

مقدمه ای به اختصار در باره ارتباط عرفان اسلامی با امر بهائی

دکتر وحید رأفتی

در بررسی و مطالعه عرفان اسلامی و روابط آن با آثار مبارکه امر بهائی دو مشکل عمده عرض اندام مینماید: مشکل اول کثرت و تنوع آثار مبارکه بهائی است که در طول متجاوز از يك قرن از اقلام طلعات مقدسه بهائی صادر گشته و در آن دهها مطلب و نکته مندرج در عرفان اسلامی به انحاء مختلف مورد شرح و بحث، تنقید و توضیح، رد و قبول و بالاخره جرح و تعدیل قرار گرفته است. بدیهی است که در این مقاله مختصر بررسی همه آثار مبارکه بهائی که به نحوی با عرفان اسلامی در ارتباط است میسر نیست و ناچار باید آثار مشهورتر و جامعتر بهائی را مد نظر قرار داد و در این آثار نیز باید صرفاً به امهات نکات ناظر بود تا در ظل مطالعات بعدی سایر نکات و جزئیات قضایا بتدریج طرح و بررسی گردد. اما مشکل دیگری که در بادی امر در طریق این مطالعه جلب نظر مینماید مشکل تعریف و توصیف عرفان اسلامی است. این عنوان خود آنقدر وسیع و عمیق است که عملاً معارف مسلمین اهل عرفان را در طی قرون متوالی در سراسر دنیای اسلام در بر میگیرد و میتواند شامل آثار و کتب هزاران متفکر عارفی باشد که با آراء و نظریات خود غنای کم نظیر عرفان اسلامی را سبب گشته اند. با این وصف منطقی چنان است که مطالعه نکات اصلی مورد نظر در عرفان اسلامی را به نحوی که در آثار صنادید متصوفه مطرح گشته محدود سازیم. (۱)

مأخذ و منبع اصلی تفکرات عرفانی در اسلام در مرتبه اول قرآن کریم، در مرتبه دوم احادیث نبوی، در مرتبه سوم حیات و سنن رسول الله و در مرتبه چهارم کلمات و اقوال و آداب و مناسک ائمه اطهار و تابعین بزرگوار پیغمبر اکرم است که با نوق و جهان بینی و تجربیات عارفانه مسلمین عجین گشته و عرفان اسلامی را به منصفه ظهور رسانده است. این تفکرات مخصوصاً با طبع مسلمین ایرانی تطابق و هماهنگی بیشتر پیدا نموده و گوئی عرفان اسلامی خانه و کاشانه رشد، توسعه و بلوغ خود را در ایران زمین جایگزین ساخته است. در مهد توسعه چنین تفکری که شعر نقشی اساسی در حیات فردی و اجتماعی مردم آن داشته عرفان اسلامی را نیز مرکوب واقع شده و قالبی برای عرضه آن گردیده است. این است که شعر فارسی وسیعترین و زیباترین و شیرین ترین تجلی گاه تفکرات عرفانی و وسیله ابراز آن واقع شده است.

امر بابی و بهائی که در نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران تجلی یافت در اول وهله خود را با اسلام مردم ایران مواجه دید و طبیعتاً در صدد فعل و انفعال با آن بر آمد. از مهمترین عناصر موجود در جهان اسلامی فقه (شریعت) و عرفان اسلامی بود. تکلیف امر جدید با فقه اسلامی بسیار زود قطعی و معلوم شد: با نزول آثار جدید مخصوصاً کتاب بیان نظام عظیم فقه اسلامی و اصول و فروع و کتب و آثارش به کناری گذاشته شد و بجای آن، نظام شریعتی تازه ای که عبارت از نظام بیانی و سپس احکام و حدود امر بهائی است بتدریج بوجود آمد، نظامی که جهات تفاوتش با فقه اسلامی بسیار و وجوه مشترکش بسیار محدود است. فرهنگ جدید بابی - بهائی در مواجهه با عرفان اسلامی نه تنها چنین برخورد قطعی و سریعی از خود

نشان نداد بلکه برای تفکرات عرفانی اسلامی زمینه ای مساعد و مطلوب بوجود آورد تا ارزنده ترین و شایسته ترین بذره‌های موجود در عرفان اسلامی را در زمینه جدید بپروراند و قوی ترین خطوط ارتباط امر جدید را با دیانت اسلام بخود اختصاص دهد. برخورد امر بهائی با عرفان اسلامی به معنی پذیرفتن بلاشروط تمام جنبه‌ها و اعتقادات آن نبود. اگر چه روح چنین عرفانی در عرفان بهائی تجلی دوباره حاصل نمود اما بسیاری از آراء و مناسکش مردود و یا تعدیل شد و موضوع اساسی این مقاله تعیین بعضی از جنبه‌های فکری و عملی عرفان اسلامی است که در امر بهائی پذیرفته شده و با جلال بیشتر توسعه و تقویت گشته و نیز تعیین جنبه‌هایی از این عرفان است که از نظر فکری و عملی مردود گشته و به بوته فراموشی سپرده شده است. در واقع در ظل تجلی کلمه الهیه است که موارد صحت و سقم آراء و انظمه قدیم تعیین میشود، آنچه صحیح و متین است تأیید و تحکیم و توسعه مییابد و آنچه سقیم است از صحنه تفکرات و مناسک ناس رخت برمییندند و آداب و رفتاری جدید بجای آنها تأسیس میگردد.

در قلمرو اعتقادات نظری در عرفان اسلامی ذات الهی و صفات و کمالات او محور اصلی همه مباحث قرار گرفته است. در امر بهائی از همه مباحث و مطالبی که در این زمینه در عرفان اسلامی هزارها کتاب و رساله را به خود اختصاص داده یک مطلب مورد تأکید و تصریح مکرر در مکرر قرار گرفته و آن این مطلب است که ذات الهی را نمیتوان شناخت. امر بهائی بجای ورود در ده‌ها مبحثی که درباره خدانشناسی و توحید در عرفان اسلامی مورد نکته سنجی‌های دقیق عرفا قرار گرفته عدم امکان شناسائی ذات الهی را اصل اصیل تفکرات عرفانی قرار داده و بجای مباحث سائره بیش از هر مطلبی به این اصل توجه کرده است. تصریح و توضیح عدم امکان شناسائی ذات الهی در آثار بهائی بسیار متعدد، صریح، قطعی و میرا از هر نوع ابهام و تعقید است. در امتناع ذات غیب از هر نوع شناسائی، جمالقدم در لوح سلمان بیاناتی فرموده اند که امثال آن را در آثار سایره جمالقدم نیز به وفور میتوان یافت، در لوح سلمان با تصریح به اقوال عرفاء چنین نازل شده است :

"... ای سلمان آنچه عرفاء ذکر نموده اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود چه که نفوس عالیه و افنده مجرده هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند از رتبه ممکن و ما خلق فی انفسهم با نفسهم تجاوز نتوانند نمود کل العرفان من کل عارف و کل الانکار من کل ذاکر و کل الاوصاف من کل واصف ینتهی الی ما خلق فی نفسه من تجلی ربه و هر نفسی فی الجملة تفکر نماید خود تصدیق مینماید به این که از برای خلق تجاوز از حد خود ممکن نه و کل امثله و عرفان از اول لا اول بخلق او که از مشیت امکانیه بنفسه لنفسه لامن شئی خلق شده راجع. فسبحان الله من ان يعرف بعرفان احد او ان یرجع الیه امثال نفس لم یکن بینه و بین خلقه لامن نسبة و لامن ربط و لامن جهة و اشاره و دلالة و قد خلق الممکنات بمشیتته التي احاطت العالمین. حق لم یزل در علو سلطان ارتفاع وحدت خود مقدس از عرفان ممکنات بوده و لایزال بسمو امتناع ملک رفعت خود منزّه از ادراک موجودات خواهد بود جمیع من فی الارض و السماء بکلمه او خلق شده اند و از عدم بحث به عرصه وجود آمده اند چگونه میشود مخلوقی که از کلمه خلق شده بذات قدم ارتقاء نماید..." (۲)

پس از تثبیت و تأکید بر امتناع ذات غیب از هر گونه شناسائی، آنچه حجر زاویه تفکرات عرفانی در امر بهائی قرار میگیرد " مظهر ذات الهی " است و همه اسماء، صفات، نعمت، کمالات و خواصی که

در عرفان اسلامی برای " ذات الهی " قائل شده اند در عرفان بهائی برای " مظهر ذات الهی " تثبیت میگردد و در مدارج شناسائی انسان آخرین مرحله تحرّی و تحقیق علمی ، شهودی ، حضوری قلبی یا هر نوع معرفت دیگری به مظهر ذات الهی خاتمه میپذیرد به طوری که گوئی برای مظهر ذات الهی وجود دیگری وجود ندارد. بنابراین مطالبی که در رابطه با ذات الهی در عرفان اسلامی مطرح میگردد در رابطه با "مظهرذات الهی " میتواند صحیح و درست باشد و هیچ نکته و بحث و فحصى در ارتباط با ذات الهی جز اقرار به عجز از عرفان او نمیتواند مطلوب و مقرون به صواب باشد. برای آن که اصل اساسی این مباحث گذاشته شود نقل یکی دیگر از بیانات جمالقدم را ضروری میدانم که در لوح توحید میفرمایند :

" ... عرفان عرفاء و بلوغ بلفاء و وصف فصحاء جمیع بخلق او راجع بوده و خواهد بود صد هزار موسی در طور طلب بندای لن ترانی منصعق و صد هزار روح القدس در سماء قرب از اصفاء کلمه لن تعرفنی مضطرب لم یزل بطو تقدیس و تنزیه در مکمن ذات مقدس خود بوده ولایزال بسمو تمنیع و ترفیع در مخزن کینونت خود خواهد بود متعارجان سماء قرب عرفانش جز به سر منزل حیرت نرسیده اند و قاصدان حرم قرب و وصالش جز به وادی عجز و حسرت قدم نگذارده اند..." (۳)

بر اساس چنین بیاناتی که آثار جمالقدم و حضرت عبدالبهاء مشحون از آن است مبنای اساسی تفکرات بهائی در باره ذات غیب آن است که ذات غیب الهی با مخلوق اتحاد و اقتران حاصل نمیکند، خالق در مخلوق حلول نمینماید، ادنی شائبه ارتباطی با مخلوق نمیجوید و هیچ نوع مشابهت و مماثلتی با مخلوق نمییابد. بنابراین توضیح دو مطلب اساسی در عرفان اسلامی یعنی " وحدت وجود " و " بسیط الحقیقه " به اعتبار اتصاف آنها به مظهر امر الهی مقبول و معقول است و به اعتبار ارتباط آنها با ذات الهی غیر مقبول.

وحدت وجود

یکی از اهم مسائل عرفانی - فلسفی که در آثار عرفاء و فلاسفه اسلامی شرح و بسط وسیع پیدا نموده مسئله وحدت وجود است . تعریف وحدت وجود و معانی و مفاهیمی که از آن مراد گشته بسته به مکاتب مختلفه فلسفی و عرفانی متفاوت است . بعضی از اهل تصوف مراد از وحدت وجود را وحدت وجود و موجود گرفته اند و بعضی دیگر معتقد شده اند که وجود حقیقی عبارت از ذات الهی است و بقیه وجود همچون حیا ب های روی آب است که از حقیقت وجود محروم است و نمودی دارد بدون آنکه وجودی مستقل داشته باشد. در آثار ملا صدرا قضیه وحدت وجود به عنوان اصل اصیل و رکن اعظم فلسفه او در آمده و به صورت اعتقاد به وحدت وجود و کثرت موجود تشریح و تبیین گشته است . مفهوم این قضیه در نظر ملا صدرا آن است که اگر چه اشیاء عالم وجود در کثرت اند اما وحدتی در ورای همه این کثرات بر عالم خلقت حکمفرمائی میکند، یعنی حقیقت وجود واحد است و مظاهر وجود متعدد و متکثر و چون همه موجودات مظاهر حق و مرآت جمال ازلّی هستند و نور وجود در آئینه های رنگ به رنگ تابش نموده و در هر آئینه به رنگ همان آئینه ظهور کرده بنابراین وحدتی در عین کثرت و کثرتی حاکی از وحدت سراسر عالم کون و هستی را فرا گرفته است . بنا به قول جامی نور وجود یکی بیشتر نیست ولی این نور در آئینه های رنگارنگ به صور مختلف تجلی مییابد : " اعیان همه شیشه های گوناگون بود . کافتاد در آن پرتو خورشید وجود.

هر شیشه که بود سبز یا سرخ و کیود، خورشید در آن هر آنچه او بود نمود. (۴) با توجه به تعدد تعاریف و مفاهیمی که از وحدت وجود وجود دارد، نه اعتقاد به قضیه وحدت وجود را میتوان از نقطه نظر امر بهائی به کلی مردود و بی اعتبار دانست و نه میتوان آن را نظریه ای صحیح و منطقی تصور نمود. اگر از وحدت وجود انحلال ذات غیب الهی به صور نامتناهی یا ظهور ذات الهی در اشیاء مراد شود بدهانه چنین اعتقاداتی با توجه به تقدس ذات غیب از داشتن هر نوع رابطه و نسبتی با عالم مادی مردود است چنین اعتقاد ی نسبت به وحدت وجود البته در بین بعضی از اهل تصوف شایع بوده و هست. اینکه حق را بحر و خلق را امواج دانسته اند یا حق را مداد و خلق را حروف پنداشته اند و یا حق را واحد و خلق را اعداد گرفته اند کل به اعتباری دلالت بر انحلال حق در خلق و یا ظهور خلق از حق مینماید و مطابق معارف امر بهائی وحدت وجود به این اعتبار نمیتواند مقرون به صواب باشد. امثال ابیات ذیل که به سهولت میتوانند دال بر انحلال حق در خلق و یا صدور خلق از حق باشد در آثار اهل عرفان زیاد است که گفته اند: موج دریا بنگر نکته وحدت دریاب - که به هر موج هم آغوش بود دریائی و یا : این چنین فهم کن خدا را هم - در همه روی او ببین هر دم و یا : کیست آدم عکس نور لم یزل - چیست عالم موج بحر لایزال.

مضامین و مفاهیم این ابیات که علی الظاهر عرف انحلال حق در خلق و صدور خلق از حق و قدمت خلق و وحدت خالق و مخلوق از آنها متضوع است بدهانه با آثار این ظهور توافق ندارد و شواهدی این چنین که از وحدت وجود مایه میگیرد شدیداً در آثار حضرت رب اعلی مردود شناخته شده است، چنانچه در صحیفه عدلیه میفرمایند:

"... هر کس ادعای توحید او را نموده (ادعای این که ذات حق با مخلوق واحد است و یا بین خالق و مخلوق اقتران حاصل است) مشرک است به شهادت نفس خودش که ممکن نیست اقتران با او... و قائلین به وحدت وجود مشرکند به شهادت خود وجود لاجل آن که وحدتی که اثبات میکنند فرع وجود اثتین است و الانفی اثتین و اثبات وحدت از چه مقام است. و هم چنین اشخاصی که علت وجود ممکن را ذات حق و به ربط فیما بین (فیما بین ممکن و ذات حق) قائل گشته کافرند لاجل آن که علت فرع اقتران با معلول و ربط فرع وجود اثتین است و هر دو مقام باطل محض است بل حق واقع ذات حق است و خلق ممکن و شئی سوای خلق ممکن معقول نیست و لم یزل حق حق است و معروف شئی نیست و لایزال خلق خلق است و اقتران با ذات ممکن نیست..." (۵)

و نیز حضرت رب اعلی در توقیع مفصل دیگری که در این باره بحث فرموده اند چنین میفرمایند:

"... اللهم انك تعلم ان بعضاً من الحكماء قد ذهبوا الى وحدة الوجود بين الموجود والمفقود فسبحانك سبحانك تعاليت و تقدست عما يصف المشبهون نفسك فما اجد كلمة ادنى عن قولهم لانك لم تزل كنت بلا نكر شئى و لاتزال انك كائن بلا وجود شئى و ان وجود الخلق بنفسه قد وجد با لاحداث من دون ان يمسه نور من ذاتك و لا اشارة من كينونتك بل انت تجليت لديه لا من شئى قبله و حققت الحق به جودا و اكراما..." (۶)

با توجه به نصوصی که نقل شد توجه خواننده گرامی به این نکته ظریف و دقیق جلب میگرد که وحدت وجودی که مورد انتقاد حضرت رب اعلی قرار گرفته و شرک محسوب گشته به این اعتبار است که با تمسک

به این اصل وحدت بین ذات الهی و مخلوق او مراد شود چه قضیه وحدت وجود به اعتبارات دیگر میتواند صحیح و صواب باشد. مثلاً اگر مراد از وحدت وجود " توحید وجودی " در نظر گرفته شود قضیه صحیح است به این معنی که در ساحت ذات الهی تمام وجود، به صورت واحد و بلا استثناء قابل وجود و لایق انتساب به وجود نیست. به بیان دیگر در ساحت ذات الهی و یا با وجود ذات الهی هیچ شئی وجود حقیقی ندارد، وجود حقیقی فقط اوست و هر چه غیر اوست به صورت هستی مینماید. به این اعتبار کل اشیاء در این که نمود است و قابل وجود در مقابل ذات الهی نیست متحد و یا در توحیدند.

قضیه وحدت وجود به اعتبار دیگری نیز صحیح است و آن زمانی است که از وحدت وجود تجلی آیات و ظهورات ذات الهی را در همه مخلوقات مراد کنیم. یعنی از وحدت وجود این مفهوم را قصد نمایم که کل وجود در این که محل تجلی ظهورات ذات الهی هستند در توحیدند. به این اعتبار شئی در عالم خلقت نیست که در تجلی دادن ظهورات ذات با سایر اشیاء عالم خلقت در توحید نباشد. بنابراین حقیقت یکی است و منشاء وجود همان حقیقت واحده است و جمیع اشیاء در این که تجلی گاه آن حقیقت واحده اند در وحدتند.

بسیط الحقیقه

اصل یا قاعده دیگری که در عرفان اسلامی محور مطالعات و مباحث مختلفه قرار گرفته اصل " بسیط الحقیقه کل الاشیاء " است. در آثار اهل عرفان قاعده بسیط الحقیقه این طور مطرح شده است که بسیط الحقیقه موجودی است که به هیچ نحو از انحاء و به هیچیک از اقسام ترکیب مرکب نباشد. چنین موجودی در عالم وجود یکی است و آن واجب الوجود بالذات است که بسیط حقیقی و کل اشیاء است و چون واجب الوجود مبداء کلیه اشیاء و موجد هر ذات و حقیقتی است و به حکم عقل موجد هر چیزی بالذات واجد آن خواهد بود. بنابراین حقیقت هر چیزی به نحو وحدت و بساطت، با اسقاط تعینات در ذات احدیت موجود و کلیه حقائق موجودات مندرج در ذات و حقیقت اوست. یعنی هویت ذات با وحدت و بساطت مشتمل بر هویت موجودات و حقائق ممکنات و منشاء انتزاع کافه اشیاء خواهد بود و جمله اشیاء مستغرق در بحر وجود و سعه ذات واجب الوجودند بطوری که اندراج حقائق اشیاء در هویت ذات و استغراق آنها در حقیقت بسیطه مبداء مستلزم تعدد و کثرت و منافی با وحدت و بساطت او نیست. (۷) در امر مبارک بر اساس اصل اساسی اولیه ای که شرح آن گذشت ذات الهی در امتناع صرف از هر نوع اتحاد و اقتران با مخلوق باقی میماند، و به این دلایل اگر مراد از بسیط الحقیقه ذات الهی باشد چنین ذاتی نمیتواند عبارت از کل الاشیاء که مخلوق نیز جزئی از آن است باشد. بیان این نکته بمعنی سلب اعتبار از قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء نیست، چه اگر مراد از بسیط الحقیقه غیر از ذات خالق امر دیگری باشد قاعده بسیط الحقیقه صحیح و صواب تواند بود. در آثار حضرت بهاء الله بسیط الحقیقه نه به عنوان معادلی برای ذات خالق بلکه به معنی و مفهوم کلمه الهیه و نفس حق (و نه ذات حق) در نظر گرفته شده و به این اعتبار صحت قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء به تثبیت رسیده است. جمال قدم در لوحی از این قاعده بحث فرموده اند و عصاره کلام الهی در این اثر منیع چنین است که " بسیط الحقیقه " عبارت از " کلمه اولیه " است و چون مخلوق از مشیت اولیه تحقق مییابد و در هر شئی از اشیاء عالم خلقت تجلی مشیت اولیه الهیه موجود است، بنابراین کل اشیاء یا عالم مخلوق چیزی نیست جز تجلیات مشیت اولیه که همان بسیط حقیقی باشد. کلام جمال قدم در این باره چنین است که میفرمایند: "... قل ان بسیط الحقیقه لهی الکلمة الاولیة طوبی لمن عرف مراد الله

و اتخذ هذا الصراط لنفسه سبيلا . ان الاشياء تحققت منها و يرى في كل شئ تجليها و سلطانها، ان عرفوا لحن القول و كونوا على الصراط بالحق مستقيما . كل شئ بدء منها و ينتهي اليها... قد خلقنا الممكنات بالمشية الامكانية و انها لهي الكلمة العليا التي ظهرت بسلطان كان على العالمين مشهودا ... (۸) جمالقدم در لوح دیگری نیز که به لوح بسیط الحقیقه اشتهاار یافته مفصلا در باره این موضوع بحث فرموده اند. این لوح که در مجموعه *اقتدارات* به طبع رسیده (۹) در جواب حسین نامی است که ظاهراً از صحت و سقم قول حکماء در باره قضیه بسیط الحقیقه کل الاشياء سنوال نموده بوده است (۱۰). جمالقدم در این اثر مراد از "اشياء" و مقصود از "کل" را شرح میفرمایند و سپس بیان میدارند که مقصود حکیم از بسیط الحقیقه کل الاشياء این نبوده که واجب الوجود منحل به وجودات غیر متناهی شده بلکه ابصار حدیده در کل اشياء آیات حدیه را مشاهده مینمایند چه که جمیع اشياء مظاهر اسماء الهیه بوده و هستند و حق لم یزل و لایزال مقدس از صعود و نزول و حدود و اقتران و ارتباط بوده و خواهد بود . جمالقدم پس از شرح دو نوع توحید وجودی و توحید شهودی در این اثر نیز همانند اثر منقول در فوق به اعتباری قضیه بسیط الحقیقه را راجع به مشیت اولیه (یا الذکر الاول) دانسته چنین میفرمایند :

"... و در مقامی کل ما ذکر او یذکر یرجع الی الذکر الاول چه که حق جل و عز غیب منیع لایدرک است. در این مقام کان و یكون مقدسا عن الانکار و الاسماء و منزها عما یدرکه اهل الانشاء السبیل مسنود و الطلب مردود ... (۱۱) بنا بر آنچه گذشت و مطابق نصوصی که نقل شد قاعده بسیط الحقیقه در آثار امر مبارک صحیح و متین است. تا زمانی که از بسیط حقیقی مشیت اولیه مراد شود. نکته ای که در این مقام باید تشریح شود آن است که هر چند مراد از بسیط حقیقی مشیت اولیه یا کلمه علیا یا مطلع ظهور است اما اطلاق بسیط حقیقی به مشیت و کلمه نیز فقط بر مقام "تجرید" مشیت اولیه صحیح است و نه بر مقام "تحدید" آن، چه مشیت اولیه را دو مقام است : در مقام اول یا مقام تحدید، مشیت اولیه محدود به حدود و مسمی به اسماء و صفات است و در این مقام اطلاق بسیط حقیقی بر مشیت اولیه خطا است . اما مقام ثانوی مشیت اولیه مقام تجرید یا مقام باطنی مشیت اولیه است که در این مقام مشیت اولیه از حدود و اسماء مقدس و مبرا است ، در چنین مقامی مشیت اولیه همان بسیط حقیقی است و اطلاق بسیط حقیقی بر مشیت اولیه صحیح و صواب است . بدیهی است که در این مقام هم از بسیط حقیقی بسیط اضافی و نسبی مراد میشود و نه بسیط مطلق چه بسیط مطلق که از هر نوع معرفتی مقدس و غیر قابل شرح و توصیف و عرفان است همان ذات الهی است . عصاره کلام آن که مراد از بسیط الحقیقه کل الاشياء ذات الهی نیست بلکه مشیت اولیه است و مراد از بسیطی که مشیت اولیه است بسیط نسبی و اضافی است و نه بسیط مطلق چه بسیط مطلق مقترن با ذات الهی است و ذات الهی کل اشياء نیست .

صذور و ظهور

از اهم مسائل دیگری که اهل عرفان بدان پرداخته اند و آثار امر بهائی نیز تجلی گاه بعضی از جنبه های آن شده است مسئله "خلقت" است . در نظر بعضی از اهل عرفان خلقت مخلوقات با ظهور مخلوقات از ذات الهی حاصل آمده است . امر بهائی "ظهور" مخلوقات از ذات الهی را نمیپذیرد و در مقابل به "صذور" مخلوقات ، آن هم نه از ذات الهی بلکه از مشیت اولیه تاکید مینماید . قیام ظهوری اشياء به ذات الهی یا خلقت ظهوری مورد نظر عرفاء همانند بوجود آمدن شجر از بذر است که بر انتهای این جریان از بذر چیزی باقی نمی ماند و در اثر ظهور شجر، بذر کینونت خود را از دست میدهد. نحوه بوجود آمدن خلق

از ذات الهی به طریقه " ظهور " که منجر به از دست رفتن کینونت ذات الهی گردد طبیعتاً مورد قبول نتوان بود. اما نوع دیگر خلقت ، خلقت صدوری یا قیام صدوری اشیاء به ذات الهی است و آن نظیر شعاعی است که از شمس بوجود میاید ولی تحقق وجودی شعاع از شمس مقترن با اضمحلال و از دست رفتن کینونت شمس نیست . در آثار بهائی خلقت از طریق صدور مقبول و مصاب است و نه از طریق ظهور . به این معنی که حق خلق را به مشیت اولیه صادر فرمود و خود در مقام کینونت خود باقی ماند بدون آن که در خلق حلول نماید یا جزئی از ذات خود را در مخلوق به ودیعه گذارد و یا از مرتبه غنا و استغنائی خود تنزل نماید. حضرت عبدالبهاء در تشریح این موضوع در *مفروضات* چنین میفرماید: " حقیقت ذات احدیت که جمیع کاینات به او وجود یافته متفق علیه است اما تفاوت در اینجاست که صوفیه میگویند حقائق اشیاء ظهور واحد حقیقی است و انبیاء میفرمایند صادر از واحد حقیقی است و تفاوت میان ظهور و صدور بسیار است. تجلی ظهوری عبارت از آن است که شئی واحد در صور نامتناهی ظاهر شود مثلاً حیّه که شئی واحد است و دارنده کمالات نباتی است چون ظهور نماید به صور نامتناهی اغصان و اوراق و شکوفه و اثمار منحل گردد این را تجلی ظهوری گویند و اما تجلی صدوری این است که آن واحد حقیقی در علو تقدیس خویش باقی و برقرار و لکن وجود کائنات از او صدور یافته نه ظهور. مثلش مانند آفتاب است که شعاع از او صادر و بر جمیع کائنات فائض ولی شمس در علو تقدیس خود باقی تنزلی از برای او واقع نه و بصور شعاعیه منحل نگردیده و در هویت اشیاء به تعیینات و تشخیصات اشیاء جلوه ننموده قدم حادث نگردیده غنای مطلق اسیر فقر نشده کمال محض نقص صرف نگردیده ... " (۱۲)

با توضیح این نکته ، مطلب دیگری که در مقارنه معارف امر بهائی با عرفان اسلام روشن میگردد آن است که از نظر امر بهائی ذات الهی را در اشیاء عالم خلقت حلولی نیست. چه حلول، دخول، خروج و صفاتی از این قبیل کل در بحث از مراتب مخلوقات صحیح است . آنچه امر بهائی تعلیم میدهد آن است که ذات الهی در مرایای وجود مخلوقات تجلی کرده است بدون آن که در آنها داخل شود و یا حلول نماید، نظیر شمس که در مرتبه امتناع خود باقی میماند اما اشعه صادره از او در آینه متجلی میگردد بدون آن که مفهوم تجلی، مفهوم تنزل یا حلول یا دخول را در ذهن متبادر سازد. دو باره در این مقام به حجر زاویه عرفان بهائی اشاره کنیم و تاکید نمائیم که اصل اساسی در جمیع این مباحث آن است که ذات الهی در ارتفاع و امتناع خود باقی بماند و مقدس از هر انتساب و اسم و صفتی قرار گیرد.

عوالم خلق و امر و حق

نکته دیگری که اهل عرفان بدان اعتقاد جسته اند و از مباحثی که تا کنون مطرح گشت قابل استنتاج است آن است که غالب اهل عرفان وجود را متشکل از دو عالم در نظر گرفته اند : اول عالم حق و دوم عالم خلق . به این معنی که در وجود خالق است و مخلوقی و لاغیر. وجودی به عنوان خالق در عالم وجود قابل تشخیص و اثبات است و بقیه عالم وجود به عنوان مخلوق نتیجه صنع او و مخلوق به فرمان اوست .

امر بهائی در تقسیم عالم وجود به عالم حق و خلق عالم دیگری را نیز می افزاید که عبارت از عالم امر است . در نظام فکری و عرفانی بهائی عالم امر محور اصلی تفکرات دیگر واقع گشته و مفاهیم بسیار متداول در فرهنگ اصطلاحات بهائی یعنی " مظهر امر " ، " مظهر ظهور " ، " امر الهی " ، " مشیت

اولیه، " کلمه الله " و غیره با این عالم ارتباط مستقیم یافته است . حضرت عبدالبهاء در توضیح عوالم ثلاثه در لوحی چنین میفرماید : " ... عوام عرفاء گمان نموده اند که وجود محصور در دو موجود یکی حق و یکی خلق ، حق را باطن اشیاء دانسته اند و خلق را ظاهر اشیاء . ولی اهل حقیقت وجود را در سه مرتبه بیان نموده اند حق و امر، که عبارت از مشیت اولیه است ، و خلق . و مشیت اولیه که عالم امر است باطن اشیاء است و جمیع کائنات مظاهر مشیت الهیه است نه مظاهر حقیقت و هویت الهیه الاله الامروخلق... " (۱۳)

در همین باره شرحی نیز در *مفروضات مندرج* است که مطالعه دقیق آن این مبحث را روشن تر خواهد نمود. (۱۴) بیان حضرت عبدالبهاء در لوح شرح *فصّ نگین اسم اعظم* نیز شارح سطوح ثلاثه عالم حق و عالم امر و عالم خلق است . به فرموده مبارک : " ... عالم حق مصدر فیض جلیل است و عالم امر مرآت صافیة لطیف که مستنباء از شمس حقیقت است و عالم خلق مصدر اقتباس انوار است ... " (۱۵)

حضرت رب اعلی در تشریح علیّت عالم امر در صحیفه *عدایه* چنین میفرماید :

" ... اشخاصی که علت وجود ممکن را ذات حق و به ربط فیما بین (فیما بین ذات حق و مخلوقات) قائل گشته کافرند لاجل آن که علت فرع اقتران با معلول و ربط فرع وجود اثبتینیت است و هر دو مقام باطل محض است . بل حق واقع ذات حق است و خلق ممکن و شئی سوای خلق ممکن معقول نیست و لم یزل حق حق است و معروف شئی نیست و لایزال خلق خلق است و اقتران با ذات ممکن نیست و از آنجائی که خداوند قدیم خلق را بجهت عرفان قدرت متجلیه در ایشان خلق فرموده و ثواب و عقاب را علت همین امر فرموده خلق فرموده مشیت را (عالم امر) لامن شئی به علیت خود مشیت بلا کیف و لایبان و بعد از آن خلق فرمود کل اشیاء را به علیّت او ... " (۱۶)

نکته ای که پس از شرح و بسط عالم امر باید مطرح شود تکرار این نکته است که هر نوع تفکر، ارتباط، تعلق و شائی که در عرفان اسلامی بین مخلوق و ذات الهی یا بین عالم خلق و حق موجود است در عرفان بهائی بین عالم خلق و عالم امر موجود تواند بود و عالم حق مقدستر و رفیعتر از آن است که محل تفکر، ارتباط و یا تعلق شئون مختلفه عالم خلق قرار گیرد. با این توضیح خواننده بصیر در خواهد یافت که عالیترین مرتبه شناسائی و عرفان که در تصوف اسلامی معرفت خدا در نظر گرفته میشود در امر بهائی به معرفت مظهر خدا به اتمام میرسد، چه خداوند ذاتی نیست که آن طور که هست نزد احدی معروف گردد.

فنا

در عرفان اسلامی هدف غائی سیر و سلوک عرفاء و آخرین وادی یا مقامی که سالک در انتهای سلوک خود به آن فائز میشود وادی فنا است، یعنی پس از آن که سالک از همه مقامات و مراحل سیر و سلوک گذشت به حقیقت فائز میشود و بنا به قول عرفاء در ذات الهی فانی گشته و در حق به بقای همیشگی میرسد. (۱۷) در عرفان امر بهائی امکان وصول به چنین مقامی برای احدی میسر نیست چه رتبه فنا نیز در فنای در کلمه الله یا عالم امر به پایان میرسد و ورائی عالم امر که عالم حق است مقدستر و مرتفعتر از آن است که امکان یگانگی مخلوق با او میسر گردد. این است که در امر بهائی آخرین مرحله معرفت و غایت

سیر و سلوک معرفت مظاهر امر و فنای در کلمه الله است . بیان صریح حضرت عبدالبهاء در لوح جناب آقا میرزا فضل الله ابن بنان الملك شیرازی گویای حقیقت مطلب در این باره است که میفرماید :

" ... و اما مقام فنا در نزد صوفیه آنان را گمان چنان که حقیقت حادثه ممکن است مجرد از عالم حدوث نماید و به اوصاف قدیم متصف گردد نظیر آتش و آهن که از صفت حدیدی مجرد حاصل نماید و صفت نار در او ظاهر و آشکار گردد و این مقام را گویند به ریاضت و سلوک حاصل گردد و ظهور آن را به توهم تصور در خود مینمودند لهذا انا الحق میگفتند و حال آن که حادث از صفت حدوث که لازمه ذاتی اوست مجرد نتواند چه که لزوم ذاتی اوست و لزوم ذاتی انفکاک از ذات شئی ننماید اما در الواح الهیه ذکر مقام فنای از خود و بقای بالله هست مقصود از فنا در الواح الهیه این است که انسان بکلی خود را فنای حق کند یعنی منقطع از هر چیز گردد و روح و قلب و جسم و راحت و سرور و نعمت و عزت و جمیع شئون شخصی خویش را فدای حق نماید و از لذائذ و هواجس عالم ناسوت درگذرد و مجرد از شئون بشری خویش نماید و بنار محبت الله برافروزد و لسان به ذکر و ثنای حق بگشاید و به اوصاف تقدیس و تنزیه متحلی گردد و به تربیت خویش و هدایت نفوس پردازد یعنی جمیع شئون متعلق بخود را فدا و فنا نماید چون به این مقام رسد البته پرتو عنایت بر افروزد و حجاب بیگانگی بسوزد و اراده و مقصدی از برای او نماند در تحت اراده الهی متحرک گردد و به نقئات روح القدس زنده شود اما آتش و حدید هر دو از عالم عنصر است ، ممکن است متصف به صفات یکدیگر شوند ولی قدم و حدوث را اتصال و اتحاد و مشابهت ممتنع و محال است... " (۱۸)

و نیز حضرت عبدالبهاء در اثری دیگر میفرماید: " ... تا توانی به صفات و اخلاقی مبعوث شو که به کلی در سبیل الهی محو و فانی شوی یعنی اثر وجود در تو نماند کمالیت بین یدی الغسال یحرکه احکام الله بارادة من الله معنی کمالیت بین یدی الغسال این است که به کلی خواهش و نیتی و فکری و ذکری از برای انسان نماند و فانی در تعالیم الهی گردد و مفتون اوامر رحمانی بان قوت متحرک گردد و بان تعالیم عامل شود و به آن اخلاق متخلق این است مقام فنای فی الله و بقای بالله ... " (۱۹)

مفهوم فنا در آثار بهائی که از دقت در آثار فوق و مطالعه سایر آثار مبارکه حاصل میگردد عبارت از آن است که انسان وجود، تمایلات و مایملک خود را در برابر حق معوم داند و خود را به چیزی نگیرد و نیز دنیا و مافیها را در مقابل عظمت الهی فانی و بی ارزش پندارد.

تأویل و باطن

از اهم قضایای دیگری که در عرفان اسلامی مورد توجه اهل عرفان واقع شده قضیه " تأویل " و اعتقاد آنان به وجود باطنی در آیات الهی در مقابل صورت ظاهری آنها است. تأویل در لغت مشتق از کلمه " اوّل " است و مقصود از تأویل در شرح و بسط آیات و احادیث اسلامی معمولاً آن است که به باطن یا اصل اولیه مطلب توجه گردد. بنابراین کوشش برای ارائه معنی باطنی و معنوی مطالب تأویل محسوب شده و شرح و بسط ظاهری و توجیه و توضیح نکات دستوری و قواعد صوری حاکم بین کلمات عبارت از تفسیر در نظر گرفته شده است .

جمال قدم با توجه به تأویلاتی که در آثار عرفاء معمول و متداول گشته در لوح مهمی که در کتاب *اقتدارات مندرج* است چنین میفرمایند:

"... از قبل بعضی نفوس خود را اهل طریقت نامیده اند چنانچه آثار آن نفوس حال در ارض موجود است طوائف مختلفه هر يك طریقی اخذ کرده اند، اسلام از آن نفوس متفرق شد و از بحر اعظم خلیج ها خارج نمودند تا آنکه بالاخره بر دین الهی وارد شد آنچه وارد شد. اسلام با آن قوت عظیمه از اعمال و افعال منتسبین او به کمال ضعف مبدل شد چنانچه مشاهده نموده و مینمایند بعضی از نفوس که خود را درویش مینامند جمیع احکام و اوامر الهی را تأویل نمودند، اگر گفته شود صلوة از احکام محکمه الهی است میگویند صلوة به معنی دعا است و ما در حین تولد به دعا آمده ایم و صلوة حقیقی را عمل نموده ایم و این بیچاره از ظاهر محروم است تا چه رسد به باطن. اوهامات نفوس غافل زباده از حد احصاء بوده و هست باری از تنبلی و کسالت جمیع اوامر الهی را که به مثابه سد محکم است از برای حفظ عالم و امنیت آن تأویل نمودند و در تکایا انزوا جسته جز خورد و خواب شغلی اختیار ننموده اند و در معارف آنچه گفته شود تصدیق مینمایند و لکن اثر حرارت محبت الله تا حال از ایشان دیده نشد مگر معدود قلبی که حلاوت بیان را یافتند و فی الجمله بر مقصود از ظهور آگاه گشتند بعضی از این تأویلات که در بیان حکمت ذکر شد هر يك در مقام خود صحیح است چه با اصول احکام الهی مخالف نیست آیاتی که در اوامر و نواهی الهی است مثل عبادات و دیات و جنایات و امثال آن مقصود عمل به ظاهر آیات بوده و خواهد بود و لکن آیات الهی که در ذکر قیامت و ساعت چه در کتب قبل چه در فرقان نازل شده اکثر ما وُل است و لایعلم تأویله الا الله این مراتب در کتاب ایقان واضح و مبرهن است هر نفسی در آن تفکر نماید آگاه شود بر آنچه از نظر کل مستور بوده ... " (۲۰)

حضرت عبدالبهاء نیز در باره تأویل عرفاء میفرمایند:

"... باید دقت در نصوص الهیه کرد و احکام شریعت الله مجرئی داشت و از تأویل عرفاء و تشویش حکماء احتراز و اجتناب نمود زیرا نفوس را منجمد و افسرده و کسل و لابلالی و پریشان و سرگردان نماید و عاقبت ملت الهیه ذلیل و حقیر و در انظار عمومی گروه فسقه و فجرة محسوب دارد... " (۲۱)

شرح مسئله تأویل و باطن و مطالعه ابعاد کلامی، مذهبی و اجتماعی آن و رای صفحات معدود این مقاله است اما علاقمندان به مطالعه قضیه تأویل میتوانند به کتبی نظیر *الاتقان فی علوم القرآن* اثر جلال الدین سیوطی و به ذیل "علم التاویل" در کتاب *کشف الظنون* اثر حاجی خلیفه رجوع نمایند.

یکی از اصول اساسیه ای که در ام الكتاب اهل بهاء وضع گشته و در الواح و آثار عدیده دیگر نیز مورد تأکید و تصریح قرار گرفته نهی از تأویل آیات و کلمات الهیه و لزوم تمسک به ظاهر شریعت الله است تا وحدت جامعه محفوظ بماند و تشتت آراء و نفوذ تأویل شخصی، ابتعاد افراد از یکدیگر را سبب نگردد و تشکیل نحل و فرق مختلفه را مانع شود. (۲۲) در امر بهائی آزادی فردی عباد در فهم شخصی ایشان از آثار و آیات الهیه محفوظ مانده و هر کس طبیعتاً مختار است که بنابر هوش و نوق و تجربیات خود در آیات الهیه و ظواهر و باطن آنها به تفکر و تعمق پردازد و مفاهیم و معانی آن را در حد مقدرات خود درک نماید.

با این وصف افراد را حق آن نیست که مفاهیم خود را از کلمات الهیه بر دیگران تحمیل نمایند یا در صدق آن برآیند که با ابراز مفاهیم شخصی خود از آیات الهیه، گروهی را به موافقت و یا مخالفت خود و دیگران برانگیزند و در جامعه امر سبب تحزب و تشعب نفوس گردند. نظریات و استنباطات شخصی افراد اگر چه ممکن است اصیل و صحیح باشد اما فقط در حد نظریات شخصی معتبر و محترم است ولی تکلیف جامعه تبعیت از نصوص صریحه الهیه است و نه پیروی از افکار و آراء شخصی. در امر بهائی آنچه از قلم شارع امر عزّ نزول یافته و آنچه از اقلام مبین آیات صادر گشته محتوم و واجب الاتباع است، اما آنچه در این آثار وضع و تشریح نگشته به عهده معهد اعلی است تا به تناسب اوضاع و احتیاجات عالم انسانی آنچه را مصلحت دانند وضع و تشریح نمایند و اگر توضیح و تشریح مطلبی ضروری تشخیص داده شود به شرح و بسط آن پردازند. با این وصف معهد اعلی نیز تأویل آیات، به معنی بیان مقاصد و منویات باطنی آیات الهیه را از وظائف و تکالیف خود ندانسته و اصولاً چنانچه حکم کتاب الهی و سایر آثار مبارکه بهائی است ابواب تأویل و توجه به باطن کلمات که در بین اهل عرفان باب و متداول بود مسدود گشته است.

انبیاء و اولیاء

مسئله دیگری که در آثار اهل عرفان و تصوف تجلی یافته و با اصول عرفان بهائی نمیتواند تطابق داشته باشد غلو بعضی از اهل عرفان در مسئله ولایت و افضلیت دادن رتبه اولیاء بر رتبه انبیاء است. حضرت بهاءالله در لوحی که به تاریخ ۱۱ صفر ۱۳۰۲ هـ ق مورخ و به امضای خادم الله به اعزاز حضرت ورقای شهید صادر گشته به بیانی اکید و شدید به خطای رجحان اولیاء بر انبیاء تصریح فرموده اند. در این اثر منبع چنین میفرمایند:

" شهد الخادم بما شهد الله و اعترف بما اعترف به القلم الاعلی قبل خلق الاشیاء ... جمیع پروزات و ظهورات و ولایت و اوتاد و اقطاب و نقباء و نجباء و آنچه ذکر شده از مقامات حمیده نزد عباد بکلمه آن حضرت (حضرت نبوی) ظاهر شده و به مقامات عالیه فائز گشته اند بعضی از عرفاء هم گفته اند آنچه را که شایسته نبوده بعضی باطن درست کرده اند و خود را از اهل آن دانسته اند لعمرا له در ساحت حق از بعوضه پستترند عارف بی انصافی گفته مقام نبوت مقام نباء است و مقام مکاشفه و مشاهده فوق آن است ثانی را مقام اولیاء و اول را مقام انبیاء دانسته این بی بصر بی حقیقت این قدر ادراک ننموده که نباء انبیاء بعد از مکاشفه و مشاهده بوده بلکه ایشان نفس مشاهده و مکاشفه و حقیقت آن بوده اند بهم ظهر کل امر حکیم و کل سرّ عظیم معدن نبوت و ولایت انبیاء بوده اند و به کلمه انبیاء اولیاء در ارض ظاهر، باری اکثری از عباد به هوئی نطق نموده و مینمایند ... " (۲۲)

و حضرت عبدالبهاء درباره همین مطلب چنین میفرمایند:

" ... اما امکان حصول مقام انبیاء از برای جمیع خلق این ممکن نه زیرا خلق به مراتب است ما نون ادراک مافوق را ننماید و خلقک اطوارا، سنگ خارا یا قوت حمراء نگرند و خرف و صدق لوء لاء نشود، حضرت قدوس در ظل حضرت اعلی بودند نه مستقل لکن حضرت عیسی و حضرت رسول ذات مستقل. مؤمنین این ظهور به مقام انبیاء بنی اسرائیل رسند اما نه انبیای اولوالعزم زیرا آنان ظهور کلی بودند.

باری مظاهر کلیه الهیه که بالاستقلال اشراق فرمودند مقامی دیگر دارند و شانی دیگر هیچ نفس به مقام و رتبه آنان نرسد. " (۲۴)

واضح است که اصطلاح ولی و جمع آن یعنی اولیاء در آثار بهائی مخصوصاً در آثار جمال قدم به وفور مذکور شده و در اغلب مواقع به معنی لغوی آن که مقرب ، ناصر ، دوست و از این قبیل میتواند باشد به کار رفته است . بر عکس " اولیاء الله " که معنی خاصی در مصطلحات صوفیانه دارد ، اولیاء الله در آثار امر بهائی فاقد معنی اصطلاحی و حاکی از معنی لغوی آن است . اصطلاح " ولی امر " و " ولی امرالله " البته از این مقوله خارج است چه این اصطلاح به صورت لقبی علم برای حضرت شوقی ربانی در آثار حضرت عبدالبهاء به کار رفته و " ام الاولیاء " نیز لقب اختصاصی مادر آقا محمد کریم عطار تعیین شده است .

تا اینجا به بعضی از اهم آراء و نظریات اهل تصوف و عرفان اشاره شد و شرحی بسیار مختصر و مجمل درباره آنها مرقوم گشت ، آنچه در ذیل مذکور میگردد مطالعه بعضی از مناسک و آداب اهل عرفان است که با توجه به تعالیم امر بهائی مورد بررسی قرار میگردد .

ریاضات شاقه و اعتکاف

از جمله آداب مهمه و مناسک اهل تصوف اجتناب از خلق و تحمل ریاضات است که به عنوان وسیله ای برای حصول روحانیت و تصفیه نفس در بین اهل تصوف معمول و متداول بل لازم و واجب بوده است . در اجرای این مناسک بر سالک فرض بوده است که در طلب مقصود مشقات نفسانیه را تحمل نماید و " نفس خود را از جهت حصول و حال مطلوب هر قدر تواند به زجر آورد و آنچه موافق با طبع است ترك کند و نفس را تمرین دهد بر تحمل کارهای مخالف آن " . (۲۵) همچنین بر سالک واجب بوده است که از خلق خلوت گزیند و خلوت بنا به قول شاه نعمت الله ولی عبارت از مجموعه ای است از چند گونه مخالفت نفس و ریاضات از تقلیل طعام و قلت منام و صوم ایام و قلت کلام و ترك مخالطت انام و مداومت ذکر ملك علام و نفی خواطر . (۲۶)

در نهی از این گونه آداب و مناسک جمال قدم به صریح عبارت در کلمات فردوسیة چنین میفرماید :
" ... کلمة الله در ورق دهم از فردوس اعلی یا اهل ارض انزواء و ریاضات شاقه به عز قبول فائز نه صاحبان بصر و خرد ناظرند به اسبابی که سبب روح و ریحان است امثال این امور از صلب ظنون و بطن اوهام ظاهر و متولد لایق اصحاب دانش نبوده و نیست بعضی از عباد از قبل و بعد در مفاره های جبال ساکن و بعضی در لیالی به قبور متوجه بگو بشنوید نصیح مظلوم را از ما عندکم بگذرید و به آنچه ناصح امین میفرماید تمسک جوئید لاتحرموا انفسکم عما خلق لکم ... " (۲۷)

و نیز حضرت بهاء الله در لوح علی میفرماید : " ... جمعی در جزایر بوده و هستند که خود را از اکل و شرب منع نموده اند و با وحوش انس گرفته اند و ایالی و ایام به ریاضات شاقه مشغول اند و به انکار ناطق معذک احدی از آن نفوس عندالله مذکور نه مع آنکه خود را از اقطاب و ادبای و اوتاد و افراد ارض

میشمرند و ایوم رداء افعال و اکیل اعمال ذکر اعظم در ظاهر و باطن بوده انه لکلمة التی بها فصل بین کل حزب ... " (۲۸)

و نیز حضرت عبدالبهاء ضمن بیانات شفاهی خود که در بدایع الآثار مذکور گشته چنین میفرماید :
" ... بعضی بر آنند که بواسطه ریاضت و گوشه نشینی تعدیل اخلاق و تقرب الی الله حاصل میشود اما مسلك انبیاء و تعالیم آنها این است که انسان باید صحت داشته باشد و مشغول باشد تا بتواند خدمت به عالم انسانی نماید اگر از ضعف بنیه و بیکاری انسان ظلم به کسی ننماید این از برای او کمالی نیست بلکه کمال در این است که قدرت و مشغولیت داشته باشد و ظلم نکند مثلاً اگر کسی فلسفی نزد او موجود نباشد کرم و بخل او معلوم نگردد اما در حالت ثروت و غنا این کمال و نقص او معلوم و ظاهر شود ... " (۲۹)

نتیجه انزوا و اعتکاف که ممکن است به صورت تنبلی و بی کاری و اجتناب از فعالیت های اجتماعی و سازنده ظاهر شود و اضحاً با تعالیم بهائی مطابقت نتواند داشت . جمال قدم در تصریح به این نکته در کلمات فردوسیة میفرماید : " ... از جمله عرفای ملت اسلام بعضی از آن نفوس متشبث اند به آنچه که سبب تنبلی و انزوا است لعمرا لله از مقام بکاهد و بر غرور بیفزاید از انسان باید ثمری پدید آید انسان بی ثمر به فرموده روح به مثابه شجر بی ثمر لایق نار ... " (۳۰)

شیخ و مراد

نکته دیگری که در آداب اهل تصوف بر آن تاکید گشته آن است که صوفی در طریق سیر و سلوک خود باید به دامن کسی که از او به " پیر " ، " شیخ " ، " مراد " ، " ولی " و امثال این اسماء تعبیر شده بپیوندد تا به مدد و هدایت او به سیر و تزکیه نفس پردازد و به کمالات روحانیه فائز گردد. در آثار عرفاء فصول مفصله در لزوم و شرائط تبعیت از پیر و مرشد و قطب به چشم میخورد. قطب ، شیخ یا غوث در نظر اهل تصوف تصدی تہذیب ، هدایت ، تربیت و ایصال سالک را به حق به عهده دارد. چنین رهبری مطابق اعتقادات صوفیه باید در جمیع شئون و مراحل سیر مورد تبعیت سالک قرار گیرد چه تبدیل طبیعت سالک و تکامل روحی و عرفانی او در گرو چنین متابعتی است . اگر سالک به دامن شیخ تمسک نجوید و از عهده تبعیت او برنیاید خلق جدید پیدا ننماید و به معارج روحانیه فائز نگردد. (۳۱)

نظام فکری و عملی امر بهائی پیر، و شیخی را قافله سالار راه سالک نمیشناسد و امر سلوک و تصفیہ نفس باید به صورت عملی فردی و کوششی شخصی تلقی گردد ، چه مطابق تعالیم امر بهائی سالک را جز مظهر امر، کلمه الهیه ، تمسک به ذیل میثاق و توجه به مثل اعلائی تعالیم بهائی احتیاجی به شخص یا امر دیگر برای سلوک در مراتب عرفانی نیست . چنین اعتقادی طبیعتاً مبتنی بر اعتقاد امر بهائی بر لزوم تأسیس وحدت در جامعه انسانی است . تبعیت از شیوخ مختلفه و عدم حصر توجه به مرکز واحد واضحاً میتواند مبداء انشقاق و اختلاف در رأی و عمل افراد در جامعه گردد و این دقیقاً آن چیزی است که امر بهائی به شدیدترین وجه ممکن از آن اجتناب نموده و اصول و مؤسساتی را بوجود آورده است تا در مقابل تحزب و تشعب که مبداء اصلی تولید فساد در ادیان و شرایع ماضیه بوده مقاومت نماید .

مسئله دیگری که در جهان تصوف اسلامی اهمیت و ارزش بسیار پیدا نموده مسئله " ذکر " است . ذکر عبارت از تکرار کلمه و یا عبارتی خاص است که به قصد تقدیس ذات الهی و یا به خاطر آوردن او در جمع احیان و اوان حیات ناسوتی از زبان سالک دائماً جاری میگردد و بیان " اذکار " در بعضی از فرق تصوف با مراسم و آداب خاصی همراه میشود. ذکر گاهی در ضمیر و قلب صورت میگیرد و چنین زکری به " ذکر خفی " موسوم است و گاهی تکرار عبارتی به صوت بلند معمول میشود که آن را " ذکر جلی " مینامند. کیفیت برگزاری مراسم ذکر در طرائق مختلفه اهل تصوف متفاوت است اما بطور کلی مقصود از ذکر تکرار مداوم عباراتی نظیر " لا اله الا الله " ، " سبحان الله " ، " الحمد لله " ، " الله اکبر " ، " استغفرالله " و یا ذکر اسماء و صفات الهیه است که صوفی آنها را مرتباً ادا میکند تا خشیت ، رحمت ، علم و سایر صفات و کمالات ذات الهی را از خاطر نبرد و دائماً به وجود خداوند و نظارت او بر امور بندگان خود " متذکر " باشد. بنا به قول مستعلی بخاری در شرح *التعرف* " حقیقت ذکر آن است که هر چه جز مذکور است در ذکر فراموش کنی " (۲۲)

مراسم ذکر جلی در بعضی از فرق تصوف با رقص و نوا و هلهله و اشعار عرفانی نیز همراه میشود و گاهی در چنین مراسمی سالکین به کلی از خود و امور حول خود بی خود میشوند .

ذکر به معنی متذکر بودن و وجود خدا و عظمت و جلال او را دائماً در نظر داشتن البته امری ممدوح است و در امر بهائی وظیفه فردی هر يك از افراد مؤمنین است که در جمیع احوال و شئون حیات خود به وجود خداوند متذکر باشد و او را ناظر و حاضر بر احوال مؤمنین بداند. ذکر جلی و برگزاری آن در بین بهائیان نیز در کتب تواریخ ثبت شده است از جمله حضرت ولی امرالله در کتاب *قرن بدیع* به نقل از میرزا آقا جان خادم الله بیان فرموده اند که در اثر شدت مشاغل و آلام و احزان وارده روزی در ایام اولیه دوره بغداد جمال قدم فرمودند : " ... به این عباد بگو این ذکر را بخوانند هل من مفرج غیرالله قل سبحان الله هو الله کل عباد له و کل بامرهم قائمون . این اذکار منیعه را پانصد بار بل هزار بار شب و روز در حال نوم و یقظه تلاوت نمایند شاید جمال الهی کشف نقاب کند و انوار سبحانی از مشرق اراده رحمانی بر عالم و عالمیان اشراق نماید ... " (۳۳)

و در تاریخ نبیل زندی در وصف ایام حبس جمالقدم و همراهان در سیاه چال از قول جمالقدم چنین مذکور است که : " ... پای ما در زنجیر و گردن ما در اغلال بود. ما در توصف روبروی هم نشسته بودیم . نزدیک طلوع فجر در هر شب زکری به آنها میگفتیم که به صدای بلند میخواندند. صف اول میگفتند ' قل الله یکنی من کل شیء ' ، صف دیگر جواب میدادند ' و علی الله فلیتو کل المتوکلون ' . زندان به قصر شاه نزدیک بود. صدای اذکار مؤمنین به گوش ناصرالدین شاه میرسید و با وحشت میرسید این صدا چیست و از کیست . می گفتند صدای ذکر بایبان است که در سیاه چال محبوسند ... " (۲۴)

در آثار حضرت باب اوراد و اذکار مختلفه و دستور تکرار آنها فراوان به چشم میخورد. فاضل مازندرانی در کتاب *امر و خلق* بعضی از این اذکار را نقل نموده اند، فی المثل بنا به تصریح جناب فاضل

" از ادعیه و اوراد صادر از حضرت نقطه است که برای هر مطلبی خصوصاً برای فرج دو هزار و نود و هشت بار در يك مجلس " یا الله المستغاث " با توجه و حضور قلب خوانند و برای هر حاجتی دوپست و هشتاد و يك بار " اللهم انك مفرج كل هم و منفس كل كرب " ... (۳۵)

در آثار بهائی اگر چه در لزوم تکرار این قبیل اذکار به حد تکرار اذکار در شرع بیان حکمی صادر نشده است اما قضیه ذکر به معنی اعم آن که عبارت از یادداشتن و یاد آوردن صفات و کمالات الهیه باشد بسیار مورد تأکید قرار گرفته است . از جمله در بیان اهمیت ذکر جمالقدم میفرمایند :

" ... مصباح دل حب الله بوده او را به دهن ذکر برافروز تا به اعانت دهن ذکریه مصباح حئیّه بکمال نور و ضیاء ظاهر شود و از آن نور باطن عالم ظاهر منور گردد ... " (۳۶)

با وجود این قبیل نصوص و نظائر آنها که به مفهوم عام ذکر ناظر است ، ذکر خفی و جلی به صورت متداول در بین اهل تصوف به عنوان رسمی از مراسم و آداب بهائی در نیامده ولی ناگفته پیدا است که در آثار مبارکه اذکاری نازل گشته که تکرار آنها یادآور سابقه ذکر در عرفان اسلامی است ، از جمله این اذکار ذکر " الله ابهی " به تعداد ۹۵ مرتبه در شبانه روز است که از جمله فرائض اهل بهاء است همچنین به ندرت ذکر اذکار دیگری نظیر " الهی ترانی منقطعاً الیک و متمسکاً بک فاهدنی فی الامور ما ینفعنی لعز امرک و علومقام احبائک " برای حصول هدایت الهیه در انجام امور مختلفه به تعداد ۱۹ مرتبه توصیه شده است . (۳۷)

بدیهی است که ذکر الهی در کوچه و بازار در کتاب مستطاب اقدس نهی گشته و نزول چنین حکمی شاید ناظر به شیوع ذکر خفی و جلی در عالم اسلام بوده باشد . جمالقدم در کتاب مستطاب اقدس میفرمایند :

" ... لیس لاحد ان یحرک لسانه امام الناس اذ یمشی فی الطرق و الاسواق بل ینبغی لمن اراد الذکر ان یذکر فی مقام بنی لذنکاله او فی بیته هذا اقرب بالخلوص و التقوی ... " (۳۸)

سماح

از اهم قضایای دیگر اهل تصوف که در عالم اسلام محل جزّ و بحث و فحص بسیار واقع شده مسئله "سماح" است . سماح عبارت از شنیدن الحان ، آواز و نغمات دل انگیز است تا بوسیله آن وجد و جذب در فرد بوجود آید . سماح ممکن است محدود به لحن انسانی باشد و یا با نغمه آلات موسیقی همراهی گردد . سماح در نظر بسیاری از فقهاء حرام و در نظر اهل تصوف مباح بل ممدوح بوده است . سماح مطابق اعتقادات اهل تصوف وسیله تملیف روح و تعالی احساسات و حصول جذبات روحانیه بوده و از آداب اصلی و مهم مجالس صوفیان محسوب میشده است . توجه اهل تصوف به موسیقی و عزت و احترامی که برای آن قائل بوده اند و مراقبتی که در حفظ و ترویج آن داشته اند موسیقی را در برابر فتاوی شدید فقهاء مبنی بر حرمت آن محفوظ داشته و در واقع یکی از موارث ارزنده ای که در نسلهای متوالی در بین اصحاب خانقاه محفوظ مانده سماح اهل عرفان است . (۳۹)

موقعیت امر بهائی نسبت به قضیه سماع کاملاً واضح و قطعی است ، چه در امّ الکتاب اهل بهاء جمال اقدس ابهی صریحاً به جواز اصفاء اصوات و نغمات شهادت داده و حدّی که برای آن معین فرموده اند آن است که اصفاء موسیقی انسان را از شأن ادب و وقار خارج نسازد. مسئله اصفاء اصوات و نغمات در آثار حضرت عبدالبهاء وسعت بیشتر پیدا نموده و الواحی که خطاب به بعضی از موسیقیدانان بهائی عز صدور یافته حاکی از تحسین و تمجید موسیقی و تشویق آنان در طی مراتب کمال در این هنر شریف است (۴۰).

اصطلاحات اهل تصوف

تا اینجا سعی بر این شد که بعضی از اصول فکری و عملی اهل تصوف را که با اصول و تعالیم امر بهائی در توافق و یا تغایر است به نحوی بسیار مختصر و فهرست وار شرح دهد اما نکته ای که توجه آشنایان به آثار عرفان اسلامی را در حین مطالعه آثار بهائی به خود جلب مینماید استفاده وسیع از اصطلاحات خاص عرفان در آثار مبارکه بهائی است . مطالعه تعاریف و نحوه کار برد این اصطلاحات در آثار عرفاء و مقایسه آنها با متون و آثار مبارکه بهائی از زمینه های بسیار دل انگیز و پر اهمیت در مطالعه کیفیت ارتباط عرفان اسلامی با آثار و فرهنگ امر بهائی است . صفحات معدود این مقاله مانع از آن است که بحثی مفصل و مشبع در این زمینه به میان آید چه این مطلب خود موضوع جداگانه و شایسته مطالعات جداگانه است اما ناگفته بر مطلعین بر معارف اهل عرفان روشن است که عرفاء را در مراتب و معانی و مفاهیم اصطلاحاتی چون : توکل ، خوف ، رجاء ، قناعت ، رضا ، خشیت ، فناء ، حجاب ، تجلی ، قرب ، بعد ، سبحات جلال ، علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین و دهها اصطلاح دیگر آثار عدیده و رسائل مخصوصه موجود است . این قبیل اصطلاحات و نظائر آنها در متون معمولی و متون عرفانی امر بهائی به کار رفته و بعضی از این اصطلاحات حتی مورد شرح و تفسیر و تعریف و توصیف نیز واقع گشته است ، به عنوان مثال حضرت عبدالبهاء در شرح توکل که از اصطلاحات خاص عرفانی است چنین میفرماید:

" هو الابهی ، ای متوکل علی الله توکل را معنی حقیقی این است که چون در سبیل الهی قدم نهی از هر قیدی برهی و عیال معیل حقیقی شوی از هر شغلی و عملی کلال یابی و ملال جوئی شب روز را در نشر انفاس طیب معرفت الله حصر نمائی و اوقات را به ایقاد نار محبت الله صرف رزق بی وسائط از او بپرسد ."
(۴۱)

در ادامه این مبحث باید اضافه نمود که در آثار بهائی نه تنها شرح و بسط بسیاری از اصطلاحات متداول در معارف اهل عرفان مذکور گشته بلکه آثار مهمه ای از جمالقدم و حضرت عبدالبهاء مستقیماً و مستقلاً در توضیح و تشریح افکار و آراء عرفانی عز نزول یافته و در هر یک از این آثار سوابق عمیق و ریشه های تفکرات عرفانی اسلامی را بوضوح میتوان ملاحظه نمود. از زمره این آثار است هفت وادی ، چهار وادی ، مثنوی ، قصیده عز ورقائیه ، کلمات مکنونه ، قصیده رشح عماء ، لوح مبارک اصل کل الخیر و فقراتی از کتاب ایقان شریف در بین آثار جمالقدم و تفسیر کنت کنز در بین آثار حضرت عبدالبهاء ده ها اثر دیگری که از قلم جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء در مواضع مربوط به علم حروف ، علم اعداد ، علم اکسیر عز صدور یافته و نیز الواح عدیده ای که مخصوصاً در آثار جمالقدم به اشارات هیکل مبارک در

باره "وجه" و "شعر" و از این قبیل اختصاص پیدا نموده میتواند با توجه به معارف اهل عرفان و تصوف و با سوابقی که این اصطلاحات در آثار صنایع عرفاء دارد مورد مطالعه قرار گیرد.

در بین آثار عرفانی موجود در این ظهور باید به آثاری که در آنها آیات عیدیه قرآنی و احادیث مختلفه اسلامی به روش اهل عرفان مورد شرح و تفسیر قرار گرفته نیز اشاره نمود. غیر از آیات و احادیثی که مورد تفسیر قرار گرفته ده ها حدیث اسلامی که مخصوصاً مورد توجه خاص و مطلوب اهل تصوف و عرفان است در آثار بهائی نقل و یا به مضامین آنها به کرات اشاره شده است، از جمله این احادیث میتوان به چند نمونه ذیل اکتفاء نمود:

- من عرف نفسه فقد عرف ربه
- من لم یرض بقضائی فلیطلب معیناً سوائی
- اولیائی تحت قبا بی لایعرفهم غیری
- من کان لله کان الله له (۴۲)
- لایسعی ارضی و لاسمائی و انما یسعی قلب عبدی المؤمن
- ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره .

و نیز در همین زمینه باید به ابیاتی از شعر عرفانی عرفای نامدار ایران اشاره نمود که در آثار این ظهور مورد نقل و احیاناً تفسیر و توضیح قرار گرفته است. از جمله ابیات سنائی غزنوی، جلال الدین محمد مولوی، ابن فارض، حافظ شیرازی و جامی و دیگران است که جمع و بررسی و تحقیق بر این مقوله خود مبحث مفصل جداگانه ای است. (۴۳)

در ارتباط با همین مطلب از ذکر این نکته نیز نمیتوان غافل شد که افکار، آراء، احوال و شئون حیاتی بسیاری از عرفاء به نام اسلامی در آثار این ظهور انعکاس یافته و از آنان بنحوی از انحاء یاد شده و یا نقل مطلب گشته است. از جمله این نفوسند اویس قرنی (۴۴)، فضیل بن عیاض، خواجه عبدالله انصاری (۴۵)، مولوی، سنائی، ابن فارض، شیخ محمود شبستری، عبدالقادر گیلانی، و بالاخره ابن عربی (۴۶) که ذکر آراء و احوال آنها به انحاء و صور گوناگون در متون آثار بهائی به کرات مذکور گردیده است.

دراویش در امر بهائی

ظهور امر بهائی جلب و جذب نفوس عدیده از طبقات مختلفه جامعه را سبب گردید، از جمله نفوسی که به امرالله جذب شدند و مصدر خدمات مهمه گشتند عده ای از دراویش بودند که شرح حالات و خدماتشان به طور پراکنده در آثار مبارکه و صفحات تاریخ امر مندرج گشته است. از جمله این نفوس جناب حاجی محمد خان سیستانی است که شرح حال و جذبات روحانیه او را حضرت عبدالبهاء مفصلاً در تذکرة الوفاء مرقوم داشته اند. حاجی محمدخان را بنا به بیان حضرت عبدالبهاء " ... در ریعان جوانی شوروی در سر افتاد و به سلك عرفاء درآمد، درویش فانی شد و از وطن خویش برون آمد به قاعده درویشان در جستجوی

مرشد کامل و به اصطلاح قلندران مشتاق پیر مغان گردید... " و سرانجام در عکا به شرف لقای جمالقدم فائز شد و سپس متجذباً به ایران مراجعت کرد و با عارف مشربان معاشر و موانس گشت و بالاخره مجدداً به عکا سفر نمود " ... و در جوار یار مهربان ساکن شد . مدتی بشرف جوار موفق بعد در باغ مزرعه اکثر اوقات بشرف قدوم مبارک مشرف میشد " . حاجی محمد خان در دوره مرکز میثاق ثابت بر عهد باقی ماند و در دوره اسفار حضرت عبدالبهاء در اروپا و امریکا در مسافرخانه مقام اعلی ساکن گردید و در حیفا به عالم بقا شتافت . (۴۷)

و از جمله مؤمنین جمالقدم که در سلك عرفاء سالک و شرح احوالش از قلم حضرت عبدالبهاء به تفصیل نگارش یافته درویش صدق علی است . حضرت عبدالبهاء در ضمن شرح احوالش میفرماید :

" ... در قشله شبی از قلم اعلی بنام او تخصیص یافت که هر سال درویشان در آن شب انجمنی بیاریند و گلزار و گلشنی مهیا کنند و بذکر حق مشغول گردند بعد حقیقت درویشان از فم مطهر بیان گشت که مقصود از درویشان نفوسی عالم گرد و شب و روز در طیش و نبرد نیستند بلکه مراد نفوسی هستند که از ماسوی الله فارغ و بشریعة الله متمسک و در دین الله ثابت و بر میثاق الله راسخ و بر عبودیت الهیه قائم و در عبادت قدمی راسخ دارند نه به مصطلح اهل ایران سرگشته و پریشان و حمل بر دیگران و سر حلقه بی ادبان ... " (۴۸)

و از جمله دیگر کسانی که در جرگه اهل عرفان سالک بود و به امرالله گروید آقا محمد علی اصفهانی است که در بغداد مشرف شد و از جمله مجاورین گردید و در اسلامبول و ادرنه نیز همراه موکب جمالقدم بود . بعد به عکا آمد و به کهوات رسید و در هشتاد سالگی در عکا به ملکوت ایهی صعود نمود . شرح حالات او را نیز حضرت عبدالبهاء در تذکرة الوفاء مفصلاً مرقوم داشته اند . (۴۹)

غیر از این نفوس درویش دیگری نیز بوده اند که در کسوت اهل فقر به تزکیه خلق و تبلیغ آنان به شریعت الله پرداخته اند و خدمات آنان در آثار مبارکه مذکور گشته است . از جمله این درویش ، درویش طیفور ، درویش توانگر ، حاجی قلندر همدانی ، حاجی نیاز کرمانی ، درویش یونس و درویش روشن ، درویش کرم علی ، درویش خندان و درویش مسعود قزوینی را میتوان نام برد .

در خصوص آداب و احوال درویشان الواحی در دست است که ذیلاً به نقل دو فقره از آنها میپردازد ، حضرت عبدالبهاء میفرماید : " ... ای دوست حقیقی بعضی از دوستان که حال صفت درویشی را بهانه نموده اند در گوشه و کنار و کوچه و بازار به رمز و اشاره به ستایش جمال قدم مشغول و به تشویق ناس مالوف غزلخوانی نمایند و نغمه روحانی سرایند این نفوس من بعد ترك این وضع خواهند نمود ولی سبب تشویق ناس است کسی نباید تعرض به آنان کند ولی اگر چه پرسه زنی کنند این بسیار مذموم است و مخالف دین الله و منافی استغناء و سبب ذل امرالله . " (۵۰)

و در لوحی دیگر حضرت عبدالبهاء چنین میفرماید : " ای بنده آستان مقدس آنچه نگاشتی ملاحظه گردید و بر تفصیل اطلاع حاصل شد هفت وادی به جهت سیر و سلوک نازل شده و سیر و سلوک بسیار

محبوب اگر اهل فقر عبارت از نفوسی باشند که درین وادی سلوک نمایند و به این اخلاق متخلق شوند روش راستان گیرند و سلوک آزادگان جویند هر نام که عنوان گردد ضری ندارد درویش که از قلم اعلی تحریر یافت معنیش فحواى رساله سلوک است و بسیار معقول ولى جمعی الآن درین جهانند و بظاهر و باطن سرکشته و پریشان و مهمل و معطل و بارگران بر سائر ناس به صنعتی مشغول نشوند و به کار و کسبى مالوف نگردند و خود را از آزادگان شمرند و حال آنکه از برای توت شمران و فواکه توسرکان و موسم خرماى عربستان دویست فرسخ طی نمایند اینگونه نفوس مهمله البته مقبول نه زیرا هر نفسی باید کاری و کسبى و صنعتی پیش گیرد تا او بار دیگران را حمل نماید نه اینکه خود حمل ثقیل شود و مانند علت کابوس مستولی گردد باری سیر و سلوک دروادی عشق محبت الله بسیار محبوب و ذکر حق مقبول و از شدت فرح و سرور غزلخوانی و نغمه سرائی مطلوب و مانون آن اوهام و عیوب و عليك التحیه و الثناء . " (۵۱)

در ذکر درویشی نمیتوان از بیان این نکته غفلت نمود که جمالقدم خود در ایام کردستان به مدت دو سال در زی درویش زیسته و در ابیات و اشعار خود به " درویش " تخلص نموده و در آن صفحات به " درویش محمد " اشتهاار داشته اند. علاوه بر این جمالقدم خود در بعضی از آثار مبارکه به پوشیدن جامه های خشن که یادآور پشمینه پوشی اهل تصوف است تصریح فرموده اند ، چنانچه در لوح مبارکی که مضماین آن را در دیگر الواح جمالقدم نیز میتوان یافت بیان میفرمایند که " ... همیشه این عبد خود را در جامه های خشن که از ویر ایل [موی شتر] است مستور نموده و مینمایم که به اسمی معروف نباشم و به رسمی موصوف نگردم ... " (۵۲)

در پایان این مبحث باید گفت که سیر و سلوک که اساس تفکرات و آداب اهل عرفان را تشکیل میدهد در امر بهائی به عنوان اصلی اساسی در حیات فردی شخص بهائی پذیرفته شده است ، غایت چنین سیر و سلوکی وصول به عرفان مطلع وحی و اقرار و اعتراف به حقانیت مظهر امر و اطاعت از آثار نازله از قلم اوست . سیر و سلوک در این مفهوم کوشش روزانه فرد برای ترقی در مراتب وجود و ابتعاد از مالا ینبغی برای وصول بما ینبغی است . چنین سلوکی در امر بهائی بنابر نصوصی که در فوق نقل گردید باید با تمسک به شریعت و تبعیت از اوامر و ابتعاد از نواهی آن صورت گیرد و طریقت و حقیقت تابع شرع واقع شود. چه بنا به فرموده حضرت بهاء الله در رساله هفت وادی " ... سالك باید در جمیع این اسفار بقدر شعری از شریعت که فی الحقیقه سر طریقت و ثمره شجره حقیقت است انحراف نوزد و در همه مراتب به ذیل اطاعت اوامر متشبهت باشد و به حبل اعراض از مناهى متمسك تا از كاس شریعت مرزوق شود و بر اسرار حقیقت واقف گردد " (۵۳)

در واقع در این ظهور اعظم فاصله ای که بین اهل شریعت و اهل طریقت و حقیقت بوجود آمده بود ملغی گشته و شریعت به عنوان راهی که باید با توجه و تمسک به آداب اهل طریقت و حقیقت پیموده شود تحکیم و تثبیت گردیده است . در امر بهائی همچنین اوهام و زلات نظری و عملی اهل تصوف و عرفان که در ضمن نصوص و آیات متعدده منقول در این مقاله حضرت بهاء الله و حضرت عبدالهءاء به آنها تصریح فرموده اند منسوخ گشته و آراء حسنه آنان که اعتقاد به فنای دنیا، لزوم انقطاع ، توکل ، رضا، تقوای الهی و از این قبیل است تمجید و تحسین شده و جزئی از اعتقادات شریعتی اهل بهاء درآمده است .
خصیصه دیگر اهل تصوف و عرفان که در امر بهائی انعکاس وسیع پیدا نموده و به منزله اصلی اصیل

در افکار و اعمال بهائیان محسوب گشته می‌تواند در کلمه " سماحت " خلاصه گردد. سماحت را میتوان عبارت از روح سازش ، بردباری ، تحمل و آسان گیری در نظر گرفت ، به این اعتبار که در هر چیزی و هر جایی و هر کسی به میزان و نسبی خاص " حقیقت " وجود دارد. بنابراین دست رد به سینه احدی نباید زد ، نفسی را شریر بالذات نتوان نامید و ملت و آئین و نظامی را نمیتوان به یکباره با مهر لزوم بی مهری به آنان مردود شناخت . این نوع مفاهیم که از کلمه " سماحت " بر میآید و صفتی برای شرع بهاء به صورت " شریعت سمحه نوره " در آمده یادآور روح سماحت ، آشتی و سازشی است که بسیاری از صناید اهل عرفان در صدد تولید و حفظ آن بوده اند و امروز در ظل احکام ، تعالیم و مؤسسات اداری امر بهائی چنین روحی باید نه تنها در حلقه مؤمنین بلکه در بین تمام افراد عائله انسانی بوجود آید و با تمام قوا محفوظ و مصون بماند.

اس اساسی فوق العاده پر اهمیت دیگری که زیر بنای تفکرات عرفانی قرار گرفته و در آثار این ظهور عظیم به کمال و شکوفائی خویش واصل گشته مسئله " معرفت " است . عصاره عقاید اهل عرفان آن است که استدلال عقلی ، تفکرات منطقی ، علم مدرسی و استنتاجات فلسفی کافی برای وصول به معرفت حقیقی نیست و سعی و مجاهدت در فهم و حل قضایای وجود فقط نمیتواند بر عقل و برهان علمی صرف استوار باشد. (۵۴) آنچه به دنبال این کلام ، اهل عرفان بر آن تاکید میکنند لزوم تمسک به معرفت قلبی و نور الهی و اشراق ربانی و کشف و شهود باطنی برای وصول به معرفت حقیقی در درک حقایق و قضایای وجود است . نظریه امر بهائی مبتنی بر اعتبار عقل و برهان علمی و لزوم هماهنگی و توافق آن با معرفت قلبی و اصل اشراق ربانی است . چنین نظریه ای در لزوم تلفیق و هم آهنگی این دو مکتب مبتنی بر این اصل است که اولاً قضایای وجود متنوع تر و پیچیده تر و عمیقتر از آن است که فقط یا به علم و یا به اشراق حل و درک گردد. ثانیاً در وجود هر انسانی علم و عقل از يك طرف و احساس و قلب از طرف دیگر بودیعه گذاشته شده است . بنابراین برای فهم وجود باید از هر دو وسیله ای که در اختیار انسان قرار گرفته بهره گرفت و یکی را ذلیل و منکوب دیگری نساخت .

طرح این مسئله در این مقام ما را به مطالعه یکی از مهمترین مکاتب عرفانی موجود در شرع اسلام میکشاند و آن مکتب عرفانی موسوم به مکتب اشراق است که بانی آن را ابوالفتح شهاب الدین یحیی ابن الحبش ملقب به شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق دانسته اند. (۵۵) شرح و بسط آراء و عقاید شیخ اشراق و مطالعه اصول و مبانی تفکرات فلسفی و عرفانی این مکتب موضوع کتب و رسالات فراوان قرار گرفته و این مقام را جای بررسی حتی اجمالی آنها نیست اما به اطمینان میتوان گفت که مطالعه اصول فکری و آراء و نظریات عرفانی شیخ اشراق و پیروان مکتب اشراقی او در درک و فهم مسائلی که در آثار عرفانی و فلسفی امر بهائی مطرح گشته تأثیر مستقیم خواهد داشت و اهمیت موضوع چنین ایجاب مینماید که مطالعات مستقلی در زمینه روابط فکری مکتب اشراق با اصول عقاید عرفانی اهل بهاء و وجه همت اهل تحقیق قرار گیرد. در این مقام برای آن که این مقاله حسن خاتمی داشته باشد کافی است به این نکات اشاره نمائیم که حکمت اشراقی سهروردی از مبادی فلسفی نو افلاطونیان ، حکمت هرمسی و حکمت ایرانی پیش از اسلام متأثر است . از مبانی نظری حکمت اشراق که در مطالعه ای حتی سطحی جلب توجه خواننده بهائی را مینماید و بعضی از مضامین و مندرجات آثار مبارکه بهائی را در ذهن تداعی میکند یکی آن است که سهروردی حقیقت را یکی میدانند و در وحدت حقیقت تاکید بسیار میکند. او اساس

حکمت را علم تجردی اتصالی و دانش شهودی میداند و بر برهان و اهمیت آن تأکید میکند و پیروان خود را از تقلید بر حذر میدارد، به قول سهروردی: " لا تقلدونی و غیره فالعیار هو البرهان " (۵۶)

یکی دیگر از اصول حکمت اشراق آن است که مشاهدات حسی اگر چه مهم و مبنای بسیاری از علوم میباشد اما مشاهدات روحانی است که مبنای حکمت واقعی بشمار میآید. کسی که این راه را نپیماید از حکمت حقیقی بهره ای نداشته و ملعبه و ساوس و شکوک خواهد شد.

در عرفان سهروردی شرّ عدم کمال است و به خودی خود فاقد ذات بوده و از اصالت بی بهره است . (۵۷) حضرت عبدالبهاء نیز در مفروضات خویش صریحاً به این نکته اشاره میفرماید که : "... صفات و کمالات ممدوحه انسان جمیع خیر محض است و وجود است و شرّ عدم آنهاست ، مثل جهل عدم علم است ، ضلالت عدم هدایت است ، نسیان عدم ذکر است ، بلاهت عدم درایت است . اینها اعدام است نه این است که وجود دارند ... نور امر وجودی است لکن ظلمت امر وجودی نیست بلکه عدمی است ، غنا امر وجودی است اما فقر امر عدمی است . پس معلوم شد که جمیع شرور راجع به اعدام است خیر امر وجودی است شرّ امر عدمی . " (۵۸)

سهروردی بر این عقیده است که تغییر و دگرگونی در احکام شرع همانند تغییر و دگرگونی در جهان است . همان گونه که مظاهر مختلفه وجود در عالم وجود تغییر و تحول میپذیرد و این تغییر و تحول موجب تغییر و تحول در ذات الهی نمیکرد، تغییر و تحول در احکام الهی نیز به هیچ وجه سبب تغییر در ذات باری نمیشود. معنی چنین کلامی در عرفان سهروردی آن است که احکام تشریحیه احکام تکوینیه را تحت تأثیر قرار میدهد و تحولات عالم تشریح و عالم تکوین در هم آهنگی و توافق است . (۵۹)

دکتر محمد علی ابوریان ، استاد مصری که کتاب *هیاکل النور سهروردی* را با مقدمه و تحقیقی وسیع منتشر ساخته در مقدمه خود بر این اثر بر اساس تحقیقات کلود کاهن و با استناد به کتاب " *الپستان الجامع* " اثر عمادالدین اصفهانی که معاصر صلاح الدین ایوبی بوده درباره ماجرای قتل سهروردی واقعه ای را نقل میکند که با روایات دیگران متفاوت است . آن واقعه مطابق شرحی که دکتر ابراهیمی در مقدمه خود بر کتاب *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی* از صفحه ۱۱ مقدمه محمد علی ابوریان بر *هیاکل النور* چاپ مصر نقل نموده چنین است که : " ... فقهای شهر حلب درباره برخی از مسائل فقهی و عقیدتی با سهروردی به مناقشه نشستند ، سهروردی که هم در مسائل فقهی و هم در مباحث عقیدتی از مهارت لازم و تسلط کافی برخوردار بود ، فقهای حلب را مجاب نمود . فقهای شهر حلب که در برابر احاطه علمی سهروردی خود را ناتوان دیدند کینه او را به دل گرفته و در صدد انتقام بر آمدند . برای اجرای این منظور سهروردی را بار دیگر به مباحثه فراخواندند و این بار جلسه مباحثه را به مسجد شهر حلب منتقل ساختند . در این جلسه فقها سهروردی را مخاطب ساخته و از او پرسیدند آیا خداوند قادر است بعد از حضرت محمد (ص) پیغمبر دیگری را بیافریند . سهروردی در پاسخ آنان گفت ، قدرت خداوند مطلق است و آنچه مطلق است حد نمی پذیرد . فقها پاسخ سهروردی را به انکار خاتمیت تفسیر کرده و آن را سند کفر وی ساختند . در اینجا بود که این سند را به امضاء رساندند و آن را برای صلاح الدین ایوبی ارسال داشتند صلاح الدین ایوبی بلافاصله حکم اعدام سهروردی را صادر نمود و به سوزاندن آثار وی دستور داد . به این ترتیب شیخ

اشراقی در مرحله آخر جوانی قربانی قهر و خشونت ابنای زمان خود گردید. او از این عالم رفت ولی آثار گرانبایش باقی ماند. اکنون مدت هشت قرن است که این آثار گرانقدر همانند ستارگان فروزان در سیمای آسمان حکمت می درخشند ... " (۶۰)

اگر این واقعه درست و مطابق حقیقت باشد چه نزدیک است اظهار نظر سهروردی در باره قدرت مطلق ذات الهی با آنچه جمال مختار در کتاب مستطاب / بقیان به شرح آن پرداخته اند که : " اگر این قوم قطره ای از چشمه لطیف یفعل مایشاء و یحکم مایرید میاشامیدند هیچ این گونه اعتراضات غیر مرضیه بر محل امر نمی نمودند. امر و قول و فعل در قبضه قدرت اوست کل شئی فی قبضه قدرته اسیر و ان ذلك علیه سهل یسیر فاعل است آنچه را اراده نماید و عامل است آنچه میل فرماید من قال لم و بم فقد كفر ... " (۶۱)

دعا و تلاوت قرآن در نظر سهروردی اهمیتی مخصوص دارد. درباره قرائت قرآن سهروردی به پیروان خود چنین تعلیم میدهد : " ... عليك بقراءة القرآن مع وجد و طرب و فکر لطیف و اقرء القرآن کانه ما انزل الا فی شأنک فقط ... " (۶۲) چنین پندی از سهروردی یادآور کلام جمالقدم در کتاب مستطاب اقدس است که میفرمایند : " ... اتلوا آیات الله علی قدر لائاً خزکم الکسالة و الاحزان لاتحملوا علی الارواح ما یکسلها و یثقلها بل ما یخففها لتطیر با جنة الايات الی مطلع البینات . " (۶۳)

سهروردی در کتاب التلویحات خود درباره دعا میگوید : " ... وکن کثیر الدعای فی امر آخرتک فان الدعای نسبتبه الی استجلاب المطالب کنسبه الفکر الی استدعا المطلوب العلمی فکل معد لما یناسبه ... " (۶۴) او پس از تأکید در باره دعا لزوم تبعیت از شئون اخلاقی نظیر صبر، توکل، شکر و راضی بودن به قضای الهی را نیز مورد تأکید و توصیه قرار میدهد و دوستان خود را مخاطب ساخته میگوید : " هر شامگاه و بامداد به حساب رسی خود پرداز و به گونه ای عمل کن که امروز تو از دیروزت بهتر باشد هر چند که بهتر بودن امروز در مقام مقایسه با دیروز کم و ناچیز است زیرا در غیر این صورت در زمره زیان کاران خواهی بود " (۶۵) .

نصایحی این چنین در آثار سهروردی یادآور کلماتی از جمالقدم است که میفرمایند : " حاسب نفسک فی کل یوم من قبل ان تحاسب ... " (۶۶) و یا این بیان مبارک که در لوح حکماء میفرمایند : " ... واجعلوا اشراقکم افضل من عشیکم و غدکم احسن من امسکم ... " (۶۷)

نکته دیگری که بیت القصید افکار و آراء سهروردی را تشکیل میدهد و پایان این مقاله را به ذکر اجمالی آن زینت میدهد اعتقاد سهروردی به وجود انوار قاهر در جهان است که این انوار در اعلی مرتبه تسلسل خود به " نور الانوار " میرسند و نور الانوار مبداء و منشاء همه انوار دیگر میگردد. نور الانوار در نظر سهروردی مصدر ایجاد، غایت وجود، صادر اول و در اصطلاح حکمت مشائی و فلسفه نو افلاطونی معادل عقل اول یا عقل کلی است که عقول و انوار سائره کل از آن بوجود میآیند و وجودشان معلق و معلول به وجود اوست . سهروردی درباره تسلسل این اشراقات نوری و ظهورات وجودی با شیوه خاصی که در بیان حقائق فلسفی دارد چنین میگوید :

" در صبح ازل ظهور و در فوق سلسله وجود ، نور الانوار قرار دارد، نور غنی بالذات و قیوم مطلق که

وجود هر موجودی بوجود اتم و اکمل و ظهور هر ظاهری به ظهور اعلی و اشرف و حضور هر حاضری به حضور اشد و اقهر اوست . نخستین فائض از سر چشمه نور الانوار نور قاهر و حقیقت بسیطی است که نور الاقرب یا النور العظیم یا بهمن نام دارد . (۶۸)

" نور " در عبارت ملا صدرا عبارت از وجود " الظاهر بذاته و المظهر لغیره " (۶۹) است که مساوی با وجود و نفس وجود و بسیط حقیقی و حقیقت بسیط است . جمالقدم در *ایقان* شریف موعود بیان یعنی " من یظهره الله " را از جمله با عنوان " نور الانوار " توصیف فرموده اند : " ... و همیشه ناظر به اصل امر باشند که میباید حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقه الحقائق و نور الانوار متمسک به بعضی عبارات کتاب شوند و بر او وارد بیآورند آنچه را که در کور فرقان وارد آمد ... " (۷۰)

یاد داشت ها

۱- در اصطلاح عامه معمولاً " عرفان " و " تصوف " تقریباً به یک مفهوم در نظر گرفته میشود و معادل یکدیگر به کار میرود. اما بعضی از ارباب نظر برای عرفان و تصوف مفاهیمی جداگانه در نظر گرفته اند و آن دورا معادل یکدیگر ندانسته اند. اساس این مباحث عمده مبتنی بر آن است که صوفی و عارف چگونه تعریف شوند و چون این دو اصطلاح را از چندین لحاظ و حالت مختلف میتوان تعریف و توصیف نمود وجوه ترادف و یا تغایر آنها به نوع تعریف بستگی خواهد داشت . برای ملاحظه شرحی مفصل درباره این اصطلاحات نگاه کنید به مقالات " صوفی " و " عارف " در کتاب فرهنگ اشعار حافظ اثر احمد علی رجائی بخارائی . در این کتاب در مقاله مندرج در ذیل عنوان " عارف " از قول جلال همائی چنین آمده است : " ... عرفان به معنی اعم ، علم و فن مخصوص نیست که دارای موضوع و مبادی و مسائل مخصوص باشد، بلکه عرفان به یک معنی با همه انواع علوم و فنون سازش دارد. و همچنین دین و مذهب خاصی هم نیست که در مقابل ادیان و مذاهب دیگر مذهبی تازه و مستقل محسوب شود، بلکه باز عرفان به معنی عام با همه مذاهب و فرقی سازش دارد. این که بعضی خیال می کنند عارف و صوفی و عرفان با تصوف یکی است آن هم اشتباه است . درست است که کم کم لفظ عارف و صوفی را به یک معنی گفته اند، اما در اصل، تصوف هم یکی از شعب و جلوه های عرفان محسوب می شود. تصوف یک نحل و طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است . اما عرفان یک مفهوم عام کلی تری است که شامل تصوف و سایر نحل ها نیز میشود و به عبارت دیگر، نسبت ما بین تصوف و عرفان به قول منطقیها عموم و خصوص من وجه است به این معنی که ممکن است شخص عارف باشد اما صوفی نباشد، چنان که ممکن است شخص به ظاهر داخل طریقه تصوف باشد اما از عرفان بهره ای نبرده باشد و گاهی دیده ایم کلمه عارف را در معنی فاضل تر و عالی تر از لفظ درویش و صوفی استعمال کرده اند ... خلاصه این که لفظ عرفان و عارف به چند مفهوم عام و خاص و اخص گفته میشود که نباید آنها را به هم مخلوط کرد... و مفهوم اخص کلمه اصطلاح مستحدث است که عارف را با صوفی یکی میدانند و گاهی به یک معنی استعمال میکنند، اما به طوری که گفته شد، تصوف یکی از جلوه های عرفان به معنی اعم یا عرفان به معنی خاص است و عارف به تمام معنی با صوفی یکی نیست ... " (احمد علی رجائی بخارائی ، فرهنگ اشعار حافظ ، طهران : علمی ، ۱۳۶۴ ، ص ۴۹۶-۴۹۸) .

در این مقاله دو اصطلاح عرفان و تصوف به صورتی تقریباً مترادف به کار رفته اما غالب مطالبی که در این مقاله مندرج گشته به نحو اخص راجع به آراء و آداب اهل تصوف است .

۲- حضرت بهاء الله ، مجموعه الواح مبارکه (قاهره : سعادت ، ۱۹۲۰) ، ص ۱۴۳-۱۴۴

۳- مجموعه الواح مبارکه ، ص ۲۰۹ . برای ملاحظه نصوص دیگری در همین زمینه نگاه کنید به کتاب عبدالصمد اشراق خاوری تحت عنوان *مانده آسمانی* (طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۲۹ ب) ، ج ۹ ، ص ۹ و ۱۰۲-۱۰۴ و مجموعه الواح حضرت

بهاء الله موسوم به کتاب اقتدارات (طبع از روی خط مشکین قلم مورخ ۱۳ رجب ۱۳۱۰) ، ص ۱۰۸ - ۱۰۹ و مجموعه الروح مبارکه ، ص ۳۵۳ - ۳۵۴ .

۳- برای ملاحظه آراء اهل نظر درباره وحدت وجود میتوان به دو اثر زیر رجوع نمود :

- جواد مصلح ، فلسفه عالی یا حکمت صدر المتکلمین (طهران : دانشگاه طهران ، ۱۳۵۲) ، دو جلد ریک مجلد ، ص ۶- ۴۹ .

- سید جعفر سجادی ، فرهنگ معارف اسلامی (طهران : شرکت مؤلفان و مترجمان ایران ، ۱۳۶۳) ، ج ۴ ، ص ۵۷۴ - ۵۷۵ در مأخذ اخیر اهم سایر مأخذ و منابع صورت داده شده است .

۵- حضرت رب اعلی ، صحیفه عدلیه (طهران : چاپ بایبه ، بی تاریخ) ، ص ۱۵ - ۱۶ .

۶- اسدالله فاضل مازندرانی ، ظهور الحق (طهران : آزرگان ، بی تاریخ) ، ج ۲ ، ص ۲۷۸ . اصطلاح "وحدت وجود" که ابن عربی علمدار آن شناخته شده اگر چه در آثار او دیده نمیشود اما مطالعه دقیق این نظریه در آثار ابن عربی (لا اقل آنطور که در کتاب انشاء اللواتر او مطرح گشته) چنین نشان میدهد که ابن عربی وحدت واقعی وجود را نه برای ذات غیب الهی (وجود مطلق) و نه برای مخلوقات (وجود مقید) ، بلکه برای "کلمه الله" یا در اصطلاح ابن عربی "نفس الرحمان" تثبیت میکند. اگر این برداشت صحیح باشد وحدت وجود مورد نظر ابن عربی با آنچه در فحوائی اعتقادات بهائی موجود است و نیلماً در شرح قضیه "بسیط الحقیقه" و مصنف آن خواهد آمد بسیار نزدیک میشود. برای ملاحظه شرح نظریه ابن عربی نگاه کنید به مقاله انگلیسی هرمان لندالت در قسمت انگلیسی مجموعه سخنرانیها و مقاله ها درباره فلسفه و عرفان اسلامی (طهران : دانشگاه مک کیل ، ۱۳۴۹) ، ص ۹۱ - ۱۱۱ .

۷- نگاه کنید به کتاب فلسفه عالی یا حکمت صدر المتکلمین ، ص ۱۱۳ و کتاب سید جعفر سجادی تحت عنوان مصطلحات فلسفی صدر الدین شیرازی مشهور به ملاصدرا (طهران : دانشکده علوم معقول و منقول ، ۱۳۴۰) ، ص ۴۵ - ۵۰ و کتاب محمود شهابی موسوم به النظره الدقیقه فی قاعدة بسیط الحقیقه (طهران : انجمن شاهنشاهی فلسفه ، ۱۳۹۶ ه ق) . جرجانی در کتاب التعریفات مینویسد: "البسیط ثلثه اقسام بسیط حقیقی و هو مالا جزء له اصلاً کالباری تعالی و عرفی و هو مالا یكون مرکباً من الاجسام المختلفه الطباع و اضافی و هو مایکون اجزأه اقل بالنسبته الی الآخر و البسیط ایضاً روحانی و جسمانی فالروحانی کالمقول و النفس المجرده و الجسمانی کالعناصر" (علی بن محمد الشریف الجرجانی) کتاب التعریفات ، بیروت : مکتبه لبنان ۱۹۷۸ - ص ۴۶ .

۸- این لوح که مصدر به عبارت: "قل ان العلم فی رتبه الامکان هو نفس المعلوم ... میباشد به اعزاز "ش جناب میرزا آقا الذی فاز فی العراق" عزّ نزول یافته که به ظن قوی مراد میرزا آقای رکاب ساز شیرازی است .

۹- اقتدارات ، ص ۱۰۵ - ۱۱۶ .

۱۰- عبارت "بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئی منها" ظاهراً از ارسطاطالیس است . نگاه کنید به کتاب حاج ملا هادی سبزواری تحت عنوان اسرار الحکم (طهران : مولی ، ۱۳۶۱) ، ص ۶۸ .

۱۱- اقتدارات ، ص ۱۰۸ .

۱۲- حضرت عبدالبهاء ، مفارضات (لیدن : بریل ، ۱۹۰۸) ، ص ۲۱۷ .

۱۳- حضرت عبدالبهاء ، مکاتیب عبدالبهاء (قااهره : فرج الله زکی ، ۱۹۲۱) ، ج ۳ ، ص ۴۵۵ - ۴۵۶ .

۱۴- مفارضات ، ص ۲۱۸ .

۱۵- مانده آسمانی ، ج ۲ ، ص ۱۰۲ .

۱۶- صحیفه عدلیه ، ص ۱۶ .

۱۷- نگاه کنید به فرهنگ اشعار حافظ ، ص ۵۲۵ - ۵۲۹ .

۱۸- حضرت عبدالبهاء ، مجموعه مکاتیب حضرت عبدالبهاء (طهران: لجنه ملی محفظه آثار ، ۱۳۳۲) ، شماره ۸۷ ، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ .

۱۹- حضرت عبدالبهاء ، مکاتیب عبدالبهاء (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۴۰) ، ج ۸ ، ص ۲۲ - ۲۳ .

- ۲۰- *اقتدارات* ، ص ۲۸۲ - ۲۸۴. برای ملاحظه سایر نصوص مبارکه درباره دعای کشف و شهرد باطنی و انتقادات دیگری که در آثار بهائی بر بعضی از آراء و مناسک اهل تصوف وارد آمده نگاه کنید به کتاب اسدالله فاضل مازندرانی تحت عنوان *امر و خلق* (لانگنهاین : لجنه ملی نشر آثار، ۱۹۸۶) ، جلد ۳ و ۴ در یک مجلد، ج ۳ ، ص ۴۴۰ - ۴۴۵ .
- ۲۱- *مکاتیب عبدالبهاء* ، ج ۸ ، ص ۱۷۵ .
- ۲۲- برای ملاحظه منتخباتی از نصوص مبارکه درباره نهی از تزیین کلمات الهیه نگاه کنید به کتاب عبدالحمید اشراق خاوری *موسوم به گنجینه حدود و احکام* (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۸۰ ب) ، ص ۲۴۰ - ۲۴۱ .
- ۲۳- حضرت بهاء الله ، *مجموعه آثار قلم اعلی* (طهران: لجنه ملی محفظه آثار ، ۱۳۲ ب) ، شماره ۱۹ ، ص ۳۲۴. حضرت بهاء الله در وصف " اولیاء " در لوحی میفرماید: "... اولیاء نفوسی هستند که از ماسوی الله فارغ و آزاداند ، به حیل محبت الهی متمسکند و بما نزل فی الکتاب عامل و بر امر بشارتی مستقیمند که از برای ملحدین و ناعقین و فادعین مجال ذکر نبوده و نیست در ظل علم اننی انالله ساکنند و به سریر قلم اعلی زنده و مسرور ... " (آثار قلم اعلی ، طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۱ ب- ج ۵ - ص ۱۹۶ - ۱۹۷)
- ۲۴- *مائده آسمانی* ، ج ۲ ، ص ۱۵ - ۱۶ .
- ۲۵- سید جعفر سجادی ، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی* (طهران: طهری ، ۱۳۵۰) ، ص ۲۴۰ - ۲۴۱ .
- ۲۶- *ماخذ فوق* ، ص ۱۹۶ - ۱۹۷ .
- ۲۷- *امر و خلق* ، ج ۳ ، ص ۴۴۰ .
- ۲۸- *ماخذ فوق* ، ص ۴۴۴ - ۴۴۵ .
- ۲۹- محمود زرقانی ، *بدایع الآثار* (لانگنهاین : لجنه ملی نشر آثار ، ۱۹۸۲) ، ج ۲ ، ص ۱۵۱ .
- ۳۰- *امر و خلق* ، ج ۳ ، ص ۲۷۶. برای ملاحظه نصوص دیگری در همین زمینه به صفحات ۴۴۵ - ۴۴۷ نیز میتوان مراجعه نمود. جناب کمال الدین بخت آور نیز مقاله ای تحت عنوان " ریاضت " در مجله *آمنگ بدیع* ، سال ۲۵ ، شماره ۱ - ۲ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۴۹) ، ص ۲۲ - ۲۵ منتشر نموده اند.
- ۳۱- برای ملاحظه مطالعه ای مشروح و مفصل درباره نقش پیر در بین اهل تصوف نگاه کنید به مقاله " پیر، پیشوای صوفیان " در کتاب *فرهنگ اشعار حافظ* ، ص ۸۷ - ۱۱۵ .
- ۳۲- برای ملاحظه شرحی مفصل درباره " نکر " در بین اهل تصوف نگاه کنید به باب ۲۹ کتاب *خواجہ امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری موسوم به شرح التمرغ لمذهب التصوف* (طهران: اساطیر، ۱۳۶۵ ه ش) ، با مقدمه و تحشیه محمد روشن ، ربع سوم ، ص ۱۳۲۷ - ۱۳۴۷ .
- ۳۳- حضرت ولی امرالله ، کتاب *قرن بدیع* (طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۵ ب) ، ترجمه نصرالله مودت ، ج ۲ ، ص ۸۷ - ۸۸ .
- ۳۴- محمد نبیل زرنندی ، *مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی* (طهران: لجنه ملی نشر آثار ، ۱۱۷ ب) ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری ، ص ۶۶۴ .
- ۳۵- *امر و خلق* ، ج ۴ ، ص ۵۸ .
- ۳۶- حضرت بهاء الله ، *آثار قلم اعلی* (طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۲ ب) ، ج ۶ ، ص ۱۸ - ۱۹ .
- ۳۷- حضرت بهاء الله ، *مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله* (طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۳۲ ب) به خط عندلیب لاهیجانی ، ص ۹ .
- ۳۸- *گنجینه حدود و احکام* ، ص ۲۴۲ .
- ۳۹- برای مطالعه شرح میسوطی درباره سماع نگاه کنید به *فرهنگ اشعار حافظ* ، ص ۲۶۷ - ۲۵۹ .
- ۴۰- برای ملاحظه بعضی از آثار مبارکه بهائی درباره موسیقی نگاه کنید به فصل " موسیقی " در کتاب *امر و خلق* ، ج ۳ ، ص

- ۱- این لوح خطاب به شخصی موسوم به جناب مشهدی مهدی قلی عز صدور یافته است . برای ملاحظه نظریات اهل تصوف درباره توکل میتوان به *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی* ، ص ۱۴۵- ۱۴۷ رجوع نمود.
- ۲- درباره این حدیث نویسنده این سطور را مقاله ای است که در مجله پیام بهائی ، شماره ۸۸ (مارس ۱۹۸۷) ، ص ۶- ۸ به طبع رسیده است .
- ۳- برای ملاحظه شرحی درباره کیفیت نقل و استشهاد به ابیات شعرای عرب و عجم در آثار بهائی نگاه کنید به مقدمه این عید در کتاب *مأخذ اشعار بر آثار بهائی* (دانداس : مؤسسه معارف بهائی ، ۱۹۹۰) .
- ۴- برای ملاحظه شرحی درباره اویس قرنی و ذکر حالات او در آثار بهائی نگاه کنید به مقاله این عید در مجله *عندلیب* ، شماره ۲۵ (زمستان ۱۳۶۶) ، ص ۱۴- ۲۲ .
- ۵- برای ملاحظه شرح افکار و اقوال خواجه عبدالله انصاری و انعکاس آنها در آثار بهائی نگاه کنید به مقاله این عید در مجله *پیام بهائی* ، شماره ۹۸ (ژانویه ۱۹۸۸) ، ص ۱۴- ۱۷ .
- ۶- در مقاله ای که از این نویسنده در مجله *عندلیب* منتشر خواهد شد آراء و افکار ابن عربی و تجلی آن در آثار مبارکه بهائی به تفصیل مورد مطالعه قرار گرفته است .
- ۷- حضرت عبدالبهاء ، *تذکرة الوفاء* (حیفاء: عباسیه ، ۱۹۲۴) ، ص ۱۴۲- ۱۴۶ .
- ۸- *تذکرة الوفاء* ، ص ۶۵- ۶۶ . درباره شبی که در قشله عکا به نام درویش صدقلی اختصاص یافته و حضرت عبدالبهاء در تذکرة الوفاء بدان اشاره فرموده اند اطلاع مفصلی در دست نیست جز آن که جماعده در لوحی که به اعزاز درویش صدقلی عز نزول یافته میفرمایند : " ... انا قدرنا فی هذه الليلة بهجة لاصفيانا ثم سروراً لعبادنا " (اسدالله فاضل مازندرانی ، *اسرار الاثار* ، طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۲۹ ب ، ج ۴ ، ص ۴۸۹) . این لیل به " لیلۃ القدس " در آثار مبارکه تسمیه گشته و در لوحی که صدر آن به عبارت " قد نزل من ملکوت القدس فی لیلۃ القدس " مزین است از قلم جماعدهم چنین نازل شده است که : " ... تنتظر یا محبوبی بنظرة عنایتک الی هوه لاه الذین کانوا ساهراً فی هذه الليلة التي جعلتها عیداً لبریتک و فيه تجلیت باسمک الرحمن علی کل الامکان و فيه استوی جمال ربوبیتک علی عرش الغفران " (عبدالحمید اشراق خاوری ، *تسبیح و تهلیل* ، طهران : مؤسسه ملی مطبوعات ، ۱۲۹ ب ، ص ۱۷۶) . حضرت عبدالبهاء درباره " لیلۃ القدس " در لوح میرزا بدیع الله آگاه میفرمایند " ... لیلۃ القدس شبی است که در قشله لوحی صادر و همچنین لوحی که به جهت درویش صدق علی نازل شده و جمیع اجداد را به اتحاد و اتفاق دلالت فرموند و این لوح در ضمن کتابی طبع شده ... " (*مأخذ آسمانی* ، ج ۲ ، ص ۲۴- ۲۵) . حضرت بهاء الله در لوح " کل مولی " نیز به " لیلۃ القدس " اشاره نموده ، میفرمایند: "... این لیل مبارک را لیلۃ القدس نامیدیم و مقدر شده که جمیع درویش این لیل مبارک و صباح آن را بکمال سرور و بهجت عیش نمایند و به ذکر محبوب خود مشغول شوند و بر جمیع احبای الهی لازم که در این عید شریف اعانت نمایند این طایفه را علی قدر و سعه و طاقتهم ... " (*مأخذ آسمانی* ، ج ۴ ، ص ۲۱۸- ۲۱۹) . اصطلاح " کل مولی " که خطاب نازله در صدر این لوح است خطابی است که برای احترام ، درویش را به آن مخاطب میساخته اند، به جای آن که نام خصوصی درویش را ذکر نمایند. لوح کل مولی به ظن قوی به اعزاز درویش صدق علی عز نزول یافته است .
- ۹- *تذکرة الوفاء* ، ص ۴۳- ۴۴ .
- ۱۰- *امر و خلق* ، ج ۲ ، ص ۳۶۸- ۳۶۹ .
- ۱۱- *مأخذ فوق* ، ص ۲۶۹- ۲۷۰ .
- ۱۲- حضرت بهاء الله ، *لثالی الحکمة* (ریو دوژانیرو : دارالنشر البهائیه ، ۱۹۹۰) ، ج ۲ ، ص ۱۱ . برای ملاحظه سابقه پشمینه پوشی در بین انبیاء الهی و نیز در بین اهل تصوف نگاه کنید به *فرهنگ اشعارحافظ* ، ص ۲۹۰- ۲۹۷ .
- ۱۳- *آثار قلم اعلی* ، ج ۲ ، ص ۱۲۳ .
- ۱۴- حضرت رب اعلی در رساله نبویه خاصه در باره حدود ادراک عقلانی چنین میفرمایند: " ... العقول لم يدرك حقيقة الامر لان

العقل اذا رق و لطف يدرك شيئاً محدوداً ... * (مجموعه آثار حضرت اعلی، طهران: لجنه ملی محفظه آثار، بی تاریخ)، [شماره ۴۰۱۱]، ص ۱۸.

۵. شهاب الدین سهروردی در سال ۵۴۹ هـ ق در سهرورد در حوالی زنجان متولد شد و پس از تحصیلات خود، در ایران به سیر و سفر و ملاقات و مؤانست با شیوخ تصوف پرداخت. سهروردی بعد به اناتولی و شام رفت و در شهر حلب سکنی گزید و چنانچه مذکور خواهد شد در همین شهر در سن ۲۸ سالگی به سال ۵۸۷ هـ ق به فتوای علماء شهید گشت. از سهروردی حدود ۵۰ اثر مختلف بجا مانده که از مهمترین آنها کتاب *حکمة الاشراق* است. این اثر اصلاً به عربی است ولی بوسیله دکتر سید جعفر سجادی به فارسی ترجمه و شرح شده است. برای ملاحظه شرح احوال و آراء شیخ اشراق غیر از مقدمه میسوط حکمة الاشراق میتوان به چند اثر زیر نیز رجوع نمود: + سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان* (طهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴)، ترجمه احمد آرام، ص ۶۱-۹۷. + هانری کورین، *تاریخ فلسفه اسلامی* (طهران: امیر کبیر، ۱۳۵۲)، ترجمه اسدالله میشری، ص ۲۵۴-۲۷۲. + غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود*. در *فلسفه سهروردی* (طهران: حکمت، ۱۳۶۴). از اثر اخیر این پس با عنوان *شعاع اندیشه و شهود* یاد خواهد گشت.

۶. *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۴۵.

۷. *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۳۵.

۸. *مفاوضات*، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۹. جنبه هائی از مقارنه عالم تدوین و عالم تکوین را حضرت عبدالبهاء نیز در لوح مبارکی که در مکاتیب عبدالبهاء (ج ۱، ص ۴۳۶-۴۳۷) درج گشته شرح فرموده اند.

۱۰. *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۶۵-۶۶.

۱۱. حضرت بهاء الله، *ایقان* (قاهره: فرج الله زکی الکردی، ۱۳۵۲ هـ ق)، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۱۲. *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۴۰.

۱۳. *کنجینه حدود و احکام*، ص ۱۵۲.

۱۴. *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۴۱.

۱۵. *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۴۲-۴۴.

۱۶. مجموعه الواح مبارکه، ص ۲۴. مسئله محاسبه نفس ظاهراً سابقه ای طولانی در احادیث اسلامی دارد. نگاه کنید به کتاب *بدیع الزمان فردوزانفر تحت عنوان احادیث مثنوی* (طهران: امیر کبیر، ۱۳۴۷)، ص ۱۶۶ و کتاب علی اکبر دهخدا *موسوم به امثال و حکم* (طهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳)، ج ۲، ص ۶۸۶.

۱۷. *مجموعه الواح مبارکه*، ص ۳۸.

۱۸. نگاه کنید به مقاله دکتر ذبیح الله صفا تحت عنوان "توحید ایرانی و مسئله تثنویت" در مجله *ره آورد*، شماره ۲۳، ص ۴-۵. برای ملاحظه مطالعه ای مفصل درباره فلسفه نور در مکتب شیخ اشراق نگاه کنید به *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۱۵.

۱۹. *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، ص ۲۳۲.

۲۰. *کتاب ایقان*، ص ۷۱-۷۲.