



# الوهیت و مظهریت

دکتر علیمراد داودی

جلد دوم

فلسفه و عرفان

تهیه و تنظیم: دکتر وحید رأفتی

چاپ دوم

۱۵۳ بدیع - ۱۹۹۶ میلادی

شماره بین‌المللی کتاب ۳-۱۵-۱۹۶۱۹۳-۱

مؤسسه معارف بهائی

P.O. Box 65600 Dundas, Ontario, L9H 6Y6, Canada

الوهیّت و مظهریّت  
جلد دوم فلسفه و عرفان  
از آثار دکتر علی مراد داودی  
تهیه و تنظیم: دکتر وحید رأفتی  
چاپ دوم در ۱۰۰۰ نسخه  
از انتشارات مؤسسه معارف بهانی  
۱۵۳ بدیع ۱۹۹۶ میلادی  
چاپ انتاریو، کانادا

شماره بین المللی کتاب ۱۵-۳-۱۹۶۱۹۳-۱

## فهرست مندرجات

- ۴ صورت علائم اختصاری
- ۵ الف \_ مقدمه
- ب \_ آثار دکتر داودی:
- ۱ \_ در باره الوهیت \_ مبحث اثبات الوهیت ۲۳
- ۲ \_ بحث در باره بعضی از دلایل اثبات وجود خدا ۴۵
- \* راجع به وجود شرّ ۵۱
- \* راجع به مشیت اولیه ۵۲
- \* راجع به سوفسطائیان و رواقیان ۵۳
- ۳ \_ الوهیت و توحید. قسمت اول: الوهیت
- \* خدا را منزّه میدانیم ۶۰
- \* صفات و اسماء را از خدا سلب میکنیم ۶۷
- \* خدا به ادراک در نمی آید ۷۶
- \* دلایل قصور ادراک ۸۶
- \* خداپرستی و بت پرستی ۹۰
- \* مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند ۹۱
- \* ما عرفناک حقّ معرفتک ۹۷
- \* من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۹۸
- \* قرب و بُعد ۱۰۰

- ۱۰۳ \* در تجلی و مراتب آن
- ۱۰۵ \* صدور خلق از خدا
- ۱۰۶ \* فرق تجلی با ظهور و حلول
- ۱۰۸ \* ظهور اسماء و صفات
- ۱۱۳ \* تجلی عام
- ۱۱۶ \* معرفت خدا و رؤیت او در خلق
- ۱۲۰ \* تفاوت مراتب تجلی
- ۱۲۳ \* انسان اشرف کائنات است
- ۱۲۶ \* انسان مظهر اسماء و صفات است
- ۱۳۰ \* رفع توهم
- ۱۳۷ ۴ \_ الوهیت و توحید. قسمت دوم: مظهریت
- ۱۳۹ \* مظاهر الهیه \_ مقام شارع امر
- ۱۴۲ \* مظهر اسماء و صفات
- ۱۵۲ \* آخرین حد معرفت
- ۱۵۶ \* لقاء الله
- ۱۶۳ \* تجدید تأکید در تنزیه غیب منیع
- ۱۶۸ \* موقف اهل سلوک و حقیقت عرفان
- ۱۷۸ \* شجره طور
- ۱۸۱ \* توحید و تحدید \_ ظهور کلی الهی
- ۱۸۲ \* مقام توحید
- ۱۸۷ \* لم یلد و لم یولد



- ۱۸۹ \* وحدت ادیان
- ۱۹۱ \* مقام تحدید
- ۱۹۶ \* حضرت بهاء الله مظهر امر الهی
- ۱۹۷ \* حضرت بهاء الله مظهر اسماء و صفات
- ۲۰۲ \* مظهریت و عبودیت
- ۲۱۰ \* خدا می آید
- ۲۱۷ \* آمدن خدا بمعنی آمدن مظهر امر او
- ۵ \_ عالم انسانی محتاج استفاضه از نفشات
- ۲۲۱ روح القدس است
- ۲۲۶ ۶ \_ توافق علم و دین
- ۲۳۳ ۷ \_ دین باید سبب الفت و محبت باشد
- ۲۵۹ ۸ \_ خلاقیت کلمه الله
- ۲۷۹ ۹ \_ خلق جدید
- ۲۸۸ ۱۰ \_ بحث در باره مقام حضرت بهاء الله
- ۳۲۸ ۱۱ \_ مقام حضرت بهاء الله
- ۳۴۷ ج \_ فهرست اعلام و اهمّ مواضع
- ۳۶۷ د \_ مشخصات کتب و مآخذ

## صورت علائم اختصاری

ب	بذیع - تاریخ بذیع
ج	جلد - مجلد
ش	شماره
ص	صفحه
ط	طهران
م	میلادی
م ف	مأخذ فوق
م م م	مؤسسه ملی مطبوعات امری
ن ک	نگاه کنید
ه ش	هجری شمسی
ه ق	هجری قمری

## مقدمه

وقتی که در سال ۱۹۸۲ میلادی آثار جناب دکتر داودی تهیه و تنظیم و برای طبع آماده می‌گردید، نیت آن بود که تمام آثار آن مرد بزرگوار به صورت یک مجلد عرضه گردد و بر اساس چنان نیتی مقدمه کتاب و نکات و مطالب مندرج در آخر مقالات تهیه و تنظیم گشت. اما پس از اتمام کار و تسلیم مجموعه آثار برای انتشار، از اولیاء مؤسسه «کلمات پرس» که طبع مجموعه را به عهده گرفته بودند. پیشنهادی واصل شد که نظر به کثرت و تنوع مقالات و حجم مطالب بهتر آن است که مجموعه آثار دکتر داودی در سه مجلد انتشار یابد و به دنباله اتخاذ این تصمیم مقالات موجود در آن مجموعه به سه جلد تقسیم گردید و در تابستان سال ۱۹۸۷ میلادی جلد اول آثار دکتر داودی که حاوی مقالات مربوط به فلسفه و عرفان بود در ۳۶۵ صفحه تحت عنوان «انسان در آئین بهائی» به عزیزان خواننده تقدیم گردید.

اینک با کمال خوشوقتی جلد دوم آثار فلسفی و عرفانی آن نفس بزرگوار را تحت عنوان «الوهیت و مظهریت» تقدیم دوستان گرامی می‌نماید و جلد سوم آثار ایشان نیز که حاوی مقالات مختلفه در مواضع متنوعه می‌باشد، در آینده نزدیک طبع و انتشار خواهد یافت.\*

در فاصله نگارش شرح احوال جناب دکتر داودی که در جلد اول

\* این کتاب توسط مؤسسه معارف بهائی چاپ و منتشر شده است.

مذکور گشته (صفحه ۲۸ - ۳۵) تا این ایام که مارچ سال ۱۹۸۹ می‌باشد. خاطرات و اشعاری در باره آن نفس نفیس منتشر گردیده که صورت آنها شایسته درج در این مقام است تا منابع مآخذ شرح احوال دکتر داودی را که در صفحات ۵۰ - ۵۱ کتاب فوق ارائه گشته تکمیل نماید:

۱ - ماشاء الله مشرف زاده. «خاطراتی از استاد دکتر علیمراد داودی اعلی الله مقامه» «پیام بدیع» سال دوم، شماره ۱۶ (اپریل ۱۹۸۴) ص ۱۶ - ۱۹.

۲ - عنایت الله وشوق. «خاطره‌ای از استاد دکتر علیمراد داودی» «پیام بدیع» سال دوم، شماره ۱۸ (جون ۱۹۸۴) ص ۱۴ - ۱۵.

۳ - سیروس روشنی، «در تجلیل از جناب دکتر علیمراد داودی» «پیام بدیع» سال سوم، شماره ۲۶ (فوریه ۱۹۸۵) ص ۱۹.

۴ - بهاء الدین محمد عبدی، «فیلسوف شهید» «پیام بهائی» شماره ۷۴ - ۷۵ (ژانویه و فوریه ۱۹۸۶). ص ۲۱.

اضافه بر این چند اثر باید به دو مقاله دیگر نیز که یکی به زبان انگلیسی و دیگری به زبان فارسی در شرح احوال دکتر داودی در نشریه «امریکن بهائی» The American Bahá'í دسامبر ۱۹۸۶، ص ۲۲ و اکتبر ۱۹۸۷، ص ۲۳ منتشر شده، اشاره نمود.

در جلد اول آثار جناب دکتر داودی صورتی از آثار ایشان در صفحات ۱۳ - ۲۰ نشر گردید و حال معلوم شده است که اضافه بر آن آثار، جناب دکتر داودی سخنرانی مبسوطی در باره لوح

حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر فورال ایراد نموده و سه مقاله تحت عنوان «خود را بشناس» «اضطراب متافیزیک در دوره معاصر» و «بحث انتقادی در باره بطلان تسلسل» را در شماره اول، دوم، و سوم بخش فلسفه که به ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه طهران در سالهای ۱۳۵۴، و ۱۳۵۶ طبع گردیده، منتشر نموده اند.

در این مقام شایسته است شرحی را که جناب دکتر شاپور راسخ بنا به خواهش این عبد مرقوم و همراه نامه مندرج در ذیل ارسال داشته اند، درج نماید. در این شرح که حاوی گفت و شنود ایشان با جناب دکتر یحیی مهدوی، استاد عالیقدر دانشگاه طهران می باشد، نظریات و خاطرات جناب دکتر مهدوی در باره فعالیت‌های علمی و فرهنگی دکتر داودی مذکور گردیده است:

جناب دکتر وحید رأفتی روحیفداه

امروز ۱۹ - ۹ - ۱۹۸۴ جناب دکتر یحیی مهدوی، استاد دانشگاه طهران را در لوزان ملاقات کردم. سؤالاتی چند در باره دکتر علیمراد داودی عزیزمان طرح نمودم. پاسخ‌های ایشان را در صفحات ضمیمه ملاحظه می فرمائید.

با ارادت، شاپور راسخ

متن گفت و شنود آقای دکتر شاپور راسخ با آقای دکتر یحیی مهدوی:

«آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فلسفه دانشگاه طهران از دوران

تحصیل و تلمذ علیمراد داودی چنین یاد کردند:  
 هم من و هم استادان دیگر چون آقای دکتر غلامحسین صدیقی،  
 ایشان را بعنوان دانشجویی جدی و ساعی و خوب می شناختیم.  
 جناب علیمراد داودی پس از احراز درجه لیسانس در رشته فلسفه  
 به کار دبیری در دبیرستانها پرداختند. بعدا دکترای خود را در  
 همین رشته از دانشگاه طهران احراز کردند. رساله دکترای ایشان  
 ترجمه ای بوده است همراه با مقدمه و تعلیقات از کتاب «نفس»  
 ارسطو و چنان که دکتر مهدوی ذکر می کردند، این کتاب در  
 دانشگاه طهران به طبع رسیده است (۱).

اثر مهم دکتر داودی پس از آنکه از وزارت آموزش و پرورش به  
 دانشگاه منتقل شدند و به دانشیاری آقای دکتر مهدوی به کار  
 تدریس در این مؤسسه عالی علمی پرداختند، ترجمه دو مجلد اول  
 از کتاب تاریخ مفصل فلسفه امیل بریه بود که به فلسفه عهد  
 باستان مربوط می شد و به راستی از عهده کار این ترجمه بس  
 دشوار، به قول دکتر مهدوی، به خوبی بیرون آمده اند.

دروس اصلی دکتر داودی در دوره لیسانس دانشگاه طهران عبارت  
 بود از تاریخ فلسفه قرون وسطی و متافیزیک. ضمنا در سال اول  
 مشترک میان رشته های مختلف دانشکده ادبیات، مقدمات فلسفه  
 را نیز تدریس می کردند. علاوه بر این دکتر داودی در غیاب آقای  
 دکتر مهدوی که گاه به اروپا می رفتند، دروس ایشان را عهده دار  
 می شدند و چنان که دکتر مهدوی می گفتند، در کار تدریس جدی،

دقیق و منصف بودند.

ظاهراً به مناسبت همین تدریس دورهٔ مقدماتی فلسفه بود که دکتر داودی با توانائی خاصی که در ترجمهٔ متون و آثار فلسفی از فرانسه به فارسی حاصل کرده بودند، کتاب مینارد را تحت عنوان «شناسائی و هستی» ترجمه کردند. این کتاب توسط نشریات دهخدا به طبع رسیده، در حالی که سایر آثار ایشان از انتشارات دانشگاه طهران بوده است. نشر این آثار و فضائل شخص آقای دکتر علیمراد داودی سبب شد که ایشان به مرتبهٔ استادی دانشگاه ارتقاء یافتند. در پاسخ این سؤال که خصوصیات اخلاقی دکتر داودی چه بوده، آقای دکتر مهدوی این چند نکته را متذکر شده‌اند: مسؤلیت شناسی و جدیت در وظیفه، آرامش و فروتنی. دکتر مهدوی می‌گفتند تنها در موقعی که چاپخانهٔ دانشگاه و ادارهٔ نشریات در نشر آثار دکتر داودی محتملاً به غرض تعلل می‌نمود، ایشان را برآشفته دیدم.

روابط دکتر داودی با همکاران خود خوب بود و همکاران از مفقودی ایشان اظهار تأسف می‌کنند. به گفتهٔ آقای دکتر مهدوی، آقای دکتر داودی اخیراً از عهدهٔ ترجمهٔ کتاب مهمی در فلسفهٔ قرون وسطی برآمده و نسخهٔ آن را به دانشگاه تسلیم کرده بودند. نویسندهٔ این کتاب اتین ژیلسون Etienne Gilson است (۲). ترجمهٔ این کتاب ظاهراً بنا به سفارش آقای داریوش شایگان در قسمت فرهنگی بنیاد شهبانو فرح بوده و آقای دکتر مهدوی این ترجمه را

در طهران به تازگی دیده و به مسؤول گروه فلسفه توصیه کرده بودند که خوب است در دانشگاه به چاپ رسد ولو نام مترجم در آن تصریح نشود (۳).

در مورد مفقودی آقای دکتر داودی، آقای دکتر مهدوی می گفتند عقیده همکارانشان بر این بوده که این کار به دست یکی از گروه های غیر دولتی صورت گرفته است. ایشان تصور نمی کردند که دانشجویان در این کار مدخلیتی داشته باشند، زیرا دکتر داودی در محیط درس خود سخن از معتقدات دینی خود نمی گفتند».

این بود متن گفت و شنود جناب دکتر شاپور راسخ با جناب دکتر یحیی مهدوی که چون حاوی نکات ارزنده ای در باره خدمات فرهنگی جناب دکتر داودی بود، عیناً به درج آن پرداخت. اضافه بر شرح فوق، جناب دکتر شاپور راسخ قطعه ای نیز در محامد جناب دکتر داودی سروده اند که ذیلاً به درج آن مبادرت می ورزد:

### حمامه صلح در دام زاغان

به غیر حق که شناسد مقام داودی

که ثبت دفتر غیب است نام داودی

به بارگاه علاسته صف ملانک قدس

بگرد مسند پراحترام داودی

گرش حیات چو رویای صبح کوتاه بود

فروغ عشق برافروخت شام داودی



وجود خویش فدا کرد بهر خدمت خلق  
 نبود غیر محبت مرام داودی  
 دمی زجهد نیاسود و مشکلات طریق  
 نکاست ذره‌ای از اهتمام داودی  
 دبیر محفل ملی به سالها و نهاد  
 اساس محکم نظم و قوام داودی  
 بسا رقیمه کز آن خامه نقش کاغذ شد  
 چو عطر گل اثر مستدام داودی  
 هزار نکته ناگفته در سخن پرورد  
 که بود توسن الفاظ رام داودی  
 نمی رسید بیانگر به حد شیوانی  
 نبود درخور ذوق و به کام داودی  
 میان جمله احباب شخص شاخص بود  
 جمیع، مدعن شأن و مقام داودی  
 لطیف چهره و شیرین بیان و خوش محضر  
 خجسته صحبت پر اغتنام داودی  
 ز باغ معرفت الحق گلی نماند و نبود  
 کزو نبرد بسی خط مشام داودی  
 بعلم و فضل چو گنجینه نفانس بود  
 به اهل فهم قعود و قیام داودی  
 ولی دریغ که دست فلک چو بر سقراط  
 بریخت زهر عداوت به جام داودی

زمانه سخت برآشفت و تیره اندیشان  
 برون شدند پی انعدام داودی  
 شنیده ام که به باغی نظاره می کردند  
 وقار و حشمت مشی و خرام داودی  
 هزار توطنه چیدند و دام گسترده  
 بر آن حمامه صلح و سلام داودی  
 به چاه تیره نهفتندش و از آن غافل  
 که باز سر زده ماه تمام داودی  
 چراغ عشق به طوفان نمیشود خاموش  
 ببین به عالم دلها دوام داودی  
 بزیر گنبدگردون هنوز موج است  
 طنین دلکش لحن و کلام داودی  
 چه غنچه های معارف که بازمی شکند  
 به صحن خاک ز فیض مدام داودی  
 چراغ حکمت او باز پرتو افروزست  
 خوشا تجلی خورشید فام داودی  
 بلی از آن که خبر شد خبر نیامد باز  
 زهی سعادت و طوبی ختام داودی

ارادتمند دیرینش، شاپور راسخ

۹ - ۲ - ۱۹۸۷

جناب امان‌الله موقن خاطرات خود را چنین شرح می‌دهند:

پر از غوغا ولی خاموش و سراپا گرمی و شور عشق

### اما بی جوش و خروش

برای بیانی به اختصار و گذرا از چهره‌ای ارجمند و فیلسوفی دانشمند چون دکتر علیمراد داودی که در سالهای اخیر و تا قبل از انقلاب منشی محفل ملی ایران بود، به سختی می‌توان با کلمات و جملات معمولی گوشه‌ای از قدر و منزلت او را بیان داشت، زیرا او چنان مسلط بر بیان، و کلام در دستش چون موم نرم و ناتوان بود و هر معنایی را اراده می‌نمود، به عبارتی ادا می‌کرد که از آن بهتر و رساتر ممکن نبود. سخنش حشو و زوائد نداشت و در کمال صلابت و ایجاز و متانت بیان می‌شد.

وقتی در توضیح و تشریح مطلبی قلم را به دست می‌گرفت، امواجی خروشان از کلمات و ترکیبات منسجم بر روی کاغذ می‌ریخت و هر صاحب انصاف و مروستی بی‌اختیار تحت تأثیر آنهمه احساسات صادقانه و ترکیبات مملو از عشق و صمیمانه قرار می‌گرفت و گواهی می‌داد که حق مطلب ادا شده و از هر حیث در مرتبه کمال است.

چهره‌ای آرام و نافذ داشت و حکمت را غالباً مراعات می‌کرد. همچون قطره شبنمی که از غایت پاکی و زلالی خورشید را در خود منعکس می‌سازد، وجودش درخشندگی و صفا داشت و عطر گل‌های بهاری را به خاطر می‌آورد که در حالت عادی کمتر کسی

متوجه روح افزا بودنش می شود و اگر کسی بخواهد لطف آن را وصف کند، جز آنکه بگوید معطر است، عبارتی ندارد. در عین آنکه در نهایت متانت و وقار بود، طبعش از مزاح و طیبت خالی نبود و گاهگاهی با شهد ظرافت، ملال خاطر و سنگینی بار کار را از میان می برد. با وجود کارهای متراکم و فشرده ای که در دفتر محفل ملی داشت، به کارهای جاری دیگر از قبیل تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات و شرکت در جلسات تبلیغی و ادای نطق در کنفرانس ها و جلسات مختلف و همچنین تدریس معارف امری و معلمی در مؤسسه عالی معارف بهائی و ضبط مطالب عرفانی و فلسفی بر روی نوار و سایر تتبّعات و تحقیقات ادبی خود ادامه می داد. اعجاب انگیز آنکه وقتی برای ضبط معارف عمیق و مطالب فلسفی در محل ضبط حاضر می شد، نکات و دقائق عرفانی و حکمتی را بدون نوشته و یادداشت با بیانی بلیغ بر زبان می آورد و هرچه از معانی به خاطرش می گذشت، به بهترین وجه به عبارت می کشید و هیچگاه ملاحظه نشد که مطلبی را اصلاح و کلامی را تغییر دهد.

حدود ۱۲ سال یا بیشتر بود که با جناب دکتر داودی آشنا شده بودم. این آشنائی حدود سال ۱۳۴۵ شمسی با عضویت در لجنة ملی نشر آثار امری شروع شد. در آن هنگام مرحوم شاهقلی منشی محفل ملی ایران بود و هفته ای یک شب لجنة مزبور با حضور ایشان تشکیل می گردید. شرکت در لجنة نشر آثار و

خدمات مهمه‌ای که در آن اوقات انجام می‌شد، برای کلیه اعضا بسیار لذت‌بخش و شوق‌انگیز بود، به طوری که سالهای متوالی و مرتب جلسات لجنه از اولین ساعات عصر تا قریب نیمه شب ادامه می‌یافت و کارها در جریان بود و در پایان جلسه هم اعضا با نارضایتی و بی‌میلی جلسه را ترک می‌کردند.

محل سکونت جناب دکتر داودی طهران پارس بود و چون مسیر ما تا حدی مشترک بود، همراهی و مصاحبت ایشان پس از ترک جلسه افتخاری برای این عبد بود که گفتگوها را دنبال و دقایقی بیشتر به کسب فیض پردازم. در آن سالها به خدمت در محفل روحانی طهران پارس مشغول بودند و بعد به عضویت محفل ملی انتخاب و بعد از صعود جناب روحی ارباب علیه رضوان‌الله (در اردیبهشت سال ۱۳۵۴) بعنوان منشی محفل ملی ایران مفتخر شدند. در همان زمان این عبد نیز در دفتر محفل ملی ایران به خدمتگزاری مشغول و مجدداً توفیق رفیق شد تا از مصاحبت آن استاد بهره‌مند گردم.

هر هفته سه یا چهار روز از ساعت ده صبح به دفتر محفل ملی می‌آمدند و رسیدگی به کارها و تحریر نامه‌ها و مقالات را شروع می‌کردند و بعضی روزها ظهر هم در دفتر می‌ماندند و با غذایی مختصر به کار ادامه می‌دادند. برای اطمینان از جریان منظم کارها یادداشت‌هایی تهیه کرده بودند و کلیه نامه‌ها و دوسیه‌های مهمی که در خلاصه مذاکرات محفل مطرح بود، با ذکر تاریخ و

اقدامی که لازم دارد، در آن نقل و هفته‌ای یکی دو بار این بنده را احضار و اقدامات انجام شده در هر مورد را تعقیب می‌نمودند و دقت و وسواس عجیبی داشتند که مبادا نامه‌ای بدون اقدام و معطل بماند. در مدت کوتاهی که در دفتر محفل ملی با ایشان همکاری داشتم، خاطرات فراموش‌نشده‌ای از نکته‌سنجی‌ها و دقیقه‌یابی‌های ایشان دارم که همواره ذهنم را مشغول می‌دارد:

به یاد دارم یکی از روزها که شهر طهران آشفته و مضطرب بود و از هر طرف صدای تیراندازی بلند و تظاهرات همه‌جا را فراگرفته بود، دکتر داودی به دفتر آمد و به کارهای جاری پرداخت. در فرصتی کوتاه از ایشان سؤال کردم: با چنین هیاهو و جنجال و فضای پروحشت و هراس چطور می‌توانید کار کنید و مطلبی انشاء نمائید؟ جواب دادند: فلانی، من معمولاً به کار پناه می‌برم، امروز هم یکی از همان روزهاست.

روزی دیگر زنگ اطاق را به صدا در آوردند تا یکی از مستخدمین برای اجرای اوامرشان مراجعه کند و چون از مستخدمین کسی حاضر نبود و مجدداً زنگ را به صدا آوردند، این بار شخصاً به اطاق ایشان مراجعه کردم و وقتی سؤال کردند شما چرا آمدید، این شعر را خواندم:

به شرط آنکه منت بنده وار در خدمت

کمر ببندم و تو شاهوار بنشینسی

ایشان فوراً جواب دادند: چو تو ایستاده باشی ادب آنکه من بیفتم.

و این چنین بود فضای روحانی و پرجذبه‌ای که به برکت فضائل اخلاقی و ملکات انسانی آن وجود گرمی ایجاد شده بود و کارها را به عشق و علاقه قلبی کشانده بود و بدیهی است که اولین قدم را خود برداشته و تا سرحدّ عشق پاک و خالص، حیات ظاهری را وقف خدمت کرده بود. این عشق به همان بندگی و خدمت به آستان جمال اقدس ابهی و بندگان مخلص و باوفای او بود، سرپای وجود دکتر داودی عزیز را فرا گرفته بود و آرام و بی‌تظاهر در این سبیل قدم بر می‌داشت. در یکی از مقالاتی که عنوانش را «اصل مرام و فصل کلام» انتخاب نموده بود، کلام را با این شعر پایان داده است:

عشق می‌ورزم و امید که این فنّ شریف

چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود

شرح خدمات و تفصیل منشآت حکیمانه و نوارهای فلسفی که آن بزرگوار از خود به یادگار گذاشته است، از عهده این حقیر خارج است و این چند سطر مختصر احساسی نارسا و خاطراتی بس کوتاه از دوران مصاحبت با آن ادیب فرزانه بود. امان‌الله موقن

۱۳۶۳/۵/۲۲ مطابق ۱۹۸۴/۸/۱۴

با نقل این خاطرات مقدمه جلد دوم آثار جناب دکتر داودی را به پایان می‌برد و چون در باره نحوه تهیه و تنظیم و تحریر مطالب و کیفیت ارائه مآخذ و مدارک شرحی مبسوط در مقدمه جلد اول

مرقوم گشته. از تکرار آن مطالب در این مقام خودداری نموده، دوستان گرامی را به مطالعه مقدمه مندرج در جلد اول (صفحه ۷ - ۱۱) دعوت می‌نماید. در عین حال تذکر چند مطلب را برای مزید اطلاع خوانندگان عزیز ضروری می‌داند:

۱ - در متن تحاریر و تقاریر موجود در این مجموعه هر جا توضیح مطلبی لازم گشته و یا ارائه مأخذ و مدرکی ضروری تشخیص داده شده، شماره‌ای در داخل این علامت ( ) گذاشته شده و مطالب و مأخذ اضافی که از نویسنده این سطور است. تحت آن شماره به آخر هر مقاله اضافه شده است.

۲ - در پایان این مجموعه صورتی از مشخصات کامل کتب و آثاری که مورد نقل و استفاده قرار گرفته، تحت عنوان «مشخصات کتب و مأخذ» ارائه گشته تا در یافتن اصل مأخذ مورد استفاده قرار گیرد. بدیهی است که چون اطلاعات کامل کتاب‌شناسی مربوط به هر مأخذ (شامل اسم نویسنده، اسم اثر، محل نشر، اسم ناشر، تاریخ نشر و تعداد صفحات) در این صورت ذکر گشته، دیگر در متن کتاب همه این اطلاعات در هر مورد داده نشده و غالباً به ارائه اسم اثر و شماره صفحه مورد نظر اکتفاء گردیده است.

۳ - به اضافه فهرست کلی مندرجات که در ابتدای کتاب به طبع رسیده، فهرست مفصل دیگری نیز که حاوی اسامی علم و اهم مواضع مندرجه در کتاب می‌باشد، به ترتیب حروف الفباء به آخر



مجموعه اضافه گشته تا به یافتن سریع تر نکات و اسامی مورد نظر کمک نموده باشد.

۴ - روش ارجاع به آیات قرآنی آن بوده که اول شماره آیه داده شده، سپس اسم سوره مذکور گشته و بعد شماره سوره مربوطه برای سهولت مراجعه مندرج گردیده است.

۵ - در این کتاب از علائم اختصاری چندی استفاده شده که صورت آنها قبل از آغاز متن کتاب به طبع رسیده است.

این عبد صمیمانه امیدوار است که مجلد دوم آثار جناب دکتر علیراد داودی مورد توجه اهل بصیرت قرار گیرد و دوستان گرامی را سبب آشنائی بیشتر با معارف بهائی گردد.

وحید رأفتی حیفاء، جون ۱۹۸۹

## یادداشتها

- ۱ - برای ملاحظه مشخصات کامل این اثر و سایر آثار جناب دکتر داودی، نگاه کنید به «انسان در آئین بهائی» ص ۱۳ - ۲۰.
- ۲ - اتین ژیلسون ÉTIENNE GILSON: مورخ و فیلسوف فرانسوی است که به سال ۱۸۸۴ متولد و در سال ۱۹۷۸ درگذشت. از جمله آثار او کتاب *La Philosophie du Moyen Age* است که در سال ۱۹۲۲ تحریر نموده و کتاب دیگر او که آقای دکتر مهدوی بدان اشارت کرده‌اند، *L' Esprit de la Philosophie Medievale* نام دارد که به سال ۱۹۳۲ نگاشته شده است.
- ۳ - این کتاب با ذکر نام مترجم تحت عنوان «روح فلسفه قرون وسطی» در طهران بوسیله مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در سال ۱۳۶۶ هـ ش در ۶۹۶ صفحه به طبع رسیده است. در معرفی و نقدی که از این کتاب در مجله «کیهان فرهنگی» (سال ۴، شماره ۸، آبان ۱۳۶۶، ص ۴۳) به طبع رسیده، چنین آمده است: «... ترجمه بسیار استادانه و کم نظیر کتاب که با نثری دقیق و فصیح به پارسی درآمده است، به خوبی مبین آن است که مترجم به کار خود محیط بوده و در برابر گذاری اصطلاحات و نگارش جملات نهایت زیبایی و دقت و سلیقه را به کار برده است...».

فلسفه و عرفان

الوہیّت و مظہریّت



## در باره الوهیت

### مبحث اثبات الوهیت

جوانان عزیز، همانطوری که مستحضر هستید یکی از مسائل غامض و پیچیده‌ای که جامعه بشریت امروز با آن مواجه است و همواره و در همه جا و در همه ادیان الهی بخصوص در دیانت بهائی هم مطرح بوده، مسأله وجود خدا، یا اثبات الوهیت می‌باشد. شاید تعدادی از ما این مسأله را به نحوی برای خود حل کرده‌ایم، ولی ممکن است هنوز برای بسیاری از سؤالات و تصوّرات ذهنی خود پاسخ مثبتی نیافته باشیم. لهذا برای رفع این تصوّرات ذهنی و جواب به این سؤالات از جناب دکتر داودی استدعا کرده‌ایم تا راجع به وجود خدا مطالبی ایراد فرمایند:

متشکرم که در ضمن بیاناتان مطلبی را اشاره کردید که وظیفه بنده را سهل‌تر کرده و آن این است که فرمودید هرکسی از ما به نحوی این مسأله را برای خود حل کرده، چون اصل مطلب در مورد خدا همین است که برای هرکسی به نحوی مطلب حل بشود، چون مطلبی نیست که بشود راه حل واحدی برای همه اذهان و افکار بشری در مورد آن پیدا کرد. هرکسی راه خود را به سوی خدا دارد، و از همان راه به سوی او می‌رود که قابل تکرار نیست.

آن راه ارتباط با شخصیت، با روح، و با قلب هرکسی دارد. اما مطلب اینجاست که هرکسی ناگزیر است آن را به نحوی برای خود حلّ بکند و در همین جا خدا اثبات می‌شود، یعنی از همین جا خدا اثبات می‌شود که هیچکس نمی‌تواند خود را مستغنی از طرح این مسأله و حل این مسأله بداند. واضح تر عرض بکنم، کسانی که خدا را انکار می‌کنند در واقع چیزی را به نام خدا انکار می‌کنند که خدا آن نیست و الاً هیچکس خدا را انکار نمی‌کند. یعنی نمی‌تواند انکار بکند. دلیل این مطلب این است که همین که شخصی می‌گوید خدا را برای من اثبات کنید. با همین مطلب نشان می‌دهد که همه چیز را محتاج اثبات می‌داند و از آن جمله وجود خداست، یعنی فکر ایجاب می‌کند که مطالب اثبات بشوند. دقت در این مطلب بکنیم.

اثبات شدن یعنی چه؟ یعنی ربط یافتن افکار و مطالب به همدیگر. پس همین که ما می‌گوئیم فلان مطلب را اثبات کنید. ضمناً این اصل را تصدیق می‌کنیم که همه مطالب به یکدیگر ارتباط دارد. این مطالب و افکار با یک رشته‌ای به همدیگر مربوط است و همین ربط نشان می‌دهد که وحدتی در این افکار وجود دارد، یا انسان محتاج این است که افکار را در ضمن وحدتی بپذیرد و بشناسد، و الاً اثبات و دلیل نمی‌خواست. خود همین دلیل خواستن حاکی از این است که ما قبول می‌کنیم که همه چیز به یکدیگر مربوط است، همه چیز مجموعه‌ای را تشکیل

می دهد که در ضمن این مجموعه باید قرار بگیرد تا مقبول باشد. قرار گرفتن در ضمن مجموعه یعنی چه؟ یعنی همه چیز تشکیل وحدتی می دهد. پس این اصل را ما می پذیریم که وحدتی در این کثرت حاکم است و ما می خواهیم که حاکم باشد. به همین دلیل برای همه چیز دلیل و اثبات می خواهیم. وقتی این مطلب را ما تصدیق کردیم که وحدتی بر همه چیز و بر همه جا حاکم است، افکار من تشکیل مجموعه واحدی می دهد، و چون افکار خودم را به اشیاء مربوط می کنم و برای افکار خودم اعتبار وجودی در خارج قائل می شوم، بنابراین وقتی افکار من به همدیگر ارتباط پیدا کرد، تشکیل وحدتی داده ناگزیر اشیاء و موجودات هم با هم تشکیل وحدتی می دهند و آن وحدت بر آن کثرت حاکم است. قبول این اصل به معنی قبول خداست، یعنی خدا چیزی جز وحدتی که حاکم بر کثرت اشیاء است، چیز دیگری نیست. پس همین که ما اثبات می خواهیم، تصدیق می کنیم که همه چیز به همدیگر ارتباط دارد، یعنی همه چیز تشکیل مجموعه واحدی می دهد و وحدتی به کثرت حاکم است. این خود اقرار ضمنی به وجود خداست، یا اقرار ضمنی به وجود وحدتی است که حاکم بر کثرت است. اگر وجود این مجموعه واحد و حکومت این وحدت را بر کثرت انکار بکنیم و کنار بگذاریم، نتیجه ای که خواهد داد این است که برای هیچ چیز دلیل نباید بخواهیم. پس آن موقع اصل سؤال منتفی می شود که خدا را برای من اثبات کنید. یعنی فکر منتفی

می‌شود، وقتی فکر منتفی شد انسان منتفی است، انسان که منتفی است، این سؤال و جواب‌ها دیگر معنی ندارد. به همین جهت است که خیلی به جرأت می‌شود عرض کرد که خدا را نمی‌شود انکار کرد. خود انکار خدا، چون مستلزم یک تقریر منطقی است و در ضمن آن تقریر منطقی افکار به همدیگر ارتباط پیدا می‌کند، خود مستلزم قبول وحدتی در کثرت است، و چون ما افکارمان را از اشیاء جدا نمی‌کنیم بلکه حقیقت وجودی برایش قائل می‌شویم، پس در همان حین که فکرمان را در ضمن مجموعه واحدی مرتب می‌کنیم، اشیاء و موجودات عالم را هم به همین صورت در می‌آوریم. به همین جهت است که گفته می‌شود اصولاً انکار خدا به منزله اثبات آن است، اثبات خواستن برای وجود خدا به منزله تصدیق وجود خداست و چون اینطور است، فقط کافی است ما اشخاص را با این حقیقت آشنا کنیم، یعنی فکر را، نفس را با این حقیقت آشنا کنیم که خود نمی‌تواند منکر خدا باشد. و اصل مطلب همین است که چیزی را که به نام خدا در نظر می‌گرفتند و ردّ می‌کردند، آن کنار نهاده بشود، برای اینکه آن مطلب وهمی بیش نیست. حضرت عبدالبهاء در مورد این قبیل خداها که تصوّر می‌شود فرموده‌اند مقامش از بت پست‌تر است، برای اینکه فقط وجود وهمی دارد و وجود جمادی هم ندارد (۱). اگر اعتقاد به خدا بعنوان موجودی که قبل از اشیاء این جهان وجود داشته و اشیاء را از عدم به وجود آورده و حالا هم



بعنوان یک صاحب اختیار مطلق العنان این اشیاء را در تحت سیطره قاهرانه خود دارد، تلقی بشود خطاست. یعنی از همان ابتداء که می گوئیم از عدم به وجود آورد، خطا می کنیم. بنابراین اگر خدا به این صورت غلط تصور نشود، می بینیم که به صورت وحدت حاکم بر کثرت قابل انکار نیست تا وجودش اثبات بخواهد. منتظم مطلب دیگری اگر دارید بیان بفرمائید.

سؤال - جناب دکتر داودی، آیا مسأله الوهیت، الوهیت مظاهر ظهور، در همه ادیان مطرح بوده و یا مختص دینت بهائی است؟ و اگر در همه ادیان این مسأله مطرح بوده، خواهش می کنم به آن ادیان اشاره کنید.

جواب - در اینجا موضوعی را به شما عرض بکنم که در دینت بهائی ما بهیچوجه به الوهیت مظهر امر قائل نیستیم، یعنی خود این شبهه را اول باید مرتفع بکنیم. برای اینکه نص بیان حضرت ولی امرالله است که به صراحت در کتابی که به فارسی بعنوان «دور بهائی» ترجمه شده می فرمایند، هر بهائی که حضرت بهاء الله را خدا بداند منحرف است (۲). خیلی صریح بیان مبین در مورد آیاتی که ممکن است کسی آن را به نحوی تأویل بکند، همیشه دفع شبهه می کند، و اصولاً این مطلب برای ما به این صورت بهیچوجه مطرح نیست که حضرت بهاء الله را خدا بدانیم. بنابراین وقتی اینطور است، در ادیان گذشته هم چون همه یک سلسله حقایق است نظیرش را نمی توانیم پیدا بکنیم. مطلبی که در

مورد مظاهر امر وجود دارد این است که همانطور که در آیه اول «کتاب مستطاب اقدس» وارد شده، در عالم امر و خلق، نه در عالم حق، مطلع وحی برای ما در مقام خداست. اولین آیه «کتاب مستطاب اقدس» شارح اصول عقاید ماست. می‌فرمایند که اول آن چیزی که نوشته شده است و قبولش بر مردم واجب آمده است، این است که مطلع وحی را که مقام نفس خداست در عالم امر و خلق، بشناسند (۳). این عالم امر و خلق را باید در نظر بگیریم نه عالم حق را. و در مورد تنزیه خدا هم شاید آیاتی که در امر مبارک نازل شده بتواند یک کتاب مستقل را پر بکند که حق منزّه است از خلق و نه تنها حق خلق نیست، حتی اگر آن خلق مظهر امر باشد، بلکه تصوّر آن را هم نمی‌شود کرد. ادراک و معرفتش میسر نیست، منزّه از همه افکار، همه عقاید و همه صفات و اسماء است. این آیات بسیار زیاد است که می‌توانید مراجعه بفرمائید و به این آیات و الواح هم مراجعه بدهید (۴).

بنابراین مطلب این است که خدا منزّه است از هرگونه اسمی، صفتی، ربطی، نسبتی، جهتی، اشاره‌ای و دلالتی منتهی همین تنزیه که خدا را فراتر از حدّ ادراک خلق قرار می‌دهد. ایجاب می‌کند که مطلع وحی برای ما در مقام نفس خدا باشد، که وقتی ما روی به سوی خدا می‌آوریم، چون خدا سونی ندارد تا روی به آن سوی آورده بشود، بنابراین روی به سوی مظهر امر آورده می‌شود. وقتی ما چیزی از خدا می‌خواهیم، از مظهر امر

بخواهیم، وقتی ما دستی به دامن خدا دراز می‌کنیم، چون خدا دامن ندارد تا دست ما به دامن او برسد، بنابراین دست ما به دامن مظهر امر می‌رسد.

شما دقت بفرمائید در نماز اسلامی، نماز اسلامی رو به سوی خدا خوانده می‌شود، یعنی شخص مسلمان نمازگزار، نماز که می‌خواند، نماز را به سوی خدا می‌خواند، رو به سوی خدا می‌آورد، ولی به ظاهر ببینید رو به سوی کجا می‌آورد. رو به سوی خانه‌ای می‌آورد که در شهری ساخته شده است که ندای توحید را مظهر امر چه در زمان ابراهیم و چه در زمان حضرت محمد در آنجا بلند کرده است. بنابراین ملاحظه می‌فرمائید که خود نمازخواندن، خود قبله‌ای که نمازگزار متوجه آن است برای اینکه رو به سوی خدا بیاورد، رو به سوی مکانی است که با مظهر امر مناسبت دارد. پس در همین جا می‌شود توجه کرد که اصولاً مطلع وحی برترین و شریفترین و عالی‌ترین مرتبه وجود در این عالم است که می‌تواند نشان از حق داشته باشد، می‌تواند نشان از خدا داشته باشد و ما نشان آن بی‌نشان را در او می‌یابیم و به سوی او روی می‌آوریم.

وقتی می‌گوئیم «ای خدا» حتی سرمان را هم به آسمان بالا می‌کنیم. این یک نوع شرک است، چرا؟ برای اینکه خدا را در آسمان قرار دادیم و رو به سوی او کردیم. اما در واقع چرا رو به سوی آسمان می‌آوریم؟ برای اینکه آسمان رفعتی و عظمتی دارد و ما آن را نشان از رفعت و عظمت خدا و اینکه بالای سرماست و

مشرف بر ماست و محیط بر ماست مثل آسمان تصوّر می‌کنیم، نه به این عنوان که آسمان را خدا بدانیم، خدا را در آسمان بدانیم. به همین ترتیب هم وقتی بهائی رو به سوی مظهر امر می‌آورد. بعنوان اینکه رو به سوی خدا آورده، برای اینکه مظهر امر شریف‌تر از آسمان است. عالی‌تر از آسمان است، برتر از آسمان است. در یک مرتبه‌ای قرار دارد که وجود او برترین مرتبه موجودات می‌تواند تلقی بشود. به همین سبب رو به سوی او می‌آورد و می‌گوید رو به سوی خدا آورده‌ام.

خدا صفات ندارد، یعنی مثلاً نمی‌تواند رازق باشد، چرا؟ برای اینکه رزق دادن مستلزم برقرار شدن نسبتی بین آن رازق است و آن مرزوق، و این نسبت نمی‌تواند برقرار باشد بین خدائی که منزّه از نسبت و جهت است. پس می‌گوئیم آنکه رازق است یا واسطه اعطاء رزق است مظهر امر است. وقتی می‌گوئیم مظهر امر واسطه خلق است، یعنی چه؟ یعنی خود خلقت، خود آفرینش یک نسبتی است که برقرار می‌شود بین خلق و مخلوق. وقتی خود خدا منزّه از این نسبت بود، بنابراین واسطه خلقت لازم است که آن واسطه خلقت می‌تواند خالق باشد، و به همین جهت چه کلمه مسیحائی باشد، چه روح محمدی باشد، چه نقطه اولی باشد، چه قلم اعلی باشد که واسطه خلقت است، و به این مضمون همه مظاهر امر در واقع در همچو مقامی قائم بودند و همچو دعوی داشتند. چرا؟ خود وحی را تصوّر بفرمائید که هر نبوتی محتاج

وحی است. خود وحی به چه معنی است؟ وقتی بشری خودش حرف می‌زند و می‌گوید این حرف را خدا زد، این چه معنی می‌دهد؟ بشری حرف می‌زند و می‌گوید این حرف را که از زبان من بیرون آمد و به گوش تو رسید، این را خدا گفت، یعنی چه؟ یعنی من خدا هستم. اصلاً خود وحی جز این معنی دیگری ندارد. همیشه هم که در همه آیات کتاب خدا کلمه «قل» نیست که خدا گفت تو بگو. بلکه مسألهٔ «بما حرف می‌زند: «الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين» این را کی گفته؟ حضرت محمد، از زبان او بیرون آمده و به گوش ما رسیده، ولی ما می‌گوئیم کی گفت؟ خدا گفت. پس خود وحی، یعنی کسی خودش سخن بگوید و بگوید خدا گفت، مستلزم این است که خدا نسبت به ما در آن حال اوست. و آن مطلبی که ما به آن قائلیم جز این چیزی نیست و این مطلبی است که قبول آن مستلزم ایمان به وحی است و نمی‌تواند کسی به نام خدا سخن بگوید جز اینکه در همان حال خودش را مقام نفس خدا در عالم امر و خلق بداند و ما هم حرفمان فقط همین است.

البته این مطلب مراتب دارد، به این معنی که چون مظاهر امر در حین ظهورشان مرتبهٔ کمالی پیدا می‌کنند که در آن مرتبهٔ کمال به نسبت وقوع ظهورشان در مدارج مختلف کمال بشری، نه با توجه به خودشان که البته حقیقت واحده هستند، فائق بر همدیگر می‌شوند. بنابراین مراتب و صفات و اسماء هم در این ظهورات متفاوت است، یعنی جلوة متفاوت دارد نه اینکه خود حقیقت

متفاوت باشد. از زمان پیغمبری نسبت به زمان پیغمبر دیگر جلوه این کمالات تفاوت بیشتر پیدا می‌کند. مثلاً ممکن است فرض بفرمائید که جلوه این کمال را ما در نزد محمدبن عبدالله نسبت به زمان شیث یا ادریس یا جرجیس بیشتر ببینیم، و همینطور هم هست، بیشتر می‌بینیم، چون توجه به انسانی است که در مرتبه بیشتری از کمال وجود قرار گرفته است. پس جلوه شدیدتر دارد.

سؤال - جناب دکتر در یکی از الواح مخصوص تولد حضرت بهاء الله می‌فرماید: «فيا حبذا من هذا الفجر الذي فيه استوى جمال القدم على العرش اسمه الاعظم العظيم و فيه ولد من لم يلد و لم يولد» (۵). از این عبارت آیا منظور همان مقام حضرت بهاء الله در عالم امر و خلق است یا اینکه مفهوم دیگری هم دارد؟

جواب - بله، عینا همین منظور است. ببینید، بلافاصله به دنبال این آیه شریفه آیه دیگری هم هست که می‌فرماید:

«طوبى لمن انغمس فى بحر المعانى من هذا البيان» یعنی خوشا به حال کسی که در دریای این بیان فرو برود و معانیش را دریابد و به حقیقت امر پی ببرد که در این گفتار ما چه خواسته‌ایم بگوئیم. این مطلب را بلافاصله دنبال همین آیه می‌فرمایند تا معلوم بشود که عبارت معنائی دارد سوای آنچه ممکن است متبادر به ذهن بشود. حال آن معنی که متبادر به ذهن می‌شود چیست؟ آن این است که چون «لم يلد و لم يولد» در شأن خدا آمده (۶). بنابراین این ممکن است موهم ادعای الوهیت بشود و حال آنکه همانطور

که خدمتتان در قسمت اول عرایضم عرض کردم، مظهر امر، مظهر همه صفات الهی است، چون خود خدا منزّه از صفات و اسما، است، پس «لم یلد و لم یولد» هم مظهر امر می تواند باشد. چون مظهر همه صفات الهی است، همانطور که مظهر امر می تواند قادر باشد، می تواند عالم باشد، می تواند رازق باشد، حتی می تواند خالق باشد، می تواند سمیع باشد و بصیر باشد چون خدا خودش صفت ندارد پس صفت در شأن اوست.

این را هم خدمتتان عرض بکنم که فقط مظهر امر نیست که چنین است. انسان هم همین طور است. انسان هم مظهر اسما و صفات الهی است. انسان هم قادر است و عالم است و سمیع است و بصیر است و ناطق است، متکلم است. حیّ است و رازق است. منتهی البتّه به نسبتی که در شأن اوست. مظهر امر چون انسان کامل است که اکمل مراتب وجود را دارد، این صفات را هم در اکمل مراتب دارد. پس مظهر امر هم مثل سایر صفات الوهیت «لم یلد و لم یولد» در شأنش صحیح است.

«لم یلد» یعنی چه؟ یعنی نمی زاید. «لم یولد» یعنی چه؟ یعنی زاده نمی شود. مظهر امر زاده نمی شود، متولد نمی شود. آن کسی که در شب دوم محرم سال ۱۲۳۳ هجری قمری متولد شد. آن مظهر امر نبود، او میرزا حسینعلی نوری پسر میرزا بزرگ نوری بود. توجّه می فرمائید، مظهر امر «لم یولد» است، متولد نمی شود. یعنی حقیقتی است که همیشه بوده و هست و خواهد

بود. حقیقت واحده است. منتهی این حقیقت واحده که در عالم بعنوان مظهر امر همیشه بوده و هست و خواهد بود، هیچوقت متولّد نمی شود و نمی میرد، و این یکی از اصول عقاید ماست که حقیقت همه مظاهر امر یک حقیقت بیشتر نیست. یعنی فرض کنید مثل آفتابی است که آنجا می تابد، منتهی آینه ای پیدا می شود که این نور را جلوه می دهد. اگر آن آینه نباشد، باز آفتاب در شأن خود وجود دارد. مظهر امر الهی یعنی اول صادر از حق، مشیت اولیه همیشه وجود دارد و هست و خواهد بود. او متولّد نمی شود، منتهی در آن حین که در عالم همچو فردی از انسان متولّد می شود، این مظهر امر در او جلوه می کند. بنابراین خود مظهر امر، از آن لحاظ که مظهر امر است، «لم یولد» است، هیچوقت متولّد نشده، یعنی حتی قدیم است، قدیم زمانی است، یعنی تا خدا بوده او هم از او صادر شده و هست.

این حقیقت، این اشاره به این اصطلاح، اصل اصیل فلسفه معتقدات بهائی است که مظهر امر حقیقت واحده است و همیشه بوده، همیشه هست و همیشه هم خواهد بود. هیچوقت هم متولّد نمی شود، فقط همانطور که می فرماید این فجری است که متولّد شد کسی که متولّد نمی شود: «هذا یوم فیه ولد من لم یلد و لم یولد». یعنی در این روز کسی به جهان آمد که آن حقیقت لم یولد را در خودش منعکس کرد. پس به این ترتیب توجه می فرمائید که این بهیچوجه ادّعای الوهیت، خدای ناکرده، نیست که ما بر



طبق نصّ صریح حضرت ولیّ امرالله ممنوعیم از اینکه چنین تعبیری از بعضی از آیات الهی بکنیم. همینطور «لم یلد» یعنی متولّد نمی‌کند. نمی‌زاید. این اشاره به عصمت کبرای مظهر امرالله است که شریکی در آن نیست، یعنی هیچوقت از مظهر امر، مظهر امر نمی‌زاید.

حضرت بهاء الله پسر داشت، حضرت عبدالبهاء. ولی حضرت عبدالبهاء بعنوان این که حضرت بهاء الله مطلع وحی بودند، پسر ایشان نبود، بعنوان یک فرد انسان پسر ایشان بود، بعد هم بعنوان کسی که عصمت موهوبی به او تعلق گرفت جانشین شد، و الا بعنوان مطلع وحی و مظهر امر، جمال مبارک مثل همه مظاهر گذشته کسی را متولّد نساخت. «لم یلد و لم یولد» بود. امیدوارم مطلب روشن شده باشد.

سؤال - استاد یک مطلب دیگری هم که هست آن است که قسمتی از مناجاتی از حضرت بهاء الله چنین می‌فرمایند:

«امروز روزی است که اگر یک بار نفسی از روی صدق ربّ ارنی گوید، از ملکوت بیان انظر ترانی استماع نماید» (۷)

خواهش می‌کنم این مسأله را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهید.

جواب - متشکرم از اینکه با سؤال خودتان باعث شدید یک مطلب دیگر هم از مطالبی که مربوط به این مسأله است روشن بشود، و آن این است که می‌دانید در «قرآن» آیات زیادی وارد شده که حکایت از این می‌کند که باید منتظر لقاء خدا بود، و

و حتی این امر شرط ایمان است و کسی که خودش را مایوس بخواهد، مایوس باشد از لقاء الله نسبت کفر به او داده شده و عدم اعتقاد به امر لقاء یأس از رحمت خدا تلقی شده است (۸).

خدا، یا آمدن خدا از علانم یوم قیامت است: «جاء ربک و الملک صفا صفا» (۹) و «یوم یأتی ربک». ما اهل بهاء قائل به این هستیم که خدا منزّه از این عالم است، نه می آید، نه می زاید، نه دیده می شود، نه حتی نسبتی به این عالم پیدا می کند. پیوسته در مقام تنزیه خود می ماند. در «کتاب مستطاب ایقان» به صراحت و به تفصیل این مطلب را روشن فرموده اند که لقاء خدا یعنی لقاء مظهر امر خدا (۱۰).

پس هر جا که گفته می شود من می خواهم خدا را ببینم، قصد رؤیت مظهر امر است، از آن لحاظ که مظهر تجلی کمالات و صفات و اسماء الهی است. حتی می توانیم بگوئیم مظهر ذات الهی است. برای اینکه ذات، از آن لحاظ که غیب است، ظاهر نمی شود و از آن لحاظ که ظاهر می شود ناگزیر در چیزی باید ظاهر بشود. حالا ممکن است کسی بگوید که چرا اصلاً به خدا ظاهر بگوئیم. ولی ناگزیریم، لا اقل به حکم ایمان دینی ظاهر بگوئیم. ناگزیریم بگوئیم: «هو الاوّل و الاخر و الظاهر و الباطن» آیه «قرآن» است که خدا اوّل است و آخر است و ظاهر است و باطن است (۱۱). پس علاوه بر باطن، ظاهر هم هست. بنابراین وقتی ظاهر می شود، ناگزیر در جایی و در چیزی و در کسی باید

ظاهر بشود، و این ظهور هم صرف بعنوان ظهور او در مظهر امر در عالم امر و خلق است لاغیر.

بنا براین وقتی گفته می‌شود خدایا خودت را به من نشان بده، یعنی ما رؤیت مظهر امر را باید انتظار ببریم. اگر قصد ما این باشد که خود خدا را ببینیم، جواب ما «لن ترانی» است، یعنی هیچوقت مرا نخواهی دید. اما اگر بخواهیم چنانچه در حدّ خودمان است، او را ببینیم، این دیدن را به معنی دیدار مظهر امر تلقی می‌کنیم. پس در واقع در زمان ظهور جمال مبارک، کسی که می‌خواست خدا را ببیند، برای اینکه مظهر امر در عالم ظاهر بود می‌توانست به او بگوید که «انظر ترانی» نگاه کن مرا خواهی دید. اگر مرا نمی‌بینی برای این است که نگاه نمی‌کنی، اگر نگاه کنی مرا خواهی دید. این جواب را صدبار خواهی شنید که تو نگاه کن تا ببینی.

در اینجا ممکن است این سؤال به نظر برسد که اگر مظهر امر یک حقیقت بیشتر نیست، و همه مظاهر امر حقیقت واحده‌اند و این حکم در باره همه صادق است، پس چطور در زمان موسی «لن ترانی» گفته شده یعنی نخواهی دید مرا، و حال آنکه موسی خواسته بود که ببیند و به او «لن ترانی» گفته شده بود و حالا «انظر ترانی» است؟ آنجا مظهر امر خواسته بود که خدا را ببیند، یعنی در واقع رؤیت خود خدا انتظار می‌رفت و جواب «لن ترانی» بود. اما اینجا مظهر امر می‌گوید به کسی که می‌خواهد ببیند،

نگاه کند تا ببیند، یعنی در واقع اینجا دیده شدن مظهر امر است از طرف مردم که به منزله رؤیت خدا می تواند باشد، و در آنجا منظور دیده شدن خود خدا از طرف مظهر امر بود که این کار امکان نداشت. همانطور که در زمان حضرت محمد هم امکان نداشت برای اینکه فرمود: «ما عرفناک حقّ معرفتک» (۱۲). ما تو را چنانکه باید شناختیم. چون به هر صورت مراتب محفوظ است، مظهر امر نسبت به خدا در مرتبه فروتنی است، بنابراین امکان ادراک مرتبه بالاتر، کما هو حقّه، در شأن او هم نیست.

سؤال - ببخشید جناب دکتر، امکان تحقق «ربّ ارنی» فقط در زمان خود حضرت بهاء الله بود یا مقصود در این دور است؟

جواب - زمان حضرت بهاء الله فقط آن ۷۶ سال ایام حیات عنصریشان نیست. بنابراین ما در زمان حضرت بهاء الله می توانیم نظر کنیم و خدا را ببینیم، منتهی وقتی که هیکل عنصری او در حال حیات بود، جلوه او را در هیکلی که از پوست و گوشت و استخوان و خون ترکیب شده بود می بینیم، و حالا در هیکلی که از کاغذ و مرکب و سایر وسائل صحافی بر حسب ظاهر تشکیل شده. مثلاً در «کتاب اقدس» می توانیم ببینیم، یا در هیکل امر الهی که در عالم، در بیت العدل اعظم و محافل روحانی و تشکیلات جلوه می کند، ببینیم. می توانیم در آتیه در عالم انسانی از آن لحاظ که آئینه ملکوت ابهی می شود و وحدت حقیقی را جلوه می دهد، ببینیم. این دیدن صرف به معنی نگاه کردن به چشم یک

بشر نیست تا محدود به زمان حیات ظاهری مظهر امر الهی باشد.  
 سؤال — جناب دکتر، در ابتدای مطالب گفته شد که هر شخصی برداشتی از خدا دارد، یعنی افراد مختلف ایده‌های مختلفی از خدا دارند. این مسأله با آن مسأله‌ای که خدای واحدی وجود دارد چه رابطه‌ای می‌تواند پیدا کند؟

جواب — بله هرکسی برای خود خدائی دارد و امکان ندارد که بشود این خداها را به همدیگر تطبیق کرد. یعنی اگر می‌توانستیم از تصویری که از خدا در ذهن شما و دیگران هست عکس برداری کنیم، هیچکدام از این عکسها با هم منطبق نمی‌شد طبیعی است که اینطور است، چرا؟ علتش واضح است. تصوّر بفرمائید، دایره یک نقطه مرکز دارد، از آن نقطه مرکز چند شعاع به محیط وصل می‌شود، اما نقطه‌ای که در محیط به آن وصل می‌شود متفاوت است و در نتیجه راهی هم که از آن نقطه محیط تا نقطه مرکز می‌آید با هم فرق می‌کند. شعاعها متعدّد است ولی همه به مرکز واحدی می‌رسد و تا به آن مرکز واحد نرسیده، امکان ندارد با هم وحدت داشته باشند. یعنی این شعاعها رفته رفته به هم نزدیک می‌شوند ولی هیچوقت به هم نمی‌رسند، مگر اینکه در آن نقطه واحد به هم برسند.

راههای همه ما به سوی خدا، مثل آن شعاعهایی که متوجه به شمس حقیقت می‌شود، متفاوت است و هیچوقت هم به هم نمی‌رسد مگر در آنجا که به اصطلاح نقطه مرکز است. یعنی در

خود خدا می‌تواند این ذات واحد باشد. خارج از آن هرچه باشد تفاوت پیدا خواهد کرد. خدا یکی است. اما افراد نوع بشر متعدّدند و این شناختن دو طرف دارد: شناسنده و شناخته شده. به اعتبار شناخته شده یکی است، به اعتبار شناسنده مختلف است. بنابراین تا شناسنده وجود دارد، این شناخت‌ها متفاوت خواهد بود و این هیچ منافاتی ندارد با اینکه همه این شناخت‌ها متوجه به یک مرکز باشد، و نباید سعی کرد که معتقدات اشخاص را در مورد خدا با هم متحدالشکل کنیم. این سعی اشتباه است. ادیان گذشته این اشتباه را کرده‌اند، یعنی باصطلاح، ان ادیان سعی کرده‌اند معتقدات را کنترل کنند، بطوری که مبدا انحرافی در آنچه اعتقاد صحیح تلقی می‌شود، پیش بیاید، و قصدشان هم این بوده است که وحدت عقاید را حفظ کنند. اما همین روش بیشتر باعث شده است که عقاید متشکّلت بشود، برای اینکه فکر را نمی‌شود به قید «چه می‌گویند» به زنجیر کشید. فکر سیال است، جاری است. وقتی بخواهید فکر را کنترل کنید که حتما یکسان بشود، ناگزیر فرقه‌ها تشکیل می‌شود. عده‌ای با هم جمع می‌شوند و در مورد مطلبی توافق پیدا می‌کنند و چون نمی‌تواند فکری که در آن توافق کرده‌اند، فکر همه نوع بشر باشد (چون اذواق و سلیقه‌ها و عقاید مختلف است) عده‌ای دیگر در جای دیگر و عده‌ای دیگر در جای دیگر فرق مختلف بوجود خواهند آورد. به این ترتیب سلولهای فکری در جامعه پیدا می‌شود و

هشتم فرقه در مسیحیت پیدا می‌شود که هرکدامشان در مورد خدا و در مورد عیسی و مقام این دو و نسبت این دو با همدیگر اعتقاد خاصی پیدا می‌کنند، و یا در اسلام و یا در سایر ادیان. به این ترتیب برای اینکه نحوه اعتقاد به خدا را متحدالشکل بکنیم نباید کوشش کنیم، چون امکان ندارد. اگر ما بتوانیم یک روزی همه افکار را متحدالشکل کنیم، همه شخصیت‌های معنوی نوع بشر را یکسان کنیم، یعنی در واقع یک فرد بشر به وجود بیاوریم، آنوقت می‌توانیم بگوئیم که نحوه اعتقاد به خدا هم می‌تواند یکسان باشد. به همین جهت ضبطی که عقاید پیدا می‌کند فقط در مورد کلیات است: در مورد کلیات یعنی خدا را بشناسیم و واحد بدانیم و این دو با هم یکی بیشتر نیست، برای اینکه اعتقاد به وجود خدا یعنی اعتقاد به وحدت، به وحدت اصلیه حقیقیه در عالم وجود. بنابراین شناختن خدا با یگانه داشتن خدا یکی بیشتر نیست و مظهر امر را به عنوان جانشین او در عالم امر و خلق مطیع باشیم. غیر از این هرکسی هرگونه اعتقادی در مورد نحوه قبول این محبوب دل و جان خودش می‌خواهد داشته باشد، به اختیار خودش است، به تشخیص ذوق و فکرش است. حتی در موردی جمال مبارک نسبت به مقام خودشان و ربطی که به خدا پیدا می‌کند به یکی از اجتهاد به صراحت می‌فرمایند ( لوح مشروحی است به نام لوح جمال در مورد اینکه من چه نسبتی با خدا دارم ) (۱۳). هرگونه اعتقادی می‌خواهی داشته باشی، داشته

باش، می خواهی من را بنده ای بدانی که به من از طرف خدا وحی می شود، قبول است، می خواهی به عنوان وجودی که خدا را تجلی می دهد قبول داشته باشی. قبول است، منتهی اگر در این مورد اختلاف بیاندازی، در مقام مباحثه بر بیانی، یعنی سعی کنی اثبات کنی که همان طور که تو اعتقاد داری، همین صحیح است و دیگران هم باید این طور اعتقاد داشته باشند، و این را به صورت یک مطلب مورد مباحثه و مجادله دریاوری که ایجاد اختلاف کند، آنوقت هر دو عقیده مردود است.

این بیان مبارک نشان از این دارد که اصولاً هر شخصی می تواند به وجود واحد الهی ایمان و اعتقاد داشته باشد، و ایمان و اعتقادش در حدّ خود و به همین صورت صحیح می تواند باشد. البته نحوه این اعتقاد در اشخاص تفاوت پیدا خواهد کرد و باید تفاوت پیدا بکند، برای اینکه هرکسی در نقطه ای از این محیط عالم قرار دارد که با موقف شخص دیگر که در نقطه دیگری در محیط است فرق دارد ولی از هر نقطه محیط راهی به سوی مرکز این دایره وجود دارد.

سؤال - جناب دکتر، در اول بیاناتتان فرمودید که وجود خدا احتیاج به اثبات ندارد و عللش را هم فرمودید، و فرمودید که فقط باید برای بعضیها رفع شبهه کرد، من خواستم بدانم چطور رفع شبهه می توان کرد؟

جواب - این بستگی به نوع شبهه دارد. حضرت عبدالبهاء در



مطلبی که در اوائل «مفاوضات» مبارکه در باره اثبات الوهیت مندرج است، وقتی اثبات می‌فرمایند و دلیل می‌آورند. در آخر می‌فرمایند: «اینها ادله نظری است برای نفوس ضعیفه» (۱۴) و الا کسی که احساس وجود روح و خدا را داشته باشد، احتیاج به این ادله ندارد. منتهی نفوس ضعیفه شبهاتی دارند که باید دید نوع آن شبهه چیست. هر شبهه‌ای را چطور می‌شود رفع کرد؟ بستگی به نوع شبهه‌ای دارد که خواهند آورد. وقتی شبهه را عنوان کردند. ملاحظه می‌فرمائید که بیشتر این شبهات ناشی از تصور غلطی است که از خدا دارند که اگر آن تصور تصحیح بشود آن شبهه مرتفع خواهد شد.

## یادداشتها

- ۱ - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۸ - ۳۰.
- ۲ - ن ک به کتاب «دور بهانی»، ص ۲۷ - ۳۱.
- ۳ - اشاره است به این آیه از «کتاب مستطاب اقدس» که می‌فرماید «انّ اول ما کتب الله علی العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع امره الّذی کان مقام نفسه فی عالم الامر و الخلق»
- ۴ - برای ملاحظه نصوص مبارکه در این خصوص ن ک به مقاله «الوهیت و توحید» در همین کتاب، ص ۲۹ - ۳۴.
- ۵ - ن ک به کتاب «ایام تسعه» ص ۵۰ - ۵۱.
- ۶ - اشاره است به آیه ۳ سورة اخلاص (۱۱۲).
- ۷ - ن ک به کتاب «ادعیة محبوب» ص ۳۶۵ - ۳۶۸.
- ۸ - ن ک به «لقاء الله» در مقاله «الوهیت و توحید» در همین کتاب، ص ۹۹ - ۱۰۵.
- ۹ - آیه ۲۲ سورة فجر (۸۹).
- ۱۰ - ن ک به کتاب «ایقان»، ص ۱۰۷ - ۱۱۴.
- ۱۱ - اشاره است به آیه ۳ در سورة حدید (۵۷).
- ۱۲ - کلام حضرت رسول است که در کتب معتبره اسلامی از جمله در کتاب «اربعین» شیخ بهانی نقل گشته است. ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- ۱۳ - ن ک به کتاب «اقتدارات»، ص ۲۱۸ - ۲۲۰.
- ۱۴ - ن ک به «مفوضات»، ص ۴ - ۵.

## بحث در باره بعضی از دلایل اثبات وجود خدا

دلیلی در اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند که مفاد آن اینست: «چون هر موجودی صانعی دارد، و آن صانع هم صانعی دارد، و آن صانع هم صانعی دارد، بنابراین ناگزیر صانعی هم بوده که آن آخرین صانع را ایجاد کرده است.» (به عبارت ساده‌تر هر چیزی را کسی ساخته، بنابراین عالم را هم باید کسی ساخته باشد و همان را می‌گوئیم که خداست».

به این دلیل ایراد می‌گیرند که اگر هر موجودی را کسی ساخته باشد، پس خود خدا را چه کسی ساخته است؟ یعنی چون صانع هم وجود دارد و هر موجودی باید موجدی داشته باشد، پس خود صانع هم باید موجدی داشته باشد. البته هواداران این دلیل می‌گویند در اینجا باید توقف کنیم اما چرا باید در اینجا توقف کنیم؟ چرا باید اینجا بمانیم و بگوئیم که این صانع را کسی ایجاد نکرده است؟ در جواب می‌گویند برای اینکه تسلسل باطل است. و مطالب فلسفی پیش می‌آید که بحث در آنها در این مجلس موردی ندارد.

خلاصه مطلب این است که این دلیل را اینطور نباید آورد که هر

موجودی صانعی دارد تا بگویند خود خدا هم موجود است، پس باید صانعی داشته باشد. بلکه نحوه استدلال صحیح این است که بگویند هر ممکن الوجودی باید صانعی داشته باشد.

«ممکن الوجود» یعنی آن چیزی که ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد. وجود داشتن و وجود نداشتن نسبت به آن علی السویه است، بودن و نبودنش یکسان است. چنین چیزی است که صانعی دارد. چرا صانع دارد؟ برای اینکه بودنش و نبودنش یکسان است و لذا باید جهتی باشد که بودنش را بر نبودنش ترجیح دهد. مثلاً فرض بفرمائید بودن و نبودن این آب در اینجا یکسان است. می تواند باشد. می تواند نباشد. همانطور که قبلاً نبود و حالا هست. پس بودن و نبودنش یکسان است. وقتی بود و نبودش یکسان است باید، جهتی بودن را بر نبودن ترجیح بدهد و آن جهت این است که مثلاً بنده ممکن است اینجا تشنه بشوم.

عالم ممکن الوجود است. چرا ممکن الوجود است؟ چرا بود و نبودش یکسان است؟ برای اینکه هرآنچه هست ممکن بود نباشد. همانطور که یک وقتی نبود. وقتی بود که آب در دنیا نبود. یک وقتی خاک نبود، یک وقتی کره زمین نبود، یک وقتی منظومه شمسی نبود، پس بود و نبود همه اینها یکسان است. بنابراین جهتی باید باشد که اقتضاء کند که اینها همه باشد، جهتی باید بودنش را لازم بیاورد.

اینکه می گویند صانع لازم دارد بدین معنی است. یعنی آن چیزی

که ممکن الوجود است و به عبارت دیگر بود و نبودش یکسان است، حالا که هست، بودنش باید جهتی داشته باشد و این را در مورد چیزی که بود و نبودش یکسان نیست نمی‌گوئیم. مثلاً در مورد کلّ عالم من حیث المجموع چون نمی‌توان گفت که بود و نبودش در زمان یکسان است، بلکه می‌بایست همیشه باشد و نمی‌توانست نباشد، لذا نمی‌گوئیم صانع در برهه‌ای از زمان داشته، بلکه همراه با صانع موجود بوده است و از لحاظ زمان آغازی ندارد.

در مورد خدا هم، بذاته المطلق، نمی‌توان گفت که بود و نبودش یکسان است، چون باید باشد و نمی‌تواند که نباشد، و به ذات خود آغاز ندارد. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم حالا که هرچیزی صانعی دارد، پس خدا هم باید صانعی داشته باشد، برای اینکه نمی‌گوئیم هر موجودی صانعی دارد بلکه می‌گوئیم هر ممکن الوجودی، یعنی آنچه بود و نبودش یکسان است، صانعی دارد که بودنش را اقتضاء می‌کند. پس این به خدا بر نمی‌گردد، برای اینکه خود خدا بود و نبودش یکسان نیست، بلکه بودنش اصل است، برای اینکه بتواند جهت وجود سایر چیزهائی باشد که بود و نبودشان یکسان است. اگر اینطور بگوئیم، یعنی بر آن باشیم که چیزی که بود و نبودش یکسان است، حالا که هست، پس جهتی باید باشد که بودن آن را اقتضاء کند، آنوقت دیگر لازم نمی‌آید که آنچه جهت برای بودن عالم است، خود آن هم جهتی لازم داشته باشد، و تسلسل از میان

می رود. زیرا که اگر برای این جهت قصوی هم جهتی قائل باشیم، آنوقت هیچ چیز در دنیا بودنش جهت پیدا نمی کند و همه چیز بی جهت وجود دارد، و همین است که عقل آن را قبول نمی کند، چون اگر وجود عالم بی جهت باشد، دیگر عقل چیست؟ فکر در کجاست؟ انسان در این میان برای پیدا کردن جهت وجود اشیا، چه رنج بیهوده می برد؟

این دلیل در جواب چه کسی آورده می شود؟ در جواب کسی که می گوید به چه جهت می گویند که خدا وجود دارد، یعنی تصدیق می کند که هر چیزی باید جهت داشته باشد. وقتی می گوید به چه جهت خدا وجود دارد، قبلاً قبول دارد که هر چیزی باید جهت داشته باشد. پس اگر چنین کسی کار را به تسلسل بکشاند و بگوید که خود خدا هم جهت حضورش چیست و این در جانی تمام نشود، لازم می آید که هیچ چیز جهت نداشته باشد، و حال آنکه خود او قبول می کرد که هر چیزی جهت دارد و به همین سبب بود که می پرسید جهت وجود خدا چیست.

این دلیل مثل همه دلایل اثبات خدا جدلی است. حضرت عبدالبهاء در کتاب «مفاوضات» پس از اینکه دلایل برای اثبات وجود خدا آوردند. فرمودند این دلایل برای نفوس ضعیفه است و الا کسی که عرفان او قوی باشد، وجود خدا و وجود روح را احساس می کند. دلیل لازم ندارد (۱). دلیل برای نفوس ضعیفه است. نفوس ضعیفه هم اهل جدل هستند، بنابراین خودشان را با حرف خودشان ساکت

می‌کنیم. همین که می‌گوید به چه جهت خدا وجود دارد، تصدیق می‌کند که هر چیزی باید جهتی داشته باشد و اگر بگوئیم این چیز چون بود و نبودش یکسان است، پس وجودش جهت لازم داشت، بر می‌گردد و می‌گوید پس خود خدا هم وجودش جهت لازم دارد، می‌گوئیم آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و چون این جهت‌ها هیچوقت تمام نمی‌شود، پس هیچوقت هیچ چیز جهت ندارد.

از حرف خودش که قبول می‌کرد هر چیزی جهتی دارد و به همین جهت از ما می‌خواست که جهت وجود خدا را هم بگوئیم، نتیجه می‌گیریم که اگر بخواهیم در جانی توقف نکنیم، و این استدلال ادامه پیدا کند، خود او می‌رسد به جایی که قبول کند که هیچ چیزی نباید جهت داشته باشد، و وقتی هیچ چیز نباید جهت داشته باشد، سؤال او هم بی‌مورد است که می‌گوید خدا به چه جهت وجود دارد. ملاحظه می‌فرمائید که دلیلی است برای ساکت کردن طرفی که برای قبول کردن وجود خدا دلیل می‌خواهد، و اینها هستند نفوس ضعیفه.

دلیل دیگری در اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند، به این ترتیب که می‌گویند نفس محدود دلیل بر وجود غیر محدود است، زیرا محدود البته به غیر محدود شناخته می‌شود، چنانکه نفس عجز دلیلی بر وجود قدرت است، چیست که دلیلی بر وجود غیر محدود

است؟ نفس وجود محدود. شما قائل هستید به اینکه خودتان وجود دارید، این شیء، یا آن شیء، وجود دارد، و ضمناً قائل هستید که خود شما و این شیء، یا آن شیء، محدود است. این که می‌گوئید محدود است یعنی چه؟ یعنی شیء، نامحدودی وجود دارد که شما این شیء را به قیاس با آن شیء، محدود می‌نامید، و الا محدودیت معنی نداشت. حتی خود انسان می‌گوئید محدود است، قدرتش محدود است، علمش محدود است، عمرش محدود است، حیاتش محدود است و هرچه مربوط به اوست محدود است. به چه دلیل می‌گوئید محدود است؟ به این دلیل که شما حکم می‌کنید به وجود نامحدودی که در قیاس با آن وجود، این شیء را محدود می‌نامید. اگر به وجود نامحدود قائل نبودید، محدود بودن هم برایتان معنی نداشت. یعنی خود وجود محدود دلیل بر وجود غیر محدود است.

طور دیگر می‌گوئیم: ضدین همیشه دلیل بر وجود یکدیگر است. وقتی شما می‌گوئید فلان کس ضعیف است یا فلان نیرو ضعیف است، همین دلیل بر این است که به قدرتی قائل هستید که در قیاس با آن به این یکی ضعیف می‌گوئید. همین قدر که شما می‌گوئید که فلان کس یا فلان چیز زشت است، دلیل بر این است که به وجود جمال قائلید و در قیاس با آن به این می‌گوئید زشت است. همین قدر که می‌گوئید که این شخص عاجز است، دلیل بر این است که به قوتی قائلید که در قیاس با آن می‌گوئید این



یکی عاجز است. همین قدر که می‌گویند فلان کس جاهل است، دلیل بر این است که به علمی قائل هستید که در قیاس با آن به این شخص جاهل می‌گویند، هیچ چیز را شما به صفت علم نمی‌ستائید مگر بطور محدود. علم را در هر جا سراغ می‌کنید محدود است. از کمال در هر جا نشان می‌یابید محدود است. جمال را در هر جا به نظر می‌آورید محدود است، و همین دلیل بر این است که شما معنی نامحدودی برای علم و عقل و جمال و هرچه فضیلت و کمال است قبول می‌کنید که در قیاس با آن، اینها را محدود می‌دانید. اگر بنا بود در بین این کائنات وجودی را پیدا می‌کردید، که همان وجود راشما می‌توانستید وجود نامحدود بدانید، مطلب حل می‌شد، اما چون در بین کائنات مادی شما این را پیدا نمی‌کنید، و از طرف دیگر به وجودش قائل هستید، بنابراین لازم است که این شیء، غیر محدود که وجودش لازمه وجود اشیاء محدود عالم امکان است، خود آن به عالم امکان متعلق نباشد.

## سوالات متفرقه

راجع به وجود شرّ

س - در جایی می‌فرمایند شرّ وجود ندارد (۲) و در جایی فرموده‌اند هرچه خیر است از من است و هرچه شرّ است، از خودتان است (۳). پس چگونه شرّ وجود ندارد؟ و آن شرّی که از خود ماست، آن چیست؟

ج - آنجا که فرموده اند شرّ وجود ندارد، یا شرّ امر عدمی است، به این معنی است که شرّ را به نقص تعبیر فرموده اند. شرّ نقص است و نقص هم امر عدمی است، نقص یعنی چیزی که وجود ندارد. هر شری که هست نتیجه نقص است، نقص هم یعنی عدم امری که کمال محسوب می شد. مثلاً میکروفون ممکن است خوب کار نکند، می گوئیم نقص دارد، یعنی چیزی که باید در آن باشد نیست. یا به دانشجوئی تکلیف می دهیم، می نویسد و می آورد. نمی گوئیم غلط است، می گوئیم ناقص است، یعنی چیزی که باید داشته باشد، ندارد. پس نقص به معنی نداشتن است، به معنی نبودن است، بنابراین شرّ وقتی به معنی نقص بود، به معنی نبودن است، به معنی نبودن چیزی است که باید باشد. پس شرّ امر عدمی است، یعنی نتیجه نقصی است که لازمه خلقت است، نقصی که با خلق همراه است. چون خالق در حدّ کمال است، نقصی در او نمی تواند باشد. نقص در خلق است، و چون شرّ هم به معنی نقص است، بنابراین آنچه شرّ است، ناشی از ماست که ناقصیم، و هرچه خیر است، ناشی از خداست که در حدّ کمال است، و به همین دلیل که شرّ به معنی نقص است و نقص هم به معنی نبودن است، شرّ امر عدمی است، یعنی چیزی است که وجود ندارد.

راجع به مشیّت اولیه

س - مشیّت اولیه را چگونه تعبیر می کنیم؟

ج - اهل حقیقت وجود خدا را در سه مرتبه بیان نموده اند: عالم

حقّ، عالم امر، عالم خلق. مشیت اولیه در عالم امر است. واسطه بین حقّ و خلق است. جمیع کائنات آثار مشیت اولیه اند نه مظاهر هویت غیبیه الهیه. مثالش را از عقل انسان می‌زنیم تا تعبیر مطلب آسان باشد. عقل انسان واسطه ظهور مصنوعات انسان از ذات انسان است. یعنی مثلاً شما که این شیء را می‌سازید، عقل شما واسطه این صنع است. خود این شیء که اینک شما آن را ساخته‌اید، یا بهتر بگوییم صورتی که در این ماده ظاهر نموده‌اید، اول در کجا بود؟ البته در عقل شما بود، منتهی دیده نمی‌شد. دیگران آن را در نمی‌یافتند. بعداً چون در عالم خارج به ظهور رسید، دیگران دیدند و دریافتند. یعنی باطن این شیء که اینک در عالم محسوس ظاهر است، ابتداء در عقل صانع بود.

حال از این مثال به عین مطلب باز گردیم. مظهر امر مشیت اولیه است، عقل اول است. یعنی مخلوقاتی که باید در عالم شهادت ظاهر شود، قبلاً در باطن مظهر امر مکنون است، و به واسطه همین حقیقت باطنیه معنویه که از آغاز بی‌آغاز تا پایان بی‌پایان وجود دارد، به عالم خلق می‌رسد.

### راجع به سوفسطائیان و رواقیان

س - سوفسطائیه که در «مفاوضات» مبارکه اسمشان آمده است، به چه کسانی می‌گویند؟ (۴)

ج - سوفسطائی گفته می‌شود به کسانی که می‌گفتند انسان ملاک همه چیز است، یعنی اشیاء در خارج حقیقت واقعی ندارند،

بلکه حقیقتشان همان است که انسان برای آنها قائل می‌شود پس همه چیز تابع تشخیص انسان است. هیچ شیء اعتبار فی نفسه ندارد. مثلاً اگر من می‌گویم عدالت وجود دارد، در واقع وجود ندارد. عدالت تابع چیست؟ عدالت تابع تشخیص انسان است. ملاک عدالت تشخیص ماست، هرطور تشخیص بدهیم همانطور معنی پیدا می‌کند. این در مورد اخلاقیات است، در مورد موجودات هم همینطور می‌گفتند، تصور نفرمائید که واقعاً چیزی بزرگ و چیزی کوچک است. بسته به اینکه از من و یا از شیء دیگری که در نظر من است بزرگتر باشد، می‌گوئیم بزرگ است، کوچکتر باشد، می‌گوئیم کوچک است.

اشیاء را از ابتداء با یکدیگر و سرانجام با خودم مقایسه می‌کنم و حکم می‌کنم که اینها چیست و چگونه است. پس اصل آن چیزی که وجود دارد منم (یعنی انسان است) و تشخیص من است که به همه چیز موجودیت و حقانیت می‌دهد. بنابراین همه اشیا طائف حول انسان و تشخیص انسان است. خود موجودات در واقع از هیچ لحاظ حقایق نیستند. از آن لحاظ که من چگونه در حقشان حکم می‌کنم، حقیقت پیدا می‌کنند. پس این حقیقت اعتباری است. به این اعتبار که من چگونه آنها را می‌یابم. گلی بوی خوش دارد، شما زکام می‌گیرید، بوی خوش آن را حس نمی‌کنید. پس معلوم می‌شود که حال شما که تغییر کرد، بوی گل تغییر می‌کند. از کجا معلوم که در سلامتی شما هم وضع عادی بدن در نحوه بوی

آن گل تأثیر نکند. یعنی واقعا بوی خوش آن گل سرخ تابع عمل شامه شما نباشد. همانطور که تغییر شامه شما بوی آن را ناخوش می‌سازد. پس به این ترتیب اشیاء حقایق نیست. اعتبارات است. و این اعتبار را ما می‌کنیم از آن لحاظ که با خودمان و احساسات خودمان می‌سنجیم.

البته اینها طبقه‌ای خاص بودند که در زمان سقراط ظاهر شدند و بیشتر قصدشان از اعتبار انداختن اخلاقیات بود. پس می‌گفتند اخلاقیات اعتبار ندارد. چرا؟ برای اینکه همه چیز نسبی است. حالا هم همینطور است. اغلب این اشخاص در هر دوره‌ای هستند و وقتی به ایشان مثلاً می‌گوئیم چرا عقیف نیستی. می‌گوید معنی عفت فرق می‌کند، من عقیفم، منتهی معنی عفت حالا که من زندگی می‌کنم با آن زمان که تو زندگی می‌کردی فرق کرده است، چون عفت نسبی است.

یا بگوئیم چرا ظلم می‌کنی. می‌گوید ظلم چیست؟ ظلم نسبی است. ممکن است چیزی در نظر یکی ظلم باشد و در نظر دیگری نباشد. وقتی که ارباب بودن را موجه بدانند، رفتار ارباب عادلانه است، اما وقتی اربابی از بین رفت، همان رفتار به نظر ظالمانه می‌آید. پس بنابراین اخلاقیات نسبی است، اعتبار قطعی ندارد. در واقع اخلاق را با این نوع قضاوت از اعتبار می‌انداختند. سقراط در همین راه شهید شد. او مبارزه را شروع کرد. بعد افلاطون ادامه داد. این دو تن خواستند نشان دهند که همه چیز ارتباط با

حقایق مطلقه دارد و نسبت به آن حقایق سنجیده می شود و معنی پیدا می کند. آنها در هر دوره ای بوده اند. حضرت عبدالبهاء در تعریفشان می فرمایند جماعت سوفسطائیه برآنند که موجودات عبارت از اوهامند و این کلام با توجه به همین مطلب است. یعنی حاکی از این است که به قول ایشان حقایق در اشیاء نیست بلکه موجودات تابع وهم انسان است. بسته به اینکه انسان چه اعتباری برای موجودات قائل بشود. بعد می فرمایند که این معنی درست است ولی مخلوقات نسبت به حق اوهامند نه در حدّ و شأن خودشان. شما به آینه نگاه می کنید. عکستان در آن می افتد، آیا عکس شما وجودش وهمی است یا واقعی؟ در حدّ خودش واقعی است. همانطور که در آینه دیگری وجود ندارد. اما نسبت به شما که سنجیده می شود وجودش چون تابع وجود شماست، وهم است. نسبت به شما که وجود واقعی و خارجی دارید، وجود عکس شما غیر حقیقی است، اما در حدّ خودش موجود است. مخلوقات هم درست است که وجودشان وهمی و اعتباری است و حقیقت مطلقه در آنها نیست، ولی این حکم را در قیاس آنها به عالم حقّ می کنیم. در حدّ خودشان مثل همان سایه و مثل همان عکس وجود دارند. از همین جا اشتباه سوفسطائیان که موجب نتایج مهمّه ای در اخلاق و سیاست و دیانت شده است، معلوم می شود که در کجا بوده است.

سفسطه مصدری است که در زبان عربی با تعریب کلمه

«سوفیسطوس» یونانی جعل کرده و به معنی مغالطه در منطق به کار برده اند.

س - رواقیون که در بعضی از کتب امری بدانها اشاره شده است، چه کسانی بوده اند؟

ج - رواقیون کسانی بودند که در دوره بعد از سقراط در قرن سوم قبل از میلاد در یونان می زیستند و از آن پس فلسفه آنان قرن‌ها در یونان و روم ادامه یافت و به صورت یکی از آراء مهمه در آمد. درست به عکس سوفسطائیه و شکاکان در معتقداتشان عقاید جزمی داشتند، یعنی نسبت به رأیشان جازم و متعصب بودند. به وحدت وجود اعتقاد داشتند. قائل به وجود خدا در طبیعت بودند، منتهی وحدت وجود مادی، نه وحدت وجود الهی. یعنی خدا را یک نوع آتش، یک نوع حرارت، یک نوع قوه گرم کننده موجودات در عالم وجود تصور می کردند. ولی به وجودش قائل بودند. قائل به حلول خدا در طبیعت و وحدت خدا با اصل اشیا بودند. منتهی چنین خدائی در نظر آنان جنبه مادی داشت. در اخلاقیات بسیار مطلق فکر می کردند. حتی انتحار را تجویز می نمودند. چرا تجویز می کردند؟ می گفتند کسی که کار خلاف کرده، شرفش زائل شده است. دیگران می گویند به زندگی ادامه می دهد تا اعاده حیثیت کند. اما این در صورتی است که حیثیت و شرافت را نسبی بدانیم. اگر مطلق بگیریم چون با یک عمل زائل شود. دیگر زائل شده است و بازگشتنی نیست. پس همچو کسی

مردنی است، باید برود، حق دارد که خود را بکشد. برای اینکه حیثیتی که با عمل خلاف ما زائل شد دیگر برگشتنی نیست. چون اخلاقیات را نسبی نمی دانستند و امور اخلاقی را اعتباری نمی گرفتند، ناگزیر بر آن بودند که چون شرف یک بار زائل شود، دیگر نمی توانیم بگوئیم می مانم تا بهتر زندگی کنم و به نسبت بهتر شوم و اعاده حیثیت کنم.

در نظر رواقیون بالنسبه خوب بودن معنی ندارد. مطلقا باید خوب بود. یک بار خلاف کردن امکان خوب بودن مطلق را از ما گرفته است و بنابراین بی سبب زنده ایم و این قبیل مطالب ...

ملاحظه می فرمائید که جزمی و قشری فکر می کردند و امور اخلاقی را تنها به حکم عقل می سنجیدند، عواطف و احساسات را هرگز در اخلاق دخیل نمی دانستند. یک نفر رواقی پدر خودش را وقتی که تشحیص می داد که صحیح عمل نمی کند. می کشت و پا بر سر مهر پدر و فرزندی می گذاشت، چون عاطفه نمی بایست جلوی حکم عقل را بگیرد و اخلاق می بایست به حکم عقل تعیین شود نه به حکم عواطف و احساسات. و البته در باره این عقاید تفصیل زیاد می توان داد.



## یادداشتہا

- ۱ - «کتاب مفاوضات» ص ۴ - ۵.
- ۲ - م ف ، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.
- ۳ - م ف، ص ۱۶۱ - ۱۶۴ و ۱۸۷ - ۱۸۹.
- ۴ - م ف، ص ۲۰۵.

## الوهیت و توحید

### قسمت اول الوهیت

خدا را منزّه میدانیم.

خدائی که اهل بهاء بدو قائلند و بر حسب اعتقاد آنان پیروان ادیان دیگر نیز، اگر متمسک به حقائق ادیان خود باشند، باید به چنین خدائی بگروند، و اگر کسانی جز این گویند و خدا را جز بدین صورت بستانند از صراط مستقیم انحراف جسته و به راه خطا رفته‌اند. خدائی است که لم یزل و لایزال در علو خود باقی است و به عالمی که مخلوق او، و به همین سبب غیر از خود اوست، نازل و هابط نمی‌شود و چون نزول و هبوط در شأن او نباشد، رجوع و صعود نیز دور از او و نه در خور اوست. در شئی که جز خود اوست حلول نمی‌کند، نمی‌توان در میان او و خلق او نسبتی برقرار داشت، نمی‌توان او را به خلق خود با رابطه‌ای اتصال بخشید، نمی‌توان از دوری یا نزدیکی او به آفریدگان خویش، جز به نحو مجازی، سخن به میان آورد. نمی‌توان از خلق او به سوی او جهتی اختیار کرد و در این جهت بدو روی آورد و یا اشارت و دلالتی را به حضرت او راهبر شمرد. مقرّ او را باید مقدّس از زمان و مکان دانست و شاید به همین سبب آنجا که مراد ما او

باشد لفظ مقرّ، یا هرگونه تعبیر دیگری را نیز نباید به کار برد. ولیکن چه باید کرد که آدمی را از سخن گفتن چاره نیست، و از همین رو، برای مراعات حال خلق، در کلام اولیای حقّ الفاضلی از قبیل «مقرّ قدس» یا «مقعد صدق» و نظایر آنها در شأن خدا آورده اند. کینونت خدا همواره ناپیداست و در خود او پنهان است. او را به چیزی مانندکردن یا چیزی را از سنخ او دانستن روا نیست. اینها همه از آنروست که ناگزیر او را باید واجب و بسیط و واحد و مطلق و مجرد بدانیم، و الاّ در بین او و اشیاء دیگر که همگی ممکن و مرکّب و کثیر و اضافی و مادی است تفاوتی نمی ماند تا محتاج قبول او یا معتقد به وجود او باشیم. پس خدا را باید از هرگونه اجزائی که در او به هم پیوسته و با هم آمیخته باشند بری دانست تا بتوان وی را بسیط نامید. هرگونه تعدّد و تکثّری را باید در باره او ناروا شمرد تا بتوان وی را واحد شناخت. هرگونه نسبتی را با هر چیزی باید از او سلب کرد تا بتوان وی را مطلق خواند. اگر نه چنین کنیم، خدا را از خدائی ساقط می کنیم و آنچه را که به نام خدا می شناسیم با غیر او مشتبه و مختلط می سازیم. خدا را به چنین صورتی پذیرفتن و او را مبرّأ از صعود و نزول و هبوط و حلول و قرب و بعد و نسبت و جهت و اشاره و زمان و مکان دانستن، مبدأ عقاید اهل بهاست، و در اصطلاح آنان به «علوّ ارتفاع» و «سموّ امتناع» و «ملیک رفعت» و «مکمن قدس» و «مقرّ استقلال» و «مقعد جلال» و امثال آنها تعبیر

شده است. و سراسر آثار جمال ابهی سرشار از بیان این مطلب به اقسام عناوین و انواع تعابیر است و چندان در آثار مبارکه این امر بدیع تکرار شده و در باره آن تأکید رفته است که باید گفت که توجه به این حقیقت به منزله اصل اصیل اعتقاد به امر بهائی است و هیچ تکلیفی برای اهل بهاء مهمتر از فهم این نکته دقیقه نیست و پذیرفتن آن به دل و جان و از صمیم وجدان شرط اول اجابت دعوت حضرت بهاء الله است.

اینک چند آیه از آثار قلم اعلی را در این باره مذکور می داریم تا نمونه ای از صدها آیات دیگر باشد. و آرزومندیم که خوانندگان اهتمام کنند و همه این آیات را در متون صور و الواح و با حفظ ارتباط آنها به سوابق و لواحق کلام، بخوانند، تا معانی دقیقه را تا آنجا که در حدود طاقت بشر باشد به تمام و کمال دریابند.

قوله تعالی:

«غیب هویّه و ذات احدیّه مقدّس از ظهور و بروز و صعود و نزول و دخول و خروج بوده.» (کتاب ایقان، ص ۷۳) (۱)

و قوله تعالی:

«میان او و ممکنات نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بعد و جهت و اشاره بهیچوجه ممکن نه، زیرا که جمیع من فی السّموات و الارض به کلمه امر او موجود شدند و به اراده او که نفس مشیت است از عدم و نیستی بحت بات به عرصه شهود و هستی قدم گذاشتند» (کتاب ایقان، ص ۷۳ - ۷۴)

و قوله تعالی:

«لم یکن بینہ و بین خلقہ لا من نسبة و لا من ربط و لا من جهة و اشارة و دلالة» (لوح سلمان. ص ۱۴۴ مجموعه الواح مصر) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: در میان او و خلق او نه نسبتی است. نه جهتی، نه اشاره‌ای. نه دلالتی.

و قوله تعالی:

«حقّ فردا واحدا در مقرّ خود که مقدّس از زمان و مکان و ذکر و بیان و اشاره و وصف و تعریف و علوّ و دنوّ بوده مستقرّ. و لایعلم ذلك الا هو و من عنده علم الكتاب. لا اله الا هو العزيز الوهاب» (کتاب مبین، ص ۷۶، از یکی از الواح مبارکه که قلم اعلی آن را در لوح سلطان ایران تجدید ذکر نموده است).

و قوله تعالی:

«متوحداً منفرداً بر مقرّ خود که مقدّس از مکان و زمان و ذکر و اشاره و دلالة و وصف و علوّ و دنوّ بوده مستقرّ، و لا یعلم ذلك الا کلّ ذی فطن بصیر» (مانند آسمانی، ج ۷، ص ۸).

و قوله تعالی:

«لم یزل به علوّ تقدیس و تنزیه در مکن ذات مقدّس خود بوده و لایزال به سموّ تمنیع و ترفیع در مخزن کینونت خود خواهد بود» (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۰).

و قوله تعالی:

«مبادا در این بیانات راحه حلول و یا تنزلات عوالم حقّ در

مراتب خلق رود و بر آن جناب شبهه شود، زیرا که حق بذاته مقدّس است از صعود و نزول، و از دخول و خروج». (هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۱۴).

و قوله تعالیٰ:

«فاعلم بانّ الله تبارک و تعالیٰ لن یظهر بکینونته و لا بذاتیته. لم یزل کان مکنونا فی قدم ذاته و مخزونا فی سرمدیة کینونته». (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۴۰) مفاد آیات کریمه به زبان فارسی چنین است: بدان که خدای تبارک و تعالیٰ هرگز به کینونت و ذاتیت خود ظهور نخواهد یافت و از آغازی که برای آن آغازی نیست در قدم ذات خود و سرمدیت کینونت خود پوشیده و پنهان بوده است.

و قوله تعالیٰ:

«حقّ جلّ و عزّ را به احدی نسبت و ربط و مشابهت و مشاکلت نه» (از لوح سراج منقول در مائده آسمانی، ج ۲، ص ۷) و قوله تعالیٰ:

«منزه است ذات مقدّس او از هر جوهر مجردی» (از صفحه ۶۳۴ مجموعه خطی منقول از نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات، ص ۲۷) (۲).

و قوله تعالیٰ:

«لم تنزل یا الهی کنت فی علوّ القدرة و القوّة و الجلال، و لا تنال تکوننّ فی سموّ الرّفعة و العزّة و الاجلال» (از صفحه ۲۰۶ مجموعه خطی شماره ۱۸ منقول از صفحه ۹۲ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات

آیات راجع به الوهیت. تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات). مفاد آیات بینات به فارسی چنین است: ای خدای من، از آغاز بی آغاز در علو قدرت و قوت و جلال بوده‌ای و تا پایان بی پایان در سمو رفعت و عزت و جلال خواهی بود.

و قوله تعالی:

«لم یزل حقّ جلّ ذکره مقدّس از ظهور و بروز بوده و خواهد بود، غیب لایعرف و مستور لایدرك و باطن لا یظهر و کنز لایبیرز و سرّ لایشهد» (صفحه ۲۱۶۹ ۶۰۶ از سواد عکسی مجموعه موجوده در محفظه آثار، نقل از صفحه ۹۴ نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات). مفاد قسمت اخیر بیان مبارک به فارسی چنین است: پنهانی است که شناخته نمی شود، پوشیده‌ای است که به ادراک نمی گنجد. باطنی است که به ظهور نمی رسد. گنجی است که پیدا نمی آید، رازی است که آشکار نمی گردد.

و قوله تعالی:

«تعالی تعالی من ان ینحلّ بشیء او یحدّ بحدّ او یقترن بما فی الابداع. لم یزل کان مقدّسا عن دونه و منزّها عمّا سویه» (لوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۲۰۸). مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: فراتر از آن است که در چیزی انحلال یابد یا به حدّی محدود گردد، یا بدانچه در سراسر آفرینش است نزدیکی جوید. از آغازی که آن را آغازی نیست، از دون خود مقدّس و از

ماسوای خود منزّه بوده است.

اگر چه در این تألیف بنا را بر آن گذاشته ایم که اغلب شواهد را در اکثر موارد از آثار جمال ابهی نقل کنیم و در تبیین آنها از آثار حضرت عبدالبهاء مستفید شویم لکن بی مناسبت نیست که در این مقام تنها به ذکر یک نمونه از آیات حضرت باب اعظم در تأیید این مقصود مبادرت ورزیم.

قوله تعالی:

«ساذج کلام و جوهر مرام آنکه شبهه‌ای نبوده و نیست که خداوند لم یزل به استقلال و استجلال ذات مقدّس خود بوده و لایزال به استرفاع استمناع کنه مقدّس خود خواهد بود» (دلایل سبعة. از آثار مبارکه ربّ اعلیٰ، منقول در رساله ایام تسعه ص ۴۱-۴۲).

و هرکه خواهد نظایر این آیات بیّنات را تقریباً در جمیع کتب و رسائل و توقیعات ربّ اعلیٰ تواند یافت.

از اقوال مبارکه حضرت عبدالبهاء در تبیین و تشریح آیات نازله از قلم اعلیٰ به ذکر دو نمونه در این باب اکتفاء می شود.

از جمله:

«حقیقت ربوبیت را تنزّل در مقامات و مراتب عین نقص و منافی کمال و ممتنع و محال. همواره در علو تقدیس و تنزیه بوده و هست» (مفاوضات عبدالبهاء. فقرة «کز» ص ۸۶. چاپ لندن)

و از جمله:

«حقیقت الوهیت در نهایت تنزیه و تقدیس است. از برای حقیقت



الوهیت نزول و صعودی نیست. تنزل حق در عالم خلق مستحیل است. چرا که ... مناسبتی در بین غنای مطلق و فقر بحت و قدیم و حادث و قدرت محض و عجز صرف نیست» (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۹۰ - ۹۱).

و این استدلال که مبین آیات الهیه فرموده مستفاد از خود آیات بوده است. و در توضیح مطلبی آمده که به اجمال در آثار مظهر ظهور در موارد بسیار بدان التفات رفته است. مفاد این استدلال اینست که خدا قدیم و عالم حادث است. خدا خالق و عالم مخلوق است. خدا قدرت محض و عالم عجز صرف است. یعنی در بین خدا و جهان غایت مابینت وجود دارد. پس یکی از این دو یعنی آنکه در حیز حدوث و فقر و عجز واقع است، و ناچار همه نقائص را که ناشی از مخلوق بودن اوست داراست، چگونه می تواند به دیگری راه جوید، یا با او پیوستگی یابد، یا بدو نزدیک شود؟ در نتیجه باید گفت که اگر در آثار انبیاء و حکماء و عرفاء از نزدیک شدن به خدا و راه جستن بدو و روی آوردن به سوی او سخن رفته است باید به معانی حقیقی آنها توجه داشت و چگونگی این قرب و بعد را دریافت. در همین تألیف به جای خود از این معنی بر طبق تعالیم قلم اعلی سخن به میان خواهد آمد.

صفات و اسماء را از خدا سلب میکنیم.

ما بر آنیم که صفاتی به خدا نمی توان نسبت داد، او را به

اسمانی نمی توان نامید. نعوتی را در شأن او نمی توان دانست و با ذکر این صفات و اسماء و نعوت خدا را نمی توان ستود.  
 قوله تعالی:

«اشهد أنّك كنت مقدّساً عن الصّفات و منزّها عن الاسماء لا اله الاّ انت العلیّ الاعلیّ» (صلوة کبیر، ادعیة محبوب، ص ۷۶) مفاد بیان مبارک به فارسی چنین است: شهادت می دهم به اینکه تو از صفات مقدّسی و از اسماء منزّهی و جز تو خدائی نیست.  
 و قوله تعالی:

«ثبت بالبرهان أنّه لایوصف بالاوصاف» (مجموعه اقتدارات، ص ۶۲ - ۶۳) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: به برهان ثابت شد که خدا را به اوصافی نمی توان وصف کرد.  
 و قوله تعالی:

«لا یوصف به وصف در نیاید» (از لوح امین، صفحات ۱۳۳ - ۱۳۴) مجموعه شماره ۴ لجنة استنساخ آیات، نقل از ص ۷۷ نسخه ماشین شده آیات مستخرجه در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)  
 و قوله تعالی:

«أینّ مقامُ الاسماء و المحضّر الذی خجل التّسبیح من ان ینسب الی ساحتہ و یتحیی التّنزیه ان یقع فی مقام اشارته. تعالی تعالی عمّا ذکره الذاکرون و وصفه الواصفون» (صفحات ۲۳۴ - ۲۳۵) کتاب شماره یک لجنة استنساخ آیات به نقل از ص ۶۹ نسخه ماشین شده مجموعه آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات). مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: اسماء کجا می تواند به محضری

فرا رسد که تسبیح شرم دارد از اینکه به ساحت او منسوب گردد و تنزیه حیا می‌کند از اینکه در مقام اشارت به سوی او واقع شود. فراتر از آن است که بتوان به ذکر او یا به وصف او پرداخت. مرکز میثاق در تبیین همین آیات فرموده است:

«حقیقة الذات القديمة من حیث هی هی مقدسة عن کل نعت و ثناء و منزّهة عن کل مدح و بیان و وصف و تبیان» (از یکی از الواح حضرت عبدالبهاء، که قسمتی از آن اختصاص به تنزیه ذات حق دارد. این جمله را در ضمن تمام آن شرح وافی در صفحات ۱۳۳ - ۱۳۶ مکاتیب عبدالبهاء، جلد اول می‌توان یافت).

و در جای دیگر:

«فلیس له عنوان علی الاطلاق و لا نعت عند اهل الاشراق» خلاصه بیان مبارک به فارسی چنین است: اهل اشراق بر آنند که مطلقاً هیچگونه عنوانی و صفتی برای خدا وجود ندارد.

و در جای دیگر:

«حق منقطع وجدانی است که به هیچ تعبیر نیاید، چه که مقدس از جمیع اوصاف و نعوت است، نه نامی نه نشانی». (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۱)

چرا نمی‌توان صفاتی به خدا نسبت داد؟ زیرا که هر صفتی حاکی از معنی مختصّ و محدود و معینی است و اتّصاف خدا به هریک از این صفات مستلزم اینست که حقیقت او محدود به حدود همان معنی مخصوص باشد و از این راه تناهی در ذات او لازم آید. و چون این صفات متعدّد است و خدا به هریک از آنها از

لحاظی و جنبه‌ای اتّصاف می‌جوید. از اینجا لازم می‌آید که خدا منقسم به لحاظها و نسبت‌ها و جنبه‌های مختلف باشد. و بدین ترتیب کثرت بدو راه یابد، و دیگر نتوان او را به احدیت شناخت، یا اجزاء برای او پدید آید و احتیاج او به اجزاء مانع از این شود که او را بتوان غنی مطلق دانست. حضرت عبدالبهاء در لزوم سلب انقسام از خدا چنین می‌فرماید:

«آن حقیقت ربانیّه تقسیم قبول ننماید. زیرا تقسیم و تعدّد از خصائص خلق است که ممکن الوجود است. نه از عوارض طارنه بر واجب الوجود». (مفاوضات عبدالبهاء. فقره «کز» ص ۸۶)

اندکی توجّه معلوم می‌دارد که صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم و او را به مناسبت این صفات به اسمائی می‌نامیم همگی به یک معنی است، و آن معنی اینست که او را صفاتی نیست. یا به تعبیر دیگر صفات او عین ذات اوست، اگر جز این گفته شود، به اصطلاح حکماء که در آثار حضرت عبدالبهاء تأیید شده است، تعدّد قدماء لازم می‌آید. یعنی ناچار همه صفاتی را که جز ذات خدا پنداشته و بوی منسوب داشته‌ایم باید مانند ذات خدا قدیم بانگاریم و به همین سبب گرفتار شرک شویم. بر طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

«اسماء و صفات ذات الهیّه عین ذات است و ذات منزه از ادراکات. و اگر عین ذات نبود تعدّد قدماء لازم آید و مابه‌الامتیاز بین ذات و صفات نیز متحقّق و قدیم لازم آید. لهذا تسلسل قدماء نامتناهی گردد و این واضح البطلان است».

(مفاوضات عبدالبهاء، فقرة «لز» ص ۱۱۲).

برای اینکه به تفصیل بیشتری در این باب بتوان دست یافت باید به سائر آثار آن حضرت رجوع کرد. (از جمله به تفسیر حدیث «كنت كنزا مخفيا...» مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۶، به بعد).

پس برای حفظ توحید باید قائل به وحدت صفات خدا باشیم و صفات او را عین ذات بگیریم. و این بدان معنی خواهد بود که هرچیزی را که غیر ذات خدا باشد از او سلب کنیم. حتی اگر صفات ثبوتیه نیز برای خدا مذکور داریم باید به معنی سلب صفاتی از ذات او باشد. و این همان صفاتی است که در خلق خدا می بینیم و آنها را دلیل بر نقص عالم خلق نسبت به عالم حق می شماریم. مثلاً اگر خدای را دانا یا توانا بنامیم بدین معنی باشد که از ذات او باید صفاتی مانند ناتوانی و نادانی را سلب کرد. نه اینکه دانائی و توانائی را به معنی ایجابی مانند اموری که می توان به خود گرفت و در خود داشت به وی منسوب ساخت. و از این راه یگانگی را از او دور گردانید.

قوله تعالی:

«لم یزل از صفات خلق غنی بوده و خواهد بود». (هفت وادی، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۳).

و بر طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

«ما از برای حقیقت الوهیت اسماء و صفاتی بیان کنیم و به بصر و سمع و قدرت و حیات و علم ستایش نمائیم. اثبات این اسماء و صفات نه به جهت اثبات کمالات حق است، بلکه به جهت نفی

نقائص است. چون در عالم امکان نظر کنیم مشاهده نمائیم که جهل نقص است و علم کمال. لهذا گوئیم که ذات مقدّس الهیّه علیم است. و عجز نقص است و قدرت کمال. گوئیم که ذات مقدّس الهیّه قادر است. نه این است که علم و بصر و سمع و قدرت و حیات او را کما هی ادراک توانیم. زیرا آن فوق ادراک ماست». (مفاوضات عبدالبهاء، فقرة «لز» ص ۱۱۲).

وانگهی، چون اسما و صفات را باید مخلوق خدا و ناشی از امر او بدانیم. نمی توانیم مناسب شأن او بشماریم. بدین بیان، که چون ذات خدا است که خالق است و خالق یکی بیشتر نیست، اگر اسما و صفات خدا غیر از ذات او باشد، ناچار مخلوق اوست و آنچه مخلوق است چگونه می تواند در شأن خالق باشد. یا بر وی حمل شود. یا با او همراه گردد؟ پس جز اینکه صفات را از آفریدگار دور سازیم و در حدّ خلق نگاه داریم چاره ای نیست. قوله تعالی:

«كَلَّ الْأَسْمَاءُ يَبْعَثُ بِقَوْلِهِ وَ كَلَّ الصِّفَاتُ يَظْهَرُ بِأَمْرِهِ أَنْ تَعْلَمُونَ». (صفحات ۹۸ - ۹۹ به نقل از مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت. تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات) مفاد آیه کریمه به زبان فارسی چنین است: همه اسما به قول او مبعوث می شود و همه صفات به امر او ظاهر می گردد، اگر شما بدانید. و قوله تعالی:

«حمد محبوبی را لایق و سزااست که لم یزل مقدّس از وصف

ممکنات بوده و لایزال متعالی از نعت موجودات خواهد بود. چه نعت و وصف جمیع من فی الارضین و السموات به امر او مخلوق و منجعلنده و ما خلق بامرہ کیف یلیق لجنابہ و یرتقی الی حضرتہ؟ دون او لایق او نہ و ماسوای او قابل او نہ ...» (ص ۱۹ مجموعه خطی استانبول به نقل از مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة تجزیہ و استخراج آیات).

و قوله تعالی:

«لم ادر یا الہی بای ذکر اذکرک و بای وصف اصفک و بای ثناء اثنیک. لو اصفک بالاسماء اری انّ ملکوتها خلق بحرکة اصبعک و ترتعد فرائصہ من خشیتک و لو اثنیک بالصفات اشاهد أنّها خلقتک و فی قبضتک و لا ینبغی لمظاہرها ان تقوم تلقاء باب مدین ظهورک، و کیف المقام الّذی فیہ استویت علی عرش عظمتک و عزّتک یا مالک الاسماء و فاطر السماء. کلّ ما تزین بقمیص الالفاظ أنّه خلق فی مملکتک و ذوت بارادتک و لا ینبغی لحضرتک و لایلیق لجنابک». (آثار قلم اعلیٰ. ج ۲ ص ۱۲۲) خلاصه مفاد آیات کریمه منقولہ از این مناجات بہ فارسی این است: خدایا، نمی دانم ترا بہ چه ذکر ی یاد کنم یا بہ کدام صفت بستایم یا چگونه ثنا گویم. اگر ترا بہ اسماء یاد کنم، می بینم کہ جمله آنها آفریده تو و خائف از ہیبت تست. و اگر بہ صفات بستایم، می بینم کہ جمیع آنها ساخته تو و در قبضه قدرت تست. مظاهر صفات را یارای آن نیست کہ بہ باب مدینہ ظهورت نزدیک شوند تا چه رسد بہ اینکه بہ عرش عظمت کہ مقرّ استوای تست راه جویند.

سوگند به عزّت تو یاد می‌کنم که هر چیزی که بتوان جامه لفظ بدن پوشانید آفریده تست و از همین رو شایسته درگاه تو نیست. کسانی که با معارف بهائی آشنا باشند می‌دانند که بر طبق معتقدات اهل بهاء، جهان هستی از حیث زمان بی‌آغاز و بی‌پایان است. «تا خدا بوده است بوده عباد» (۳) بنابراین نمی‌توان گفت که زمانی خدا بوده و خلقی نداشته است. اگر گفته شود که خدا اشیاء را از عدم به وجود آورده است، منظور از آن عدم مطلق نیست، بلکه عدم اضافی است. البته ما در این مقام بر آن نیستیم که این مطلب را عنوان کنیم و در اثبات صحّت آن اقامه دلیل و برهان نمائیم، زیرا که این بحث را از موضوع خود خارج می‌دانیم. (برای ورود در این بحث به عنوان نمونه رجوع شود به مفاوضات عبدالبهاء، فقرة «لز» ص ۱۳۶).

اما آنچه از این مطلب مناسبت با این مقام دارد این است که در کلمات اولیای اسلام آمده است که: «کان الله و لم یکن معه من شیء» (۴) و مفاد این قول شریف به فارسی این است که روزگاری خدا بوده و خلقی نداشته است. قلم اعلی بر اهل عرفان منت گذاشته و در تفسیر این کلام فرموده است که سلب اشیاء را از ساحت خدا به قید زمان نمی‌توان محدود ساخت. یعنی در تفسیر آن باید گفت که خدا بوده و هست و خواهد بود بی‌آنکه چیزی با او باشد. هیچ شینی و امری و صفتی و اسمی با ذات او مقارن نیست. و او بوده و هست و خواهد بود بی‌آنکه با اوصاف و شؤون



و اسمائی که غیر از ذات او و زائد بر ذات اوست همراه باشد، یا به عبارت دیگر، مفاد این کلام حاکی از لزوم سلب اوصاف و نعوت و اسماء و هر چیزی که بتوان نام شیء بر آن اطلاق کرد، از خدای تعالی است.

قوله تعالی:

«نشهد ان لا اله الا هو. لم یزل کان و لم یکن معه من شیء و لایزال یکون بمثل ما قد کان» (از لوح سلطان ایران، کتاب مبین، ص ۷۰) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: شهادت می‌دهیم بر اینکه خدائی جز او نیست. از آغاز بی‌آغاز بوده است و بی‌آنکه چیزی با او باشد و تا پایان بی‌پایان، چنانکه بوده است، خواهد بود.

و قوله تعالی:

«بدان که لم یزل خلق بوده و لایزال خواهد بود. لا لاوله بدایة و لا لآخره نهایة. اسم الخالق بنفسه یطلب المخلوق و كذلك اسم الرب یقتضی المربوب. و اینکه در کلمات قبل ذکر شده که کان الها و لا مألوه و ربا و لا مربوب. و امثال ذلک معنی آن در جمیع احوال محقق و این همان کلمه‌ای است که می‌فرماید: کان الله و لم یکن معه من شیء و یکون بمثل ما قد کان. و هر ذی بصری شهادت می‌دهد که الان ربّ موجود و مربوب مفقود. یعنی آن ساحت مقدّس است از ماسوی و آنچه در رتبه ممکن ذکر می‌شود محدود است به حدودات امکانیه و حقّ مقدّس از آن. لم یزل بوده و نبوده با او احدی. نه اسم نه رسم نه وصف. و لایزال خواهد بود

مقدس از کلّ ما سوبه». (مجموعه اقتدارات، ص ۷۲ - ۷۳) مفاد آیات عربی به فارسی چنین تواند بود: آغاز خلق را آغازی نیست و پایان آن را پایانی نه. اسم خالق خود خواستار مخلوق است و اسم ربّ اقتصاء می کند که او را مربوبی باشد.

مبین آیات در توضیح این حقیقت مقالی آورده و در بدو آن مقال ذکر مثال را در آنچه مربوط به خدای متعال باشد ناروا شمرده است. ولیکن برای اینکه این معنی دقیق را به اذهان افراد بشر که در قید عالم امکانند نزدیک سازد خود را به تشبیه و تمثیل مجبور دیده و معذور خوانده و آنگاه بیانی فرموده است که مفاد آن این است:

«جمیع خطوط و سطوح و اشکال در نقطه پنهان شده است بی آنکه نقطه را تعینی باشد یا اعداد را لایتناهی در احد فرو پیچیده است بی آنکه در خود آن تعددی بتوان یافت. به همین ترتیب همه صفات و اسماء در خدای تعالی، بی آنکه جدا جدا از یکدیگر یا جدا از ذات او باشد و وحدت او را از میان ببرد، پنهان است و چون عالم خلق از او صادر شود این اسماء و صفات پیدا می آید و به کائنات تعلق می گیرد تا آیاتی از صنع خدا باشد و دلالت بر وجود او نماید». (تفسیر حدیث «كنت کنزاً مخفياً...») «مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۶ - ۷). توضیح آنکه «احد» را به فارسی یک می گویند ولی چون «واحد» را نیز با همین لفظ می رسانند، و «واحد» با «احد» در اصطلاح حکماء تفاوت دارد. از ترجمه

لفظ احد به یک خودداری شد.

خدا به ادراک در نمی آید.

قصور انسان از وصول به ذات خدا.

از دیده‌ها پنهانست، خرد را به وی راهی نیست، او را چنانکه خود اوست نمی‌توان شناخت. یادی از او به دل نمی‌توان راه داد؛ نامی از او به زبان نمی‌توان آورد، پس اگر اولیای او ما را به دیدار او وعده داده‌اند یا به تدبیر در او فراخوانده‌اند، یا شناختن او را اساس ایمان شمرده‌اند، یا ذکر او را آرام دل و جان نامیده‌اند و نام او را ورد زبان ساخته‌اند، باید دید این سخنان را به چه معنی آورده و از تاکید در باره آنها چه قصدی داشته‌اند.

شرح این مطلب به جای خود خواهد آمد. آنچه باید گفت همین است که نه تنها عامه مردم بلکه خواص اولیای حق از معرفت او قاصرند و هرچه در این راه بی‌پایان بیشتر گام بر می‌دارند بر حیرت می‌افزایند. از این رو معرفت حق را برتر از قدرت خلق می‌بینند و بر کسانی که خود را به شناخت خدا توانا می‌بینند طعنه می‌زنند و همین ادعا را دلیل بر ناتوانی و بی‌مایگی آنان می‌گیرند و یا لااقل از جسارتشان به تعجب در می‌آیند. و چون عرفان او را میسر نشمارند ذکر و وصف او را نیز روا نمی‌دارند. در ادراک او فرو می‌مانند و شنای او را ترک ثنا می‌خوانند.

جمله ادراکات بر خرهای لنگ

حق سوار باد پران چون خدنگ

خود شنا گفتن ز من ترک شناست

کان دلیل هستی و هستی خطاست

در آثار قلم اعلی در این باره تأکیدی بسزا رفته است تا آنجا که اگر بگوئیم هیچ کتابی یا سوره‌ای یا لوحی خالی از ذکر این معنی یا بعضی از لوازم و نتایج آن نیست، نباید حمل بر اغراق شود. جمال ابهی نه تنها خود با تقریر این معنی و اصرار در باره آن بر لوح و قلم منت گذاشته، بلکه از آثار گذشتگان نیز بارها در تأیید این حقیقت شاهد آورده و صدق این قول را بر طبق آراء و عقاید سایر ملل و نحل و اقوام و ادیان اثبات فرموده است، چنانکه نقل روایاتی از این قبیل در این آیات مبارکه قلیل نیست: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» «و لا یحیطون بشیء من علمه» «یحذركم الله نفسه» «ما عرفناک حق معرفتک» «السبیل مسدود و الطلب مردود».

اما آیاتی از آثار قلم اعلی که در آنها به تصریح یا به تلویح خدا را لایدرک و لایعرف و لایذکر و لایوصف نامیده‌اند به حدی است که استشهاد به جمله آنها میسر نیست و ناگزیر در اینجا به ذکر چند نمونه اکتفاء می‌شود تا معلوم گردد که آنچه گفته شد مطابق آثار مبارکه و مستفاد از آیات الهیه است. قوله تعالی:

«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 تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار

و هو اللطیف الخبیر». (کتاب ایقان، ص ۷۳) مفاد آیه منقوله از «قرآن مجید» در ختام کلام به فارسی این است: دیدگان او را در نمی‌یابند و او دیدگان را در می‌یابد و قوله تعالی: «فسبحان الله من ان يعرف بعرفان احدٍ او ان يرجع الیه امثال نفس». (الوح سلمان، مجموعه چاپ مصر، ص ۱۴۴) مفاد آیه مبارکه به فارسی این است: خدا بزرگتر از آن است که به عرفان احدی شناخته شود یا امثالی که کسی می‌آورد به سوی او باز گردد. و قوله تعالی:

«احدی به سموات ذکرش کما هو ینبغی ارتقاء نجسته و نفسی به معارج وصفش علی ما هو علیه عروج ننموده ... چه مقدار مرتفع است شؤونات قدرت بالغه او که جمیع آنچه خلق شده از اول لا اول الی آخر لا آخر از عرفان ادنی آیه آن عاجز و قاصر خواهد بود. هیاکل اسماء لب تشنه در وادی طلب سرگردان و مظاهر صفات در طور تقدیس «ربّ ارنی» بر لسان. (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۷). و قوله تعالی:

«اگر جمیع صاحبان عقول و افنده اراده معرفت پست‌ترین خلق او را، علی ما هو علیه نمایند، جمیع خود را قاصر و عاجز مشاهده نمایند. تا چه رسد به معرفت آن آفتاب عزّ حقیقت و آن ذات غیب لایدرک ... متعارجان سماء قرب عرفانش جز به سرمنزل حیرت نرسیده‌اند و قاصدان حرم قرب و وصالش جز به وادی عجز و حسرت قدم نگذارده‌اند ... اگر بگویم به بصر درآئی، بصر خود

را نبیند چگونه ترا ببیند؟ و اگر بگویم به قلب ادراک شوی، قلب عارف به مقامات تجلی در خود نشده، چگونه ترا عارف شود ... اگرچه لم یزل ابواب فضل و وصل و لقایت بر وجه ممکنات مفتوح و تجلیات انوار جمال بی مثال بر عرش ظهور، از مشهود و مفقود مستوی، مع ظهور این فضل اعظم و عنایت اتم اقوم شهادت می‌دهم که ساحت جلال قدست از عرفان غیر مقدس بوده و بساط جلال انست از ادراک ماسوی منزّه خواهد بود ... چه قدر از هیاکل عزّ احدیه که در بیدای هجر و فراق جان باخته‌اند و چه مقدار از ارواح قدس صمدیه که در صحرای شهود مبہوت گشته. بسا عشاق با کمال طلب و اشتیاق از شعله ملتهبه نار فراق محترق شده و چه بسیار از احرار که به رجای وصال جان داده‌اند. نه ناله و حنین عاشقین به ساحت قدست رسد و نه صیحه و ندبه قاصدین و مشتاقین به مقام قربت درآید». (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۷) و قوله تعالی:

«چه قدر غنی و مستغنی بوده ذات منزّهش از عرفان ممکنات و چه مقدار عالی و متعالی خواهد بود از ذکر سگان ارضین و سموات». (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۹ و ۳۱۱).

و قوله تعالی:

«قل لن يعرف فضل الله علی ما هو علیه و کیف نفسه المہيمن القیوم». (سوره هیکل، کتاب مبین، ص ۱۸) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: بگو فضل خدا را چنانکه هست نمی توان

شناخت تا چه رسد به نفس مہیمن و قیوم او.  
و قوله تعالی:

«من ادّعی عرفان ذاته هو من اجهل الناس یكذّبه کلّ الذّرات و یشهد بهذا لسانی الصّادق الامین». (سورۃ ہیکل، کتاب مبین، ص ۲۶) مفاد آیہ کریمہ بہ فارسی چنین است: ہرکہ ادّعی عرفان ذات او را نماید از جاہل ترین مردمان است. ہمہ ذرات عالم او را تکذیب می کنند و لسان صادق امین من گواہ این معنی است.  
و قوله تعالی:

«تعالی الرّحمن من ان یرتقی الی ادراک کنه افندۃ اهل العرفان او یصعد الی معرفۃ ذاته ادراک من فی الاکوان. هو المقدّس عن عرفان دونه و المنزّہ عن ادراک ما سواہ. اَنّہ کان فی ازل الازال عن العالمین غنیاً». (لوح سلطان، کتاب مبین، ص ۷۰) مفاد بیان مبارک بہ فارسی چنین است: خدا برتر از آن است کہ افندۃ اهل عرفان بہ ادراک کنه او ارتقاء جوید یا ادراک جہانیان بہ معرفت ذات او فرا رسد. از عرفان غیر خود مقدّس است. از ادراک ماسوای خود منزّہ است و از آغاز بی آغاز از ہر آنچه در جہان است بی نیاز است.  
و قوله تعالی:

«نشاختہ او را احدی و بہ کنه او راہ نیافتہ نفسی. کلّ عرفاء در وادی معرفتش سرگردان و کلّ اولیاء در ادراک ذاتش حیران. منزّہ است از ادراک ہر مدرکی و متعالی است از عرفان ہر عارفی. السبیل مسدود و الطّلب مردود. دلیلہ آیاتہ و وجودہ اثباتہ. این

است که عاشقان روی جانان گفته‌اند: یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته. عدم صرف کجا تواند در میدان قدم اسب دواند و سایه فانی کجا به خورشید باقی رسد؟». (هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۱۵).

و قوله تعالی:

«قد اقرّ العارفون بالعجز عن الورد علی میادین قدس عرفانه و اعترف المخلصون بالتقصیر عن الارتقاء الی سماء ذکره و ثنائه. و انه لهوالمهیمن علی کلّ شیء و انه لهوالعزیز الکریم». (لوح حج شیراز، ریحق مختوم، ج ۲، ص ۸۲۹ - ۸۳۰) مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: عارفان اقرار کرده‌اند که از ورود به میادین قدس عرفان او ناتوانند و مخلصان معترف شده‌اند که از فرا رفتن به آسمان ذکر و ثنای او در مانده‌اند. اوست مهیمن بر هر چیز و اوست عزیز و کریم.

و قوله تعالی:

«ثمّ اعلم بانّ مادونه لن یبلغ الیه و ما سواه معدوم لدیه و انه لهوالمقتدر العزیز المحبوب ... و لن یقترن بعرفان خلقه ان انتم تعرفون». (از مجموعه الواح نسخه خطی صفحات ۹۸ - ۹۹ به نقل در مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات). مفاد آیات کریمه به فارسی: پس بدان که مادون او به وی نخواهد رسید و ماسوای او در نزد او معدوم است و اوست مقتدر و عزیز و محبوب ... و هرگز با عرفان خلق خود مقرون نخواهد شد.



و قوله تعالى:

«قرار نفرمودی برای احدی طریقی برای معرفت خود جز عجز بحت و مقرر نداشتی برای نفسی مفردی جز نیستی بات. الهی قصرت الالسن عن بلوغ ثنانک و عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک». (صفحات ۲۷۹ - ۲۸۰ کتاب خطی شماره ۱۳ به نقل در صفحه ۳۵ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)

و قوله تعالى:

«ما للمفقود ان يذكر من اظهر الوجود بكلمة من عنده ... لا يذكر بالاذکار. لم یزل کان مقدساً عن ادراک خلقه و منزهاً عن عرفان عباده». (لوح اشراقات، مجموعه اشراقات، ص ۶۲ - ۶۳)

و قوله تعالى:

«قد تحیر کلّ ذی علم فی عرفانک و کلّ ذی حکمة فی ادراک آیات عظمتک علی شأن اعترف الکلّ بالقصور عن العرفان و بالعجز عن الصعود الی سماء فیها تجلّت شمس من شمس مظاهر علمک و مشارق حکمتک ما لاحد و ذکر هذاالمقام الاعلی و المقرّ الاسنی الذی جعلته فوق عرفان خلقک و شهادات عبادک. لم یزل کان مستوراً عن الادراک و العلوم و مختوماً بختام اسمک القیوم». (آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۱۲۶) مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: هر عالمی در شناسائی تو و هر حکیمی در ادراک آیات بزرگواری تو حیران است، تا آنجا که همه کس به قصور از عرفان اعتراف دارد و خود را از صعود به آسمانی که در آن یکی از

شموس مظاهر علم و حکمت در تجلی است، ناتوان می بیند. کس را چه می رسد که به ذکر این مقام اعلی که فوق معرفت خلق و شهادت مردم است پردازد؟ این مقام را پیوسته از علم و ادراک پنهان داشته و مهر اسم قیوم خود را به آن زده‌ای.

و قوله تعالی:

«سبحانک من ان تصعد الی سماء قریک اذکار المقرّین او ان تصل الی فناء بابک طیور افندة المخلصین». (صلوة کبیر، ادعیة محبوب، ص ۷۶) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: برتر از آنی که اذکار مقرّین به آسمان قرب تو فرا رود یا مرغان دل‌های مخلصین به آستان درت فرا رسد.

و قوله تعالی:

«سبحانک عن ذکری و ذکر دونی و وصفی و وصف من فی السموات و الارضین». (صلوة وسطی، ادعیة محبوب، ص ۸۲) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: برتر از آنی که من یا کسی جز من یاد تو کند و هرکه در آسمان‌ها و زمین‌هاست، ترا بستايد.

و قوله تعالی:

«حمد حامدین و ثناء مثنّین محدود است به حدود بشر، و از منظر اکبر تا مقام بشر راهی بی‌پایان. شوونات عبد کجا و مقامی که مقدّس از تقدیس و تنزیه است کجا؟ ... از قبل گفته‌اند: السبیل مسدود و الطریق مردود». (بیان دیگری از یکی از احادیث اسلامی که اصل آن نیز به کرات در الواح و آیات

مورد استشهاد است و آن این است: «السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ» (۶).

و قوله تعالى:

«فِي الْحَقِيقَةِ حَقٌّ جَلَّ جَلَالُهُ وَ عَمَّ نَوَالُهُ رَا ثَنَا وَ ذَكَرَ كَفْتَن لَائِقٌ نَبُودَةٌ وَ نِيَسْت. چَه كِه رَاه آن خَلُوتِ مَسْدُودِ اسْت وَ طَرِيقِ آن سَرَّ وَ سَرَّ سَرَّ مَمْنُوع. انجمن شهود كجا و خلوتخانه غیب كجا؟ كو طریق و كو راه؟ از قلم ذكر قدم نمودن مثل ذكر نمله است حضرت مقصود را، و از لسان محبوب امكان را ثنا گفتن به مشابه دلالت ذره است خورشید را، یا قطره است بحر را ... هم تو دانی كه غیب از وصف اهل شهود مقدس و منزّه و مبراست. و چون نزد صاحبان بصر و اهل منظر اكبر این فقره واضح و مبرهن شد، چاره جز تولای به اولیای او نبوده و نیست». (از لوح آقا میرزا آقا افغان، صفحه ۳۸۵ سواد عكسی متعلق به محفظه آثار به نقل لجنة استخراج آیات در صفحه ۹۲ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت).

و قوله تعالى:

«حمد موجودات به او نرسد و شكر ممكنات به ساحت اقدسش راه نیابد. بیچون به چند و چون معروف نگردد. عرفان از وصفش عاجز و اهل دانش و بینش به تقصیر معترف ...». (صفحه ۱۸۷ كتاب خطی شماره ۸ به نقل لجنة استخراج آیات در صفحه ۹۲ نسخه ماشینی شده مجموعه مستخرجات در باره الوهیت).

## دلایل قصور ادراک

اگرچه این مطلب، یعنی ناتوانی انسان از شناخت یزدان، در نزد اهل عرفان احتیاج به دلیل و برهان ندارد، حضرت عبدالبهاء در ایضاح آن قائل به تفصیل شده و اقامه دلایل فرموده و قرائن و شواهد آورده اند که جمله آنها را به خوش ترین بیان در خطابات و مکاتیب و مفاوضات آن حضرت می توان یافت. و در این مقام رؤوس مطالب این آثار فهرست وار ذکر می شود و در تأیید بعضی از آنها به فقراتی از آثار قلم اعلی نیز استشهاد می رود:

۱ - ادراک مستلزم این است که شخصی که ادراک می کند بر شینی که ادراک می شود احاطه یابد، به عبارت دیگر، چیزی که ادراک آن منظور ماست در ظرف ذهن ما بگنجد. تا چنین احاطه ای بر شیء حاصل نشود، ادراک ما از آن شیء مقدر نیست یا ناقص و نسبی است، یعنی متناسب با طرز ادراک ناقص ما و ظرفیت ذهن محدود ماست.

و چون چنین باشد باید معترف بود که خدا را ادراک نمی توان نمود، زیرا که ادراک خدا مستلزم احاطه بر اوست، و احاطه بر خدا ممکن نیست، مگر اینکه تصویری از معنی محدود و ناقصی متناسب با فکر خود حاصل کنیم و نام چنین تصویری را ادراک خدا گذاریم. ناگفته پیداست که معنی محدود و ناقص و نسبی را نمی توان منطبق بر ذات خدا و صفات او که عین ذات اوست دانست.

۲ - خدا را خالق خود می دانیم، و خود را مخلوق او می شماریم.

هر خالق به مخلوق خود علم دارد، و چنین علمی علم فعلی است، یعنی علمی است که موجب احداث معلوم می شود، و وجود شیء معلوم فرع چنین علمی است. اما مخلوق خالق خود را نمی تواند شناخت، زیرا که مخلوق بودن او بدین معنی است که از خالق خود صادر شده و با همین صدور در میان آن دو جدائی افتاده است، و از همین رو راه یافتن مخلوق به خالق ممکن نیست. مگر اینکه مخلوق را امکان ارتقاء به خالق و اتحاد با او حاصل آید، مخلوق به خالق باز گردد، در ذات او فنا شود و جدائی از میان آن دو بر خیزد. و این امر چنانکه در جای خود گفته خواهد شد، به اعتقاد اهل بهاء جز برای مظاهر امر الهی، آنهم در مقام توحید، میسر نیست. هیچ نقشی نقّاش خود را نمی تواند شناخت و هیچ صنعی به صانع خود راه نمی تواند یافت.

قوله تعالی:

«نشناخته است او را هیچ شیء حقّ شناختن او، و وصف ننموده او را احدی حقّ وصف او. زیرا که کلّ آنچه مشهود گشته نیست مگر به حرفی از کلمه امر او که فرا گرفته هویتات امکان را ... پس آنچه مخلوق گشته به نغمه ای از نغمات او چگونه متصاعد شود به سوی سموات ازلیت او». (نقل از یکی از مجموعه های خطّی صفحات ۶۳۳ - ۶۳۴ منقول در مجموعه آیات مستخرجه در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، ص ۲۶).

۳ - هر شیء که در رتبه مادون باشد از ادراک رتبه مافوق قاصر

است، زیرا که رتبه مافوق چون خصائص رتبه مادون را در خویشتن دارد با این رتبه بیگانه نیست. ولیکن رتبه مادون فاقد خصوصیت رتبه مافوق است. این رتبه را چنانکه در خور اوست نمی‌توان شناخت. فی المثل حیوان علاوه بر خصائصی که متعلق به حیات حیوانی است حیات نباتی نیز دارد، و احوال و آثاری را که از چنین حیاتی ظاهر می‌شود از قبیل تغذی و تنفس و امثال آنها در وجود خود می‌تواند یافت. ولیکن حیوان، مادام که در رتبه حیوانی است، به قوه ناطقه راه نمی‌تواند یافت و آثار آن را که وصول از مقدمات به نتایج و کشف مجهولات از معلومات است نمی‌تواند شناخت. البته چون در عالم خلق چنین باشد و رتبه پایین‌تر را ادراک رتبه بالاتر حاصل نشود، در بین خلق و حق به طریق اولی چنین خواهد بود، و ادراک انسان که امر اضافی امکانی است، به خدای واجب مطلق نخواهد رسید.

۴ - ذات هیچ شیء را نمی‌توان شناخت، و به همین سبب تعریف هیچ کدام از اشیاء به حدّ تامّ امکان‌پذیر نیست. از اشیاء فقط صفاتی را که از آنها پدید می‌آید و به علم ما عرضه می‌شود و بر قوای مدرکه ما اثر می‌گذارد، ادراک می‌کنیم. ذوات آنها همیشه از ما جدا می‌ماند و جزء مجهولات به شمار می‌رود. مگر اینکه ادراک شیء از جانب ما به صورتی در آید که ذات او به ذات ما منقلب گردد، مغایرت از میان آن دو برخیزد و اتحاد عالم و معلوم حاصل شود.

حال کہ بہ ذات ہیچ مخلوقی نمی‌توان راه یافت ذات خدا بہ طریق اولی خارج از حدود علم ما خواهد بود، با این تفاوت کہ در میان اشیاء دیگر علم بہ صفات، با وجود جہل بہ ذات، امکان دارد. اما چون صفات خدا عین ذات اوست، جہل بہ ذات او موجب جہل بہ صفات نیز می‌شود. یعنی چون بہ ذات او نتوان راه یافت. صفات او را نیز نمی‌توان شناخت.

۵ \_ خدا غیب مطلق است و انسان در عالم شہود قرار دارد. خدا برای اینکه شناخته شود باید از ممکن غیب بدر آید و در عالم شہادت جلوه کند، و اگر چنین امری امکان نپذیرد شناخت خدا نیز ممکن نمی‌آید. زیرا کہ تا پنهان از دیدہ‌ها و اندیشہ‌هاست، نادیدہ و ناشناخته است، و چون شناخته شود دیگر نام خدای پنهان بر او نمی‌توان نهاد.

قوله تعالی:

«اسم غیب صادق مادامی کہ مشہود نیست. در این صورت ظاہر نہ تا معروف گردد. و بعد از شہود اسم غیب موجود نہ تا معلوم شود. لذا غیب لایعرف بودہ و خواهد بود. طویی از برای نفسی کہ در این کلمہ تامہ محکمہ الہیہ تفکر نماید و بہ گوہر مقصود کہ در آن کنز مودوع است فائز شود. و اگر نفسی ادعای عرفان غیب، من حیث ہو غیب نماید. کاذب بودہ و خواهد بود. آن جمال قدم اعظم از آن است کہ بہ دون خود معروف گردد، و عالی‌تر از آن است کہ بہ دون ذات مقدس خود موصوف شود». (صفحة ۶۰۶ -

۲۱۶۹ فتوکپی محفظه آثار منقول در صفحه ۹۴ نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت).

### خداپرستی و بت پرستی

چون خدا را نتوان شناخت، یعنی او را نتوان به حدود ادراک قاصر خود محدود ساخت، آنچه به نام خدا در دل جای دهیم و عرفان او را ادعا کنیم، معنی محدودی است که نشان از خلق دارد. خدائی است که انسان به قوت وهم خود ساخته و در کارگاه ضمیر خویش پرداخته است. بجای اینکه خالق او باشد مخلوق اوست. پرستیدن او بدین معنی است که مصنوع خود را معبود خود شماریم. و چون در این مقام جای گیریم چگونه بر بت پرستان طعنه زنیم! مگر اینان چه می کنند؟ چیزی را می پرستند که به صنعت خود می سازند. با این تفاوت که آنچه بت پرستان می تراشند و نام معبود بر آن می گذارند، لااقل وجود محسوس دارد و آنچه خداپرستان می سازند و خدای خود می خوانند موهوم محض است! (جمیع آنچه در اثبات قصور انسان از شناخت یزدان گفته شد، مأخوذ از آثار حضرت عبدالبهاء در تبیین آیات نازله از قلم اعلی است. (رجوع شود به مفاوضات عبدالبهاء، فقره «لز» ص ۱۱۰ - ۱۱۱ و خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۴ - ۶ و ص ۶۵۷ و ص ۲۶ - ۲۷ و ص ۹۰ - ۹۱ و خطابات عبدالبهاء، ج ۲ ص ۴۹ - ۵۰ و ص ۱۲۹ - ۱۳۱ و ص ۲۸۰ - ۲۸۲ و مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۳۳ - ۱۳۶ و مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۲۲۹ - ۲۳۰ و ص ۳۸۰ - ۳۸۴ و ص ۴۸۱ - ۴۸۲).



قوله تعالی:

«آنچه را مخلوق در منتهی مراتب عرفان خود ادراک نماید، این ادراک در مخلوق وهمی است که بانفسهم لانفسهم احداث شده. فتعالی من ان يعرف القدم بالحدوث».

(صفحة ۶۰۶ - ۲۱۶۹ سواد عکسی متعلق به محفظه آثار، ص ۹۴ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات).

مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند

نه تنها کسانی که در سلک عامه محسوبند بلکه خواص نوع انسان و حتی آنان که در عالی ترین مدارج عرفانند، یعنی ردای ولایت و نبوت و رسالت و مظهریت در بر دارند نیز از معرفت ذات خدا ناتوانند.

و این به همان سبب است که اختلاف مرتبه در وجود مانع از این می شود که رتبه مادون به دریافت رتبه مافوق فرا رسد. و مظاهر الهیه مادام که در مقام تحدید قائم باشند و از جنبه بشریت ملحوظ شوند، با همه علو شأن و جلالت قدر خود، جدا از خدا و مغایر با او و مادون او و مخلوق اویند.

اما در مقام توحید و آنجا که پای اتصال به مبدأ و اتحاد با او و فنای از خود و بقای به خدا در میان آید از شناختن سخن به میان نمی آید، زیرا آنکه باید بشناسد بدانچه باید شناخته شود پیوسته و وجود شخص خویش را از دست داده است. پس هرگاه از شناخت خدا دم زنند یا زبان به ستایش او گشایند یا سپاس او را گویند

همین امر را دلیل بر آن می‌گیرند که هنوز از خدا دور مانده و برای خود در برابر او قائل به هستی شده‌اند و به مقام نیستی محض که برترین پایه مهرورزی و آخرین شرط بندگی است فرا نرسیده‌اند و از اینرو خود را در مقام ناسپاسی و حق ناشناسی می‌بینند. تا آنجا که به سبب ذکری که از خدا کرده و ثنائی که از او گفته‌اند بر خویشتن ملامت روا می‌دارند، و چنانکه گویی عصیانی عظیم از آنان سر زده است استغفار می‌کنند: «حسنات الابرار سیئات المقربین» یا اینکه به اقتضای شؤون بشری خود را از یاد کردن خدا و نام بردن از او ناگزیر می‌بینند و عذر گناه می‌خواهند، و یا اینکه حمد و ذکر و شکر خدا را به امر خدا و اذن او و ناشی از فضل کامل و لطف شامل او می‌دانند. (دو مقام تحدید و توحید بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت).

قوله تعالی:

«فسبحانک سبحانک من ان اکون ذاکرک او مثنیک ولو کان الکلّ یتقرّبون الیک بتوحیدک. فآتی اتقرّب بک باعتبارفی بشرکی عندک بأنّ التّوحیدک لایمکن لغيرک لانّ ذکر الغير اعلی دلیل بالامتناع و وجود الاثنینیّة اقوی شهید علی الانقطاع. فسبحانک سبحانک و ان کان الکلّ یتقرّبون بک بشنائهم لذیک فآتی اتقرّب بک بتقدیسک عن وصف ما دونک و تنزیهک عن نعت ما سویک اذ وجود الوصف دالّ بالقطع عن الموصوف» (مجموعه مناجات، منتخب از آثار حضرت ربّ اعلی، ص ۳) خلاصه مفاد آیات به فارسی چنین است: خدای را برتر از آنی که به ذکر و ثنائی تو پردازم. اگر همه می‌کوشند تا از

راه توحیدت به تو تقرّب جویند، من خود را از راه اعتراف به شرک خود به تو نزدیک می‌سازم و بر آنم که توحید تو برای غیر تو ممکن نیست، زیرا همین که ذکر تو را گویم بزرگترین دلیل است بر اینکه از تو باز مانده‌ام و در میان تو و من جدائی افتاده است و همین دوگانگی قوی‌ترین شاهد است بر اینکه از تو بریده‌ام. خدایا اگر همه با شنائی که از تو می‌گویند قصد قربت ترا می‌کنند، من قربت خود را در این می‌دانم که ترا از ستایش مادون خود منزّه شمارم، زیرا که وصف ترا گفتن دلالت بر این دارد که از تو که موصوف منی گسسته و دور افتاده‌ام ...  
و قوله تعالی:

«یا الهی انت تری موقفی فی وسط الجبل هذا و تشهد علی صبری بآئنی ما اردت الاّ حبّک و حبّ من یحبّک. فکیف آئنی طلعة حضرتک بعد ما لا اری وجودا لنفسی فی تلقاء مدین عزک و لکن لماً اری حزنی فی وحدتی و غربتی اناجیک بهذا لعلّ بذلک تطلع علی ضجیجی اماناؤک و یدعوک فی حقّی و انت تجیبهم رحمةً و فضلاً. فاشهد ان لا اله الاّ انت ... من دون ان یلحظ او یعلم ذلک احد من عبادک لانک کما انت علیه لن یعرفک غیرک». (مجموعه مناجات از ربّ اعلی، ص ۵) خلاصه مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: خدایا جایگاه مرا در میان این کوهساران می‌بینی و گواهی می‌دهی بر اینکه چگونه شکیباً و بردبارم و جز مهر تو و مهر دوستداران تو در دل ندارم. چگونه حضرتت را ثنا گویم با

اینکه در برابر مقام عزتت خویشان را از هستی بهره‌ور نمی‌بینم، ولیکن چون در این همه تنهایی و بیکی خود را اندوهگین می‌یابم، زبان به مناجات می‌گشایم، شاید از این راه بندگان برگزیده‌تر به ناله و فغان خود آگاه سازم، مگر اینان در حق من دعا کنند و تو این دعا را به فضل و رحمت خویش اجابت فرمائی. پس شهادت می‌دهم که خدائی جز تو نیست ... بی آنکه کسی به چشم دل در این سخن بتواند نگرست و معنی آن را بتواند دریافت. زیرا ترا چنانکه تویی جز تو هیچکس نشناخت.

و قوله تعالی:

«لم تزل لن يعرفك سواك و لن یوحدك غیرك اذ حکم العرفان بعد الاقتران و ذکر التوحید بعد الافتراق و ان ذلك ممتنع فی رتبة الايقان لانك لم تزل كنت و لا وصف لك فی الامكان و لا تزال انك كائن بمثل ما كنت و لا لك نعت فی الاعیان». (مجموعه مناجات از ربّ اعلیٰ، ص ۸۹).

و قوله تعالی:

«یا الهی لو تعذبنی بكلّ عذابك سرمد الابد بدوام ذاتك جزاء ذکری بین یدیک لکننت مستحقاً بذلک ...». (مجموعه مناجات از ربّ اعلیٰ، ص ۹۵) خلاصه مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: خدایا اگر مرا سرمداً و ابداً چندان که ذات تو دوام دارد به جزای اینکه جسارت به ذکر تو ورزیده‌ام، معذب سازی، مستحقّ این عذابم.

بعد از نقل این آیات از آثار ربّ اعلیٰ و استدعا از خوانندگان

ارجمند که عین این آثار را به تمام و کمال بخوانند و صدها دلیل دیگر در صحت این مقال در خود این اقوال بیابند، شواهدی از آثار قلم اعلی می آوریم تا معلوم شود که آنچه گفته ایم مطابق با نصوص آیات جمال ابهی و رؤوس معتقدات اهل بهاست و نشانی از تأویل غیرمجاز در آنها نیست.

قوله تعالی:

«جميع انبياء و اوصياء و علماء و عرفاء و حکماء بر عدم بلوغ معرفت آن جوهر الجواهر و بر عجز از عرفان و وصول آن حقیقة الحقائق مقرّ و مذعنند». (کتاب ایقان، ص ۷۴)

و قوله تعالی:

«صدهزار موسی در طور طلب به ندای "لن ترانی" منصعق و صدهزار روح القدس در سماء قرب از اصغاء کلمة "لن تعرفنی" مضطرب». (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۰۹ - ۳۱۱).

و قوله تعالی:

«صدق لقاء برای نفسی در این مقام صادق نیاید لاجل آنکه این رتبه در غیب ذات محقق است و احدی به آن فائز نشود. السبیل مسدود و الطلب مردود. افنده مقررین به این مقام طیران ننماید تا چه رسد به عقول محدودین و محتجبین». (کتاب ایقان، ص ۱۱۸)

و قوله تعالی:

«مع ایقانی بآنه لا یذکر بذکر دونه و اقراری بآنه لا یوصف بوصف ماسواه، اذکره اتباعا بما انزله فی کتابه المبین. فی الحقیقة عالم

قلب را نشاطی جز ذکر او نه و هم و غم افنده و قلوب را جز یادش فرح و فرجی نیست. ذکرش مطلع انبساط و شنایش مشرق نیر نشاط». (از لوح امین، ص ۱۷۹ مجموعه شماره ۴ لجنة استنساخ آیات، نقل از ص ۷۷ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات) خلاصه مفاد اوایل آیات به زبان فارسی چنین است: با اینکه یقین دارم که خدا را به ذکر غیر خود مذکور نمی‌توان داشت، و با اینکه اقرار می‌کنم که ماسوای او به وصف او نمی‌تواند پرداخت، ولیکن با اینهمه از ذکر او دم می‌زنم تا از آنچه در کتاب او آمده است پیروی کنم.

و قوله تعالی:

«السن و ابصار و علم و ادراک و آثار و اثار که از کلمه او هستی یافته قابل بساط او نبوده و نخواهد بود. ولکن چون ذکر ثناء از مصدر امر مالک اسماء عنایت شده لذا به جبل ذکر متمسکیم و به ذیل ثناء متشبث». (صفحه ۱۸۷ از کتاب خطی شماره ۸، نقل از صفحه ۹۲ مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)

و قوله تعالی:

«حمد مقصودی را لایق و سزااست که لم یزل و لایزال مقدس از حمد بوده و ساذج ثناء مالک اسماء راست که مخلصین و مقربین و موحدین کلّ شهادت داده که او مقدس از شنای دوش بوده و هست. و چون بحر عنایت به موج آمد و عرف فضل متضوع

گشت. محض جود و کرم به حمد ذات مقدّس اذن فرمود و به ثنای کینونت اقدسش اجازت داد. لذا السن از اشراقات انوار شمس اذن قوت یافت و جسارت بر ذکر نمود، و الاّ محو مطلق کجا قادر که در میدان اثبات جلوه نماید و فنای صرف کجا تواند در عرصه بقاء قدم گذارد؟ عنایتش دست گرفت و کرمش اجازت بخشید» (صفحه ۸۶۱ - ۱ - ۳۱۰۶، نسخه عکسی محفظة آثار، نقل از ص ۹۵ مجموعه آیات در باره الوهیت).

### ما عرفناک حقّ معرفتک

در اثبات این معنی، اعتراف انبیاء و اولیاء به قصور از ادراک ذات خدا در مواردی بسیار از الواح و آثار به کلامی از احمد مختار استشهداشده است و از جمله آنها به نقل بیانی از مرکز میثاق که در خطبه یکی از الواح آمده است اکتفاء می کنیم:

« ... والتَّحِيَّةُ وَ الشَّاءُ عَلَى جِوَاهِرِ الرَّحْمَانِي وَ الْمَظَاهِرِ الصَّمْدَانِي وَ الْهَيْكَلِ النَّوْرَانِي الَّذِي قَدَّرَ وَ هَدَى وَ اَظْهَرَ وَ اَعْطَى وَ جَمَعَ وَ نَادَى وَ قَالَ " مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ " فَانَّهُ النَّوْرُ الْوَحِيدُ الَّذِي اَضَاءَ الْفَضَاءَ الْوَسِيْعَ بِشِعَاعِ الْيَقِيْنِ فِي بَيَانِ كُنْهٍ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَ اَقْرَبَ بِالْعَجْزِ وَ التَّقْصِيْرِ وَ اعْتَرَفَ بِالْمَنْعِ وَ التَّحْذِيْرِ فَانَّ الْعُرْفَانَ حُدَّةَ الْعَجْزِ عَنِ الْعُرْفَانِ وَ الْآ مِنْ اَشْتِدَادِ الطَّغْيَانِ يَدْعَى اَوْلِيَ النَّسِيَانِ مَعْرِفَةَ كُنْهِ الرَّحْمَنِ وَ الْحَالِ كُلِّ مَا مَيَّزُوهُ بِالْاَوْهَامِ فِي اِدْقِ الْمَعَانِي الْبَيَانِ تَصَوَّرَ ذَهْنِي اَوْ تَخَطَّرَ قَلْبِي لِاَيْكَادِ يَرُوِي الظَّمَانَ اَوْ يَشْفِي الْعَيَانَ ... » (تمامت این خطبه و توالی آن را در جلد اول مکاتیب

عبدالبهاء در ص ۱۳۳ - ۱۳۶ بخوانید).

ملاحظه می‌رود که مبین آیات پس از تجلیل بلیغ از مقام رسول اکرم و نقل قول از آن سید عالم که فرموده‌اند «ما عرفناک حق معرفتک» آخرین حدّ عرفان را اقرار به عجز از عرفان می‌دانند و اشارتی کوتاه به یکی از اقوال امیر مؤمنان را در طیّ کلام معجز نظام می‌گنجانند، و آن حدیث شریف این است: «کَلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بَاوْهَامِكُمْ فِي ادِّقِّ مَعَانِيكُمْ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (معنی این حدیث شریف این است: هر آنچه به اوهام خود در دقیق ترین معانی خود تمیز داده‌اید، آفریده‌ای مانند خود شماست و به سوی خودتان باز می‌گردد) (۸) و این اقوال همگی حکایت از این دارد که آنچه در امر بهائی در عدم امکان معرفت خدا و لزوم احتراز از این ادّعا آمده است از جمله حقائق کلیه دینیه است که همه کسانی که وجود خدا را تصدیق می‌کنند ملزم به قبول آنند.

من عرف نفسه فقد عرف ربّه

از جمله مطالب عالیه‌ای که در آثار قلم اعلی آمده است و ذکر آن با موضوع کلام در همین مقام مناسبت دارد، بیانی است که در شرح یکی از روایات مأثوره آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» یعنی هر که نفس خود را شناخت خدای خود را می‌شناسد، و گویی با این سخن دری بسوی خدا گشوده و راهی به شناخت او باز نموده‌اند، اما اگر درست توجّه کنیم معلوم می‌شود که تشبیه معرفت خدا به معرفت نفس در این کلام شریف مؤید مطالبی است



که تا کنون در بارهٔ خداشناسی به استشهاد از آیات گفته شد. نفس انسان جوهر واحدی است که آثار آن در اعضای مختلف و بصورت قوای متعدّد و حرکات متنوع ظاهر می‌شود. مثلاً دیدن و شنیدن و سخن گفتن و خواستن و جنبیدن و امثال این کیفیات آثاری است که نفس در آنها جلوه می‌کند و اگر از این ظهورات صرف نظر شود شناختن نفس امکان نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، تا نفس توجه به جانبی نکند و تعلق به امری نگیرد و بصورت حالت خاصی در نیاید و در قالب رفتاری ظاهر نشود، هرگز نمی‌توان به وجود آن پی برد. و آنچه تأمل در نفس نامیده‌اند عنایتی است که انسان را به یکی از حالات نفسانی خود حاصل می‌شود. مثلاً تأملی است که در بارهٔ ترس خود یا خشم خود یا شهوت خود یا اندوه خود یا تصمیم خود می‌کنیم. و الاً جوهر نفس بصورتی که فارغ از همهٔ این ظهورات باشد غیرقابل ادراک است.

یک لحظه چشم می‌بندیم و در خود فرو می‌رویم. در آنجا چه می‌بینیم؟ یا تصویری از شینی است که دیده و به یاد سپرده‌ایم، یا غمی است که از واقعه‌ای حاصل کرده‌ایم، یا مهری است که به دوستی می‌ورزیم، یا کینه‌ای است که از دشمنی در دل داریم، یا شوقی است که برای وصول به منظوری احساس می‌کنیم، یا تصمیمی است که برای حرکت به مقصدی می‌گیریم ... و اگر یکی از این احوال یا نظایرشان نباشد در واقع هیچ نیست. یا بهتر بگوئیم با تأمل در باطن خود چیزی که بتوان نام آنرا ذات نفس

انسان گذاشت نمی توان شناخت. پس اگر گوئیم هرکه نفس خود را بشناسد خدای خود را شناخته است، منظور ما این است که شناختن ذات خدا مثل شناختن ذات نفس امکان ناپذیر است. همان گونه که نفس خود را به صورتی که در یکی از شوون ما جلوه می کند و قوۀ فاعله آن به وساطت یکی از ارکان وجود ما صادر می شود ادراک می کنیم، معرفت خدا نیز از راه معرفت به یکی از مظاهر او حاصل می آید. وگر نه هر راهی را بسوی خدا بسته و هر رشته ای را میان او و ما گسسته اند. «السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ» و بر سینه هر نامحرمی که مدعی روی آوردن به حریم ذات و فرارسیدن به تماشاگاه راز باشد دست ردّ نهاده اند. (رجوع شود به آیاتی که در شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» از قلم اعلی نازل شده است.) (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۵۳)

### قرب و بعد

خدا چون خالق اشیاء و مصدر و مبدأ و منشا آنهاست و جمیع موجودات به سبب بهره ای که از تجلی الهی به هریک از آنها رسیده است هستی یافته اند، لهذا محیط بر اشیاء و عالم بدانها و شامل آنهاست. پس خدا به هرچیزی نزدیک است و حتی نزدیکتر از آن چیز به خود اوست. منتهی خلق او گاه از این تجلی در غفلت می ماند و گاه بدان آگاه می شود، یعنی از جانب حق همه نزدیکی است، اما خلق ممکن است به حق نزدیک یا از او دور باشد.

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجب بین که من از وی دورم (۱۰)

و البتّه این نزدیکی و دوری را نسبت به تجلی خدا در جهان و فیضی که از ظهور او به خلق می‌رسد باید منظور داشت و الا در بین ذات واجب و عالم امکان فصل و وصل و قرب و بعد بهیچوجه ممکن نیست. قوله تعالی:

«حقّ بنفسه قرب و بعد ندارد. مقدّس است از این مقامات ، و نسبت او به کلّ علی حدّسواء بوده. این قرب و بعد از مظاهر ظاهر ... قلب که محلّ ظهور ربّانی و مقرّ تجلی رحمانی است بسا می‌شود که از مجلی غافل است. در حین غفلت از حقّ بعید است و اسم بعید بر او صادق، و در حین تذکّر به حقّ نزدیک است و اسم قریب بر او جاری. و دیگر ملاحظه نما که بسا می‌شود که انسان از خود غافل است و لکن احاطه علمیه حقّ لازال محیط، و اشراق تجلی مجلی ظاهر و مشهود. لذا البتّه او اقرب بوده و خواهد بود، چه که او عالم و ناظر و محیط، و انسان غافل و از اسرار ما خلق فیه محبوب. و هر ذی بصری بعین الیقین مشاهده می‌نماید که قرب و بعد بنسبتها الی المظاهر ذکر شده و می‌شود، و آن سلطان قدم مقدّس از قرب و بعد و اذکار و اسماء و صفات بوده و خواهد بود. باری قرب به حقّ در این مقام توجّه به او بوده و بعد غفلت از او». (صفحه ۱۴۹ - ۱۵۱ کتاب خطی شماره ۱۲، منقول در صفحه ۵۱ - ۵۲ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات

آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)

در طیّ این مقال سعی شد تا به استناد آیات الهیه نازلّه در آثاز حضرت بهاء الله ذات خدا تنزیه شود و هرگونه انتسابی در بین عالم حقّ و عالم خلق سلب گردد. اینک باید گفت که همین کوشش که در تنزیه و تقدیس خدا می‌کنیم و در طیّ آن به اضطرار بعضی از اسماء و صفات را مثل واحد و بسیط و مطلق و مجرد به وی منسوب می‌داریم، خود به اقتضای شوون بشری و با توجه به فهم ناقص و ادراک محدود ماست و الاّ در باره ذات خدا از آن حیث که خود اوست هیچ نباید گفت و در ساحت قدس او دم نباید زد. زیرا هر آنچه در الفاظ بگنجد و این قالب محدود را به خود بپذیرد در شأن او نیست، اگرچه این الفاظ حاکی از تنزیه یا توحید یا تجرید یا اطلاق او باشد. قوله تعالی:

«لو لا الواجب عن قبول حکمک و المقروض من اتّباع امرک لنزّهتک عن توحیدی ایتاک و ذکرى نفسک لانّ ما لی و مبلغى حتّى اکون ذاکرک لانّ ذکرى الّذی رفع منّى هو کان بقدرى لا بقدرک و هو ذنب الّذی ذوّت من ذنب وجودى و خطیئة الّتی حققت من خطیئة کینونتى». (ص ۱۸۹، کتاب خطّی شماره ۵، به نقل مجموعه تایپ شده از منتخبات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، ص ۳۴) مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: اگر نه آن می‌بود که قبول حکم تو و پیروی از امر تو واجب است، ترا حتّى از توحید خود نیز منزّه می‌داشتم و هیچگونه ذکرى از تو نمی‌کردم. مرا چه حدّ آن است که زبان به ذکر تو گشایم، زیرا ذکرى که از

زبان من برآید سزاوار شأن تو نیست، بلکه در حدود قدر من است، گناهی است که از گناه هستی من سر زده و خطائی است که از خطای وجود من مایه گرفته است. (چنانکه قبلاً گفته شد، مقرّین درگاه خدا نفس هستی خود را در قبال ذات باری تعالی گناه می دانند.)

و قوله تعالی:

«اگر چه بر حسب ظاهر تنزیه الهی از شبه و مثل و نظیر منتهی مقام عرفان انام است چنانچه بین ناس هم این مقام اعلی و ارفع است، ولکن این امتیاز هم نظر به قبول حقّ است و به اراده او محقق شده ... والّا آن بحر قدم از جمیع این کلمات محدثه مقدّس و ساحت اقدس از جمیع این بیانات منزّه. نظر باید به اصل امر الهی باشد نه به علوّ و دنوّ مراتب عرفان لفظیه که بین برتبه محقق شده» (مجموعه اقتدارات، ص ۸۹ - ۹۰).

و حقّ این است که الفاظی که حاکی از چنین اوصافی است، مثل سایر اسماء و صفات، به مظهر تجلّی او و مطلع امر او باز می گردد، زیرا غایت آنچه از خدا می توان دریافت عرفانی است که در حدود طاقت انسان به تجلّی خدا در عالم و تعلق فیض او به مطلع امر خود در بین بنی آدم حاصل می آید.

در تجلّی و مراتب آن

تا آنجا که مطابق با اقتضای مقام بود در تنزیه خدا به زبان اهل بهاء سخن گفته شد، و در تأیید آن به آیات نازل از قلم اعلی

استشهاد رفت.

و گمان نمی‌رود که با توجه بدین آثار و تفکر در معانی آنها کسی را شبهه‌ای در باره این مطلب باشد که اهل بهاء ذات خدا را متعالی می‌دانند، وجود او را منزّه از عالم و آدم می‌شمارند. حقیقت او را غیرقابل ادراک و ساحت او را غیر قابل وصول می‌شناسند و هیچگونه مشابهت و مناسبت را در بین خلق و حق نمی‌پذیرند. این جمله را با استناد به صریح کلام الهی در کتب مقدّسه خود و مدلول ظواهر آنها تصدیق می‌کنند، نه آنکه تأویلات اشخاص موجب استنباط این معانی از آن الفاظ باشد تا امکان ردّ و انکار یا تشکیل و تردید برای بعضی در مقابل بعضی دیگر حاصل آید، زیرا که به حکم کتاب خود از تأویل آیات و تحریف آنها از معانی ظاهریه الفاظ ممنوعند.

قوله تعالی:

«انّ الذی یؤول ما نزل من سماء الوحی و یخرجه عن الظاهر اّنه ممّن حرف کلمة الله العلیا و کان من الاخرین فی کتاب مبین».  
(کتاب اقدس، طبع اوّل هند، ص ۱۰۷ - ۱۰۸ و لوح آقا نجفی معروف به ابن الذّنب، ص ۹۵، به نقل از همان کتاب مستطاب) خلاصه مفاد آیه کریمه به زبان فارسی چنین است: اگر کسی آنچه را که از آسمان وحی نازل شده است تأویل کند و از ظاهر خود بدر آورد، در زمره کسانی است که کلمه الهیه را تحریف نماید و در کتاب مبین از زیانکاران به شمار است.

## صدور خلق از خدا

اینک جای آن است که گفته شود که خدا از ازل تا ابد خالق بوده و خواهد بود، بی آنکه آفریدگاری او را مبدائی یا منتهائی در زمان باشد (مفاوضات عبدالبهاء، فقرة «مز»، ص ۱۳۶). همه چیز مخلوق اوست و به اراده او وجود می یابد. خالقیت او بدین معنی است که همه کائنات از او صدور یافته و در این سیر نزولی هرکدام در حدی واقف شده است. از اینرو وجود هر چیزی فیضی است که از مبدأ رسیده است، و اگر این فیض منقطع شود وجود او به عدم باز می گردد. پس هر چیزی که هست، به همین سبب که هستی در اوست، نشانی از خدا دارد. به عبارت دیگر هستی یافتن یعنی بهره از خدا گرفتن. تأکید باید کرد که خدا به صورت اشیاء ظهور نمی کند و یا خود به قالب آنها در نمی آید. این قول که طائفة مجسّمه (کسانی که خدا را جسم و دارای اعضای جسمانی می دانند) یا بعضی از اصحاب وحدت وجود (منظور نوعی از وحدت وجود است که فرنگیان بدان Pantheisme می گویند، والّا وحدت وجود با حفظ تنزیه و قول به ترتب و تشکیک ناصواب نیست) بدان قائلند با عقاید اهل بهاء منافات تامّ دارد (تفصیل این مطلب را می توان در دو مطلب متوالی «نج» و «ند» از «کتاب مفاوضات» تلاوت کرد). صریح کلام الهی در آیات نازله از قلم اعلی حاکمی است که اهل بهاء عالم وجود را صادر از خدا می شمارند نه اینکه خدا را ظاهر در این عالم بیانگارند. وجود هر شیء فیضی

است که از وجود مطلق صادر شده و این فیض به سبب حدّی که به اراده الهیه در هر مرتبه‌ای از مراتب سیر نزولی به خود گرفته است به صورت یکی از انواع اشیاء در آمده و این اختلاف حدود و تفاوت مراتب موجب کثرت اشیاء شده است. صدور این فیض هرگز موجب تجزّی مفیض مطلق و انحلال آن در اشیاء و حلول آن در اینها نمی‌شود. چنین صدوری است که اهل عرفان از دیرباز «تجلی» نامیده‌اند و همین عنوان در آثار قلم اعلیٰ نیز اختیار شده است و بدین سبب حقّ آن دارد که به زبان حال بر دیگر کلمات بیابد و از چنین افتخاری سر بر آسمان بساید.

### فرق تجلی با ظهور و حلول

خدا با اینکه مقدّس از اشیاء است در جمیع آنها تجلی می‌کند. برای اینکه فرق تجلی با ظهور و حلول روشن شود می‌توان صدور فیض وجود را از مبدأ آن به تابش روشنایی خورشید بر اشیاء تمثیل کرد. خورشید همه چیز را روشن می‌دارد و بهره‌ای که از این روشنایی به زمین می‌رسد، و یا خود جلوه‌ای که نور شمس در اشیاء می‌کند، به اختلاف حدود و تفاوت مراتب است: در سنگ و خاک کمتر و در آینه تابناک بیشتر. اما صدور این نور از خورشید و تعلق آن به آینه بدین معنی نیست که خورشید به ذات خود در آینه فرود آید و عین وجود او از علوّ مقام خود تنزل جوید و در قالب آینه حلول نماید.

مثال دیگری می‌توان آورد: نجاری تخت می‌سازد، بهره‌ای از فکر



او یا علم او یا ذوق او یا بهتر بگوئیم از نفس او می‌تراود، به صورتی مخصوص که مثلاً متناسب با مادهٔ چوب باشد به این مادهٔ تعلق می‌گیرد، بر اثر تعلق این فیض که از نفس نجّار صادر شده است چوبی به صورت تخت در می‌آید. پس هستی تخت نشان از هستی نجّار دارد و یا خود بهره‌ای است که از نفس نجّار به چوب رسیده است. اما در این میان هرگز نمی‌توان گفت که نفس نجّار یا فکر او یا علم او نقصان گرفته و بصورت این تخت و اشیاء دیگری که ساخته اوست انحلال پذیرفته و یا ترک مقام خویش را در وجود نجّار گفته و در این مصنوعات حلول یافته است. البته این تمثیلات تنها برای روشن داشتن منظور و نزدیک ساختن آن به اذهان به کار می‌رود، نه اینکه کاشف از حقیقت امر باشد، و در باره آنها نباید بیش از آنچه معمولاً از تمثیل استفاده می‌شود تأکید کرد. و به هر صورت اصل منظور این است که جهان از خداست، نه اینکه جهان خدا باشد یا خدا در جهان آید.

قوله تعالی:

«حقّ مقدّس است از کلّ. در کلّ آیات او ظاهر. آیات از اوست نه او. در دفتر دنیا کلّ مذکور و مشهود. نقش عالم کتابی است اعظم. هر صاحب بصری ادراک می‌نماید آنچه را که سبب وصول به صراط مستقیم و نبأ عظیم است. در تجلیات آفتاب مشاهده نمائید: انوارش عالم را احاطه نموده، ولیکن تجلیات از او و ظهور اوست به نفس او نه نفس او. آنچه در ارض مشاهده می‌شود حاکی

از قدرت و علم و فضل اوست و او مقدّس از کلّ». (کلمات فردوسیّه، مجموعه اشراقات، ص ۱۱۶).

و قوله تعالی:

«حکماء گفته اند: بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء، من الاشیاء» (۱۱) و فی مقام آخر: «أَنَّ انوار بسیط الحقیقه تری فی کلّ الاشیاء» و این به بصر باصر و نظر ناظر منوط است. ابصار حدیده در کلّ اشیاء آیات احدیه را مشاهده مینمایند، چه که جمیع اشیاء مظاهر اسماء الهیه بوده و هستند و حقّ لم یزل و لایزال مقدّس از صعود و نزول و حدود و اقتران و ارتباط بوده و خواهد بود و اشیاء در امکانه حدود موجود و مشهود». (الوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۶).

و قوله تعالی:

«در این مقام کلّ شیء تجلیات آیات بسیط الحقیقه مشهود و هویدا. مقصود حکیم این نبوده که حقّ منحلّ به وجودات نامتناهیّه شده. تعالی تعالی من ان ینحلّ بشیء، او یحدّ بحدّ او یقترن بما فی الابداع. لم یزل کان مقدّسا عن دونه و منزها عمّا سویه. نشهد انه کان واحدا فی ذاته و واحدا فی صفاته و کلّ فی قبضة قدرته المهیمنة علی العالمین». (الوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۸).

ظهور اسماء و صفات

بدین ترتیب ذات خدا که منزّه از خلق است، و چنانکه گفتیم صفات او نیز در ذات او مضمّر و یا خود عین ذات اوست، بی

آنکه از علو تنزیه فرود آید یا تجزی و انحلال و انقسام پذیرد، مبدأ فیض می‌گردد. این فیض در سیر نزولی خود در مراتب مختلف قائم می‌شود و در حدود متفاوت تقرر می‌پذیرد، و از همین جا عالم کثرت تحقق می‌جوید و اشیاء کثیر در عالم شهود که جمله آنها فیض وجود را از مبدأ واحد در عالم غیب گرفته‌اند، پدید می‌آید (در بیان مراتب صدور، علی‌الخصوص راجع به صادر اول سخن بسیار می‌توان گفت. برای مراعات اجمال و برای احتراز از ورود در مباحث فلسفی و مناقشات حکماء که فعلاً خارج از موضوع ماست، به همین اشارات اکتفاء شد). در همین عالم کثرت است که، به سبب اختلاف مراتب تجلی و تفاوت در حدود وجود، اسماء و صفات تحقق می‌جوید (فرق اسم و صفت را با یکدیگر در کتب حکمت می‌توان یافت و علی‌العجاله احتیاجی به این تفصیلات نیست). بر هر درجه‌ای از فیض وجود که از واحد مطلق صدور یافته، و از اینرو تعین خاص پذیرفته‌است، اسمی و صفتی اطلاق می‌شود و جمیع اشیاء مظهر اسماء و صفات الهیه می‌گردد. از همین جاست که باید گفت که اسماء و صفات فقط در عالم خلق معنی دارد، و در عالم حق که غیب مطلق است از اسم و رسم و نعت و صفت نشانی در میان نیست.

این نکته نیز گفتنی است که هر صفتی از صفات و هر اسمی از اسماء چون در حدّ خود حاکی از فیض وجودی است که از خدا صادر شده‌است از لحاظ دلالت بر این فیض واحد با سایر اسماء و

صفات به یک معنی است، یا به عبارت دیگر، جمله آنها حاکی از حقیقت واحده است (و این همان است که در آثار مبارکه به توحید شهودی تعبیر شده است). با هریک از این نامها می توان همه حقائق دیگر را نامید. و از همه این نامها می توان خدای متعال را، که در ذات خود بی نام و نشان است، اراده کرد: «أَيَّا مَا تَدْعُو فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (۱۲).

قوله تعالی:

«ای سائل، اسماء و صفات الهی را موهوم بدان. بدان که جمیع اشیاء که مابین ارض و سماء خلق شده مظاهر اسماء و مطالع صفات حق تعالی شانه بوده و خواهد بود. غایت این است که انسان نسبت به دون خود اعظم رتبه و اکبر مقاما خلق شد و اگر در سماء ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت ارتقاء نمائی در خلق رحمانی و مطالع صنع سبحانی تفاوت و فتور نبینی». (مائده آسمانی، ج ۲، ص ۱۴۵)

و قوله تعالی:

«یک مقام از مقامات توصیف حق آن است که چون در کل شیء آثار تجلیات خود مشاهده می فرماید، لذا به ادنی آیه ظاهره در ارض کل اسماء و صفات راجع شده و خواهد شد، چه که مقصود از اسماء حسنی که به او خطاب می شود راجع است به آن تجلی ربانیه که من غیر جهت در او تجلی فرموده». (کتاب بدیع، ص ۲۹۴).

از آثار حضرت عبدالجبار، در تبیین این آیات و نظائر آنها به نقل چند قسمت اکتفاء می شود.

از جمله می فرماید:

«الحدوث عاجز عن ادراك القديم، كما قال عليه السلام: ما عرفناك حقّ معرفتك و لكن من حيث الوجود و الشؤون يحتاج الفيض من حضرة الوجود، و على ذلك انّ الغيب المنيع المنقطع الوجدانی تجلّی على حقائق الاشياء من حيث الاسماء و الصفات و ما من شیء الا و له نصیب من ذلك الفيض الالهی و التجلّی الرّحمانی، و ان من شیء الا یسبح بحمده». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۶).

و در مقام دیگر:

«حقیقت الوهیّت مقدّس از این است (یعنی از اینکه به تصوّر انسان در آید) لکن چون کائنات محتاج به فیض وجودند، لابدّ باید از حضرت الوهیّت فیضی صادر شود که سبب وجود موجودات گردد. لذا حقیقت الوهیّت به فیوضات اسماء و صفات اشراق بر کائنات نموده و آن فیض الهی شامل جمیع ممکنات است، مثل اینکه شعاع آفتاب فانص بر جمیع اشياء ارض است، جمیع اشياء به فیض آفتاب نمودار می شود. جمیع کائنات ارضیه به حرکت آفتاب تربیت می شوند». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹)

و در مقام دیگر:

«حقیقت الوهیّت، شمس حقیقت، تجلّی بر آفاق نموده و به جمیع اشياء پرتوی انداخته. هر شیء را از این فیض بهره ای». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۷).

و در مقامی دیگر:

«لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير ولكن اذا نظرت الى حقائق الاشياء و سطوع انوار اسمائه و صفاته في حيز الوجود بشهود لا ينكره الا كل جهول و عنود، حيث ترى ان الكون منشور ناطق باساره المكنونة المصونة في اللوح المحفوظ و ما من ذرة من الذرات او كائنة من الكائنات الا ناطقة بذكره و حاكية باسمائه و صفاته منبثة عن عز كبريائه مدلة الى وحدانية و رحمانية و لا ينكر هذا كل من له سمع او بصر او عقل سليم، و اذا نظرت الى الكائنات باسرها حتى الذرات ترى ان اشعة الشمس الحقيقية ساطعة عليها ظاهرة فيها تحكى عن انوارها و اسرارها و سطوع شعاعها». (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۸۹ - ۹۰) خلاصة مفاد بيان مبارك به فارسی چنین است: اگر چه به حکم آیه «قرآن» خدای تعالی را به دیدگان نمی توان دید، و اوست که دیدگان را می بیند، ولیکن چون به حقایق اشياء بنگری تابش انوار اسماء و صفات را در جهان هستی آشکارا باز یابی، و این بینش را جز مردم نادان ستیزه جوی انکار نمی تواند کرد تا آنجا که می بینی که جهان منشوری است که از راز ناپیدای او در لوح محفوظ سخن می گوید. ذره ای از ذرات هستی نیست جز اینکه به ذکر او ناطق باشد، از اسماء و صفات او حکایت کند، از عزت کبریای او خبر دهد و بر یگانگی و مهربانی او دلالت نماید. این امر را کسی که بینا و شنواست و از عقل سلیم بهره ای دارد، انکار نمی تواند کرد. چون در جمیع کائنات نظر کنی، حتی

کوچکترین ذرات عالم را باز بینی، اشعه خورشید حقیقت در آنها ساطع و ظاهر است و از انوار و اسرار این خورشید حکایتها دارد.

### تجلی عام

همه کائنات به همین سبب که موجودند، یعنی بهره‌ای از وجود دارند، و این فیض از مبدأ وجود بدانها رسیده است، مظهر تجلی خدا محسوبند. و از این لحاظ فرقی در بین کائنات جز بعنوان تفاوت در حدود وجود، یا اختلاف در مراتب تجلی، نمی توان نهاد. اگر بعضی از اشیاء را عزیز و جلیل می دانیم، و بعضی دیگر را حقیر و ذلیل می شماریم، یا برخی از امور را خیر می نامیم، و پاره‌ای دیگر را شرّ می خوانیم، هیچ کدام از این عناوین، نباید مانع از این باشد که همه آنها را مستفیض از فیض الهی یا خود مطلع تجلی عام بشناسیم، چون اقتضای توحید این است که برای هیچ شیء، قائل به مبدائی جز ذات خدا نباشیم، و به همین سبب، هیچ امری را که بهره‌ای از هستی دارد، ناچیز و ناروا و بی قدر و بی بها نشماریم، و قبح و شرّ و ظلمت را امری عدمی بنگاریم و صدق این کلام شریف را به جان و دل پذیرا شویم که: «لیس فی الامکان احسن ممّا کان». (۱۳) (حقّ مطلب را به ایجازی که موجب اعجاز است در مطلب «عد» صفحه ۱۹۸ از مفاوضات عبدالبهاء می توان یافت).

قوله تعالی:

«آنچه در آسمانها و زمین است محالّ بروز صفات و اسمای الهی هستند. چنانچه در هر ذره آثار تجلی آن شمس حقیقی ظاهر و

هویداست که گویا بدون ظهور آن تجلی در عالم ملکی هیچ شیء به خلعت هستی مفتخر نیاید و به وجود مشرف نشود. چه آفتابهای معارف که در ذره مستور شده و چه بحرهای حکمت که در قطره پنهان گشته». (کتاب ایقان، ص ۷۵).

و قوله تعالی:

«همه اشياء محلّ و مظهر تجلی آن سلطان حقیقی هستند و آثار اشراق شمس مجلی در مرایای موجودات موجود و لائح است، بلکه اگر انسان را بصر معنوی الهی مفتوح شود ملاحظه می نماید که هیچ شیء بی ظهور تجلی پادشاه حقیقی موجود نه، چنانچه همه ممکنات و مخلوقات را ملاحظه می نمایند که حاکیند از ظهور و بروز آن نور معنوی». (کتاب ایقان، ۱۱۸)

و قوله تعالی:

«چه قدر محیط است بدایع فضل بی منتهايش که جمیع آفرینش را احاطه نموده بر مقامی که ذره ای در ملک مشهود نه مگر آنکه حاکی است از ظهورات عزّ احدیت او و ناطق است به شنای نفس او و مدلّ است بر انوار شمس وحدت او». (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۰۸ - ۳۰۹)

و قوله تعالی:

«کلّ اشياء مکنن اسماء الهیّه و مخزن اسرار صنعیه بوده و هستند و در هر کوری از هر شیء ظاهر می فرماید آنچه را اراده فرماید و اخذ می نماید آنچه را بخواهد». (مانند آسمانی، ج ۲، ص ۳۴)

و قوله تعالی:



«در مقامی کلّ اشیاء آیات الله بوده و خواهد بود لو انتم فی آیات الله فی نفس الخلق تنظرون و کم من آیه فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون و آیات الهی در کلّ شیء مشهود و موجود». (کتاب بدیع، ص ۷۲).

و قوله تعالی:

«در هر شیء از اشیاء که منسوب الی الله است چه از اعلیٰ علوّ و چه از ادنی دنوّ، و این علوّ و دنوّ نظر به خلق ذکر می شود، بر جمیع کلّ اسماء و کلّ اوصاف اطلاق شده و می شود مادامی که در ظلّ حقّ مستقرّ و الاّ حکم وجود بر آنها نمی شود تا چه رسد به مراتب عالیّه». (کتاب بدیع، ص ۷۸)

## معرفت خدا و رؤیت او در خلق

در همین مورد، از همین لحاظ، به همین نام، از همین طریق و به همین دلیل است که خدا را می‌توان شناخت، اگر چه شناخت خدا، چنانکه خود اوست، در عالم غیب امکان نمی‌پذیرد ولیکن شناخت او از آن حیث که اشیاء از او صدور یافته و او با همین صدور در اشیاء تجلی کرده است میسر می‌گردد. اگرچه خدا را از آن حیث که ذات است نه اسمانی نه صفاتی است ولیکن هر شیء به همان سبب که وجود دارد، و وجود از لحاظ خاصی و به معنی محدودی و به صورت معینی است، حاکی از یکی از صفات خدا و یا خود یکی از اسماء حسنی است. خدا غیب منیع لایدرک است، و چنانکه گفته شد غیب را نمی‌توان شناخت، چه اگر شناخته شود دیگر نام غیب بر او نمی‌توان نهاد (کتاب بدیع، ص ۲۴) ولی خلق در عالم شهود است، پس می‌توان به معرفت خلق نائل شد.

اما خلق چیست؟ چیزی است که وجود دارد. این وجود از کجاست؟ فیضی است که از خداست. پس شناختن شینی که وجود دارد به منزله راه بردن به فیضی است که از خدا صدور یافته یا خود به مثابه شناختن غیب درهیکل ظهور است. و در همین جاست که باید نشان از خدا جست و نام او را یافت، نه در خود او که بی نام و نشان است. از همین راه است که می‌توان نسبتی در بین علم خود و وجود خدا برقرار داشت و نام آن را معرفه الله گذاشت، و الا ذات حق بدین سبب که مطلق است از هرگونه نسبتی مبراست و از

همین رو ادعای معرفت او خطاست. سخن کوتاه کنیم، خدا را جز در آنچه مخلوق او و مشهود ماست، یعنی از خلوت خانه غیب صادر شده و در جلوه گاه شهود رخ گشوده است، نمی توان شناخت. و حدیث قدسی شریف نیز حاکی از این معنی است که خدا اگر نمی خواست خلق را بیافریند گنج ناپیدا می بود: «كنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف».

از همین روست که خدا را در همه جا می توان یافت، در هر چیزی می توان دید، از هر راهی بدو می توان رسید. به همین معنی است که می توان گفت که هر شیء به زبان دل به حمد خدا گویاست و این سخن شیوا را در ذکر پروردگار یکتا از سراسر جهان به زبان جان می توان شنید.

قوله تعالی:

«جميع 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 صفاتیّه و اسمائیّه غیب و شهود را. این است که می فرماید: <sup>۱</sup> «أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو مظهر لک؟ عمیت عین لا تراک!» و باز سلطان بقاء می فرماید: <sup>۲</sup> «ما رأیت شیئا الاّ و قد رأیت الله فیه او قبله او بعده ...» و در روایت کمیل: <sup>۳</sup> «نورا اشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره»<sup>۴</sup>. (کتاب ایقان، ص ۷۶ - ۷۷).

و قوله تعالی:

«ابواب رضوان الهی را مشاهده می‌فرمائید که در همه اشیا مفتوح گشته برای ورود طالبین در مداین معرفت و حکمت و دخول واصلین در حدائق علم و قدرت. و در هر حدیقه‌ای عروس معانی ملاحظه آید که در غرفه‌های کلمات در نهایت تزیین و تلطیف جالسند و اکثر آیات فرقانی بر این مطلب روحانی مدلّ و مشعر است: <sup>۱۱</sup> و ان من شیء الا یسبح بحمده <sup>۱۲</sup> شاهدیست ناطق و <sup>۱۳</sup> کلّ شیء احصیناه کتاباً <sup>۱۴</sup> گواهی است صادق». (کتاب ایقان، ص ۱۰۹).

و قوله تعالی:

«از علوّ جود بحت و سموّ کرم صرف در کلّ شیء ممّا یشهد و یری آیه عرفان خود را ودیعه گذارده تا هیچ شیء از عرفان حضرتش علی مقداره و مراتبه محروم نماند، و آن آیه مرآت جمال اوست در آفرینش و هر قدر سعی و مجاهده در تلطیف این مرآت ارفع امنع شود ظهورات اسماء و صفات و شؤونات علم و آیات در آن مرآت منطبع و مرتسم گردد، علی مقام یشهد کلّ شیء فی مقامه و یرف کلّ شیء حده و مقداره و یسمع عن کلّ شیء علی انه لا اله الا هو». (لوح توحید بدیع، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۴۶ - ۳۴۷)

و قوله تعالی:

«اگر به مدارج توکل و انقطاع به معارج عزّ امتناع عروج نمائی و بصر معنوی بگشائی این بیان را (مقصود مبارک از این بیان حدیث شریف <sup>۱۵</sup> من عرف نفسه فقد عرف ربه <sup>۱۶</sup> است) از تقیید نفس آزاد و مجرد بینی و <sup>۱۷</sup> من عرف شیئا فقد عرف ربه <sup>۱۸</sup> به گوش

هوش از سروش حمامهٔ قدس ربّانی بشنوی، چه که در جمیع اشیاء  
آیهٔ تجلّی عزّ صمدانیّه و بوارق ظهور شمس فردانیّه موجود و  
مشهود است، و این مخصوص به نفسی نبوده و نخواهد بود، و  
هذا حقّ لا ریب فیہ ان انتم تعرفون». (الوح توحید بدیع، مجموعهٔ الواح  
چاپ مصر، ص ۳۵۳)

و قوله تعالی:

«لِشَهِدِ الْكَلِّ فِي نَفْسِهِ فِي مَقَامِ تَجَلِّي رَبِّهِ بِأَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ  
لِيَصِلَ الْكَلَّ بِذَلِكَ إِلَى ذُرُوءِ الْحَقَائِقِ حَتَّى لَا يَشَاهِدَ أَحَدًا سِوَانَا إِلَّا وَ  
قَدْ يَرَى اللَّهَ فِيهِ» (هفت وادی، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۹۲ - ۹۳)  
و قوله تعالی:

«لَآئِهَ لَا يَشْهَدُ شَيْئًا وَ إِلَّا قَدْ يَرَى اللَّهَ فِيهِ وَ يَشْهَدُ نُورَهُ فِي مَا  
أَحَاطَتْ أَنْوَارُ الظُّهُورِ عَلَى طُورِ الْمَمَكِنَاتِ» (جواهر الاسرار، آثار قلم  
اعلی، ج ۳، ص ۶۹) خلاصهٔ مفاد آیهٔ کریمه به زبان فارسی چنین  
است: زیرا که سالک چیزی نمی بیند مگر اینکه خدا را در آن  
بنگرد و نور خدا را در هر آنچه از ظهور خدا بر ظهور عالم  
امکان احاطه یافته است، مشهود او شود.

و قوله تعالی:

«كُلَّ أَشْيَاءٍ ذَكَرَ اللَّهُ فِي الْعَالَمِينَ بُوْدَهُ وَ خَوَاهِدُ بُوْدِهِ، چَه كَه كَلَّ  
أَشْيَاءٍ بِكَيْنُونَتِهَا اسْمُ اللَّهِ بُوْدَهُ وَ اسْمُ أَوْ تَعَالَى شَأْنَهُ ذَكَرَ أَوْ بُوْدَهُ بَيْنَ  
عِبَادٍ وَ لَمْ يَزَلْ چَنِين بُوْدَهُ وَ لَا يَزَالُ چَنِين خَوَاهِدُ بُوْدِهِ». (ماندهٔ  
آسمانی، ج ۷، ص ۶۲)

و قوله تعالی:

«کَلَّ اشياءَ از آنچه منسوب به حَقَّند به نداءً اَنْتَى انا الله لا اله الا انا» ناطق، و این بسی واضح است که این کلمه و این رتبه از نفس آن شیء نبوده بلکه نظر به آن است که در ظلِّ حق ساکن گشته و از حق محسوب شده، و بعد از قطع آن نسبت همان شیء از اهل سَجین عندالله مذکور». (کتاب بدیع، ص ۷۵).

و اینک بیانی از حضرت عبدالبهاء در تبیین آیات کریمه آثار قلم اعلی که در ضمن آن تصریح بدین معنی فرموده‌اند که حدِّ ادراک انسان نسبت به عالم حق تأمل او در عالم خلق است، بالاخص در مخلوقاتی که اشرف درجه فیض الهی در وجود آنها متجلی است: «فیوضات حقیقت رحمانیت شامل جمیع کائنات است و انسان باید در فیوضات الهیه که منجمله روح است تفکر و تعمق نماید نه در حقیقت الوهیت. این انتهای ادراکات عالم انسانی است چنانچه از پیش گذشت. این اوصاف و کمالاتی که از برای حقیقت الوهیت می‌شمریم این را از وجود و شهود کائنات اقتباس کرده‌ایم نه این که به حقیقت و کمالات الهیه پی برده‌ایم. این که می‌گوئیم حقیقت الوهیت مُدرک و مختار است نه این است که اراده و اختیار الوهیت را کشف نموده‌ایم، بلکه این را از فیوضات الوهیت که در حقایق اشياء جلوه نموده است اقتباس نموده‌ایم». (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۸۹).

### تفاوت مراتب تجلی

در طی کلام اشاره شد که اشياء در مراتب مختلف از وجود

واقعند. حدود فیض الهی که در آنها متجلی است غیر از یکدیگر است. از همین جا درجات قرب و بعدشان نسبت به مبدأ فیض با هم تفاوت دارد. (برای توجّه به معنی حقیقی قرب و بعد و قبول این معنی با وجود تنزیه خدا از مکان و زمان و نسبت و جهت، رجوع شود به صفحه ۱۰۰ در همین کتاب).

به همین سبب هرکدام از آنها از لحاظ برخورداری از کمال نسبی در رتبه مخصوصی است، و یا خود نسبت به کمال مطلق که عالم حقّ است نزدیکتر یا دورتر است. پس حکایت هر شیء از وجود خدا به تفاوت مراتب است. یعنی اشیائی که درجه بالاتری از کمال را حائزند، و به عبارت دیگر، جلوه وجود یا فیض الهی در آنان شدیدتر است، بیشتر ما را به وجود خدا رهنمون می‌شوند. از آنها به خدا آسانتر می‌توان رسید و به یک معنی خدا را در آنها بهتر می‌توان یافت. چنانکه بر وجه مثال، خورشید در سنگ و آب و آئینه می‌تابد ولی جلوه آن در هرکدام از آنها به تفاوت مراتب است. به همین سبب اگر خورشید را نتوان دید، از شعاعی که در آئینه می‌افکند بهتر از تابشی که بر سنگ خارا می‌کند به شناخت او می‌توان رسید. یا بر طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

«حقیقت الوهیت افاضه وجود بر جمیع کائنات فرموده. مواهب او در عالم انسانی ظاهر، انوار او در عالم وجود مانند انوار آفتاب منتشر، چون آفتاب را ملاحظه می‌کنید انوار و حرارتش بر جمیع اشیاء تابیده. همین طور انوار شمس حقیقت بر کلّ تابیده. نورش

یکی است، حرارتش یکی است، فیضش یکی است و بر جمیع کائنات تاییده. ولكن مراتب کائنات متعدّد است، استعدادشان متفاوت است. هریک به قدر استعداد خویش از آفتاب استفاضه دارد، حیوان پرتوی از آفتاب دارد، و به حرارت آفتاب تربیت شده، آفتاب یکی است، فیضش یکی است» (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱)

و همچنین:

«... فانظر الى الاشجار و الى الاثمار و الى الازهار حتى الاحجار. اما ترى انوارالشمس ساطعة عليها و ظاهرة فيها و منبئة عنها؟ ولكن اذا اعطفت النظر و حولت البصر الى مرآة صافية نورانية و مجالی لطيفة ربانية، ترى ان الشمس ظاهرة فيها بشعاعها و حرارتها و قرصها و ضوئها ولكن الاشياء انما لها نصيب من نورها و تدلّ عليها». (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۸۹) خلاصه مفاد بیان مبارک را به فارسی شاید چنین بتوان آورد: در درختان و میوه ها و گلها و سنگها بنگر، آیا نمی بینی که روشنایی خورشید بر این اشياء می تابد، در آنها ظاهر می آید و ما را از هستی خورشید آگاه می سازد؟ ولیکن اگر نظر را از آنها بر گردانی و در آئینه روشن بنگری، می بینی که نه تنها پرتو خورشید و گرمی و روشنایی او، بلکه قرص او نیز در اینجا ظاهر می شود و حال آنکه به هرکدام از دیگر چیزها بهره ای از خورشید می رسید و همین بهره بود که بر هستی او دلالت می کرد.



## انسان اشرف کائنات است

در این سلسله مراتب آنچه مرتبه بیشتری از کمال را حائز است وجود انسانی است. در این امر شکی نمی‌توان داشت، زیرا که انسان جامع جمیع مراتب وجود است، جنبه‌ای از وجود او مثل همه جمادات جسمانیّت دارد، یعنی ممتدّ در مکان و مستمرّ در زمان است، وزن و جرم و شکل و بعد و مقاومت و رنگ و بو و طعم و حرارت و حرکت و خواص دیگری از این قبیل دارد. جنبه دیگر از وجود او مثل نباتات مظهر آثار حیات است، تغذی و تنفس و نموّ و تولید مثل و ولادت و ممات دارد. جنبه دیگر از وجود او مثل حیوانات منشأ ادراک حسّی و هوش عملی و حرکت ارادی است (به معنی مخصوص و محدود که با اضطرار طبیعی همراه است نه با اختیار عقلی، و البته ورود در این تفصیلات خارج از موضوع ماست).

علاوه بر همه این احوال و اوصاف دارای جنبه خاص، انسانی است که اشیاء دیگر فاقد آنند: ادراک کلیات می‌کند و به کشف مجهول از معلوم می‌رسد، طبیعت را مسخّر خود می‌سازد، فکر و شعور و عقل دارد، دارای قوّه ناطقه است، یعنی قادر به تعبیر مفاهیم عقلی بصورت کلمات و جمل و ترکیب و تحلیل آنهاست. برخوردار از وجدان اخلاقی است، احساس اختیار می‌کند. از همین رو خویشتن را مسؤول اعمال و افعال و اقوال خود می‌شمارد. به گذشت زمان شعور دارد، گذشته را در حال زنده می‌سازد و حال را

به آینده پیوند می‌دهد. اعتقاد و ایمان دارد. خود را به تجدید و تغییر و تکمیل و تهذیب خود توانا می‌بیند، نتایج مساعی او در تبدیل و یا تکمیل حیات خویش از راه تربیت به اخلاف منتقل می‌شود. ذوق او منشأ حبّ جمال و مولد صنایع ظریفه است. عقل او مبدأ حبّ حقیقت و مسبّب علوم و فنون است. وجدان او مصدر حبّ خیر و محرک اعمال حسنه است. ایمان او متوجّه به کمال متعال در ماوراء طبیعت است. و برای اینکه جمله این مزایا و سجایا را به تعبیر واحدی بیان کنیم می‌گوئیم که نفس ناطقه یا روح انسانی دارد. البتّه ممکن است کسانی، مثل مادّیین و طبیعیین، با تعبیر اخیر که مستلزم قبول امتیاز فطری انسان است موافق نباشند، و مثلاً بگویند این صفات جمله‌گی ادامه احوال جمادی و نباتی و حیوانی است و یا خود نتیجه‌ایست که تا کنون از سیر تکامل ضروری مادّی حاصل شده است، ولیکن ما را در این مورد بحثی با آنان نیست، زیرا که اولاً روی سخن ما با اهل ایمان و متدینین به ادیان برای توضیح معنی توحید در نظر اهل بهاء و تشریح معتقدات آنان در باره جمال اقدس ابهی است. ثانیاً به هر صورت مادّیون نیز منکر این حقیقت نمی‌توانند بود که در موقعی که ما قرار داریم انسان اکمل موجودات و اشرف کائنات است ولو این کمال را نتیجه حاصله از سیر تطوّر تدریجی حیات حیوانی بینگارند. و اینک شواهدی از آثار قلم اعلی در اثبات اینکه انسان عالیترین درجات کمال را دارد و فیض وجودی که بدو رسیده در

اشدّ مراتب آن است:

قوله تعالی:

«بعد از خلق ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین اسم و خلائق برای معرفت و محبت خود که عدت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود، چنانچه در حدیث قدسی مشهود و مذکور است. و به خلعت مکرمه<sup>۱</sup> لُقد خلقنا الانسان فی احسن التّقویم<sup>۲</sup> و به رداء موهبت<sup>۳</sup> فتابرک الله احسن الخالقین<sup>۴</sup> مفتخر و سرافراز نمود». (لوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۳۹).

و قوله تعالی:

«و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشدّ دلالة و اعظم حکایة است از سائر معلومات». (کتاب ایقان، ص ۷۷)  
و مطابق تبیین حضرت عبدالبهاء:

«هر شیء را از این فیض بهره ای اما حقیقت انسانیّه که جامع کمالات جمادی و نباتی و حیوانی است و فضلاً عن ذلك حائز کمالات انسانی است، اشرف مخلوقات است. لهذا محیط بر جمیع ممکنات است ... علی الخصوص فرد کامل آن». (خطبات عبدالبهاء ج ۱، ص ۲۷ - ۲۸)

و همچنین:

«و اما لانسان فهو جامع للكمال الامکانی و هو الجسم الجمادی و اللطف النباتی و الحسن الحيوانی و فضلاً عن ذلك حائز لكمال الفيض الالهی. فلا شكّ انه اشرف الكائنات و له قوّة محیطة

بحقائق الممكنات كاشفة لاسرارها و آخذة بنواصي خواصها و الاسرار المكنونة في مكامنهما و تخرجها من حيز الغيب الى حيز الشهود و تعرضها للعقول والافهام». (خطبات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۶) و همچنين :

«شبهه نیست که انسان نصیبش از فیض الهی بیشتر است، زیرا ممتاز از جمیع کائنات است، جماد وجود جمادی دارد، لکن کمال نباتی ندارد. و نبات وجود نباتی دارد، لکن دارای قوای حساسه نیست، کمال حیوانی ندارد. حیوان قوۀ حساسه دارد، لکن قوۀ عاقله ندارد، ولی انسان جامع جمیع کمالات است، جامع قوۀ جماد و قوۀ نبات و قوۀ حیوان و فضلاً علی ذلک قوۀ عاقله دارد. لهذا انسان ممتاز از جمیع کائنات است، چون ممتاز است، از فیض شمس حقیقت بهره و نصیبش بیشتر است». (خطبات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۹)

انسان مظهر اسماء و صفات است.

به همین سبب که انسان اشرف کائنات است و بر سایر خلائق امتیاز دارد، نصیب او از فیض وجود، یا تجلی خدا در عالم خلق، بیش از سایر اشیاء است. اگر جمیع خلق، چنانکه گفته شد، هرکدام از لحاظی و به وجهی مظهر تجلی اسماء و صفات و کمالات حق در حدود مختلف و مراتب متفاوت باشد، انسان به همان سبب که حائز مراتب جمله موجودات است، جامع کل اسماء و صفات و مظهر جمیع کمالات تواند بود.

قوله تعالی:

«کینونت و حقیقت هر شیء را به اسمی از اسماء تجلی نمود و به صفتی از صفات اشراق فرمود، مگر انسان را که مظهر کلّ اسماء و صفات و مرآت کینونت خود قرار فرمود و به این فضل عظیم و مرحمت قدیم خود اختصاص نمود». (الوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۳۹)

و قوله تعالی:

«خاصه انسان که از بین موجودات به این خلع تخصیص یافته و به این شرافت ممتاز گشته، چنانچه جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر وهییداست و کلّ این اسماء و صفات راجع به اوست. این است که فرموده «الانسان سرّی و انا سرّه» و آیات متواتره که مدلّ و مشعر بر این مطلب رقیق لطیف است در جمیع کتب سماویه و صحف الهیه مسطور و مذکور است. چنانکه می فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» و در مقام دیگر می فرماید: «و فی انفسکم ا فلا تبصرون؟» و در مقام دیگر می فرماید: «و لا تکونو کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم.» چنانچه سلطان بقاء روح من فی سرادق العماء فداء می فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». (کتاب ایقان، ص ۷۶)

و مطابق تبیین حضرت عبدالبهاء :

«جمیع کائنات آیات باهرات حقّ هستند، مانند این کائنات ارضیه که شعاع آفتاب بر کلّ تابنده ولی بر دشت و کوهسار و اشجار و اثمار همین پرتوی افتاده که نمودار گشته و پرورش یافته و به نتیجه وجود خویش رسیده، اما انسان کامل به منزله مرآت صافیه

است، آفتاب حقیقت به جمیع صفات و کمالات در آن ظاهر و آشکار گردیده». (مفاوضات عبدالبهاء، فقره «کز» ص ۸۲) و همچنین:

«خداوند در تورات می فرماید: "انسان را به صورت خود خلق نمودیم" و در انجیل جلیل می فرماید: "الاب فی الابن و الابن فی الاب" و حضرت محمد می فرماید که خدا فرموده انسان سرّ من است و من سرّ انسان. حضرت بهاء الله می فرماید: "فؤادک منزلی طهره لنزولی و قلبک منظری قدسه لظهوری" این کلمات جمیعا دلالت بر این دارد که انسان به صورت ومثال الهی است». (خطابات عبدالبهاء، ج «،» ص ۵۶ - ۵۷).

این بدین معنی است که با وجود تصدیق علو شأن خدا و تقدیس او از اداراک ماسوی و تنزیه او از هبوط و حلول و نزول در اشیاء قلب آدمی را مظهر تجلی خدا نامیده و عرشی برای استوای او خوانده و مقری برای استقرار او شمرده اند. از انسان خواسته اند که این مقرّ مقدّس را تطهیر و تلطیف و تنظیف کند و از خس و خاشاک نفس و هوی بپیراید تا پرتوی از نور خدا بر آن بتابد و این آئینه پاک جلوه گاه شاهد ازل باشد. در اینجا است که می توان گفت که آدمی خدا را در خویشتن می بیند و با نگاهی به نفس خود جمال حق را در آن باز می یابد.

قوله تعالی:

«یا ابن البشر، هیکل الوجود عرشی نظّفه عن کلّ شیء، لاستوائی به و استقراری علیه». (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص

۲۹) مفاد کلام معجز نظام را به زبان فارسی شاید چنین بتوان آورد: ای پسر بشر، هیکل هستی عرش من است، آن را از همه چیز بپیرای تا بر آن مستوی شوم و در آن قرار گیرم. و قوله تعالی:

«یا ابن الوجود، فؤادک منزلی قدّسه لنزولی و روحک منظری طهرها لظهوری». (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۲۹) خلاصه مفاد آیه کریمه به فارسی چنین تواند بود: ای پسر هستی، دل تو جایگاه من است، پاکش دار تا بدان در آیم، و روان تو نظرگاه من است، پاکیزه اش کن تا در آن ظهور کنم. و قوله تعالی:

«ادخل یدک فی جیبی لارفع رأسی عن حبیبک مشرقاً مزیثاً». (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۲۹) و خلاصه مفاد بیان مبارک به فارسی چنین است: دست خود را در گریبان من کن تا سر از گریبان تو، تابان و درخشان، به در آورم. و قوله تعالی:

«حقّ تعالی شانه و تعالی علوه لم یزل و لایزال مقدّس از صعود و نزول بوده ولکن هر محلی که مقدّس از غبار نفس و خاشاک هوی شد، به انوار تجلیش فانز خواهد گشت. باید به کمال سعی و اجتهاد در تحصیل این مقام اعلی کوشش نمود». (صفحه ۱۴۵ از کتاب خطی شماره ۶ به نقل از صفحه ۵۹ نسخه تایپ شده مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات) و قوله تعالی:

«الحمد لله الذى ... جعل قلوب اوليائه عرشا لاستواء جمال احديته و مرآتا لتحكى جلال سلطنته». (صفحة ۲۵۵ از كتاب خطى شماره ۱۴ به نقل از صفحه ۶۱ نسخه تايپ شده مجموعه آيات در باره الوهيت، تدوين لجنة تجزيه و استخراج آيات) و به تبیین حضرت عبدالبهاء:

«انما العرفان من حيث آثار الاسماء و الصفات التى كانت آيات باهرات للذات و مشاهد شؤون الحقّ فى حقائق الكائنات فانّ الحقيقة الانسانية من حيث هى هى آية معروفة ناطقة بشناء بارئها و مبین لاسرار موجودها و شارحة لمتون البالغة المودوعة فيها. فتعالى الذى خلقها و ابدعها و انشأها و فى انفسكم افلا تبصرون؟ ... فهذا العرفان هو معرفة آيات الملكوت المودوعة فى حقيقة الانفس و الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحقّ ... انّ مطلع الهدى علياً عليه السلام لما بلغ نظر الى الآثار و الآيات الاسرار المودوعة فى حقيقة الكائنات و ارجع البصر و ما رأى من فتور قال: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا» (مكاتب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۳۵ - ۱۳۶).

### رفع توهم

در اوایل این رساله از تنزیه خدا در نظر اهل بهاء به تفصیل سخن گفته شد و از آن پس نیز در هر فرصتی که دست داد اجمالاً بدین مطلب که از اهمّ مطالب در اعتقاد به توحید است اشارت رفت. و از جمله در ابتدای همین مطلب سعی شد تا معلوم گردد که صدور



اشیاء از خدا و تجلی او در آنها با تجسم و تشبّه و حلول و نزول تفاوت بسیار دارد.

مع ذلک در این مقام نیز مناسب می نماید که به آیاتی چند از قلم اعلی استشهاد شود تا یک بار دیگر خوانندگان ما یقین کنند که اراده حق منیع در این دور بدیع در جمیع احوال و در طی اکثر اقوال بر آن بوده است که اعتقاد به تنزیه و تقدیس راتاکید فرماید و از اینکه مبادا کسی را شبهه ای بر دل گذرد و خدای ناکرده اهل بهاء را قائل به حلول خدا در انسان و نزول غیب مطلق در عالم امکان بنگارد، بر حذر دارد.

قوله تعالی:

«از این که کلّ اشیاء آیات الهی بوده توهم نرود که نعوذ بالله خلق از سعید و شقی و مشرک و موحد در یک مقامند و یا آنکه حق جلّ و عزّ را با خلق نسبت و ربط بوده، چنانچه بعضی جهال بعد از ارتقاء به سموات اوهام خود توحید را آن دانسته اند که کلّ آیات حقند من غیر فرق. و از این رتبه هم بعضی تجاوز نموده اند و آیات را شریک و شبیه نموده اند. سبحان الله آنه واحد فی ذاته و واحد فی صفاته، ما سواه معدوم عند تجلی اسم من اسمائه و ذکر من اذکاره و کیف نفسه؟ فو اسمی الرحمن که قلم اعلی از ذکر این کلمات مضطرب و متزلزل است. از برای قطره فانیه نزد تموجات بحر اعظم باقی چه شأن مشاهده می شود؟ حدوث و عدم را تلقاء قدم چه ذکری بوده؟ استغفرالله العظیم از این چنین عقاید و اذکار.

بگو ای قوم، موهوم را با قیوم چه مناسبت و خلق را با حق چه مشابهت که به اثر قلم او خلق شده‌اند و این اثر هم از کلّ مقدّس و منزّه و مبرّا.» (صفحه ۱۵۵ - ۱۵۶ از کتاب خطی شماره ۱۲، نقل از صفحه ۵۲ نسخه تایپ شده مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات)

از این آیات، علاوه بر تنزیه ذات، حقیقت دیگری را نیز مستفاد توان داشت، و آن اینکه نه تنها موجودات از لحاظ تجلّی الهی و ظهور اسماء و صفات خدا در آنها در مراتب مختلف قرار دارند، و عالیترین مرتبه از این مراتب تعلق به نوع انسان دارد، افراد نوع انسان نیز در مدارج متفاوت واقعند، و نباید هرکسی را تنها به سبب اینکه از نوع بشر به شمار می‌رود، حاکی از جمیع صفات خدا دانست و مظهر کلّ اسماء الهیه و آئینه تمام نمای غیب متعال انگاشت، و یا همه اشخاص را قابل ارتقاء به چنین مقامی پنداشت. و به همین سبب بود که قلم اعلی در طی آیاتی که هم اکنون نقل شد، چنین فرمود: «از اینکه کلّ اشیاء آیات الهی بوده توهم نرود که نعوذ باللّه خلق از سعید و شقی و مشرک و موحد در یک مقامند ... چنانچه بعضی از جهّال بعد از ارتقاء به سموات اوهام خود، توحید را آن دانسته‌اند که کلّ آیات حقّند من غیر فرق» بلکه انسان کامل می‌تواند قلب خود را عرش رحمن بخواند و فرد اشرف باید تا خدا را در خویشتن باز یابد. و چون اشرف افراد انسان در نظر اهل ادیان مظاهر الهیه‌اند، فقط اینان را مظهر فیض وجود به اعلی مراتب کمال از مبدأ متعال و مرایای حاکیه

از جمال لایزال می‌توان دانست، و در عالم امر وخلق که دست از دامن غیب مطلق کوتاه است، خدا را در چنین کسانی می‌توان باز یافت، تا مبدا هر خام طمعی را هوس آن باشد که تفاوت مراتب را نادیده گیرد و تنها به دستاویز این که جانور گویاست نغمه اناالحق ساز کند و بدین گونه خود را از مقام انسان که به نص قرآن کریم در «احسن تقویم» است، به اسفل سافلین فرود افکند. «لقد خلقنا الا نسان فی احسن تقویم ثم رددناه الی اسفل السافلین». (۱۴)

آثار جمال قدم در خصوص الوهیت از تمام منابع چاپی و خطی که در اختیار لجنه بوده، جمع آوری گردیده است. دکتر داودی در مقاله خود هر جا از این مجموعه نقل مطلب نموده، هم به شماره صفحه مجموعه الوهیت اشاره فرموده و هم مأخذی را که در نفس مجموعه ذکر گشته، درج نموده است. برای ملاحظه نمونه مستخرجات آثار مبارکه و نحوه کار جناب احمد یزدانی ن ک به «آهنگ بدیع» سال ۲۵ (بهمن - اسفند ۱۳۴۹ ه ش) شماره ۱۱ - ۱۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۳. در خصوص اهداف و اقدامات لجنه ملی تجزیه و استخراج آیات، ملاحظه دستخطهای بیت العدل اعظم مشروحه در ذیل مفید خواهد بود:

الف - دستخط مورخ ۲۴ ژانویه ۱۹۶۵ مندرج در کتاب «دستخطهای بیت العدل اعظم» ج ۱، ص ۱۳۳.

ب - دستخط مورخ ۱۰ اکتبر ۱۹۶۸ مندرج در م ف، ج ۲، ص ۶۷.

ج - دستخط مورخ ۲۰ اپریل ۱۹۷۰ مندرج در م ف، ص ۱۳۴.

۳ - مصرع از نعیم سدهی است. تمام بیت چنین است:

تا خدا بوده است، بوده عباد تا عباد است لازم است ارشاد

(«احسن التَّقْویم»، ص ۳۱)

۴ - ن ک به کتاب «قاموس ایقان» ج ۳، ص ۱۲۸۷.

۵ - ابیات از مولوی است.

۶ - بیان از حضرت علی، امیرالمؤمنین است. ن ک به «قاموس

ایقان» ج ۲، ص ۸۶۵.

۷ - کلام حضرت رسول که کسانی نظیر شیخ بهائی در کتاب «اربعین»

- آن را نقل نموده‌اند. ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- ۸ - کلام امام جعفر صادق است که سید کاظم رشتی آن را در کتاب «شرح قصیده» (ص ۲۶۰) نقل نموده است.
- ۹ - ن ک به «قاموس ایقان»، ج ۴، ص ۱۵۳۸.
- ۱۰ - بیت از سعدی است.
- ۱۱ - عبارت از ارسطاطالیس است. ن ک به کتاب «عرشیه» اثر ملاصدرا و ترجمه فارسی آن به قلم غلامحسین آهنی، ص ۳۱ و ۲۲۱. برای مطالعه شرح و بسط قضیه بسیط الحقیقه ن ک به کتاب «فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین» ج ۱، فصل دهم، و ج ۲، فصل هفتم، و نیز کتاب «مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام»
- ۱۲ - قسمتی از آیه ۱۱۰، سوره اسراء «بنی اسرائیل» (۱۷).
- ۱۳ - حضرت بهاء الله در لوحی که با عبارت «یا مهدی، ان شاء الله به عنایت دارای امم و مالک عالم» شروع می شود، می فرمایند: «... از کلمات ادريس بعضی از حکماء اقتباس نموده‌اند و ذکر کرده‌اند «لیس فی الامکان ابداع ممّا کان ...»
- ۱۴ - آیه ۴ و ۵ سوره التین (۹۵).

# الوہیّت و توحید

قسمت دوم : مظهریّت



## مظاهر الهیه

### مقام شارع امر

چنانکه نوع انسان در مراتب متفاوت موجودات دارای برترین مرتبه است، کسانی هم که به شرف رسالت و شارعیت مشرف باشند در مقامی افضل از عامه نوع انسان واقعند.

در باره این فضیلت نباید گمان نسبت برد، یعنی چون بعضی از مردم «به نسبت» برتر از بعض دیگرند، نباید چنین پنداشت که شارعین ادیان افرادی از نوع بشرند که دارای استعداد بیشتریند و تفوق ذاتی بر دیگر افراد انسان یا تفاوت جوهری با آنان ندارند. نباید بر آن بود که کسانی از نوع انسان بتوانند از طریق تربیت یا ریاضت یا سلوک در مراحل معرفت یا سعی در تقویت کمالات صوری و معنوی به مقام شارعیت فرا رسند و محلّ نزول وحی الهی شوند، بلکه این مقام رتبه خاصی از وجود است و ارتقاء از مقام مادون به چنین رتبه ای میسر نیست.

همانگونه که نبات به روح نباتی ممتاز از جماد است و حیوان به روح حیوانی ممتاز از نبات است و انسان به روح انسانی ممتاز از حیوان است، شارعان ادیان نیز به روح قدسی ممتاز از سایر افراد نوع انسانند. روح قدسی باید به موهبت الهیه به شخصی از نوع انسان تعلق گیرد و بر روح انسانی مزید شود و آنرا در خود فانی و مستهلک سازد تا چنین کسی را بتوان بنیانگذار دین دانست. این مقام عالی ترین مراتب وجود در عالم خلق است، نزدیک ترین



مقامات به ساحت قدس الهی است. نخستین امری است که از مبدأ صادر می‌شود و خود مبدأ امور دیگر است. بقوله تعالی: «به اقتضای استوای سلطان عدل بر عرش رحمت و مکرمت خود خلق فرموده نقطه وجود و طلعت معبود را به صرف ابداع و مجرد اختراع ... و بعد نفس اشیاء را به او خلق فرمود». (ص ۲۶ مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، به نقل از صفحه ۶۳۳ - ۶۳۴ مجموعه خطی)

و آخرین حدی است که خلق بدان ارتقاء می‌جوید. بقوله تعالی: «ثم دنی فتدنی فکان قاب قوسین او ادنی فإوحی الی عبده ما أوحی». (سوره نجم، آیات ۸ و ۹ و ۱۰)

چون در چنین مقامی واقعند، حکایت آنان از حقیقت وجود در غایت بلاغت است و تجلی حق در وجود آنان در نهایت قوت. بلکه باید گفت که فیض وجود با عبور از این رتبه به مراتب دیگر می‌رسد و نور حق با انعکاس در این مرایا بر سایر اشیاء می‌تابد. این رتبه غایت مراتب وجود است و سایر مراتب برای حصول این غایت تحقق می‌پذیرد. موجوداتی که فروتر از اینان باشند، یعنی هرچه در عالم امکان تصور وجود آن می‌رود، از ادراک حقیقت اینان چنانکه درخورشان باشد ناتوانند.

قوله تعالی:

«اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند، بلکه ماسوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرکند به افاضه ایشان لولاک لما خلقت الافلاک بلکه کل در ساحت قدس ایشان معدوم

صرف و مفقود بہتند، بلکہ منزہ است ذکر ایشان از ذکر غیر و مقدّس است وصف ایشان از وصف ماسوی». (کتاب ایقان، ص ۷۸) و بہ تبیین حضرت عبدالبہاء :

«علی الخصوص فرد کامل عالم انسانی کہ سایر افراد نسبت بہ او در ادنی درجہ ادراکند. آن نور حقیقت در آن فرد کامل در نہایت تلائم و لمعان، بلکہ شمس حقیقت بہ صورت و مثال و حرارت و ضیاء در آن جلوه کردہ». (خطبات عبدالبہاء، ج ۱، ص ۵۹) و همچنین :

«الحقیقۃ الانسانیۃ ممتازة عن سائر الکائنات و کاشفۃ لحقائق الاشیاء، لاسیما الفرد الكامل و الفیض الشامل و النور الباہر، کلّ نبی کریم و رسول عظیم، فهو عبارة عن مرآة صافية لطيفة منطبعة فیہا الصّور العالیة تنبئ عن شمس الحقیقۃ المتجلّیة علیہا بالفیض الابدیّ و لا یرى فیہا الا الضیاء الساطع من شمس الحقیقۃ و تفیض بہ علی سائر الامم، و انک لتهدی الی صراط مستقیم». (خطبات عبدالبہاء، ج ۱، ص ۷) مفاد بیان مبارک را چنین می توان آورد : حقیقت انسان ممتاز از سایر کائنات و کاشف حقایق موجودات است، علی الخصوص فرد کامل و فیض شامل و نور باہر یعنی ہر نبی کریم و رسول عظیم، او آئینہ تابناکی است کہ صور عالیہ در آن منطبع می شود و از شمس حقیقت کہ بہ فیض ابدی در آن جلوه کردہ است خبر می دہد و جز پرتوی کہ از این خورشید تابیدہ است، چیزی در آن پیدا نیست، ہمین پرتو تابان از

شمس حقیقت است که فیض این خورشید را به دیگر کسان می‌رساند. چنانکه فرموده : «توئی که به راه راست هدایت می‌کنی». (و این قول اخیر آیه ۵۲ از سوره شوری است).

### مظهر اسماء و صفات

چون اسماء و صفات درخور ذات حق نباشد (رجوع شود به صفحه ۶۹-۷۷ همین کتاب)، و تنها به خلق او تعلق گیرد و به تفاوت مراتب وجود در مراتب مختلف از شدت و قوت ظاهر شود، پیداست که عالی‌ترین جلوه ممکنه آنها در کامل‌ترین مدارج، یعنی در وجود کسانی است که شارع دیانت و هادی امت باشند. تسمیه ذات الهی به اسمی مخصوص مخالف تنزیه اوست. (رجوع شود به صفحه ۷۱-۷۳ همین کتاب) پس اسمانی که خدا بدانها موسوم می‌شود در مقام اول راجع به شارع امر است.

ذکر صفات در شأن خدا منافی توحید است. پس صفاتی که خدا را بدانها موصوف می‌سازیم به تمام معنی متعلق به اصفیای اوست. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا در این نفوس است، خواه بعضی از آنها به اقتضای مقام پیدا آید و بعضی دیگر بر حسب حال پنهان ماند. علم و قدرت و رحمت و جود و فضل خدا همان است که در اینان است. ذات خدا از آن حیث که حق مطلق است فارغ از قید زمان است و او را نه اولی و نه آخری است. ذات خدا از آن حیث که غیب لایری است، باطن محض است و نمی‌توان به زبان خود وی، چنانکه در «قرآن» آمده‌است، در شأن او گفت که هم اول و

ہم آخر و ہم باطن و ہم ظاہر است. («ہو الاول و الآخر و الظّاهر و الباطن») (سورۃ حدید، آیت ۳) و اگر بہ زبانی کہ صدق مبین است چنین گفتہ باشند، ظہور خدا را در خلق او ارادہ کردہ اند و چون خلق او بہ تفاوت مراتب است، اعلیٰ مرتبہ این ظہور در اعلیٰ درجہ خلق اوست. پس جرأت کنیم و بہ حکم قرآن بگوئیم کہ خدای ناپیدا در او پیدا است و نور وجود کہ رنگ بیرنگی دارد، بلا تشبیہ، در این منشور بلور تابیدہ و بہ رنگہای گوناگون پدید آمدہ است. و اگر نتوانیم یا نخواہیم این سخن را بہ زبان آوریم، باید خدا را در مقام غیب مکنون باز داریم و ہرگونہ اسم و رسم و وصف و ذکری را بہ تلویح یا بہ تصریح از او سلب کنیم. و حال آنکہ ارباب ادیان چنین نکرده و نعوت بسیار در طی ادعیہ و عبارات و اذکار در شأن خدا آورده و حتیٰ این اوصاف و اذکار را ورد زبان کردہ اند.

قولہ تعالیٰ :

«فَلَمَّا ارَادَ اِظْهَارَ جَمَالِهِ فِي جَبْرُوتِ السَّمَاءِ وَ اِبْرَازِ جَلَالِهِ فِي مَلَكُوتِ الصِّفَاتِ، اِظْهَرَ الْاَنْبِيَاءُ مِنَ الْغَيْبِ اِلَى الشَّهَادَةِ لِيَمْتَازَ اسْمُهُ الظَّاهِرُ مِنَ اسْمِهِ الْبَاطِنِ وَ يَظْهَرُ اسْمُهُ الْاَوَّلُ عَنِ اسْمِهِ الْاٰخِرِ لِيَكْمَلَ الْقَوْلُ بِاَنَّهُ هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ وَ جَعَلَ مَظَاهِرَ تِلْكَ الْاَسْمَاءِ الْكُبْرَى وَ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الْعُلْيَا فِي مَظَاهِرِ نَفْسِهِ وَ مَرَايَا كَيْنُونَتِهِ اِذْ ثَبَتَ بِاَنَّ كُلَّ الْاَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ تَرْجِعُ اِلَى هَذِهِ الْاَنْوَارِ الْمُقَدَّسَةِ الْمُتَعَالِيَةِ وَ تَجِدُ كُلَّ الْاَسْمَاءِ

فی اسمائہم و فی ذلک المقام لو تدعوہم بکلّ الاسماء لحقّ بمثل وجودہم». (جواہر الاسرار، آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۴۰ - ۴۱) خلاصہ مفاد آیات مبارکہ بہ فارسی چنین می‌شود: پس ہمین کہ خواست جمال خود را در عالم صفات پدید آورد، انبیاء را از عالم غیب بہ در آورد و در جهان پیدا نمایان کرد تا اسم ظاہرش از اسم باطن امتیاز یابد و اسم اولش از اسم آخر جدا شود، و این سخن بہ کمال معنی خود صادق آید: «انہ ہوالاول و الآخر و الظاہر و الباطن و ہو بکلّ شیء محیط» مطالع این اسماء و کلمات را مظاہر نفس و مرایای وجود خویشتن کرد و بدین سان بہ ثبوت رسید کہ جمیع اسماء و صفات بہ این انوار مقدّسہ متعالیہ بر می‌گردد. ہمہ نامہا را در نامہای اینان می‌یابی و در این مقام است کہ اگر اینان را بہ ہمہ نامہا بنامی، مانند وجود خود اینان حقّ است.

و قوله تعالی:

«این ہیاکل قدسیہ مرایای اولیّہ ازلیّہ هستند کہ حکایت نموده‌اند از غیب الغیوب و از کلّ اسماء و صفات او از علم و قدرت و سلطنت و عظمت و رحمت و حکمت و عزّت و جود و کرم، و جمیع این صفات از ظہور این جواہر احدیّہ ظاہر و ہویداست». (کتاب ایقان، ص ۷۸)

و قوله تعالی:

«و یرجع کلّ ذلک الاسماء و الصّفات الی انبیانہ و رسلہ و

صفوته، لأنهم مرايا الصفات و مطالع الاسماء و الآ انه تعالى غيب في ذاته و صفاته و يظهر كل ذلك في انبيائه من الاسماء الحسنی و الصفات العلیا، لثلاً يحرم نفس من عرفان الصفات في جبروت الاسماء». (لوح مدینه توحید، مائده آسمانی، ج ۴، ص ۳۲۱) خلاصه مفاد آیات چنین است: همه این اسماء و صفات راجع به پیمبران و فرستادگان و برگزیدگان اوست. زیرا که اینانند آئینه هائی که صفات و اسماء خدا در آنها ظاهر و طالع می شود و الآ او در ذات خود پنهان است و هر آنچه از اسماء حسنی و صفات علیاست در انبیای او پدید می آید تا کسی از شناختن صفات خدا در عالم اسماء محروم نماند.

و قوله تعالى :

«... محلّ ظهور و بروز جمیع این صفات عالیه و اسمای غیر متناهیه انبیاء و اولیای او هستند، خواه بعضی از این صفات در آن هیاکل نوریه، بر حسب ظاهر، ظاهر شود و خواه نشود». (کتاب ایقان ص ۱۱۰ - ۱۱۱)

و قوله تعالى :

«... حقّ مقدّس از اسم و رسم کلّ اسماء منتهی به کلمته العلیا و کلّ صفات راجع به مشیّته الاولی، هر نفسی که به او فائز شد به کلّ اسماء فائز بوده و خواهد بود. طوبی لمن فاز و ویل لمن اعرض». (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیّت، تدوین لجنة استخراج آیات، به نقل از کتاب خطّی شماره ۷، ص ۱۳۴)

و قوله تعالى :

«... ایشانند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسماء الهیّه و ایشانند مرایائی که تمام حکایت می نمایند و جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع ... از علمشان علم الله و از وجهشان وجه الله و از اولیت و آخرت و ظاهریت و باطنیت این جواهر مجردّه ثابت می شود از برای آن شمس حقیقت بائه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. و همچنین سایر اسماء عالیّه و صفات متعالیه». (کتاب ایقان، ص ۱۱۰ - ۱۱۱)

و قوله تعالی :

«جمیع اسماء حسنی و صفات علیا به مشرق امر الهی راجع. چه که اوست ظهورالله مابین خلق، من عرفه فقد عرف الله و من اعرض عنه انه اعرض عن الله المهیمن القیوم». (ص ۵۹ از مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، به نقل از صفحه ۱۶۶ - ۱۶۷ کتاب خطی شماره ۶)

و قوله تعالی :

«و الذین بعثهم بالحقّ و ارسلهم بالهدی اولئک مظاهر اسمائه الحسن و مطالع صفاته العلیا و مهابط وحیه فی ملکوت الانشاء و بهم تمت حجة الله علی ما سواه و نصبت رایة التّوحید و ظهرت آیه التّجرید و بهم اتخذ کلّ ذی نفس الی ذی العرش سبیلاً» (الوح سلطان، کتاب مبین، ص ۶۹) مفاد آیات مبارکه چنین است : کسانی که خدا آنان را به حقّ برانگیخت و برای هدایت فرو فرستاده اینان مظاهر اسماء حسنی و مطالع صفات علیا و مهابط وحی خدا در این جهانند. حجتّ خدا بر ماسوای او به اینان تمام شد. رایت

توحید و آیت تجرید را اینان ظاهر ساختند و هرکسی به وساطت این بزرگان به سوی خدا راهی جست. و قوله تعالی :

«و در مقامی کلّ ما ذکر او یذکر یرجع الی ذکر الاول، چه که حقّ جلّ و عزّ غیب منیع لایدرک است و در این مقام کان و یکون مقدّسا عن الاذکار و الاسماء و منزّها عمّا یدرکه اهل الانشاء السبیل مسدود و الطّلب مردود<sup>۱</sup> و لذا آنچه اذکار بدیعه و اوصاف منیعه که از لسان ظاهر و از قلم جاری است، به کلمه علیا و قلم اعلی و ذرّوه اولی و وطن حقیقی و مطلع ظهور رحمانی راجع می شود. اوست مصدر توحید و مظهر نور تفرید و تجرید. در این مقام کلّ الاسماء الحسنی و الصفات العلیا ترجع الیه و لا تجاوز عنه کما ذکر انّ الغیب هو مقدّس عن الاذکار کلّها. و مقرّ نور توحید اگرچه در ظاهر موسوم به اسم و محدود به حدود مشاهده می شود ولکن در باطن بسیط مقدّس از حدود بوده و این بسیط اضافی و نسبی است نه بسیط من کلّ الجهات. در این مقام معنی (منظور معنی "بسیط الحقیقه کلّ الاشياء است") چنین می شود: یعنی کلمه اولیّه و مطلع نور احدیّه مرتبی کلّ اشیاست و دارای کمالات لاتحصی». (الوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۸ - ۱۰۹)

مفاد معنی آیات اخیره چنین است: همه اسماء حسنی و صفات علیا به او بر می گردد و از او تجاوز نمی کند. زیرا چنانکه گفتیم غیب مقدّس از همه اذکار است. و قوله تعالی :



«... لأنهم مظاهر اسم الله و مطالع صفاته و مواقع قدرته و مجامع سلطنته ... و كذلك فانظر آثار قدرة الله في آفاق ارواحهم و انفس هياكلهم ليظمنن قلبك و تكون من الذينهم كانوا في آفاق القرب لساترين». (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلى، ج ۳، ص ۳۰) خلاصه مفاد آیات مبارکه به زبان فارسی چنین می شود: زیرا که اینان مظاهر اسم خدا و مطالع صفات اویند. قدرت خدا در اینان به وقوع می رسد و سلطنت او در اینان فراهم می آید ... بدین سان آثار قدرت خدا را در جان و تن اینان بنگر تا قلبت اطمینان یابد و از کسانی شوی که به سوی خدا فرا می روند تا به وی نزدیک شوند.

حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات مبارکه فرموده اند:

«آن جوهرالجواهر و حقیقه الحقائق و سرالاسرار را تجلیات و اشراقات و ظهور و جلوه ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدسه و حقایق کلیه و کینونات رحمانیه اند که آنان مرایای حقیقی ذات مقدس الهیه اند و جمیع کمالات و فیوضات و تجلیات از حق در حقیقت مظاهر مقدسه ظاهر و باهر است. مانند آفتاب که در مرآت صافیه لطیفه به جمیع کمالات و فیوضات ساطع گردد». (مفروضات عبدالبهاء، فقره «لز» ص ۱۱۱ - ۱۱۲)

و از جمله:

«نفوس کامله بشریه مثل آئینه که شمس به تمام قوت در او اشراق نموده و کمالات آفتاب در آن ظاهر و آشکار می شود، حرارت و

ضیاء آفتاب در آن هویداست، بتمامه حکایت از آفتاب می‌کند. و این مرایا مظاهر مقدسه هستند که از حقیقت الوهیت حکایت می‌کنند ... صورت و مثال شمس حقیقت در مرآت حقیقی مظاهر مقدسه ظاهر و آشکار. این است که حضرت مسیح می‌فرماید: الاب فی الابن ...». (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱)

و از جمله :

«مظاهر مقدسه الهیه مظهر جلوه کمالات و آثار آن حقیقت قدیمه مقدسه‌اند و این فیض ابدی و جلوه لاهوتی حیات ابدیه عالم انسانی است. مثلاً شمس حقیقت در افقی است عالی که هیچ‌کس وصول نتواند و جمیع عقول و افکار قاصر است و او مقدس و منزّه از ادراک کلّ. ولیکن مظاهر مقدسه الهیه به منزله مرایای صافیه نورانیته‌اند که استفاضه از شمس حقیقت می‌کنند و افاضه بر سایر خلق می‌نماید و شمس به کمال و جلالش در این آئینه نورانی ظاهر و باهر». (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳ ص ۲۷۹)

و از جمله :

«هرچه اوصاف و نعوت و اسماء و صفات ذکر نمائیم. کلّ راجع به این مظاهر الهیه است. اما به حقیقت ذات الوهیت کس پی نبرده تا اشاره‌ای نماید یا بیانی کند و یا محامد و نعوتی ذکر نماید. پس حقیقت انسانیه آنچه داند و یابد و ادراک کند از اسماء و صفات و کمالات راجع به این مظاهر مقدسه است و راهی به جانی ندارد. السبیل مسدود و الطّلب مردود (حدیث مشهور اسلامی: راه

به سوی خدا مسدود است و طلب او مردود) ... پس جمیع این اوصاف و اسماء و محامد و نعوت راجع به مظہر ظہور است و آنچه ماعدای او تصور نمائیم و تفکر کنیم اوہام محض است، زیرا راہی به غیب منیع نداریم. این است کہ گفته شد: «کَلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِاَوْهَامِكُمْ فِي اَدَقِّ مَعَانِيكُمْ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ وَ مَرْدُودٌ اِلَيْكُمْ» (مفاوضات عبدالبہاء، فقرۃ «لز» ص ۱۱۲) مفاد حدیث به فارسی چنین است: ہرآنچه با اوہام خود تمیز دهید. اگرچہ بہ دقیق ترین معانی باشد، مخلوقی مانند خود شماست و بہ شما باز می گردد. و از جملہ:

«السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ ... فَاضْطَرَرْنَا عَلٰی الرَّجُوعِ اِلٰی مَطْلَعِ نُوْرِهِ وَ مَرْكَزِ ظَهْوَرِهِ وَ مَشْرِقِ آيَاتِهِ وَ مَصْدَرِ كَلِمَاتِهِ وَ مَهْمَا تَذَكَرَ مِنَ الْمَحَامِدِ وَ النَّعَوَاتِ وَ الْاَسْمَاءِ الْحَسَنٰى وَ الصِّفَاتِ الْعَلِيَّا كَلَّمَا تَرَجَعَ اِلٰى هٰذَا الْمَنْعُوْتِ وَ لَيْسَ لَنَا اِلَّا التَّوَجُّهُ فِيْ جَمِيْعِ الشُّؤْنِ اِلٰى ذٰلِكَ الْمَرْكَزِ الْمَعْهُودِ وَ الْمَظْهَرِ الْمَوْعُودِ وَ الْمَطْلَعِ الْمَشْهُودِ. وَ اِلَّا نَعْبُدُ حَقِيْقَةً مُّوْهُومَةً مَّقْصُوْرَةً فِي الْاِذْهَانَ مَخْلُوْقَةً مَرْدُوْدَةً لِّضْرِبَا مِنْ الْاَوْهَامِ دُوْنَ الْوُجُوْدَانِ فِيْ عَالَمِ الْاِنْسَانِ وَ هٰذَا اعْظَمُ مِنْ عِبَادَةِ الْاَوْثَانِ، فَالْاَصْنَامُ لَهَا وُجُوْدٌ فِيْ عَالَمِ الْكِيَانِ وَ اَمَّا الْحَقِيْقَةُ الْاِلٰهِيَّةُ الْمَتَّصُوْرَةُ فِي الْعُقُوْلِ وَ الْاِذْهَانَ لَيْسَتْ اِلَّا وَهْمٌ وَ بَهْتَانٌ. لِاَنَّ حَقِيْقَةَ الْكَلِيَّةِ الْاِلٰهِيَّةِ الْمَقْدَسَةِ عَنْ كُلِّ نَعْتٍ وَ اَوْصَافٍ. لَا تَدْخُلُ فِي حَيْزِ الْعُقُوْلِ وَ الْاِفْكَارِ حَتَّى يَتَّصُوْرَهَا الْاِنْسَانُ وَ هٰذَا اَمْرٌ بَدِيْهِ الْبَطْلَانِ مَشْهُودٌ فِيْ عَالَمِ الْعِيَانِ وَ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى الْبَيَانِ ... اِذْ

مهما شئت و افتكرت من العنوان العالی و الاوصاف المتعالی كَلِّها  
 راجعة الى مظهر الظهور و مطلع النور المتجلی علی الطور. قل :  
 «ادعوا لله او ادعوا الرحمن فايا ما تدعو فله الاسماء الحسنی»<sup>۱</sup>.  
 (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹) خلاصه مفاد بیان مبارک  
 به فارسی چنین می شود: راه به سوی خدا بسته است و هر که خود  
 او را بخواهد دست رد بر سینه اش می گذارند ... پس ناگزیر باید  
 به سوی کسی بازگشت که مطلع نور او و مرکز ظهور او و مشرق  
 آیات او و مصدر کلمات اوست. هر ستایشی به زبان آید و همه  
 اسماء حسنی و صفات علیا به همین شخص موصوف راجع است و  
 ما را در جمیع احوال جز توجه به همان مرکز معهود و مظهر  
 موعود و مطلع مشهود چاره نیست. و اگر نه چنین کنیم حقیقت  
 موهومه ای را می پرستیم که محدود به اذهان و مخلوق افراد نوع  
 انسان است و آنچه بدین سان در انسان پدید می آید از نوع اوهام  
 به شمار می رود نه از قبیل اموری که انسان را به آن وجدان  
 حاصل می شود، و این گناهی بزرگتر از بت پرستی است، زیرا که  
 بت وجودی در عالم واقع دارد، اما حقیقت الوهیت اگر بدان صورت  
 در آید که در عقول و اذهان جای گیرد جز وهم و بهتان نیست، چه  
 این حقیقت کلیه از هر نعتی و وصفی مقدس است و در جایگاه  
 عقول و افکار نمی گنجد تا آن را تصور توان کرد. چنین امری  
 بدیهی است و برهان دیگر نمی خواهد ... پس هر عنوان عالی و  
 وصف متعالی که بخواهی و بیندیشی همگی به مظهر ظهور او و

مطلع نور کہ بر طور جلوہ کردہ است باز می گردد. بگو او را خدا بنامید یا بہ وصف رحمن بستائید یا بہ ہر نام دیگری بخوانید، ہمہ اسماء حسنی از اوست.

### آخرین حدّ معرفت

گفته شد خدا در مقام تنزیہ محض است. متعالی از اسماء و صفات و نعوت است، قابل ادراک ما نیست، عرفان ما قاصر از وصول بہ ذات الہی است.

باز گفته شد خدا وجود مطلق است، موجودات دیگر از خدا صادر می شود، از این مبدأ مایہ می گیرد ہرکدام بہ تفاوت مراتب در حدّ خود حکایت از او می کنند، پس خدا را در خلق او توان شناخت.

اگر جز این راہ از راہ دیگر بہ سوی خدا روی آوریم بہ چیزی جز خدا فرا می رسیم، یعنی اگر عرفان غیب مطلق را چنانکہ در عالم حقّ است ارادہ کنیم، دچار شرک می شویم زیرا آنچه را کہ در ظرف محدود ادراک ما می گنجد و بہ ہمین سبب متعیّن و متناہی است، بہ جای ذات خدا کہ عدم تعین صرف و عدم تناہی محض است، می گیریم و می پذیریم.

باز گفته شد اعلی مراتب وجود مظاهر امر اوست. نزدیکتر از اینان بہ خدا کسی را نمی توان یافت. اسماء و صفات چون در شأن خدا نیست و ناگزیر بہ خلق او تعلق دارد، در اینان صادق است کہ نخست آفریدہ یزدان و حدّ کمال وجود در عالم امکانند. اما اگر در

شان ذات خدا آورده و غیر از ذات او شمرده شود، چنانکه در مقام خود بسط مقال داده شد. با توحید منافات دارد. ذات اگر پنهان ماند، و «هوالباطن» را در شان خود نازل کند، نادیدنی و درنیافتنی و ناشناختنی است. اما اگر چهره گشاید، و «هوالظاهر» به زبان اهل قرآن آید، ناگزیر خود را به حدّ اکمل امکان در وجود اینان فرا می‌نماید که هم از جان پاک برخوردار و هم در جهان خاک پدیدارند.

پس اکنون دیگر می‌توانیم گفت که خدا را در عالم حقّ و در مقام غیب مطلق نمی‌توان شناخت. اما در عالم امر و خلق آنچه به جای خدا و به نام خدا می‌توان شناخت، کسی است که شارع دین و صاحب امر است و از همین جاست که در اصطلاح اهل بهاء مظاهر الهیه بر این نفوس مبارکه اطلاق می‌کنند و معرفت آنان را آخرین حدّ عرفان می‌دانند تا ادعای معرفت حقّ مطلق که نشان از جسارت دارد و تالی شرک است، از میان رود و تنزیه خدا همچنان محفوظ ماند.

قوله تعالی :

« چون ابواب عرفان و وصول به آن ذات قدم مسدود و ممنوع شد، محض جود و فضل در هر عهد و عصر آفتاب عنایت خود را از مشرق جود و کرم بر همه اشیا، مستشرق فرموده و آن جمال عزّ احدیه را از مابین برتّه خود منتخب نمود و به خلعت تخصیص مخصوص فرموده، لاجل رسالت تا هدایت فرماید تمام موجودات را

به سلسال کوثر بی زوال و تسنیم قدس بی مثال تا جمیع ذرات  
اشیاء از کدورت غفلت و هوی پاک و مقدّس شده به جبروت عزّ  
لقا که مقام قدس بقاست درآیند». (الوح حمد مقدّس از عرفان  
ممکنات، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۱ - ۳۱۲)

و قوله تعالی :

« چون ابواب عرفان ذات ازل بر وجه ممکنات مسدود شد، لهذا به  
اقتضای رحمت واسعة سبقت رحمته کلّ شیء و وسعت رحمتی کلّ  
شیء، جواهر قدس نورانی را از عوالم روح روحانی به هیاکل عزّ  
انسانی در میان خلق ظاهر فرمود تا حکایت نمایند از آن ذات  
ازلّیه و سازج قدمیه. و این مرایای قدسیّه و مطالع هوّیه بتمامهم  
از آن شمس وجود و جوهر مقصود حکایت می نمایند». (کتاب  
ایقان، ص ۷۵)

و قوله تعالی :

« چون مابین خلق و حقّ و حادث و قدیم و واجب و ممکن  
بهیچوجه رابطه و مناسبت و موافقت و مشابهت نبوده و نیست،  
لهذا در هر عهد و عصر کینونت سازجی را در عالم ملک و  
ملکوت ظاهر فرماید ... و این کینونات مجرّده و حقایق منیره  
وسایط فیض کلیه اند و به هدایت کبری و ربوبیت عظمی مبعوث  
شوند که تا قلوب مشتاقین و حقایق صافین را به الهامات غیبیه  
و نسائم قدسیّه از کدورات عوالم ملکیه سازج و منیر گردانند و  
افنده مقرّبین را از زنگار حدود پاک و منزّه فرمایند تا ودیعه الهیه  
که در حقائق 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 برافرازد. و از این کلمات و اشارات معلوم و ثابت شده که لابد در عالم ملک و ملکوت باید کینونت و حقیقتی ظاهر گردد که واسطه فیض کلیه و مظهر اسم الوهیت و ربوبیت باشد تا جمیع ناس در ظل تربیت آن آفتاب حقیقت تربیت گردند تا به این مقام و رتبه که در حقایق ایشان مستودع است مشرف و فائز شوند. این است که در جمیع اعهاد و ازمان انبیاء و اولیاء با قوت ربّانی و قدرت صمدانی در میان ناس ظاهر گشته ...». (الوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۴۰ - ۳۴۲)

و قوله تعالی :

« ذات قدم و بحر حقیقت لم یزل متعالی از عرفان دون خود بوده، لهذا عرفان کلّ عرفاء راجع به عرفان مظاهر امر او بوده و ایشانند نفس الله بین عباد و مظهره فی خلقه و آیه بین بریتته. من عرفهم فقد عرف الله و من اقرّ بهم فقد اقرّ بالله و من اعترف فی حقهم فقد اعترف بآیات الله المهیمن القیوم ». (الوح توحید بدیع، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۵۳ - ۳۵۴)

و قوله تعالی :

« الذکر و الشّاء و الصّلاة و البهاء علی انبیانه و اصفیائه الذّین بهم فتحت ابواب العرفان علی من فی الامکان ... ». (ص ۹۵، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، به نقل از ص ۷۴۳، مجموعه عکسی محفظة آثار امری) خلاصه مفاد بیان مبارک به فارسی چنین می شود: ذکر و ثنا و صلوة و بهاء بر پیمبران و



برگزیدگان او باد که با آنان در به روی جهانیان باز شد تا خدا را بشناسند.

و به تبیین حضرت عبدالبهاء: «حقیقت الوهیت به تصور در نمی آید، لهذا رحمت کلیه الهیه مظاهر مقدسه را مبعوث فرماید و تجلیات نامتناهی بر آن مظاهر الهیه اشراق می نماید و آنها را واسطه فیض می نماید. این مظاهر مقدسه که انبیاء هستند مانند مرآتند و حقیقت الوهیت مانند آفتاب که در اشد اشراق بر آنها می تابد» (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۵۰)

### لقاء الله

با توجه به همین نکته است که معنی لقاء الله که موعود «قرآن» و سایر کتب سماوی است روشن می شود. آیات نازل در «قرآن» که حاکی از لقای خداست بسیار است. بارها در این کتاب شریف آمده است که: خدا را دیدار می کنید، به دیدار پروردگار امیدوار باشید، موعد این دیدار فرا می رسد، به این دیدار یقین کنید، انکار لقاء خدا یأس از رحمت اوست، کسانی که به چنین یأسی دچار شوند به عذاب الیم گرفتار می آیند.

قوله تعالی :

«الله الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ سَآءَ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ يُدَبِّرُ الْأُمُورَ ۗ لَقَدْ فَصَّلَ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَلْقَوْنَ» (سورة رعد آیه ۲).

و قوله تعالی :

«مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ».

(سوره عنکبوت، آیه ۵).

و قوله تعالی :

« وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ و لِقَانِهِ أُولَئِكَ يَنْسَوْنَ مِنْ رَحْمَتِي و أُولَئِكَ

لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ». (سوره عنکبوت، آیه ۲۳)

اما ذات خدا نادیدنی است. نه تنها خدا را نمی‌توان دید بلکه چنانکه گفتیم به ذات وی در مقام حق مطلق نمی‌توان راه یافت. او را چنانکه اوست نمی‌توان شناخت. این است که برای حفظ توحید و تنزیه و تقدیس، مقصود از لقای خدا را لقای مظهر امر او در هر زمان باید دانست. نه خدا را بدین جهان می‌توان فرود آورد تا انسان به دیدار او نائل آید و نه انسان را در هر جهانی به مقامی می‌توان فرا برد که نادیدنی را ببیند یا ناشناختنی را بشناسد. پس این دیدار را معنی دیگری است و آن معنی جز این نیست که خدا را در خلق او، و البته در اعلی مرتبه خلق او و مظهر امر اوست، بتوان دید، و این دیدار را که دیده آدمی در ظاهر و باطن بدان سوی آن راهی ندارد. دیدار پروردگار دانست.

راستی چه می‌توان گفت؟ از یک سوی به لقای خدا موعودیم، از سوی دیگر خود را از مقام او که مقام حق است چنان دور می‌بینیم که چنین امری را ممکن نمی‌شماریم. اگر لقاء الله را تجلی خدا در ذات او بنگاریم، کسی را از عالم خلق بدین مقام راهی نیست. اما اگر به تجلی خدا در ماسوای او تعبیر کنیم، پیداست که برترین مرتبه این تجلی در مظاهر امر اوست.

اهل بهاء می گویند که لقای خدا در عالم حقّ میسر نیست، چه اگر به چنین قولی قائل باشند یا خدای متعال را از علوّ تنزیه فرو آورده یا انسان را به ساحت جلال او فرا برده اند، و این هر دو منافی توحید است. اما اگر این لقاء در عالم خلق باشد، ناگزیر در اعلی مراتب خلق که مقام عصمت و طهارت و عزّت است در پی آن باید رفت، یعنی لقای او لقای مظهر امر اوست. این امر به هر صورت صادق است، خواه لقاء الله را به دیدار ظاهر و به دیده ظاهریین بگیریم، خواه این مقام را به معنی وصول و ادراک و عرفان بشماریم.

بنا بر آنچه گفتیم لقای او لقای مظهر امر او در عالم خلق است، نه دیدار ذات ناپیدای او در عالم حقّ.

قوله تعالی :

« هر نفسی که به این انوار مضمینه ممتنعه و شمس مشرقه لانه در هر ظهور موفق و فائز شد. او به لقاء الله فائز است و در مدینه حیات ابدیه باقیه وارد ». (کتاب ایقان، ص ۱۱۱)

و قوله تعالی :

« تفکر در اصحاب عهد نقطه فرقان نما که چگونه از جمیع جهات بشریه و مشتیهات نفسیه به نفحات قدسیّه آن حضرت پاک و مقدّس گشتند و قبل از همه ارض به شرف لقاء که عین لقاء الله بود فائز ... و حال همان ثبوت و رسوخ و انقطاع را بعینه ملاحظه فرما در اصحاب نقطه بیان راجع شده ». (کتاب ایقان، ص ۱۲۴)

« بصر سرّ و شهادت را از توجّه بما سوی الله پاک و مقدّس نموده تا به جمال او در هر ظهور فائز شوید و به لقای او که عین لقاء الله است مرزوق گردید و این است قول حقّی که سبقت نگرفته او را قولی و از عقب در نیاید او را باطلی». (لوح حمد مقدّس از عرفان ممکنات، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۵)

و قوله تعالی :

« در جمیع کتب الهی وعده لقاء صریح بوده و هست و مقصود از این لقاء لقاء مشرق آیات و مطلع بیّنات و مظهر اسماء حسنی و مصدر صفات علیای حقّ جلّ جلاله است. حقّ بذاته و بنفسه غیب منیع لایدرک بوده. پس مقصود از لقاء لقاء نفسی است که قائم مقام اوست مابین عباد و از برای او هم شبه و مثلی نبوده و نیست. چه اگر از برای او شبه و مثلی مشاهده شود کیف یثبت تقدیس ذاته و تنزیه کینونته عن الاشیاء و الامثال. باری در مقامات لقاء و تجلّی در کتاب ایقان نازل شده آنچه که منصفین را کفایت نماید». (لوح خطاب به شیخ محمّد تقی اصفهانی، معروف به آقاجفی، ص ۸۷)

و قوله تعالی :

« چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرمات مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می شد، جمیع تکذیب می نمودند و از لقای او که عین لقاء الله است احتراز می جستند». (کتاب ایقان، ص ۳)

و قوله تعالی :

« منتهی فیض الهی که برای عباد مقدر شده لقاء الله و عرفان اوست که کلّ به آن وعده داده شده‌اند و این نهایت فیض فیاض قدم است برای عباد او و کمال فضل مطلق است برای خلق او که هیچیک از این عباد به آن مرزوق نشدند و به این شرافت کبری مشرف نگشتند و با اینکه چقدر از آیات منزله که صریح به این مطلب عظیم و امر کبیر است، معذک انکار نموده‌اند و به هوای نفس خود تفسیر کرده‌اند، چنانچه می فرماید: <sup>۱۱</sup> «والَّذین کفروا بآیات الله و لقانه اولئک یشوا من رحمتی و اولئک لهم عذاب الیم» <sup>۱۲</sup> جمیع این آیات مدله بر لقاء را که حکمی محکم‌تر از آن در کتب سماوی ملحوظ نگشته انکار نموده‌اند و از این رتبه بلند اعلی و مرتبه ارجمند ابهی خود را محروم ساخته‌اند. و بعضی ذکر نموده‌اند که مقصود از لقاء تجلی الله است در یوم قیامت و حال آنکه اگر گویند تجلی عام مقصود است، این امر در همه اشیا موجود است چنانچه از قبل ثابت شد ... و اگر گویند مقصود تجلی خاص است. آن هم اگر در عین ذات است در حضرت علم ازلاً چنانچه جمعی از صوفیه این مقام را تعبیر به فیض اقدس نموده‌اند. بر فرض تصدیق این رتبه، صدق لقاء برای نفسی در این مقام صادق نیاید، لاجل آنکه این رتبه در غیب ذات محقق است و احدی به آن فائز نشود. <sup>۱۳</sup> «السبیل مسدود و الطلب مردود» <sup>۱۴</sup> افتنده مقررین به این مقام طیران ننماید تا چه رسد به عقول محدودین و محتجبین. و اگر گویند تجلی ثانی است که معبر به فیض مقدس

شده، و این مسلماً در عالم خلق است، یعنی در عالم ظهور اولیه و بروز بدعیّه و این مقام مختصّ به انبیاء و اولیای اوست چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نگشته چنانچه جمیع بر این مطلب مقرّر و مدعینند». (کتاب ایقان، ص ۱۰۷ - ۱۱۰) مفاد آیه شریفه منقوله (آیه ۲۳، سوره عنکبوت) این است: کسانی که به آیات خدا و لقای او کافر شوند. از رحمت او مأیوسند و آنان را عذابی دردناک در پی است.

تبیین مرکز میثاق را از این آیات بیّنات در یکی از الواح عربی باید خواند (۱) و آنگاه با رجوع به تاریخ ملل و نحل به این نکته پی برد که بحث در باره رؤیت خدا را که اینهمه اوراق در کتب اوایل و اواخر به بحث در باره آن اختصاص یافته است و در این معرکه هراس انگیز محنت خیز خونها ریخته و تازیانه ها زده و زندانها انباشته اند، چگونه می توان به بیانی ساده و آسان در آورد که هر عقلی دریابد و هر دلی بپذیرد. رؤیت خدا در روز واپسین موعود همه ادیان است، رؤیت ذات ممکن نیست و آنچه امکان دارد و صادق می آید و محقق می شود، ادراک تجلی خدا در اشرف خلق او در یوم موعود است. و اگر چنین نگوئیم یا تنزیه خدا را از میان برده و اعتقاد را به شرک آلوده ایم، یا با انکار لقای خدا یأس از رحمت او یافته و راه کفران سپرده ایم.

تصوّر نشود که تنها لقای یکی از مظاهر امر را لقای خدا می انگاریم، بلکه جمله آنان را مظهر تجلی خدا می شماریم و در

مقام توحید، به حکم کتاب خدا، فرقی در میان رسل نمی گذاریم، دیدار همه آنان را دیدار خدا می خوانیم و با لقای آنان خود را به لقای خدا فائز می دانیم.

قوله تعالی :

« ... جميع این صفات از ظهور این جواهر احدیه ظاهر و هویداست و این صفات مختصّ به بعضی دون بعضی نبوده و نیست، بلکه جميع انبیای مقرّبین و اصفیای مقدّسین به این صفات موصوف و به این اسماء موسومند». (کتاب ایقان، ص ۷۷ - ۷۸)

و قوله تعالی :

« ناظر به ایام قبل شوید که چقدر مردم از اعالی و ادانی که همیشه منتظر ظهورات احدیه درهیاکل قدسیّه بوده اند. به قسمی که در جميع اوقات و اوان مترصد و منتظر بودند و دعاها و تضرّع ها می نمودند که شاید نسیم رحمت الهیه بوزیدن آید و جمال موعود از سرادق غیب به عرصه ظهور قدم گذارد و چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرمت مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می شد. جميع تکذیب می نمودند و از لقای او که عین لقاء الله است احتراز می جستند... ». (کتاب ایقان، ص ۳)

و هم به سبب غفلت از همین معنی بود که ختم نبوت را دلیل بر ختم ظهورات الهیه و نهایت تشریح ادیان دانستند. یعنی اگر لقاء الله را به معنی صحیح آن که لقای شارع شرع جدید و مظهر امر بدیع باشد می گرفتند، چگونه میسر می شد که با وجود تصریح

به لقاء موعود در «قرآن» مجید و نزول آیات متواتره در این مورد و نهی از انکار لقاء و تعبیر آن به یأس از رحمت خدا، منکر ظهور دیگری بعد از رسول اکرم باشند ولو نام نبی بر خویشان نگذارد و یا خود را به وصف رسالت موصوف نسازد.

قوله تعالی :

« در کتاب مبین ربّ العالمین بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی : "ولکن رسول الله و خاتم النبیین" جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده چنانچه آیات مدله بر لقای آن ملیک بقاء در کتاب مذکور است و بعضی از قبل ذکر شده. و خدای واحد شاهد مقال است که هیچ امری اعظم از لقاء و اصرح از آن در فرقان ذکر نیافته. فهنینا لمن فاز به فی یوم اعرض عنه اکثر الناس کما انتم تشهدون. معذک به حکم اول از امر ثانی معرض گشته اند با اینکه حکم لقاء در یوم قیام منصوص است در کتاب. و قیامت هم به دلایل واضحه ثابت و محقق شد که مقصود قیام مظهر اوست بر امر او. و همچنین از لقاء لقای جمال اوست در هیکل ظهور او. اذ انه لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار». (کتاب ایقان، ص ۱۳۱ - ۱۳۲)

### تجدید تأکید در تنزیه غیب منیع

توجه باید داشت که جمال قدم پس از اینکه در این آیات بینات فرمود که لقای موعود در قرآن مانع از این است که به ختم تشریح شرایع قائل شویم، زیرا لقای خدا جز لقای مظاهر امر او که تشریح شرایع می کنند معنی دیگری ندارد، در ختام کلام به سیاق سایر



آیات بہ لحن اکید بیان داشت کہ مقصود از اینکہ لقای خدا را لقای صاحب امر و شارع دین می دانیم این است کہ ذات حق را در مقام تقدیس و تنزیه نگاہ داریم، چون ذات او در مقامی است کہ «لاتدرکہ الابصار و هو یدرک الابصار» و چون قصد صاحب امر این باشد کہ هموارہ در حفظ تنزیه ذات خدا اصرار فرماید، چہ نیکوتر از آنکہ ما نیز از تکرار این معنی ابا نکنیم و در ختام این مطلب چند کلمہ دیگر از سخنان مشک افشان او را بیاوریم تا رفع شبہہ حلول زیب این دفتر مختصر در ہمہ فصول و ابواب آن باشد.

قوله تعالی :

« قل : ان الله كان مقدّسا عن المجيء، و النزول و هو الفرد الصّمد الّذی احاط علمه کلّ من فی السّموات و الارض و لن یأتی بذاتہ و لن یعرف بانیتہ و لن یدرک بصفاتہ و الّذی یأتی هو مظهر نفسہ کما اتی بالحقّ باسم علی و جمعتم علیہ بمخالیب البغضاء و افتیتم علیہ یا معشرالعلماء و ما استحيیتم عن الّذی خلقکم و سواکم». (سورة الصّبر، منقول از رسالہ ایام تسعہ، ص ۲۷۳ - ۲۷۴) مفاد آیہ شریفہ را بہ زبان فارسی می توان چنین بیان کرد: بگو خدا برتر از آن است کہ فرود آید. او فرد است، صمد است، علم او ہرآنچہ را کہ در آسمان و زمین جای دارد، فرا گرفته است. بہ ذات خود ہرگز نخواہد آمد. بہ وجود خود شناختہ نخواہد شد و بہ صفات خود ادراک نخواہد گردید. آنکہ می آید مظهر نفس اوست، چنانکہ بہ نام علی (علیّ اعلیّ یا نقطۃ اولی) آمد و بر حقّ بود. شما

جماعت علماء چنگال کینه تیز کردید، بر وی گرد آمدید و از آنکه شما را بیافرید و بیاراست حیا ننمودید.

و در تبیین همین گونه آیات است که حضرت عبدالبهاء می فرماید: «اگر گفته شود که مرایا مظاهر آفتابند و مطالع نیر اشراق، مقصود این نیست که آفتاب از علو تقدیس تنزل نموده و در این آئینه مجسم گشته و یا آنکه آن حقیقت نامحدود در این مکان مشهود محدود گردیده، استغفرالله عن ذلک، این اعتقاد طائفه مجسمه است.» (خطبات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰)

و نیز می فرماید:

«حقیقت مسیحیه یک آئینه صاف شفاف بوده که در نهایت لطافت و پاکی بود. لهذا شمس حقیقت ذات الوهیت در آن آئینه تجلی فرمود و نورانیت و حرارتش در آن نمودار گشت. اما شمس از علو تقدیس و سما، تنزیه تنزل ننمود و در آئینه منزل و ماوی نکرد، بلکه بر علو و سمو خود باقی و برقرار است ولی در آئینه به جمال و کمال جلوه نمود و آشکار گشت.» (مفاوضات عبدالبهاء، فقره «کز» ص ۸۶ - ۸۷)

و نیز می فرماید:

«مقصد این نیست که آفتاب حقیقت از علو تقدیس خود نزول کرده و داخل در این آئینه شده زیرا دخول و خروج از خصائص اجسام است و حقیقت الوهیت مقدس از این اوصاف. بلکه مقصود این است که انوار شمس حقیقت در مظاهر الهیه در نهایت جلوه و

ظهور است. این است حقیقت بیان الوهیت». (خطبات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰)

و نیز می فرماید:

«حقیقت انسانیّه محیط بر جمیع کائنات است و اشرف موجودات، علی الخصوص فرد کامل آن. فرد کامل به منزله آئینه است، در نهایت لطافت و صفا و مقابل شمس حقیقت، لهذا نور ربوبیت کمالات الهیه در این مرآت صافیه به اشدّ ظهور واضح و آشکار. حال اگر بگوئیم در این آئینه آفتاب است، مقصد آن نیست که آفتاب از علو تقدیس خویش نزول نموده و در این آئینه حلول کرده زیرا این محال است. قلب ماهیت ممکن نه: قدیم حادث نگردد و حادث قدیم نشود، بلکه آن حی قدیم تجلی در این آئینه نموده و حرارت و انوارش تابیده و در نهایت جلوه و ظهور است». (خطبات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۸ - ۲۹)

و نیز می فرماید:

«این مظاهر مقدسه که انبیاء هستند مانند مرآتند و حقیقت الوهیت مانند آفتاب که در اشدّ اشراق بر آنها می تابد و مرایا استفاضه از آن شمس حقیقت می نمایند، لکن آفتاب از علو خود نزول ننموده و در مرایا دخول نکرده. نهایت مرایا در نهایت صفا و قابلیت و استعداد است. مرایا از عالم ارض است و حقیقت الوهیت از روی تقدیس است. هرچند حرارت آفتاب می تابد، و مرایا از آن استفاضه می نمایند و کلّ از او حاکی، لکن شمس از علو تقدیس خود

نزول ننماید و حلول نکند» (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۵۰ - ۵۱) و نیز می‌فرماید :

« ... حضرت مسیح می‌فرماید «الاب فی الابن» ... مقصد این نیست که آفتاب از آسمان تنزل کرده ... حقیقت الوهیت را صعود و نزولی نیست، دخول و خروجی نیست، مقدس از زمان و مکان است همیشه در مرکز تقدیس است، زیرا تغییر و تبدیل از برای حقیقت الوهیت نیست. تغییر و تبدیل و انتقال از حالی به حالی از خصائص حقیقت حادثه است». (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۲) و نیز می‌فرماید:

« ... فیض الوهیت محیط است، انوار الوهیت ساطع و صفات الوهیت ظاهر و باهر. حقائق مقدسه انبیای رحمانیه بمنزله آئینه در نهایت لطافت و صفا در مقابل شمس حقیقتند. لهذا شمس حقیقت به انوار و حرارتش در آن آئینه ظاهر و باهر، و کمالاتش جلوه نماید ... مقصد ما آن نیست که آفتاب از اعلی درجه تقدیس تنزل کرده و آمده و در این آئینه منزل نموده، زیرا این مستحیل است، آفتاب را منزلی نیست، همیشه در مرکز تنزیه بوده است ... پس معلوم شد که حقیقت الوهیت مقدس از نزول و صعود است ولکن فیض ابدی آفتاب در این آئینه صافی لطیف ظاهر و عیان است، و آئینه می‌گوید که آفتاب در من است ... این است که حضرت مسیح منی‌فرماید که پدر در پسر است ... این است معنی توحید». (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۳)

و نیز می فرماید:

« اگر آفتاب موجود در آئینه بگوید من شمس، صادق است. و اگر بگوید نیستم صادق است. اگر شمس با تمام جمال و جلال و کمالش در این آئینه صافیه ظاهر و باهر شود، تنزل از عالم بالا و سمو مقام خود ننموده و در این آئینه حلول ننموده بلکه لم یزل همیشه در علو تقدیس و تنزیه خود بوده و خواهد بود و جمیع کائنات ارضیه باید مستفیض از آفتاب باشند، زیرا وجودش منوط و مشروط به حرارت و ضیاء آفتاب ... اگر از آفتاب محروم ماند محو و نابود گردد. این معیت الهیه است که در کتب مقدسه مذکور است: "انسان باید با خدا باشد" (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۳۷۹ - ۳۸۰)

و نظائر این بیانات را در موارد بسیار از خطابات و مکاتیب و رسائل و مفاوضات آن حضرت می توان یافت. (از جمله خطابه عربیه مندرجه در خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۷ - ۸ «و اذا قلنا ان شمس الحقیقة اشرفت بانوارها ...» و مفاوضات عبدالبهاء، فقره «لز» ص ۱۱۳)

### موقف اهل سلوک و حقیقت عرفان

چون سخن بدین مقام رسید عطف نظر به اهل عرفان باید کرد، تقریبا در بین همه اقوام و امم کسانی بوده اند که خود را اصحاب طریقت نامیده اند، به سیر و سلوک در راه شناخت خدا آغاز کرده اند و بر آن بوده اند که سرانجام از این راه به حق ملحق می شوند. وصال محبوب لایزال را که نهایت آمال است تحصیل

می‌کنند، خدا را می‌بینند، به وی می‌پیوندند و او را در بر می‌گیرند تا آنجا که جدائی از میانهٔ خلق و حق بر می‌افتد، خلق به حق می‌رسد و وحدت مطلق پدید می‌آید.

البته پیمودن این راه رسومی دارد، آداب و اعمال می‌خواهد. باید در پی راهنمای منزل‌شناسی به راه افتاده از وادی‌ها گذشت، عقبات را پشت سر گذاشت. تا آنجا که امکان دارد چشم از عالم امکان و لذائذ بی اعتبار و شؤن ناپایدار آن فرو بست. به ریاضت اخلاقی و معنوی که حتی در مسلک بعضی از اصحاب طریقت و در نزد بعضی از اقوام و ملل با تحمل مشقات بدنی و قبول حرمان از بسیاری از لذائذ جسمانی هم توأم می‌شود، تن در داد. امتحاناتی در این سفر دشوار پیش می‌آید و غرائبی در هر منزل رخ می‌گشاید. سالک صادق با چهرهٔ گشاده و گردن افراخته در این راه همچنان پیش می‌رود و بر همهٔ دشواری‌ها پیروز می‌شود. چشم از جهان و جهانیان فرو می‌بندد، دل به دلدار می‌دهد. هرآنچه او را از دوست دور سازد و از یار به غفلت اندازد، پشت سر می‌نهد و با این سیر عملی معنوی که همراه با تأمل و انجذاب و اشتیاق است، بی‌آنکه حاجت به استدلال افتد و کاری از عقل بلفضول بی‌مایهٔ کارافزای برآید، آدمی از قید تعلق به عالم خاک رهائی می‌جوید و در فضای جانفزای عالم معنی پر می‌گشاید و تا بدانجا فرا می‌رود که به کشف وجود مطلق نائل آید و دیده به دیدار دوست روشن دارد.

در این مقام وجود محدود او، بدان سبب که از این جهان گسسته و قیود آن را شکسته است، زائل می شود. شخص او از میان می رود و تنها دوست اوست که با وی و در وی و به جای وی پایدار می ماند. پس اگر خدا را از راه عقل جزئی نظری نمی توان شناخت، با سلوک عرفانی در طریق عشق معنوی می توان بدو راه جست، به کشف سر پنهان دست یافت و به فنای وجود محدود خویشتن که لقای خدای ذوالمنن جز آن نیست، نائل آمد.

حقائق عرفان با همه جلال و جمال و کمال آن در امر بهائی جلوه کرده و در بسیاری از آثار جمال قدم آیاتی در غایت بلاغت نازل شده که اشاراتی در نهایت حلاوت به سلوک عرفانی دارد. گذشته از این اشارات بعضی از الواح مبارکه اختصاص به شرح مقامات معنوی عرفاء و ذکر احوال روحانی اهل طریقت یافته است. با منع ریاضت و مشقّت و ترغیب به سعی و همت و وضع قواعد نظم اداری که مستلزم توجه به شؤون مادی این جهان و اجتناب از تحقیر و تخفیف آن است، سلوک در طریق عرفان را نیز تصدیق و تأیید کرده اند. اصول و فروع طریقت را بر شمرده اند. حقائق معانی این مقامات عالیّه را روشن ساخته اند. رسوم و آداب و شروط کسانی را که در این راه قدم می نهند و به این کار دشوار تن در می دهند. باز گفته اند. در کتاب «ایقان» بنگرید تا ببینید قلم اعلی با چه شوری به جنبش در می آید و شخص مجاهد را که اراده سلوک دارد برادر خود می نامد (۲) و از او می خواهد تا

گوش دل بگشاید و آنچه بر وی لازم است از زبان دلدار بشنود، و لوازم این سفر را یکایک فرو می خواند.

در «جواهرالاسرار» به لغت عرب و در «هفت وادی» و «چهار وادی» به زبان ایران مراحل را که اهل عرفان باید از آنها بگذرند فرا می نماید (۳). دست سالک را می گیرد و از هر وادی به وادی دیگر می برد. اسم منزل را می گوید و رسم راه را می آموزد. «طالب» را «عاشق» می کند، عاشق را به وادی «معرفت» می کشاند. از وادی معرفت به مقام «توحید» فرا می برد، در پایان وادی توحید او را از هرچه جز دوست باشد «مستغنی» می سازد و آنگاه به «حیرت» فرو می اندازد تا سرانجام به منزل «فنا» مطلق رساند.

چون بر خود لازم گرفته است که جز به لسان قوم سخن نگوید کلام را بر حسب ظاهر از حدود کلماتی که متداول در بین اهل سلوک است فراتر نمی برد. مطالب را به زبان خود آنان ادا می کند و فی المثل هر وادی را به همان نامی که پیش از او اهل عرفان نامیده اند می خواند (مثلاً در «منطق الطیر» شیخ عطار) تا اینان را سخن آشنا به گوش رسد و آنچه را می شنوند تا آنجا که می توانند دریابند و با الفاظ کتاب خدا بیگانه نباشند.

اما دقت وافی لازم است که سالک مجاهد دریابد که اگر قصد قبول تعلیمات قلم اعلی نماید، حق خروج از حد خویشتن ندارد و نمی تواند بر خلاف آنچه تاکنون پنداشته اند مدعی وصول به حق



مطلق باشد و شهود جمال ازل را در عالم غیب انتظار برد. طریقی که در آن رهسپار است سبیل عرفان مظهر امر الهی در عالم ظاهر است، و هفت وادی سلوک جز مراحل سیر او به مقام قبول شارع امر جدید و تصدیق کتاب او نیست. آنچه او می تواند شناخت همین است و نه تنها او بلکه هیچ عارف کامل دیگر جواز خروج از عالم خلق ندارد. شهود حقّ مطلق و لقای خدای ناپیدا دست نمی دهد و آدمی را فنای تامّ از وجود محدودی که مقتضای مخلوق است، حاصل نمی شود و ارتقاء از عالم شهادت به عالم غیب و وصال جمال متعال ممکن نمی آید. به زبان ساده بگوئیم انسان نه تنها خدا نمی شود، بلکه خدا را چنانکه خود اوست نه می بیند و نه می شناسد.

همه مراحل سلوک عرفانی، چنانکه گفته شد، منازلی است که شخص عارف سالک باید بپیماید تا مظهر امر او را در عالم خلق در هر زمان به دیده دل و جان ببیند. در این طریقت مجاهدت کند، از صراط بگذرد و به جنت لقاء نائل شود. این راه او را به شهر خدا می رساند و شهر خدا جز کتاب او در هر زمان که محلّ تجلّی حقیقت امر اوست، نمی تواند بود. بنابراین اهل عرفان نیز مانند اصحاب ادیان حدّ بلوغشان معرفت مظاهر الهیه است تا تنزیه ذات غیب و بقای او در علو امتناع خود، به اصطلاح اهل بهاء همچنان محفوظ ماند و عرفان بهائی، با وجود مشابهت در حقایق و مشارکت در الفاظ از دعاوی اهل تصوّف متمایز باشد.

قوله تعالی :

« بعد از تحقق این مقامات برای سالک فارغ و طالب صادق ... بشیر معنوی به اشارات روحانی از مدینه الهی چون صبح صادق طالع شود... و عنایات و تأییدات روح القدس صمدانی حیات تازه جدید مبذول دارد ... اگر سالک سبیل هدی و طالب معارج تقی به این مقام بلند اعلی واصل گردد، رانحه حق را از فرسنگهای بعیده استنشاق نماید ... و از اثر آن رانحه به مصر ایقان حضرت منان وارد شود و بدایع حکمت حضرت سبحانی را در آن شهر روحانی مشاهده کند و جمیع علوم مکنونه را از اطوار ورقه شجره آن مدینه استماع نماید ... و این مدینه در رأس هزار سنه او ازید او اقل تجدید شود و تزیین یابد ... و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد موسی «تورات» و در زمن عیسی «انجیل» و در عهد محمد رسول الله «فرقان» و در این عصر «بیان» و در عهد من یبعثه الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است». (کتاب ایقان، ص ۱۵۱ - ۱۵۴)

و قوله تعالی :

« ای سلمان آنچه عرفاء ذکر نموده اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود، چه که نفوس عالیه و افئدة مجردة هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند. از رتبه ممکن و ما خلق فی انفسهم بانفسهم تجاوز نتواند نمود ». (الوح سلمان، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۱۴۳ - ۱۴۴)

و قوله تعالى :

« ای سلمان سبیل کلّ بہ ذات قدم مسدود بوده و طریق کلّ مقطوع خواهد بود. و محض فضل و عنایت شمس مشرقہ از افق احدیہ را در بین ناس ظاہر فرمودہ و عرفان این انفس مقدّسہ را عرفان خود قرار فرمودہ. من عرفہم فقد عرف اللہ و من سمع کلماتہم فقد سمع کلمات اللہ و من اقربہم فقد اقرّ باللہ و من اعرض عنہم فقد اعرض عن اللہ ». (لوح سلمان، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۱۴۴ - ۱۴۵)

و قوله تعالى:

« عرفان موجودات و وصف ممکنات از اوّل لا اولی آخر لا آخر راجع بہ این مقام بودہ و احدی را از این مقام بلند اعلی کہ مقام عرفان و لقای آن شمس احدیّت و آفتاب حقیقت است تجاوز و ارتقاء ممکن نہ، چہ کہ وصول بہ غیب لایدرک بالبدیہہ محال و ممتنع بودہ. پس تموّجات آن بحر باطن در ظاہر این ظهور سبحانی مشہود و اشراقات آن شمس غیب از افق این طلوع قدس صمدانی من غیر اشارہ طالع و ملحوظ ». (لوح حمد مقدّس، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۱۲)

« جمیع مقامات لانہایہ عرفان و منتهی ثمرہ وجود انسان وصول و بلوغ بہ این رتبہ بلند اعلی و مقام ارجمند ابہی بودہ ... این است تمام رستگاری و اصل آن و حقیقت فوز و مبدأ و منتهای آن ». (لوح حمد مقدّس، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۱۳)

و قوله تعالى :

« انّ اعلی عرفان العارفين و بلوغ البالغين يرجع الى خلقه الذی

خلق بقوله کن فیکون و کلّ ما سویه مخلوق بامرہ و منجعل بارادته و ساجد لطلعتہ و خاصع لحضرتہ و کلّ عنده فی لوح محفوظ». (ص ۹۸ - ۹۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات) مفاد قسمتی از بیان مبارک این است: عالی ترین درجه عرفان عرفاء و بلوغ بالغین به خلق او راجع است و هرچه جز اوست مخلوق کلمه اوست ... الخ.

و قوله تعالی:

«و ان ما یعرفه العارفون فی اعلى مقاماتهم و ان ما یبلغه البالغون فی اقصى مراتبهم هو عرفان آية تجلیه ... ارسل الرّسل نفسه ... و هذا مبلغ العارفين فی منتهی معارجهم ان انتم من العالمین و ما قدر الله فوق ذلك لاحد نصیب و لا لنفس سبیل الیه و هذا ما كتب علی نفسه الحقّ ان انتم من العارفين». (لوح مدینه توحید، مانند آسمانی، ج ۴، ص ۳۱۴ - ۳۱۵) و مفاد قسمتی از بیان مبارک به زبان فارسی چنین است: آنچه عارفان در عالی ترین مقامات خود بدان فرا می رسند عرفان آیه تجلی اوست. پیمبران را از سوی خود فرستاد و کتاب بر ایشان فرود آورد و شناخت ایشان را شناخت خود شمرد. این همان مقامی است که عارفان در نهایت مدارج سلوک می توانند بدان بالغ شوند، اما کسی را بهره ای از این برتر یا بسوی او راه دیگر نیست.

و قوله تعالی:

«چون آن بحر قدم مستور دوست داشت که شناخته شود خلق

فرمود خلق سموات و ارض را به کلمه مبارکه اولیه که از مشرق مشیت مالک احدیه اشراق فرمود ... آن کلمه نفس ظهور بوده و خواهد بود و او بذاته مقدس است از ظهور و بروز و صعود و نزول و ذکر و بیان و عرفان و شهود و عیان ...». (ص ۵۸، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات) و قوله تعالی:

«شکی نبوده و نیست که ذات قدم با وصف غیبیت مقدس از ظهور و بروز بوده و احدی به آن فائز نشود مگر در ایام ظهور مظهر الهی و منبع علوم ربّانی. هر نفسی به او فائز شد به لقاء الله فائز شده و الیوم شمس حقیقت در قطب زوال مشرق است و کوثر وصال جاری و ساری. اکثری از آن محروم و لب تشنه و در تیه ضلالت متحیر و سرگردان مشاهده می شوند». (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)

«اینقدر بدانید که غیب مکنون ظاهر نشده و نمی شود مگر به مظهر ظهور، چه اگر مظاهر ظهور الهیه و مشارق وحی ربّانیه از کنز مخزون اخبار نمی دادند احدی مطلع نبود». (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات) و قوله تعالی:

«شکی نبوده و نیست که مالک قدم اهل عالم را لاجل معرفت خود خلق فرموده و حدیث 'كنت کنزاً مخفياً' شاهد این مقال است و هر عارف بصیری شهادت می دهد به اینکه ذات قدم لم یزل و لا یزال مقدس از ظهور و بروز و عرفان ممکنات و منزّه از صور

و هیاکل و ادراک کائنات بوده و خواهد بود و احدی به عرفان او  
فائز نشود الاّ به مطلع آیات و مظهر بیّنات او». (ص ۵۹، مجموعه  
آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)  
و قوله تعالی:

«و چون ابواب عرفان و ادراک مسدود و منتهی رتبه عرفان عباد  
مردود، محض فضل و جود، سلطان وجود مظاهر احدیه و مطالع  
عزّ صمدیه را از افق آتشی انا الظاهر فوق کلّ شیء، ظاهر فرمود تا  
جمیع ناس به عرفان آن شمس مشرقه از افق حقیقت به عرفان الله  
فائز شوند». (ص ۹۴، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة  
استخراج آیات) و قوله تعالی:

«حمد مقصود عالم و معبود اسم را لایق و سزااست که به کلمه  
علیا ارض و سما، را خلق فرمود و از عدم به وجود آورد لاجل  
عرفان ذات مقدّسش، و این عرفان حاصل نشود الاّ به مشارق وحی  
و مطالع الهام و مصادر امر و مهابط علمش ... طوبی از برای  
نفسی که به جبل عرفانش تمسک نمود و از ماسوایش منقطع  
گشت». (مجموعه اشراقات، ص ۲۹۲ - ۲۹۴)

و باکی نیست اگر یکی از بیانات مبارکه در رساله سیر و سلوک  
که به «هفت وادی» معروف است و قبلاً در این اوراق بدان  
استشهاد شد، در این مقام تکرار گردد. قوله تعالی :

«مباد در این بیانات رانحة حلول یا تنزلات عوالم حقّ در مراتب  
خلق رود و بر آن جناب شبهه شود زیرا که بذاته مقدّس است از

صعود و نزول و از دخول و خروج ... نشناخته او را احدی و به کنه او راه نیافته نفسی ... منزّه است از ادراک هر مدرکی و متعالی است از عرفان هر عارفی ... بلی این ذکرها که در مراتب عرفان می شود، معرفت تجلیات آن شمس حقیقت است که در مرایا تجلی می فرماید». (هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۵)

### شجره طور

و عجب از بعضی از عرفاء و حکماست که تجلی حق را در خاک و سنگ و کوه و دشت و بیابان و زمین و آسمان می پذیرند، اما چون فرد اشرف نوع انسان که در حدّ اکمل وجود در عالم خلق است، خود را جلوه گاه جمال جانان می خواند، به شگفت اندز می شوند و از قبول صدق کلام او تن در می زنند. موسی بن عمران به نصّ صریح «قرآن» تجلی الهی را در نار سدره سینا دید و ندای خدا را از لابلائی شاخساری به گوش جان شنید. بقوله تعالیٰ:

«فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنسَ مِنْ جَانِبِ الطَّوْرِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي بُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ». (سوره قصص، آیه ۲۸ - ۳۰)

قلم اعلیٰ در اشاره به این واقعه می فرماید:

«در تجلی و ندای سدره از برای ابن عمران تفکر نمایند. سبحان الله ... آنچه از شجر پذیرفتند از سدره وجود نمی پذیرند». (تجلیات،

مجموعه اشراقات، ص ۲۰۳ - ۲۰۵) و در مقام دیگر می فرماید:

«از قرار مذکور این ایام ابن باقر (شیخ محمد تقی نجفی اصفهانی) ارض صاد (شهر اصفهان) حسب الامر حضرت سلطان در مدینه طا (شهر طهران) وارد و در یکی از مجالس گفته باید سوره توحید را ترجمه نمایند و بر هر یک از اهل مملکت بسپارید تا کل بدانند حق لم یلد و لم یولد است و بابی ها به الوهیت و ربوبیت قائل. سبحان الله! آیا چه شده که ابن عمران در طور عرفان بعد از اصغای "انّی انا الله" از سدره مبارکه ذکر نمود و دفتر توحید را ترجمه نفرمود؟ باری اگر نفسی با او ملاقات نماید از قول مظلوم بگوید: اتق الله، ندای ناصح امین را به سمع فطرت بشنو، چون کلیم آنچه را اصغاء نمود قبول فرمود، تو هم از سدره مبارکه انسان قبول نما. لعمر الله کلمه مبارکه انّی انا الانسان نزد مظلوم اعظم است از جمیع آنچه ادراک نموده اند». (مجموعه اشراقات، ص ۴۰)

و در مقام دیگر می فرماید:

«یا شیخ، علمای عصر در تجلیات سدره بیان لابن عمران در طور عرفان چه می گویند؟ آن حضرت کلمه را از سدره اصغاء نمود و قبول فرمود ولیکن اکثری از ادراک این مقام محروم. چه که بما عندهم مشغول و از ما عندالله غافل». (لوح شیخ محمد تقی اصفهانی، ص ۳۲)

البته توقف در این مطالب از علمای قشری و فقهای ظاهربین شاید عجب نباشد ولیکن از حکمانی که ذوق اشراق دارند و از عرفان دم



می زنند و زمین و زمان را مظهر تجلی الهی می شمارند. توقف در این مقامات انتظار نمی رود و ردّ ادعای مظهر اسماء و صفات موجب استغراب می شود. حاج ملاهادی سبزواری غزلی سروده و در ضمن آن چنین فرموده است:

موسنی نیست که آواز انالحق شنود

ورنه این زمزمه درهرشجری نیست که نیست

قلم اعلی چندین بار در بعضی از آثار به این قول اشاره کرده و از جمله چنین فرموده است، قوله تعالی :

« در حکیم سبزواری مشاهده کن. در ابیات خود شعری ذکر نموده که از آن چنین مستفاد می شود که موسائی موجود نه والّا زمزمه اتی انا الله در هر شجری موجود. در مقام بیان به این کلمه تکلم نموده و مقصود آن که عارف بالله به مقامی صعود می نماید که چشمش به مشاهده انوار تجلی منور و گوشش به اصغاء نداء او از کلّ شیء، فائز. این مقامات را حکیم مذکور حرفی ندارند، چنانچه اظهار نموده اند. این مقام قول، ولکن مقام عمل مشاهده می شود ندای سدره الهیه را که بر اعلی البقعه مابین برته تصریحا من غیر تأویل مرتفع است و به اعلی النداء کلّ را ندا می فرماید، ابدا اصغاء ننموده، چه اگر اصغاء شده بود به ذکرش قیام می نمود. حال باید بگوئیم که آن کلمه عاریه بوده و از لسانش جاری شده و یا از خوف ننگ و حبّ نام از این مقام و تصدیق آن محروم مانده. او عرف و ستر، او عرف و انکر». (مجموعه اقتدارات، ص ۱۱۱ -

۱۱۲) آیه عربی کہ در ختام کلام آمده است، بدین معنی است: یاشناخت و پنهان داشت. یا از آن پس کہ شناخت. انکار کرد. و در مقام دیگر چنین فرموده است، قوله تعالی: «... حکیم سبزواری گفته اذن واعیه یافت نمی شود و الا زمزمه سدره طور در هر شجر موجود. در لوح یکی از حکماء کہ از بسیط الحقیقة سؤال نموده، بہ حکیم مذکور مشہور خطاب نمودیم (۴) اگر این کلمہ فی الحقیقہ از تو بودہ، چرا ندای سدره انسان را کہ از اعلی مقام عالم مرتفع است نشنیدی؟ اگر شنیدی و حفظ جان و خوف تو را از جواب منع نمود، چنین شخصی قابل ذکر نبوده و نیست و اگر نشنیدی از سم محروم بودہ ای. باری در قول فخر عالمند و در عمل ننگ امم». (مجموعہ اشراقات، ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

### توحید و تحدید - ظهور کلی الہی

قبلاً گفته شد (رجوع شود بہ صفحہ ۱۰۳) کہ ہمہ شارعان ادیان، یعنی آنان کہ وجودشان محلّ نزول وحی الہی است و واسطہ حقّ و خلقند، مطلع اسماء و صفات الہیہ اند، تا آنجا کہ می توان گفت خدای تعالی کہ بہ حکم کلام خود در «قرآن» مجید «ہوالظاہر» را در شأن خود آورده است، در آنان ظاہر می آید. منتہی این ظہور بہ معنی تجلی است و مراد از آن حلول و نزول و ہبوط خدا در عالم امکان نیست. از ہمین رو و در ہمین جاست کہ عرفان انبیاء عرفان خداست و دیدار ہرکدام از آنان لقاء اللہ است. اگر مراد جز این باشد و قصد شناختن حقّ از آن حیث کہ غیب

مطلق است به میان آید، یا باید خدا را در حوزه ادراک قاصر و علم محدود خود جای بخشید یا خود را به عالم حقّ فرا برد و معنی خداشناسی را با دعوی خدائی به هم آمیخت و این هردو مخالف توحید است.

اینک گوئیم که مظاهر الهیه را دو مقام است: مقام توحید و مقام تحدید.

### مقام توحید

در مقام توحید یعنی از آن حیث که مشیت اولیه اند و کلمة الله و عقل اول و نخست آفریده خدا محسوبند. یا خود از آن جهت که به عالم حقّ منسوبند. حکم یک ذات و یک حقیقت دارند. می توان همگی را به یک نام نامید، به یک صفت ستود و در یک مقام دانست، زیرا که اینان مظهر امر حقّند و امر حقّ یکی بیش نیست، اینان صادر اول از مبدأ واحدند و از واحد جز واحد صادر نمی شود. (چون قصد ورود در مباحث فلسفی نیست بسط مقال را در اینجا جایز نمی داند) اگر جز این بگوئیم، یعنی مظاهر الهیه را از آن حیث که صادر اول از حقّ مطلقند کثیر بدانیم، کثرت را به ذات حقّ سرایت می دهیم و بار دیگر دچار شرک می شویم. ذکر مثال آنجا که از جمال بی مثال سخن به میان آید روا نیست، ولیکن در توضیح مقال، نخست استغفار می کنیم، و آنگاه از بعضی از امثله دم می زنیم. ذات نور یکی بیشتر نیست، اگر چه در چندین چراغ که هریک را شدتی در حدّ خویش است، ظاهر شود. حقیقت شخص یکی بیشترینست، ولو خود را در چندین آئینه که هرکدام او را از جهتی و

به صورتی فرا نماید ببیند. ماهیت حرارت یکی بیشتر نیست؛ هرچند در هر آتشدانی به نسبت ظرفیت آنها به درجات متعدّد پدیدآید. مظاهر الهیه نیز حقیقت واحده اند ولو در هر زمانی، در هر شخصی، به هر نسبتی و به هر شدتی ظاهر شوند. تشخّص مظاهر امر به روح انسانی و مقام بشری آنان است، نه به کلمه الهیه و امر الهی و روح قدسی که بدانان تعلق می گیرد. به همین سبب از اولی که آن را اول نیست تا آخری که آخر ندارد نفوسی که به نام شارع دین خدا و مهبط وحی او ظاهر آیند، نفس واحده اند. کلمه الله اختلاف نمی پذیرد، مشیت اولیه کثرت نمی یابد، امر حق تعدّد ندارد. از آدم تا خاتم، و به اصطلاح «انجیل» از الف تا یاء یکی بوده و هست و خواهد بود: «لا نفرّق بین احد من رسله» (سورۃ بقره، آیه ۲۸۵). در چنین مقامی لقای یکی از آنان در یک زمان، لقای جمیع آنان در همه ازمینه است، یعنی لقای امر واحدی است که صادر از حقّ واحد است و عرفان یکی از ادیان در حکم عرفان حقایق جمله آنها از ابتداء تا انتها، یا خود جایگزین عرفان خداست. قوله تعالی:

«این مظاهر حقّ را دو مقام مقرر است: یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید. و در این مقام اگر کلّ را به یک اسم و رسم موصوف نمائی، باسی نیست چنانچه می فرماید: «لا نفرّق بین احد من رسله» زیرا که جمیع مردم را به توحید الهی دعوت می فرمایند و به کوثر فیض و فضل نامتناهی بشارت می دهند ...

این طلعات مواقع حکم و مطالع امرند و امر مقدّس از حجاب کثرت و عوارضات تعدّد است. این است که می فرماید: و ما امرنا الاّ واحده (سورّه قمر، آیه ۵۰) و چون امر واحد شد، البتّه مظاهر امر هم واحدند ... باری ... اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمائی 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. این است اتّحاد آن جواهر وجود و شمس غیر محدود و معدود». (کتاب ایقان، ص ۱۱۸ - ۱۲۰)

و قوله تعالی:

«حاملان امانت احدیه که در عوالم ملکیه به حکم جدید و امر بدیع ظاهر می شوند، چون این اطیّار عرش باقی از سماء مشیت الهی نازل می گردند و جمیع بر این امر مبرم ربّانی قیام می فرمایند، لهذا حکم یک نفس و یک ذات را دارند، چه جمیع از کأس محبت الهی شاریند و از اثمار شجره توحید مرزوق». (کتاب ایقان، ص ۱۱۸)

و قوله تعالی:

«مظاهر احدیه از جهتی متحد و از جهتی به ظهورات مختلفه ظاهر. از آن جهت که کلّ از مشرق امر مشرق و من عندالله تکلم نموده و کلّ به تبلیغ ناس مأمور گشته اند، کلّ واحد بوده. این است که می فرماید: لا نفرق بین احد منهم ... و اگر به دیده بصیرت ملاحظه نمائی، فوالله الذی لا اله الاّ هو، که کلّ را به حقیقت واحده و ظهور واحد و حرکت واحد و فعل واحد و شریعت واحده و

اسم واحد و رسم واحد مشاهده نمائی ... آیا ندیده‌ای که می‌فرمایند اگر صد هزار مرتبه شمس طالع شود یک شمس بوده و خواهد بود و می‌فرماید همین قسم در مظاهر احدیه ملاحظه نمائید. بدان که در تجلی دو نظر ملحوظ ... به نظری مکرر و به نظری غیر مکرر. و این دو نظر منسوب به تجلیات ظاهریه ملکیه است و نفس تجلی در مقرّ خود مقدّس از این دو نظر بوده و خواهد بود. ولکن ادراک این مقام قدری مشکل». (کتاب بدیع، ص ۱۵۲ - ۱۵۴)

علاوه بر این آیات و صدها نظایری که دارد، و جملگی حاکی از وحدت مظاهر الهیه به بیان کلی است، در بعضی از آیات بعضی از مظاهر الهیه را به اسم و رسم مذکور داشته و به وحدت آنان با یکدیگر و با نفس خود تصریح فرموده‌اند.

قوله تعالی:

«تالله هذا لهو الذی قد ظهر مرّة باسم روح، ثمّ باسم الحبيب، ثمّ باسم علی، ثمّ بهذا الاسم المبارك المتعالی المهیمن العلیّ المحبوب». (الوح نصیر، ص ۱۹۶ مجموعه مصر) مفاد آیات مبارکه به زبان فارسی چنین می‌شود: سوگند به خدا که این همان کسی است که گاهی به نام عیسی روح‌الله، گاهی به نام محمّد رسول‌الله، گاهی به نام نقطه اولی و گاهی به این اسم مبارک (جمال ابهی) ظاهر شده‌است.

و قوله تعالی:

«بگو ای قوم، قدری بشعور آئید و جمال علیّ اعلیّ را مرّة اخری

در هواء بغضاء معلق مسازید و روح را بر صلیب غلّ مزنید و یوسف الهی را بجنب حسد مبتلا مکنید و رأس مطهر مبین را بسیف کین مقطوع مسازید و دیار به دیار مگردانید». (لوح نصیر، ص ۱۷۶ مجموعه لوح مصر) و قوله تعالی:

«چه می گویند (خطاب به اهل بیان) در نقطه اولی روح ما سویه فداد که می فرمایند نقطه بیان بعینه همان نقطه فرقان است از قبل. و همچنین در جمیع بیان که می فرمایند من ظهر عین من یظهر و من یظهر عین من ظهر. و همچنین می فرمایند آنی آتاه و انا هو آتای ...». (کتاب بدیع، ص ۱۵۲) مفاد کلمات عربی اواخر بیان مبارک این است: کسی که ظاهر شد عین همان کسی است که ظاهر خواهد شد و کسی که ظاهر خواهد شد عین همان کسی است که ظاهر شد ... من اویم و او من است. و قوله تعالی:

«یا قوم (خطاب به اهل بیان) آتی نفس و هو نفسی ...» (کتاب بدیع، ص ۲۰۶) مفاد آیه مبارکه به زبان فارسی چنین می شود: ای مردم، او (نقطه اولی) خود من است و من خود اویم. و در تبیین همین آیات است که مولی الوری، عبدالبهاء می فرماید: «در مظاهر ظهور سه مقام است: اول حقیقت جسمانیّه ... ثانی حقیقت شاخصه، یعنی نفس ناطقه ... ثالث ظهور ربّانی ... مقام ثالث نفس فیض الهی است، جلوه جمال قدیم است و اشراق انوار

حیّ قدیر.» (مفاوضات، فقرہ لظ، ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

و نیز می فرمایند:

«مقام ثالث ظهور کلی الہی و جلوۂ ربّانی کلمۃ اللہ است و فیض ابدی است و روح القدس است، آن نہ اول دارد و نہ آخر، چہ کہ اولیت و آخرت بالنسبہ بہ عالم امکان است نہ بالنسبہ بہ عالم حقّ. امّا عندالحقّ اول عین آخر است و آخر عین اول است ... حقیقت نبوت کلمۃ اللہ و مظهرت کاملہ است. بدایتی نداشته و نہایتی ندارد ولی اشراقش متفاوت.» (مفاوضات، فقرہ لح، ص ۱۱۵).

لم یلد و لم یولد

شرح این معنی، با استناد بہ آثار جمال قدم و بیانات مبین آیات روشن می دارد کہ اہل بہاء چون مظاهر الہیہ را حقیقت واحدہ می دانند، ظهور آنان را بی آغاز و بی انجام می شمارند. جلوۂ واحدی، از اول لا اول، از عالم حقّ صادر شدہ است کہ در ہر زمانی بہ یکی از نفوس مبارکہ انسانیہ تعلق می گیرد تا واسطۂ حقّ و خلق باشد، بی آنکہ خود بہ قید زمان مقید شود، بی آنکہ کثرت پذیرد، بی آنکہ ولادت یابد، بی آنکہ مرگ را بدو راہی باشد. آنکہ می زاید نفس انسانی مظهر امر است و آنکہ ہم می زاید و ہم می میرد وجود جسمانی اوست.

امّا کلمۃ الہیۃ ظاہرہ در او پیوستہ بودہ و ہست و خواہد بود. بنابراین اگر در لوحی کہ بہ مناسبت میلاد حضرت بہاء اللہ از قلم اعلیٰ نازل شدہ است می خوانیم: «فیہ ولد من لم یلد و لم یولد»



(ایام تسعه، ص ۵۰ - ۵۱) چنانکه فوراً در تتمه آیه مذکوره بدان مأموریم، می‌کوشیم تا در بحر معنی حقیقی این بیان فرو رویم و گوهر علم و حکمت را فرا چنگ آوریم. قوله تعالی:

«طوبی لمن یتغمس فی بحر المعانی من هذا البیان و یصل الی لنالی العلم و الحکمة الی کنزت فی کلمات الله الملك المتعالی المقتدر القدير».

زیرا بر ما روشن است که مظاهر الهیه در مقام توحید ذات واحد و نفس واحد و حقیقت واحده‌اند. بدین سبب چون از این لحاظ بدانان بنگریم، نمی‌توان گفت که زاده می‌شوند یا نفس دیگری را که جز خودشان باشد، می‌زایند. بلکه آن حقیقت واحده کماکان در مقام وحدت مانده است و می‌ماند و خواهد ماند. و آنچه می‌تواند والد و مولود باشد جنبه جسمانی انسانی مظاهر الهیه است. پس حقیقتی که از آغاز وجود داشت و ولادت در شأن او نیست، در این دور بدیع، در شب دوم محرم سال هزار و دویست و سی و سه هجری قمری، به شخص ممتازی از نوع انسان که هم در این شب به جهان آمد تعلق گرفت، و از این شخص، از این لحاظ که مظهر آن حقیقت واحده است، شخص دیگری که در مقام او باشد و مانند او مشیت اولیه و کلمه الله نامیده شود و شریک او در عصمت کبری به شمار آید، تولّد نمی‌یابد. به عبارت دیگر، صاحب عصمت کبری و شارع دین خدا را چنانکه مظهر جمیع صفات الهیه

می دانیم، لم یلد و لم یولد نیز می خوانیم و این بدان معنی است که آنان را از حیث صدورشان از حق مطلق اشخاص متعدّد نمی شماریم تا هرکدام را مستی به اسم معین در مکان مخصوص و متولد در زمان مشخص بیانگاریم:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد	دل برد و نهان شد
هردم به لباس دگر آن یار برآمد	گه پسر و جوان شد
بالله که همو بود که می آمد و میرفت	هر بار که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد	دارای جهان شد

چه این تمکن و تعین از لحاظ تعلق به عالم خلق یا خود در مقام تحدید است، و در مقام توحید بقوله تعالی:

«ظهورالله که مراد از مشیت اولیه باشد در هر ظهوری بهاء الله بوده و هست». (کتاب بیان فارسی، باب ۱۵، واحد ۳، منقول در صفحه ۱۴۸ رساله ایام تسعه)

### وحدت ادیان

توضیح نتایجی که از این حقیقت اصلیه اولیه بر می آید خارج از موضوع این مقال است. کافی است همین قدر گفته شود که از قبول وحدت کلمه الهیه، یا به عبارت دیگر از وحدت حقائق مظاهر امر الهی، وحدت اصول ادیان که از جمله مبادی روحانی امر بهائی است، استنتاج می شود. ادیان در اساس و از لحاظ اصول یکی بیشتر نیست: «حق یکی، دین یکی، کتاب یکی» به همین سبب آیات بسیاری در «قرآن» مجید آمده است که بر طبق

مدلول آنها همه ادیان، با اینکه هریک را بر حسب ظاهر رسولی دیگر و کتابی دیگر و قبله ای دیگر است، و از لحاظ زمان و مکان و از حیث فروع احکام و ظواهر شرایع با هم مغایرت دارد، به نام اسلام نامیده می شود.

از قول نوح آورده اند: «و امرت ان اکون من المسلمین». (سورة یونس، آیه ۷۲) «من مأمورم که مسلمان باشم» به زبان ابراهیم فرموده اند: «و وصی بها ابراهیم و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتون الا و انتم مسلمون». (سورة بقره، آیه ۱۳۲) «پسران من نباید بمیرند مگر اینکه مسلمان باشند» از جانب موسی به مردم زمان او خطاب کرده اند: «و قال موسی یا قوم ان کنتم آمنتم بالله فعلیہ توکلوا ان کنتم مسلمین». (سورة یونس، آیه ۸۴) «اگر به خدا ایمان آورده اید و مسلمان شده اید، بر او توکل کنید». مناجات ملکہ سبا را به درگاه خدا چنین آورده اند:

«اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین». (سورة نمل، آیه ۴۴)

«با سلیمان، برای خدائی که پروردگار جهانیان است، اسلام آوردم» بیانی را از حواریین عیسی نقل کرده اند که اینان: «قالوا آمنا و اشهد باننا مسلمون». (سورة مائده، آیه ۱۱۱) «گفتند: خدایا ما به تو ایمان آوردیم و اینک گواه باش که ما مسلمانیم».

پیداست که اگر بتوان ادیان نوح و ابراهیم و موسی و عیسی، همه را اسلام نامید، تفاوت کتاب و قبله، زمان و مکان موجب اختلاف ادیان نمی شود. بنا براین همه ادیان اگر چه به حکم عقائد خود

کتاب مخصوصی را کتاب خدا بخوانند و شخص معینی را صاحب شریعت بدانند و رو به قبله دیگری نماز بخوانند و حدود متفاوتی را در معاملات و سیاسات جاری سازند، همگی در مقام توحید دین واحدند و به همین معنی است که در قرآن مجید فرموده اند که: «انَ الدّین عندالله الاسلام». (سوره آل عمران، آیه ۱۹) «دین در نزد خدا اسلام است». یا: «و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه». (سوره آل عمران، آیه ۸۵) «هرکه جز اسلام دینی را طلب کند از او پذیرفته نخواهد شد». (در این قسمت می توان از جلد اول کتاب تبیان و برهان، تألیف حاج احمد حمدی آل محمّد، ص ۲۸ - ۳۸ و حواشی مترجم بر این صفحات استفاده کرد).

### مقام تحدید

اما در مقام تحدید، یعنی از آن حیث که این حقیقت غیبیه معنویه در عالم شهادت و مادّیت تجلی می کند، قید زمان به خود می پذیرد، حدّ مکان به خود می گیرد، و در هر زمانی و مکانی در هیکل جسمانی شخص مخصوصی که به منزله عرش اوست، جایگزین می شود، یا خود از آن جهت که به عالم خلق انتساب می یابد، کثرت می پذیرد. در هر دوری نامی به خود می گیرد، به وصفی موصوف می شود، به حدّی محدود می گردد، به زمانی تعلق می یابد، و به اقتضای آن زمان، به امری بدیع مأمور می شود، شرعی جدید تشریح می کند و کلمه تازه ای به زبان می آورد که چون به حقیقت بنگریم همان امر قدیم و دین

ثابت و کلمه واحده است که در عالم خلق ناگزیر می‌بایست متناسب با مقام و به اقتضای زمان به صورت دیگر ادا شود و به طرز غیر مکرر پدید آید.

عالم حقّ عالم کمال و ثبات و وحدت است و کلمه الهیه از لحاظ تعلق به این عالم، چنانکه شرح دادیم، کامل و ثابت و واحد است. اما عالم خلق، عالم نقص و حرکت و اختلاف است. بنابراین در عالم خلق است که تغییر و تکامل لازم می‌آید و این تکامل با تشریح ادیان میسر می‌شود و هر دینی را در حدّ خود نسبت به دین سابق کامل تر می‌توان خواند زیرا که نوع انسان در زمان ظهور آن دین نسبت به زمان سابق برتر شده و فراتر آمده است. امثله‌ای را که پیش از این گفتیم، بازگویم، اگر چه حقیقت نور یکی بیشتر نیست، در هر چراغی به درجه‌ای از شدت که متناسب با مقرّ آن چراغ است، به ظهور می‌رسد، یعنی درجات شدت ظهور نور با وجود وحدت حقیقت آن، اختلاف می‌پذیرد. اگرچه حقیقت آتش یکی بیشتر نیست، هر آتشدانی را چنان می‌سازند که متناسب با مکانی که در آن تعبیه می‌شود و به درجه‌ای از قوت که متناسب با این مکان و احتیاج و اقتضای آن باشد این حرارت را ظاهر سازد.

بلا تشبیه، اگرچه حقیقت کلمه الهیه یکی بیشتر نیست، در هر زمانی به درجه‌ای از کمال که متناسب با کمال نسبی نوع انسان در همان زمان است، پدید می‌آید. شرعی که کامل تر از شرع

ماضی است تشریح می‌شود. امری که برتر از امر سابق است، اظهار می‌گردد و بدین سان است که بعضی از مظاهر الہیہ بر بعض دیگر تفضیل می‌یابند و آیہ مبارکہ «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» (۵) مفهوم می‌شود. در واقع این رجحان از لحاظ ظهور آن حقیقت در عالم امکان و به سبب کمال نسبی این عالم در این زمان است نه اینکه نفس کلمۃ اللہ را تفاوت مراتب باشد یا روح قدسی الہی تعدّد پذیرد و آیہ مبارکہ: «لا نفرق بین احد من رسلہ» (۶) نقض شود. قوله تعالی:

«و مقام دیگر مقام تفصیل و عالم خلق و رتبہ حدودات بشریہ است. در این مقام ہر کدام را ہیکلی معین و امری مقرر و ظہوری مقدر و حدودی مخصوص است. چنانکہ ہر کدام بہ اسمی موسوم و بہ وصفی موصوف و بہ امری بدیع و شرعی جدید مأمورند. چنانچہ می‌فرماید: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات و آتینا عیسی بن مریم البینات و آیدناہ بروح القدس<sup>۱۱</sup>. (سورہ بقرہ، آیہ ۲۵۳) نظر بہ اختلاف این مراتب و مقامات است کہ بیانات و کلمات مختلفہ از آن ینابیع علوم سبحانی ظاہر می‌شود و الا فی الحقیقہ نزد عارفین معضلات مسائل الہیہ جمیع در حکم یک کلمہ مذکور است. چون اکثر ناس اطلاع بر مقامات مذکورہ نیافتہ‌اند، این است کہ در کلمات مختلفہ آن ہیاکل متحدہ مضطرب و متزلزل می‌شوند. باری معلوم بودہ و خواهد بود کہ جمیع این اختلافات کلمات از

اختلافات مقامات است ...». (کتاب ایقان، ص ۱۳۷)

و قوله تعالی:

«سحاب فضل در جمیع اوقات مرتفع و او را انقطاع پدید نه، ولكن هر سحابی مظهر فیض کلیه نبوده و نخواهد بود. در شمس و صعود و نزول او ملاحظه نما. اگرچه او در ذات خود مقدس از صعود و نزول است، ولكن به تغییر منازل و بروج به مقادیر مختلفه ظاهر و مجلی، مثل آنکه در برج اسد به کمال ظهور و حرارت ظاهر است و در دون آن غیر مشهود». (از مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، نقل از صفحه ۱۰۵ و صفحه ۱۰۶ مجموعه خطی) و حاکی از این معنی است بیانی که حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار نازله از قلم اعلی در مواقع متعدده آورده و از جمله در کتاب «مفاوضات» در جواب سؤال یکی از بانوان امریکائی مسیحی الاصل چنین فرموده اند:

«صفات کمالیه و جلوه فیوضات الهیه و انوار وحی در جمیع مظاهر مقدسه ظاهر و باهر، ولی کلمة الله الکبری حضرت مسیح و اسم اعظم جمال مبارک را ظهور و بروزی مافوق تصور، زیرا دارنده جمیع کمالات مظاهر اولیه بودند و مافوق آن به کمالاتی متحقق که مظاهر سائره حکم تبعیت داشتند. مثلاً جمیع انبیای بنی اسرائیل مظاهر وحی بودند و حضرت مسیح نیز مهبط وحی، ولكن وحی کلمة الله کجا و الهام اشعیا و ارمیا و ایلیا کجا؟ ... نور آفتاب کجا و نور ستاره و چراغ کجا؟ روح انسانی را در رتبه

جنینی جلوہ و ظہوری و همچنین در رتبہ طفولیت و رتبہ بلوغ و رتبہ کمال در نہایت ظہور و جلوہ و اشراق. و همچنین جبہ در بدایت انبات ورقہ است و جلوہ گاہ روح نبات، و در رتبہ ثمرہ نیز مظہر آن روح، یعنی قوۃ نامیہ در منتهای کمال ظاہر، ولی مقام ورقہ کجاو مقام ثمرہ کجا؟ زیرا از ثمرہ صدہزار ورقہ ظاہر گردد ولو اینکه کلّ بہ روح واحد نباتی نشو و نما کنند. دقت نما کہ فضائل و کمالات حضرت مسیح و اشراقات و تجلیات جمال مبارک کجا و فضائل انبیای بنی اسرائیل مثل حزقیل و اشمونیل کجا؟ کلّ مظاہر وحی بودند ولی فرق بی منتهی در میان، والسلام».

(مفاوضات، فقرہ لز، ص ۱۱۳ - ۱۱۴).

اگر محمّد بن عبداللہ سرور ہمہ فرستادگان خداست (بہ اصطلاح متداول در بین اہل اسلام «سید المرسلین») و یا اگر در مقامی است کہ ہمہ آسمانها را خدا برای او آفریدہ است (الولاک لما خلقت الافلاک) و خلاصہ اگر در مقامی است کہ مظاہر الہیۃ سابقہ در مقامی فروتر از او واقعند، این تفاوت رتبہ ناشی از شدت جلوۃ روح قدسی و قوت ظہور کلمۃ الہیۃ از نفس اوست. و این قوت و شدت و یا خود این علو مرتبت بہ سبب وقوع او، و دورۃ اعتبار امر او، در زمانی است کہ نوع انسان در حدّ بالاتری از کمال نسبت بہ ادوار سابقہ بودہ است و بدین سبب نور شدیدتری برای روشن ساختن جمع خود و تعلیم عالی تری برای رشد بنیۃ مادی و حفظ وجود معنوی خود می خواستہ است. یعنی این



تفاوت مرتبه نسبت به عالم خلق و به سبب ظهور مشیت اولیه در این عالم است.

### حضرت بهاء الله مظهر امر الهی

پس همان طور که همه موجودات نمایشگر اسماء و صفاتند و لکن نوع انسان را از این لحاظ امتیازی بیشتر است و همان طور که همه افراد انسان مطلع کمالات الهیه اند، و لکن مظاهر الهیه را از این حیث اختصاصی دیگر است. همه مظاهر الهیه را نیز مرایای حقیقت واحده الهیه و مظاهر اسماء و صفات و ذات خدا می خوانیم (از آن حیث که این ذات باید ظاهر آید تا شناخته شود و الا در مکن غیب خود پنهان و از این حیث خارج از حدود ادراک و عرفان است) و عرفان خدا را جز با عرفان اینان میسر نمی دانیم و لقای خدا را جز در لقای اینان نمی بینیم، ولیکن در عالم تحدید و نظر به تفاوت شوون و احوال و اختلاف زمان و مکان بعضی را از این لحاظ بر بعض دیگر، به حکم «قرآن» رجحان می نهیم. و چون به حقانیت حضرت بهاء الله قائلیم و آن حضرت را آخرین حلقه سلسله ظهورات الهیه تاکنون می دانیم، در این زمان و تا انتهای کوری که در ظلّ اوست و ایام اعتبار مبادی اساسیه این امر است، به اختصاص مطلع اسماء حسنی و صفات علیا و مظهر ذات خدا می خوانیم. (کور و دور و عصر و عهد از اصطلاحات امر بهائی در تقسیم زمان از لحاظ ظهور مظاهر الهیه است).

قبلاً آیاتی از آثار قلم اعلیٰ نقل شد کہ بر حسب آنها عرفان ہمہ مظاہر الہیہ عرفان خداست و ہمہ این برگزیدگان لقاء اللہ بہ معنی اعم کلمہ محسوبند و این در مقام توحید بود. اینک می گوئیم کہ در قیامت اسلام کہ بہ سبب تأخر زمانی و تکامل نسبی این دین مبین در ادیان سلف، قیامت ہمہ ادیان بہ شمار می رود، ظهور اسماء و صفات الہیہ بہ اشد مراتب و اکمل درجات آن می رسد و موعود قرآن لقاء اللہ بہ معنی اخص کلمہ می شود، و البتہ این در مقام تحدید است. (شرح معنی حقیقی قیامت خارج از موضوع این رسالہ است. رجوع شود بہ کتاب ایقان).

### حضرت بہاء اللہ مظہر اسماء و صفات

نخست در بارہ تنزیہ ذات خدا و علو محض او در عالم حق و سلب اسماء و صفات از ذات غیب و لزوم تجلی کلمہ الہیہ در عالم خلق سخن گفته شد. از آن پس با تأکید بلیغ با استناد بہ آیات جمال قدم بیان گردید کہ چون خدا را نمی توان شناخت. عرفان مظاہر الہیہ جایگزین عرفان اوست، چون خدا را نمی توان دید، دیدار برگزیدگان خدا دیدار خود اوست، و سرانجام سخن بدانجا رسید کہ این معنی در حق اکمل این ظہورات بیشتر صادق می آید و این کمال از لحاظ زمان و بہ سبب ظہور این حقیقت واحدہ در اعلیٰ مرتبہ کمال خلق در کور معین است. بنابراین اگر در آثار امر بہانی در بسیاری از موارد دیدہ شود کہ قلم اعلیٰ حضرت بہاء اللہ را بہ صفات الہیہ ستودہ و اسماء اللہ را در شأن

او آورده است، دیگر نباید محلی برای تعجب باشد، بلکه باید گفت که «اگر جز این بودی عجب نمودی» زیرا می بایست در این صورت یا هرگز در باره خدا دم نزنیم و هیچگونه سخن به زبان نیاوریم، حتی نیایش به درگاه خدا را نیز که مستلزم تسمیه او به اسماء حسنی و وصف او به صفات علیاست، موقوف سازیم، یا همه اسماء و صفات را به ذات حق منسوب داریم و برای اینکه بتوانیم این صفات را دریابیم و به معانی این اسماء پی بریم آنها را غیر از ذات خدا بیانگاریم و خدا را مرکب از ذات و صفات بشماریم و از این طریق دچار شرک شویم، یا بر آن باشیم که صفات عین ذات است و چنین ذات بسیط واحدی در عالم غیب مطلق که راه ما به سوی آن بسته و پای ما در پیمودن این راه شکسته است، پنهان از دیدگان و دور از حدّ عرفان جای دارد بی آنکه در عالم امکان تجلی کند و بدین ترتیب خداشناسی را موقوف سازیم، یا برای استخلاص از این همه محالات عالم حق را درعلو تنزیه خود محفوظ داریم و اسماء و صفات را حاصل از تجلی پرتو حسن او در ازل بشماریم و نمایش فروغ جمال قدم در این عالم بدانیم و عرفان کامل ترین مراتب تجلی را در عالم شهود عرفان خدا بخوانیم و در زیارتنامه مظهر امر الهی چنین به زبان آوریم: «اشهد بانّ من عرفک فقد عرف الله و من فاز ببقائک فقد فاز بقاء الله». (ادعیه محبوب، ص ۹۴) خلاصه مفاد بیان مبارک این است: شهادت می دهیم که هر که تو را شناخت خدا را

شناخته‌است و هرکه به دیدار تو فائز شد به دیدار خدا راه یافته‌است.

بدین ترتیب اسماء خدا را که فقط در عالم امر و خلق تحقق می‌پذیرد به وی نسبت دهیم، صفات خدا را جز در شأن او ندانیم. لقاء الله را که اگر به معنی لقای غیب گرفته شود منافی توحید است و اگر در صدد انکار آن بر آیند به کفر محض می‌انجامد، لقای او بخوانیم، تا خلوتخانه غیب از شائبه ادعای رؤیت برکنار ماند و مقام وحدت مطلقه در ادراک ناقص و معرفت محدوده ما جای نگیرد، و بدین سان از علو تنزیه او نکاهد و حقیقت توحید که اساس ادیان است خلل نپذیرد.

و اینک شمه‌ای از آثار قلم اعلی که محض حفظ تنزیه خدا از هر گونه اسم و ذکر و نعت و صفت در ضمن آنها این اسماء حسنی و صفات علیا بر حضرت بهاء الله اطلاق شده‌است:

«هذا الاسم الذی جعله الله مظهر امره و مطلع اسمائه الحسنی لمن فی ملکوت الانشاء» (از لوح برهان منقول در ص ۷۲ لوح خطاب به آقا نجفی) مفاد بیان مبارک به زبان فارسی چنین می‌شود: این همان است که خدا او را مظهر امر خود خواسته و مطلع اسماء حسنی در عالم خلق فرموده‌است. و:

«لک الحمد یا محبوب بما اظهرت جمالك و کتبت لاصفیانک الورد فی مقرّ ظهور اسمک الاعظم الذی ناح به الامم الآ من انقطع عما سویک، مقبلاً الی مطلع ذاتک و مظهر صفاتک...».

ادعای عید نوروز، ص ۱۴۰ ادعیه محبوب) خلاصه آیات به زبان فارسی چنین میشود: سپاس تو را ای محبوب که جمال خود را ظاهر ساختی و برگزیدگان را به مقرّ اسم اعظمت راه دادی، اسمی که با ظهور آن همه مردم به فریاد و فغان آمدند جز آنان که از ماسوای تو گسستند و به مطلع ذات و مظهر صفات تو روی آوردند. و :

«... تالله قد ظهر محبوب العالمین و مقصود العارفين ومعبود من فی السموات والارضین ومسجود الاولین و الآخرین...». (سوره هیکل، ص ۳۵ کتاب مبین) خلاصه مفاد آیات را به زبان فارسی شاید بتوان چنین نقل کرد: سوگند به خدا که آن که محبوب جهانیان و مقصود عارفان و معبود زمین و آسمان و مسجود پیشینیان و پسینیان بود، پدید آمد. و :

«... اتی الرحمن فی ظلل البرهان و اشرفت شمس الوجه من غیر سحاب و حجاب...». (کتاب مبین، ص ۱۰۳) مفاد قول به زبان فارسی چنین می شود: رحمن در سایه برهان آمد و خورشید وجه او بی پرده آشکار شد. و :

«... قل یا قوم هذا ربکم الرحمن قد اتی بالحجة و البرهان ان اقبلوا الیه و لا تتبعوا کلّ معرض اثم...». (لوح احباب، ص ۱۰۷، کتاب مبین) خلاصه مفاد قول به زبان فارسی: بگو ای قوم این پروردگار مهربان شماست که با حجت و برهان آمده است. به وی روی آورید و هر معرض گناهکاری را پیروی نکنید. و :

« ... قل هذا يوم فيه تجلّى الرَّحمن على الامكان، طوبى لاهل النظر ...». (الوح احباب، ص ۱۰۹، كتاب مبين) خلاصه مضمون آیات: بگو امروز روزی است که رحمن بر امکان تجلی کرد، خوشا بر آنان که اهل نظر باشند. و :

«... قد جعلناك مطلع كل اسم من اسماء الحسنى و مظهر كل صفة من صفاتنا العليا و منبع كل ذكر من اذكارنا لمن فى الارض و السماء. ثم بعثناك على صورتى بين السموات و الارض و جعلناك آية عزى لمن فى جبروت الامر و الخلق ليهتديّن بك عبادى و يكوننّ من المهتدين». (سورة هیکل، ص ۲۷، كتاب مبين) خلاصه مفاد بیان مبارک: تو را مطلع همه اسماء حسنى و مظهر همه صفات علیای خود ساختیم و منبع هر ذکرى از اذکار خود برای اهل زمین و آسمان فرمودیم و به صورت خود در جهان پدید آوردیم و نشانه عزت خود در عالم امر و خلق نمودیم تا بندگان من با تو هدایت یابند. و :

« ... قد طوى بساط الاوهام و اتى الرَّحمن بامر عظیم». (الوح خطاب به عبدالوهاب، ص ۱۶۰، مجموعة الواح چاپ مصر) خلاصه معنى آیه مبارکه: بساط اوهام برچیده شد و رحمن به امر عظیم خود فرا رسید. و :

« ... قد اتى الوهاب راكبا على السحاب طوبى لمن تقرب اليه و ويل للمبعدين ...». (الوح ملك روس، ص ۵۸، كتاب مبين) خلاصه مفاد آیات مبارکه: وهاب سوار بر ابر آمد. خوشا برای کسی که

به وی نزدیک شود و وای بر آنان که دور می مانند. و:

« ... قد اتی الوهَاب فی ظلل السحاب ... ». (لوح احباب، ص ۹۷، کتاب مبین) خلاصه معنی به فارسی: وهَاب در سایه ابر آمد. و:

« ... قد اتی المختار بسلطان العظمة و الاقتدار ... ». (لوح احباب، ص ۹۸، کتاب مبین) خلاصه معنی آیه مبارکه: مختار به سلطان عظمت و اقتدار آمد. و:

« ... قد اتی القیوم ان انظروا یا اولی الابصار ... ». (لوح احباب، ص ۹۸، کتاب مبین) خلاصه معنی: قیوم آمد. ای بینایان بنگرید.

### مظهریت و عبودیت

هرچند آنچه با استناد به کلمات مبارکه حضرت بهاء الله که از اکثر آثار آن حضرت استخراج و بدانها استشهاد شد مانع از این می شود که در این آیات شبهه حلول خدا در این جهان و تجسد او در جسد عنصری و قالب جسمانی یکی از افراد انسان وارد آید، با همه این ستمه ای از این آیات را که در لوحی یا سوره ای یا خطابی نازل شده و مشعر به تجلی اسماء و صفات خدا و ظهور ذات او در وجود جمال قدم است، دوباره نقل می کنیم و آیه دیگری را از همان لوح یا همان سوره یا همان خطاب که برای تأکید درتوحید و رفع شبهه حلول نازل شده است نیز می آوریم تا چنین گمانی یکسره زائل شود و یکبار دیگر در حفظ تنزیه خدا اصرار رود. از جمله در لوحی می فرماید:

«قل تالله قد انشقت الاحجاب و اتی الوهَاب راکبا علی السحاب».

(ص ۴۲۵، کتاب مبین) مفاد قول به زبان فارسی: بگو سوگند به خدا که پرده‌ها دریده شد و وهاب سوار بر ابر آمد.

در همان صفحه از همان لوح چنین می‌آورد:

«قل انّ البلاء زينة البهاء في سبيل الله مالک الاسماء ان اعرفوا يا اولی الانظار ... کَلَمَّا ازداد البلاء زاد البهاء في حبّ الله فالحق الاصباح ... لعمری يفرح قلب البهاء بما ورد عليه من البلاء في حبّ الله فاطر الارض و السماء». (ص ۴۲۵، کتاب مبین) خلاصه معنی: ای صاحب نظران، بدانید که بلا زینت بهاء در راه خداست. هرچند بلا زیادت شود بهاء بر محبت خود به خدا می‌افزاید. سوگند باد که قلب بهاء بدانچه از بلا در راه خدا به وی می‌رسد شادمان می‌شود.

و در لوحی که می‌فرماید:

«قل تالله قد اتى منزل الآيات برایات الحجّة و البیان. اتقوا الله يا ملا البیان و لا تكونوا من الذّین انتظروا ایامی فلما اظهرت نفسی کفروا بها. یشهد بذلك من عنده امّ البیان». (ص ۴۸، ج ۲، آثار قلم اعلی) مفاد آیات مبارکه چنین است: بگو سوگند به خدای باد که فرستنده آیات با رایات حجت و بیان آمد. ای اهل بیان، از خدا بترسید و از کسانی نباشید که منتظر ایام من بودند و همین که نفس خود را ظاهر داشتم به آن کافر شدند. کسی که مبدأ بیان نزد اوست شاهد این امر است.

هم در آن لوح خطاب به همان قوم چنین می‌آورد:



«یا ملا البیان، تالله کنت راقدا، ایقظنی ارادة الله منزل الآیات و کنت صامتا انطقنی بما لایعاده ما عند العباد و کنت قاعدا اقامنی بقدره منه و هو المقتدر المختار». (از همان لوح مبارک ص ۶۸، ج ۲، آثار قلم اعلیٰ) خلاصه مضمون آیات: ای اهل بیان، خفته بودم، اراده خدائی که آیات را می فرستد بیدارم کرد. خاموش بودم، مرا به سخن گفتن واداشت و گفتاری به زبانم آورد که هرچه در نزد مردم است برابری با آن نمی تواند کرد. نشسته بودم، به قدرتی از خویشتن بیدارم ساخت. و اوست که صاحب اقتدار و اختیار است.

و در لوحی که می فرماید:

«انک انت یا عبد تقربت الی السدرة المنتهی و سمعت منها نغمات ربک العلی الاعلی و فزت بلقائه و زرت جماله و حضرت محضر الله المقتدر المهیمن العلیم الحکیم». (ص ۲۵۸، کتاب مبین) خلاصه بیان مبارک: ای بنده من، به سوی سدره منتهی نزدیک آمدی، نغمه پروردگار علی اعلی را از آن شنیدی، به لقای او فائز شدی، جمال او را زیارت کردی و در محضر خدا حضور یافتی.

در صفحه بعد همان لوح خطاب به همان بنده مقرب که هدیه ای به حضور او تقدیم داشته بود چنین آورده است:

«... ولكن الغلام ما اتخذ لنفسه من بیت لیزینه بطراز الدنیا و ما اراد لنفسه من حیوة لیستنصر عما خلق فی الارض و السماء. انه كان ناظرا فی كل الاحیان الی شطر ربه الرحمن و ما اراد الا

ان یرتقی الیه و یسکن فی المقام الّذی انقطع عنه الذّکر و البیان ...». (ص ۲۵۹ کتاب مبین) خلاصه بیان مبارک این است: این غلام برای خود خانه‌ای نگرفته است تا آن را به زینت دنیا بیاراید، حتی حیاتی هم نخواست است تا از آنچه در زمین و آسمان آفریده اند یاری بخواهد، بلکه همواره به پروردگار مهربان خود نظر دوخته و جز این که به درگاه وی روی آورد و در جایی که ذکر و بیان بدان فرا نمی‌رسد، آرام گیرد، اراده نکرده است.

و در لوحی که می‌فرماید:

«فوا حسرةً للذّین کفروا باللّه بعد الّذی اتی بالحقّ بسلطان مبین». (ص ۲۹۹، کتاب مبین) و خلاصه آیه به زبان فارسی چنین است: چه حسرتی است برای کسانی که به خدا کافر شدند از آن پس که به راستی با سلطان مبین آمد. (اگر چه در معنی جزء اخیر این آیه چنین نیز می‌توان گفت که حق را با سلطان مبین آورد).  
به اندک فاصله‌ای در همان لوح چنین می‌آورد:

«قل ما منع البهائمَ ورد علیهِ من البلاء یدعو من فی الاکوان فی کلّ الاحیان الی اللّه ربّهم الرّحمن. کذلک امر من لدن مقتدر قدیر». (ص ۳۰۰، کتاب مبین) و خلاصه مفاد آیه به زبان فارسی: بگو بهائم از بلائی که بر او وارد آورده اند فرو نمانده است. همه جهانیان را در هر زمان به سوی خدائی که پروردگار ایشان است فرا می‌خواند و از نزد مقتدر قدیر به چنین امری مأمور است.

و در لوحی می‌فرماید:

«قد اتى الرَّحْمَنُ فى ظِلِّ البِيانِ و الملكِ لَئِىَّ المَقْتَدِرِ القَهَّارِ». (ص ۳۱۳، کتاب مبین) مضمون بیان به فارسی: رحمن در زیر سایه بان بیان آمد و ملک از خدای مقتدر قهار است.

و در همان صفحه از همان لوح چنین می آورد:

«لا یمنعنا البلاءُ عن ذکرِ مالکِ الاسماءِ. ادعوا النَّاسَ بما امرت و لا یمنعنی اعراضُ من علی الارض و لا سطوةُ کَلِّ متکبِّرِ جَبَّارِ». (ص ۳۱۳، کتاب مبین) مضمون مفاد آیه مبارکه چنین است: هیچ بلائی ما را از ذکر خدائی که مالک اسماء است باز نمی دارد. بدانچه او مرا مأمور کرده است مردم را دعوت می کنم و اعراض مردمان و قدرت سرکشان و ستمگران مرا از این کار باز نمی دارد.

و در لوحی که می فرماید:

«قل یا قوم دعوا الموهوم، قد اتى القیتوم على ظلل البرهان، انه لربکم الرَّحْمَنُ الَّذِی عَلَّقَ به البیان». (ص ۳۴۸، کتاب مبین) خلاصه مفاد بیان مبارک: بگو ای قوم، موهوم را وا گذارید. قیتوم آمد و برهان آورد. او پروردگار مهربان شماست و هموست که کتاب بیان به قول او موکول بود.

در صدر همین لوح و در ابتدای همان صفحه کتاب چنین می آورد:

«قد حضر کتابک تلقاء الوجه فى السَّجْنِ و کان مزیَّنًا صدره  
بالکلمة الَّتِی احببناها فى سبیل الله المهیمن القیتوم و اردناها  
لنفسی و لمن معی و ربک الرَّحْمَنُ هو العلیم علی ما اقول و هی

هذه: یا لیتنی کنت من المستشهدین فی سبیلک...». (ص ۳۴۸، کتاب مبین) مفاد قول شریف به زبان فارسی خطاب به شخصی که در نامه خود آرزوی شهادت کرده است: نامه تو در زندان در برابر ماست. با کلمه ای آغاز می شود که حاکی از امری است که ما خود در راه خدا همان را پذیرفته ایم و برای نفس خود و هرکسی که با من باشد خواسته ایم. و خدای مهربان تو بر آنچه که من می گویم گواه است و آن اینکه کاش از کسانی بودم که در راه تو به شهادت می رسند. و در لوحی که می فرماید:

«قد تصادف هذا الذکر یوما فیہ ولد مبشری الذی نطق بذکری و سلطانی و اخبر الناس من سماء مشیتی و بحر ارادتی و شمس ظهوری و عززناه بیوم آخر الذی فیہ ظهر الغیب المکنون و السر المخزون و الرمز المصون». (آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۱۷۶) مفاد قول به زبان فارسی: این گفتار من به روزی برخورده که مبشرم در آن روز رخ گشوده است و او کسی بود که به یاد من و به یاد سلطنت من ناطق بود و از آسمان مشیت من و دریای اراده من و خورشید ظهور من برای مردم خبر آورد و ما چنین روزی را به روز دیگری عزت بخشیدیم که در آن غیب پنهان و سر ناپیدا و رمز نهفته پدید آمد.

و در پایان همان لوح خطاب به حق مطلق چنین مناجات می نماید:

«سبحانک یا الهی بارک علی احبّانک ثم انزل علیهم من سماء

عطانک ما يجعلهم منقطعین عن دونک...». (آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۱۷۶) و مضمون مناجات را شاید بتوان چنین آورد: ای خدای بزرگ من، این عید را بر دوستان خود مبارک دار و بر ایشان از آسمان بخشش خود چیزی بفرست که آنان را از هرچه غیر تو باشد بگسلد.

و در لوحی که می فرماید:

«سبحانک الّذی اظهر نفسه کیف شاء و اراد فی حین ما ادرکته افئدة اولی الحجی» (ص ۱۴۳، مجموعه اقتدارات) مفاد آیه مبارک به فارسی: پاک است آن کسی که نفس خود را چنانکه خواست پدید آورد و در روزگاری که او چنین کرد دلهای خردمندان از دریافت او ناتوان ماندند.

اندکی بعد خطاب به کسی که مخاطب لوح است چنین می آورد: «طوبی لک بما حضر کتابک فی السجن الاعظم اذا يدعوا المظلوم ربّه فی السّر و الاجهار ... کذلک تموج بحر عطاء ربّک اذ کان مطلع امره بین ایادی الفسّاق» (ص ۱۴۶ و ۱۴۷، مجموعه اقتدارات) مضمون بیان به فارسی: خوشا به حال تو که نامه ات در زندان به حضور رسید در حالی که این مظلوم پروردگار خود را در نهان و آشکار می خواند ... دریای عطای پروردگار تو چنین موج می زند در آن هنگام که مطلع امر او در دست بدکاران گرفتار است. و شاید لطف کلام او را در جانی بهتر نتوان یافت که به یکی از بندگان خود تعلیم مناجات می کند. از این بنده می خواهد که

نیایش کند، به درگاه خدا روی آورد، خدا را شاهد بگیرد که به مطلع امر او ایمان آورده است. خدا را به حقّ کسی بخواند که با ظهور او غیب مکنون و کنز مخزون ظاهر آمده است و بدین سان به بنده خویش می آموزده که غیب مکنون نیز از آن حیث که ظهور می کند و تا آن حدّ که شناخته می شود، جز آن خدائی است که در مقرّ قدس و مقعد صدق پنهان می ماند و علو جلال او را باید مصون از نزول و حلول دانست.

قوله تعالی:

«قل سبحانک اللهم یا الهی و مقصودی و رجائی و محبوبی، تری ان نفات وحیک جذبتنی ... و نداء امرک ایقظتنی فی ایامک ... اسألک ... باسمک الذی اذ ظهر، ظهر غیب المکنون و الکنز المخزون ان تجعلنی فی کلّ الاحوال ذاکرا بذکرک...». (ص ۱۵۲ - ۱۵۳، مجموعه اقتدارات) خلاصه مضمون آیات مبارکه به فارسی چنین می شود: بگو ای خدای من، ای مقصود من، ای امید من، ای دوست من، می بینی که بوی خوش وحی که از سوی تو وزید مرا مجذوب ساخت ... ندای امرت مرا در ایام تو بیدار کرد ... از تو می خواهم، به حقّ اسمی که با ظهور آن غیب پنهان و گنج نهفته پدید آمد، که مرا در همه احوال به ذکر خود ذاکر نمائی.

و نظیر این قول را به یکی از تاجداران جهان تعلیم می کند تا زبان نیایش بگشاید و از خدا بخواهد که به حقّ اسم اعظمی که مظهر نفس تو در آسمان و زمین است، پرده هائی را که در میان

من و مظهر آیات تو وجود دارد از میان برداری و مرا به شناختن او موفق سازی و بدین سان یکبار دیگر به لطف بیان این حقیقت را می آموزد که مظهر نفس خدا و مطلع آیات او و مشرق جمال او را در عالم امر و خلق باید جز از خود او چنانکه در عالم حق است، بدانند.

قوله تعالی:

«ای ربّ اسألك باسمک الذی جعلته سلطان الاسماء و مظهر نفسک لمن فی الارض و السماء بان تحرق الاحجاب التی حالت بینی و بین عرفان مطلع آیاتک و مشرق وحیک.. انک انت المقتدر الکریم». (لوح ملکه، ص ۵۶، کتاب مبین).

خدا می آید

ناگفته نماند که در بعضی از آیات «قرآن» علاوه بر وعده ای که به لقای خدا داده اند، از «آمدن خدا» نیز سخن گفته اند. در ظهور امر بدیع این آیات را نیز مانند آیات دالّه بر لقای خدا به ظهور مظهر امر او تعبیر فرموده اند تا مبادا تصوّر هبوط و نزول و حلول که دور از شأن حق است به قلوب کسانی خطور کند و آنان را به ورطه شرک فرو افکند.

از جمله این آیات آیه ای است که قلم اعلی در بعضی از موارد آن را به عین الفاظ نقل فرموده است.

قوله تعالی:

«و همچنین انمه هدی و انوار لاتطفی<sup>۱۱</sup> هل ینظرون الا ان یأتیهم

الله فی ظلل من الغمام<sup>۱۱</sup> (سوره بقره، آیه ۲۱۰) را که مسلماً از امورات محدثه در قیامت می دانند، به حضرت قائم و ظهور او تفسیر نموده اند». (کتاب ایقان، ص ۱۱۲)

و در موارد دیگر، با توجه به همین آیه و آیات دیگری از این قبیل مفاد این قول را نقل به معنی فرموده و «یوم یأتی الله فی ظلل من الغمام» آورده است. (شرح قصیده عزّ ورفانیه، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۹۲)

در اینجا ناگزیر از روش اصلی خود در تدوین این رساله منحرف می شویم و به جای ادامه بیان به طرز سابق، یعنی شرح عقاید اهل بهاء با استناد به آثار قلم اعلی و تبیین حضرت عبدالبهاء، به بحث مجملی در باره معنی حقیقی یکی از آیات «قرآن» می پردازیم. شاید روا باشد که قبل از طرح این مطلب از خوانندگان معذرت بخواهیم، و این اعتذار بیشتر بدان سبب است که معنی آیه از غایت وضوح احتیاج به توضیح ندارد و توضیح واضحات محتاج تقدیم معذرت است.

خدای تعالی می فرماید: «آیا جز این انتظار دارند که خدا برای ایشان در سایه ابر بیاید؟» بعضی در این اواخر می گویند که سؤالی که در آیه است، استفهام انکاری است. البته چنین است، ولی چگونه می توان غافل بود که با کلمه «الآ» معنی این سؤال انکاری تغییر می کند. یعنی همین که بگویند: «آیا جز این انتظار دارند؟» معنی قول چنین می شود که: «جز این انتظار ندارند»



بدین ترتیب در این آیه مبارکه ذکر انتظاری را می‌کنند که اهل کتاب با تأکید و اصرار برای آمدن خدا در سایه ابرها دارند. اما اگر گفته شود که اعتقاد اهل کتاب را بدان سبب می‌آورند که تکذیب و تریز و تقبیح نمایند، هیچگونه قرینه‌ای در خود آیه و سوابق و لواحق آن وجود ندارد تا این معنی را ثابت کند یا محتمل سازد، بلکه قراین و حتی دلالتی برای اثبات خلاف این ادعا وجود دارد. از جمله دلالت اینک:

اولاً یهود و نصاری بر طبق آیات تورات و نصوص انجیل واقعا انتظار آمدن ربّ الجنود و پدر آسمانی را دارند. ثانياً اکثر مفسّرین «قرآن» از عامه و خاصه، جملگی را سعی بر آن بوده است که «آمدن خدا» را در این آیه به صورتی تأویل کنند که با اعتقاد صحیح موافق باشد و با تنزیه و تقدیس حقّ مطلق، که فرود آمدن بدین جهان در شأن او نیست، مخالفت نیابد.

از تفاسیری که در این مجلس در دسترس نگارنده است تفسیر کبیر فخر رازی، از کبار علمای اسلام است که در ذیل این آیه مبارکه چندین وجه مختلف برای تفسیر آن را ارائه کرده است: یا آن را باید به همین صورت بخوانند و بپذیرند، بی آنکه حقّ بحث در باره معنی آن یا تأویل آن را به خویشان بدهند و این به اعتقاد وی مذهب «سلف صالح» است، یا آمدن خدا را به معنی آمدن آیات او، یا آمدن عذاب او بگیرند، یا قصدشان این باشد که رسیدن روز قیامت را برای تصویر عظمت و ابّهت و جلالت آن به آمدن خدا

تعبیر نمایند (۷).

تفسیر دیگر که اینک در مقابل نظر است، کتاب «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل» للامام جلاله تاج الاسلام محمود بن عمر الزمخشری، معروف به «کشاف» یا «تفسیر زمخشری» است. او در ذیل این آیه می گوید که مقصود از آمدن خدا، آمدن «امر» او یا «بأس» اوست و در تأیید قول خود استناد به دو آیه دیگر «قرآن» می کند که در ضمن آنها آمده است: «او یأتی امر ربک» (سوره نحل، آیه ۳۳) و «جانهم بأسنا» (سوره انعام، آیه ۴۳ و سوره اعراف، آیه ۵) همچنین او و دیگران می گویند که ممکن است ظاهر آیه را به صورت «ان یأتیهم الله ببأسه او بنقمته» بگیریم و کلمات «بأس» یا «نقمت» یا «امر» یا «آیات» و امثال آنها را محذوف بینگاریم (۸).

تفسیر دیگر کتاب «مدارک التنزیل و حقائق التأویل» لابی البرکات عبدالله بن احمد بن محمود النسفی است که در ذیل همین آیه می نویسد که مقصود از آمدن خدا، آمدن امر او یا بأس اوست و باز به همان دو آیه استشهاد می کند و همان احتمال را نیز می دهد که کلماتی محذوف باشد و آیه را بتوان چنین معنی کرد که باید امری با خدا بیاید یا خدا آن امر را بیاورد (۹).

تفسیر دیگر کتاب «لباب التأویل فی معانی التنزیل» لعلاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی الصوفی الخازن، معروف به «تفسیر خازن» است که می گوید که مذهب اسلاف امت این است

که این آیات را به ظاهر آنها بگیرند و به هیچ گونه تأویل، چنانکه هست، بپذیرند و ضمناً اعتقاد به تنزیه خدا از آمدن به این جهان را نیز محفوظ دارند و در صدد بحث برای توفیق این دو معنی با یکدیگر بر نیایند. ولیکن اگر بخواهند معنی آن را دریابند، آمدن خدا را باید به معنی آمدن آیات او یا امر او یا عذاب او بشمارند (۱۰).

اما از تفاسیر خاصه، در کتاب «مواهب علیّه» یا «تفسیر حسینی» تألیف ملاحسین واعظ کاشفی در ذیل این آیه آمدن خدا را به معنی آمدن عذاب او گرفته اند (۱۱). و در تفسیر «صافی» تألیف ملامحسن فیض کاشانی، از بزرگان علمای شیعه، در ذیل همین آیه آورده اند که منظور از آمدن خدا، آمدن امر خدا و بأس اوست و احادیثی در این باره نقل می کنند که بر حسب آنها آمدن خدا یا امر او در هفت قبه از نور که معلوم نیست که او در کدام یک از آنهاست، خواهد بود، و بالاخره آمدن خدا یا امر او را همان ظهور قائم آل محمد می شمارد (۱۲).

با توجه به این مطالب که یافتن نظائر آنها در تفاسیر دیگر نیز بر خوانندگان ما آسان خواهد بود، معلوم می شود که «انتظار آمدن خدا» به معنی اعتقادی که آن را در این آیه انکار یا تقبیح کرده باشند، نیست. نگارنده فقط در یک مورد یعنی در تفسیر ابوالفتوح رازی به این مطلب برخورد که مفسر خواسته است بگوید که تفاسیر دیگران جملگی بی مورد بوده و منظور از آیه را چنین دانسته است

که انتظاری که برای آمدن خدا در سایه ابرها دارند، بی‌وجه و بی‌مورد است و به منزله انتظاری است که وقوع آن امکان ندارد. و حال آنکه هیچ‌گونه مدرکی برای چنین استنباطی نداشته و تفسیر به رأی کرده‌است.

ناگفته نماند که فخر رازی بعد از ذکر وجوه سابقه وجهی را اختیار کرده و گفته‌است که می‌توان گفت که آیه مبارکه فقط دلالت بر این معنی دارد که گروهی از مردم آمدن خدا را انتظار می‌برند بی‌آنکه قرینه‌ای در این آیه بتوان یافت که این مردم در این انتظار بر حق بوده یا به راه باطل رفته‌اند، اما نگفته‌است که به صرف ادعا می‌توان یکی از این دو وجه را اختیار کرد و همان را صحیح شمرد و به جدّ تمام گفت که مقصود از این آیه این است که انتظار روزی برای آمدن خدا، انتظار باطلی است.

ثالثاً تنها در این آیه نیست که از آمدن خدا در روز جزا سخن رفته‌است، بلکه آیات دیگری نیز در «قرآن» مجید وارد شده و از این معنی حکایت کرده‌است. از جمله آنها این آیه مبارکه است، قوله تعالی: «هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك. يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها». (سوره انعام، آیه ۱۵۸) مفاد آیه شریفه این است: آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان برای ایشان بیایند یا خدای تو یا برخی از آیات خدای تو بیاید؟ در چنین روزی که آیات خدا می‌آید از ایمان کسی سودی به وی نمی‌رسد.

و چنانکه ملاحظه می‌شود این آیه نیز بر حسب الفاظ عینا به همان طریق استفهامی ترتیب یافته و با انتظار آمدن فرشتگان یا آمدن خدا یا بعضی از آیات او تصریح شده و بلافاصله چنین آمده است که در چنین روزی ایمان هیچ کس سودی به وی نمی‌رساند. قبلاً اشاره شد که بعضی از مفسران در تفسیر آیه سابقه به همین آیه استناد کرده و احتمال داده‌اند که مقصود از آمدن خدا ظهور آیات او یا نزول ملائکه یا اموری از این قبیل باشد. و چون طرز ادای مطلب در این آیه بسیار محکم است و صراحت بیشتر دارد، ابوالفتوح رازی نیز وادار شده است که در تفسیر «آمدن خدا» قول سابق خود را تعدیل کند و انتظار آمدن خدا به معنی آمدن آیات او یا امر او یا عذاب او را نیز احتمال دهد و به عین الفاظ چنین گوید که: «در این دو قول گفتند یکی آنکه مرا استبعاد است، یعنی مگر انتظار محال می‌کنند که آنچه ممکن نیست با ایشان کرده شود. قولی دگر آن است که او یاتی امر ربّک و حکمه و عذابه ... و قولی دگر آن است که او یاتی ربّک ببعض آیاته او بعظیم آیاته ...». (۱۳)

و از جمله این آیه مبارکه است: «جاء ربّک و الملک صفا صفا» (سوره فجر، آیه ۲۲) معنی آیه شریفه که اخبار از روز قیامت می‌کند این است: خدای تو با صفوف ملائکه آمد. و این آیه به صراحت و با جمله خبریه حاکی از آمدن خداست و ناگزیر همه مفسرین به اتفاق گفته‌اند که آمدن خدا و صفوف و ملائکه به

معنی آمدن امر خدا و آیات خدا و امثال آنهاست.

آمدن خدا بمعنی آمدن مظهر امر او

با توجه به آنچه از پیش گفته شد، آمدن خدا در روز واپسین که به مدلول آیات «قرآن» اثبات می‌شود، بر طبق معتقدات اهل بهاء نمی‌تواند به هبوط ذات الهی از عالم حقّ به عالم خلق تعبیر شود و ناگزیر با کسانی که حفظ توحید را مستلزم این می‌دانند که آمدن خدا را به آمدن امر او و آیات او تفسیر کنند. همزیانند و مسلم است که امر خدا جز با مظهر امر او، و آیات خدا جز با مطلع وحی او نمی‌تواند «بیاید».

آنچه از آیات این ظهور بدیع قبلاً در این خصوص آورده شد برای اثبات این معنی کافی است. اما چون تنزیه خدا در نظر اهل بهاء مطلب اصلی این رساله است، بهتر آنکه هر فرصتی را برای تأکید در باره این مطلب مغتنم شماریم و در این مورد به آیه دیگری از قلم اعلی که تصریح به این معنی دارد، استناد کنیم.

قوله تعالی:

«حقّ جلّ جلاله از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده. الیوم دین الله و مذهب الله آنکه مذاهب مختلفه و سبل متعدده را سبب و علت بغضاء ننمایند. این اصول و قوانین و راههای محکم متین از مطلع واحد ظاهر و از مشرق واحد مشرق (مقام توحید) و این اختلافات نظر به مصالح وقت و زمان و قرون و اعصار بوده (مقام تحدید). ای اهل بهاء کمر همّت را محکم نمائید که شاید

جدال و نزاع مذهبی از بین اهل عالم مرتفع شود و محو گردد. حَبَّاَ لِلَّهِ و لعباده بر این امر عظیم خطیر قیام نمایند. ضغینه و بغضای مذهبی ناری است عالم سوز و اطفاء آن بسیار صعب. مگر ید قدرت الهیه ناس را از این بلاء عقیم نجات بخشد». (ص ۱۳۳ - ۱۳۴، مجموعه اشراقات)

در نقل آیات برخلاف آنچه معمول ماست قائل به تفصیل شدیم تا اندکی از مقصد صاحب این امر آگاه شویم و شمه‌ای از تعالیم او را در باره وحدت ادیان و لزوم ترک نزاع دینی و اجتناب از بغض مذهبی و صرف نظر از اختلاف در فروع و تمسک به اساس واحد امر الهی به یاد آوریم. و آنگاه دوباره بدانچه مربوط به بحث کنونی ماست باز گردیم.

در ابتدای این آیات فرموده‌اند: «حَقَّ جَلَّ جَلَالُهُ از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده» اگرچه بر اهل بهاء مطلب به قدری آشکار است که حاجت به توضیح ندارد ولیکن چون ممکن است دیگران را چنین گمان رود که آمدن حَقَّ جَلَّ جَلَالُهُ مستلزم حلول و نزول ذات حَقَّ است و این معنی با تنزیه و توحید منافات دارد، قلم اعلیٰ همین آیه را در لوح دیگری بعینها نقل فرموده و مراد از آن را بشخصه تعیین نموده‌است تا چنین گمانی را باطل نماید و هرگونه شبهه‌ای را در این باره زائل فرماید و خود او معنی حقیقی تمام آیاتی را که در بعضی از موارد در آثار قلم اعلیٰ آمده، و در طی آنها به نحوی از انحاء به آمدن خدا در یوم

لقاء اشاره شده است، روشن سازد.

قوله تعالی:

«حَقَّ جَلَّ جَلَالُهُ مِنْ بَرَاءَةِ مَا فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ مِنْ دُونِهِ»<sup>۱۰</sup> یعنی مشارق امر و مخازن لنالی علم او، چه که آنه غیب مکنون مستور عن الانظار. انظر ما انزله الرَّحْمَنُ فِي الْفَرْقَانِ: «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به آقا نجفی، ص ۱۰). مفاد کلمات عربی اواخر آیات چنین می شود، خدای تعالی پنهان و ناپیدا و پوشیده از دیدگان است. آنچه را که خدا در «قرآن» فرمود به یاد آورید: او را به دیدگان ادراک نمی توان کرد و او دیدگان را ادراک می کند و اوست لطیف و خبیر.



## یادداشتها

- ۱ - ن ک به «مکاتیب عبدالبهاء»، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۷.
- ۲ - کتاب «ایقان»، ص ۱۴۸ - ۱۵۳.
- ۳ - این سه اثر در «آثار قلم اعلی» جلد سوم به طبع رسیده است.
- ۴ - لوح بسیط الحقیقة در کتاب «اقتدارات»، ص ۱۰۵ - ۱۱۶ به طبع رسیده است.
- ۵ - آیه ۲۵۳، سوره بقره.
- ۶ - آیه ۲۸۵، سوره بقره.
- ۷ - فخرالدین محمد الرازی «مفاتیح الغیب» مشهور به تفسیر کبیر (اسلامبول: مطبعة علی بک، ۱۲۹۴ هـ ق در ۸ ج)، ج ۲، ص ۲۹۰ - ۲۹۲.
- ۸ - الزمخشری الخوارزمی، «الکشاف»، ج ۱، ص ۳۵۳.
- ۹ - ابی البرکات عبدالله بن احمد بن محمود النّسفی، «مدارک التنزیل و حقائق التّأویل»، ج ۱ (دو جلد در یک مجلد)، ص ۷۹.
- ۱۰ - علاء الدّین علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی الصّوفی المعروف بالخازن، «تفسیر الخازن المسمی لباب التّأویل فی معانی التّنزیل»، ج ۱، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.
- ۱۱ - کمال الدّین حسین کاشفی، «مواهب علیّه یا تفسیر حسینی»، ج ۱، ص ۷۳.
- ۱۲ - محسن فیض کاشانی، «تفسیر الصّافی»، ج ۱، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.
- ۱۳ - ابوالفتوح رازی، «تفسیر ابوالفتوح رازی» (ط: علمی، ۱۳۶۱ هـ ق)، ج ۴، چاپ دوم، ص ۳۱۸ - ۳۱۹.

## عالم انسانی محتاج استفاضہ از نفثات روح القدس است

انسان به روح انسانی ممتاز از موجودات دیگر است. روح انسانی مبدأ عقل است و ما عقل را به قوۃ کاشفہ تعریف می‌کنیم. پس انسان را می‌توان موجودی ممتاز دانست که قوۃ کاشفہ دارد. منظور از قوۃ کاشفہ این است که انسان قادر به کشف مجهولات با استناد به معلومات است. یا به عبارت دیگر، انسان می‌تواند آنچه را که بر وی معلوم نیست با اتکاء به معلومات خود استنباط کند، دامنه این استنباط را رفته رفته وسیع‌تر سازد و بر اثر آن حیات مادی و معنوی خویش را مدام دگرگون نماید و در سیر تکامل و تعالی راهبری کند. در حالی که جانوران دیگر همچنان پای بستہ وضع طبیعی خویشند و پیوستہ بر یک حال ساکن و راکد می‌مانند، او ہر دم خویشتن را بہ وضعی بدیع در می‌آورد و در مراحل متوالی از تجدد و ابتکار پیش می‌برد. سیر او در این طریق منجر بہ توقف نمی‌شود و قدرت او بہ طی این مسیر انتہا نمی‌پذیرد. در راہی کہ پایانی برای آن نیست. با نیروئی کہ زوال بر نمی‌دارد، پیش می‌رود. بدین ترتیب گوئی حق آن دارد کہ از این قدرت بی‌مثال و لایزال بر خویشتن ببالد و خود را اشرف کائنات بداند.

چون قدرت عقل خود را می‌آزماید و از این آزمایش پیروزمند و سرافراز بیرون می‌آید، به تدریج به عقل خود مغرور می‌شود و از این که صاحب چنین قدرتی است، احساس فخر و شرف می‌کند، و با وجود آن خود را از هرچیز دیگر بی‌نیاز می‌پندارد. عقل را مشکل‌گشائی توانا می‌بیند و توانائی آن را محدود به هیچ حدی نمی‌داند. و انصاف باید داد که در شرافت عقل شکی نمی‌توان داشت و در فضیلت علم که از آثار عقل است، بحثی نمی‌توان کرد. اما اگر درست بیندیشد، در می‌یابد که عقل او اینهمه آثار را تنها به نیروی خود به دست نیاورده‌است، از این همه مجهولات تنها به دست خود پرده برداشته و در راهی چنین دور و دراز تنها به پای خود پیش نرفته‌است، بلکه ابتدا نیروئی تواناتر از عقل او خود را نمایان ساخته و پرده‌ها را به یک سو زده‌است. دست او را گرفته و از این درها به درون آورده و رو به آن منزل‌ها به راه انداخته‌است. آنگاه او به نیروی خرد در این راه‌ها به جنبش پرداخته و برای رسیدن بدان منزل‌ها به کوشش برخاسته‌است.

در واقع عقل انسان مایهٔ پیشرفت او در راهی است که به وی نموده‌اند و نظر او قادر به ادراک افقی است که در پیشاپیش او گشوده‌اند. از اینرو همواره انتظار آن دارد که چون مرحله‌ای را به پایان رساند، بار دیگر آن دست راهنمای رازگشا را باز یابد تا دوباره پرده‌ها را به یک سو زند و راه دیگری در برابر او نمایان سازد. هرگاه او را نبیند، یا ببیند و نشناسد، یا غرور و لجاج وی

اجازت آن ندهد کہ سر بہ فرمان او سپارد و گوش بہ سخن او فرا دارد. سرگشته و گمراہ می شود. عقل او بہ جای اینکہ مایہ رستگاری باشد، آوارگی می آورد و بہ جای اینکہ سودی ببخشد، بہ زیان و خسران گرفتارش می سازد.

این راهنمای رازگشا کہ در ہر دورہ ای نقاب از رخ می اندازد و چہرہ تابناک خود را بہ پسران آدم نمایان می سازد. کیست؟ و نیروئی کہ از او سر می زند و بہ عقل انسان می پیوندد تا مایہ توانائی آن باشد، چیست؟ وجودی است کہ در وی طبیعت آدمیت با حقیقت الہیت بہ ہم پیوستہ است. معبری است کہ نور فائض از مبدأ متعال برای اتصال بہ عقل انسان در آن بہ جریان آمدہ است. واسطہ ایست کہ از یک سو بہ جہان بی پایان غیب راہ جستہ و از سوی دیگر با عالم شہود تجانس یافته است. اگر انسان حیوانی باشد کہ روح انسانی بہ وی تعلق گرفتہ است، او انسانی است کہ روح قدسی از او تشعشع یافته است. اگر انسان را بہ قوہ کشف مجهولات تفوق بر سایر موجودات باشد، او با قدرت بہ تجدید حیات عالم بر سایر افراد بنی آدم امتیاز مسلم دارد. عقل را بی راهنمایی او کاری بر نیاید و انسان را بی نیازی از وی دست ندهد. ناظر بہ ہمین معنی است بیانی کہ مولی الوری در تبیین تعالیم جمال ابہی فرمودہ است، و آن اینکہ: «عالم انسانی محتاج نفثات روح القدس است».

انسان با روح قدسی بہ قوت ایمان ارتباط می جوید، قوت ایمان با

توجه و تمسک محفوظ می ماند و آنچه این توجه دائم را تعبیر می کند، مناسکی است که نام «عبادات» بر آنها نهاده اند.

عبادت حاکی از احساس احتیاج انسان به نفثات روح قدسی است و مداومت در آن مانع از قطع ارتباط وی با مبدأ فیض الهی است. ایمان به مظهر فیض الهی امری نیست که چون یک بار حاصل آید، مدام به قوت خود باقی باشد، بلکه هر آن باید با تجدید توجه مایه گیرد و با تحکیم تمسک قوام پذیرد. آبی زلال که از سرچشمه ای بیرون آید و درجویباری به راه افتد، در معرض آن است که در بستر خود به گل و لای آلوده شود و صفای آن به کدورت تبدیل جوید. ولکن مادام که اتصال آن به سرچشمه خود محفوظ باشد. پیوسته امید می رود که این آلودگی ها زدوده شود و صفای اصلی و جلای حقیقی آن باز آید. این اتصال را به هر کوششی که لازم آید محفوظ باید داشت و این رشته آب باریک را بر سرچشمه زاینده آن همواره مربوط باید ساخت تا بیم آن نرود که رفته رفته آلودگی بر آن چیره شود و چنان با خاک و خاشاک بیامیزد که سرانجام دیگر نتوان نام آب بر آن نهاد.

حال انسان نیز بدین منوال است. اگر رشته ارتباط خویش را با مبدأ والاتر که مظهر فیض پروردگار است، بگسلد و قدرت عقل را با قوت ایمان متبرک نسازد، بتدریج آثار انسانیت در وی رو به زوال می رود و عقل خود وسیله ای برای فساد و ضلال او در راه ناپیدا کران زندگی این جهان می شود. اما اگر ایمان خود را که

یک بار حاصل شده است، با عبادت خدای متعال و تمسک به الطاف ربّ ذی الجلال و توجّه به درگاه غنی لایزال تقویت نکند، ایمان او با اینکه شاید در بدایت حال از قوتی بسیار برخوردار بوده است. در سرایش می افتد تا آنجا که چون به خود باز آید، از گمراهی و سرگشتگی خویشتن به تعجّب و تحیر دچار می آید. در چنین موقعی است که غرور نابجای خود را زشت می شمارد و از این همه کبر و ناز که به عقل قاصر خود داشت، سرافکننده و شرمسار می شود. باید دعا کرد که آنان که عقل جزئی خود را کافی می شمارند و با وجود آن از هر عامل مددبخش دیگری استغناء می جویند و ایمان را خاصّ ضعفای ناس می پندارند و عبادت را در شأن خود نمی دانند، اندکی زودتر به خود باز آیند و احتیاج خویش را به استفاضه از روح قدسی و ارتباط با مظهر فیض الهی به چشم دل باز بینند، و به زبان حال باز گویند:

طیّ این مرحله بی هم‌رهی خضر مکن

ظلمات است، بترس از خطر گمراهی

## توافق علم و دین

علم مجموعه معارفی است که انسان به روابط کلی در بین ظواهر اشیا حاصل می کند. علم ناشی از به کاربردن عقل در هدایت تجارب و تنظیم و تلفیق و توحید آنها با اتکاء به اصول بدیهی فطری ضروری است. ماده علم تجارب متعدّد و متفرّق و مختلف انسان از ظواهر حسّی و عوارض وجدانی است. صورت علم روابط کلیه ایست که در قالب آنها این امور متعدّد و متفرّق اتحاد و ارتباط می یابد. وسیله برقرار ساختن این روابط قوه عقلیّه انسان است. مبنای اعتبار این روابط اتکاء آنها بر اصول بدیهی ضروری است که انسان فطره خود را ملزم به تصدیق آنها می داند، مانند اصل علیّت و اصل عدم تناقض و نظائر آنها. نتیجه حاصله از علم قدرت انسان بر تسخیر قوای طبیعی است. مظاهر این قدرت فنون علمی و صنایع مادی است.

دین مجموعه عقایدی است که توسل بدانها به حیات انسان معنی می دهد. غایت قصوی و کمال مطلوب او را در عالم معین می کند. به قلب او اعتماد می بخشد. وی را از بقای خودی مطمئن می سازد. محلّ و موقع او را در عالم معلوم می نماید. رابطه او را با مبدائی که از آن برخاسته و مقصدی که بدان روی آورده است، محفوظ می دارد. با حفظ این دو رابطه که چندان دور از هم نیست، بلکه به یکدیگر تأویل پذیر است، او را موقّق

می سازد که دل قوی دارد، قدم محکم بیفشرد، سرتاپا امید باشد، پریشانی و نگرانی را به یک سوی نهد، از وجود پایداری و روشنایی و یگانگی در ورای دگرگونی‌ها و تاریکی‌ها و جدائی‌ها مطمئن باشد و این اعتماد و اعتقاد و اطمینان موجب انبساط و انجذاب و ابتهاج در وی شود.

دین و علم وجه مشترکشان این است که هر دو کاشف مجهولات است، هر دو موجب قدرت است، هر دو ممیّز انسان و علامت انسانیت است، و بنا بر آنچه مولای توانای اهل بهاء فرموده است، هر دو ندای نجات و فلاح است (۱). وجه تغایرشان این است که علم از عقل و دین از وحی مایه می‌گیرد. منظور از علم پی بردن به ظواهر امور تجربی است و منظور از دین معنی دادن به حیات انسانی. علم وسیله وصول به غایت را حاصل می‌کند بدون اینکه غایت را معلوم دارد. از این رو علم را می‌توان هم وسیله موفّقیت در قتل و رقت و جنگ و جنایت دانست و هم در حفظ حیات و سلامت و عمران و امنیت به خدمت گرفت. دین غایاتی را که باید مطلوب انسان باشد و علوم و فنون و صنایع وسایلی برای تحصیل آنها به شمار آید معین می‌سازد. زمینه علم واقعیت است، یعنی از طریق علم جهانی را که در آن به سر می‌بریم، از آن حیث که چنان است، خواه نیک و خواه بد، خواه زشت و خواه زیبا، می‌توان شناخت. زمینه دین حقیقت است، یعنی از راه دین جهان را چنان که باید باشد تا مطابق با مطلوب و مأمول ما جلوه کند، باز



می‌جوئیم.

پیداست که این دو را جانشین یکدیگر نمی‌توان ساخت و با یکی از آن دو نمی‌توان خود را از دیگری بی‌نیاز دانست. نه دین برای انسان کافی است و نه علم می‌تواند جای دین را بگیرد. در واقع این دو امر با یکدیگر مغایرت دارد بی‌آنکه مخالفت داشته باشد. چه هر مغایرتی به معنی مخالف نیست. همین قدر که دو چیز عین یکدیگر نبود و مفهوم متفاوتی داشت و در دو مورد مختلف به کار آمد، آن دو را مغایر می‌دانیم. اما برای اینکه دو چیز را مخالف یکدیگر بتوان دانست یا به اصطلاح اهل منطق، تقابلی از نوع تضاد و تناقض در بین آنها بتوان یافت، باید یکی از آنها دیگری را طرد کند، از وجود یکی عدم دیگری لازم آید، یکی از آن دو جای دیگری را بگیرد، امکان سازش در میان آنها نباشد. باید یکی از آن دو را انتخاب کرد و از دیگری دست برداشت. از اینجا بر انسان لازم می‌آید که با اهتمام تمام معلوم سازد که کدام یک از آن دو را باید نگاه دارد و کدام یک را به کنار گذارد.

در قرون وسطی دین و علم را مخالف یکدیگر می‌دانستند. به اقتضای آن زمان دین را اختیار می‌کردند و بدان اعتبار می‌دادند. اختیار دین به منزله اعراض از علم بود. وحی می‌بایست جانشین عقل و یا فرمانروای آن باشد. اگر اجازه حضور به عقل می‌داد، آن را محدود و مقید می‌ساخت و مطیع و منقاد خود

می خواست. مدام در پی آن بود که نگذارد که علم از حدّ خود تجاوز کند. نتایجی را که از علم به دست می آمد، در حوزه نظارت خود نگاه می داشت و هر مطلب علمی را به دست ضابط وحی می سپرد تا اعتبار آن را معین سازد. بدین ترتیب تفتیش آراء علمی و سنجش اعتبار آنها از لحاظ دینی رواج کامل داشت. چه بسا تحقیقات علمی که در نطفه خود خفه شد و چه بسا اهل تحقیق و اصحاب نظر که طعمه آتش جانسوز گشتند.

در قرون جدید نیز دین و علم را مخالف یکدیگر می دانند، منتهی به اقتضای زمان علم را اختیار می کنند و بدان اعتماد می جویند. روی آوردن به علم را مستلزم روی برتافتن از دین می شمارند. عقل را جانشین وحی و فرمانروای ایمان می دانند. اگر قائل به حقّ حیات برای ایمان باشند، در حدودی است که خود را ملزم به مراعات علم بدانند. پیوسته در پی آنند که دین را محصور و محدود و محبوس دارند و در حیطة نظارت عقل نگاه دارند. آنان که اهل دین باشند در بعضی ممالک به هلاکت می رسند و در بعضی دیگر در معرض استحقار و استهزاء قرار می گیرند.

اهل بهاء بر طبق آثار قلم اعلی دین و علم را موافق یکدیگر می شمارند. خلاف و نزاع و جدالی در میان آنها نمی بینند. دست شستن از علم را برای راه یافتن به دین لازم نمی شمارند. ترک ایمان را وسیله حفظ عقل نمی دانند. با این همه هرگز در پی آن نمی روند که این دو را عین یکدیگر بدانند. اینان نمی گویند که

علم می‌تواند به حکم عقل به حقایقی راه یابد که دین از راه وحی بدانها پی می‌برد. و همچنین بر آن نیستند که دین می‌تواند به حکم وحی مقاصدی را بر آورده سازد که علم از راه عقل بدانها واصل می‌شود. علم را در زمینه خود می‌پذیرند و مختار و متبوع و معتبر می‌شمارند. دین را در مقام خود جای می‌دهند و مطاع و مقبول و محترم می‌شناسند. به یکی از آن دو اجازت نمی‌دهند که به دیگری تجاوز کند یا برای خود قائل به حق نظارت یا ریاست بر دیگری باشد.

خود اهل ایمانند. اما از یک طرف لازم نمی‌بینند که با عقل به مخالفت برخیزند و با اهل علم بستیزند، و از طرف دیگر صحیح نمی‌دانند که مثل بعضی از تنگ نظران هرکدام از عقاید دینی یا فرائض ایمانی را فوراً به علم و عقل عرضه کنند تا صحت و سقم آن را معلوم دارد، یا مثل برخی از کوتاه‌فکران هرکدام از آراء علمی را فوراً با یکی از عقاید دینی منطبق سازند و علانمی از آراء جدیدة علماء را در عقاید قدیمه خود باز یابند و مانند خردسالان بر خود ببالند که آنچه اهل علم به تازگی بدان دست یافته‌اند، ما عین آن را از دیرباز در دین خود داشته‌ایم. زیرا که علم اگرچه کاشف حقایق است، اما سیر او در این طریق به صورت حرکت نسبی تدریجی ارتقائی است. چه بسا که آنچه امروز اهل علم آن را حقیقت می‌دانند. علم دیروز خطا می‌شمرده و امکان دارد که علم فردا دوباره به بطلان آن رأی دهد یا به نقص آن حکم

کند. بنابراین روا نیست که حقایق ادیان را با حقایق علوم به هم بیامیزند تا اگر اعتبار احکام علم از میان رود یا نقص آنها مکشوف شود، اعتماد ما به معتقدات خود زوال یابد.

البته در آثار مبارکه این امر اعظم از مطابقت علم و دین نیز سخن به میان آمده است. اما در خود این آثار تأکید شده است که منظور از این تطابق این است که ایمان دینی با عقل کلی هردو به یک معنی است. ولیکن چه بسا که اهل بهاء با بعضی از مطالب که علوم بشری در سیر نسبی تدریجی خود بدانها می‌رسد و فقط در همان اوضاع و احوال اعتبار دارد، و در واقع مقتضای عقل جزئی است و حاکی از اهتمام ناقص عقل قاصر انسان در مورد محدودی است، به حکم معتقدات خود موافق نباشند. اما در همین حال نیز با چنین علمی مخالفت نمی‌کنند و نظارت بر آن را لازم نمی‌شمارند و علم را به دستاویز این مطالب محکوم و مطرود نمی‌سازند، بلکه آن را به سیر طبیعی خود وامی‌گذارند تا با ادامه روشی که دارد، حقیقت را چنانکه هست، باز یابد و مطمئنند که در انجام کار، علم و دین هردو به یک سرمنزل می‌رسند و عقل و ایمان در حضور حقیقت واحده مطلقه دست در آغوش یکدیگر می‌شوند.

## یادداشت

۱ - اشاره است به لوح حضرت عبدالبهاء با این مطلع:  
 «ای اهل ملکوت ابهی، دو ندای فلاح و نجات از اوج سعادت عالم  
 انسانی بلند است. خفتگان بیدار کند، کوران بینا نماید، غافلان  
 هوشیار فرماید، کران شنوا نماید، گنگان گویا کند، مردگان زنده  
 نماید...» (کتاب «مکاتیب عبدالبهاء» ج ۱، ص ۳۰۷)

## دین باید سبب الفت و محبت باشد

می دانید که روح امر بهائی همین تعالیم روحانی است، همین مبادی اساسی است. اینکه عرض کردم روح امر بهائی مبادی روحانی است، برای این بود که سایر مطالب در همه جا هست اما این تعالیم همه در یک جا و به این صورت فقط در اینجا است که وجود دارد و آنچه به امر بهائی اختصاص دارد همین تعالیم است. محور عقاید بهائی همین تعالیم است. منظورم این بود که شما در دیانت بهائی چون از شناختن خدا شروع می کنید، به اینجا می رسید که انسان را بشناسید. چون به توحید خدا قائل می شوید این نتیجه را می گیرید که انسان را نوع واحدی بدانید.

بر همان اساس وقتی که به روح و بقای آن در دنیای دیگر قائل می شوید، در واقع برای این است که روحانیت را در زندگی انسان اساس و مبنا بدانید و از همان جا نتیجه بگیرید که چون انسان جسم محض نیست، بنابراین نمی تواند همه هم او مصروف حل مشکلات مادی باشد، بلکه روحانیت مبنای حیات اوست، اساس حیات اوست. در واقع هر آنچه از معتقدات در دیانت بهائی وجود دارد، در ادیان دیگر هم وجود دارد، چون جزء مبادی همه ادیان است، و مبادی تغییرناپذیر است. منتهی اختصاصی که در این دور پیدا می شود این است که این معتقدات با این تعالیم پیوند می گیرد، این تعالیم از آنها نتیجه می شود.

کدام دین است که به خدا قائل نباشد و خدا را یگانه نداند. اما کدام دین است که انسان را یگانه دانسته یا به این مطلب تصریح کرده باشد و در مراتب توحید از یگانگی ذات حق شروع بکند و به یگانگی انسان برسد و تأسیس وحدت نوع بشر را وجهه همت خودش بداند و این کار را در زمانی انجام دهد که هنوز به فکر کسی خطور نمی‌کرد که بایستی این کار بشود. حتی مطلب بر فلاسفه کبره ارض و سیاسیون بسیار بزرگ آنقدر مجهول بود که آن را توهم می‌دانستند، تصوّرش را نمی‌کردند. در همان حین که در اروپا و آمریکا حضرت عبدالبهاء سعی می‌فرمودند در کلیساها، در اونیورسیتها، در محافل علماء، مطلب را ایضاح کنند و به عقلاء و حکماء بفهمانند که نوع انسانی یکی بیشتر نیست و نباید باشد، در همان حین در شهر کاشان مدرسه بهائی به اسم مدرسه «وحدت بشر» بود (۱). مدرسه وحدت بشر در شهر کاشانی که فرض بفرمائید آن وقت بیش از پانصد نفر باسواد نداشت.

حالا ملاحظه می‌فرمائید که این تعالیم از کی و چگونه شروع شده و تا چه اندازه در بین افهام و عقول افراد متوسط جامعه بهائی با فهم و عقل حکمای سایر ملل جدائی انداخته و فاصله ایجاد کرده و این جامعه را جلوتر و بالاتر برده است. در سیسان ما زنان دهاتی روی قالیچه‌های کوچک تعالیم حضرت بهاء الله را می‌بافند: «وحدت عالم انسانی، ترک تعصبات ...» زن دهاتی که تازه از کوه برگشته فرض بفرمائید به طویلۀ رفته و در اصطبل

دستش به تپاله آلوده است دستش را می شست و شروع می کرد روی قالیچه بنویسد «وحدت عالم انسانی» یا «ترک تعصبات» یا «اساس ادیان الهی یکی است» یا «وحدت زبان و خط» ...

شما به خلاقیت کلمه الهیه توجه بفرمائید که چه تعالیمی را از کجا و چگونه و به دست چه کسانی اجراء می کند تا معلوم دارد که وسائل ظاهری در این میان بهیچوجه دخیل و مؤثر نیست. از جمله یکی همین تعلیمی است که فرموده اند بنده در باره آن مطلبی عرض کنم و آن اینکه «دین باید سبب الفت و محبت باشد».

آنقدر تاکید در باره این تعلیم مبارک شده که بیان مشهور حضرت عبدالبهاء که همه به گوش جان شنیده ایم زینت بخش خطابه ای واقع شده است که این تعلیم در ضمن آن القاء شده که اگر دین سبب اختلاف بشود، بی دینی بهتر است (۲). در کدام دین تابحال همچو کلامی تعلیم شده که اگر دین سبب اختلاف شود بی دینی بهتر است؟ آنها که می خواهند در دیانت بهائی نسبت به ادیان دیگر مزایائی بیابند، نشان بدهند که در کجا چنین تعلیمی وجود دارد که اگر دین سبب اختلاف بشود، بی دینی بهتر است.

آنقدر مطلب بکر و بدیع و بی سابقه است که نظیرش را چون در ادیان دیگر نمی توانند پیدا کنند، می گویند که این تعلیم صحیح نیست و البته تا وقتی چنین می گویند که مطلبی نظیر آن بیابند. چون می دانید شأن مردم غیر بهائی در مشرق زمین، که اخیراً به اروپا سرایت کرده و بیشتر از این هم خواهد کرد و البته هرچه



شعشعه تجلی شمس حقیقت بیشتر باشد این قبیل مخالفتها بیشتر خواهد شد و نشانه عظمت امر است، این بود که هر وقت تعلیمی از دیانت بهائی می شنیدند اول سعی می کردند ردّ بکنند و بگویند درست نیست، خطاست، بی معنی است. مدتها مجاهده می کردند تا بطلان آن تعلیم را اثبات کنند. بعد که می دیدند موفق نشدند و خود تعلیم با خلاقیتی که نشان می دهد حقانیت خودش را اثبات می نماید سعی می کردند نشان بدهند که این را ما هم داشتیم، باعقاید ما عجین بود و حتی جزء بدیهیات محسوب می شد.

مثلاً تساوی حقوق زن و مرد را اوائل به جدّ انکار می کردند. بعداً به لطائف حیل و انواع و اقسام تدابیر خواستند نشان بدهند که تساوی حقوق زن و مرد قبلاً پیش بینی شده است. یا مثلاً با وحدت عالم انسانی در اوائل جدا مخالفت می کردند و وقتی اسم صلح به میان می آمد، سعی می کردند نشان بدهند که دین باید دین جنگ باشد، چون جنگ ناموس خلقت است، دین صلح دین زنانه است، دین صلح دین عجز است، دین صلح دین ناتوانی است و از این حرفها زیاد زدند. بعد که دیدند به جایی نرسید، آنوقت سعی کردند نشان بدهند که اگر صلحی هم باشد، قبلاً پیش بینی شده و دین خود ایشان هم دین صلح بوده است.

حتی اصطلاحات را هم اول از ما به عاریه گرفتند و بعد غصب کردند. اول قرض نمودند و بعد گفتند اصلاً مال ما بوده است. یا

مثلاً مسأله برده فروشی کہ در کتاب اقدس جواز آن منع شد (۳) چون هنوز در موقعی بود کہ برده عملاً ہم وجود داشت، سعی می کردند نشان بدهند کہ باید وجود داشته باشد. بعداً گفتند دین ما از ابتداء فطرۃً با برده فروشی مخالف بود و برده فروشی و برده داری نمی توانسته است با حکم دین ما معتبر باشد با اینکه برده داری جزء احکام ادیان سابقہ است، بحث در بارۃً آن جزء ابواب فقہ است و قس علی هذا.

برگردیم بہ اصل مطلب و این تعلیم مبارک کہ دین باید سبب الفت و محبت باشد. اگر باعث اختلاف شود بی دینی بہتر است. هنوز بنده ندیدہ ام در جانی نشان دادہ باشند کہ چنین تعلیمی ہم در ادیان سابقہ وجود داشته است، اما بالاخرہ سعی می کنند کہ پیدا بکنند و نشان بدهند. منتہی شما بدانید و توجہ بفرمائید کہ این تعلیم کہ از حضرت بہاء اللہ است، برای ما فرق نمی کند کہ بہ مظاهر سابقہ ہم نسبت دادہ شود چون حقیقت ہمہ مظاهر امر الہیہ را یکی می دانیم. مثلاً عرض کردم وحدت اساس ادیان اثباتش جزء اصول شعائر ماست. بنابراین ہمہ ادیان را دین حضرت بہاء اللہ می دانیم. پس اگر ہر دینی اثبات مزیت برای خودش بکند برای کلمہ واحده الہیہ اثبات مزیت کردہ است، ہیچ فرقی بہ حال ما نمی کند. اگر موفق بشوند کہ اثبات بکنند کہ ہمہ تعالیم ہمیشہ وجود داشته و معتبر بودہ حرف ما اثبات شدہ کہ می گوئیم اساس ادیان الہی واحد است.

بعد از این مقدمه ببینیم واقعا این مطلب درست است که باید دین سبب الفت و محبت باشد و اگر نباشد بی دینی بهتر است یا خیر؟ تا بعد برسیم و ببینیم که در دیانت بهائی چه وضع خاصی برای این امر پیش بینی شده است.

خدمتتان عرض کردم که حضرت بهاء الله فرموده اند و متکی بر احادیث سابقه هم هست که غرض از خلقت کائنات محبت است (۴). پس وقتی که غایت خالق از خلق محبت باشد، چطور ممکن است غایت او از ارسال رسل و تشریح شرایع غیر از آن باشد؟ چیزی که هدف خلقت است، چطور ممکن است هدف دیانت نباشد، چون خلق هم از خالق است و امر هم از اوست. هدف خلق و امر ممکن نیست با هم منافات داشته باشد. اگر خلقت برای عشق است، برای حبّ است، دیانت هم علی القاعده باید برای محبت باشد والا تناقض پیش می آید، خلقت برای چیز دیگر، دیانت برای چیز دیگری.

البته می دانید که پای محبت که به میان آمد، پای این تصور به میان می آید که بیگانگی را به هر بهانه ای که باشد باید از میان برداشت و هرگونه اختلافی به ظاهر وجود داشته باشد، آن اختلاف را باید وسیله ای برای التیام و ائتلاف دانست. هرگونه بیگانگی وجود داشته باشد، آن بیگانگی باید راهی برای رسیدن به یگانگی باشد. این معنی را حضرت عبدالبهاء در تمثیل به طبیعت و در تمثیل به حیات جسمانی حیوان و انسان نشان داده اند (۵).

در حیات نباتی ریشه غیر از ساقه است، غیر از گل است، غیر از میوه است. همه اینها غیر از هم است، هرکدام ساختمان دیگری دارد، بوی دیگری دارد، کار دیگری دارد، مقرّ دیگری دارد، محلّ دیگری دارد. هرچه نگاه می‌کنیم در بینشان بیگانگی است، اما آنچه مسلم است این که اینها از هم جدا شده‌اند برای اینکه هرکدامشان کاری انجام بدهند که دیگران انجام نمی‌دهند، و همه این کارها وقتی با هم مجتمع شد این حیات واحد مؤتلف بتواند معنی پیدا بکند. همه این کارهای دیگر برای حفظ حیات به صورت واحد خود ضرورت داشته‌است.

عالم حقّ وحدت محض است، چون هیچگونه بیگانگی و جدائی و کثرت در آن وجود ندارد، اما عالم خلق نمی‌تواند وحدت محض باشد، خواه ناخواه کثرت در آن راه پیدا می‌کند، یعنی مثلاً چند جزء و چند گونه و چند رنگ می‌شود. اقسام کثرت خواه ناخواه در آن راه می‌یابد. اما اگر این کثرت بخواهد کثرت بماند، خود بخود از عالم حقّ دور می‌افتد و مغایر حقّ می‌شود. پس در همین کثرت باید محلّی برای وحدت باشد. همین را وحدت در کثرت می‌گوئیم. در خود کثرت باید وحدتی باشد تا این وحدت نشانه این باشد که این خلق ناشی از حقّ است. عالم ناشی از خداست. این وحدت در کثرت در همه اجزای عالم ظاهر می‌شود.

شما دقت بفرمائید در مراحل پائین‌تر وجود، یعنی در مرحله جمادات و اشیاء بی‌جان، همه جا کثرت و اختلاف و تفاوت

می بینید. اما وحدتی هم وجود دارد و آن وحدت همان است که باعث تعین موجودات شده، باعث حرکت زمین در مسیر منظم خودش شده، باعث گردش فصول به صورت مرتب خودش شده، و قس علی هذا. یعنی ارتباطی که بین اجزاء مختلف موجودات ایجاد شده، در کنار اختلاف، آثار ارتباطی را نشان داده است و همین روابط بین اشیاء است که علم کشف می کند و به صورت قوانین در می آورد و نشان می دهد که این روابط وجود دارد و همه چیز با رشته های استوار به همدیگر پیوسته است. این وحدت در جمادات هم که بی جانند و زنده نیستند، وجود دارد، منتهی ضعیف است، در مرحله پائین تری است و در مرحله موجودات زنده در نباتات و حیوانات این وحدت بیشتر می شود. چرا؟ برای اینکه آثار حیات ظاهر است و حیات محتاج درجه شدیدتری از وحدت است.

چون به انسان می رسیم، این وحدت شدت بیشتری می پذیرد، برای اینکه فکر و عقل به میان می آید و فکر و عقل چیزی جز کشف وحدت در کثرت نیست. وقتی شما فکر می کنید، در واقع می خواهید چند چیز را به همدیگر مربوط کنید، غیر از این کار دیگری نمی کنید. فکر کردن ربط دادن است، به هم پیوستن چند چیز است که قبلاً جدا از همدیگر بود، رابطه اش معلوم نبود. بنابراین انسان وقتی فکر می کند (و انسان بودن انسان هم به همین فکر کردن است) در واقع می خواهد روابط را پیدا کند،

یعنی در بین جدائی‌ها یگانگی‌ها را بیابد، رشته‌هائی را که پیوند می‌دهد بفهمد. این در مراتب عادی انسانیت است. هرچه انسانیت مرتبهٔ عالی‌تری پیدا کند، ربط دادن و وحدت بخشیدن و جدائی را از میان بردن بیشتر خواهد شد، شدیدتر خواهد شد، قوی‌تر خواهد شد، یا لا اقل باید بیشتر بشود، باید شدیدتر بشود، باید قوی‌تر بشود.

تنها به حکم عقل نیست، این دفعهٔ دیگر به حکم دل است، به حکم حال است، به حکم وجدان است، به قصد رسیدن به منظور دیگری نیست، بلکه انسان می‌خواهد خود محبت را، خود ارتباط را، خود وحدت را، خود الفت را، غرض خودش بداند، وسیله برای چیز دیگر نمی‌شناسد، فقط به خود محبت توجه می‌کند. بطوری که واقعا اگر محبت نباشد، زندگی را بی‌معنی می‌شمارد، از حیات سیر می‌شود. انسان تشنهٔ محبت است، نمی‌تواند بدون محبت زندگی کند. حتی کسی که انسانیت در وجودش خیلی ضعیف است و نسبت به آنچه باید انسانیت محسوب بشود، بی‌اعتناست، وقتی تفحص بکنید می‌بینید در گوشهٔ دلش یک جای خالی وجود دارد که همان جای محبت است. منتهی خودش نمی‌خواهد یا نمی‌تواند بفهمد و همهٔ ناراحتی‌هایش هم از همین است. اغلب این جانی‌ها، گناهکارها، خطاکارها به این مناسبت که نتوانسته‌اند محبت داشته باشند، یا الفت به دست بیاورند، به این روز افتاده‌اند. این تلاشهای مخالف محبت هم در واقع نشانه است

از گم کردن محبت و ناامیدی که از این راه بر انسان چیره می‌شود. چون آنجا که محبت نیست، عرض کردم که انسان دیگر حیات را موجود نمی‌داند.

البته محبت مراتب دارد. عالی‌ترین مرتبه‌اش عشق است. این رتبه خیلی کم پیدا می‌شود، خیلی مشکل به دست می‌آید، اما هرچه انسان به آن مرحله نزدیک‌تر بشود، همانقدر مغتنم است و باید در همان مرحله و در همان مقام محبت را نگه دارد. بنابراین نه تنها دین باید سبب الفت باشد، بلکه اگر الفت و محبت نباشد، اصولاً انسانیت وجود ندارد. نه تنها انسانیت وجود ندارد، بلکه موجودیتی در کار نیست. گاهی بعضی از آنچه که بدان الفت می‌گیریم یا محبت پیدا می‌کنیم، خیلی بیشتر از حدّ خودش اهمیت می‌یابد، خیلی بیشتر از حدّ خودش رشد می‌کند، خیلی بیشتر از حدّ خودش قوی می‌شود.

بنابراین جای چیزهای دیگر را هم می‌گیرد. یکی مثلاً محبتش به زن بیش از حدّ است، به جانی می‌رسد که دیگر جانی برای هیچ چیز دیگر نمی‌ماند و فقط همان را می‌خواهد. یکی محبتش به پول است، پول را دوست دارد اما بیش از حدّ می‌خواهد. فقط در پی پول می‌دود. یکی محبتش فقط به مقام است، به جاه است، یا حتی به ریاست، فقط همان را می‌خواهد. یکی محبتش فقط به بچه خودش است، همه کائنات را برای او می‌خواهد، برای خاطر او پا روی همه چیز می‌گذارد. یکی محبتش فقط به کتاب

است، فقط می خواهد کتاب بخواند، کتاب داشته باشد و جز آن هیچ چیز در نهانخانه دلش نیست. همه اینها غلط است، همه اینها بی معنی است.

یکی از دوستان جوان بهانی که بسیار اهل مطالعه است و اهل تفکر است و بنده خیلی به او ارادت دارم و البته در این مجلس حضور ندارد، به عضویت یکی از لجنه ها دعوت شده بود. می گفت عضویت این لجنه برای من ایجاب فعالیت می کند و این فعالیت مرا از مطالعه باز می دارد و البته این را فضیلتی می دانست چون علم واقعا فضیلت است. بنده به ایشان عرض کردم مگر می خواهید ملاً بشوید، اگر می خواهید چنین باشید، مطلب دیگری است، اما اگر نمی خواهید ملاً بشوید، تنها کتاب خواندن از شما انسان نمی سازد. باید این علم در جانی به کار بیاید و اگر فعالیت مناسب روحانی و امری در مقابل آن نباشد که آنچه می آموزید در این راه به کار برید، راه دیگری جز آنچه خود شما هم آرزو دارید پیدا می کند، شما را به مقصد دیگری می برد.

به همین جهت است که هیچ محبتی نباید آنقدر رشد بکند که جای محبت های دیگر را بگیرد و الاً سلب انسانیت از آدم می کند. گفتم که اعتدال اساس اخلاق است، معنیش همین است. البته خود این محبت ها که به حال معتدل تقویت می شود از جمیع جهات رفته رفته انسان را به مقامی می رساند که در آن مقام علو شأنی در خودش احساس می کند و مراتب پائین تر کنار می رود و



درجات بالاتر جای آنها را می‌گیرد.

صحبت از بالاتر و پائین‌تر می‌کنم نه از مراتب هم عرض همدیگر. ما هرچه به مرحله بالاتر می‌رویم، مرحله پائین‌تر البته مورد غفلت واقع می‌شود و باید هم بشود برای اینکه اعتنائی به شأنش نمی‌کنیم. اما در همان مرحله‌ای که هستیم، هرچه برای بودن در آن مرحله لازم است، باید به آن توجه کنیم. بشریت هم اینطور است، دنیا هم اینطور است. وقتی که در یک قسمت رشد بیش از حد بکند بدون آنکه چیزهای دیگر را هماهنگ با آن بیاورد و به آن پایه برساند، خودش را دچار زحمت می‌سازد، حتی مریض می‌شود و اختلال می‌پذیرد.

می‌دانید در دنیای امروز صنعت، صنعت ناشی از علم، رشد بسیاری کرده تا آنجا که رشد سایر جنبه‌های فرهنگ بشری متناسب با آن نیست. به همین جهت گرفتاری ایجاد کرده، مصیبت ایجاد کرده، بحران ایجاد کرده. صنعت به حدی پیش رفته که پیشرفت اخلاق با آن قابل مقایسه نیست، پیشرفت تشکیلات با آن مقایسه نیست، پیشرفت طرز تفکر با آن قابل مقایسه نیست، پیشرفت روحانیت با آن قابل مقایسه نیست و قس علی هذا. بنابراین خود بخود ایجاد اختلاف و انحراف کرده.

بنده خیلی کم به خودم جرأت می‌دهم مطلب طبّی عرض کنم ولی این دیگر مطلب واضحی است، شاید اطباء هم خرده بر بنده نگیرند. در بدن انسان بعضی از اوقات یک عضو رشد بیش از حد

پیدا می‌کند. یکی از انساج بیشتر از حدّ معمول بزرگ می‌شود. همین ایجاد مرض می‌کند و اگر بتوان گفت هرآنچه برای همه اعضای دیگر لازم است، جذب می‌کند و به نام مرض نامیده می‌شود، اختلال و اضطراب به حیات می‌دهد.

در امور معنوی و وجدانی شما این قاعده صادق است و بسیار هم صدقش بیشتر از امور مادی و جسمانی است. وقتی ما نسبت به یک امر در حیات خصوصی خودمان بیش از حدّ لزوم علاقه نشان دادیم، محبت نشان دادیم و جای همه چیز را در دل ما گرفت، آنوقت کم کم به حدّی می‌رسد که حتی معنی خودش را هم از دست می‌دهد، یعنی خودش هم نمی‌تواند پایدار بماند و ناچار از بین می‌رود. به همین سبب است که این محبت کم کم تبدیل به عداوت می‌شود.

عرض کردم مادری به بچه خودش آنقدر علاقه دارد که می‌خواهد همه نباشند و فقط او باشد. چشم و چراغش همین بچه است. زندگی غیر از او نیست، امیدش همان است، آرزوش اوست و به این امر افتخار هم می‌کند و حال آنکه هیچ افتخار ندارد. چرا؟ برای اینکه مهر فرزند به حدّ اعتدال لازم است و بیش از حدّ طبیعی، یعنی بطور غیر عادی صحیح نیست. پس در هیچ یک از این دو حال افتخار ندارد. اما این مادر به قدری این محبت را بالا می‌برد که کار به جایی می‌رسد که نسبت به همه چیز و همه کس عداوت دارد، خصومت دارد، کینه دارد. بچه‌ای در بیرون

کنار کسی دیگر می بیند، فوراً بر می گردد و فکرش را متوجه بچه خودش می کند. اگر بفهمد که او از این خوشکل تر است، با او کینه پیدا می کند. بچه دیگری در محلی استعداد نشان می دهد، مثلاً خوب حرف می زند، این مادر نمی تواند ببیند، سرخ می شود، کبود می شود، ناراحت می شود، برایش دست می زنی خون می خورد، چون جای همه بچه ها، بچه خودش را می خواهد. بنابراین محبت او به بچه خود تبدیل می شود به عداوتی نسبت به همه بچه های دیگر. تازه این بهترین مورد از این موارد است. برای اینکه باز پای یک انسان در میان است. فکر کنید این امر را انسان مثلاً نسبت به یک فلز زرد رنگ پیدا بکند، فقط همان را بخواهد و همان را دوست دارد، از شکل پول حفظ برد، با شنیدن صدای پول روح او پرواز کند. از لمعان سکه خوشش بیاید و یا از صدای مخصوص اسکناس در موقع شمردن آن لذت برده، از رقمهای درشتی که پشت سر هم صفرهایش در سمت راست بیشتر می شود، جان بگیرد.

البته پول تا آنجائی که برای آسایش زندگی لازم است، بسیار خوب است و اگر کسی از آن خوشش نیاید غلط است. اما آنجائی که پول خودش بندی به پای آسایش بگذارد، آن دیگر از اختلال و اضطراب بالاتر است و بهتر آنکه بگوئیم جنون است. بنابراین محبتی که در حد طبیعی خود صحیح و حتی لازم بود، چون این بیش از حد شود و جای همه محبت های دیگر را بگیرد، ایجاد

خصومت و عداوت نسبت به هر چیز دیگر می‌کند. نظام حیات را بهم می‌زند. از همین جا دشمنی‌ها و ستیزه‌ها و جنگ‌ها و جدال‌ها بر می‌خیزد که آن سرش ناپیدا است.

می‌گویند سه چیز که معمولاً همه جنگها و مصیبت‌ها بخاطر اوست، مقام است و پول است و زن است، و اگر صحیح‌تر بخواهم ادا کنم و هر دو جنس را در نظر بگیریم باید بگوئیم پول است و مقام است و شهوت است. گرفتاری آنجاست که یکی از این سه چیز بیشتر از دو چیز دیگر و تازه بهر سه چیز بیشتر از همه چیزها دل ببندیم. پس حتی محبت هم که هدف وجود است، هدف خلقت است. هدف حیات است باید با توجه به همه اطراف و جوانب باشد و این بدان ترتیب حاصل می‌شود که به چیزی که باید ایده آل انسان باشد بکمال مطلوب انسانی بشمار رود، تعلق یابد و هر چیزی به هر نسبتی که سهمی در رساندن ما به آن کمال مطلوب دارد مورد محبت باشد. هدف را باید انسانیت دانست و سایر چیزها را بعنوان وسیله‌ای دوست داشت.

یکی از فلاسفه اروپا بنام کانت (۶) توجه باین مطلب کرده و گفته است که یکی از سه قانون اخلاق این است که انسانیت را بصورت هدف تلقی کنیم و سایر چیزها را بصورت وسیله‌ای که برای وصول به آن هدف ضرورت دارد دوست بداریم. اگر انسانیت را وسیله قرار دهیم آنوقت است که انسانیت خود بخود از بین رفته است. مثلاً اگر خدمت می‌کنیم، برای این باشد که استفاده

کنیم نه برای آنکه خدمت کنیم و اگر سلام کنیم، نه به قصد این باشد که انس و الفت پدید آوریم، بلکه مقصد این باشد که سابقه‌ای بوجود آوریم و قس علی هذا. و شاید بتوان گفت که خلاف این امر در واقع آینه تمام‌نمای زندگی شخصی و عمومی مردم زمان ماست.

می‌دانید که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند حتی خدمت به اشخاص و محبت به اشخاص به قصد بهائی کردن آنها نباید باشد. صریح بیان مبارک است، اگر به کسی خدمت می‌کنیم، محبت می‌کنیم، دوستش داریم، برای اینکه به امر نزدیک شود فوراً عمل ما ساقط می‌شود. تمثیل مبارک این است که در این صورت دام گسترده‌اید و دانه در آن پاشیده‌اید برای اینکه کسی را گرفتار سازید نه بقصد اینکه باو محبت کنید. همچو محبتی تأثیر نمی‌کند، اثر مخالف هم دارد. پس حتی بخاطر بهائی کردن اشخاص هم بآنها محبت کردن، محبت نیست. خود محبت باید هدف باشد، خود محبت باید قصد و غرض و غایت باشد. چون شما انسان هستید باید باو محبت کنید. چون او انسان است باید از شما محبت ببیند، همین والسلام.

وقتی کمال مطلوب ما این باشد، آنوقت هرچیز تا آن حدی که مرا باین کمال مطلوب نزدیک می‌کند و می‌تواند وسیله‌ای برای حصول بآن باشد، اهمیت دارد و باید بهمان نسبت دوست داشته بشود.

پول را باید تا آن حدی دوست داشت که ما را بکمال انسانی نزدیک بکند و وسیله‌ای برای وصول بآن باشد. مقام را باید تا حدی دوست داشت که بتوان از آن در راه انسانیت یاری گرفت. عشق زناشویی تا آنجا می‌تواند خوب باشد که بتواند ما را به همین هدف نزدیک کند. دوست داشتن بچه‌های خودمان یا بچه‌های دیگران تا حدی می‌تواند صحیح باشد که ما را انسان‌تر کند، و قس علی هذا.

بهمین ترتیب همه چیز در جای خودش معتدل و هماهنگ پیش می‌رود و محفوظ می‌ماند. اگر این اعتدال بهم بخورد اساس حیات دچار اختلال و اضطراب می‌شود. این معنی را معمولاً در عشق جسمانی، عشق ظاهری، عشق زن و مرد بهم‌دیگر، می‌شود دید. خیلی از آنچه عشق گفته می‌شود، شهوت است. مخصوصاً عشق‌های سنین هفده، هجده، نوزده و بیست که می‌گویند از دل بیرون راندن آسان نیست، عین اشتباه است مگر اینکه سطح فهم انسان آنقدر بالا رفته باشد که خودش را بتواند از لحاظ فکری و روحی در حد بالاتری قرار بدهد و حق داشته باشد این کار را بکند، یعنی رشد عقلی او از رشد سنی او بالاتر باشد. این مطلب دیگری است، استثنائی است. آنهم در هر دو طرف پیش آمدنش بسیار دشوار است. بنابراین لااقل از یک طرف می‌بینید که عشق اشتباه بوده، یا بهتر بگوییم، چیز دیگری با عشق اشتباه شده است. و اغلب بعد از وصال تمام است. هرچه تندتر باشد زودتر تمام

می شود. هرچه شدیدتر باشد سریعتر از میان می رود. فورانی می کند و می نشیند. آنوقت است که زندگی توأم با افسردگی و یخ زدگی و خاموشی مرگبار می شود.

گاهی عادت در این عشق اثر می گذارد و آن را ضعیف می کند. گاهی فراق آن را از بین می برد و گاهی کثرت مؤانست کم کم این عشق را برای انسان بصورت یک امر مبتذل در می آورد، تازگی آن را از دست می گیرد و بهمین سبب زائلش می کند. همه این عوامل کافی است که آن را از بین ببرد، چون از اول عشق نبوده و با عشق اشتباه شده است. فقط در صورتی عشق است و لطیفترین اقسام عشق است که با توجه به ایده آل مشترک حاصل بشود، یعنی دوطرف یک چیز را بخواهند. وقتی دست هم را می گیرند، می دانند که هر دو رو به یکجا می روند. و حال اینکه معمولاً عشق هائی که به ازدواج منتهی می شود عشق هائی است که دست هم را می گیرند برای اینکه هر کدام دیگری را بطرف دیگری بکشاند، یعنی هریک زورش چربید، بطرف خودش ببرد، و در این کشاکش آنچه از بین می رود عشق است. وقتی عشق محفوظ می ماند که دو دستی که بهم داده می شود، رو بیک جهت باشد، در یک مسیر به راه بیفتد، یعنی هدف مشترک و غایت واحد در مد نظر باشد. به همین جهت است که می گویند عشق حقیقی، عشق بخداست و سایر عشق ها هم وقتی از این عشق مایه گرفت، و به همان نسبتی که مایه گرفت، می تواند

عشق باشد، برای اینکه وحدت اصلیه همان است که در خداست. عرض کردم عشق وحدت است، توجّه مبدأ مشترک است. وحدت اصلی و حقیقی در ذات الهی است و هرچیزی بهمان نسبت که بخدا نزدیک است نشان از وحدت دارد. در واقع هر عشقی که نشانی از توجّه بخدا یا توجّه بسوی مظهر امر او دارد، عشق است و یا در جایی که بحسب ظاهر تفکر دینی وجود نداشته باشد توجّه به ایده آل انسانی عشق است. می گوئیم بحسب ظاهر برای اینکه هر جا که صحبت از انسانیت است، در واقع تفکر دینی وجود دارد، منتهی اسمش را اشتباها چیز دیگری گذاشته اند. در چنین جاهاست که عشق پایدار است و مقصد اساسی دین هم همین است که این وحدت هدف را، این کمال مطلوب واحد را و این غایت مشترک را، ایجاد کند و جز این از دین خواسته نمی شود و بهمین سبب است که اگر از دین این نتیجه حاصل نشود، یعنی دین طوری نباشد که سبب الفت و محبت باشد، وظیفه خود را انجام نداده و در واقع از معنی خود منحرف شده، چون معنیش همین بوده است همه ادیان هم این کار را کرده اند، یعنی همین وحدت را پدید آورده اند. البته حدود و مراتب داشته است، هرکدام در حدی توانسته اند این کار را انجام بدهند. بیش از آن حد میسر نبوده است.

دینی وحدت خانوادگی ایجاد کرده. دینی وحدت قبیله ایجاد کرده. دینی وحدت شهر ایجاد کرده. دینی وحدت ملت ایجاد کرده و



اینک دینی هم می خواهد وحدت انسانیت ایجاد کند. گفتم اگر دین ایجاد وحدت نکند در واقع وظیفه اش را انجام نداده، پس دین نیست و آنچه از دین ساخته و خواسته بود از آن حاصل نیست. اما چرا بی دینی بهتر است؟ چرا بی دینی بهتر از دینی است که ایجاد اختلاف کند؟ ببینید، اختلافی که بنام دین ایجاد می شود خیلی شدیدتر و مهلک تر و موحش تر است. وحشت انگیزترین جنایت ها بنام دین انجام گرفته و انجام می گیرد، دینی که از مسیر خودش خارج شده باشد. ببینید، بنده وقتی که با کسی عداوت پیدا می کنم، تا آنجا که بتوانم صدمه به او می زنم، حال این عداوت بخاطر پول باشد، سعی می کنم به پولم که رسیدم دیگر سر جای خود بنشینم. یا اگر از راه دیگری جز از راه دشمنی بتوانم بآن پول برسم، دشمنی نمی کنم. و در همان حین که دشمنی می کنم، برای اینکه پول بدست بیاورم، پیش خودم ناراحت هستم، گاهی خودم را ملامت می کنم، حس می کنم که بد می کنم ولی می گویم که آلوده شده ام و هرچه دست و پا بزنم بیشتر آلوده می شوم. یا بخاطر مقام یا بخاطر ریاست یا بخاطر زن یا بخاطر هرچیز دیگر نمی توانم این آرایش را از بین ببرم. اما وقتی بخاطر دین با کسی عداوت می کنم، می گویم، در راه خدا با او بد می کنم، در راه خدا از او بدم می آید، او را دشمن می دانم برای اینکه صواب دارد. عداوت بنام دیانت است بهمین سبب نه تنها خودم را ملامت نمی کنم بلکه خودم را سرافراز

می دانم، سرش را می برم اما بنام دین می برم و همین است که خوشم می آید و شدیدترین کینه های حیوانی را نشان می دهم و خودم را از اینهمه سببیت و خشونت و عداوت راضی می دانم برای اینکه بحقیقت خدمت می کنم، در حال عبادت هستم و برای من اجر دارد و خدا از من خوشش می آید.

به همین سبب است که عداوت بنام دیانت مهلکتر است. خصومتی که بنام حقیقت انجام می گیرد، موحش تر است. کسی بدش نمی آید که خانه کسی را غارت کند و از این راه پولدار بشود، اما چون انسان است، نفس خود را ملامت می کند. اما وای از آن روزی که بنام خدا بخواهد غارت بکند و مال دیگری را حلال خودش بداند. اگر تصوّرش را نمی توانید بکنید. تاریخ شهدای یزد (۷) را بخوانید و ببینید چکار کرده اند. بنام دین بنام حقیقت، بنام خدا، بنام کلمه لا اله الا الله تا کجاها رفته اند. واقعا در این قیافه یک حیوان مخوف بنام دین ظاهر می شود، دینی که مسخ شده و صورت آن برگشته و بشکل دیگری رجعت کرده است. شکنجه می دهد برای اینکه شاهد شکنجه اش باشد و لذت ببرد. زجر می دهد برای اینکه زجرکشش بکند و لبخند رضایت بر لب بیاورد. خدمت به حقیقت می کند، عبادت خدا را بجای می آورد صواب می جوید، آخرت می خواهد. این است که واقعا اگر دین سبب اختلاف می خواهد بشود، چون این نتایج را دارد بی دین بودن بهتر است، چون اقلأ دیگر در عداوت هانی که بمیان می آید، خدای

دروغین از آن پشت کشتارهای ما را توجیه نمی کند. خانم ها و آقایان، اعضای محافل روحانی، اعضای لجنات امریه، این مطلب را بعنوان اصل در نظر بگیرید. هیچ لطمه ای بامر جمال مبارک بزرگتر از آن وارد نمی آید که در جانی نشانه اختلاف دیده شود. نص صریح مولای ماست (۸). حضرت عبدالبهاء فرموده اند اگر دین سبب اختلاف بشود بی دینی بهتر است، یعنی اگر بنام بهائی بودن اختلاف بوجود آوریم، بهائی نباشیم بهتر است. نه تنها بهائی نباشیم، دیندار نباشیم، و خدا را نشناسیم بهتر است. چون بعضی ها این اختلاف را بخاطر امر جمال مبارک می اندازند. خودتان شاهد امثال این امور بوده اید. اختلاف می افکنند و این اختلاف را خدمتگزاری امر جمال مبارک می نامند. نمی گوئیم از حقوق خود و حقوق امر بهائی دفاع نکنید، نمی گوئیم بگذارید همه مسائل پایمال بشود و از میان برود. اما اگر مصلحتی را تشخیص می دهید و می بینید که بقیمت ایجاد اختلاف تمام می شود، از آن صرف نظر فرمائید. بگذارید این مصلحت فوت بشود و مصلحت بزرگتر که حفظ وحدت باشد محفوظ بماند. بنده عرض نمی کنم، مولایتان می گوید. بی دینی را بر اختلاف ترجیح می دهد.

کدام مصلحت امر است که شما آن را ببهای اختلاف قبول می کنید، در جانی که مولای شما می گوید بی دین باشید ولی اختلاف نیاندازید. مثلاً بمناسبت اهمال فلان کسی که باید به فلان

ملک امری توجه بکند، آن ملک دارد از بین می رود. دامن همت بکمر می زنید، شروع مخالفت با آن شخص می کنید. البته برای حفظ مصالح امر و املاک امر و اموال امر باید کار کرد اما اگر باین قیمت تمام شود که ایجاد اختلافی بکند، اختلاف بانشقاق بکشد، وحدت کلمه را بهم بزند و در بین احبّاء خصومت پدید آورد، اصرار را کنار بگذارید، بوقت دیگر موکول فرمائید، در فرصت دیگری که چنین نتیجه ندهد مجاهده را از سر بگیرید. شما چه چیز را می خواهید ببهای وحدتی که از میان می رود نگه دارید.

البته چون اهل افراط و تفریط هستیم، گاهی از مطالب نتیجه معکوس می گیریم یعنی واقعا وقتی از لزوم الفت و وحدت حرف می زنند، می گوئیم همه چیز را کنار بگذاریم، در مورد هیچ امری همت نکنیم، هرگز در هیچ موردی مخالف نظر کسی نظر ندهیم. نه، اینطور نیست، شما را بخدا عرض مرا باین صورت در نیاورید. اهتمام بکنید، با هم بحث بکنید، مخالف یکدیگر نظر بدهید، اما وقتی دیدید که کار باختلاف می کشد، جدائی می افتد، الفت از بین می رود، آنوقت رأی خود را فدا کنید. کار را نه بافراط برسانید و نه به تفریط بکشانید. وقتی مطمئن شدید که بجمع جهات تشبّث کرده اید، برای اینکه طرف مقابل خود را نجات بدهید از جمیع وسائل استفاده کرده اید، برای اینکه شخصی یا لجنه ای یا جمعیتی کار خلاف نکند یا کار خلاف او بامر جمال مبارک لطمه نزند و هرآنچه را برای نجات او یا ایشان لازم

بوده است انجام داده‌اید و تأثیر نکرده و در اصراری هم که کرده‌اید و می‌کنید نشانه‌ای از غرض نبوده و جنبه شخصی نداشته و فقط بخاطر امر بوده است، کار شما انجام گرفته و حرجی بر شما نیست. دیگر باید در راه توافق پیش روید. دست بدست هم بحکم تصمیم جمع که خود شما نیز از این پس علی‌رغم تشخیص سابقتان همین نظر را قبول می‌کنید پیش بروید و پیش ببرید و در همین راه است که اراده حق دستگیر شما است. موفق باشید.

## یادداشت‌ها

(۱) خواجه ربیع کاشانی مؤسس مدرسه «وحدت بشر» در کاشان بود. این مدرسه در سنه ۱۳۴۰ هـ ق بدستور وزارت معارف تعطیل گردید. لوحی مفصل بتاریخ ۲۴ صفر سنه ۱۳۴۰ از حضرت عبدالبهاء در دست است که در آن می‌فرمایند «معارف مدرسه مبارکه «وحدت بشر» را بست. سبحان الله مدنیّت بر لسان می‌رانند و ریشه مدنیّت را براندازند.» (محاضرات، ج ۱، ص ۵۲۷ - ۵۲۶) خواجه ربیع کاشانی در سنه ۱۲۹۳ هـ ق متولد شد و در ۱۳ رمضان ۱۳۳۶ هـ ق صعود فرمود.

(۲) مفهوم بیان مبارک در چندین خطابه تکرار شده است. بعنوان مثال ن ک ب «خطابات مبارک»، (ط : ۹۹ پ)، ص ۱۵۵، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۴۸.

(۳) در کتاب مستطاب اقدس می‌فرمایند: «قد حُرِّمَ عَلَيْكُمْ بَيْعَ الْعَمَاءِ وَالْغُلَمَانِ. لَيْسَ لِعَبْدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ عَبْدًا، نَهْيًا عَظِيمًا فِي لَوْحِ اللَّهِ. كَذَلِكَ كَانَ الْأَمْرُ مِنْ قَلَمِ الْعَدْلِ بِالْفَضْلِ مُسْتَوْرًا.»

(۴) اشاره است به لوح جمال قدم باین مطلع: «عَلَّتْ آفْرِينِشْ مِمَكْنَاتِ حَبِّ بُوْدَه چنانچه در حدیث مشهور مذکور که می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ...» (ادعیه حضرت محبوب، ص ۴۰۹)

(۵) بعنوان مثال ن ک ب کتاب «خطابات حضرت عبدالبهاء»، ج ۱، ص ۳۵ - ۴۳.

- (۶) امانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) بزرگترین فیلسوف آلمان در قرن هجده و واضع فلسفه انتقادی Critical Philosophy است.
- (۷) تاریخ شهدای یزد، اثر حاجی محمد طاهر مالمیری است که در قاهره بسال ۱۲۴۲ هـ ق در ۶۲۳ صفحه بطبع رسیده است.
- (۸) حضرت بهاء الله می فرمایند: «... امروز نظر کلّ باید باموری باشد که سبب انتشار امرالله باشد. حقّ شاهد و گواه است که ضرّی از برای این امر الیوم اعظم از فساد و نزاع و جدال و کدورت و برودت مابین احباب نبوده و نیست.» (کتاب اقتدارات، صفحه ۲۲۲)

## خلاقیت کلمه الله

یکی از کلماتی که می توان گفت تاریخ دارد و حتی تاریخ مفصلی دارد. همین لفظ «کلمه» است. بعضی از کلمات تاریخ دارد زیرا حاوی حقیقتی است که در طیّ زمان فراز و نشیب پیدا می کند و حتی تغییر صورت می دهد، به اقسام معانی در می آید، اطلاقات متعدّد از آن پیدا می شود و تحوّل این اطلاقات به همدیگر سیر معینی پیدا می کند که همه اینها قابل مطالعه است.

مثل اغلب افکار تاریخ «کلمه» را می توانیم از یونان شروع کنیم. در زبان یونانی لفظی بود به نام «لوگوس» Logos لوگوس لفظی است که هم به معنی عقل می آید و هم به معنی تکلم می آید. یعنی هم به معنی سخن گفتن و هم به معنی فکر کردن به حکم عقل هردو، می آید یا می آمد. البته بهتر آن است که بگوئیم یک معنی داشت برای اینکه به وجه مشترک تکلم و تعقل دلالت می کرد، چون تکلم و تعقل یک وجه مشترک دارند؛ هر سخنی که ما می گوئیم نشانه تعقلی است که کرده ایم، و بر عکس هر تعقلی که می کنیم در واقع سخنی است که می گوئیم. منتهی آن سخن ناپیدا است، آن سخن بر حسب ظاهر ناشنیده می ماند، جریان آن سخن گوئی در درون ما می گذرد. چگونه و به چه سان؟ بدین ترتیب که وقتی شما فکر می کنید یک جریان واحد معنوی را به اجزاء متعدّد تقسیم و تقطیع می کنید و این اجزاء را بعداً با



رشته‌های منطقی به همدیگر مرتبط می‌سازید و مجموعه‌ای مرکب از اجزاء مرتبط به همدیگر حاصل می‌کنید و ترتیب دادن همین مجموعه مرکب از اجزاء مرتبط به همدیگر را می‌گویند «فکر کردن».

اگر بخواهیم اجزاء فکری را بگیریم، فکری وجود ندارد، یعنی اگر این اجزاء مجموعه‌ای ترتیب ندهند، فکری وجود ندارد و اگر این مجموعه اجزاء تابع یک ترتیب منطقی نباشد، باز هم فکری وجود ندارد. اما وقتی مجموعه‌ای از اجزاء ترتیب دادیم (که هر جزئی یک فکری و یک معنی خاصی است) آن مجموعه فکر مرکبی را حاصل می‌کند که معنی واحد مرکبی دارد، یعنی معنی واحدی دارد که مرکب از معانی متعدّد است. وقتی این کار را کردیم، در واقع سخن گفته‌ایم. چون سخن گفتن همین است که شما الفاظی را جدا از هم در نظر بگیرید، بعد هرکدام از این الفاظ مناسب را با همدیگر ترکیب کنید، جمله‌ای تشکیل بدهید و بزبان بیاورید.

پس در واقع تعقل و تکلم هر دو یک چیز است، منتهی تکلم روئی به بیرون دارد و تعقل روئی بدرون، مثل سگه‌ای که دو رو دارد. یک رویش که بسوی درون است نامش تعقل است و یک رویش که بسوی بیرون است نامش تکلم است. بنابراین می‌توانیم بگوئیم «لوگوس» تکلم است از آن لحاظ نشانه تفکر است، یا تفکر است از آن لحاظ که تکلم نشانه آنست، و اینکه در زبان یونانی لفظ واحدی را اختیار کرده‌اند، ناظر به همین ارتباط تکلم و تعقل با

همدیگر بوده است.

بعد عرب وقتی این کلمه یونانی را ترجمه کرد، عنوان «نطق» بآن اطلاق نمود. نطق گفته شد که باین معنی که انسان سخن بگوید، منتهی سخنی که نشان از فکر دارد. بطوریکه سخن گفتن طوطی را که صرف الفاظ و اصوات خارج می کند و یا اصوات را حکایت و تقلید می کند، نمی توانیم نطق بگوئیم، برای اینکه نشان از تفکر ندارد. همینطور آنچه که تعبیر لفظی چه در درون و چه در برون پیدا نکند، فکر نیست، زیرا پریشان است، مجموعه نظم مرکب از اجزاء متعدّد و مرتب بیکدیگر نیست، ولی اگر اینطور باشد البته فکر و نطق است.

پس کلمه نطق باین ترتیب کلمه جامعی است که حکایت از این می کند که ما در همان حین که حرف می زنیم، در همان حین فکر می کنیم و فکری هم که می کنیم خود یک نوع حرفی است که می زنیم. بعد همین «لوگوس» را به لاتین «ورب» Verb گفتند و «ورب» را به عربی «کلمه» ترجمه کردند.

در مسیحیت کلمه «ورب» جنبه مذهبی پیدا کرد. البته آن جنبه مذهبی هم ارتباط داشت با همان جنبه فلسفی یونانی، باین معنی که با تعبیر حکمائی مثل فیلون یهودی (۱) و امثال او و بعد با افلاطونیان کار فکر بآنجا رسید که حکماء توانستند یک نوع تعبیر و تفسیر فلسفی از تورات بکنند، یا بهتر است بگوئیم، فلسفه افلاطون را طوری بیان کنند که با عقاید یهودی سازگار بشود، و

از همین جا بهره بردند و گفتند که «لوگوس» یا «ورب» یا بهتر است بگوئیم نطق و کلمه همان واسطه‌ای است که بین حقّ و خلق وجود دارد. بچه تعبیر؟ باین تعبیر:

حقّ نهان است، ناپیدا است، غیب است، باطن است. اما خلق پیدا است، در عالم شهادت است، آشکار است، ظاهر است. پس رابطه بین حقّ و خلق در مقامی باید باشد که هم بتواند ناپیدا باشد و هم پیدا، هم بتواند غیب باشد و هم شهادت، هم بتواند باطن باشد و هم ظاهر. چون اگر مطلقا ناپیدا باشد البته دیگر رابطه با خلق نمی‌تواند داشته باشد و اگر ظاهر باشد دیگر نمی‌تواند باطن باشد. پس باین ترتیب ناگزیر برای اینکه ما بتوانیم او را رابط بین حقّ و خلق بدانیم باید بتوانیم در شأن او بگوئیم «هو الظاهر والباطن» هم ظاهر است هم باطن، هم پیدا است هم ناپیدا، یعنی روشی بدرون و روشی به بیرون دارد و بهمین جهت است که ما باو کلمه می‌گوئیم. مثل کلمه که گفتیم دو رو دارد: روشی بسوی درون و روشی بسوی بیرون.

شما در همان حال که سخن می‌گوئید، سخن شما معبر فکر شما است و روشی بدرون دارد چون فکر در درون است، و از طرف دیگر معبر فکر شما برای دیگران است، بنابراین روشی به بیرون دارد. اگر بنا بود ما سخن نگوئیم، اگر هم فکر می‌کردیم، این فکرکردن ما بدون سخن گفتن پنهان باقی می‌ماند و بخارج از ما نمی‌رسید. اما اگر سخن می‌گفتیم بدون اینکه فکر بکنیم، این سخن گفتن

نبود، یعنی باز فکر ما را بخارج نمی‌برد و نمی‌رساند. بهمین جهت است که ما می‌گوئیم آنچه واسطهٔ حق و خلق است دو مقام دارد: در یک رتبه که رتبهٔ توحید باشد مرتبط و متصل بعالم بالا، عالم ناپیدا و عالم باطن است و در یک رتبه که رتبهٔ تحدید باشد یعنی حدود زمانی و مکانی پیدا بکند، روئی بعالم پیدا دارد، و بهمین جهت است که می‌توان از او به «کلمه» تعبیر کرد. یعنی در واقع کلمه همانجا است که ظاهر و باطن بهم می‌رسد.

همین معنی فلسفی یونانی بدست فیلون یهودی و فلاسفهٔ تالی او در نحلهٔ اسکندرته با افکار مذهبی تطبیق شد. این فکر در مسیحیت هم بر عقاید مسیحی تطبیق شده بود بطوری که آیه‌ای در انجیل یوحنا، که بعضی هم تاریخ تحریر آن را زمان مؤخری می‌دانند، آمده بود. باین معنی که در ابتداء کلمه بود، کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود (۲).

ملاحظه می‌فرمائید که می‌فرمایند که کلمه خدا بود، کلمه نزد خدا بود، و در ابتداء کلمه بود. حال چگونه این مطلب را بفهمیم البته اصل مطلب را کما هو حقّه نمی‌توانیم بفهمیم، اما یک نوع تعبیر انسانی می‌کنیم برای اینکه درخور فهم ما و در گنجایش فکر ما باشد:

باز بر می‌گردیم به همان تمثیل انسانی که در ابتدای صحبت عرض کردم: اوّل آن چیزی که در انسان است فکر است. فکر بیک اعتبار خود انسان است برای اینکه انسان بودن انسان بفکر اوست.

از طرف دیگر اولین چیزی که از انسان صادر می شود، فکر است، برای اینکه انسان هرچیزی بخواهد بسازد یا ایجاد کند، اعم از مادی یا معنوی، بواسطه فکر آن را پدید می آورد. اول تعقل می کند، تفکر می کند (فعلاً تفکر و تعقل را در این بحث به یک معنی بکار می بریم) و بوسیله تفکر و تعقل سایر آثارش را ایجاد می کند. یعنی هرکاری از ما سر بزند، اول فکری راجع به آن کار کرده ایم. بعد آن فکر بصورت این کار مجسم می شود. پس اول چیزی که از ما صادر می شود فکر است. فکر در نزد ماست و اولین چیزی است که از ما سر بر می زند، و به یک اعتبار هم خود ماست، برای اینکه انسان در واقع بمعنی فکر کردن است. البته تا این فکر در درون است فکر است، عقل است. وقتی که بخواهد بیرون بیاید، کلمه و یا نطق می شود. همین را وقتی تطبیق کنیم بر عالم خلق و امر و حق، توجه می کنیم که می توانیم بگوئیم اول آنچه بر عالم حق پدید آمد حق بود: «اول ما خلق الله العقل.» (۳). اول آنچه از خدا، از حق پدید آمد عقل بود و بواسطه عقل سایر موجودات ایجاد شد. یعنی عقل واسطه ایجاد سایر موجودات بود. و به یک اعتبار همین امر که نزد خدا بود، نزد حق بود، خود حق بود. برای اینکه حقیقت حق بود. اما وقتی از حق صادر می شود، بصورت خلق در می آید (یا بصورت اولین مرحله خلق در می آید). و در همین جاست که عنوان کلمه بآن اطلاق می شود.

عینا همانطوری که عرض کردم، وقتی شما فکر می کنید، این فکر بصورت تکلم در می آید و پدید می آید. شما تا فکر می کنید کسی راه به تفکر شما ندارد. باید این تفکر از شما ظاهر بشود (بصورت علامات محسوس، مسموع، مبصر) تا بتواند بگوید که شما در چه فکرید یا فکر شما چیست. البته کامل ترین و منظم ترین این علائم همان تکلم است، یعنی اصواتی است که تنظیم می شود و بصورت تکلم در می آید و حکایت از تفکر ما می کند. بهمین معنی است که گفته اند در ابتداء کلمه بود و کلمه نزد خدا بود.

پس ملاحظه می فرمائید که واسطه حق و خلق، یعنی مظهر امر، بچه عنوان و بچه معنی کلمه باو اطلاق شده. مظهر امر واسطه امر و حق است. باصطلاح سایر ادیان پیغمبر واسطه خدا و مردم است. وقتی می گوئیم پیغمبر واسطه خدا و مردم است، این پیغمبر بصورت همان کلمه ای در می آید که واسطه ابلاغ فکر و عقل بخارج از صاحب فکر و عقل می شود، و چون کلمه واسطه ابلاغ فکر بخارج از صاحب فکر است، بهمین جهت پیامبر هم بخودش کلمه اطلاق کرده، برای اینکه واسطه رسیدن حق باطن است بخلق ظاهر، و در اوست که باطن و ظاهر جمع می شود. و چون بعقیده ما همه صفات الهی در مظاهر امر ظاهر می شود، پس در اوست که می توان گفت: «هوالباطن و هو الظاهر»، «هو الظاهر و الباطن» «و الاول و الاخر».

پس باین ترتیب کلمه الهی، خود مظهر امر یعنی خود ناطق است که به یک اعتبار نطق هم هست و در کتب الهی هم کلمه به مظاهر امر اطلاق شده، علی‌الخصوص بحضرت مسیح که بر حسب ظاهر در محل تلاقی فکر فلسفه یونانی با فکر مذهبی یهود قرار داشت و بهمین جهت اصطلاحات حاکی از اتحاد این دو فکر فلسفی و مذهبی در عقاید مسیحی و در کتب مسیحی ظاهر شد، و در همین جا بود که به مسیح کلمه اطلاق شد و در قرآن هم همین معنی تصریح شد باین لفظ: «بکلمة منه اسمه المسيح»، (۴) کلمه‌ای از خدا که اسم او مسیح است. کلمه‌الله، یعنی شخص مسیح، عنوان کلمه باو اطلاق شد.

البته می‌دانیم که این کلماتی که به مظاهر امر اطلاق می‌شود، قابل اطلاق به همه آنها است، برای اینکه دلالت بر حقیقتشان می‌کند و حقیقت ثابت است. یعنی حقیقت مظاهر امر ثابت و واحد است. پس ملاحظه فرمودید که وقتی گفته می‌شود کلمه‌الله یعنی خود مظهر امر الهی، کلمه خدا. خدا باطن است، پنهان است، معقول محض است، اما مظهر امر او ظاهر است، پیدا است و محسوس است. همانطور که فکر از جنبه معنوی خود خارج می‌شود و بصورت اصوات تعبیر می‌شود، یعنی محسوس می‌شود، همانطور خدای پنهان و باطن هم خود را بصورت مظهر امر ظاهر می‌کند تا بچشم بیاید و مرئی و محسوس بشود.

باین ترتیب کلمه الهی رونی بظاهر پیدا می‌کند که ارتباط با خلق

باشد، و در همان حال روشی بیاطن دارد که ارتباط با حق باشد، و خود او مظهر امر است، امری که بین خلق و حق وجود دارد. بنابراین همه حقایق مظهر امر الهی به همین مناسبت کلمه‌الله است، و چون کلمه خداست، مثل خود خدا خلاق است.

خلاقیت کلمه یکی از اصطلاحات پرمعنی دینی و عرفانی و امری است که پیوسته باید بآن توجه داشت. کلمه‌الله خلاق است، یعنی مظهر امر الهی صفت خلاقیت حق را در خود ظاهر می‌کند، و بهمین سبب است که خلق می‌کند و نشان از حق دارد. و از همین جا است که از سایر کلمات ممتاز می‌شود. البته از یک طرف خود وجود مظهر امر الهی کلمه‌الله است و از طرفی دیگر از این وجود انسانی بر حسب ظاهر هم کلمات صادر می‌شود و به این ترتیب کلام او هم کلام خدا می‌شود، همانطور که خود او هم به یک اعتبار کلام خداست. خود او کلام تکوین الهی است که در ضمن کلام تدوینی هم دارد که کتاب او باشد. یعنی حقیقت وجود او از حقیقت کلام او جدا نیست. هر دو یکی است که به دو صورت مختلف تعبیر می‌شود. یکی مرنی است دیگری مسموع، یکی دیدنی است دیگری شنیدنی. و آنچه مسلم است اینکه این کلمه خلاق است و با ایجادی که می‌کند عالم را دیگرگون می‌کند.

چرا خلق می‌کند؟ برای اینکه نشان از حق دارد که خالق است و به کلمه او خلق می‌کند. و در همین جاست که می‌بینیم وقتی مظهر امر الهی ظاهر می‌شود، از یک طرف جهان در عالم آفاق



دیگرگون می شود و از طرف دیگر انسان در عالم انفس. کلمه، هم تأثیر مستقیم می بخشد برای تبدیل انفس و هم برای تبدیل آفاق. و اعجاز کلام الهی هم در همین خلاقیت است.

بارها شنیده ایم که گفته اند کلام خدا، کتاب خدا، معجزه است. البته وقتی که گفته شود معجزه است، یعنی عاجز می کند همه مردم را از اینکه بتوانند نظیر او را اتیان کنند. فکر کرده اید که کلام خدا از چه لحاظ اعجاز است؟ بعضی گفته اند که از لحاظ فصاحت است، که البته درست است. کلام الهی فصیح است، ولی این معنی کافی نیست، برای اینکه حجیت عامه ندارد. و از طرف دیگر قابل تأویل است. معنی مشخص و مصرحی نیست که از نظر همه کس بتوان فصاحت را به یک معنی دقیق آورد و گفت که این کلام است که کلام فصیح به آن گفته می شود.

بعضی گفته اند به مناسبت شمول آن است بر اخبار و حوادث آتیه، پیشگویی ها و نبوت ها و امثال آنها، که همه کس نمی تواند بکند. البته باز درست است ولی کافی نیست. چون نبوت بعد از تحقق نبوت می تواند دلالت پیدا کند، و حال آنکه کلام الهی در همان ابتدای اداء، ابتدای نزول باید بتواند اعجاز باشد و امثال تعبیرات متعددی که کرده اند، که هرکدام از اینها جنبه ای از حقیقت را نشان می دهد بدون اینکه بتواند تمام حقیقت باشد. ولی به همه اینها البته باید توجه کرد.

از جمله گفته شده است به مناسبت اشتمال کلام الهی است به

قوانین، احکام، شرایع، آداب، اخلاق و به آنچه جامع همه موجبات رفاه و نجات عالم بشر می‌تواند باشد. البته باز درست است ولی کافی نیست، برای اینکه کلام الهی حتی وقتی به صورت یک آیه، به صورت یک سوره در ابتدای امر عرضه می‌شود، باز هم اعجاز است و حال آنکه قوانین و احکام باید منتظر بود تا در همه این کتاب که در همه دوره رسالت تدوین می‌شود، گنجانده شود. و چه بسا خود آن کلامی که در ابتدای امر ادا می‌شود اصلاً مشتمل بر قانونی و یا حکمی نیست. بنابراین این هم جنبه‌ای است که صحیح است ولی کافی نیست.

به یک جنبه دیگر هم باید توجه داشت تا بتوان این جنبه‌ها را تکمیل کرد، و آن جنبه‌ای است که حضرت نقطه اولی در کتاب «بیان» در باره آن تأکید می‌فرمایند، و آن این است که کلمه الهی خلاق است (۵). یعنی چون کلمه، کلمه مظهر امر است، مظهر امری که واسطه حق و خلق است، مثل خود حق که خالق است، کلمه او هم نشان از آفریدگاری او دارد که خلّاقیت باشد. و در همین جا ما تعبیری می‌بینیم به نام «خلّاقیت کلمه» یعنی خود کلمه وقتی ادا می‌شود خلاق است، تبدیل روحیه می‌دهد، خلق بدیع می‌کند، اثری می‌گذارد و این اثر جان را می‌کاود و به دل می‌رسد، دل را شیفته می‌کند، می‌گیرد، نگه می‌دارد و منقلب می‌کند، یعنی در واقع در همین جاست که قلب معنی حقیقی خود را پیدا می‌کند: خود قلب، قلب می‌شود، مقلوب

می شود، دیگرگون می شود، و نمی شود این را انکار کرد. البته شاید یک تعبیر معنی فصاحت و بلاغت همین باشد که در کلام الهی به حدّ خود می رسد، یعنی نفوذ و تأثیرش به حدّی می رسد که اختیار جان را از دست شنونده می گیرد و او را به دم مرگ می فرستد. اختیار حیاتش را به دست می گیرد و به همین جهت نفوذ می کند، نفوذی که مال خود کلمه است و از هیچ چیز دیگر بر نمی خیزد، برای اینکه آن کلمه همراه با هیچ نیروی خارجی دیگری نیست که بتوانیم تأثیرش را منتسب به آن نیرو کنیم. بنابراین اگر خلق می کند خود کلمه است که خلق می کند، زیرا خود این کلمه در واقع خدای مجسم است. همانطوری که لفظ فکر مجسم است، کلمه الهی هم خدائی است که به صورت این کلمه مجسم و مسموع شده، به صورت اصوات در آمده، و محسوس می شود.

در یکی از کتب ابوالفضائل، جناب آمیرزا ابوالفضل گلپایگانی، به نام کتاب «فصل الخطاب» بنده مطلبی دیدم که خلاصه اش را به عرضتان می رسانم. کتاب «فصل الخطاب» می دانید کتاب بسیار بزرگی است، شاید بزرگترین کتاب ابوالفضائل باشد و تا کنون چاپ نشده. یک نسخه خطّی به خطّ خود مؤلف اخیراً سواد عکسایش در دست ما هست که ناقص است. یعنی مطالب را بیان می کند تا می رسد به جایی که قسمت تاریخی را می خواهد شروع بکند و اشاره می کند که بعد از این قسمت تاریخی، کتاب شروع خواهد

شد، اما مطلب را ناتمام می‌گذارد، یعنی نسخه خطی ناتمام می‌ماند که بعد آن صفحه تمام شده، ولی همه نسخه تاکنون به دست ما نرسیده (۶).

در همین قسمتی که به دست ما رسیده است، که خود همان هم مطلب مفصلی است، در ضمن بیان مطالب متعدّد، مرحوم آمیرزا ابوالفضل به یک مطلب اشاره می‌کند و آن مطلب این است که می‌گوید بعضی از کوتاه فکران خیال می‌کنند نفوذ دیانت اسلام که توانست در عرض مدت کمتر از چهل سال امپراطوری اسلامی را در شرق و غرب عالم تشکیل بدهد، به این مناسبت بوده است که قیام به سیف، قیام به شمشیر کرده، یعنی در واقع مردم را به زور و از ترس شمشیر مسلمان کرده است. یعنی مردم در واقع تسلیم زور شده‌اند، و برای اینکه کشته نشوند و در امان بمانند مسلمان شدند و «لا اله الا الله» گفتند، و شواهدی از تاریخ و از غزوات می‌آورند برای اینکه اثبات کنند که اسلام به زور خود را حاکم کرده، و مردم به زور مسلمان شده‌اند، و مثلاً در مقام مقایسه با مسیحیت می‌گویند که آنجا چون شمشیری برای تنفیذ مسیحیت به کار نرفته، پس نفوذ فقط نفوذ معنوی و روحانی محض بوده است.

جناب ابوالفضائل می‌گویند این فکر، فکر درستی نیست، برای اینکه باید دید این زور را به آن شمشیر چه کسی داد. یعنی بر فرض اینکه بگوئیم شمشیر بود که به زور خود مردم را مسلمان

کرد، باید دید این شمشیر آن زور را از کجا به دست آورد. بعد مثال می‌زنند که وقتی مغول به ایران آمدند، با بت پرستیشان (البته اختلاف نظر هست که مغول چه دینی داشتند. بعضی آنها را بودائی می‌دانند که در چین و حوالیش شایع بود، بعضیها هم عقاید اولیه بشری را در آنجا صادق می‌بینند، کاری به این بحث تاریخی نداریم، همین قدر می‌دانیم که موحد، به معنی کنونی کلمه نبودند، بت پرست بودند) و به زور شمشیر ایران و سایر ممالک اسلامی را به دست آوردند، همین قصد را داشتند که ترویج عقاید مغولی کنند، و سعی بسیار زیادی هم کردند که در خیلی از جاها بتکده ایجاد کنند. حتی بعضی از این سلاطین، مثل ارغون خان (۷) بسیاری از مسلمین را وادار به ترک شعائر اسلامی می‌کردند، برای اینکه اینها را به طرف عقاید مغولی بکشانند. و می‌دانیم که در حدود دویست سال در ایران سلطنت کردند و همه ممالک ایران و حوالی آن را به اختیار گرفتند و حتی قتل عام کردند. ولی ملاحظه می‌فرمائید که نه تنها موفق نشدند که ایران را به دین مغولی در بیاورند، بلکه حتی خودشان بعدا مسلمان شدند. یعنی بعد از سلطان احمد تگودار (۸) و بعد از سلطان محمود غازان خان (۹) و سلطان محمد اولجایتو (۱۰) دیگر خود مغول در ایران اسلام آوردند.

پس ملاحظه می‌فرمائید که باز زور بود، باز شمشیر بود ولی به جای اینکه مردم را از اسلام برگرداند به جایی رساند که وادار

به این کرد که اسلام بیاورند. پس در واقع پیشرفت اسلام نتیجه زور شمشیر نیست، بلکه این زور و شمشیر است که نتیجه کلمه اسلام است. خود حقانیت کلمه است که برای او خلأقیت می آورد، یعنی خود کلمه «لا اله الا الله» بود که نافذ بود و شمشیرها را به نفع خود به خدمت می گرفت، و اعجاز کلمه هم در همین نفوذ و تأثیر و خلأقیتی است که دارد. البته هیچ لزومی ندارد تا همه کلمه یکجا به صورت یک کتاب در بیاید و همه قوانین و احکامش را تشریح و تدوین کند تا مردم ببینند که چه قوانین متین و دقیق و عالی دارد و به مناسبت علو و متانت و دقت احکامش آن دیانت را بپذیرند، چون در همان ابتدا، با یک کلمه، با یک سوره این کلمه ابلاغ می شود و تأثیر می کند. در دیانت بهائی دقت بفرمائید: خود نفوذ کلمه الهی بدون هیچگونه قوای نظامی، سیاسی، دولتی، حکومتی، اقتصادی که بشود آن را علامت قدرت دانست ظاهر می شود و در ضمن همان تقلیب قلبی که می کند، تبدیل افکاری که می کند قدرت را برای خود ایجاد میکند و هیچ احتیاجی هم نیست به اینکه همه یکجا عرضه شود تا تأثیر کند. بعضی خیال می کنند که یک نفر شخص بهائی می نشیند ماهها، سالها با یک نفر بحث می کند، همه حدود و اطراف و جوانب دیانت بهائی را به دلائل عقلی و نقلی و فلسفی و کلامی و منطقی روشن می کند تا یکی بهائی بشود، و اگر نتوانست روشن کند بهائی نمی شود.

البته کسانی هستند که از این طریق وارد می شوند، اما همیشه

اینطور عمل نمی‌کنند. صرف ابلاغ کلمه الهی با یک آیه، با یک تعلیم، با یک لوح برای تقلیب قلوب اشخاص کفایت می‌کند، همانطور که در ابتدای امر، این تأثیر صرف با ابلاغ خود امر و با ابلاغ کلماتی که در اوائل ظاهر شده بود، پدید می‌آمد و هنوز هم پدید می‌آید. در اطراف و اکناف عالم تبلیغ دسته جمعی به صورتی در آمده است که هر روز هزاران نفر به امرالله اقبال می‌کنند. اینها هرگز برای بهائی شدن احتیاج به مباحثات فلسفی و کلامی، عقلی و نقلی ندارند، بلکه گاهی فقط یک لوح و یا یک کلمه می‌شنوند و بهائی می‌شوند.

در زمان ظهور اسلام که کلمه اصلیّه، کلمه توحید بود، کلمه «لا اله الا الله» خود برای تقلیب قلوب کافی بود. امروز هم خود کلمه وحدت عالم انسانی و توجه به معنی و مفاد آن، علی الخصوص وقتی که در ضمن یکی از الواح الهی ادا می‌شود و حقّ مطلب در آن ادا می‌گردد، کافی است برای تقلیب قلوب و تأثیر در نفوس و برگرداندن جهت فکر و تسریع جهت ارتقاء. چرا؟ برای اینکه نافذ است، مؤثر است و خلاق است. یعنی خود کلمه فقط لفظی نیست که معنایی داشته باشد، بلکه لفظی است که معنایی دارد که آن معنا در آن لفظ ایجاد می‌کند. چون همانطوری که صاحب این کلمه خودش کلمه الله بود، یعنی واسطه خلق بود، صادر از حقّ برای ابلاغ شدن به خلق بود، خود این کلمه هم مثل صاحبش همینطور است. یعنی کلامی است که از حقّ صادر شده و

به وسیله مظهر امر به خلق رسیده است بنابراین مثل مصدر خود خلاق است. البته این معنی را می توانیم تعبیر به اعجاز بکنیم، و مظهر امر هم به آن تحدی می کند، چون واقعا نشانه حقانیت است. ممکن است شما در اینجا بعنوان بحث، بفرمائید که فقط کلمه مظهر امر الهی نیست که خلاق است. خیلی از کلمات است از شعراء، فلاسفه، حکماء، ادباء، و از صاحبان افکار حتی از پیشوایان غیردینی که آنها هم خلاق و نافذ است. هیچ اشکال ندارد که اینطور باشد، منتهی تأثیر هر کدام از آنها جنبه ای و جهتی دارد. یک کلمه ممکن است از جهت ادبی مؤثر باشد، خلاق باشد و به همین جهت کلمه ادبی بر حقی باشد، کلمه ادبی حاکی از جلال و جمال و کمال باشد. یک کلمه ممکن است از لحاظ سیاسی تأثیر بکند. یک کلام ممکن است از لحاظ اجتماعی تأثیر بکند. یک کلام ممکن است از لحاظ فلسفی تأثیر کند. و در همه اینها وقتی تأثیر می کند که نشان از خلاقیت داشته باشد، خلاقیت محدود بشری، و اگر کلمه ای از کسی صادر بشود که صاحب آن کلمه یعنی مصدر آن کلمه مدعی مقام دینی باشد، مدعی مقام قیادت روحانی باشد، آن موقع البته وقتی اثر می گذارد که در همان ادعا بر حق باشد، والا خلق نمی کند و تأثیر نمی بخشد. به صورت مسیلمه کذاب (۱۱) در مقابل محمد رسول الله در می آید، به صورت سایر مدعیان مهدویت در مقابل حضرت نقطه اولی در می آید، به صورت بسیاری از دعاوی برای تشریح شرایع در شرق و



غرب عالم در مقابل حضرت بهاء الله در می آید.

ای که گونی نشانه حق چیست می کند حق هرآنچه می گوید یعنی صرف گفتن نیست بلکه عمل کردن است، اثر گذاشتن است و به همین جهت هم هست که حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء به صریح بیان در بسیاری از موارد از اجتناب می خواهند که خودشان را در عمل و از لحاظ حقیقت امر، بهائی کنند. نه تنها بهائی نشان بدهند بلکه بهائی بنمایند. خود همین نمودن هم کلمه‌ای است که هم به معنی نشان دادن است و هم به معنی انجام دادن. فقط نشان ندهند بلکه انجام بدهند. چرا؟ برای اینکه در وجود آنها حقیقت کلمه الهی تحقق پیدا کند، یعنی وجود خودشان نشان از این باشد که وقتی بگویند بهاء الله چه کسی است، بتوان گفت بهاء الله کسی است که چنین کسی را ایجاد می تواند بکند. البته با تصنع نمی شود، با تظاهر نمی شود، خود همین را هم تأثیر حقیقی کلمه الهی است که می تواند انجام بدهد و کافی است که ما فقط خود را در مقابل این تأثیر رها کنیم، خود را برای قبول آماده کنیم، آئینه دلان را طوری پاک کنیم که مستعد قبول تجلی شعاع شمس حقیقت باشد. و در همین جاست که باز به یاد کلمه مبارک حضرت بهاء الله می افتیم که فرمود:

«آفتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معانی و بیان منوط به اوست» (۱۲).

## یادداشتها

- ۱ - فیلون فیلسوف نامدار یهودی در سنه ۲۰ قبل از میلاد در اسکندریه متولد شد و در سنه ۵۴ میلادی درگذشت. اشتهار فیلون مرهون روش فلسفی او در شرح و تفسیر مطالب دینی است که در آباء کلیسای مشرق زمین و نیز در فلاسفه مسلمان مؤثر واقع شده است.
- ۲ - ن ک به آیه اول از فصل اول انجیل یوحنا.
- ۳ - این حدیث نبوی را در کتب عدیده نقل و شرح کرده اند از جمله ن ک به کتاب «معارج القدس» اثر امام محمد غزالی، ص ۱۸.
- ۴ - آیه ۴۵ سوره آل عمران.
- ۵ - ن ک به کتاب «بیان فارسی»، واحد سوم، باب دوم.
- ۶ - جناب عزیزالله سلیمانی در کتاب «مصاییح هدایت» (ج ۲، ص ۳۵۳) نوشته اند که حضرت ابوالفضائل کتاب «فصل الخطاب» را در جواب یکی از افاضل آذربایجان در سمرقند به فارسی مرقوم داشته و حجم آن از کتاب دیگر ایشان یعنی «فراند» بیشتر است و جمیع مطالب «فراند» را به اضافه مطالب دیگر در بر دارد. این کتاب در سال ۱۹۹۵ بطور کامل توسط مؤسسه معارف بهانی در کانادا به طبع رسیده است.
- ۷ - ارغون خان مغول در ۶۵۳ هـ ق ۱۲۵۵ م متولد شد و در سال ۶۹۰ هـ ق ۱۲۹۱ م در گذشت. نام پدرش اباقا بود و چهارمین پادشاه از سلسله ایلخانان مغول محسوب می گردد که از سنه ۶۸۳ هـ ق ۱۲۸۴ م تا ۶۹۰ هـ ق ۱۲۹۱ م حکومت کرد.

۸ - سلطان احمد تگودار از سال ۶۸۱ هـ ق ۱۲۸۲ م تا ۶۸۳ هـ ق ۱۲۸۴ م سلطنت کرد و پس از جلوس بر اریکه سلطنت اسلام آورد. پس از قتل سلطان احمد در سال ۶۸۳ ارغون خان به جانشینی او رسید.

۹ - سلطان محمود غازان در سال ۶۹۴ هـ ق ۱۲۹۴ م به سلطنت رسید و با جلوس او به تخت سلطنت اسلام دیانت رسمی ایلخانان گردید و بر مغولان رعایت آداب اسلامی واجب گشت. در دوره غازان خان بسیاری از کلیساها و معابد یهود و آتشکده های زردشتیان ویران شد و حتی بت های بوداییان در شهر تبریز در هم شکسته و مورد تحقیر قرار گرفت. غازان خان که خود کیش بودائی داشت در سال ۶۹۴ به اسلام گرائید و از این تاریخ به نام محمود خوانده شد. پس از ایمان غازان خان به اسلام قریب صد هزار نفر از مغولان ایمان آوردند. غازان خان در سنه ۷۰۳ هـ ق ۱۳۰۳ م پس از نه سال سلطنت در نزدیکی قزوین به سن ۳۳ سالگی وفات یافت.

۱۰ - سلطان محمد اولجایتو معروف به سلطان محمد خدابنده است که هشتمین پادشاه سلسله ایلخانان بود و از سال ۷۰۳ هـ ق ۱۳۰۳ م تا ۷۱۶ هـ ق ۱۳۱۶ م سلطنت نمود. سلطان محمد خدابنده پسر ارغون خان و برادر و جانشین غازان خان بود.

۱۱ - مسیلمه از طائفه بنی حنیفه در یمامه بود و ادعای نبوت کرد و به وسیله لشکر اسلام به قیادت عکرمه شکست خورد.

۱۲ - کتاب «دریای دانش» ص ۱۰۳.

## خلق جدید

وجود، از آن لحاظ که در کسوت طبیعت به ظهور می‌رسد، در قالب زمان فرو می‌افتد، قرین حرکت می‌شود، ثبات مطلق را از دست می‌دهد و تغییر و تجدّد از شوون ضروری آن می‌گردد. انواع حدود را به خود می‌گیرد و پیوسته از حدی به حدی فرا می‌رود.

گاهی تجدّد آن به تدریج و با قطع مراحل متوالی و با حفظ اتصال و ارتباط در بین شوون جدید و قدیم واقع می‌شود، و گاهی به طور دفعی و بر خلاف انتظار به صورت جدید رخ می‌گشاید و به ظاهر چنان می‌نماید که دو مرحله سابق و لاحق یک سره و یک باره از هم انفصال یافته‌است، اگرچه در واقع چنین نباشد.

گاهی به صورت تغییر کمی است، یعنی با حفظ ذات شیء، و ثبوت ماهیت آن، تنها در مقدار شیء، زیادت و نقصان پدید می‌آید. گاهی به صورت تغییر کیفی است، یعنی یکی از کیفیات شیء دیگرگون می‌شود و درجه ضعیف‌تر یا شدیدتری از همان کیفیت در همان شیء، که ذات آن بر جای مانده‌است، به ظهور می‌رسد.

گاهی به صورت تجدّد مکانی یا وضعی است، یعنی با اینکه شیء همان است که بود، به مکان جدیدی انتقال می‌پذیرد و یا وضع جدیدی اتخاذ می‌کند، اگرچه جوهر شیء در همه این احوال و

اطوار ثبات و قرار دارد. اما در خود جوهر نیز از طریق دیگری تجدد راه می‌جوید، خواه این تجدد به قول بعضی از حکماء دفعهٔ حاصل شود و صورتی در ماده‌ای جای خود را به صورت دیگری بدهد، و این همان است که «کون و فساد» نام می‌گیرد و یا بقول بعضی دیگر بتدریج صورت گیرد و از اقسام حرکت بشمار آید.

آنچه مسلم است اینکه همهٔ اقسام تجدد که بدین ترتیب در طبیعت حاصل می‌شود، خارج از این نیست که استعداد حصول وضع جدید در وضع قدیم مستتر بوده و وضع جدید جز تحقق استعداد قدیم و ظهور در عالم واقع نیست، یا باصطلاح فلسفی، هر امر لاحقی فعلیتی است که قوهٔ سابق یافته‌است، بی‌آنکه شیء که از هر جهت تازه باشد و هیچ پیوندی با شیء سابق نخورد و ریشه‌ای در آن ندواند، پدید آید. بعبارت دیگر، آنجا که پای طبیعت در میان باشد، با اینکه تغییر و تجدد از لوازم ذاتیهٔ است، تعاقب صور و اتصال آنها بیکدیگر نیز لازم ذاتی است و امکان تخلف از آن نیست. و از همین جا باید نتیجه گرفت که خلق جدید در عالم اجسام، حتی در حیات نباتی و حیوانی حاصل نمی‌گردد.

اما غافل نباید بود که حیات انسان منحصر بصورت طبیعی و جنبهٔ خارجی از آن نیست. ما بر آنیم، و عقیدهٔ حقّه را نیز همین می‌دانیم که روح انسانی جوهر مجردی است که تعلق ببدن می‌گیرد بی‌آنکه در آن حلول پذیرد. شؤون و احوال خود را از

ممر بدن ظاهر می‌سازد بی‌آنکه در آن مستهلک شود. باراده خدا تشخص یافته و بدن عنایت جسته‌است. فارغ از این است که بقانون طبیعت در همه احوال به ضرورت گردن نهد. مجبور به تبعیت از نظام طبیعت، تا آنجا که بذات او ارتباط دارد نیست. بلکه با اختیاری که از آن برخوردار است و با شعوری که بدو موهبت شده‌است، در برابر طبیعت فرا می‌ایستد، برآز آن راه می‌جوید، زمام آن را بدست می‌گیرد و چنانکه خود می‌خواهد براه اندازد.

مادیون و کسان دیگری که مثل اینان بشمول جبر علمی در عالم وجود قائلند و دامنه آنرا بحیات انسان نیز می‌کشانند، هرچه می‌خواهند بگویند. ما اهل بهاء اعتقادمان بر این است که روح از عالم طبیعت نیست، بلکه بر طبیعت فائق است، از طبیعت ممتاز است، در برابر طبیعت مختار است، چنین می‌گوئیم و آنجا که این مطلب موضوع بحث باشد از عهده تقریر این معنی با استناد به آثار مولی‌الوری بنحو مستوفی برمی‌آئیم. اینک باید به اصل مطلب باز گردیم.

انسانیت ما بروح ما است و روح ما فیضی از عالم بالا و یا خود پرتوی از خداست. همان اراده فائقه‌ای که تعلق باضطرار عالم طبیعت و تبعیت آن از نظام قهری گرفته‌است، روح ما را بخود منسوب داشته و نشانی از بی‌نشان در او بجای گذاشته‌است. بنابراین چه بسا که همین مشیت نافذه بخواهد بدون توسل به

اسباب و علل او را منقلب سازد. و ناگفته پیداست که در این مورد منظور ما اسباب ظاهری و علل ثانویه است، یعنی اموری که واسطه در بین اراده خدا و ماسوای او می شود، و الا آنچه او می خواهد، علت حقیقی و سبب اصلی است و تا بمیان نیاید، هرگز در هیچ موردی چیزی بظهور نمی رسد و امری وقوع نمی پذیرد، مگر اموری که صدور آنها از جانب او به شخص انسان مفوض شده باشد.

بدین ترتیب است که در مورد انسان و آنچه تعلق به روح انسانی دارد، «خلق جدید» امکان می پذیرد، و منظور از خلق جدید اینکه انسان یکباره چنان منقلب شود که اقتضای آن در طبیعت سابقه او نبوده و اسباب طبیعی آن را ایجاب نکرده است. روح او بصورتی جلوه کند که قبلاً حتی استعداد آن را نداشته است تا بتوان گفت که قوه ای در او به فعلیت مرور نموده است. ارتباطی در بین دو وضع سابق و لاحق نبوده تا بتوان گفت که ذات ثابت او از یکی از حدود وجود به حد دیگر حرکت کرده است.

اگر بهرکدام از این اقسام تغییری در انسان ایجاد شود، نمی توان گفت که خلق جدیدی واقع شده است، زیرا که خلق جدید بدین معنی است که شیء از عدم بوجود آید و در عالم طبیعت چنین امری ممکن نیست، چه هر شیء طبیعی باید از تحلیل و ترکیب اجزائی که سابقاً وجود داشته است، ظاهر شود و بهمین سبب است که خلقت عالم طبیعت را بدایتی نمی توان تصور کرد، بلکه باید

گفت که از آغاز بی‌آغاز خاص خدا این بوده است که عالم شهود دارای صورت معین و پیرو نظام مقرر باشد و روابط علت و معلول در آن بنحوی حکومت کند که هرگونه تغییری اقتضای ضروری اوضاع و احوال بشمار آید. پس خلق جدید، یعنی صدور امر جدید از مبدأ غیب و تعلق آن به عالم شهود و تجلی آن بصورت شخص جدید در قالب قدیم، تنها در عالم ارواح که فارغ از قیود طبیعت و رابطه علیت است، امکان می‌پذیرد.

روح قدسی نظری از روی عنایت بنفس ناطقه می‌اندازد، او را بخلعت جدیده مشرف می‌سازد، حیات ایمانی را در اعلی مرتبه خود به حیات انسانی ملحق می‌کند و چنین امری بدین منظور بظهور می‌رسد که آیات جدیدی که سیر طبیعی اشیاء از وصول بدانها قاصر است، در عالم شهود جلوه نماید. انقلابی در روح پدید آید که کاری کند که از آن پیش نمی‌توانست، و از آن پس نیز اگر به طبیعت خود گذاشته می‌شد، از او بر نمی‌آمد.

در واقع با خلق جدید اراده خدا، یا بهتر آنکه بگوئیم، اراده مظهر امر او که در عالم امر و خلق در مقام نفس اوست، از ماورای طبیعت بشر ظاهر می‌شود و از ممر این طبیعت خود را جلوه‌گر می‌سازد. اقتضای طبیعی وجود آدمی را مهمل می‌گذارد و نور ضعیف آنرا در مقابل تجلی شدید خود زائل می‌کند، و یا چنانکه مردم می‌گویند، دست خدا از آستین بنده بیرون می‌آید تا توانائی خود را در جایی که اسباب و وسائل از کار باز می‌ماند



و سیر طبیعی علوم راه بجائی نمی برد، نمایان سازد. گرچه صرف حصول استعداد در شخص انسان شرط تعلق روح جدید نیست، بلکه باید عنایت مظهر امر الهی تعلق گیرد و پرتو روح قدسی بتابد تا چنین شود، ولیکن از آن پس برای حفظ این موهبت در ممر زمان اثبات استعداد شرط است، و الاً فیضی که رسیده است منقطع می شود، بمبدأ خود باز می گردد و آدمی را بخود می گذارد تا بدانسان که از این پیش بوده است، تابع طبیعت باشد و اسیر مقتضیات آن بماند.

چه بسا که گاهی کسانی مهبط چنین فیضی واقع شده اند و امری عظیم باقتضای ارادة الله از آنان سر زده است و آنگاه دوباره به عالمی که در آن بوده اند فرو افتاده اند و در عین ابتذال جان داده اند و با حال پرملال خود اثبات کرده اند که آنچه در اینان نمایان شده و آنهمه جلال و جمال را پدید آورده بود، بخود اینان و روح ناتوانشان تعلق نداشت. دلیل ناتوانی این کسان همین بس که تحمّل این تجلی شدید را نداشته و یا قبول آن را که مستلزم ترک مقتضیات وجود بشری است نخواسته اند.

پس نباید هرگونه تغییری را در اخلاق و اطوار و شؤون و آثار بخلق جدید تعبیر کرد، بلکه باید بکمال احتیاط این اسم عظیم را بمواردی که قلم اعلی بدان تصریح کرده است، محصور ساخت و به بعضی از نفوس که نصّ صریح باطلاق این نعمت کریم در شأن آنان شهادت داده است، اختصاص داد. همچنین نباید در صدد تبیین

خلق جدید با توسل بعقل طبیعی و قوانین علمی برآمد زیرا که اگر از این راه بتوان امری را تبیین کرد، ناچار بدین صورت خواهد بود که موجبات و مقدماتی برای ظهور آن در امور سابقه بجوئیم و بدین ترتیب خلق جدید را فقط به تغییر اعراض اشیاء و مرور امور از قوه به فعل تأویل نمائیم و از جمله امور عادی طبیعی که اعتنائی بدانها نیست، بنگاریم.

در ختام کلام موردی را که در آن بتصریح قلم اعلی خلق جدید واقع شده است، بعنوان شاهد مقال می آوریم، و خلاصه ای از مفاد بیان مبارک مظهر امر الهی و محل تجلی روح قدسی را در این باره بزبان فارسی بر می گردانیم تا جمال و جلال این کلام معجز نظام نقصی را که در بیان قاصر وجود دارد بپوشاند و این گفتار بی مقدار را با حلاوت خود مطبوع و منظور انظار گرداند. (لوح مبارک بامضای خادم، مندرج در صفحه ۳۹۷ کتاب «لثالی درخشان»).

این بیان بلیغ در شأن بدیع شهید، حامل لوح سلطان است که به عنایت جمال ابهی خلق جدید شد و باعلی مراتب وجود انسانی فائز گردید، و اصل آن را در کتاب «لثالی درخشان» (ص ۴۱۲) می توان یافت. و اینک ترجمه مفاد آن:

«چون اراده به خلق بدیع کردیم، او را به تنهایی به حضور خواندیم و سخنی بر زبان راندیم که ارکان او را فرا روی ما باضطراب انداخت، تا آنجا که بیم آن می رفت که منصعق شود. بقدرت خود

محفوظش داشتیم، آنگاه خلق او را آغاز کردیم و بانجام رسانیدیم و روح اقتدار را در او چنان دمیدیم که اگر فرمان می دادیم، آسمان و زمین را مسخر می ساخت ... چون خلق او بانجام رسید ... در برابر ما لب بخنده گشود و بمقر فدا روی آورد، با چنان قدرتی که اهل ملا اعلی و سگان مدائن اسماء را منقلب ساخت. در این دم ندا از شطر کبریا برخواست: «تبارک الابهی الذی خَلَقَ ما شاء انه هوالعزیز الوهاب.» چون ملکوت امر را در برابر دیدگان وی نمایان ساختیم و از مشرق وحی بر او تجلی نمودیم، از انوار اشراق منور شد و چنان بابتهاج آمد که به شهر انقطاع برای نصرت امر مالک ابداع به پرواز آغاز کرد. چشم نصرت بوی روشن شد و هیكل امر بدو زینت یافت. وه چه بلند است این مقام که الواح آن را حمل نکند و اقلام از ذکر آن عاجز آید ...» الی آخر قوله تعالی شانه.

## یادداشتہا

۱ - عین بیان جمال قدم بہ عربی چنین است:

« ... اَنَا لَمَّا اَرَدْنَا خَلْقَ الْبَدِيعِ، احضرناه وحدة و تكلمنا بكلمة اذا اضطربت اركانہ امام الوجه بحيث كاد ان ينصعق. عصمناه بسلطان من لدنَّا، ثمَّ شرعنا في خلقه الى ان خلقناه و نفخنا فيه روح القدرة و الاقتدار بحيث لو امرناه يسخر من في السموات و الارض. ان رَبِّكَ لهُوَ الْمُقْتَدِرُ الْمُخْتَارُ. فَلَمَّا تَمَّ خَلْقُهُ مِنْ كَلِمَةِ رَبِّكَ وَ خَلَقَهُ مِنْ نَسْمَةِ الْوَحْيِ، ابْتَسَمَ تَلْقَاءَ الْوَجْهِ وَ تَوَجَّهَ اِلَى مَقَرِّ الْفِدَاءِ بِقُدْرَةِ وَ سُلْطَانِ وَ اَقْبَلَ بِقُوَّةِ اَنْقَلَبَ بِهَا الْمَلَأَ الْاَعْلَى وَ سَكَّانَ مَدَائِنَ الْاَسْمَاءِ. اِذَا اَرْتَفَعَ النَّدَاءُ مِنْ شَطْرِ الْكِبْرِيَاءِ: تَبَارَكَ الْاِبْهَى الَّذِي خَلَقَ مَا شَاءَ اَنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْوَهَّابُ. يَا لَيْتَ كُنْتُ حَاضِرًا لَدَى الْعَرْشِ اِذْ تَكَلَّمَ مَعَهُ لِسَانَ الْقُدْرَةِ بِمَا تَطْيِرُ بِهَا الْاَرْوَاحَ. فَلَمَّا اَرَيْنَاهُ مَلَكُوتَ الْاَمْرِ وَ تَجَلَّيْنَا عَلَيْهِ مِنْ مَشْرِقِ الْوَحْيِ، اَنَارَ مِنْ اَنْوَارِ ذَاكَ الْاَشْرَاقِ. قَدْ اَخَذَهُ الْاِبْتِهَاجُ بِحَيْثُ طَارَ بِقَوَادِمِ الْاِنْقِطَاعِ لِنَصْرَةِ رَبِّكَ مَالِكِ الْاِبْدَاعِ. بِهِ قَرَّتْ عَيُونَ النَّصْرِ وَ زَيَّنَ هَيْكَلُ الْاَمْرِ. تَعَالَى هَذَا الْمَقَامَ الَّذِي مَا حَمَلَتْ ذِكْرَهُ الْاَلْوَاحُ وَ عَجَزَتْ عَنْهُ الْاَقْلَامُ ...»

(کتاب «لثالی درخشان»، تألیف جناب محمد علی فیضی، ص

۴۱۲ - ۴۱۳)

## بحث در باره مقام حضرت بهاء الله

دیدن روی ترا دیدهٔ جان بین باید

وین کجا مرتبهٔ چشم جهان بین منست

بحث در بارهٔ مقام حضرت بهاء الله، آن هم در حضور علماء فی البهائ آن هم از طرف شخصی مثل بنده!

ملاحظه می فرمائید که سکوت اولی است. اطاعت امر شده است ولی مطالبی است که بحث بر نمی دارد. به همین جهت وقتی که فرمودند که چیزی در این باب بنویسم، جرئت نکردم. فقط به تنظیم خلاصه ای از مستخرجات آیات جمال مبارک و برخی از مطالبی که حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات ذکر فرموده اند، قناعت نمودم. در مقابل اغیار می شود چیزی در این باب نوشت، بعنوان جواب، بعنوان بحث، بعنوان دعوت، بعنوان تبلیغ، ولی برای احباب، در جمع احبّاء، ذکر مقام جمال قدم باید با توجه به آیات و آثار جمال قدم باشد لاغیر. علی الخصوص بحثی که در این مورد پیش می آید بحث خطرناکی است. جرئت کردم و عرض کردم بحث خطرناکی است چون اگر ادامه یابد کم کم ممکن است خدای نکرده دوره ای مثل دورهٔ اسکولاستیک پیش بیاورد. بحث در بارهٔ مظهر امر و سایر مباحث از این قبیل، در امر بهائی یا هنوز وقتش نرسیده یا اینکه هیچوقت نباید وقتش برسد.

عرض می کنم بحث نباید کرد. منظورم این نیست که آیات را

نباید مطالعه کرد یا در فهم معانی آنها بطور صحیح نباید سعی داشت، بلکه مقصودم بحثی است که به حکم عقل و ادراک قاصر انسانی می شود. دو عیب ممکن است بر این مباحث مترتب شود. این دو عیب را بنده قبلاً به عرض می رسانم و ذکر هر دو عیب را هم مستند به تعالیم قلم اعلی می کنم تا از خودم چیزی نگفته باشم. یکی مطلبی است که در لوح حکماء می فرمایند. لوح حکمت یا لوح حکماء را همه خانمها و آقایان می شناسند (۱). بحث اصلی بیان مبارک در این لوح لحن فلسفی دارد. اما در همین لوح قلم اعلی وقتی به بحث راجع به طبیعت و خلقت و امثال ذلک می رسد، اشاره ای در غایت لطافت دارد، که شاید توجه به این اشاره بیشتر از ذکر مطالب و جواب مسائل باید مورد توجه اهل بهاء قرار گیرد و آن این است که می فرماید: «انّ البیانات و الاشارات فی ذکر هذه المقامات تخمد حرارة الوجود و لک ان تنطق الیوم بما تشتعل به الافئدة و تطیر به اجساد المقبلین» (۲).

جواب مسائل را می فرمایند، بحث فلسفی هم می کنند ولی ضمناً می گویند: بیانات و اشارات در ذکر این مقامات حرارت وجود را خاموش می کند، یعنی خمود می آورد، سکون می آورد، پر و بال را می شکند، «لک ان تنطق الیوم بما تشتعل به الافئدة و تطیر به اجساد المقبلین» بر تو باد که امروز حرفی بزنی که قلوب با آن حرف شعله برزند، اجساد به پرواز در آید، نه اینکه آتش

محبت با پرداختن به آن مباحث، که ممکن است منجر به مباحث لفظی بشود، رو به خاموشی رود. یعنی در واقع آنچه امروز باید ذکر نمود مطالبی است که افنده و قلوب و ارواح را به طیران و اشتعال در آورد. مبدا بحثهایی که قبلاً در هر دیانتی پیش آمده و روح حیات را از آن دیانت سلب کرده است، هنوز دیانت بهائی در عالم استقرار کامل نیافته، به جمع اهل بهاء راه پیدا نکند.

عیب دیگر این مباحث مخصوصاً ادامه آنها به صورت جدل یا به تطویل و تفصیلی بیش از آنچه در الواح داده شده، و مخصوصاً تفریع مطالب، یعنی فرعی را از اصل در آوردن و از آن فرع به فرع دیگر رسیدن و همینطور نتایج مسلسل گرفتن و پیش رفتن و مثلاً کتاب «الاسفار الاربعه» (۳) نوشتن است که ممکن است این کار به اختلاف بیانجامد، برای اینکه مقام خدا و مظهر امر او مقامی نیست که بشود در باره آن وحدت نظر پیدا کرد. «الطرق الی الله علی عدد انفس الخلائق» قبلاً گفته شده است و هنوز هم معتبر است که هرکس راهی به سوی خداوند دارد، هرکس جمال مبارک را به یک ترتیب، به یک نحو، به یک سان می تواند بشناسد و بپذیرد، و به همان نحو هم از او پذیرفته می شود. همین قدر که به حقانیت و صداقت او قائل باشد و به احکام و اوامرش عامل شود کافی است یعنی مقام حضرت بهاء الله اگر درست بخواهیم بگوئیم و در یک کلمه بگوئیم، همان مقامی است که هرکس در دل خودش دوست دارد او را به آن مقام بستاید و

بپرستد.

سابقا بارها به نام اینکه بیائید تا وحدت در عقاید ایجاد بکنیم، مباحثه پیش آوردند. همین مباحثه را به دسته بندی کشیدند. تاریخ کلیسا پر است از این قبیل اختلافات که به مناسبت بحث در بارهٔ اب و ابن و امّ و روح القدس، یا به عبارت دیگر در بارهٔ مقام خدا، مقام عیسی، مقام مریم و مقام روح القدس پیش آورده اند. و ملاحظه می فرمائید که چه جنجالی برپا کرده اند. تاریخ اسلام هم از این قبیل صحنه ها خالی نیست و از جمله آنها مناقشاتی است که بر سر رؤیت خدا (که آیا خدا را می شود دید یا خیر و آیاتی که دالّ بر رؤیت است چه معنی دارد) پیش کشیده اند. تواریخ ملل و نحل را بخوانید تا ببینید چه بر سر مردم آورده اند.

امام حنبل (۴) یکی از ائمّهٔ اربعهٔ اهل سنت و جماعت را تازیانه زدند به این مناسبت که اقرار داشت که خدا را می شود رؤیت کرد. و در آن موقع غلبه با معتزله بود که منکر این امر بودند و از این قبیل موارد بسیار زیاد است. به همین جهت جمال اقدس ابهی به اثر قلم اعلی «در لوح جمال» فرمودند که می توانید او را به هر مقامی که می شود تصوّر آن را کرد بشناسید و به هر مقامی که بشناسید از شما پذیرفته است. اما اگر بر سر این مقام بین دو نفر مباحثه ای پیش بیاید، طرفین مباحثه هردو مردودند (۵). برای اینکه مبدا این مباحثه به همان اختلافی بیانجامد که نباید در امر بهائی پیدا بشود. به همین سبب است که در این



بحث هرگز از حدود آیات خارج نمی شویم. نه تنها ما خارج نمی شویم بلکه حضرت عبدالبهاء، مولی الوری هم خارج نشده اند. بنده در اثر وظیفه ای که داشتم در این اواخر خیلی در این موارد مطالعه کردم. در هیچ کتابی، در هیچ اثری، در هیچ لوحی، در هیچ خطابه ای از حضرت عبدالبهاء مطلبی در باره مقام حضرت بهاء الله نیافتم که آن مطلب را حضرت بهاء الله در آیات خودشان قبلاً نازل فرموده باشند. حضرت عبدالبهاء فقط تبیین فرمودند، تشریح نمودند و توضیح دادند. یعنی مبین آیات هم خودش را به همان حدود محدود کرده است که در آثار قلم اعلی نازل شده است. علت این امر این است که مقام او را جز خودش کسی نمی تواند تعیین نماید. تفاوت مراتب موجودات در دیانت بهائی تصدیق شده است (۶). به این معنی که مرتبه مادون مرتبه مافوق را نمی تواند بشناسد و این نه تنها به حکم قلم اعلی در بین مخلوقات صادق است، یعنی نه تنها حیوان انسان را نمی تواند بشناسد و نبات حیوان را نمی تواند بشناسد و انسان مظهر امر الهی را نمی تواند بشناسد، بلکه به همان عنوان و به همان دلیل مظهر امر الهی هم ذات غیب منیع لایدرک را، چنانکه خود اوست، نمی تواند بشناسد. همه اینها شواهد دارد. از حدیث «ما عرفناک حق معرفتک (۷)» که از حضرت محمد روایت شده است گرفته تا آیات بسیار زیادی که حضرت بهاء الله و حضرت نقطه اولی در قصور خودشان از معرفت ذات غیب منیع لایدرک نازل

فرمودند (۸). به همین جهت تفاوت مراتب محرز است.

چون تفاوت مراتب ادراک محرز است، بنابراین نوع انسان به مقام مظهر امر الهی نمی تواند پی ببرد. عرض کردم در بین عرایض که حتی مظاهر امر الهی هم از معرفت ذات غیب منیع لا یدرک و ادراک او، علی ما هو علیه، یعنی همانطور که در عالم حق است، خودشان را قاصر ملاحظه فرموده اند. یعنی خودشان فرمودند که قاصرند. و شاید در هیچ دیانتی اینقدر در باره تنزیه ذات غیب الهی تاکید نشده باشد.

آیات دالّه بر تنزیه خدا و تقدیس او در غیب هویت خودش به اندازه ای زیاد است و به اندازه ای پر معنی است و به اندازه ای مفصل است که شاید کتابها می شود از مجموعه های چنین آیات تألیف کرد (۹). ذات خدا منزّه است، منزّه از همه چیز است. اقتضای توحید در دیانت بهائی اینست که شما ذات غیب را تنزیه از صفات بکنید؛ هیچگونه صفتی به خدا نمی شود نسبت داد. تنزیه از اسماء بکنید؛ هیچگونه اسمی بر روی خدا نمیشود گذاشت. تنزیه از ادراک بکنید؛ هرگز از هیچ راهی خدا را نمی شود ادراک کرد. و همه اینها را با دلایل اثبات فرموده اند؛ اگر شما به خدا اسمی اطلاق بکنید، خدا را به معنی همان اسم محدود کرده اید، و چون خواه ناخواه این اسم لفظی است و هر لفظی معنی محدود دارد، به این ترتیب محدودیت در ذات الهی ایجاد کرده اید.

اولاً درباره خدا سخن نباید گفت، بهیچوجه سخن نباید گفت. حتی توجه به ذات غیب معنی ندارد، برای اینکه توجه خود بخود جهت لازم دارد، یعنی شما برای توجه باید جهت اختیار بکنید. وقتی از خودتان به سوی خدا جهت اختیار کردید، خود بخود نسبتی و رابطه‌ای بین خود و خدا در همان جهت قائل شده اید و این خلاف تنزیه و خلاف تقدیس و خلاف توحید است.

حضرت بهاءالله در سراسر آیات خودشان همیشه این مطلب را تاکید نموده اند. به همین جهت به صریح کلام در حضور جمیع دوستان باید عرض بکنم که هرگز حضرت بهاءالله در هیچ مقامی و در هیچ مکانی و در هیچ لوحی و در هیچ اثری ادعای الوهیت نفرموده اند. این را فقط در مقابل اغیار بعنوان بحث نمی‌گوئیم، بلکه در جمع احباب می‌گوئیم و شاهد می‌آوریم که اینطور است.

حضرت بهاءالله ذات الوهیت راهمیشه منزّه و مقدّس دانسته‌اند. عرفان غیب را همیشه ممتنع و محال شمرده‌اند. خدائی را که در مقام غیب است، در عالم باطن است، در سرّ هویت است، و به همین سبب ذات او را نمی‌توان شناخت، در کجا باید جست؟ چون دینداری به معنی خداشناسی است. در همین جاست که فرموده‌اند راهی به شناختن خدا جز در خلق او نیست (۱۰) برای اینکه خدا در خلق تجلی کرده است. در باره کلمه «تجلی» تاکید بکنیم. فرموده‌اند خدا در خلق ظاهر شده است. بین ظهور و صدور فرق

گذاشته اند و تأکید بسیار زیادی در این باره کرده اند (۱۱). باید گفت خلق از خداست، نباید گفت خلق خداست. بنابراین همه جا صحبت از تجلی است و تجلی را حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء با مثال معروف خورشید و آئینه روشن داشته اند، و هیچ مثالی بیش از آن حقیقت این امر را واضح نمی کند (۱۲). خورشید در همان حال که در آینه جلوه می کند. خودش متعالی می ماند. شخصی که خودش را در آینه می بیند. خودش جدا از آن تصویر می ماند. بنابراین اگر انسان به صورت و مثال خداست، نه به آن معنی است که خدا در اوست. نه تنها انسان به صورت و مثال خداست، بلکه به صریح کتاب الهی همه خلق آیات خداست. خدا در همه خلق جلوه کرده است، بطوری که حضرت بهاء الله در یک جا می فرمایند هیچ شیء را نمی بینی مگر آنکه جلوه مجلی را در آن مشاهده کنی (۱۳). خدا در عین تنزیه در خلق خودش تجلی کرده است و همین تجلی را می شود دریافت. همین تجلی را می شود شناخت.

البته موجودات تفاوت مراتب دارند و به همین جهت جلوه وجود هم در آنها به تناسب مراتب است. شدت وجود و قوت وجود در آنها مساوی نیست. اصولاً وجودی که هر شیء دارد در واقع فیضی است که از تجلی الهی گرفته است و هر قدر رتبه موجودی کاملتر و علو او بیشتر باشد، به همان اندازه جلوه الهی در او بالاتر و بیشتر است. به همین سبب است که می فرماید انسان اشرف

مخلوقات است (۱۴). یعنی همان کلمه ای را که در این اواخر «سیانتیسم (Scientisme)» اروپا در صحت آن تردید کرده بود. تأیید فرموده اند.

انسان اشرف مخلوقات است، اکمل مخلوقات است، غایت خلقت است، خلاصه خلق است. به همین جهت آنچه بطور اعم در همه موجودات وجود دارد، در او جمع است، کلمات مکتونه را همگی خوانده‌اید و به خاطر دارید که در آنجا چه مقامی برای انسان و تجلی خدا در انسان قائل شده‌اند (۱۵). بنابراین خدا را در خلق او یا در جلوه او در خلق می‌توان شناخت، یا چون انسان اکمل مخلوقات است، اشرف خلق اوست، بنابراین خدا را در انسان می‌شود شناخت.

در اینجا در یکی از آیات اشاره فرموده‌اند به آن حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (۱۶) که معنی آن این است که کسی که نفس خودش را بشناسد. خدای خودش را می‌شناسد. و بیان بلیغی فرموده‌اند در معنی این حدیث که البته سابقه فلسفی هم در آثار یونانیان دارد. چون سابقاً این مطلب را طور دیگری تلقی می‌کردند، حضرت بهاء الله در لوحی که در مجموعه چاپ مصر مندرج شده است، مطلب را توضیح فرموده‌اند (۱۷).

می‌فرمایند هر که نفس خودش را شناخت، خدای خودش را شناخت. ولی حدود این معرفت را بیان می‌فرمایند. این بیان را به این صورت می‌توان درآورد که ما نفس خودمان را هم تا حدود

معینتی می توانیم بشناسیم. آنچه شما از نفس خودتان می شناسید. توجه نفس است به امری از امور. تعلق نفس است به حالتی از حالات، یعنی شما در خودتان چیزی به نام روح یا نفس ادراک نمی فرمائید. الان توجه به خودتان بکنید: هیچ چیز به نام نفس آنجا دیده نمی شود. آنچه شما در درون خود ادراک می کنید فکری است که در باره چیزی به عمل می آورید. خشمی است که به شما دست می دهد. ترسی است که پیدا می کنید، تصمیمی است که می گیرید. یعنی آن چیزی است که نفس در جهتی از جهات به آن توجه می کند و تعلق می گیرد. والّا ذات نفس کما کان بر خود انسان هم مجهول می ماند. به همین سبب «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به این معنی می شود: همانطور که نفس خودمان را می شناسیم و به نام شناختن نفس فقط با آثار و احوال نفس و تجلیات و ظهورات آن آشنائی پیدا می کنیم، در مورد خدا هم فقط با جلوه های امر اوست که آشنا می شویم. و در لوح دیگری می فرمایند که در حدیث «من عرف نفسه» کلمه «نفس» به نفس مظهر امر الهی در اعلی مرتبه خودش بر می گردد (۱۸) یعنی هرکه نفس مظهر امر را شناخت خدا را می شناسد و شما بارها در آیات دیده اید که جمال مبارک خودشان را نفس الله نامیده اند (۱۹). البته تفسیر به رأی نباید کرد ولی خودشان گاهی بعضی از آثار را تأویل و تعبیر فرموده اند. از جمله در یک مورد در تعریف نفس گفته اند که نفس توجه روح است به جهتی از جهات، و به

همین سبب مظهر امر الهی وقتی می گوید که من نفس خدا هستم، مقصود او این است که جلوه ای از ذات خداست که در جهتی از جهات توجه کرده و به ظهور رسیده است، یعنی تجلی اوست لاغیر (۲۰).

وقتی انسان جلوه گاه خدا باشد، انسان کامل، اکمل نوع انسان، فرد اشرف انسان که مظهر امر الهی است، به طریق اولی چنین خواهد بود. یعنی وقتی که خدا را در خلق او بشناسیم، در اکمل خلق او بشناسیم، در اشرف خلق او بشناسیم، و اشرف خلق او را مظاهر امر او بدانیم. ناچار باید بگوئیم که ادراک خدا منحصر به ادراک مظاهر او می گردد، شناختن خدا منحصر به شناختن مظاهر امر او می شود.

صفات و اسماء در خود ذات معنی ندارد و به مناسبت همین تجلی در وجود و به اختلاف مراتب در موجودات مختلفه معنی پیدا می کند. به همین جهت است که صفات و اسماء خدا هم در انسان معنی دارد، در انسان ظاهر می شود، چنانکه فرموده اند که هیچ کمالی در خدا نیست مگر آنکه جلوه ای از آن در انسان پیدا نشود. و البته در انسان کامل این تجلی نیز کامل است. بنابراین اسماء و صفات خدا تعلق به مظهر امر دارد. هر اسمی و هر صفتی در باره خدا ذکر می کنید راجع به مظهر امر است.

اگر ما مظهر امر را به اسماء و صفات الهیه می شناسیم، از اینجا گمان نبرید که ما مخالف توحیدیم، بلکه از همین راه تأکید

توحید می‌کنیم، تکمیل توحید می‌کنیم، یعنی با سلب اسماء و صفات از ذات خدا و تخصیص آنها به مظهر امر الهی خدا را در تنزیه خود نگاه می‌داریم، خدا را در علو مقام خود مستوی می‌دانیم. به همین جهت است که همه اسماء و صفات الهیه را به مظهر امر الهی نسبت می‌دهیم وقتی که همه اسماء باید به مظهر امر الهی نسبت داده شود دیگر استثنائی نمی‌ماند. و اگر گاهی کلمه «ربّ» یا حتّی «کلمة الله» هم بر مظهر امر اطلاق گردد باسی نیست، زیرا که هریک از اینها لفظ مخصوصی است و معنی مخصوص دارد و محدود به حدود همان معنی است، و به همان مناسبت اطلاقش بر حقّ مطلق جایز نیست و فقط به مظهر امر الهی که خلق اشرف و فرد اکمل در عالم انسان است تعلق می‌گیرد، برای اینکه در شأن ذات خدا نیست که اسمی از او برده شود.

اشاره به اقوال گذشتگان نمی‌کنیم ولی گاهی اجازه بفرمائید از این کار سر باز نزنیم: یکی از فلاسفه یونان که در دوره «هلنیستیک» می‌زیسته (۲۱) و از فلاسفه اسکندرانی بوده و پلوتینوس (به قول اعراب افلوپین و به قول فرانسویان پلوتن) نام داشته است (۲۲). می‌گوید تنها کلمه‌ای که شایسته است که خدا را به آن بنامیم کلمه «او» است. چرا؟ برای اینکه «او» ضمیر است و ضمیر کلمه‌ای است که جای اسم را می‌گیرد. یعنی با گفتن کلمه «او» ما خواسته‌ایم اسم خدا را به زبان بیاوریم، اسمی به او نسبت



ندهیم، برای اینکه مخالف تنزیه است. مخالف احدیت خداست. و همین سنت برقرار مانده و در عربی به لفظ «هو» تعبیر شده و همین کلمه «هو» از جمله اسماء متداول در اطلاق بر خدا شده است تا هرگونه اسماء و صفاتی از خدا سلب بشود و چیزی در شأن او نگویند که مخالف توحید او باشد (و این شاید مأخذ دیگری جز قول فلوطین نیز داشته باشد).

این امر اختصاص به یکی از مظاهر الهی ندارد. توضیح بیشتر در همچو محلی لازم نیست، مقام توحید و مقام تحدید را اجتناب می‌دانند و با این دو لفظ آشنا هستند. در کتاب مستطاب «ایقان» و سایر الواح خوانده‌اند و می‌دانند که همه مظاهر امر در مقام توحید یک حقیقت بیشتر نیستند (۲۳). بنابراین همه آنها مظاهر اسماء و صفات الهیه‌اند، همه آنها مظهر ذاتند. تعبیر «مظهر ذات» گاهی به نظر کسانی که آشنا به اصطلاحات نباشند عجیب می‌آید. بنده اخیرا یکی از کتابهای ملامحسن فیض را که در شرح یکی از آثار ملاحظه‌ای نوشته است، می‌خواندم. مقدمه‌ای دارد، خطبه‌ای دارد، بعد از حمد خدا چون به درود بر پیغمبر می‌رسد، می‌گوید: «مطلع الصفات و الظاهر فیه الذات» منظورم این است که بگویم که این اصطلاح سابقه دارد. مظهر ذات یعنی ذات ظاهر، ذات از آن لحاظ که تجلی می‌کند. بارها در زیارت آثار جمال ابهی ما را به این آیه «قرآن» توجه داده‌اند: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (۲۴) این آیه صراحت دارد که خدا هم

باطن است و هم ظاهر است. بنابراین چنانکه باطن خداست، ظاهر هم خداست و اگر جز این باشد در باره او «هو الظاهر» معنی ندارد. پس ذات باطن او ناچار ظهوری دارد و آن ظهور نمی تواند جز در مظهر امر او باشد. همه مظاهر امر چنین مقامی دارند. به همین جهت است که بارها تصریح فرموده اند که همه آنها مظاهر اسماء اند، همه آنها مظاهر صفاتند، ادراک همه آنها ادراک خداست، لقای همه آنها، بدون هیچگونه تفاوتی، لقاء الله است. در این مقام توحید اشاره به آن آیه «قرآن» فرموده اند که: «لا نفرق بین احد من رسله».

در اوایل کتاب مستطاب «ایقان» است که می فرمایند مردم روزها، سالها، قرنها انتظار جلوة الهی یا خود انتظار مظهر امر را می بردند و به محض ظهور محروم می شدند و از لقاء او که عین لقاء الله است (در باره همه مظاهر ظهور از گذشته تا حال فرموده اند). که از لقاء او که عین لقاء الله است محروم می ماندند تا تصور نرود که این مطلب فقط در باره یکی از مظاهر او صادق است (۲۵). در مقام توحید همه مظاهر امر اینطورند.

ما یک حقیقت اصلیه در دیانت بهائی داریم که قبول آن جزء اصول عقاید ماست. حضرت نقطه اولی این حقیقت را اظهار فرموده اند، حضرت بهاء الله تأیید فرموده اند، حضرت عبدالبهاء تبیین فرموده اند و آن وحدت حقیقت مظاهر امر الهی است،

وحدت روح قدسی است، وحدت مشیت اولیه است، مشیت اولیه که اول صادر از خداست و واسطه صدور همه مخلوقات دیگر است (۲۶). یکی بیشتر نیست. به صریح آثار قلم اعلی این مشیت اولیه همیشه بوده وهست و خواهد بود و لم یلد و لم یولد است (۲۷).

در این اواخر در یکی از این جزوه‌ها که معمولاً ما اعتنائی به آنها نمی‌کنیم. دیدم که استناد به یکی از آثار حضرت بهاء الله کرده‌اند (۲۸). حضرت بهاء الله در یکی از الواح نازله به مناسبت یوم تولّد خودشان فرموده‌اند: «فیه ولد من لم یلد و لم یولد» یعنی امروز روزی است که «لم یلد و لم یولد» در آن متولّد شد. و بلافاصله چنین آورده‌اند: «طوبی لمن تغمس فی بحر المعانی من هذا البیان» (۲۹). خوشا بحال کسی که در بحر معانی این بیان فرورود و گوهرهای معانی را از این دریا بیرون آورد. یعنی تعمق در معنی آن بکند. حقّ لم یلد و لم یولد است. مظهر امر الهی هم لم یلد و لم یولد است. شما تصوّر نفرمائید که حقیقت بهاء الله در شب دوم محرّم سال ۱۲۳۳ هجری قمری متولّد شد. آنکه در آن شب تولّد یافت میرزا حسینعلی، پسر میرزا بزرگ نوری بود. حقیقت بهاء الله لم یولد است. قبل از آن روز وجود داشته برای اینکه محمّد مصطفی هم بهاء الله بوده است. قبل از آن نیز وجود داشته برای اینکه عیسی مسیح هم بهاء الله بوده، قبل از آن نیز وجود داشته برای آنکه نوح نجی هم بهاء الله بوده است.

بیان حضرت نقطه اولی است که فرموده اند: «ظهورالله که مراد از مشیت اولیه باشد، در هر ظهوری بهاء الله بوده و هست» (۳۰) حتی اگر ظاهر نشود. در ایام فترت که مظهر امر الهی در عالم شهادت ظاهر نیست، به حقیقت خودش وجود دارد و حتی تأثیر وجود او شدیدتر است. بیان حضرت عبدالبهاء را در تبیین آیات کتاب مستطاب «ایقان» به یاد بیاورید (۳۱). آفتابی که ابر رویش را پوشانده باشد، نورش و حرارتش خفیف تر است. وقتی که ابر کنار می رود، شدیدتر می تابد. وقتی مظهر امر الهی بدن ظاهری عنصری را ترک می کند، حرارتش، نورش، ضیاءش شدیدتر می شود، یعنی باز حقیقت واحد در جای خود باقی و برقرار است. لم یلد است، برای اینکه خارج از زمان است، اول صادر از خداست و اولیت او هم از لحاظ زمان نیست. به صریح کلام حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار قلم اعلی، انسان کامل قدیم زمانی است و همواره بوده و هست و خواهد بود (۳۲). از لحاظ اول و آخر جهان آفرینش است، بنابراین نزدیکترین خلق به خالق و واسطه صدور سایر مخلوقات است. به همین جهت است که در همچون مقامی تولد معنی ندارد. به حسب ظاهر ما می گوئیم که حضرت بهاء الله متولد شد، ولیکن حقیقت امر این است که در لیلۀ دوم محرّم در هیکل جسمانی عنصری یکی از افراد نوع انسان تجلی کرد و الاّ تولد یافتن برای او که قبل از آن زمان بوده است و بعد از آن هم خواهد بود، معنی ندارد. و این حقیقتی است که به

تأیید همه آیات و الواح رسیده است.

پس تصوّر نرود که بهائیان خدا را هابط و نازل می کنند و در عالم جسدی فرو می آورند و او را به نام حضرت بهاء الله می نامند. و در شأن او می گویند لم یلد است. اما لم یلد بدین معنی است که شخص او تولّد نمی یابد، نه تنها خودش زاده نمی شود، بلکه کسی را هم نمی زاید. و این اشاره به مقام عصمت کبری است. در عصمت کبری شریکی برای مظهر امر وجود ندارد. از حضرت بهاء الله دیگری تولّد نمی یابد. به همین سبب است که اگر برای مظهر امر در هر دوری در مقام عصمت کبری شریکی قائل شویم، باز به راهی مخالف توحید رفته ایم. و یکی از معانی توحید در این دور مبارک همین است که مظهر امر را فردا وحیدا بدانیم و هیچ مقامی را به مقام او نزدیک نکنیم. همانطور که لم یولد است، لم یلد هم هست، یعنی حقیقت دیگری که از او زاده شود، وجود ندارد و او در مقام خود محفوظ می ماند. و این در شأن همه مظاهر الهیه صادق است و اینکه همه مظاهر الهیه می گوئیم، باز نسبت به این جهان و ظهور آن حقیقت واحده در زمان و مکان می گوئیم، والّا تعدّد در حقیقت مظهر امر راه ندارد، کثرت با مشیت اولیه متناسب نیست. به مناسبت ظهور او در مکانها و زمانهای مختلف است که کثرت حاصل می شود، تعدّد پدید می آید و عالم تحدید جلوه می کند.

در مقام تحدید البته اختلاف مراتب کمال به وجود می آید. به

همین جهت است که در هر کوری یکی از ظهورات الهیه، ظهور اکمل در آن کور است به مناسبت ظهور مشیت اولیه در مکان و زمان، از لحاظ عالم تحدید و با توجه به قید زمانی و مکانی که به خود می‌گیرد تا به خلق نزدیک شود، تفاوت مراتب کمال در بین مظاهر امر پدید می‌آید و «تلك الرّسل فضلنا بعضهم علی بعض» (۳۳) مصداق می‌یابد. در اینجا است که ظهور کلی الهی، یعنی ظهوری که در یک کور (تأکید می‌کنم که در یک کور، برای اینکه اکوار مختلف و متوالی و متعدد است) کاملتر از ظهورات دیگر است، اصطلاح می‌شود. و این کاملتر را ما فقط با توجه به حدود زمانی و مکانی این جهان می‌گوئیم نه با توجه به حقیقت واحده اصلیه آنها. در همین ظهور است که ما خدا را بیشتر و بهتر و صریحتر می‌شناسیم (البته همه این عبارات به نسبت شؤونات خودمان گفته می‌شود و الا در باره خود او این الفاظ معنی ندارد). و به همین سبب است که ظهور کلی الهی لقاء الله به معنی اخصّ کلمه نام می‌گیرد، همانطور که بطور اعمّ همه مظاهر امر لقاء الله بوده‌اند.

می‌دانیم که لقاء الله موعود «قرآن» است. آیات کثیره عدیده‌ای در «قرآن» داریم که حاکی از وعده لقاء خداست. حتی در جایی فرموده‌اند که کسی که کافر به لقاء خدا باشد، منکر چنین لقائی شود. به منزله کسی است که از رحمت خدا مأیوس گردد و همچو کسی عذاب الیم در انتظار اوست (۳۴). ملاحظه فرمائید که

منکر لقاء خدا را به عذاب الیم تهدید می کند. حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب «ایقان» در آنجا که بحث راجع به خاتمیّت می فرمایند، بیان می کنند که علّت اینکه اهل اسلام به کلمه خاتمیّت از شناختن حضرت اعلی محتجب شدند این بود که با توجّه به کلمه «خاتم النبیین» آیات مدّله بر لقاء را فراموش کردند. (۳۵).

در «قرآن» آیاتی بود که خدا را دیدار می کنید. خدا را می بینید، به ملاقات خدا نائل می شوید. لقاء و ملاقات دو مصدر است از یک باب (عذر می خواهم که توضیح واضحات در محضر علماء می دهم). جمال مبارک در کتاب «ایقان» می فرمایند این لقاء در کجاست. اگر در خود ذات باشد که همچو امری شرک محض است. چگونه می شود که خلق بتواند ذات خدا را دیدار بکند؟ این حرف معنی ندارد. لقاء ذات در عالم حقّ، آنجا که مقام تجلّی اخصّ الهیّه در ذات خود اوست، معنی ندارد. پس ناچار این لقاء در عالم خلق است، یعنی لقاء خلق اوست که به جای لقای حقّ گرفته می شود. برای حفظ توحید چاره ای جز این اعتقاد نیست. و اگر لقاء در عالم خلق است، ناچار آنکه اشرف خلق است، آنکه اکمل خلق است، آنکه در مرتبه کمال وجود است، برای اینکه لقاء الله محسوب شود، لیاقتش، شرافتش، فضیلتش بیشتر است. بنابراین لقاء خدا به معنی دیدار مظهر امر خداست (۳۶) و جز این هیچ معنی دیگر نمی شود برای این امر تصوّر کرد. یعنی اگر جز به

این صورت قائل شویم. خلاف توحید عمل کرده ایم، یا خدا را به این جهان پائین آورده ایم، یا خودمان را به الوهیت فرا برده ایم. کسانی این کار کرده اند، یعنی خود را اینقدر بالا برده اند که به مقام خداها رسانیده و ادعا کرده اند که به دیدار خدا نائل می شوند و حتی با خدا به وحدت می رسند.

حضرت بهاء الله این اشخاص را که ادعای وصال خدا می کنند، یا خود را واصل به ذات غیب منیع لایدرک می دانند. تشنیع و ترذیل فرموده اند (۳۷). در آیات عرفانی جمال قدم جلّ اسمہ الاعظم توجّه بفرمائید تا ببینید که بیان مراتب عرفان را با چه حلاوت و لطافتی می فرمایند. جناب دکتر راسخ به «هفت وادی» و «چهار وادی» اشاره فرمودند (۳۸). حتی فقراتی از کتاب مستطاب «ایقان» و سراسر «جواهرالاسرار» (۳۹) نیز از همین قبیل و در همین زمینه است. در این آثار مبارکه بیان مراتب سیر و سلوک را می فرمایند، سیر و سلوک خلق برای وصول به حقّ، همه مراحل را بیان می کنند، حتی از اصطلاحات قوم هم خارج نمی شوند: «ما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه» (۴۰) که یعنی حقیقتش همین است که به زبان مردم با خودشان حرف بزنید بطوری که مردم این زبان را بفهمند. خارج از حدود ادراک عامّة مردم سخن نگوئید و آنجا که روی سخن به جمع مخصوصی است، اصطلاحات همان جمع را که متداول در بین خودشان است، به کار ببرید.



«هفت وادی» همان هفت وادی است که به همان اسم و رسم در «منطق الطیر» شیخ عطار آمده است. پس ملاحظه فرموده اید که مطابق اصطلاحات قوم سخن گفته اند. ولی همیشه در همه این موارد تصریح فرموده اند و حتی تحذیر کرده اند که مبدا انسان تصوّر کند که در انتهای این مراتب، سیر و سلوک به لقاء ذات الهی نائل می شود. مبدا توهم کند که وقتی که به مقام فنا رسید. خدا در او ظهور می کند یا او خدا می شود (چنانکه بعضی از عرفاء اینطور تلقی می کنند).

در کتاب «ایقان» در ضمن بیانی که با کلمه «ای برادر من» شروع می شود، شرایط این سلوک را ذکر می فرمایند و سرانجام می گویند که نهایت این سیر و سفر این است که انسان به شهر خدا درآید. شهر خدا یا مدینه الله کتاب اوست که در هر هزار سنه، او ازید، ظاهر می شود. یعنی مرحله ای که همه مراتب سلوک به انجام می رسد و انسان به جایی می رسد که فانی می شود و به شهر خدا در می آید. همان مقامی است که مظهر امر را در می یابد (۴۱).

رسیدن به خدا یعنی شناختن صاحب کتاب و شارع امر، در «هفت وادی» صراحتاً فرموده اند که مبدا از ذکر این مقامات رانحة حلول به مشامتان برسد یا تنزل عالم حق را در عالم خلق تصوّر فرمائید (۴۲). به همین جهت است که ما جمال مبارک را لقاء الله می دانیم. چرا لقاء الله می دانیم؟ برای اینکه لقاء خود خدا و

وصول به ذات خدا را کفر می دانیم، شرک می خوانیم، منافی توحید می شماریم. بنابراین در عالم امر و خلق، نه در عالم حق، جمال مبارک را در مقام نفس خدا می دانیم و حاکی از همین عقیده است آیه اول کتاب مستطاب «اقدس» آنجا که می فرمایند اولین امری که بر مردم نوشته شد عرفان مطلع امر و مظهر ذات خداست که در مقام نفس خدا در عالم امر و خلق است (۴۳). اعتقاد بهائی در باره حضرت بهاء الله چنین است.

حضرت بهاء الله در بعضی از آثار مبارکه شکوه فرموده اند، حتی اگر به زبان خودمان بگوئیم، در این آثار ناله سر داده اند. این ناله و شکوه از دست کسانی است که به مناسبت قصور عرفان خود، حضرت بهاء الله را منکر غیب دانسته اند. در یک جا در لوحی که بنده در خدمت دوستان بارها تلاوت کرده ام، در این مورد حضرت بهاء الله کلمه ای به زبان می آورند که آن کلمه در زبان عربی بسیار پرمعنی است. این کلمه شهرت تاریخی دارد و در یکی از خطبه هائی که به حضرت زینب کبری منسوب است به کار رفته است.

می دانید که در موقع حرکت قافله اسراء به شام، زینب کبری در حین ورود به کوفه خطبه ای ادا کرده است. این خطبه با همین کلمه شروع می شود. دختر علی می گوید: «صه یا اهل الکوفة!» اجازه فرمائید که این کلمه را معنی کنیم (باز از این توضیح در محضر علماء عذر می خواهم. البتّه شما همین که اجازه داده اید که حرف

بزنم معذرتم را پذیرفته‌اید). «صه یا اهل الكوفة» یعنی ای مردم کوفه زیانتان را ببرید، خاموش شوید، دم درکشید، خفه بشوید. حضرت بهاء الله همین کلمه را که حاکی از نهایت غیظ است می‌فرمایند: «من المشرکین من قال انه انکر الغیب، قل صه لسانک یا ایها المشرک بالله!» (۴۴) یعنی از مردم کسانی هستند که می‌گویند بهاء الله منکر غیب است به چنین کسانی باید گفت «صه لسانک یا ایها المشرک بالله» یعنی چنین مشرکی باید زبانش را ببرد و خاموش شود. واقعا بیان شوقی که جمال قدم در مناجات‌هایی به زبان شخصی خود خطاب به ذات غیب الهی می‌فرمایند، در هیچ موردی نظیر آن را نمی‌توان یافت.

مناجات بر دو قسم است: بعضی مناجات‌هایی است که در ضمن الواح نازل شده‌است. به اجتناب، تعلیم کرده‌اند که با آن کلمات با محبوب دل و جان خود راز و نیاز کند و به این بنده اجازه دهید که جرأت بکند و بگوید که این قبیل مناجات‌ها یعنی آنچه اجتناب می‌خوانند، خطاب به خود حضرت بهاء الله است و باید هم اینطور باشد. برای اینکه به خدا خطاب کردن، خدا را در رابطه و نسبت و جهت قرار دادن است و چنین امری مخالف توحید می‌شود. اما در آن مناجات‌ها و دعاهائی که حضرت بهاء الله خودشان خطاب به ذات غیب الهی نموده‌اند، دقت بسیار باید کرد تا مراتب اشتیاق و انجذاب را تماشا کنید (۴۵).

از حضرت نقطه اولی مجموعه مناجاتی را مؤسسه ملی مطبوعات منتشر نموده‌است (۴۶). این مناجات‌ها را بخوانید، یک مضمون مشترک در آن‌ها تکرار می‌شود، و آن مضمون این است که

حضرت نقطه اولی می فرمایند من همینکه ذکر تو را می کنم، نام تو را بر زبان می آورم، همین امر را دلیل بر شرک می دانم، زیرا حاکی از این است که من هنوز هستم، یعنی در مقابل تو ادعای وجود دارم (۴۷).

به جانی که دریاست من کیستم؟

گر او هست حقاً که من نیستم

اگر تو باشی من دیگر نباید باشم و وقتی نباشم دیگر نباید کلمه ای به زبان آورم. پس همینقدر که دعا می کنم، خود دلیل بر شرک من است. «حسنات الابرار سیئات المقربین» در اینجا صدق می کند. دعائی که برای دیگران جزء حسنات است، برای نقطه اولی از جمله سیئات به شمار می رود و یا خود دلیل بر شرک است :

خود شناگفتن ز من ترک شناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

از این قبیل مطالب در بیانات حضرت بهاء الله هم خیلی زیاد داریم. آثاری که در آنجا هرگونه دعائی را، ذکری را، فکری را، اشاره ای را، چون دلیل بر وجود می دانند، زائد می شمارند، اما به زبان خلق تکلم می کنند، خودشان را ناگزیر می بینند از اینکه الفاظی به قصد دعا به زبان آورند و پوزش می خواهند.

آیات بسیار وجود دارد و شواهدی از آنها هم اکنون در این اوراق حاضر است که در ضمن آن آیات در یک جا خودشان را به صفت الوهیت ستوده اند. برای اینکه اسما و صفات خدا در شأن مظهر امر اوست، و در همان آیه تنزیه خدا را هم اثبات فرموده اند تا

نشان بدهند که مظهر امر غیر از ذات غیب است (۴۸).

اینک باید ببینیم آنجا که دعاوی الوهیت در آیات به چشم می خورد، چگونه باید در باره اش فکر کنیم، البته ما حق نداریم تفسیر به رأی بکنیم، ببینیم خودشان چه فرموده اند. چند آیه از چند سوره بنده استخراج کرده ام که در ضمن آنها فرموده اند باید معانی این قبیل آیات و اذکار را دریافت. چگونه دریابیم؟ چون ما نمی توانیم دریابیم، خودشان بیان فرموده اند و این بیان را در همه جا فرموده اند. در کتاب مستطاب «ایقان»، در لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی ... و مفاد بیان مبارک این است که این مقام، مقام فناست. بنا به مضمون یکی از این الواح، ابن باقر ارض صاد، یعنی شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به شیخ نجفی به طهران آمده و در مجامع گفته بود که سوره توحید، یعنی «قل هو الله احد، الله الصمد، لم یلد و لم یولد» را ترجمه کنید تا مردم بدانند که حقّ لم یلد و لم یولد است و باینها حضرت بهاء الله را خدا می دانند. اشاره به این بیان شیخ می کنند و در لوحی دیگر که به نام او معروف است می فرمایند: «یا شیخ، این مقام فنای از نفس و بقای بالله است ... این مقام لا املک لنفسی نفعا و لا ضرا و لا حیاة و لا نشورا است» (۴۹).

ملاحظه می فرمائید که مظهر امر می فرماید که در چنین مقامی من دیگر نیستم. آنچه به زبانم می آید، کاری که از من سر می زند، وجودی که از من دیده می شود، جملگی از محبوب من

است. مقام فنا برای اہل سلوک منزل آشنائی است، منتهی تفاوتی کہ وجود دارد این است کہ اہل سلوک وصول بہ مقام فنا را برای ہمہ افراد نوع انسان میسر میدانند، اما در دیانت بہائی، چون حفظ مراتب وجود لازمه معتقدات است، مقام فنا در مقام توحید تعلق بہ مظاهر الہیہ دارد و مقام تحدید اختصاص بہ مظہر کلی الہی دارد.

در چند مورد حضرت بہاء اللہ می فرمایند موسی «لن ترانی» شنید (۵۰). با این آیات آشنا هستید. چون موسی گفت: «ربّ ارنی» یعنی خدایا خودت را بہ من نشان بده خدا گفت: «لن ترانی» یعنی مرا نخواہی دید. ولی می فرمایند در این دورہ بہ جای کلمہ «لن ترانی» کلمہ «انظر ترانی» شنیدہ می شود. آنجا اگر گفتند مرا نخواہی دید، امروز گفته می شود نگاه کن تا مرا ببینی (۵۱). این بہ چه معنی است؟ ما حق نداریم تفسیر کنیم. لذا خودشان تفسیر فرمودہ اند و آن اینکہ موسی سی روز تأمل کرد، سہ عشرہ تأمل کرد. در عشرہ اول افعال خودش را در افعال خدا فانی کرد. در عشرہ دوم صفات خودش را در صفات خدا فانی کرد. در عشرہ سوم ذات خودش را در ذات خدا فانی کرد ولی چون آثار وجود در او باقی بود، بہ همین سبب ندای «لن ترانی» شنید (۵۲).

دقت کنید، می فرمایند ذات خودش را ہم فانی کرد ولی آثار وجود در او باقی بود. وجود با ذات فرق دارد. حکیم اہل بہاء

جناب سلیمانی در این جلسه تشریف دارند (۵۳) بنده دیگر نمی‌توانم در محضر ایشان فرق میان ذات و وجود را عرض کنم. ذات ماهیت متحقق در خارج است و وجود در مقابل ماهیت است. بنابراین ذات با وجود فرق دارد. موسی ذات خودش را هم فانی کرد اما چون هنوز آثار وجود در او باقی بود به همین سبب «لن ترانی» شنید. پس من که می‌گویم «انظر ترانی» آثار وجود را در خود محو کرده‌ام. جمال مبارک می‌فرمایند آثار وجود در ایشان محو شده، یعنی مقام جمال مبارک با همه علو و سمو آن، مقامی نیست که حکایت از رعونت نماید، نشان فرعون‌ی در آن باشد، بلکه مقام نفسی است که خود را فانی کرده‌است، مقام محویت دارد، مقام زوال هستی محدود بشری در مقابل اراده خدا و در مقابل ذات الهی است، و به همین مقام است که ما او را می‌شناسیم، چون حضرت بهاء الله در هیکل بشری بودند و خصوصیات وجود انسانی اقتضاء می‌کند که آنچه مربوط به انسان است به او نسبت داده شود.

بنا براین در مقام تشبیه، در مقام ذکر، در مقام بیان چاره‌ای نیست جز اینکه الفاظ به زبان بیاید و در این الفاظ گاهی شوون بشری به ایشان نسبت داده شود و البته چون به ایشان نسبت داده شد، در واقع به خدا نسبت داده شده‌است. یا بهتر آنکه بگوئیم آنچه در این قبیل آیات به خدا نسبت داده شود، به ایشان نسبت داده شده‌است. زیرا غیب منزّه از نسبت است. این امر در کتب

آسمانی سابقه دارد. دست خدا، روی خدا، چشم خدا، همگی در آیات «قرآن» آمده است. «یدالله فوق ایدیهم» و «کلّ من علیها فان و یبقی وجه ربّک ذوالجلال و الاکرام» (۵۴) و امثال ذلک. البته در عالم معنی خدا اسماء و صفاتی ندارد ولی به حسب ظاهر و در مقام الفاظ ناگزیریم از اینکه اسماء و صفات به خدا نسبت بدهیم. منتهی در مقام عرفان و عالم معنی می بینیم و می دانیم که این اسماء و صفات تعلق به خلق دارد، و یا به اشرف خلق که مظهر امر اوست راجع است. به همین سبب می توانیم از «دست خدا» سخن گوئیم، منتهی از دست خدا قدرت خدا را اراده کنیم، زیرا که توانائی انسان با دست او به کار می افتد و البته دست انسان کامل یا مظهر امر خداست که نشان از قدرت خدا دارد. و به همین ترتیب «وجه الله» یا «روی خدا» بدان سبب و از آن لحاظ مفهوم پیدا می کند که انسان در جهتی به خدا روی می آورد، و چون خدا منزّه از جهت است، در این توجّه روی انسان به سوی مظهر امر او بر می گردد.

همه اینها را گفته اند و موحدین هم به معنی آنها توجّه کرده اند. حتی آیه ای در «قرآن» هست که از «رنگ خدا» سخن به میان آمده است. شاید این یکی را بعضیها نشنیده باشند و تصوّر نکنند که «رنگ خدا» نیز در «قرآن» وارد شده است: «صبغة الله و من احسن من الله صبغة» یعنی رنگ خدا، و کیست که خوش رنگ تر از خدا باشد؟ (۵۵). حالا ببینید مفسّرین چه غوغائی کرده اند.



چند تا تفسیر بخوانید، مزه دارد (عذر تعبیر می خواهم).  
 بعضیها گفته اند که رنگ خدا که در اینجا گفته شده، منظور این  
 است که اهل کتاب در موقع تعمید با آب رنگین اطفال را غسل  
 می دهند، و این رنگ گویا زرد باشد، و رنگی که در دیانت  
 اسلام، پسر مسلم باید بدان آغشته شود تا جز، مسلمین به حساب  
 آید، رنگ سرخ است. یک همچو حرفهائی هم زده اند و بعضی  
 دیگر گفته اند منظور رنگ آمیزی خداست. یعنی که کیست که بهتر  
 از خدا در عالم طبیعت به این صورت رنگ آمیزی کند.  
 این مطلب را برای این عرض کردم که باز در یکی از این جزوه ها  
 که ما اعتناء نمی کنیم. چند آیه از آیات جمال مبارک نقل  
 شده است که در ضمن آنها فرموده اند: «به شأن عرف الله» و این  
 بوی خدا را که به مشام اهل بهاء می آید به استهزاء تلقی  
 کرده اند. غافل از اینکه رنگ از بو جسمانیتش بیشتر است. آنجا  
 رنگ خدا گفته و اینجا بوی خدا فرموده اند. و همین بوی خدا هم  
 در اسلام سابقه دارد، اگر در «قرآن» نباشد در احادیث هست،  
 «أنتی اجد رائحة الرحمن من قبل الیمن» حدیث معروفی است  
 (۵۶). پیغمبر فرموده است من بوی خدا را از جانب یمن  
 می شنوم. همه اینها به مناسبت این است که کمالات خدا در  
 انسان ظاهر می شود و تعبیری که در انسان می کنند به مافوق  
 او انتشار می یابد. به بیان حضرت عبدالبهاء معقولات را جز در  
 قمیص محسوسات نمی توان تعبیر کرد (۵۷). به همین سبب است

که ما الفاظی که دلالت بر اجسام می کند. برای دلالت بر معانی می آوریم. منتهی در همه این الفاظ به معانی استعاری آنها توجه داریم و آن معانی هم فقط در مظهر امر الهی ظاهر می شود. خدا در جایی ساکن نیست، خدا خانه ای ندارد، خدا سوار شتر نمی شود، ولی در «قرآن» به صراحت خانه خدا آورده و از ناقة الله یا شتر خدا نام برده اند (۵۸). شتر صالح پیغمبر را شتر خدا گفته اند، ولی اگر ما موی حضرت بهاء الله را موی خدا بدانیم به ما ایراد می گیرند و حال آنکه خودشان دست حضرت امیر را دست خدا می دانند.

در هر امری و در هر دینی قبله ای وجود دارد که عبادت را به سمت همان قبله می کنند. البته باید در ضمن عبادت روی به خدا آورد، ولی می خواهیم ببینیم خدا مگر جهت دارد؟ و اگر جهت ندارد روی به خدا آوردن به چه معنی است؟ شما وقتی در جهتی می ایستید و می گوئید رو به خدا ایستاده ام برای اینکه نماز بخوانم، آیا این به این معنی نیست که خدا را در آن جهت قرار داده اید؟ و این شرک نیست؟ کفر نیست؟ خلاف تنزیه نیست؟ خلاف توحید نیست؟ بنابراین همینقدر که قبله اختیار می شود و شما عبادت را رو به آن قبله می کنید، دلیل بر این است که آن جهتی که اختیار شده است، مناسبتی با مظهر امر خدا دارد. بنابراین رو به خدا آوردن یعنی روی به جایی آوردن که با ظهور امر الهی و ابلاغ کلمه الله مناسبتی دارد. و امر الهی هم با مظهر

امر الهی ظاهر می شود. قبله اختیار می کنیم و عبادت می کنیم، یعنی رو به خدا می آوریم در حالی که رو به مقرّ مجسم محسوسی آورده ایم. بنابراین اگر مجاز باشد که رو به یک خانه خشت و گل و سنگ بایستیم و بگوئیم رو به خدا آورده ایم، چه اشکال دارد روی به هیكل مظهر امر الهی بایستیم و بگوئیم که رو به خدا آورده ایم؟ آیا واقعا عناصری که در ترکیب مزاج انسان، که اشرف مخلوقات است و اکمل نوع انسان که مظهر امر الهی است، به کار رفته است، پست تر از خشت و گل و سنگی است که در بنای خانه ای به کار رفته است؟ اگر چنین نیست، چرا روی آوردن به این خانه در حین نماز موافق توحید باشد، و اختیار آن هیكل بعنوان قبله منافی توحید جلوه کند؟

پس توجّه فرمودید که در هیچ امری به اندازه دیانت بهائی در باره توحید تأکید نشده است. و اگر حضرت بهاء الله را ما به مقاماتی می شناسیم که مستلزم نسبت دادن اسماء و صفات الهی به آن حضرت است، بدین مناسبت است که تنزیه و تقدیس ذات الهی را محفوظ نگاه بداریم. توجّهمان را به مظهر امر می کنیم برای اینکه با توجّه خودمان به خدا، ذات اقدس او را محدود در ادراک ناقص خودمان نکنیم و از این راه به بت پرستی، بت موهوم که حتی به فرمایش حضرت عبدالبهاء وجود جسمانی هم ندارد بلکه فقط در وهم ماست، متّصف نشویم (۵۹).

در خاتمه مطلب کوتاهی را با اجازه تان عرض می کنم و تقاضا

دارم از ناظم محترم اگر وقت من هم تمام شده باشد، این مطلب را مجاز باشم به عرض برسانم، در «قرآن» می فرماید: «هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام؟» (۶۰) این آیه در کتاب «ایقان» به این صورت نقل شده (۶۱) و در بعضی از آیات دیگر از جمله در شرحی که حضرت بهاء الله بر بعضی از آیات «قصیده عز و رقانیه» نوشته اند، در آنجا این آیه را چنین آورده اند: «یوم یاتی ربک» (۶۲). یعنی کلام سابق خدا در کلام لاحق او نقل به معنی شده است. بر این نقل ایراد گرفته اند که آیه اصلاً به این معنی نیست بلکه استفهامی که در آیه است، استفهام انکاری است، یعنی خدا نمی آید. و حال آنکه از کلمه «الا» غافل مانده اند. دوباره آن را تکرار می کنم: «هل ينظرون الا ان ياتيهم الله؟» معنی آن به فارسی چنین است: «آیا جز این انتظار دارند که خدا بیاید؟» بنده تقریباً به ده تا تفسیر مراجعه کرده ام. در همه جا آیه را به همین معنی گرفته اند که حاکی از آمدن خداست. منتهی تفسیر کرده اند: گفته اند منظور از آمدن خدا، یعنی آمدن امر خدا، بعث خدا، حتی عذاب خدا. برای آنکه خدا را از آمدن که از شوؤن جسمانی است، تنزیه کند. و پیداست که امر خدا هم به توسط مظهر امر خدا ظاهر می شود. جز در یک مورد و آن تفسیر ابوالفتوح است که بعد از بیان چندین نحوه تفسیر می رسد به جایی که می گوید ممکن است در اینجا اینطور هم تصور کرد و یا ما اینطور تصور می کنیم که این اشخاص نمی بایست همچو

اعتقادی داشته باشند و این انتظار درست نبود که منتظر آمدن خدا بودند (۶۳). همین مفسر نیز چون در موارد دیگر به آیات دیگری برخورده است که صراحت دارد و بدون استفهام و به صورت جمله خبریه از آمدن خدا حکایت می کند، ناچار با مفسرین دیگر اتفاق کلمه پیدا می کند و آمدن خدا را به آمدن امر خدا یا به بعضی از شوون متعلق به خدا تعبیر می نماید و از جمله آن آیات این است که «و جاء ربک و الملک صفًا صفًا» (۶۴).

برای توجه به مقام حضرت بهاء الله بطور ملخص و موجز و تحصیل اعتقاد صحیح در این مورد اگر ما فرصت مطالعه مفصل در آیات و کلمات را نداریم، در دو مرجع مختصر و مجمل فقط در دو صفحه می شود این مطلب را زیارت کرد. یکی خطبه فاتحه لوح قرن احبای ایران یعنی لوح «نوروز ۱۰۱» است. این خطبه مبارکه را حضرت ولی امرالله اول با حمد خدا شروع می کنند. بعد از حمد خدا درود به حضرت بهاء الله می فرستند، بعد از درود به حضرت بهاء الله درود به مظاهر امر الهی در ادوار گذشته می فرستند، و بعد درود به حضرت عبدالبهاء می فرستند، بعد درود بر سایر اولیاء و اصفیاء می فرستند و بعد درود به افنان سدره مبارکه و ایادی امر وعموم احبّاء می فرستند. و ملاحظه می فرمائید که در همان ابتدای کلام، قبل از درود فرستادن به حضرت بهاء الله زبان به حمد و ستایش ذات غیب منیع لایدرک گشوده اند. اما نصّ دیگر، یعنی کلام صریحتر دیگر کلامی است

که حضرت ولیّ امرالله در رساله‌ای از آن حضرت یعنی در مجموعه‌ای از الواح آن حضرت که به نام «دور بهاء الله» به فارسی ترجمه شده است، آورده‌اند. در آنجا بیانی در باره حضرت بهاء الله فرموده‌اند که فصل الخطاب است و شما با زیارت آن در واقع از مطالعه مفصل مستغنی می‌شوید. بعد از اینکه عظمت این ظهور را بیان می‌فرمایند و صفات و اسماء الهیه را در شأن حضرت بهاء الله ذکر می‌نمایند، اهل بهاء را تحذیر می‌کنند از اینکه به عقیده‌ای از نوع «آنکارناسیون» مسیحی دچار شوند. یعنی خدا را در جسد انسانی ظاهر شده و گوشت به خود گرفته پندارند و از زمره اهل توحید خارج بشوند. و تحذیر مبارک این است: «مبادا نفوسی که بر اثر مطالعه آیات فوق (یعنی آیاتی که دلالت بر عظمت ظهور دارد) در کیفیت ظهور حضرت بهاء الله تفکر و تعمق می‌نمایند، به خطا رفته و مقصود شارع را بر خلاف حقیقت تعبیر کنند. ذکر مقام الوهیت بر آن نفس اعظم و اطلاق جمیع اسماء و صفات الهیه بر آن ذات مکرم نباید بهیچوجه به خطا تفسیر شود ... فی الحقیقه خدائی که ذات خویش را در هیکل بشری مجسم سازد بر وفق تعالیم حضرت بهاء الله فی الحین نسبت خدائی از او منقطع می‌گردد. این نظریه عجیب و سخیف، یعنی تجسم ذات خداوند در عالم کون نیز مانند عقاید وحدت وجود و تجسم خداوند به صورت انسان، مخالف عقیده اهل بهاء و غیرقابل قبول است (۶۵). و بعد از نقل شواهدی از آیات یکی از عقاید

اساسیة اهل بهاء را بیان می فرمایند. تأکید می کنند که این عقیده اساسیة همواره باید مورد توجه باشد و هرگز احدی از آن انحراف نجوید. این خطاب را به اهل بهاء می نمایند. از احتیای جمال مبارک می خواهند که در باره آن حضرت از اعتقاد صحیح منحرف نشوند. در مقابل اغیار نمی فرمایند تا مغرضی بگوید که شما مصلحتاً این حرف را می زنید. قوله الاحلی: «از جمله عقاید اساسیة اهل بهاء که باید همواره مورد توجه بوده و بهیچوجه انحراف از آن حاصل نگردد، آن است که حضرت بهاء الله با آنکه اشدّ ظهوراً ظاهر گشته، یکی از مظاهر الهیّه است که با حقیقت غیبیّه ذات الوهیت بکلی متفاوت و متمایز است» (۶۶).

## یادداشتها

- ۱ - ن ک به «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۳۷ - ۵۳.
- ۲ - م ف ، ص ۴۳.
- ۳ - «اسفار اربعه» نام اثر مشهور و معتبر ملاً صدرا (فوت ۱۰۵۰ هـ ق) است که آن را به شرح و بسط حکمت الهی اختصاص داده و در مقدمه آن مذکور داشته که کتاب را بر اساس سفر از خلق به حق، از حق در حق، از حق به خلق و به خلق در خلق به چهار سفر تقسیم نموده و نام «اسفار اربعه» بر آن نهاده است.
- ۴ - اشاره به ابوعبدالله احمد ابن محمد ابن حنبل صاحب کتاب «مسند» است. معتصم عباسی او را برای آنکه معتقد به مخلوق بودن «قرآن» نبود به زندان انداخت و شکنجه کرد. حنبلیه از فرق اربعة اهل سنت، از پیروان او هستند.
- (۵) - ن ک به کتاب «اقتدارات»، ص ۲۱۸ - ۲۲۰.
- (۶) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۲۷ - ۱۳۰ و ص ۱۴۸ - ۱۴۹.
- (۷) - این حدیث را شیخ بهانی در کتاب «اربعین» نقل کرده است. ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- (۸) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۰ - ۳۲.
- (۹) - ن ک به رساله «الوهیت و توحید» مندرج در همین کتاب و نیز کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۰ - ۴۲.
- (۱۰) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۶ - ۳۰.



- (۱۱) - «مفاوضات»، ص ۱۵۴ - ۱۵۶.
- (۱۲) - م ف.
- (۱۳) - ن ک به «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۳۵۳.
- (۱۴) - «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۳۱.
- (۱۵) - «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۱۸ - ۲۲.
- (۱۶) - ن ک به کتاب «قاموس ایقان»، ج ۴، ص ۱۵۳۸.
- (۱۷) - «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۳۴۶ - ۳۶۲.
- (۱۸) - م ف، ص ۳۵۳ - ۳۵۴.
- (۱۹) - م ف.
- (۲۰) - م ف، ص ۹۹.
- (۲۱) - مراد از دوره هلنیستیک، دوره برقراری تمدن یونانی است. برای ملاحظه تأثیر تمدن یونانی در شرق و برخورد آن با جهان اسلام ن ک به کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ص ۳۴۷ و کتاب «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی»، فصول دوم تا چهارم.
- (۲۲) - برای ملاحظه شرح حال و آثار و افکار افلوپین ن ک به «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ص ۸۳.
- (۲۳) - ن ک به کتاب «ایقان»، ص ۱۷ و ۱۱۸ و ۱۳۶ - ۱۴۰.
- (۲۴) - آیه ۳، سوره حدید (۵۷).
- (۲۵) - کتاب «ایقان»، ص ۳.
- (۲۶) - ن ک به رساله «اثبات مظاهر مقدسه الهیه» در کتاب «پیام ملکوت»، ص ۳۴۶ - ۳۴۹.

- (۲۷) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۶ و ۱۰۸.
- (۲۸) - ن ک به کتاب «بہانیان»، ص ۴۲۰.
- (۲۹) - «ایام تسعه»، ص ۵۰ - ۵۱.
- (۳۰) - کتاب «بیان فارسی»، باب ۱۵، واحد اول.
- (۳۱) - ن ک به «مکاتیب عبدالبہاء»، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۷.
- (۳۲) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۷.
- (۳۳) - آیه ۲۵۳، سورۃ بقرہ (۲).
- (۳۴) - اشارہ است بہ آیات ۳۱ سورۃ انعام (۶) و ۲۳ سورۃ عنکبوت (۲۹) و ۱۶ سورۃ روم (۳۰). برای ملاحظہ آیات دیگر قرآنی و نیز مطالعہ آثار بہائی در این خصوص ن ک بہ «یوم اللقاء» در کتاب «رحیق مختوم»، ج ۲، ص ۶۹۴ بہ بعد.
- (۳۵) - کتاب «ایقان»، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.
- (۳۶) - م ف، ص ۱۰۷ - ۱۱۴.
- (۳۷) - ن ک بہ کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۷۲ - ۱۷۶.
- (۳۸) - ظاہرا اشارہ دکتر داودی بہ نطق افتتاحیہ نمایندہ محفل مقدس روحانی ملی بہانیان ایران، جناب دکتر شاپور راسخ است کہ در بیانات خود در دومین مجمع تحقیق آثار جمال قدم را بہ پانزدہ دستہ تقسیم نموده و در ضمن اشارہ بہ «الواح عرفانی» جمال قدم در تحت عنوان دستہ سوم بطور نمونہ از ہفت وادی و چہاروادی نام برده اند. ن ک بہ «مجموعہ مباحث در دومین مجمع تحقیق»،

ص ۶.

- (۳۹) - «جواهرالاسرار» را در «آثار قلم اعلی» (ج ۳، ص ۴ - ۸۸) مطالعه نمایند.
- (۴۰) - آیه ۴، سوره ابراهیم (۱۴).
- (۴۱) - کتاب «ایقان»، ص ۱۴۸ - ۱۵۳.
- (۴۲) - «آثار قلم اعلی»، ج ۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۶.
- (۴۳) - کتاب مستطاب «اقدس»، ص ۲.
- (۴۴) - «آثار قلم اعلی»، ج ۱، ص ۱۰۷.
- (۴۵) - به عنوان نمونه ن ک به «آثار قلم اعلی»، ج ۲، ص ۱۱۸ - ۱۳۰.
- (۴۶) - این مجموعه در سنه ۱۲۶ بدیع در ۱۹۷ صفحه منتشر شده است.
- (۴۷) - به عنوان نمونه ن ک به «مجموعه مناجات حضرت نقطه اولی»، ص ۹ - ۱۱.
- (۴۸) - برای مطالعه این نصوص ن ک به «مظهریت و عبودیت» در مقاله «الوهیت و توحید»، در همین کتاب، ص ۱۳۴ - ۱۴۰.
- (۴۹) - «لوح شیخ»، ص ۳۱.
- (۵۰) - برای مثال ن ک به «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۳۰۹.
- (۵۱) - «ادعیه محبوب»، ص ۳۶۷.
- (۵۲) - «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۱۴۳.
- (۵۳) - اشاره است به جناب عزیزالله سلیمانی اردکانی مؤلف

- کتبی نظیر «رشحات حکمت» و «مصاییح هدایت».
- (۵۴) - آیات ۱۰ سورة فتح (۴۸) و ۲۷ سورة رحمن
- (۵۵) - آیه ۱۳۷ سورة البقره.
- (۵۶) - حدیث شریف نبوی است. ن ک به کتاب «مفردات» اثر راغب اصفهانی، ص ۵۲۳.
- (۵۷) - «مفاوضات»، ص ۶۴ - ۶۶.
- (۵۸) - اشاره دکتر داودی به آیاتی است نظیر: «و عهدنا الى ابراهيم و اسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين و العاكفين و الركع و السجود» (آیه ۱۲۵، سورة بقره) و یا «ربنا انى اسكنت من ذرتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ...» (آیه ۳۷، سورة ابراهيم) و یا «هذه ناقة الله لكم ...» (آیه ۷۳، سورة اعراف).
- (۵۹) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۸ - ۳۰.
- (۶۰) - آیه ۲۱۰، سورة بقره (۲).
- (۶۱) - کتاب «ایقان»، ص ۵۸ و ۱۱۲.
- (۶۲) - در توضیح مصرع «بنفحتها ظلّ الغمام تمرّت» می فرمایند: «اشاره بما قال تبارک و تعالی يوم یأتی الله فی ظلل من الغمام» («آثار قلم اعلى»، ج ۳ ص ۱۹۶).
- (۶۳) - ن ک به شرح و بسط این مسأله در صفحه ۱۴۴ این کتاب.
- (۶۴) - آیه ۲۲، سورة فجر (۸۹).
- (۶۵) - «دور بهائی»، ص ۲۷ - ۲۸.
- (۶۶) - م ف، ص ۳۰.

## مقام حضرت بهاء الله

اول باید استغفار کنیم (شما هم با بنده) برای اینکه به خودمان جسارت داده‌ایم که راجع به مقام حضرت بهاء الله حرف بزنیم یا حرف بشنویم. چون اصولاً همان قدر که خود ادراکمان را به جانی فرا بردیم که خودمان را مجاز به تصور مقام حضرت بهاء الله دانستیم، این خودش گناه است، ذنب لایغفر است. بنابراین باید توجه کنیم که آنچه می‌گوئیم از چه لحاظ است، به چه زبان است، به چه دلیل است، به چه جهت است. والّا ما کجا و این جسارت کجا؟ حدّ ما کجا و عرفان مقام حضرت بهاء الله کجا؟

مثلی هست که می‌گویند «ما لا یدرک کله لا یترک کله» چیزی که همه اش را نشود درک کرد، همه اش را لازم نیست ترک کرد. می‌توانیم به نسبت استعداد خودمان درک کنیم، منتهی به شرطی که حدود ادعایمان را از این بالاتر نبریم. ادعا اگر از این بالاتر رفت، یعنی نخواستیم بگوئیم من تا این حد درک می‌کنم، بلکه خود او چنین است، آن وقت است که گناه می‌کنیم، و عجیب اینست که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند که این درباره همه اشیاء صادق است، یعنی ذات هیچ شینی را علی ما هو علیه و کما ینبغی نمی‌شود درک کرد (۱).

شینی را وقتی که درک می‌کنید اول آن را در حدود فهم خودتان جا می‌دهید و بعداً درکش می‌کنید بنابراین به ذات هیچ چیز

نمی شود پی برد تا چه رسد به ذات خدا، یا ذات اولین صادر از خدا، ذات مشیت اولیه خدا که حضرت بهاءالله باشند. همین قدر که ما خودمان را در حدّ خودمان قرار میدهیم، عذر ما پذیرفته است. باز می دانید که از جمله رؤوس معتقدات ما که در آثار حضرت عبدالبهاء هم تأکید بلیغ در این مورد شده است. اینکه هیچ رتبه ای از وجود رتبه مافوق خودش را نمی تواند ادراک بکند (۲). نبات به ادراک رتبه حیوان نمی رسد، حیوان به ادراک رتبه انسان نمی رسد و به همین ترتیب انسان به رتبه ادراک مظهر امر الهی نمی رسد. مظهر امر الهی هم به ادراک ذات خدا نمی رسد. من نمی گویم، خودش می گوید «ما عرفناک حق معرفتک» حضرت رسول فرموده. تو را آن طور که حق شناختن توست نشناخته ایم (۳). پس به این ترتیب ادراک رتبه مافوق از رتبه مادون ساخته نیست. بنابراین ادراک مقام حضرت بهاءالله چنانکه درخور حضرت بهاءالله است از ما ساخته نیست و اگر آنچه از ما ساخته نیست از خودمان بخواهیم، خلاف کرده ایم، خطا کرده ایم، گناه کرده ایم. قبل از همه چیز توجه به این امر بکنیم که بر طبق رؤوس معتقدات بهائی خداشناختنی نیست، فراتر از حدّ خلق است، حق را نمی توان شناخت. آیات بسیار زیاد در این مورد داریم، تبیینات بسیار زیاد از حضرت عبدالبهاء در دست است و جمله آنها حاکی است که خدا لایعرف است (۴). قابل اینکه از طرف ما شناخته بشود نیست. اینکه می گوئیم خدا قابل نیست اهانت به خدا تلقی نکنید، بلکه

قابل دانستن خدا اهانت است. قابل به معنی قبول کننده است، یعنی که شئی که اثری را قبول بکند، و این نقص است. خدا فاعل محض است، قابلیت در او نیست و چیزی از ماسوای خودش قبول نمی‌کند. خود قبول کردن نقص است. به این معنی است که من ندارم و از جای دیگر اثری را می‌پذیرم. فاعل و قابل در مقابل همدیگر است. شما کاغذ را پاره می‌کنید. شما فاعل این فعل هستید و کاغذ قابل این فعل است. این توضیح را بدین سبب دادم که چون عرض کردم خدا قابل آن نیست که شناخته بشود، تصوّر نفرمائید که شأن خدا را پائین آوردم، بلکه حقّ مطلب را ادا کردم. خدا قابلیت هیچ چیز را ندارد. این ما هستیم که قابل یک چیز یا چند چیز می‌توانیم باشیم. چون خود قابلیت نقص است.

قابل بودن یک شئی بدین معنی است که می‌تواند چیزی را که ندارد بپذیرد. می‌گویند فلانی قابل است، یعنی قابل این است که چیزی بشود، و حال آنکه خدا هرچه هست، هست، دیگر امکان اینکه چیزی بشود برایش نیست. یعنی وجود بالقوه ندارد. قابلیت به معنی وجود بالقوه است.

اگر در خدا از استعداد صحبت بکنیم، یعنی او را مستعدّ این بدانیم که چیزی بشود، گناه کرده‌ایم. پس به این ترتیب حقّ داریم که بگوئیم که خدا قابل آن نیست که شناخته بشود، یعنی شناختن ما را قبول نمی‌کند. نه تنها قابل آن نیست که شناخته بشود، قابل قبول هیچ اثر و اسم و صفت و خصوصیت نیست، بسیط محض

است، وحدت محض است. صفات به او تعلق نمی‌گیرد، اسما در شأن او نیست. خدا صفت ندارد، خدا اسم ندارد، زیرا هر صفت یک معنای مشخص و محدودی دارد و آنچه محدود باشد، در شأن ذات غیر محدود نیست.

می‌گویند انسان داناست، تواناست، بیناست، شنواست، یعنی صفات متعدّد دارد. و برای اینکه بتواند صفات متعدّد داشته باشد باید اجزاء داشته باشد تا از لحاظ هر جزئی به صفتی متّصف شود. یعنی کثرت در او راه پیدا بکند و این کثرت منافات دارد با خدائی که ذات او وحدت محض است و چنین ذاتی نمی‌تواند کثرت پیدا بکند.

یک نفر را می‌گویند که نجّار است، باهوش است، پدر پنج بچه است، در فلان خیابان منزل دارد، راستگو هم هست. شما چندین صفت ذکر کردید. این شخص از لحاظ‌های متعدّدی این صفات را دارد، نجّار بودن او، پدر بودن او، باهوش بودن او، راستگو بودن او، هر کدام از لحاظ دیگری است. بنابراین معلوم می‌شود در این شخص اجزاء متعدّد و شؤونات مختلف وجود دارد، وحدت محض نیست، با چیزهای متعدّد نسبت‌های متعدّد دارد. چون با بچه‌های خودش نسبت برقرار کند، می‌تواند پدر چند بچه باشد. چون با شهر و خیابان و منزل و همسایگان نسبت برقرار می‌کند می‌تواند ساکن فلان خانه باشد. از لحاظ دیگری می‌تواند باهوش باشد، از لحاظ دیگری می‌تواند راستگو باشد. از آن لحاظ که با تیر و تخته و



چوب سر و کار دارد، می تواند نجار باشد. پس معلوم می شود که شما در او اجزای متعدّد تشخیص می دهید. از هر لحاظی به طرفی او را می برید. به طرفی ربط و به شینی نسبت می دهید و این وحدت محض نمی تواند باشد بلکه کثرت در اوست و خدا که واحد محض و بسیط مطلق است نمی تواند صفات داشته باشد.

خود صفت به خدا نسبت دادن یعنی خدا را تجزیه کردن، چند جزء در او تشخیص دادن، و از لحاظ هر جزء یک رابطه در بین او و اشیاء دیگر برقرار کردن، و اینها همه در نظر ما شرک است. اگر شرک جلی نباشد شرک خفی است (۵). این را معمولاً می گویند شرک از راه تفرقه نه از راه جمع. شرک از راه جمع یعنی به وجود چند خدا قائل شدن، چنانکه بت پرستان می کردند. شرک از راه تفرقه یعنی در یک خدا چند صفت و یا چند جزء تشخیص دادن، او را جدا از ذات خود دانا و توانا و بینا و شنوا و صادق و قائل و متکلم دانستن، چنانکه بسیاری از خداپرستان می کنند.

توحید مستلزم این است که شما خدا را یکی بیشتر ندانید. خدائی که وحدت محض باشد، صفات زائد بر ذات ندارد و چون صفات نداشته باشد، اسماء ندارد. نمی توان هیچ نسبتی و هیچ رابطه ای در بین او و هیچ چیزی برقرار ساخت. برای اینکه هر رابطه ای و هر نسبتی او را به یک درجه به عالم خلق هبوط می دهد. پس تنزیه خدا مستلزم این است که خدا را فراتر از حدّ خلق بگیریم، هرگونه نسبتی را در بین او و خلق قطع کنیم و او را در مقام تنزیه و علو

تقدیس خودش به اصطلاح بهانی مستوی شناسیم. حضرت عبدالبهاء فرموده اند غیب منیع منقطع وجدانی است. یعنی رابطه بین ما و او گسسته است (۶). منقطع وجدانی است نه منقطع وجودی. وجود یعنی بودن، وجدان یعنی یافتن. خدا از لحاظ وجود منقطع نیست برای اینکه ما از او هستیم، ما را ایجاد کرده است. ما به او پیوسته ایم. اما از لحاظ وجدان ما از او گسسته ایم، یعنی نمی توانیم او را بیابیم، نمی توانیم او را بشناسیم، نمی توانیم به او راه ببریم «السبیل مسدود و الطلب مردود» (۷).

کلام حضرت امیر را به دفعات در آثار مبارکه نقل فرموده اند برای اینکه مضمونش را تأیید کنند «السبیل مسدود و الطلب مردود» راه بسته است و هرکه هم که بخواهد به او برسد این خواستن او رد می شود، طلبش به جانی نمی رسد. غیب محض از هرگونه ادراکی، از هرگونه وجدانی، از هرگونه رابطه ای، از هرگونه نسبتی، از هرگونه تعلقی منزّه است. خدا در مقام تقدیس است. حالا یا دامن او کوتاه است یا دست ما. به هر صورت این دست به آن دامن نمی رسد. بنابراین در این میان وجود واسطه لازم است، واسطه فیض، واسطه وحی، واسطه وجود، واسطه خلقت، همه به هر زبانی که بگوئید، فرقی ندارد.

آنچه به نام خدا و به جای خدا می شناسیم، به نام خدا و به جای خدا می جوئیم، به درگاه او دعا می کنیم و به سوی او روی

می آوریم، مظهر امر است. آنچه از صفات و اسماء برای خدا قائل می شویم، در شأن مظهر امر است و حضرت بهاء الله همین مظهر امر است. بنابراین حضرت بهاء الله کسی است که در عالم امر و در عالم خلق به جای خداست. این نصّ صریح اولین آیه کتاب مستطاب «اقدس» است. مطلع وحی در عالم امر و عالم خلق مقام نفس خداست (۸). حضرت بهاء الله مقامش این است.

اولین بار که کتاب «اقدس» را افتتاح می فرمائید این آیه را می بینید. در عالم امر و در عالم خلق عرفان کسی را بر شما واجب داشته اند و در این هردو عالم او را در مقام نفس خدا داشته اند. در این کلمه «فی عالم الامر و الخلق» دقت بفرمائید. می فرمایند در عالم امر و در عالم خلق مقام نفس خداست. یکی از سه عالم را ذکر نکرده اند. آن کدام عالم است؟ عالم حقّ است، مقام تنزیه است، مقام تقدیس است، مقام غیب لایدرک است، ذاتی است که نه اسم دارد و نه رسم دارد و نه صفت دارد.

همان است که در شأن او تنها می توان گفت که هیچ نمی توان گفت. همان است که هست ولیکن نمی توان گفت که چیست. این مطلب قدیم تر از همه موارد در تورات بیان شده است. یهوه می فرماید که من هستم آنچه هستم (۹). نمی گوید چیستم، می گوید: «هستم آنچه هستم» این سخن به زبان فردوسی چنین آمده است: «ندانم چه ای آنچه هستی تویی».

قول فردوسی را بدان سبب صحیح می دانیم که این شاعر در این

بیت نگفت «آنچه هست اوست» وگرنه با وحدت وجود اشتباه می شد. بلکه گفت هستی آنچه هستی بدون اینکه من بدانم که تو چیستی. این مقام حقّ است که امکان وصول به او نیست. او را ادراک نمی توان کرد. مظهر امر در عالم امر و در عالم خلق مقام نفس اوست. عالم امر چه عالمی است؟ به طور ساده عرض می کنم. عالم امر واسطه بین حقّ و خلق است، به این معنی که همان عالمی است که از یک طرف راه به وحدت مطلق عالم حقّ دارد و از طرفی راه به کثرت محض عالم خلق دارد.

یک مثال به خدمتتان برای تجسم مطلب عرض می کنم، گرچه تجسمش هم صحیح نیست ولی چاره ناپذیر است، و بعد می گذرم. ببینید، شخص شما چیزی می سازید. مثلاً یک قالی می بافید. یک تصویر نقاشی می کنید. یک انشاء می نویسید. یک شعر می گوئید. یک جعبه می سازید. شما صانع هستید، آنچه ساخته اید شینی است خارج از شما که مصنوع شماست. اما در این میان قبل از اینکه این شینی را بسازید تصوّرش را در عقل خودتان می کنید. همین تصوّر عقلی یا وجود علمی آن شینی است که واسطه بین شما و وجود خارجی شینی مصنوع شماست. شما از آن لحاظ که صانع هستید اولین خواست شما به چه صورتی جلوه می کند؟ به صورت فکرتان، به صورت عقلتان، عقلی که توجّه به ساختن شینی کرده و بعد آن شیء در عالم خارج به ظهور رسیده است. بنابراین بین ذات شما و صنع شما در عالم خارج مرحله واسطه ای وجود

دارد که عقل شماست، اراده شماست، مشیت شماست. قبل از اینکه صنع شما هنوز به صورت شینی خارجی ظاهر شده باشد، ذات شما بالنسبه وحدت محض است، اما فکری که در مورد صنع خود می‌کنید آن وحدت محض نیست. چرا؟ برای اینکه اجزای آن شیء را تصوّر کرده‌اید. گرچه هنوز ظاهر نساخته‌اید. بنابراین کثرت در آن راه پیدا کرده، منتها نه کثرت حسی و خارجی بلکه کثرت علمی و عقلی. و در همین مرحله است که هم وحدت و هم کثرت وجود دارد. مشیت شما، عقل شما، فکر شما، آنچه از شما ظاهر شده اول بار فکرتان و عقلتان و مشیتتان است. در مرحله بعدی و به طور ثانوی است که شیء مخلوق و مصنوع در وجود خارجی خود از شما صادر می‌شود.

پس توجه فرمودید که چگونه مقامی که در بین صانع و مصنوع، در بین حق و خلق واسطه می‌شود، در عین حفظ وحدت، قبول کثرت می‌کند، صاحب اجزاء و اسماء می‌شود. بنابراین در همان حال که نشان از عالم حق دارد، به عالم خلق ارتباط می‌جوید و این همان عالم امر است. در عالم امر و در عالم خلق، یعنی عالمی که بعد از آن ظاهر می‌شود، آنچه جای خدا و مقام نفس خداست حضرت بهاء الله است و در عالم حق چنین نیست برای اینکه توهم شرک در باره اهل بهاء نرود.

اهل بهاء بیش از همه ملل و اقوام دنیا اهل توحیدند، برای اینکه بیش از همه ملل و اقوام دنیا در تنزیه ذات خدا، حتی از عرفان و

ادراک ما، اصرار کرده اند.

اینکه عرض کردم که در عالم حقّ این طور نیست از خودم نمی گویم، در آثار حضرت بهاء الله به کرات آمده است و این آثار جمع شده است. در آثار حضرت عبدالبهاء در موارد متعدده تشریح شده و در همان مجموعه «دور بهائی» که از آثار حضرت ولی امرالله است، و عرض کردم که خلاصه معتقدات اهل بهاست، تصریح شده است (۱۰). در این کتاب می فرمایند با وجود همه عظمت مقامی که به حضرت بهاء الله نسبت می دهیم، کسی که بین حضرت بهاء الله و خدا تفاوتی قائل نشود اعتقادش صحیح نیست. می فرمایند هیچ کدام از این صفات جلال و جمال که در شأن حضرت بهاء الله می آوریم نباید باعث این بشود که این توهم را پیدا بکنیم که حضرت بهاء الله خداست. حضرت ولی امرالله به صریح بیان چنین می فرمایند، برای اینکه مثل خار برود به چشم کسانی که سعی می کنند اهل بهاء را اهل شرک جلوه دهند، و از خودشان هم نفرموده اند. مثل همه کلماتشان همواره در همه آثارشان با استناد به نصوص آیات جمال مبارک و الواح حضرت عبدالبهاست.

پس به این ترتیب می گوئیم مقام حضرت بهاء الله همان مقامی است که در صدر کتاب مستطاب «اقدس» تعیین فرموده اند مقامی که عرفان آن اولین واجب بر اهل بهاست، و آن مقام خود خداست در عالم امر و در عالم خلق، نه در عالم حقّ، و این مقام را

حضرت عبدالبهاء مشیت اولیه تعبیر می فرمایند (۱۱). و البتّه باز در آیات مبارکه حضرت بهاء الله است منتهی حضرت عبدالبهاء عنوان فرموده اند که این همان است که در اصطلاح اهل بهاء به مشیت اولیه تعبیر می شود، و در اصطلاح حکمای اسلام عقل اول نام می گیرد. در اصطلاح متکلمین اسلام همین عقل اول یا مشیت اولیه را نور محمّدی می گویند (۱۲).

عقل اول اصطلاحات دیگری هم دارد که در حکمت شنیده اید، در عرفان شنیده اید، در اشعار عربی و فارسی شنیده اید. به هر صورت نور محمّدی به اصطلاح مسلمین، عقل اول به اصطلاح حکمای اسلام، کلمه الله به اصطلاح مسیحیان که «قرآن» تأیید نموده و فرموده است: «کلمه منه اسمہ المسیح (۱۳).» نقطه اولی به اصطلاح دور بیان، چرا نقطه اولی؟ برای اینکه اولین نقطه است (این نقطه حرکت می کند، خطّ از او ظاهر می شود. از این خطّ اشکال مختلفه به ظهور می رسد. همه اینها در ابتداء از یک نقطه است. نقطه ای است در عالم امر که امتداد و انتشار و انبساط می پذیرد و عالم خلق از او ظاهر می شود). مشیت اولیه به تعبیر اهل بهاء..

این کلمه الله که عرض کردم اصطلاح «انجیل» است که در «قرآن» تأیید شده و اصطلاح لاتین این کلمه Verb است. کلمه ای که شما به زبان می آورید. صورت خارجی فکر شماست. فکری که شما می کنید با سخنی که می گویند بیان می شود و بنده از راه همین

کلمات است که به فکر شما پی می‌برم. و الاً امکان ندارد من بتوانم به فکری که در درون شماست راه پیدا کنم. امکان وصول به آن فکر برای من وجود ندارد، برای اینکه محدود و مسدود و محصور به شماست.

فکر شخص به صورت کلام خودش را مجسم می‌کند تا شخص دیگر به آن فکر راه پیدا کند. اگر این فکر به صورت کلام که امر حسّی و صوتی است و جزء محسوسات است مجسم نشود، امکان ندارد شناخته شود. کلمه، رمزی از همین معنی است. یعنی ذات خدا بعنوان غیب لایدرک منزّه و مقدّس و متعالی است و قابل شناختن و دانستن و راه بردن نیست. خود را به صورت مسیح مجسم می‌کند تا منی که به خود خدا راه ندارم بتوانم کلمه او را بشناسم و این کلمه تعبیر خارجی و ظاهری او است. بنا بر این خود خدا مسیح نیست، مسیح تعبیر حسّی و ناسوتی خداست، برای اینکه عالم خلق که به خود خدا راه ندارد، خدا را از راه او ادراک نماید. پس به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که مقام حضرت بهاء الله چیست. همان مقامی است که در عالم امر و خلق مقام خود خداست. ببینید. مطلب انتشار داده شد و از حضرت بهاء الله به حضرت نقطه اولی و حضرت محمّد و حضرت مسیح رسید. چرا؟ برای اینکه به یکی دیگر از اصول معتقدات اهل بهاء توجه فرمائید که آن وحدت در حقیقت مظاهر مقدّسه در مقام توحید است. در مقام توحید مظاهر مقدّسه الهیه حقیقت واحده دارند و



این همان مطلبی است که در کتاب «ایقان» به صریح بیان حضرت بهاء الله شرح داده اند (۱۴).

در مقام توحید بدون هیچ امتیازی همه مظاهر الهیه یکی هستند. یعنی یک حقیقت اصلیه است. مثل شمسی که در چندین آینه تجلی کرده و در همان حال در مقام خود مانده است. بنابراین کلمه الهی یا مشیت اولیه یا عقل اول یا به هر اصطلاحی که بگویند، یکی بیشتر نیست. چون اگر بتواند متعدد باشد باز منافی آن اصل است که از واحد نمی تواند کثیر صادر شود. پس آنچه هم از واحد صادر بشود باید واحد باشد، یعنی یکی بیشتر نیست و یکی بیشتر نمی تواند باشد. این حقیقت واحده در مقام تحدید، در حدود زمانی و مکانی، به طور متعدد ظاهر شده است، در مکان و در زمان متفاوت است و اصل آن یکی بیشتر نیست.

حقیقت خدا حقیقت همه مظاهر الهیه است. می دانید که این مطلب را کلید حلّ مسائل بسیار زیادی دانسته اند. حضرت بهاء الله مسأله خاتمیت را در کتاب «ایقان» به همین ترتیب جواب داده اند (۱۵). جواب حلّی آن همین است. جواب نقضی هرچه می خواهید بگویند.

می فرمایند مظاهر امر چون حقیقت واحده هستند، همگی مظاهر اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت و بدئیت و ختمیت الهیه هستند. به این معنی تعبیر صریح و واضح این می شود که حضرت محمد آخرین پیغمبر است، آخرین نبی است، آخرین رسول است، برای اینکه هرکه بعد از او بیاید، باز اوست، بعد از او کسی

نمی آید، چون کسی غیر از او نیست تا بیاید، چون یک حقیقت بیش نیست. بهاء الله جز او نیست، نقطه اولی جز او نیست، همانطور که قبل از او هم هرکه بود خود او بود.

البته این را با تناسخ اشتباه نکنید. مولانا می گوید: «این نیست تناسخ سخن از وحدت محض است». تناسخ نیست که بگوئیم یک روح از قالب یکی به قالب دیگری می رود. برای اینکه اصلاً تعدد ندارد و هرگز هم در قالب کسی وارد نمی شود، فقط تعلق از خارج پیدا می کند بدون اینکه دچار حلول شود. آفتابی است که شعاع آن در آینه ها می تابد و خود او در آسمان جلال می ماند.

پس به این ترتیب توجه کردیم که حقائق مظاهر امر الهی حقیقت واحد است، وحدت محض است و یکی از معانی توحید در دیانت بهائی همین است، یعنی توحید مظاهر امر با یکدیگر، همه را یکی دانستن، همه را در یک مقام شمردن، همه مظاهر امر را به یک حقیقت نسبت دادن. این حقیقت لم یلد و لم یولد است، همانطور که حضرت بهاء الله در شأن خودشان فرمودند هرگز متولد نشدم و چیزی هم از من تولد نیافت (۱۶). بنابراین حقیقت او همیشه بوده و هست و خواهد بود، و حضرت بهاء الله دارای چنین مقامی است. منتهی ممکن است بفرمائید اگر اینطور است پس مقام خاص خود او چیست.

در اینجا پای عالم تحدید به میان می آید. تحدید یعنی حدود زمانی و مکانی به شئی دادن، یعنی شئی را محدود به زمان و

مکان کردن. البتّه کسانی که با این تعبیر آشنا هستند، احتیاج به توضیح ندارند. ببینید، نور حقیقت واحده است، اما این مانع از آن نیست که در هرکدام از سراجها به شدّت دیگر و به کیفیت دیگر ظاهر بشود. با آنکه حقیقت نور یکی بیشتر نیست و از کارخانه‌ای که نور را تولید می‌کند یک چیز بیشتر صادر نمی‌شود، در هر چراغی به درجه‌ای و به رنگی پدید می‌آید.

پس اختلاف الوان و اختلاف درجات شدّت نور همه از همین حدود زمانی و مکانی است که آن نور را می‌گیرد و می‌پذیرد. هر چراغی نور را به رنگ دیگر و با جلوه دیگر می‌گیرد و می‌پذیرد برای آنکه آن را به نحو خاصی که مناسب با منظور خاصی در محلّ معینی باشد، منعکس بکند. البتّه این عیب نیست بلکه حسن است. ببینید، شما اگر در اتاق کوچکی لامپ بزرگی که فی‌المثل در میدان شهیاد روشن است، بخواهید روشن کنید، این حسن است یا عیب؟ جز اینکه نور شدید آن چشم را بزند، جز اینکه نشود در پرتو آن کار کرد، نشود به کمک آن چیزی را دید، کاری انجام نمی‌دهد. پس لامپ آن میدان اگر به این اتاق بیاید عیب است اما اگر لامپ صد واتی همین اتاق را در میدان شهیاد بزنید، باز عیب است.

پس بنابراین درجات شدّت نور به حسب ظاهر در حدود زمانی و مکانی به اختلاف ظاهر می‌شود و باید هم مختلف باشد. این اختلاف نقصی برای نور نیست و عیبی هم برای چراغ نیست. چون

چراغ باید نوری را ظاهر بکند که به کار می آید. اگر حضرت نوح با کمالات حضرت بهاء الله ظاهر می شد، عینا مثل این بود که لامپ میدان شهیاد را بیاورید و در اتاق کوچک منزل خودتان روشن بکنید. جز اینکه چشم عقل خیره می شد، در حدود فهم ناقص و محدود مردم آن زمان هیچ کس هیچ چیز نمی فهمید، هیچ کس هیچ چیز نمی دید، هیچ کس هیچ چیز در نمی یافت، حاصلی نداشت. بنابراین در مقام خلق ناچار باید حدود زمانی و مکانی مراعات شود و این هیچ دلیلی بر این نیست که بین حقیقت نوح و حقیقت بهاء الله از آن لحاظ که مشیت اولیه هستند و نور واحد صادر از مبدأ غیبند، فرقی وجود داشته باشد. یک حقیقت بیشتر نیست، منتهی در هر عصری جلوه اش در همان حدودی است که باید باشد. پس به این ترتیب ملاحظه می فرمائید که حقیقت حضرت بهاء الله همان حقیقت واحده است، همان مشیت اولیه صادره از خداست، از لحاظ عالم توحید جای خدا در مقام امر و خلق است. از لحاظ عالم تحدید شدیدترین و کامل ترین جلوه ممکنه آن حقیقت واحده است در کوری که به وی اختصاص دارد.

به تفاوت مراتب استعداد مردم در طی زمان، شدت ظهور حقیقت واحده الهیه متفاوت است و آخرین درجه از شدت ظهور که امکانش در این کور وجود داشته خود همان است که به نام حضرت بهاء الله ظاهر شده است. این مقام حضرت بهاء الله است تا آنجا که ما می توانیم بفهمیم. حقیقت واحده همه انبیاست منتهی در

شدیدترین مراتب خود نسبت به کوری که ظهور کلی الهی همان کور است، ظاهر شده است. او خدا نیست برای اینکه خودش فرمود، برای اینکه پسرش فرمود، برای اینکه نتیجه اش فرمود.

غیر از ذات حق است، در عالم امر و خلق مقام نفس خداست، در مقام تحدید شدیدترین جلوه ظهور کمالات الهی است و این شدیدترین جلوه هم نسبت به عالم خلق است نه نسبت به عالم حق، زیرا که در این عالم تفاوت مراتب وجود ندارد. شما را به او سپردم تا محفوظ و مؤید باشید.

## یادداشتها

- ۱ - ن ک به کتاب «مفاوضات»، ص ۱۶۶ - ۱۶۸.
- ۲ - ن ک به کتاب «مکاتیب عبدالبهاء»، ج ۳، ص ۳۸۰ - ۱۸۲ و ۴۸۱ - ۴۸۳ و نیز کتاب «مفاوضات»، ص ۱۱۰ - ۱۱۴.
- ۳ - کلام حضرت رسول است که کسانی نظیر شیخ بهائی در کتاب «اربعین» نقل نموده اند. ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- ۴ - برای ملاحظه نصوص مبارکه در این خصوص ن ک به مقاله «الوهیت و توحید» در همین کتاب.
- ۵ - در کتاب «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» ص ۲۸۶ چنین آمده است: «شرک بر دو قسم است: شرک جلی و شرک خفی. شرک جلی عبادت اصنام است و شرک خفی ملاحظه خلق به چشم اعظام. آن یکی از بهشت و درجات محروم گرداند و این یکی از روح مناجات».
- ۶ - ن ک به تفسیر کنت کنز در «مکاتیب عبدالبهاء»، ج ۲، ص ۶ - ۱۲ و نیز الواح دیگر در صفحات ۸۹ - ۹۰ و ۱۴۱ همین کتاب. همچنین ن ک به «مکاتیب عبدالبهاء»، ج ۳، ص ۳۵۵ کتاب «مفاوضات»، ص ۱۱۰ - ۱۱۴.
- ۷ - ن ک به کتاب «قاموس ایقان»، ج ۲، ص ۸۶۵.
- ۸ - نصّ این آیه چنین است: «انّ اول ما کتب الله علی العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع امره الّذی کان مقام نفسه فی عالم الامر و الخلق».

- ۹ - سفر خروج، فصل سوم، آیه ۱۴.
- ۱۰ - ن ک به کتاب «دور بهانی»، ص ۲۷ - ۳۱.
- ۱۱ - ن ک به کتاب «مکاتیب عبدالبهاء»، ج ۲، ص ۱۴۱ و «مفاوضات»، ص ۱۵۵.
- ۱۲ - در کتاب «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» ص ۲۳۷ چنین آمده است: «عقل اول در اصطلاح صوفیه مرتبت وحدت است و بعضی گویند عبارت از نور محمّدی است و بعضی گویند جبریل است و اصل و حقیقت انسان را نیز عقل گویند. آنچه را اهل نظر عقل اول گویند، اهل الله روح نامند و از این جهت است که روح القدس بر آن اطلاق شده است. نسبت عقل اول به عالم کبیر عینا نسبت روح انسانی است نسبت به بدن و قوای او و نفس کلیه در عالم کبیر است».
- ۱۳ - آیه ۴۵ سورة آل عمران (۳).
- ۱۴ - ن ک به کتاب «ایقان»، ص ۱۷ - ۱۹ و ۱۳۶ - ۱۳۸.
- ۱۵ - ن ک به کتاب «ایقان»، ص «۳۶» - «۴۳».
- ۱۶ - اشاره است به بیان جمال قدم در لوح لیلۃ تولّد خود که می فرمایند: «... فیاحبّذا من هذاالفجر الذی فیہ استوی جمال القدم علی عرش اسمه الاعظم العظیم و فیہ ولد من لم یلد و لم یولد. فطوبی لمن یتغمّس فی بحرالمعانی من هذالبیان و یصل الی لنالی العلم و الحکمة الّتی کنزت فی کلمات الله الملك المتعالی المقتدر القدیر». (ایام تسعه، ص ۵۰ - ۵۱).

## فهرست اعلام و اهمّ مواضع

## الف

۲۷۷	اباقا
۳۲۷، ۱۹۰، ۲۹	ابراهیم
۳۲۷، ۳۲۶	ابراهیم، سوره
۳۱۹، ۲۱۲	ابوالفتوح رازی
۲۷۷، ۲۷۱، ۲۷۰	ابوالفضائل
۸۶، ۸۲، ۷۸، ۷۳، ۷۱، ۶۴، ۶۲	آثار قلم اعلیٰ، کتاب
۴۳، ۲۳، ۱	اثبات الوهیت
۲۰۰ تا ۲۰۲	احباب، لوح
۱۳۵	احسن التّقویم یا گلزار نعیم، دیوان نعیم سدهی
۹۷ (و نیز ن ک به محمّد رسول الله)	احمد (محمّد رسول الله)
۲۷۸، ۲۷۲	احمد تگودار
۱۳۴	احمد یزدانی
۱۳۶، ۳۲	ادریس
۳۲۶، ۲۵۷، ۱۹۹، ۱۹۸، ۸۴	ادعیة محبوب، کتاب
۱۵	اریاب، روحی
۳۴۵، ۳۲۳، ۱۳۶، ۴۴	اربعین، کتاب
۱۳۶	ارسطاطالیس
۸	ارسطو
۱۷۹	ارض صاد، (اصفهان)



۲۷۷ ، ۲۷۲	ارغون خان
۱۹۴	ارمیا
۲۹۶ ، ۲۴۷ ، ۲۳۵ ، ۲۳۴	اروپا
۱۳۶	اسراء، سورہ
۳۲۳	اسفار اربعہ، کتاب
۲۷۷ ، ۲۶۳	اسکندریتہ
۲۷۸ ، ۲۱۲ ، ۱۹۷ ، ۱۹۵ ، ۴۱	اسلام
۷۰ ، ۶۷	اسماء و صفات الہی
۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۱۷۴ ، ۱۴۸ ، ۱۰۸ ، ۸۳	اشراقات، کتاب
۸۳	اشراقات، لوح
۱۹۴	اشعیا
۱۹۴	اشمونیل
۳۲۷ ، ۲۱۳	اعراف، سورہ
۲۶۱ ، ۵۵	افلاطون
۲۶۱	افلاطونیان
۳۲۴ ، ۲۹۹	افلوپین
۱۰۴ ، ۱۵۹ ، ۱۷۹ ، ۲۱۹ (ن ک بہ محمد تقی اصفہانی)	آقا نجفی، لوح
۲۲۰ ، ۲۰۸ ، ۱۰۸ ، ۱۰۳ ، ۷۶ ، ۶۸ ، ۶۶ ، ۴۴	اقتدارات، کتاب
۳۰۹ ، ۲۵۷ ، ۲۵۵ ، ۲۳۷ ، ۴۴ ، ۳۸ ، ۳۳ ، ۲۸	اقدس، کتاب
۳۳۴ ، ۳۲۶	
۳۴۶ ، ۲۷۷ ، ۱۹۱	آل عمران، سورہ
۲۱	الوہیت و مظهریت
۳۴۵ ، ۳۲۷ ، ۳۲۵ ، ۳۲۳ ، ۴۱ ، ۳۷ ، ۳۱ ، ۲۸	امر و خلق، کتاب

۲۳۴	امریکا
۶	امریکن بهانی، مجله
۳۳۳ ، ۳۱۷ ، ۹۸	امیر، حضرت امیرالمؤمنین
۹۶ ، ۶۸	امین، لوح
۲۱۲	انجیل
۲۷۷ ، ۲۶۲	انجیل یوحنا
۱۲۳ ، ۱۲۰	انسان
۲۰ ، ۵	انسان در آئین بهانی، کتاب
۳۲۵ ، ۲۱۵ ، ۲۱۳	انعام، سوره
۱۳۵	آهنگ بدیع، مجله
۳۴۶ ، ۳۲۵ ، ۱۸۸ ، ۱۳۴ ، ۶۶	ایام تسعه، کتاب
۲۷۲	ایران
۱۱۷ ، ۱۱۴ ، ۹۶ ، ۹۵ ، ۷۸ ، ۶۲ ، ۴۴ ، ۳۶	ایقان، کتاب
۱۴۲ ، ۱۴۴ ، ۱۴۱ ، ۱۲۷ ، ۱۲۵ ، ۱۱۸	
۱۷۳ ، ۱۷۰ ، ۱۶۲ تا ۱۵۸ ، ۱۵۴ ، ۱۴۵	
۳۰۰ ، ۲۲۸ ، ۲۱۰ ، ۱۹۷ ، ۱۹۴ ، ۱۸۴	
۳۱۲ ، ۳۰۸ ، ۳۰۷ ، ۳۰۶ ، ۳۰۳ ، ۳۰۱	
۳۴۰ ، ۳۲۷ ، ۳۲۴ ، ۳۱۹	
۲۷۷	ایلخانان
۱۹۴	ایلیا
<b>ب</b>	
۶۶ (و نیز ن ک به نقطه اولی)	باب، حضرت

۳۱۲	بابی - بابیها
۱۸۶ ، ۱۸۵	بدیع (کتاب)
۱۹۹	برهان، لوح
۸	بریه، امیل
۳۰۲ ، ۳۳	بزرگ نوری، میرزا
۲۲۰ ، ۱۴۷ ، ۱۰۸ ، ۶۵	بسیط الحقیقه، لوح
۱۸۰ ، ۱۰۸	بسیط الحقیقه کلّ الاشیا
۳۲۷ ، ۲۲۰ ، ۲۱۰ ، ۱۹۳ ، ۱۹۰ ، ۱۸۳	بقره، سوره
۱۹۴	بنی اسرائیل
۳۷۸	بنی حنیفه
۹	بنیاد شهبانو فرح
۲۷۸ ، ۲۷۲	بودانی
۲۷۸	بودانیان
۳ ، ۳۲ ، ۳۵ ، ۳۸ ، ۶۲ ، ۱۲۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۹	بهاء الله
۱۹۶ تا ۱۹۸ ، ۲۰۲ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۳۹ ، ۲۵۸	
۲۷۶ ، ۲۸۸ ، ۲۹۲ ، ۲۹۴ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹ تا ۳۰۱	
۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ ، ۳۰۹ ، ۳۱۱ ، ۳۱۷ ، ۳۲۹ تا ۳۳۶	
۳۴۳ تا ۳۳۶	
۴۴ ، ۳۲۳ ، ۳۴۵	بهانی، شیخ
۳۲۵	بهانیان، کتاب
۱۸۶ ، ۲۰۳	بیان، اهل
۱۷۳ ، ۱۸۹ ، ۲۶۹ ، ۲۸۵ ، ۳۲۵ ، ۳۳۸	بیان، کتاب
۳۸	بیت العدل اعظم

## پ

۱۰۵	پنتنسیسم
۲۹۹	پلوتن
۲۹۹	پلوتینوس
۶	پیام بدیع، مجله
۶	پیام بهائی، مجله
۳۲۴	پیام ملکوت، کتاب

## ت

۲۵۸، ۲۵۲	تاریخ شهدای یزد، کتاب
۲۷۸	تبریز
۱۹۱	تبیان و برهان، کتاب
۱۰۳	تجلی، تفاوت مراتب
۱۱۳، ۱۰۶	تجلی عام و خاص
۱۷۸	تجلیات، لوح
۲۱۶، ۲۱۴	تفسیر ابوالفتوح رازی
۲۱۴	تفسیر حسینی
۲۱۳	تفسیر خازن
۲۱۲	تفسیر زمخشری
۲۱۴	تفسیر صافی
۲۲۰، ۲۱۴	تفسیر کبیر امام فخر رازی
۳۴۱	تناسخ
۱۶۳، ۱۳۲، ۱۳۰	تنزیه ذات غیب

۲۲۶	توافق علم و دین
۳۱۲ ، ۱۷۹	توحید، سوره
۱۵۵ ، ۱۱۹ ، ۱۱۸	توحید بدیع، لوح
۱۱۰	توحید شهودی
۱۸۱	توحید و تحدید
۳۳۴ ، ۳۰۰ ، ۲۶۹ ، ۲۱۳ ، ۱۷۳ ، ۱۲۸	تورات، کتاب
۱۳۶	تین، سوره
<b>ج</b>	
۳۲	جرجیس
۱۳۴	جلال دینی
۲۹۱ ، ۴۱	جمال، لوح
۲۸۵ ، ۲۲۳ ، ۱۸۵ ، ۹۵ ، ۷۸ ، ۶۶ ، ۶۱	جمال ابهی
۲۹۱ ، ۱۲۲ ، ۱۷	جمال اقدس ابهی
۲۸۷ ، ۲۵۷ ، ۱۹۷ ، ۱۸۷ ، ۱۷۰ ، ۱۶۳ ، ۳۲	جمال قدم
۳۴۶ ، ۳۲۵ ، ۳۱۰ ، ۳۰۷	
۲۹۸ ، ۲۹۰ ، ۲۸۸ ، ۲۵۵ ، ۲۵۴ ، ۱۹۴ ، ۴۱ ، ۳۵	جمال مبارک
۳۳۷ ، ۳۲۲ ، ۳۱۶ ، ۳۱۴ ، ۳۰۸ ، ۳۰۴	
۳۲۶ ، ۳۰۷ ، ۱۴۸ ، ۱۴۴ ، ۱۱۹	جواهر الاسرار، کتاب
۱۵۵ ، ۱۲۷ ، ۱۲۵	جواهر توحید، لوح

**چ**

۳۰۷ ، ۱۷۱

چهاروادی، کتاب

## ح

- حبیب، محمد رسول الله ۱۸۵ (و نیز ن ک به محمد رسول الله)  
 حج شیراز، لوح ۸۲  
 حزقیل ۱۹۵  
 حدید، سوره ۳۲۴، ۱۴۳  
 حسین واعظ کاشفی ۲۱۴  
 حسینعلی، میرزا (بهاء الله) ۳۳، ۳۰۲ (و نیز ن ک به بهاء الله)  
 حکمت، حکماء، لوح ۲۸۹  
 حمد مقدّس، لوح ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۷۴  
 حمدی آل محمد، احمد ۱۹۱  
 حنبل، امام احمد ابن محمد ۲۹۱، ۳۲۳  
 حنبلیّه ۳۲۳  
 حیفا ۱۹

## خ

- خازن، علی بن محمد ۲۱۳  
 خروج، سفر ۳۴۶  
 خطابات عبدالبهاء، کتاب ۶۷، ۹۰، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸،  
 ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۶۵ تا ۱۶۷، ۱۶۸  
 خلافت کلمه الله ۲۳۵، ۲۵۹  
 خلق جدید ۲۷۹  
 خیر و شرّ ۵۱

## د

- داودی، علی مراد ۴، ۱ و صفحات متعدد در مقدمه  
 دریای دانش، کتاب ۲۷۸  
 دستخطهای بیت العدل اعظم، کتاب ۱۳۵  
 دلایل اثبات وجود خدا ۴۵  
 دور بهانی ۴۴، ۳۲۷، ۳۲۷، ۳۴۶  
 دهخدا، مؤسسه انتشاراتی ۹  
 دین باید سبب الفت و محبت باشد ۲۳۳  
 دین و علم ۲۲۶

## ر

- رازی، ابوالفتوح ۳۱۹  
 ربیع کاشانی، خواجه ۲۵۷  
 راسخ، دکتر شاپور ۷، ۱۰، ۱۲، ۳۰۷، ۳۲۵  
 رأفتی، وحید ۷، ۱۹  
 ربّ اعلیٰ، حضرت ۹۲ (و نیز ن ک به نقطه اولی)  
 رحمن، سوره ۳۲۷  
 رحیق مختوم، کتاب ۸۲، ۳۲۵  
 رسول الله، محمد (ن ک به محمد رسول الله)  
 رشحات حکمت، کتاب ۳۲۷  
 رعد، سوره ۱۵۶  
 رواقیان، رواقیون ۵۳، ۵۷، ۵۸

۱۸۵ ( ونیز ن ک بہ مسیح )	روح، حضرت مسیح
۱۷۳، ۱۸۷، ۱۹۳	روح القدس
۱۳۹، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۸۰، ۳۴۶	روح انسانی
۱۸۳، ۱۹۳، ۲۲۳	روح قدسی
۶	روشنی، سیروس
۳۲۵	روم، سورہ
۱۱۶ (ونیز ن ک بہ لقاء اللہ)	رؤیت خدا

## ز

۲۷۸	زردشتیان
۲۲۰، ۲۱۲	زمخشری، جاراللہ
۳۰۹	زینب کبری

## ژ

۲۰، ۹	ژیلسون، اتین
-------	--------------

## س

۱۹۰	سبا، ملکہ
۶۴	سراج، لوح
۱۳۶	سعدی
۵۷، ۵۵	سقراط



۶۳، ۷۵، ۱۰۱، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۸۵	سلطان ایران، لوح
۶۳، ۷۹، ۱۷۴	سلمان، لوح
۱۹۰	سلیمان
۲۷۷، ۳۱۴، ۳۲۶	سلیمانی، عزیزالله
۲۷۷	سمرقند
۵۳، ۵۶	سوفسطانیان
۲۳۴	سیان
<b>ش</b>	
۳۰۹	شام
۱۴	شاهقلی، عباسقلی
۹	شایگان، داریوش
۱۵۲، ۱۷۰	شجره طور
۲۱۱	شرح قصیده عزّ ورقانیّه
۹	شناسائی و هستی، کتاب
۱۴۲	شوری، سوره
۳۲	شیث
۳۲۶ (ونیز ن ک به آقانجفی و محمد تقی اصفهانی)	شیخ، لوح
<b>ص</b>	
۳۱۷	صالح
۱۶۴	صبر، سوره

۳۲۳	صدرای شیرازی، ملّا
۱۰۵	صدور و تجلی
۸	صدیقی، دکتر غلامحسین
۶۷	صفات و اسماء الهی
۸۴، ۶۸	صلوة کبیر
۸۴	صلوة وسطی

## ط

۱۰۵	طایفه مجتمه
۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۵۱	طور
۲۰، ۱۶، ۱۰، ۸	طهران، دانشگاه
۱۵	طهران پارس

## ع

۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۶، ۵۶، ۴۸، ۴۲، ۳۵، ۲۶	عبدالبهاء
۱۲۵، ۱۲۰، ۱۱۰، ۹۷، ۹۰، ۸۶، ۷۴	
۱۸۶، ۱۶۵، ۱۵۶، ۱۴۸، ۱۴۱، ۱۳۴، ۱۲۸	
۲۴۸، ۲۳۸، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۲، ۲۱۱، ۱۹۴	
۳۰۱، ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۸۸، ۲۷۶، ۲۵۷، ۲۵۴	
۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۵، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۰۳	
۳۴۵، ۳۳۷، ۳۳۳	
۲۰۱	عبدالوهاب، لوح
۶	عبدی، بهاء الدین محمد

۱۳۶	عرشیه، کتاب
۲۴۹ ، ۲۴۲ ، ۲۳۸	عشق
۳۰۴	عصمت کبری
۳۰۸ ، ۱۷۱	عطار
۲۳۱ تا ۲۲۵	عقل
۳۳۸ ، ۱۸۳	عقل اول
۲۷۸	عکرمه
۲۲۶	علم و دین
۱۸۵ ، ۱۶۴	علیّ اعلی
۱۳۴	علی توانگر
۱۶۱ ، ۱۵۷	عنکبوت، سوره
۱۹۹	عید نوروز، دعا
۴۱ ، ۱۷۳ ، ۱۸۵ ، ۲۹۱ ، ۳۰۲ (و نیز	عیسی
ن ک به مسیح)	

## ف

۳۲۷	فتح، سوره
۳۲۷ ، ۲۱۶	فجر، سوره
۲۱۴ ، ۲۱۲	فخر رازی
۲۷۷	فراند، کتاب
۳۳۴	فردوسی
۱۵۸ ، ۱۶۳ ، ۱۷۳ ، ۱۸۶ ، ۲۱۸ (و نیز ن ک به	فرقان، کتاب
قرآن)	

فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، کتاب ۳۴۵ ، ۳۴۶

۲۷۷ ، ۲۷۰	فصل الخطاب، کتاب
۱۳۶	فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین، کتاب
۷	فورال، لوح
۱۶۰	فیض اقدس - فیض مقدس
۲۲۰ ، ۲۱۴	فیض کاشانی، ملامحسن
۲۷۷ ، ۲۶۳ ، ۲۶۱	فیلون

## ق

۲۱۴	قائم آل محمد
۳۴۵ ، ۳۲۴ ، ۱۳۵	قاموس ایقان، کتاب
۹ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۷۹ ، ۱۳۳ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۵۳	قرآن، کتاب
۱۵۶ ، ۱۶۳ ، ۱۷۸ ، ۱۸۱ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱ ، ۱۹۶	
۱۹۷ ، ۲۱۰ ، ۲۱۳ ، ۲۱۵ ، ۲۱۶ ، ۲۱۹ ، ۲۶۴	
۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۵ ، ۳۱۵ ، ۳۱۷ ، ۳۱۹ ، ۳۲۸	

(و نیز نگاه کنید به فرقان)

۱۰۰	قرب و بعد
۲۷۸	قزوین
۱۷۸	قصص، سوره
۳۱۹ ، ۲۱۱	قصیده عزّ ورقائیه
۱۸۴	قمر، سوره

## ک

۲۵۷ ، ۲۳۴	کاشان
-----------	-------

۱۳۶	کاظم، سید رشتی
۷۴	كان الله و لم يكن معه من شي .
۲۴۷ ، ۲۵۸	کانت، امانول
۱۱۰ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۲۰ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶	کتاب بديع
۷۵ ، ۸۱ ، ۱۴۶ ، ۲۰۰ تا ۲۰۶ ، ۲۱۰	کتاب مبین
۲۱۲	کشاف، تفسیر
۵	کلمات پرس، مؤسسه
۱۰۸	کلمات فردوسیّه
۱۲۸ ، ۱۲۹	کلمات مکنونه، کتاب
۱۸۲ ، ۱۸۷ ، ۱۹۳ ، ۲۵۹ ، ۲۶۶ ، ۲۷۴ ، ۳۳۸	کلمة الله
۱۱۷	کمیل، روایت
۷۱ ، ۷۶ ، ۱۱۷	کنت کنزا مخفيا ...
۳۰۹	کوفه

## ل

۲۸۷ ، ۲۸۵	لنالی درخشان، کتاب
۳۳۸	لاتین
۲۲۰ ، ۲۱۳	لباب التأویل فی معانی التّنزیل، کتاب
۳۶ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۱۶۲ ، ۱۷۶ ، ۱۸۱	لقاء الله
۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ، ۳۰۸	
۳۲۰	لوح قرن
۷	لوزان

## م

- مانده، سوره ۱۹۰
- مانده آسمانی، کتاب ۶۳، ۶۴، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۷۵
- ما عرفناک حقّ معرفتک ۳۸، ۷۸، ۹۷
- مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام، کتاب ۱۳۶
- مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه طهران ۸
- مجموعه الواح مبارکه (طبع مصر)، کتاب ۶۳، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۹۶
- مجموعه مناجات (حضرت نقطه اولی)، کتاب ۹۳، ۹۴، ۳۱۰، ۳۲۶
- محاضرات، کتاب ۲۵۷
- محبّت ۲۳۳، ۲۳۵
- محسن فیض، ملّا ۲۱۴، ۲۲۰
- محمد الجایتو ۲۷۲، ۲۷۸
- محمد رسول الله ۲۹، ۳۱، ۳۸، ۱۲۸، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۷۵، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۲۹، ۳۴۰
- محمد خدابنده ۲۷۸
- محمد غزالی ۲۷۷
- محمد تقی اصفهانی، شیخ (ابن ذنب) ۱۰۴، ۱۵۹، ۱۷۹، ۲۱۹، (و نیز ن ک به آقا نجفی)
- محمد طاهر المیری ۲۵۸
- محمد علی فیضی ۲۸۷
- محمد علی ملک خسروی ۱۲۸

۲۷۸ ، ۲۷۲	محمود، غازان خان
۲۲۰ ، ۲۱۳	مدارك التنزيل و حقائق التأويل، كتاب
۱۷۵ ، ۱۴۵	مدينة توحيد، لوح
۲۹۱	مریم
۳۱۶ ، ۱۹۰	مسلمين
۳۲۳	مسند امام حنبل، كتاب
۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۲۶۱ ، ۲۶۳ ، ۳۰۲ ، ۳۳۹	مسيح (و نیز
	ن ک به عيسى)
۳۳۸	مسيحيان
۲۷۱ ، ۴۱	مسيحيت
۲۷۵	مسیلمه کذاب
۶	مشرف زاده، ماشاء الله
۳۴ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۳۰۲ تا ۳۰۵	مشیت اولیه
۳۲۷ ، ۲۷۷	مصاییح هدایت، كتاب
۲۷ تا ۳۰ ، ۳۳ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۴۱ ، ۵۳ ، ۱۵۷	مظهر امر
۱۹۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۲	
۲۰۲	مظهرت و عبودیت
۱۱۶	معرفت خدا
۲۷۷	معارج القدس، كتاب
۳۲۳	معتصم عباسی
۲۷۲	مغول
۲۱۸	مفاتیح الغیب، تفسیر
۴۳ ، ۴۴ ، ۴۸ ، ۵۳ ، ۵۹ ، ۷۰ تا ۷۲ ، ۷۴ ، ۸۶	مفاوضات، كتاب
۳۲۷	مفردات، كتاب

۱۸۱، ۳۰۰، ۳۳۹، ۳۴۰	مقام توحید و تحدید
۲۸۸، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۳۷	مقام حضرت بہاء اللہ
۶۹، ۷۱، ۷۶، ۸۶، ۹۰، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۰	مکاتیب عبدالبہاء، کتاب
۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۸، ۲۲۰، ۲۳۲	
۳۲۵، ۳۴۵، ۳۶۶	
۱۳۶، ۲۲۳	ملاصدرا
۲۰۱	ملک روس، لوح
۲۱۰	ملکہ، لوح
۴۶	ممکن الوجود
۱۷۱، ۳۰۸	منطق الطیر، کتاب
۹۸، ۱۱۸	من عرف نفسه فقد عرف ربّه
۲۱۴	مواہب علیّہ، کتاب
۳۷، ۹۴، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۰، ۳۱۳	موسی
۱۳، ۱۷	موقن، امان اللہ
۳۵۸	مولانا، محمّد مولوی
۲۸۱ (و نیز ن ک بہ عبدالبہاء)	مولی الوری
۶ تا ۱۰، ۲۰	مہدوی، یحیی
۱۳۶	مہدی
۳۴۲	میدان شہیاد
۸۵	میرزا آقا افنان، لوح
۳۰۲	میرزا بزرگ
۹	مینارد



## ن

۱۴۰	نجم، سوره
۲۱۳	نحل، سوره
۲۲۰، ۲۱۳	نسفی، عبدالله ابن احمد
۱۳۴	نصرالله رستگار
۲۱۲	نصاری
۱۸۶، ۱۸۵	نصیر، لوح
۳۰، ۱۶۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۰۱	نقطه اولی، حضرت
۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱ (و نیز	
	ن ک به باب)
۱۹۰	نمل، سوره
۳۴۳، ۳۰۲، ۱۹۰	نوح، حضرت
۳۴۶	نور محمدی

## و

۶	و شوق، عنایت الله
۲۱۸	وحدت ادیان
۲۵۷، ۲۳۴	وحدت بشر، مدرسه
۳۲۱، ۱۰۵	وحدت وجود
۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۵	و حی
۲۷، ۳۵، ۱۳۳، ۳۲۰	ولی امرالله، حضرت

## ه

۱۸۰	هادی سبزواری، حاج ملاّ
۶۴، ۷۱، ۸۲، ۱۱۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۸	هفت وادی، کتاب
۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۵	
۳۲۴	هلنیستیک
۸۰، ۲۰۰، ۲۰۱	هیکل، سوره

## ی

۱۳۴	یزدانی، احمد
۱۹۰	یعقوب
۲۷۸	یمامه
۳۱۶	یعن
۵۷، ۲۵۹، ۲۹۹	یونان
۲۹۶	یونانیان
۱۹۰	یونس، سوره
۲۱۲، ۲۶۶، ۲۷۸	یهود
۲۶۱، ۲۶۳	یهودی
۳۳۴	یهود



## مشخصات کتب و مآخذ

### ۱ - آثار بهانی

#### الف - آثار حضرت بهاء الله

- \* آثار قلم اعلیٰ (ط: م م م، ۱۲۱ ب)، ج ۳، ۲۷۲ ص.
- \* ادعیة حضرت محبوب (قاہرہ: فرج الله زکی الکردی، ۱۳۳۹ هـ ق).  
۴۸۰ ص.
- \* اشراقات (بی ناشر، بی تاریخ)، ۲۹۵ ص.
- \* اقتدارات (بی ناشر، بی تاریخ)، ۳۲۹ ص.
- \* جواهر الاسرار، ن ک به آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۴ - ۸۸
- \* دریای دانش (دهلی نو: مؤسسه مطبوعات بهانی هند، بی تاریخ)،  
۱۸۱ ص، تجدید طبع در طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳  
ب. ۱۷۸ ص.
- \* کتاب بدیع (ط : مطبعة آزرندگان، از روی نسخه خط جناب زین  
المقرزین بتاریخ ربیع الاول ۱۲۸۶)، ۴۱۲ ص.
- \* کتاب مبین، آثار قلم اعلیٰ (ط : م م م، ۱۲۰ ب)، ۲۴+۴۳۲ ص.
- \* کتاب اقدس (هند) بی تاریخ، قطع ۸ X ۱۱ سانتیمتر، ۱۸۷ ص.
- \* کتاب ایقان (قاہرہ: فرج الله زکی الکردی، ۱۳۵۲ هـ ق)، ۱۹۹ ص.
- \* کلمات مکنونہ، ن ک به مجموعه الواح مبارکہ، ص ۱۷ - ۳۲ و  
۳۷۳ - ۳۹۸.
- \* لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفہانی معروف به نجفی  
(لوح ابن ذنب) (معروف به «لوح شیخ» و نیز «لوح آقاجفی» )

(قاہرہ: سعادت، ۱۹۲۰ م)، تجدید طبع در طهران: م م م، ۱۱۹ ب، ۱۳۵ ص و تجدید طبع در لانگنہاین (آلمان) لجنة نشر آثار امری، ۱۳۸ ب، ۱۱۷ ص.

\* مجموعه الواح مبارکہ (قاہرہ: سعادت، ۱۹۲۰ م)، ۴۱۲ ص.  
(دکتر داودی از این مجموعه غالباً به عنوان مجموعه چاپ مصر یاد نموده است).

\* هفت وادی، ن ک به آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۹۲ - ۱۳۷.

ب - آثار حضرت نقطه اولی

\* بیان فارسی (بی ناشر، بی تاریخ)، ۳۲۸ + ۱۶ ص.

\* مجموعه مناجات (ط : م م م، ۱۲۶ ب)، ۱۹۷ ص.

ج - آثار حضرت عبدالبہاء

\* خطبات حضرت عبدالبہاء، فی اروپا و امریکا (قاہرہ: فرج اللہ زکی الکردی، ۱۹۲۱ م)، ج ۱، ۲۸۸ ص.

\* مفاوضات عبدالبہاء، (لیدن: بریل، ۱۹۰۸ م)، ۲۳۱ ص.

\* مکاتیب عبدالبہاء، (قاہرہ: کردستان العلمیہ، ۱۹۱۰ م)، ج ۱،

۴۸۸ ص. ج ۲ - ۱۳۳۰ هـ (ق)، ۳۳۶ ص. ج ۳ ( ۱۹۲۱ م). ۵۷۶ ص.

د - آثار حضرت ولی امراللہ

\* دور بہانی (ط : لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۱۱ ب)، ۹۳ ص.

تجدید طبع در لانگنہاین (آلمان)، ۱۹۸۸ م، ۱۱۷ ص.

ه - دستخطهای بیت العدل اعظم

\* دستخطهای بیت العدل اعظم (ط: م م م، ۱۳۰ ب)، ج ۱، ۵۵۲ ص.

## و - آثار نویسندگان بهائی

- \* اشراق خاوری، عبدالحمید، ایام تسعه (ط: م م م، ۱۲۱ ب)، ۵۸۰ ص.
- \* اشراق خاوری، عبدالحمید، پیام ملکوت (ط: م م م، ۱۳۰ ب)، ۴۹۵ ص.
- \* اشراق خاوری عبدالحمید رحیق مختوم (ط: م م م، ۱۳۱ ب)، ج ۲، ۷۰۷ + ۶۶ ص.
- \* عبدالحمید اشراق خاوری، قاموس ایقان (ط: م م م، ۱۲۷ - ۱۲۸ ب)، ۴ ج، ۱۸۹۶ + ۱۲۶ + ۸۱ ص.
- \* عبدالحمید اشراق خاوری، مائذة آسمانی (ط: م م م، ۱۲۸ - ۱۲۹ ب). ۹ ج . ج ۱ (۸۲ ص)، ج ۲ (۱۱۰ ص)، ج ۳ (۸۰ ص)، ج ۴ (۳۷۲ ص)، ج ۵ (۲۹۴ ص)، ج ۶ (۸۶ ص)، ج ۷ (۲۵۵ ص)، ج ۸ (۱۹۳ ص)، ج ۹ (۱۶۷ ص).
- \* عبدالحمید اشراق خاوری، محاضرات (ط: م م م، ۱۲۰ ب)، ج ۱، ۵۸۵ + ۱۲ تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۹۸۷ م. ج ۱ و ۲ در یک مجلد، ۱۱۲۸ + ۲۱ + ۷۷ ص.
- \* حمدی آل محمد، احمد، التبیان و البرهان (ط: م م م، ۱۲۳ ب)، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ج ۱، ۳۴۶ ص.
- \* سلیمانی، عزیزالله، مصابیح هدایت (ط: م م م، ۱۲۱ ب) ج ۲، ۵۷۲ ص.
- \* فاضل مازندرانی، اسدالله، امر و خلق (ط: م م م، ۱۲۲ ب) ج ۱، ۳۳۵ + ۸ ص . تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۴۱ - ۱۴۲ ب، چهار جلد در دو مجلد.
- \* فیضی، محمدعلی، لئالی درخشان (ط: م م م، ۱۲۳ ب)، ۵۰۶ ص.

- \* نعیم سدهی، محمد، احسن التقریم یا گلزار نعیم (دهلی نو: مؤسسه مطبوعات بهانی، ۱۱۷ ب)، ۲۱۹ ص.
- \* مجموعه مباحث در دومین مجمع تحقیق (ط : م م م، ۱۳۲ ب) (ج ۲)، از صفحه ۲۱۲ الی ۳۷۱.
- ۲ - آثار غیر بهانی
- \* قرآن مجید
- \* اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی (ب : جاویدان، ۲۵۳۵ شاهنشاهی)، ترجمه احمد آرام، ۳۳۶ ص.
- \* رازی، ابوالفتوح، تفسیر ابوالفتوح رازی (ط : علمی ۱۳۳۴ هـ ق) چاپ دوم، ۵۲۳ ص.
- \* الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن (المکتبة المرتضویة، ۱۹۷۲) تحقیق ندیم مرعشلی، ۷۲۸ ص.
- \* رشتی، سید کاظم، شرح القصیده (تبریز: سنگی، ۱۲۷۲ هـ ق) ۳۳۳ ص.
- \* الزمخشری، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل (بیروت : دارالمعرفه ۱۹۶۷) ج ۱، ۶۵۹ ص.
- \* سجادی، سید جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی (ط : طهوری، ۱۳۵۰ هـ ش)، ۵۵۹ ص.
- \* الخازن، علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل (قاہرہ: المکتبة التجاریة الكبرى، ۱۹۶۱)، ج ۱، ۵۲۸ ص.
- \* الغزالی، ابی حامد محمد بن محمد، معارج القدس فی مدارج معرفة

- النفس (بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۹۷۸)، الطبعة الثالثة، ۲۰۴ ص.
- \* الفاخوری، حنّا و الجبر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (ط : زمان، ۲۵۳۵ شاهنشاهی). ترجمه عبدالمحمد آیتی، ۸۱۴ ص.
- \* فخرالدین محمد رازی، مفاتیح الغیب مشهور به تفسیر کبیر (السلامبول: علی بک، ۱۲۹۴)، ج ۲، ۷۴۳ ص.
- \* کمال الدین حسین کاشفی، مواهب علیه یا تفسیر حسینی (ط : اقبال، ۱۳۱۷ هـ ش)، تصحیح و مقدمه و حاشیه نگاری سید محمد رضا جلالی نائینی، ۴ ج.
- \* محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی (مشهد: دارالمرتضی، بی تاریخ). ج ۱، ۴۸۶ ص.
- \* مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین (ط : دانشگاه طهران، ۱۲۵۳). ج ۱ و ۲ در یک مجلد، ۳۷۶ ص.
- \* مصلح، جواد، مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام.
- \* ملاصدرا، عرشیه (اصفهان: شهریار. ۱۳۴۱ هـ ش)، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، ۲۸۸ ص.
- \* نجفی، سید محمد باقر، بهائیان (ط: طهوری، ۱۳۵۷ هـ ش)، ۷۷۸ ص.
- \* النّسفی، ابی البرکات عبدالله بن احمد، مدارک التنزیل و حقائق التأویل (قاہرہ : سعادت، بی تاریخ). دو جلد در یک مجلد، ج ۱، ۲۳۲ ص، ج ۲، ۳۴۶ ص.





ULÚHÍYYAT va MAZHARÍYYAT

Volume II , Falsafih va 'Irfán

By: Dr. A. M. Dávúdi

Compiled by: Dr. Vahid Ra'fatí

Published by: Institute for Bahá'í Studies, Dundas, Ontario, Canada

Printed in: Ontario, Canada

153 B.E. - 1996

Second edition in 1000 copies

ISBN 1-896193-15-3



# **ULÚHÍYYAT va MAZHARÍYYAT**

by

**Dr. A.M. Dávúdí**

Volume II

**FALSAFIH va 'IRFÁN**

Compiled by

**Vahíd Ra'fatí**

**Second Edition**

Copyright © 1996, 153 B.E.

ISBN 1-896193-15-3

Institute for Bahá'í Studies in Persian

P.O. Box 65600, Dundas, Ontario, L9H 6Y6, Canada

Telephone (905) 628 3040 Fax (905) 628 3276