همان استغناست.

- ۲۰ - آثار قلم اعلیٰ، ۷۶ - ۳: ۳۵
- ۲۱ - حضرت باب، منتخبات، ۸۹ - ۸۸ (انگلیسی)
- ۲۲ - همان، ۸۹
- ۲۳ - ر.ک. --- منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ۶۲ - ۱۵۳
- ۲۴ - ر.ک. --- ایزوتسو، تصوف و تائوئیسم
- ۲۵ - برای معرفی این موضوع ر.ک. --- Fazlur Rahman Islam, 85 - 99
- ۲۶ - نام دیگر آن جبر است.
- ۲۷ - ر.ک. --- نورالدین عبدالرحمن جامی، لوايح، لایحه ۲۴
- ۲۸ - نسخه ملایمتری از این گفتار در فصوص الحکم ابن عربی صفحات ۶۹ - ۱۶۸ دیده می شود.
- ۲۹ - برای مثال ر.ک. --- امر و خلق، مازندرانی ۳: ۳۵۳، ۶۶ - ۶۶۲ و حضرت بهاء الله، ادعیه حضرت محبوب
۹۶ - ۳۹۱
- ۳۰ - ر.ک. --- حضرت بهاء الله، منتخبات، ۳۲۹ (انگلیسی) اقتدارات ۱۱۳ - ۱۰۵
- ۳۱ - مفاوضات مبارک، ۹۶ - ۲۹۰ (انگلیسی)
- ۳۲ - حضرت باب در کتاب امر و خلق مازندرانی ۱: ۱۰۳
- ۳۳ - برای مثال ر.ک. --- حضرت بهاء الله، منتخبات، ۵۰ - ۴۶ (انگلیسی)
- ۳۴ - ر.ک. --- صدرالدین شیرازی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة جلد ۱، فصل ۱. برای شرح
مختصر ر.ک. --- شیخ احمد احسایی، رسائل الحکمة ۵۹ - ۱۵۶
- ۳۵ - ر.ک. --- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات مبارک ۹۳ - ۲۹۲ (انگلیسی)
- ۳۶ - این مطلب به تفصیل در کتاب شرح العرشیه شیخ احمد مورد بحث قرار گرفته است.
- ۳۷ - حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء ۱۰ - ۳: ۹
- ۳۸ - حضرت عبدالبهاء، مفاوضات مبارک، ۱۹۶ (انگلیسی)
- ۳۹ - ر.ک. --- نادر سعیدی، «اضداد عقلانی و الهیات ظهور» (انگلیسی)
- ۴۰ - ر.ک. --- مفاوضات مبارک، ۱۹۵ (انگلیسی)
- ۴۱ - برای مثال، شیخ احمد در کتاب مستطاب ایقان چنین عنوانی می یابد. ر.ک. --- کتاب مستطاب ایقان
(انگلیسی). شیخ احمد مخالف سرسخت تصوف و تفاسیر بالائتیسام اسلامی بوده است. برای مثال، ر.ک. ---
احسایی، رسائل الحکمة ۱۱۴ - ۱۱۳، ۱۵۳، ۹۲ - ۱۸۲
- فصل ۳ - سفر روحانی در چهار وادی و هفت وادی

1. God Passes By, 140

- ۲ - برای مثال ر.ک. --- مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله، ۵۴ - ۳۵۲
- ۳ - جواهر الاسرار، ۷۱ - ۱۶۳

۴ - حضرت عبدالبهاء، مفاوضات مبارک، ۲۹۳ (انگلیسی)

5. See Nader Saiedi, *The Birth of Social Theory*

۶ - شیخ احمد این فکر را بسیار مورد بحث قرار می دهد. برای مثال ر. ک. -- شرح الفوائد ۱۱ - ۸

۷ - حضرت بهاء الله در امر و خلق مازندرانی، ۳: ۴۷۲

۸ - فریدالدین عطار، منطق الطیر، ۱۳۳ - ۹۷

۹ - مهم است که توجه کنیم منظور حضرت بهاء الله فؤاد نیست - اصطلاحی که در چهار وادی به کار می رود، بلکه کلمه قلب مطرح است. در متابیل کلمه انگلیسی heart در آثار عرفانی عربی چند کلمه به کار می رود، مثل فؤاد، قلب، صدر، و سز. کلمه سز به معنای راز هم هست. حضرت بهاء الله برای توصیف وادی چهارم به عنوان عرش فؤاد و سز رشاد از فؤاد و سز استفاده می کنند. با توجه به بیان مبارک حضرت بهاء الله که می فرمایند وادی قلب یا شهر دل پس از هفت وادی چهار مرحله دارد، سؤال جالبی مطرح است که آیا این شهر دل همان عرش فؤاد در چهار وادی است یا خیر.

۱۰ - حضرت بهاء الله، اقتدارات، ۸ - ۱۰۷

۱۱ - همچنین ر. ک. -- منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ۱۵۹ (انگلیسی)

۱۲ - شرح الفوائد، ۱۰۵ - ۸۹

13. Weber, *Sociology of Religion* 138 - 50

14. See Lawrence Kolberg *The Philosophy of Moral Development*

۱۵ - مجموعه الواح مبارک که حضرت بهاء الله، ۹۸ - ۹۷

۱۶ - حضرت عبدالبهاء، م، ۹۹ - ۱: ۸۵

17. Baha'u'llah, *Tablets*, 268

18. in Nietzsche's terms Dionysian and Apollonian cultures. See Friedrich W. Nietzsche's, *The Birth of Tragedy*

۱۹ - حضرت عبدالبهاء، مفاوضات مبارک، ۲۱ - ۱۲۰. همچنین حضرت عبدالبهاء، مکاتیب ۲۹ - ۲: ۳۲۸؛

Selections, 169-2

۲۰ - * «صحیفه شطیه»، ۵۸

۲۱ - نمونه ای عالی از روش بهایی در ادعیه و مناجات کتاب فتح مدائن قلوب تألیف لاسه توره سن است.

۲۲ - حضرت باب، منتخبات، ۴۲ - ۴۱ (انگلیسی)

۲۳ - * در کتاب امر و خلق مازندرانی ۴۶ - ۳: ۴۴۵

۲۴ - در کتاب عالم بهایی، دو سالانه بین المللی ۱۶۳: ۳

25. See Plato, *Collected Dialogues* 353 - 84

26. See Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*

قسمت دوم: نقد خردرو حانی و تاریخی

فصل ۴ - کتاب مستطاب ایقان: متن و نظم

- ۱ - حضرت شوقی ربانی، قرن بدیع، ۱۳۱ (انگلیسی)
- ۲ - آهنگ ربانی، «ایمان خال اکبر حضرت باب به امر مبارک»
- ۳ - همان، ۳۴ - ۳۵
- ۴ - حضرت بهاء الله، لوح ابن اصدق، منقول در کتاب ایقان مبارک (Baha'i Verlay ed) X.
- ۵ - جناب محمّد علی فیضی، خاندان افنان، ۴۱ - ۴۰
- ۶ - حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه می فرمایند که کتاب مستطاب ایقان که به تقاضای جناب افنان (حاجی میرزا سید محمّد) و با حضور ایشان نازل گردیده به دیگری منسوب شده؛ سپس می فرمایند با این حال سفر این مظلوم در آن ذکر شده و خاندان افنان گواهی به حقیقت این امر می دهند. (آثار قلم اعلیٰ ۱۴۸: ۵)
- ۷ - حضرت بهاء الله در کتاب مائده آسمانی اشراق خاوری ۱۰۵: ۷. همینطور ر.ک. -- حضرت شوقی افندی، قرن بدیع ۱۰۲ (انگلیسی)
- ۸ - برای مثال ر.ک. -- حضرت بهاء الله در کتاب مائده آسمانی اشراق خاوری ۷۳ - ۷۲: ۷
- ۹ - حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه، ۲۶ - ۱۲۵
- ۱۰ - همان، ۱۰ - ۵
- ۱۱ - * حضرت باب، بیان عربی ۷، ۲، همچنین منقول در کتاب بدیع، حضرت بهاء الله، ۲۲۱
- ۱۲ - * حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۱۶۱
- ۱۳ - بغداد در اصل دارالسلام یا شهر صلح نامیده می شد (یا شهر خدا، چون که سلام از صفات الهی است.
- ۱۴ - قرآن کریم ۲۵: ۱۰
- ۱۵ - قرآن کریم ۱۲۷: ۶
- ۱۶ - قرآن کریم ۷: ۳
- ۱۷ - با اینکه در اصل وجود دارد، در ترجمه انگلیسی این الواح نیامده است.
- ۱۸ - در مورد رابطه «هشت واحد» با حضرت فتوس، ر.ک. -- فصل ۶
- ۱۹ - حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلیٰ ۳۲ - ۲۱: ۳
- ۲۰ - سید کاظم رشتی، مجمع الاسرار، ۸۳ - ۱۷۱، ۳۹ - ۳۰۶
- ۲۱ - حضرت باب، بیان عربی، ۱، مقدمه
- ۲۲ - بیان فارسی ۱/۱
- ۲۳ - «و بدان که در بیان هیچ حرفی نازل نشده مگر آنکه قصد شده که اطاعت کنند من بظهوره الله را که او بوده منزل بیان قبل از ظهور خود» منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولیٰ، ص ۷۳
- ۲۴ - بیان فارسی، ۱۶/۳

۲۵- ر.ک. -- کتاب مستطاب ایقان ۹۳-۹۲، ۲۵۶

۲۶- قرآن کریم ۴-۲: ۵۵

۲۷- شیخ احمد احسائی، شرح الزيارة جامعة الكبيره ۳۰-۲۰: ۱

۲۸- احسائی، رسائل الحکمة ۱۳۷، ۱۳۵

۲۹- قرآن کریم ۳۶: ۴۳، ۱۲۴: ۲۰

۳۰- تاکید اضافه شده.

فصل ۵ - کتاب مستطاب ایقان: دیگرگونی در مفهوم خداشناسی

1. See Kant, Critique of Pure Reason

2. Rene Descartes, Discourse on method

3. See, for instance, Claude A. Helvetius Essays on the Mind

4. Edmund Husserl, ideas

۵- کتاب مستطاب ایقان، ۸۳-۸۲ (انگلیسی)

۶- ر.ک. -- اشراق خاوری، محاضرات ۷۳-۷۶۳: ۲

۷- قرآن کریم ۳۳: ۹، ۱۷۳: ۳۷

۸- ر.ک. -- سعیدی، «ظهور و بطون»

9. See Kant, Critique of Pure Reason

۱۰- همان، ۴۸۳-۲۸۷

۱۱- این موارد در Critique of Political Reason Critique of Judgement مورد بحث قرار گرفته است.

12. Saiedi, "Antinomies of Reason"

۱۳- قرآن کریم، ۱۰۳: ۶

۱۴- ر.ک. -- Weber, Sociology of Religion

15. Nader Saiedi, "The Baha'i Approach to the Environment"

۱۶- البته، این تکامل تمدن به شکل ساده خطی صورت نمی گیرد، بلکه باید متراکم و بر حسب گرایشهای درازمدت در نظر گرفته شود. به دلیل اختیارات انسان و تحزکات تاریخی این تکامل با جنبشهای دوری و خطی مشخص می شود.

۱۷- ر.ک. -- کتاب مستطاب ایقان، ۲۰۰-۱۹۵ (انگلیسی)

۱۸- ر.ک. -- Saiedi, The Birth of Social Theory 30-53, 107-45

۱۹- همان، ۱۵۹-۵۹

۲۰- ر.ک. -- Auguste Comte, The Positive Philosophy 1:1-17

۲۱- جورج دبلیو. اف. هگل، فلسفه حق، کارل مارکس و فردریک انگلس، اعلامیه جهانی کمونیست

۲۲- ر.ک. -- فردریش دبلیو. نیچه، اراده معطوف به قدرت

فصل ۶- کتاب بدیع: تحقق و عود حتمیه الهیه

۱- حضرت ولی امرالله این کتاب را اینگونه توصیف می فرمایند: «کتاب بدیع، دفاعیه مبارک در برابر اتهامات میرزا مهدی رشتی، مثیل کتاب ایقان، در دفاع از ظهور دور بیان نازل گردیده» (ترجمه)
(God Passes By, 172)

۲- همان، ۷۲- ۱۷۱

۳- حضرت بهاءالله، کتاب بدیع، ۳۳۲

۴- همان، ۲۹۲

۵- همان، ۲۹۰

۶- همان، ۱۲۴

۷- همان، ۲۱۲

۸- همان، ۵۰- ۲۳۹

۹- همان، ۲۱۲

۱۰- * همان، ۳۲

۱۱- * همان، ۵۴- ۵۳

۱۲- * همان، ۲۵۲

۱۳- * همان، ۲۱۰

۱۴- همان، ۴۱- ۳۸

۱۵- همان، ۵۸- منقول در ابن ذنب، ۱۷۲ (انگلیسی)

۱۶- همان، ۱۹۰- منقول در ابن ذنب، ۱۶۵ (انگلیسی)

۱۷- همان، ۲۷- منقول در ابن ذنب، ۱۷۱ (انگلیسی)

۱۸- همان، ۶۶- منقول در ابن ذنب، ۱۵۳ (انگلیسی)

۱۹- همان، ۲۷- منقول در ابن ذنب، ۱۵۲ (انگلیسی)

۲۰- همان، ۲۰۹- منقول در نظم جهانی حضرت بهاءالله، ص ۱۰۰ (انگلیسی)

۲۱- همان، ۲۴- منقول در ابن ذنب، ۱۶۰ (انگلیسی)

۲۲- قسمت اعظم این لوح مبارک در رساله ایام تسعه، عبدالحمید اشراق خاوری صص ۷۵- ۱۶۹ آمده است.

۲۳- حضرت بهاءالله، کتاب بدیع، ۱۰- ۲۰۸

۲۴- همان، ۲۶

۲۵- همان، ۲۶

- ۲۶ - همان، ۲۷ - ۲۶
- ۲۷ - همان، ۲۷
- ۲۸ - حضرت باب، بیان فارسی، ۲/۵
- ۲۹ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۳۰ - ۲۷
- ۳۰ - همان، ۸۲ - ۷۴
- ۳۱ - بیان فارسی، ۸/۱۱
- ۳۲ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۷۷
- ۳۳ - همان، ۱۵ - ۱۱۴
- ۳۴ - حضرت بهاء الله در بسیاری دیگر از الواح مبارک فرموده اند که جمال نه (یعنی بهاء) در سنه تسع در تحقق نبوات بیان ظاهر گردیده. ر.ک. -- مثلاً به قاموس توفیق منیع مبارک عبدالحمید اشراق خاوری، ۲: ۴۸۷
- ۳۵ - کتاب بدیع، ۱۹ - ۱۱۸
- ۳۶ - همان، ۱۱۸
- ۳۷ - همان، ۱۱۹
- ۳۸ - همان، ۱۲۳ - ۱۲۱
- ۳۹ - همان، ۱۱۳
- ۴۰ - همان، ۱۱۶
- ۴۱ - انجیل متی، ۲: ۳
- ۴۲ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۶۴ - ۱۵۹
- ۴۳ - همان، ۹۰ - ۸۷
- ۴۴ - هیاکل نوزده گانه در نسخه های منتشره از کتاب پنج شأن حضرت باب موجود است. ر.ک. -- پنج شأن
۴۲۹ - ۳۸
- ۴۵ - بیان مبارک حضرت بهاء الله و بحث مفصل این موضوع را می توان در محاضرات تألیف اشراق خاوری
۳۰۸ - ۲۹۲، ۱: ۴۱۴ - ۳۹۲ یافت.
- ۴۶ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۳۴۳
- ۴۷ - حضرت باب، بیان فارسی، ۱۴/۶
- ۴۸ - همان، ۱۶/۳

49. Selections, 92

- ۵۰ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۱۶۹ - منقول در ابن ذئب، ۱۶۰
- ۵۱ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۲۷۴ - منقول در ابن ذئب، ۱۶۰
- ۵۲ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع - حضرت باب، منتخبات، ۱۵۶ (انگلیسی)

- ۵۲ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۳۷۳ - حضرت باب، منتخبات، ۵۶ - ۱۵۵ (انگلیسی)
- ۵۴ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۳۷ - ۳۳۵
- ۵۵ - همان، ۳۳۸
- ۵۶ - همان، ۳۳۹
- ۵۷ - همان، ۷۷
- ۵۸ - * برای بحث در بیان حضرت باب خطاب به یحیی ر.ک. -- رحیق مختوم تألیف اشراق خاوری ۱۸۷: ۲ و محمد افغان، «ایام بطون»، ۳۶
- ۵۹ - * حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۲۷۷
- ۶۰ - همان، ۱۵۲
- ۶۱ - همان، ۵۴ - ۱۵۲
- ۶۲ - همان، ۱۶۲
- ۶۳ - همان، ۹، ۳۱۵، ۱۲ - ۴۰۷
- ۶۴ - همان، ۶۸ - ۱۶۴
- ۶۵ - همان، ۱۸ - ۲۱۰
- ۶۶ - * همان، ۲۱۹ (بیان عربی، ۲/۶)
- ۶۷ - حضرت باب، بیان فارسی ۱۸/۴؛ همچنین بیان عربی ۱/۱ توجه داشته باشید که حضرت بهاء الله بنفسه المقدس شهادت می دهند که «۱۵۲» در سطور آغازین بیان عربی اشاره به حضرت قدوس دارد. ر.ک. -- مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۸۷ - ۸۶: ۷
- ۶۸ - حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۲۲۰ (بیان عربی ۲/۷)
- ۶۹ - ر.ک. -- حضرت باب، منتخبات ۳۰ - ۱۲۹
- ۷۰ - * کتاب بدیع، ۲۲۱ (بیان عربی ۲/۷)
- ۷۱ - * همان، ۲۲۴ (قیوم الاسماء، فصل ۵۷)
- ۷۲ - کتاب بدیع، ۸۶ - ۲۸۴
- ۷۳ - همان، ۲۱۸ - ۲۷۲
- ۷۴ - * همان، ۳۸۰
- ۷۵ - همان، ۹۰ - ۲۸۷، ۳۸۰
- ۷۶ - همان، ۵۸ - ۱۳۷
- ۷۷ - منتخبات، ۵ - ۱۰۴
- ۷۸ - قرآن کریم، ۵۰: ۲۹
- ۷۹ - منتخبات، ۸۲

۸۰- همان، ۲- ۱۰۱

۸۱- حضرت بهاء الله، کتاب بدیع، ۳۰۱. حضرت امام حسین و یاران ایشان در میدان جنگ از رسیدن به آب منع شدند.

۸۲- همان، ۳۰۶

۸۳- همان، ۲۹۶

۸۴- همان، ۳۷۹

۸۵- همان، ۳۱- ۳۲۸

۸۶- همان، ۳۱۸

۸۷- همان، ۶- ۴۰۲

۸۸- همان، ۱۲- ۴۰۲، ۱۲

قسمت سوم: نظم بدیع جهانی

فصل ۷- کتاب مستطاب اقدس: تاریخ و اصول متشکله آن

۱- قرن بدیع، ۲۱۳ (انگلیسی)

۲- همان، ۱۶- ۲۱۵

۳- حضرت بهاء الله، در مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۵۶- ۱۵۴: ۷

۴- ر.ک. -- مثلاً به اشارات، ۱۸۵

۵- همان، ۲۷۳

۶- حضرت باب، بیان فارسی، ۲/۲، ۲/۵، ۲/۱۹، ۳/۳، ۳/۴، ۳/۷، ۱۱- ۳/۸

۷- ر.ک. -- کتاب مستطاب ایقان، ۴۲- ۱۳۹ (انگلیسی)

S. Anthony A. Lee, "Choice Wine"

۹- همان

۱۰- همان

۱۱- بحث جناب امین بنانی در یک سخنرانی راجع به کتاب مستطاب ایقان در آکادمی لندن، تابستان ۱۹۹۸

۱۲- * حضرت بهاء الله، اقتدارات، ۱۸۵

۱۳- * حضرت بهاء الله، آسمانی تألیف اشراق خاوری، ۱۳۸: ۸

۱۴- * در امر و خلق تألیف مازندرانی، ۴۶- ۴۴۵: ۳. ر.ک. -- حضرت بهاء الله، ادعیه حضرت محبوب، ۳۹۱- ۹۴

۱۵- حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلی، ۱۸۵، ۹۱: ۵

۱۶- لوح مبارک حضرت بهاء الله، منقول در لئالی درخشان محمّد علی فیضی، ۲۰- ۱۹

۱۷- همان، ۲۱

۱۸ - همان، ۲۱ - ۱۹

۱۹ - حضرت بهاء الله، مائده آسمانی، اشراق خاوری، ۵۶ - ۳۳۵: ۴

۲۰ - قرآن کریم، ۲۶ - ۲۵: ۸۳

21. Suheil Bushrui, the style of the Kitab-i- Aqdas, 38- 39

۲۲ - حضرت عبدالبهاء، الواح و صابا، ۲۰

۲۳ - اشتباه تعمیم بیشتر از حد اندیشه ظهور متکامل تا حدی که با اصول اساسی متناقض باشد در مقاله نگارنده در ۱۹۸۷ صورت گرفته بود، «دیانت، استدلال و جامعه در جهان بینی بهایی»

۲۴ - در کتاب مستطاب ایقان حضرت بهاء الله با نقل تغییر الزامی قبله از طرف حضرت محمد، توضیح می فرمایند که گاهی اوقات تنها دلیل تغییر قانون آزمایش ایمان کسانی است که ادعای ایمان می کنند. «این فتنه نبود مگر برای امتحان عباد و الا آن سلطان حقیقی قادر بود که هیچ قبله را تغییر ندهد.» (۳۹) ایقان مبارک

۲۵ - حضرت شوقی افندی، نظم جهانی حضرت بهاء الله، ۲۳ (انگلیسی)

26. Lee, " Choice Wine "

۲۷ - حضرت شوقی افندی، قرن بدیع، ۲۱۳ (انگلیسی)

۲۸ - امرو و خلق تألیف مازندرانی، ۱۱: ۱

۲۹ - همان، ۱۱ - ۹: ۱

۳۰ - * حضرت بهاء الله، امرو و خلق مازندرانی ۱۱ - ۱۰: ۱

۳۱ - کامران اقبال، «آغاز و پایان نزول کتاب مستطاب اقدس» ۱۳ - ۱۱؛ «تاریخ نزول و نگارش کتاب مستطاب اقدس» ۱۱۱ - ۱۰۰

۳۲ - اقبال، «تاریخ نزول»، ۱۰۷

۳۳ - همان، ۱۰۵

34. Nikkie Keddie, An Islamic Response to Imperialism, 24

۳۵ - حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلی ۱۸۸: ۵

۳۶ - حضرت بهاء الله، مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۸۱ - ۱۸۰: ۷

۳۷ - اسرار الانار مازندرانی ۲۵۵: ۳. ر.ک. -- همچنین ادیب طاهرزاده، ظهور حضرت بهاء الله، ۵۰ - ۳۳۷: ۴

۳۸ - اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۱: ۳

۳۹ - دو لوح مبارک نازله در سال ۱۹۱۱، و در نجم باختر (به فارسی) چاپ شده، دو تاریخ متفاوت می بینیم. در یکی از این الواح حضرت عبدالبهاء می فرمایند که موضوع صلح میان ملل شصت سال پیش یعنی در سال ۱۸۵۱ توسط حضرت بهاء الله تأسیس گردیده، تا زمانی که این مسأله صلح جهانی را در کتاب مستطاب اقدس توصیف فرموده اند که پنجاه سال پیش بوده است. در لوح دیگر حضرت عبدالبهاء می فرمایند صلح جهانی «چهل سال پیش» در کتاب مستطاب اقدس حکم شده است. (نجم باختر، سپتامبر ۱۹۱۱، شماره ۱۰، صص ۴ - ۳). مجموعه

انتشار صلح جهانی از ایشان نقل می کند که در خطابه ای در ۱۹۱۲ فرمودند تعلیم زبان بین المللی «در کتاب مستطاب اقدس پنجاه سال پیش مطرح گردیده است» (۴۳۵) همچنین ر.ک. -- مجموعه خطابات حضرت عبدالبهاء، ۹۲: ۳

۴۰ - حکم حقوق الله، به عنوان یک الزام روحانی، پرداخت نوزده درصد در آمد افراد جز در مورد ملک مسکونی و مخارج سالیانه را تجویز می نماید. حقوق الله هرگز مطالبه نمی شود.

۴۱ - حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلی ۲۳۶: ۷. در لوحی دیگر توضیح می فرمایند: «قبل از اعلان این حکم هیچ نفسی موظف به پرداخت آن نبوده. قلم اعلی طی سنین معدوده اعلان حدود و احکام را بر عهده تعویق انداخته و این امر را نشانه ای از لطف خویش قرار فرموده» (ترجمه) (Baha'u'llah, in Huququ'llah, 9)

۴۲ - * حضرت بهاء الله، در امر و خلق تألیف مازندرانی، ۱۱ - ۱۰: ۱

۴۳ - برای مثال ر.ک. -- حضرت بهاء الله، الواح نازله خطاب به ملوک و رؤسای ارض، ۲۴

۴۴ - ر.ک. -- Baha'u'llah, Tablets, 128

45. John Walbridge, "The Kitab-i Aqdas"

46. Lee, "Choice Wine"

۴۷ - ر.ک. -- برای مثال به آیات ۳، ۵، ۱۰، ۱۳ و ۱۴ کتاب مستطاب اقدس

۴۸ - حضرت بهاء الله، اشراقات، ۲۶۰

۴۹ - تبیینات حضرت عبدالبهاء راجع به اصول اساسی دیانت بهایی به اشکال گوناگون در پی توضیحات حضرت بهاء الله از همین اصول می آید.

۵۰ - * حضرت بهاء الله در اسرار الآثار مازندرانی، ۲۲: ۴

۵۱ - ر.ک. -- برای مثال قرآن کریم ۴۱ - ۴۰: ۲۲؛ ۷۶ - ۷۴: ۴

۵۲ - منقول در قرن بدیع، حضرت شوقی افندی، ۱۹۸ (انگلیسی) ر.ک. -- همچنین به آثار قلم اعلی ۶۹: ۱

۵۳ - منقول در قرن بدیع، حضرت شوقی افندی، ۲۲۸ (انگلیسی)

۵۴ - این است یکی از دلایلی که حضرت بهاء الله در برخی از الواح از «انتهاء» ظهور در بعثت خویش سخن می گویند. به این معنا که تمام وعود بیان تحقق یافته است. به همین دلیل است که حضرت بهاء الله تاکید می فرمایند

که این دوره یکهزار سال تمام است، نه کمتر. حضرت بهاء الله، اقتدارات

۵۵ - * کتاب بدیع، ۳ - ۴۰۲

۵۶ - * همان، ۴۰۳

۵۷ - * همان، ۴ - ۴۰۳

۵۸ - * همان، ۶ - ۴۰۲

۵۹ - لوح مبارک حضرت بهاء الله را در مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۶۸ - ۶۵: ۱ می توان یافت. همچنین

ر.ک. -- مائده آسمانی ۳۶۱: ۴ و حضرت شوقی افندی، قرن بدیع ۲۵۱ (انگلیسی)

60. See Baha'u'llah, Tablets, 221

61. Prayers and Meditations, 275

۶۲- ر.ک. -- مثلاً منتخبات حضرت عبدالبهاء، ۱/ ۷۴ (انگلیسی)

۶۳- فردریش شیلر، در تربیت زیباشناختی انسان، (انگلیسی)

۶۴- ر.ک. -- احسائی، رسائل الحکمة، ۱۳۷، ۱۳۵.

۶۵- اولین بیان منظم این اندیشه را می توان در آثار شیلینگ یافت. ر.ک. -- مثلاً به

Friedrich W. J. Schelling, System of Transcendental Idealism, 222 - 23

66. Hans Georg Gadamer, Truth and Method, See, for example, Gianni Vattimo, The end of Modernity, Julian Pefanis, Heterology and the postmodern; and Jean F. Lyotard, the postmodern Condition

۶۷- جالب است که بدانیم شیخ احمد در شرح الزیارة و حضرت باب در صحیفه عدلیه این معنا و یکی از احادیث مشابه اسلامی را در بحث ارکان ایمان مورد نظر قرار می دهند.

۶۸- حضرت بهاءالله، اقتدارات، ۴۹- ۱۴۸

فصل ۸- از نظم کتاب تا نظم بدیع

۱- شیخ احمد هم در این مورد بحثی دارد. ر.ک. -- شرح الزیارة ۲۳- ۲۱: ۳، ۵۱- ۱۵۰

۲- حضرت بهاءالله، آثار قلم اعلی، ۹۱: ۵

۳- حضرت باب، بیان فارسی، ۱/ ۱؛ همچنین Selections, 102

۴- حضرت باب، بیان فارسی، ۲/ ۳، ۱۳/ ۳

۵- حضرت بهاءالله، اقتدارات، ۸۹- ۸۸

۶- حضرت بهاءالله، کلمات مکنونه فارسی، ۷۱

۷- حضرت بهاءالله، مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۸- ۱۶۷: ۷

۸- مازندرانی، امرو خلق، ۴۳- ۴۴۲: ۳

۹- حضرت باب، تفسیر بسم الله، INBA 15-16: 64

۱۰- حضرت باب، بیان فارسی، ۵/ ۳

۱۱- همان، ۶/ ۷. همچنین توجه کنید که در عقد و ازدواج بهایی کلمه لله (انا کل لله ...) ذکر می شود.

12. Ler. 19:1

۱۳- اقتدارات، ۲۱۵

۱۴- اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۲۴- ۲۳: ۱

۱۵- * بیان عربی، ۱۰/ ۳

۱۶- حضرت باب همزمان اشاره به اعداد هفت و نه می فرماید چونکه وحدت این دو عدد فقط از طریق

حضرت بهاء الله ممکن گردیده است. تعداد گروههای ارث هفت است. اما در طرح توزیع کتاب بیان هفت گروه از ۹ تا ۳ توزیع شده اند که با سهم کودکان با عدد ۹ آغاز شده است. با کمال تعجب حضرت باب سهم کودکان را نه هفت بلکه ۹ تعیین می فرمایند. همینطور، سهم آخرین گروه، یعنی معلمین را نه یک بلکه سه معین می کنند.

۱۷ - حضرت باب، در سفینه عرفان، ۸۸: ۱

۱۸ - حضرت باب، پنج شان ۱۸ - ۴۱۵، ۲۳ - ۴۲۲

۱۹ - پنج شان، ۴۱۶ - در رأس این هیکل عدد ۵۴۰ قرار دارد که مطابق عدد ۹ است (پنج شان، ۱۰ - ۴۰۹،

۳۴ - ۴۲۲). عدد ۵۴۰ نه تنها خودش ۹ است ($۵ + ۴ + ۰ = ۹$) بلکه تحقق ۹ در ترتیب هیکل پنجم است.

۲۰ - همان، ۳۵۰، ۴۱۲

۲۱ - بحث کامل جنبه های گوناگون این رموز در اینجا غیر ممکن است اما نکات اضافی ذیل مفید بنظر می رسد. اولاً ۵۴۰ در بیان فارسی «عدد حرف طا» (۹) [باید حرف ط باشد که عدد آن ۹ است] (مترجم) تلقی گردیده است (بیان فارسی، ۵/۱۹). این بدان معناست که چون ۹ مرکب از ۵ و ۴ است بنا بر این ۵۴۰ هم ۹ است. ثانیاً جمع کل سیام ارث ۴۲ است که این هم عدد بلنی است، که بازها مورد بحث حضرت باب بوده که نشانه پذیرش دعوت حضرت موعود است. ثالثاً منظور از عدد ۷ هم به بیان حضرت باب کلمه الآله را القاء می کند که هفت حرف دارد که علامت تأیید و معرفت مقام موعود است (اظهار ایمان در اسلام ابتدا بانفی است: «لا اله» و سپس اثبات: «الآله» (بیان فارسی، ۲ و ۸). توزیع ارث در کتاب بیان مطابق عدد ۹ تا ۳ صورت پذیرفته است. حضرت باب برای رسیدن به این توزیع، بر عدد ۲۵۲۰ به عنوان عالیترین جلوه عدد ۹ تاکید می فرمایند زیرا اولین عددی است که بر تمام ۹ عدد قابل قسمت است. جالب این است که عدد ۲۵۲۰ برابر با ۹ می شود ($۲ + ۵ + ۲ + ۰ = ۹$). بنا بر این عدد ۲۵۲۰ همزمان بالاترین جلوه عدد ۹ است.

توجه داشته باشید که اعداد ۲۵۲۰ و ۲۰۵۲ (هو المستغیث) کلام نهایی حضرت باب برای مفهوم مستغاث فردو مجموعاً ۹ دارند. به عبارت دیگر عدد ۲۵۲۰ در عین حال می تواند اشاره ای ظریف به این واقعیت باشد که مستغاث در واقع در سنه تسع درک می شود. این مطلب وقتی آشکارتر می شود که توجه کنیم اعداد سهم الارث مؤید هیاکل نوزده گانه اند که در ۲۰۵۲ پایان می پذیرند.

۲۲ - بیت العدل اعظم خطاب به یکی از احباء در ژوئیه ۱۹۹۶ می فرمایند. در لوح مذکور حضرت عبدالبهاء فرموده اند: «در حقیقت، حکمت این حکم ادق اقوم این است که نفسی بی وصیتنامه نماند. ملاحظه نمایید که در فقدان وصیتنامه کل ارث خلاف رضای متوفی تقسیم، توزیع و پراکنده می شود چه مشکلات و اختلافاتی ایجاد می گردد. لکن وصیتنامه، اسباب رفع هر گونه اختلاف است و مورث آسایش عباد. به این دلیل که موصی به هر صورت که بخواهد می تواند اموالش را تقسیم نماید. احسن و اولی آنکه کل اموال مطابق میل و رضایت صاحب آن تقسیم شود. ملاحظه نمایید چه بسیار نفوس نگران سر نوشت اموال خویش پس از صعودند. حال با این امر مبرم الهی یعنی الزام و تکلیف دینی تنظیم وصیتنامه قبل از صعود تمام این مشاکل از میان برداشته می شود.»

۲۳ - حضرت بهاء الله، مانده آسمانی تألیف اشراق خاوری، ۱۳۸: ۸ (تاکید اضافه شده است).

- ۲۴ - حضرت بهاء الله، اقتدارات، ۳
- ۲۵ - حضرت باب، بیان فارسی، ۵/۱۶؛ ۵/۱۳؛ ۶/۳؛ ۶/۲
- ۲۶ - ر.ک. -- The Bah, Selections
- ۲۷ - حضرت باب، بیان فارسی ۳/۱۶ (منقول در کتاب قرن بدیع، حضرت شوقی افندی، صص ۲۵ - ۳۲۴) (انگلیسی)
- ۲۸ - برای تفصیل بیشتر در بحث این موضوع ر.ک. -- علی نخجوانی «نگاهی به نظم بدیع الهی»
- ۲۹ - اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۹۲ - ۹۱: ۷
- ۳۰ - * بیان فارسی ۳/۱۶
- ۳۱ - احسائی، رسائل الحکمة، ۱۳۷، ۱۳۵
- ۳۲ - حضرت باب، بیان فارسی، ۱۲ - ۳/۸؛ ۶ - ۲/۳
- ۳۳ - حضرت باب، تفسیر سوره کوثر، ۸ - ۲۰۷
- ۳۴ - ر.ک. -- سعیدی «تحلیلی از مفهوم بابیت در آثار حضرت اعلی»
- ۳۵ - حضرت باب، بیان فارسی، ۱/۱؛ بیان عربی، ۱ - مقدمه
- ۳۶ - قرآن کریم ۴۷: ۱۵
- ۳۷ - حضرت باب، بیان فارسی ۲/۱۴
- ۳۸ - ر.ک. -- Kitab-i Aqdas 246-47
- ۳۹ - بیان عربی، ۶/۱۱
- فصل ۹ - مبانی فلسفی نظم بدیع جهانی

1. Cole, Modernity and the Millennium

- ۲ - * در اسرار الانار مازندرانی، ۱۸ - ۱۷: ۲
- ۳ - مطابق نظر مارتین لینگز، سعد حکم این تشبیه را مطابق قانون یهود برای شهر محاصره شده صادر کرد: «وقتی پروردگار خدای تو آن را در دستانت قرار داد، باید تمام مردان را از دم شمشیر بگذرانی و اما در باره زنان، کودکان، چارباغان و تمام آنچه در شهر است از غنائم، از آن تو خواهد بود.» (تشبیه، ۱۴ - ۱۲: ۲۰)
- Lings, Muhammad, 229-33

- ۴ - * در اسرار الانار مازندرانی ۱۸ - ۱۷: ۲ به احتمال زیاد لوح ندانام دیگری است برای بشارات که اینگونه آغاز می شود: «هذا نداء الابهی الذی ارتفع من الافق الاعلی فی سجن عکاء» (مجموعه الواح مبارکه، ۱۱۶)

5. Modernity and the Millennium, 115

- ۶ - این مطلب مورد تأیید حضرت ولی امرالله قرار گرفته است. ر.ک. -- قرن بدیع ۱۰۴ (انگلیسی)

7. Modernity and the Millennium, 115

۸ - همان

۹- نمونه‌های محو حکم جهاد در دوره بغداد در افتدارات، ۵۸، Epistle, 21-24, Tablets, 5 آثار فلم اعلى

۱:۶۷ و اشراق خاوری، مائده آسمانی ۱۳۸:۷ دیده می‌شود. همچنین ر.ک. -- مقاله شخصی سباح ۶۲-۶۳

۱۰- ر.ک. -- اشراق خاوری، مائده آسمانی ۴۱-۱۴۰:۵

۱۱- ر.ک. -- James Knowlson, Universal Language schemes in England and France

1600-1800

12. Umberto, Eco, The Search for the Perfect Language, 1-2

۱۳- همان، ۳۳۹

۱۴- همان، ۳۳۳ (تاکید اضافه شده)

۱۵- همان، ۳۳۴

16. Eugen Weber, Apocalypses, 53

۱۷- برای مثال ر.ک. -- Friedrich Schlegel, The Philosophy of History, 455-76

18. Claude H. Saint-Simon, Selected Writings, 122-23, 126, 130

۱۹- همان، ۸۱-۸۰

۲۰- همان، ۸۰

۲۱- همان، ۱۰۲-۹۹

۲۲- همان، ۱۰۹

۲۳- همان، ۷۸

۲۴- همان، ۲۸-۲۲۷

۲۵- همان، ۳۰-۲۲۹

۲۶- همچنین ر.ک. -- Comte, The Positive Philosophy 3: 192-98

۲۷- برای بحث کلاسیک مسأله نظم ر.ک. --

Talcott parsons, The Structure of Social Action

۲۸- ر.ک. -- Jeffrey C. Alexander, Theoretical Logic in Sociology, vol. 1

29. Thomas Habbes, Leviathan

۳۰- برای مثال ر.ک. -- Baron de Hllobach, The System of Nature, 142, 264; Cesare M.

Beccaria, An Essay on Crimes and punishments Elie Halevy, The Growth of philosophic Radicalism

۳۱- این مطلب با هر در شروع می‌شود، توسط رومانیتکها و ایده آلیستها تأیید می‌شود و توسط دور کیم، وبر و دیگران به شیوه‌هایی پیچیده تر مورد تأکید قرار می‌گیرد.

32. Emile Durkheim, Moral Education

۳۳- برای مثال ر.ک. -- de Holbach The System of Nature, 142, 280 - 91

34. Elliott, Confronting Crime

35. James, Q. Wilson, Thinking about Crime

۳۶- ر.ک. -- قد ظهر يوم الميعاد، حضرت شوقی افندی

۳۷- ر.ک. -- حضرت بهاء الله، منتخبات ۲۱۵ (انگلیسی)

38. Friedrich Schlegel, Philosophy of History, 207 - 10, 446 - 50; Friedrich Schlegel, Philosophy of Life, 286 - 87; August W. Schlegel Course of Lectures: Edmund Burke, Reflections on the Revolution; Joseph Marie de Maistre, Considerations on France; Johann G. Fichte, Addresses; Johann G. Herder, Reflections.

39. Herbert Spencer, The principles of sociology

40. Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law 251 - 52

41. Juan R. I. Cole "Iranian Milenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century"

۴۲- حضرت بهاء الله، در امر و خلق مازندرانی، ۴۷۲: ۳

۴۳- برای مثال ر.ک. -- Emile Durkeim, Rules of Sociological Method

۴۴- معمولاً ساختارگرایان بر این دیدگاه تأکید دارند. برای مثال ر.ک. --

Louis Althusser and Etinne Balibar, Reading Capital

۴۵- نمونه های آن فلاسفه عصر روشنگری جرمی بنتام و جان استوارت میل هستند.

۴۶- ر.ک. -- Ernest Nagel, the structure of science

47. Saiedi, the Birth of Social Theory 1 - 7

۴۸- مارکس و دورکیم دو نماینده برجسته این موضوع متفاوت هستند.

۴۹- حضرت بهاء الله، لنالی الحكمة ۲: ۲۷۵

۵۰- ر.ک. -- Immanuel Wallerstein, The Capitalist World Economy

۵۱- ر.ک. -- Baha'u'llah, Tablets, 170

52. Shoghi Effendi, World order of Baha'u'llah, 42 - 43

فصل ۱۰ - روح، تاریخ، نظم

1. Cole, Modernity and the Millennium, 29 - 30

۲- همان، ۷۶

۳- همان، ۴۷ - ۴۶

۴- همان، ۷۶

۵- حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلیٰ ۸۵: ۱. حضرت بهاء الله در این لوح اشاره به تبعید قریب الوقوع خویش به عکا می فرماید.

۶- * حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارک، ۲۶- ۱۲۵

7. Cole, Modernity and the Millennium, 60-61, 73, 191, 207 n, 39

۸- همان، ۲۰۷ زیر نویس، ۳۹

۹- منقول در ظهور حضرت بهاء الله، طاهرزاده، ۴۳: ۱۴۰: ۲ متن فارسی پنج کتور در عندلیب ۱۰/۴۰ (بایبز ۱۹۹۱) ۱۳- ۱۰ دیده می شود.

۱۰- به این دلیل است که حضرت عبدالبهاء مباحثات پاریس را محیطش قدرت و مضحک خواندند و آن را با معیارهای مشورت روحانی مغایر دانستند: «در این امر مبارک، مشورت از اهمیت امور است به شرط آنکه مذاکره روحانی باشد و نه القای نظرات و اغراض شخصی. در یکی از جلسات مجلس سنای فرانسه حضور داشتیم اما مشورت مطلوبی ندیدیم. مقصد از مشورت در مجالس شور باید تابش نور حقیقت بر مسائل مطروحه باشد نه اینکه میدان تنازع و عقاید شخصی گردد. خصومت و منازعه موجب کدورت و سبب اختلافی حقیقت است. در مجلس مذکور کشمکش و جدال بسیار بود؛ نتیجه آن هم جز آشفتگی و مصیبت نبود؛ حتی در یک مورد بین دو نماینده برخورد جسمی پیش آمد. این مشاوره نبود، مضاحکه بود... علی هذا مشاوره حقیقی مباحثه روحانی در حال و هوای محبت است. همه اعضاء باید همدیگر را قلباً دوست بدارند تا نتایج عظیمه حاصل شود. محبت و الفت اساس مشورت است.» (انتشار صلح عمومی، ۷۳- ۷۲) (ترجمه)

11. Cole, Modernity and the Millennium 73

۱۲- حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارک ۲۶- ۱۲۵ (منقول در کتاب اقدس ۲۵۱) (انگلیسی)

۱۳- نسخه های دقیق این لوح مبارک در مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۴۱: ۸ و در INBA, 26: 305 (تأیید شده) یافت می شود.

۱۴- * در مائده آسمانی تألیف اشراق خاوری ۴۱: ۸

15. Cole, Modernity and the Millennium, 52

۱۶- ر.ک. -- Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam

17. John Stuart Mill, Considerations on Representative Government 174-90

۱۸- مثلاً، ر.ک. -- هربرت اسپنسر The Principles of Sociology 3: 580-82; and Social Statics and the Man versus the state, 356-65

19. Cole, Modernity and Millennium 207n, 39

۲۰- میرزا محمود زرقانی، بدایع الآثار، ۲۷۳

۲۱- اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۶۰: ۸

۲۲- حضرت عبدالبهاء، اسرار المدنیة ۱ (انگلیسی)

23. Farabi, Al-Farabi on the perfect state, 68-112

۲۴ - اشراق خاوری، مائده آسمانی ۶۰-۱۵۶: ۷

۲۵ - ر.ک. -- Baha'u'llah, Tablets

۲۶ - همان، ۱۴۴

Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests, and The theory of Communicative Action -- ر.ک. --

28. Modernity and the Millennium, 29

۲۹ - همان، ۳۰

۳۰ - همان

۳۱ - حضرت شوقی افندی، ظهور عدل الهی، ۳۵ (انگلیسی)

۳۲ - همان

۳۳ - منقول در دستخط بیت العدل اعظم خطاب به یکی از اجتباء، ۲۷ آوریل ۱۹۹۵

34. John Locke, A Letter Concerning Toleration

35. Baha'u'llah, Gleanings, 232-33; Tablets, 125

۳۶ - حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه ۲۶-۱۲۵

۳۷ - برای یک بحث بسیار خوب از جنبه های گوناگون تصور حضرت بهاء الله از سیاست و تصور بهایی از نظم جهانی ر.ک. -- اودو شفر، نیکولا توفیق و اولریخ گولمر، در کتاب راست را کوانگاشته اند.

کلمه الله و تمدن
روح، تاریخ و نظم
در آثار حضرت بهاء الله
نادر سعیدی

«این کتاب اولین کوشش عالمانه در تشریح منتظم مواضع اساسی موجود در آثار عمده حضرت بهاء الله به زبان انگلیسی است. مؤلف که خود یک جامعه‌شناس است از آثار بهایی در کمی عمیق دارد، آنها را به زبان اصلی - یعنی عربی و فارسی - می‌خواند و نیز مجهز به دانش نظریه‌های فلسفی و سیاسی - اجتماعی کنونی در قلمرو اندیشه غرب است.

مؤلف تحلیلی مفضل از آثار عمده حضرت بهاء الله به دست می‌دهد که در سه مرحله متوالی طی رسالت ایشان نازل گردیده اساس اخلاق و عرفان را می‌نهند، الهیات و تفاسیر آیات را بیان می‌فرمایند و سپس حدود و احکام سلوک فردی و اجتماعی و ساختار نظم بدیع جهانی را ارائه می‌نمایند ...

شخصاً هیچ اثر دیگری رانمی‌شناسم که چنین بینشی مؤثر از آثاری چون کتاب ایقان، صحیفه شطیه و کتاب بدیع عرضه کرده باشد، که کتاب اخیر هم کاملاً در غرب ناشناخته است.

بخصوص فصول ۹ و ۱۰ برای دانشجویان تاریخ معاصر بسیار ذهن‌انگیز است که در آن فلسفای فلسفی نظم بدیع جهانی و نظرات بهایی راجع به «روح، تاریخ و نظم» مورد بحث قرار گرفته است.»

حشمت مؤید استاد زبان فارسی و ادبیات دانشگاه شیکاگو

«مشارکتی عمده و بدیع در موضوع اساسی کتاب»

امین بنانی استاد ممتاز تاریخ و ادبیات فارسی دانشگاه کالیفرنیا - لوس آنجلس

نادر سعیدی درجه فوق لیسانس اقتصاد از دانشگاه پهلوی شیراز و درجه دکترا در جامعه‌شناسی را از دانشگاه ویسکانسین دریافت نموده است. نامبرده استاد جامعه‌شناسی در کالج کارلتون در نورث فیلد مینه‌سوتا است.

عکس روی جلد، که از طبقه فوقانی بیت مبارک حضرت بهاء الله «بهجی» در اطراف عکا، اسرائیل برداشته شده شامل منظره‌ای از باغهایی است که امروزه حول ساختمانها را فرا گرفته است.