

**مذهب نسبیت**

**مبنائی برای**

**مابعد الطبیعه بهائی**

**اثر:**

**موثران مؤمن**

100

# مذهب نسبت مبنائی برای مابعدالطبیعه بهائی

اثر: موژان مؤمن

یکی از اولین محققینی که امر بهائی را مورد مطالعه قرار داد، یعنی پروفیسور ادوارد براون از دانشگاه کمبریج<sup>(۱)</sup>، در این مورد اظهار نظر می کند که

---

۱- Professor Edward G. Browne of Cambridge University

در مجموعه آثار در مورد این امر نکته‌ای وجود ندارد که بتوان به عنوان نوشته‌های مدون مربوط به الهیات یا مابعدالطبیعه آنها را توصیف کرد. این نظریه به دو دلیل قدری تعجب‌آور است: اول آن که، در آثار مقدسه امر بهائی موارد عدیده وجود دارد که می‌تواند به عنوان مبنای الهیات و ماوراء الطبیعه مورد استفاده قرار گیرد؛ و ثانی آن که، بعضی تعالیم بهائی مانند وحدت ادیان به نظر می‌رسد که مستلزم توضیح و تشریح و نیز تحکیم از لحاظ مابعدالطبیعه و مباحث الهیات می‌باشد.

مفهوم وحدت ادیان یکی از نظریه‌های اساسی امر بهائی است. این نظریه را در بنیادی‌ترین سطح خود، می‌توان به عنوان اعتقاد بر این نکته تعریف نمود که مکاتب متفاوت مذهبی عالم صرفاً منعکس‌کننده مراحل متفاوت یک جریان واحد، یعنی ظهور و بروز تدریجی "حقیقت" دینی هستند. تفاوت‌های مشهود بین ادیان مختلف فقط به عنوان



حاصل و نتیجه شرایط مختلف اجتماعی حاکم بر  
زمان و مکانی تلقی می‌شوند که این ادیان نخستین  
مرتبه در آن ظهور نمودند.

مع کلّ ذلک، این نظریه در معرض سؤالات  
جدّی قرار دارد. به نظر می‌رسد وقتی که این نظریه در  
مورد ادیان مختلف در سنت یهودی - مسیحی -  
مسلمان غربی<sup>(۱)</sup> به کار گرفته شود، به قدر کافی مؤثر  
واقع می‌شود. شخص (اعم از این که بخواهد آن را  
باور داشته باشد یا نداشته باشد) به سهولت می‌تواند  
درک کند که توالی انبیاء، که هر یک مدّعی نمایندگی  
از طرف خداوند هستند و هر یک دارای کتاب  
مقدّس، شریعت، مقدّس، نبوّات و تعالیم خاصّ  
می‌باشند، در واقع مربّیان متوالی در زنجیره‌ای  
هستند که توسط یک خداوند خالق کلّ و با هدف  
هدایت انسان در مراحل ترقّی در تکامل اجتماعی و

---

۱- مقصود از غرب، غرب آسیا و مقصود از شرق در این نوشته، شرق دور  
یا آسیای شرقی است - م

روحانی‌اش مبعوث گشته‌اند. مسلماً، آنچه که این مفهوم را برای نفوس بسیاری که به امر بهائی اقبال می‌کنند، بالاخص جالب توجه می‌سازد عبارت از نحوه انطباق و هماهنگی چنین عقیده‌ای با طرح کلی تفکر تکاملی است که حاکم بر علوم زیست‌شناسی و اجتماعی می‌باشد. اگر انسان از لحاظ زیست‌شناسی و اجتماعی تکامل یافته باشد، بنابراین درک این نکته که حیات مذهبی وی نیز تکامل یافته است، کاملاً معقول می‌باشد. معهداً، وقتی که این نظریه به سایر مکاتب دینی به کار برده می‌شود، بخصوص مکاتب شرقی مانند دیانت هندی، چینی و ژاپنی، مسائلی مطرح می‌گردد. در این نظام‌ها غالباً هیچ مفهومی از خدای خالق، نبوت یا ظهور شریعت مقدسه و تعالیم الهیه وجود ندارد.

بین مکاتب مختلف تفکر دینی، بخصوص در زمینه نظریه آنها در هستی‌شناسی<sup>(۱)</sup> و ساختار عالم

وجود از لحاظ مابعدالطبیعه فاصله زیادی موجود است. سنت‌های مذهبی وجود دارد که به یک عالم تک‌ماده‌ای<sup>(۱)</sup> اشاره دارد، که در آنجا بین وجود مطلق<sup>(۲)</sup> و نفس انسان تفاوت اساسی وجود ندارد. این خط فکری عمده در مکاتب دینی شرقی مانند هندوئیسم شانکارا<sup>(۳)</sup>، برخی اشکال ماهایانا آئین بودائی<sup>(۴)</sup>، و تصوّف مکتب وحدت‌الوجود دنبال می‌گردد. هدف انسان در این نظام‌ها عبارت از پرورش عقل و درایت، است که از طریق آن ذات یا

---

۱- monistic universe در واقع monism عبارت از اعتقاد به وحدت جوهر وجود

یا توحیدگرا ماده در عالم می‌باشد. Absolute - ۲

۳- Hinduism of Shankara یا سانکارا یا سانکاراکاریا SANKARACARYA

(ولادت سال ۷۰۰؟ در دهکده کالادی Kaladi؟، کرالا Kerala واقع در هندوستان - وفات، ۷۵۰؟ در

کدارنات (Kedarnath) فیلسوف و عالم الهیات، معروفترین مفسر مکتب فلسفی Advaita

Vedanta و منشأ جریانات اصلی تفکر نوین هندی (بریتانیکا، میکروپدیا، ج ۸، ص ۸۶۴)

۴- Mahayana Buddhism یک شاخه آزاد اندیش و الهی آئین بودائی که شامل فرقه‌هائی

عمده در تبت، چین و ژاپن می‌شود و بخش اعظم آثار بودائی را برسمیت می‌شناسد و مسائل

اجتماعی و رستگاری جهانی را تعلیم می‌دهد (وبستر کالجیبت)

فطرت حقیقی انسان، وحدت وی با وجود مطلق،  
تحقق می‌یابد. از طرف دیگر ادیان غربی (یهودیت،  
مسیحیت و اسلام، حدّ اقلّ تا حدودی که سنت‌های  
عمده آنها بیان می‌دارد) یک نظریهٔ ثنویت از عالم را  
اتخاذ نموده‌اند که در آن، انسان و عالم عنصری کاملاً  
"غیر" از وجود مطلق می‌باشد، که خدای خالق  
شناخته می‌شود. ارتباط بین انسان و خداوند عبارت  
از رابطهٔ بین عابد و معبود است. هدف انسان عبارت از  
وصول به فلاح و نجات به وسیلهٔ انطباق حیاتش با  
مشیت و ارادهٔ الهی است. چنین تفاوت‌هایی بین تفکر  
دینی غربی و شرقی در جدول ۱/۳ به اختصار ذکر  
شده است.

## جدول ۱: تفاوت‌های بین تفکر شرقی و غربی

### غربی / ثنویت<sup>(۱)</sup>

- ۱- یک خدای خالق
- ۲- انسان اساساً با خداوند تفاوت دارد، یعنی ثنویت
- ۳- شرّ عبارت از تجاوز از شریعت خداوند است.
- ۴- طریق وصول به رستگاری منوط به ایمان یا اعمال حسنه و تمسّک به شریعت مقدّسه، یا صرفاً فضل الهی است.
- ۵- مقصود از رستگاری عبارت از فرار از تهدید جهنّم است.
- ۶- هدف از رستگاری عبارت از جنّت یا بهشت است.
- ۷- مهم‌ترین مناسک و عناصر تشریفات مذهبی طائف حول عبادت و تقدّس مذهبی است.
- ۸- زمان "تاریخی" پیش‌رونده و در حال تکامل و ترقّی با ابتدا و انتهای که متمرکز بر یک واقعه الهامی یا مکاشفه‌ای است.

## شرقی / توحیدی<sup>(۱)</sup>

۱- مفهومی از وجود مطلق که لایتجزّاً و غیر شخصی است.

۲- یا انسان خدا است (اتمان<sup>(۲)</sup> برهن است) یعنی تک ماده‌ای، و الاّ مانند آئین بودائی، در مورد شخصی که به نیروانا<sup>(۳)</sup> واصل گردد هیچ نمی‌توان گفت.

۳- شرّ منبعت از غفلت انسان و توهم اوست.

۴- سیبیل رستگاری از طریق کسب معرفت یا حکمت است، یعنی توانائی مشاهده اشیاء آنطور که حقیقه وجود دارند.

۵- مقصود از رستگاری فرار از رنج این جهان است.

۶- هدف از رستگاری عبارت از وصول به حالت سعادت، نیروانا یا موکسا<sup>(۴)</sup> است.

۷- مهم‌ترین مناسک و عناصر تشریفات مذهبی

---

۲- Atman درونی‌ترین جوهر هر فرد

۱- Monist

۳- nirvana رهائی از قید امیال و هوسها و نفس اماره (فرهنگ آریانه‌پور)

۴- moksa هدف غائی روحانی (در دیانت هندی) که عبارت از رهائی روح از قیود تناسخ است.

(بریتانیکا، میکروپدیا، ج ۶، ص ۹۷۲)

طائف حول تفکر و تعمق و وصول به مراحل اصلاح  
شده و تحوّل یافته آگاهی و معرفت است.  
۸- زمان آدواری در عالم بدون ابتدا و انتهی.

## بیانات حضرت بهاء الله در مورد ماهیت ثنویت

در بدایت امر، به نظر می رسد که مابعدالطبیعه و  
علم وجود (هستی شناسی) در امر بهائی به نحوی  
منسجم و قطعی به مکتب ثنویت غربی وابسته است.  
حضرت بهاء الله بنفسه در جامعه ای مسلمان متولد  
شدند، تمام حیات مبارک را در ممالک اسلامی  
سپری نمودند، و جمیع پیروان ایشان قبل از ایمان به  
این امر مبارک، پیرو اعتقاد و سنتی ثنویت بودند.  
حتی طی ایام حیات حضرت عبدالبهاء (که مطالب  
کثیره در خصوص مسائل مابعدالطبیعه مرقوم  
فرمودند)، اگرچه امر بهائی به نحوی وسیع و گسترده  
منتشر شده بود، انتشار امرالله در نقاطی بود که نظام

دیانتی غربی و ثنویت بود. معدودی از بهائیان بودند که اعتقاد قبلی آنان توحیدگرا بود. تا زمان حضرت شوقی افندی، جوامع بهائی در عالم توحیدگرا شرقی رشد کرده بود، ولی ایشان در خصوص مباحث مابعدالطبیعه مطلب چندانی مرقوم نفرمودند. به این ترتیب، عمده مطالبی که در آثار بهائی در دسترس ما قرار دارد خطاب به نفوسی است که سابقه ثنویت غربی دارند.

بعلاوه، در آثار حضرت بهاءالله نمونه‌هایی وجود دارد که بر مابعدالطبیعه ثنویت دلالت می‌کند:

”فَسُبْحَانَ اللَّهِ مِمَّنْ أَنْ يُعْرَفَ بِعِرْفَانِ أَحَدٍ أَوْ  
أَنْ يُزَجَعَ إِلَيْهِ أَمْثَالُ نَفْسٍ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ  
لَا مِنْ نَسَبٍ وَلَا مِنْ رِبْطٍ وَلَا مِنْ جِهَةٍ وَإِشَارَةٍ وَ  
دَلَالَةٍ<sup>(۱)</sup>“

---

۱- منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، ص ۲۰۴



و نیز می فرمایند:

"لم یزل بعلو تقدیس و تنزیه در مکمن ذات  
مقدّس خود بوده و لایزال بسموّ تمنیع و ترفیع  
در مخزن کینونت خود خواهد بود. متعارجان  
سماء قرب عرفانش جز بسر منزل حیرت  
نرسیده اند و قاصدان حرم قرب و وصالش جز  
بوادی عجز و حسرت قدم نگذارده اند."<sup>(۱)</sup>

معذک، باید در وصول به این نتیجه که  
حضرت بهاءالله یک نظریهٔ ثنویت نسبت به عالم را  
مورد تأیید قرار داده اند، با احتیاط و دقت پیش برویم.  
اکثر آثار حضرت بهاءالله در اجابت سؤالات خاصّ  
و معینی از سوی مؤمنین به ایشان و سایر نفوس نازل  
شده است. واضح است که حضرت بهاءالله در اجابت  
این اسئله، از مفاهیم و نظراتی استفاده کرده اند که در  
آن زمان رایج و برای سائل معلوم و مفهوم بوده است.

---

۱- مأخذ قبلی، ص ۴۹-۴۸

معهدا، حضرت بهاء‌الله در موضعی نبوده‌اند که مانند یک فیلسوف عمل نمایند و این مفاهیم و نظرات را مستند سازند و مورد حمایت قرار دهند. بلکه هدف و مقصد اولیۀ ایشان از استفاده از این مفاهیمی که برای سائل واضح و قابل درک بوده، هدایت روحانی وی و بیان یک حقیقت روحانی بوده است. این نکته در جای دیگر توسط خوان‌گل در ارتباط به لوح حکمت، نازل از قلم حضرت بهاء‌الله، بیان شده است.<sup>(۱)</sup> بنابراین، وقتی که مشاهده می‌کنیم حضرت بهاء‌الله مابعدالطبیعه اصیل و سنتی<sup>(۲)</sup> را از سنت‌های اسلامی و غربی مورد استفاده قرار می‌دهند، باید به خاطر داشت که شاید ایشان به این ترتیب به بیان مقصود خویش می‌پردازند زیرا این همان نظام مابعدالطبیعه است که سائل با آن آشنا است و انس دارد.

---

۱- صفحه ۳۸-۳۹ کتاب Problems of Chronology اثر Juan Cole

۲- classical metaphysics

## کیهان‌شناختی مورد استفاده حضرت بهاء‌الله

اگرچه، همانطور که ذکر شد، بیانات بسیاری از حضرت بهاء‌الله وجود دارد که دلالت بر مابعد‌الطبیعه ثنویت دارد، لکن در طرح و تصویر کیهان‌شناختی که ایشان غالباً در آثار خویش مورد استفاده قرار می‌دهند، به این وضوح حالت ثنویت ندارد. این کیهان‌شناختی اقتباس ایشان از موردی است که توسط بسیاری از فلاسفه و عرفای عالم اسلام مورد استفاده قرار گرفته است و آن مبتنی بر کیهان‌شناختی نوافلاطونی فلاسفه‌ای چون افلوپین<sup>(۱)</sup> است. آن نیز در بُعد وسیعی در فلسفه و عرفان مسیحی و یهودی مورد استفاده قرار گرفته است. توسعه اسلامی آن در آثار ابن سینا طی قرن یازدهم به اوج خود رسید. بعدها، توسط متألهین

---

۱- Plotinus فیلسوف رومی متولد مصر (ولادت ۲۰۵ - وفات ۲۷۰)

مکتب اصفهان که حکمت الهی را در قرون شانزدهم و هفدهم مورد تفسیر و تشریح قرار دادند، اتخاذ گردید. شیخ احمد احسائی، مؤسس نهضت شیخیه و نیز حضرت باب آن را به طور گسترده مورد استفاده قرار دادند. اهمیت آن در این رساله در این نکته نهفته است که هم توسط فلاسفه‌ای که قویاً به مابعدالطبیعه ثنویت متمسک بودند، مانند شیخ احمد احسائی، و هم توسط نفوسی که در درجهٔ اوّل دیدگاه توحیدگرا داشتند، مانند ابن العربی، استفاده شده است.

یک نمونه از قسمی که حضرت بهاءالله استفاده فرموده‌اند در لوح کُلّ الطّعام مطرح شده است:  
 برخلاف معنی عبارت "کُلُّ الطّعام" (۱)،

---

۱- ابن عبارت از آیات قرآن مجید است که می‌فرماید، "کُلُّ الطّعامِ کَانَ حِلًّا لِّیْهِ اِسْرَائِیْلَ" (سوره آل عمران، آیه ۸۷). متن این لوح مبارک را می‌توان در جلد چهارم ماندهٔ آسمانی جمع‌آوری اشراق‌خاوری یافت. ترجمهٔ غیر مصوّب آن را می‌توان در Stephen Lambden تحت عنوان The Table of All Food یافت.

حضرت بهاء‌الله بیان می‌فرمایند که معانی مختلفی برای آن وجود دارد. ایشان این معانی را در پنج سطح متفاوت از عوالم کیهان‌شناختی که نویسندگان مسلمان توصیف کرده‌اند، قرار می‌دهند:

الف) هاهوت - این عبارت از غیب هوّیه است، عالم هُوَ جَنّت احدیه. در این عالم، خداوند با نام‌هایی چون "غیب مکنون"<sup>(۱)</sup> و "مجهول مطلق" معرفی می‌شود. در اینجا خداوند جوهر مکنون و غیرمشهود است. در این مرتبه، جمیع اسماء و صفات الهی در صقع واحد و غیرقابل انفکاک از جوهر است. حضرت عبدالبهاء آن را به یک نقطه جوهری روی کاغذ تشبیه می‌فرمایند که درون آن جمیع حروف و کلمات به طور بالقوه مکنون و مستور است، اگرچه هیچ اثری از آنها نتوان مشاهده نمود و هیچ تفاوتی بین آنها و نقطه مزبور در مرتبه استعداد و

---

۱- در تجلی اول "غیب مکنون" به "Hidden Mystery" ترجمه شده است - م

حالت بالقوه وجود ندارد.<sup>(۱)</sup> این عالم آنچنان متعالی است که الی الابد در ورای ادراک جمیع خلق قرار دارد؛ حتی انبیاء الهی هیچ احاطه‌ای به این مرتبه ندارند. حضرت بهاء‌الله آن را اینگونه توضیح می‌فرمایند:

”بر اولی العلم و افئده منیره واضح است که غیب هویت و ذات احدیه مقدّس از بروز و ظهور و صعود و نزول و دخول و خروج بوده و متعالیست از وصف هر و اصفی و ادراک هر مُدرکی ... چه میان او و ممکنات نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قُرْب و بُعد ... بهیچوجه ممکن نه ... سبحان الله بلکه میانهُ ممکنات و کلمه او هم نسبت و ربطی نبوده و نخواهد بود ... جمیع انبیاء و اوصیا و علما و عرفاء و حکماء بر عدم بلوغ معرفت آن جوهر الجواهر و بر عجز از

---

۱- لوح تفسیر ”کنت کنزاً مخفياً“، مکاتیب ۲، ص ۸-۷ ترجمه غیر مصوّب آن را که توسط نویسنده حاضر صورت گرفته است می‌توان در ”Abdu'l-Baha's Commentary“ یافت.

## عرفان و وصول آن حقیقه الحقائق مُقرّ و مُدعند. " (۱)

فعل محبّت در ذات الهی<sup>(۲)</sup> منجر به ظهور وجود مطلق در نفس خود می شود. در این مرحله، اسماء و صفات خداوند در علم الهی به صورت نمونه اولیّه اشکال و جواهر جمیع مخلوقات تعریف می گردد. معهدا، چون این واقعه فقط در علم الهی صورت می پذیرد، گفته می شود که هستی آنها در وجود مطلق است و هنوز نمی توان گفت که از خود دارای وجودی شده اند. (۳) لهذا، این مرتبه را حضرت عبدالبهاء قسمتی از غیب مکنون تلقی می فرمایند.

(ب) لاهوت - لاهوت عبارت از عالمی است که

---

Divine Essence - ۲

۱- ایقان مبارک، ص ۷۴-۷۳

۳- حضرت عبدالبهاء می فرمایند، "رائحه وجود استشمام نموده اند." شرح کنت کنز، مکاتیب ۲،

ص ۱۰ به نقل از ابن عربی، از فصوص الحکم، ص ۷۶

استعدادات بالقوه در ذات الهی برای اولین بار صورت عملی به خود گرفته ظاهر می شوند، لکن هنوز در وجود الهی هستند؛ این عالم عبارت از عالم "هُوهُ" و "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" است. در این عالم، اسماء و صفات الهی، که بالقوه و مکنون در عالم لاهوت وجود دارند، موجودیت می یابند. این عالم اولین فیض الهی، نخستین ظهور ذات الهی است. در مصطلحات امر بهائی، این عالم به اسامی مختلف تسمیه شده است که از آن جمله عالم لاهوت<sup>(۱)</sup> یا افق ابهی<sup>(۲)</sup> خوانده شده است. در این مقام، مظهر ظهور الهی ربّ الارباب<sup>(۳)</sup>، لسان عظمت<sup>(۴)</sup>، قلم اعلیٰ<sup>(۵)</sup>، مشیت اولیه<sup>(۶)</sup>، عقل اول<sup>(۷)</sup> نامیده می شود. در سایر ظهورات دینیه آن را به اسامی آخری مانند یهوه،

All-Glorious Horizon -۲

the Tongue of Grandeur -۴

the Primal Will -۶

Heavenly Court -۱

Lord of Lords -۳

the Most Exalted Pen -۵

the First Intelligence -۷



مکلم کوه طور<sup>(۱)</sup>، لوگوس یا کلمة الله، و عقل کلی<sup>(۲)</sup>،  
یا عقل الهی<sup>(۳)</sup> خوانده‌اند.

ج) جبروت - این مرحله‌ای است که خداوند در میان  
خلق عملاً ظهور فرموده است؛ این عالم، عالم "أَنْتَ  
هُوَ وَهُوَ أَنْتَ" است. این عالم مسمی به جنّت  
و حدانیّت مشروط (وحیدیه)، فردوس اعلی  
می‌باشد. این عالم، عالم اعمال و احکام الهیه است.  
مظاهر ظهور الهی در این عالم، عوامل مشیّت اویند و  
در ظهورات دینیّه سالفه (و گاهی در آثار حضرت  
بهاء الله) به نام ملائکة مقربین<sup>(۴)</sup> خوانده شده‌اند و هر  
یک از آنها موکل اجرای یکی از جنبه‌های احکام  
الهیه می‌باشند: فی المثل، عزرائیل، ملک الموت، و  
اسرافیل، مَلکی است که در یوم داوری در صور

---

1 - the Speaker on Sinai  
2 - Nous  
3 - Divine Intellect  
4 - archangels

خواهد دمید. (۱)

د) ملکوت - این عالم، عالم ملائکه است، عالم نفوسی است که، "لَا تُلْهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ" (۲) در ظهورات سالفه دینیه، به مظاهر ظهور الهیه در این عالم عنوان ملائکه اطلاق می شد، در حالی که در آثار بهائی "ملاء اعلیٰ" (۳) خوانده می شوند. در مصطلحات امر بهائی، نفس این عالم جنت ابهی (۴) گفته می شود. حضرت بهاء الله در مورد این عالم در لوح ورقا می فرمایند:

"مقصود از ملکوت در رتبه اولیٰ و مقام اول  
منظر اکبر بوده (۵) و در مقام آخر عالم مثال (۶)

---

۱- حضرت عبدالهء در نطق ضبط شده ای بیان فرموده اند که این ذوات فی الحقیقه عبارت از مظاهر و استعاراتند و دارای وجود مستقل حقیقی نمی باشند. (Goodall and Cooper, Daily Lessons received at 'Akka, 43-44pp.

۳- Concourse on High

۲- قرآن کریم، سوره التور، آیه ۳۷

۴- the all-glorious (abha) Paradise

۵- حضرت بهاء الله در جای دیگر توضیح می فرمایند که مقصود از منظر اکبر محل استقرار عرش

است مابین جبروت و ناسوت و آنچه در  
آسمان و زمین است مثالی از آن در آن  
موجود تا در قوه بیان مستور و مکنون  
بجبروت نامیده میشود و این اول مقام تقیید  
است و چون بظهور آید بملکوت نامیده  
میشود، کسب قدرت و قوت از مقام اول  
مینماید و بمادونش عطا میکند. (۷)

ه) ناسوت - عبارت از عالم عنصری است. آن را  
می‌توان به اجزاء فرعی یعنی عالم جماد، عالم نبات و  
عالم حیوان تقسیم کرد. لکن، حتی در این سطح، هر  
آنچه که خلق شده است می‌تواند بعضی از حالت‌های

---

مظهر ظهور الهی است. مائده آسمانی، جلد چهارم، ردیف م، باب دهم (صفحه ۵۲۵ نشر اول)  
۶- هنری کوربین Henri Corbin مستشرق و فیلسوف فرانسوی برای ترجمه این اصطلاح،  
عبارت imaginal world را ترجیح داده است، زیرا ترجمه معمول imaginary world این  
معنی را تداعی می‌کند که این چیزی است که واقعاً وجود ندارد. در حالی که در واقع، عالم ملکوت،  
که از لحاظ علم هستی‌شناسی به وجود مطلق نزدیکتر است، اگر عالمی واقعی‌تر از این عالم عنصری  
وجود داشته باشد، همان عالم است. ۷- مائده آسمانی جلد اول، صفحه ۱۹-۱۸

خداوند را به منصّه ظهور برساند.<sup>(۱)</sup>

البته همانطور که فوقاً اشارت رفت، ذات الهی در جمیع این عوالم، به جز عالم اوّل، که غیب مکنون می باشد، ظهور می کند. لکن در مصطلحات امر بهائی، عبارت "مظهر ظهور الهی" به انبیاء عظامی اطلاق می گردد که در طول تاریخ بشریت، در ازمنه مختلفه ظهور کرده اند و مظاهر کامله کلیه اسماء و صفات الهیه بوده اند. این مظاهر ظهور الهی در جمیع عوالم به جز عالم اوّل وجود دارند. اگر آنها را از جنبه لاهوتی ایشان ملاحظه نمائیم، کلمه الله هستند "الذی به اقترن الکاف برکنه النون". محققاً یکی از جالبترین و اصلی ترین تعالیم حضرت بهاء الله این تبیین آن حضرت است که چون ذات الهی مستور،

---

۱- این عوالم اربعه اخیر به نظر می رسد به عالم اوّل در صلوة کبیر می پردازد که می فرماید، "اشهدُ بما شهدتِ الاشیاء (ناسوت) و الملائع الاعلی (ملکوت) و الجنّة العلیاء (جبروت) و عن ورائها لسان العظمة من الأفق الأبهی اَنک أنت الله..." (ادعیه حضرت محبوب، ص ۷۶)

غیب مکنون و لایعزف است، در واقع، جمیع بیاناتی که در خصوص افعال خداوند در صحف سالفه در ارتباط با این سطح از عوالم ذکر شده است، به مظاهر ظهور الهی راجع است نه به ذات حضرت احدیت.<sup>(۱)</sup> در این مقام است که حضرت بهاءالله می فرماید که هیکل اطهر مکلم طور هستند و خود را جمال قدم، قلم اعلی، رب الارباب می نامند. بعضی از آثار حضرت بهاءالله به صورت مکالمه ای بین این حالت اعلی و اشرف مظهر ظهور و حالت ادنای خود ایشان است. در این اوضاع و احوال، حالت مافوق به صورت حوریه الهی تصویر می گردد.

مظاهر ظهور الهی، در وضعیت جبروت که قرار دارند، در حالت ماوراء تاریخی خود مشاهده

---

۱- فی المثل به این بیان مبارک حضرت بهاءالله که حضرت شوقی افندی در دور بهائی (صفحه ۱۵) بدان استناد کرده اند توجه فرمائید، "انه هو الذی سُمی فی التوراة بیهوه..." در بیانات آخری حضرت بهاءالله می فرمایند همان نفسی هستند که از سدره مشتعل با حضرت موسی تکلم فرمود. (تجلی اول از لوح مبارک تجلیات، مجموعه اشراقات صفحه ۲۰۱ و نیز لوح مبارک اشراقات در همان مجموعه صفحه ۵۷ که در مورد خود عبارت مکلم الطور را به کار برده اند.)

می‌شوند و هر یک از آنها به عنوان یک راهنمای روحانی و ناجی عالم خلقت عمل می‌کند:

“این مظاهر حق را دو مقام مقرر است یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید و در این مقام اگر کل را بیک اسم و رسم موسوم و موصوف نمائی باسی نیست چنانچه میفرماید: لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ<sup>(۱)</sup> زیرا که جمیع مردم را بتوحید الهی دعوت میفرمایند و بکوثر فیض و فضل نامتناهی بشارت میدهند و کل بخلع نبوت فائزند و برداء مکرمت مفتخر... و این طلعات مواقع حکم و مطالع امرند...”<sup>(۲)</sup>

با این حال، اگر آنها را در سطح ملکوت مشاهده نمائیم که عبارت از نقش تاریخی آنها در عالم می‌باشد، هر یک از آنها وظیفه‌ای خاص و تعالیم

---

۱- قرآن سوره بقره، آیه ۲۸۵

۲- منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، طبع آلمان، ص ۴۱ / ایقان مبارک، ص ۱۱۸

مخصوص دارند:

”مقام دیگر مقام تفصیل و عالم خلق و  
رتبه حدودات بشریه است. در این مقام  
هر کدام راهی کلی معین و امری مقرر و  
ظهوری مقدر و حدودی مخصوص است  
چنانچه هر کدام با اسمی موسوم و بوصفی  
موصوف و با امری بدیع و شرعی جدید  
مأمورند...“<sup>(۱)</sup>

البته هیاکل عنصریه مظاهر ظهور الهی در عالم  
ناسوت است.

انسان در حدّ فاصل بین عوالم ناسوت و  
ملکوت قرار دارد. اگر خود، بخواهد، می تواند  
الی الابد در عالم ناسوت زندگی کند که در این صورت  
مانند یک حیوان عمل می کند. فی الواقع او پست تر از  
حیوان است چه که از وصول به کمال مقام خود قاصر

---

۱- منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، ص ۴۲ / ایقان مبارک ص ۱۳۷

مانده است.<sup>(۱)</sup> کلّ حیات وی بر کسب جیفهٔ مادّی و تحقّق امیال دنیوی متمرکز می‌گردد. لکن اگر بخواهد، می‌تواند خود را از عالم عنصری منقطع ساخته در عالم ملکوت زندگی نماید. این عالم، عالمی است که محلّ حقیقی وجود و استقرار انسان است. این عالمی است که تحقّق کامل استعدادات انسانی (در ظهور و بروز اسماء و صفات الهی) تحقّق می‌یابد. در این مقام انسان با ملائکه‌ای که در این عالم ساکنند، در صُقع واحد قرار می‌گیرد. بفرمودهٔ حضرت بهاء‌الله:

”مقصود از این ملائکه آن نفوسی هستند که بقوهٔ روحانیه صفات بشریه را بنار محبّت الهی سوختند و بصفات عالین و کَر و بین متّصف گشتند.“<sup>(۲)</sup>

حضرت عبدالبهاء در این مقام می‌فرماید:

---

۱- به خطابهٔ حضرت عبدالبهاء در Foundations of World Unity صفحهٔ ۴۲ توجّه

۲- ایقان مبارک، ص ۶۱

فرمائید.



”همچنین ملائکه نفوس مقدّسه‌ای  
هستند که از سلاسل نفس و امیال جسمانی  
رهائی یافته اند و دل به عوالم سماوی  
پروردگار بسته‌اند.“ (ترجمه)

اگرچه در آثار حضرت بهاء‌الله و حضرت  
عبدالبهاء به این تصویر خاص از عوالم خمسه  
اشارت رفته است، معهذا از طرح‌های دیگر نیز  
استفاده شده است. یکی از آنها عوالم الهی را به دو  
عالم منقسم می‌سازد: عالم حق و عالم خلق؛ طرح  
دیگر آن را به سه عالم منقسم می‌سازد: عالم حق،  
عالم مظهر ظهور، عالم خلق؛ و طرح دیگر عوالم  
خمسه فوق را به واحدهای کوچکتر تقسیم و عالم  
ناسوت را به عوالم جماد، نبات و حیوان منقسم  
می‌سازد.

بیانات حضرت بهاء‌الله در مورد ماهیت تک

ماده‌ای

همانطور که قبلاً ذکر شد این طرح کیهان‌شناختی می‌تواند در هر دو مبحث مابعدالطبیعه تک ماده‌ای و ثنویت مورد استفاده قرار گیرد. نمونه‌هایی از نحوه استفاده از این طرح در آثار حضرت بهاء‌الله از لحاظ ثنویت در صفحات قبل اتیان شد. لکن بدیهی است که مقصد حضرت بهاء‌الله تأیید کامل این تصویر نبوده است اگرچه حقیقت کامل بوده باشد. فی‌المثل ایشان می‌فرمایند:

”فَاعْلَمْ بِأَنَّ لِلَّهِ عَوَالِمَ لَانْهَائِيَةً لَهَا وَمَا أَحَاطَ بِهَا أَحَدٌ إِلَّا نَفْسَهُ...“<sup>(۱)</sup>

به این ترتیب، عوالم الهی را، که فوقاً عوالم خمسه توصیف شدند، می‌توان لانهایه با درجات لاتعدّ و لاتحصی مشاهده نمود. این بیان مباینی با بیان حضرت عبدالبهاء ندارد که می‌فرمایند نفوسی که بصر را از ملاحظه اعداد و کثرت بپوشانند می‌توانند به بحر وحدت وارد شوند که در آنجا

۱- منتخبانی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۰۲

جميع درجات و تحديدات مفقود است.<sup>(۱)</sup> در اینجا می‌توانیم مقامی تک‌ماده‌ای‌تر مشاهده‌نمائیم. معهدا، بیاناتی از حضرت بهاء‌الله وجود دارد که بوضوح تامّ تک‌ماده‌ای است:

”فارجع البصر اليك لتجدني فيك قائماً  
قادراً مقتدرّاً قيوماً“<sup>(۲)</sup>

”اما نظر سالک وقتی در محلّ محدود است یعنی در زجاجات سیر مینماید اینست که زرد و سرخ و سفید بیند... و بعضی نظر با شراق ضوء دارند و برخی از خمر و حدت نوشیده‌اند جز شمس چیزی نبینند.“<sup>(۳)</sup>

”بلکه آنچه با اوست حتی مغز و پوست

---

۱- شرح کنت کنز، مکاتیب ۲، ص ۱۵

۲- مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۰ (کلمات مکتونه عربی)

۳- رساله هفت‌وادی، آثار قلم‌اعلی ج ۳، ص ۱۱۲

محترق گردد و جز دوست چیزی نماند... و  
این مقام است که کثرات کل شیء در سالک  
هالک شود و طلعت وجه از مشرق بقاسراز  
غطایرون آورد و معنی کل شیء هالک الا  
وجه<sup>(۱)</sup> مشهود گردد<sup>(۲)</sup>

مضافاً، این مفهوم که تنها ذات الهی دارای  
وجود مطلق می باشد و وجود انسان مشروط و نسبی  
است، مفهومی که در مواضع مختلفه در آثار  
حضرت بهاء الله مشاهده می شود،<sup>(۳)</sup> در واقع یک  
حالت توحیدگر است.

---

۱- قرآن کریم، سوره قصص آیه ۸۸ / توضیح مترجم: نویسنده در هلالین به سوره رحمن آیه ۲۷ به  
عنوان مأخذ کلام الهی فوق اشاره کرده است. در حالی که این آیه اگرچه دارای معنی مشابه می باشد  
ولی عین آیه مورد استناد جمال قیوم نیست. آن آیه این است: "كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَا ن و يَبْقَى وَجِه  
رَبِّكَ ..."

۲- رساله هفت وادی، آثار قلم اعلی ج ۳، ص ۱۲۹ و ۱۳۰

۳- به منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، صفحه ۱۰۶ (فقره ۸۱) و نیز مجموعه اذکار و ادعیه من آثار  
حضرة بهاء الله طبع برزیل، صفحه ۶۸ (فقره ۵۸) مراجعه فرمائید.

## نسبیت به صورت ائتلاف و انطباق تضاد و دوگانگی

پس چگونه حضرت بهاء‌الله این دو موضع به ظاهر متضاد و متباین را انطباق می‌دهند؟ ابتدا به توضیح ماهیت مسأله می‌پردازیم. دو موضع فوق به وسیله پاری<sup>(۱)</sup> به عنوان جوابهای متفاوت به سؤال تلخیص شده است: "آیا از نقطه نظر امر بهائی هیچ اختلاف اساسی در واقعیت وجود ندارد؟"

با توجه به دو وضعیت مهم امور، مواضع مزبور جوابهای زیر را می‌دهند:

(الف) بین نفس انسان و وجود مطلق تفاوت اساسی وجود دارد (دیدگاه ثنویت)

(ب) بین نفس انسان و وجود مطلق تفاوت اساسی وجود ندارد. (دیدگاه وحدت وجودی)

---

۱- کتاب The Soul and God اثر R. Parry

پاری دو طریق ممکن برای توضیح وجود توأم  
بیاناتی در آثار بهائی که به هر دو موضع ثنویت و  
توحیدگراگرایش دارند، مطرح ساخته است:

(۱) می‌توان اصل را بر این قرار داد که یکی از این دو  
موضع مبین یک "حقیقت والاتر" است. همانطور که  
در آئین ماهایانای بودائی و برخی از مکاتب هندو  
وجود دارد، نقطه نظر توحیدگرا به عنوان "حقیقت  
والاتری" تلقی می‌گردد که "عرفای حقیقی"  
می‌توانند مشاهده نمایند، در حالی که نظریه ثنویت به  
عنوان وسیله‌ای ارزشمند برای تضمین اخلاقیات  
توده‌ها یعنی یک "حقیقت نازل‌تر" نگریسته می‌شود.

(۲) می‌توان فرض مسلم دانست (و این مورد  
محتمل‌تر از دیگری است) که امر بهائی معتقد به  
ثنویت است و بیاناتی که در خصوص وحدت وجود  
است اشارتی به آن چیزی است که پاری  
توحیدگرا اخلاقی<sup>(۱)</sup> می‌نامد، یعنی "معدوم ساختن

امیال خودپرستانه و تلفیق و انطباق اراده با مشیت الهیه، نه یک توحیدگرا در اصطلاح علم هستی‌شناسی.

من مایلم یک مورد سومی را به دو مورد فوق بیفزایم، لکن قبل از آن بیان یک جمله معترضه در خصوص ماهیت منطق ضرورت دارد. قوانین منطق ارسطویی (که به لحاظ تجربی دارای اعتبار و ثقه است) در عالم روزمره که ما در آن زندگی می‌کنیم به کار گرفته می‌شود و بنابراین مسلم فرض شده است که دارای قابلیت کاربرد عمومی و جهانی است. محققاً، گاهی آنها قوانین تفکر خوانده می‌شوند، بدین علت که از لحاظ هستی‌شناسی واقعی (یعنی توصیف‌کننده ماهیت غائی واقعیت) و از لحاظ معرفت‌شناختی ضروری (یعنی بدون آنها هیچ تفکر منسجمی امکان‌پذیر نیست) تلقی می‌گردند. ما به برخی از فرضیات اساسی که زیربنای منطق

ارسطوئی است نظری می اندازیم. گاهی به آنها نظریهٔ جهانی نیوتونی نیز گفته می‌شود، زیرا نیوتون بود که برای نخستین مرتبه اکثر آنها را به وضوح بیان نمود: الف) این که آنچه ما در جهان ظاهری مشاهده و تجربه می‌کنیم دارای واقعیت و وجودی مستقل از مشاهدهٔ ما و تجربهٔ ما از آنها دارا هستند.

ب) این که زمان یک پدیدهٔ عمومی است؛ یعنی این که گذشت زمان برای جمیع نفوس در جمیع شرایط یکسان است.

ج) فضا یک پدیدهٔ عمومیاً یکنواخت و یکدست است.

د) این که، اگرچه ماده را می‌توان در هم فرو ریخت و مجدداً بنا کرد، در هر جریانِ ماده باقی می‌ماند (یعنی کل مقدار ماده در بدایت مساوی کل مقدار آن در نهایت است). این معمولاً با مفهوم مادهٔ نابود نشدنی و کاهش نیافتنی اولیه که جمیع مواد دیگر از آن ساخته می‌شوند، مرتبط می‌باشد.



ه) این که، اگر قضیهٔ الف با قضیهٔ ب مابینت داشته باشد، و نشان داده شود که یکی از این دو صحیح است، دیگری باید ضروراً اشتباه باشد.

جمع اینها مواردی هستند که شخص ممکن است آنها را قضایاء "حس مشترک" بخواند که در تجارب روزمره ما به طور مداوم و مستمر مورد تأیید قرار می‌گیرند و لهذا شخص ممکن است تصور نماید که ارزش بیان کردن ندارند.

معهدا، این فرضیات اساسی در واقع فقط تخمین‌هایی هستند که در سطح معمولی تجربه ما واقع می‌گردند، اما وقتی که در ورای "جهان روزمره" ما قرار می‌گیرند بطلان آنها ثابت می‌گردد. فیزیک جدید نشان داده است که هر پنج مورد "فرضیات اساسی" فوق اگرچه در فیزیک سنتی نیوتونی که با اشیاء با اندازه‌های روزمره سروکار دارد، صحیح به نظر می‌رسند، اما اگر شخصی پدیده‌هایی را در نظر

بگیرد که در منتهای بزرگی یا کوچکی وجود داشته باشند (یعنی، وقتی که به نجوم یا سایر اجرام سماوی عظیم یا با ذرات هسته‌ای، بالاخص اجزاء هسته پردازد)، واقعیت ندارند (یا باید به طور عمده تعدیل یا اصلاح گردند). در این سطوح، فیزیک نوین مبتنی بر نظریهٔ نسبیّت و کوانتوم<sup>(۱)</sup> دریافته است که:

الف) ما نمی‌توانیم در مورد پدیده‌ها به طور مطلق اظهار نظر کنیم. پدیده‌هایی که دارم مشاهده می‌کنیم در واقع تحت تأثیر مشاهدات ما از آنها هستند. لهذا، مشاهدات ما مستقل، بعینی و واقعی نیستند، بلکه نسبی هستند. به کلام دیگر، ما هیچ چیز را نمی‌توانیم در شرایط مطلق بشناسیم. مخصوصاً، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ<sup>(۲)</sup> محدودیت‌هایی را برای دانش ما قائل شده است: هر چه در مورد وضعیت یک ذره بیشتر بدانیم، در مورد عنصر اساسی و

---

۱- quantum

۲- Heisenberg Undertainty Principle

تشکیل دهنده<sup>(۱)</sup> آن کمتر آگاهی داریم. این بدان علت است که روش‌های سنجش ما تنها به یکی از این عوامل مربوط می‌شود و سایر عوامل را غیرقطعی رها می‌سازد. پس به طور کلی، اظهار نظرهایی که ما می‌کنیم کاملاً نسبی و مربوط به روش مشاهده و سنجش ما از این عالم می‌باشد.

ب) زمان عمومیت ندارد، سرعت سپری شدن آن نسبی و مربوط به مشاهده کننده است.

ج) فضا یکنواخت و یکدست نیست، بلکه در واقع توسط جرم انحنا یافته است. مسلماً، فضا-زمان یک موجودیت دارای ارتباط متقابل است.

د) جرم در واقع در فعل و انفعالات زیر اتمی محفوظ و باقی نمی‌ماند؛ می‌تواند ایجاد شود یا ناپدید گردد و در این حالت مقادیر متناسبی از انرژی را به دست آورده یا از دست بدهد.

ه) در ارتباط با حالت چهارم، جرم و انرژی موج

الکترومغناطیسی در فیزیک سنتی، دو پدیده اساساً متفاوت تلقی می شدند. اگر  $X$  عبارت از جسمی با یک جرم باشد، در فیزیک سنتی این احتمال که بتواند یک موج الکترومغناطیسی باشد، ردّ می شد. معهداً، اکنون این نکته مدّ نظر است که ذرات زیر اتمی را می توان هم امواج الکترومغناطیسی و هم ذرات دارای جرم تلقی کرد و درک عقلانی این موضوع حتی امکانپذیر نیست، زیرا مفاهیم ما طبیعتاً مبتنی بر تجارب روزمره ما می باشند. این عقیده که شیئی به طور همزمان هم یک جسم عنصری باشد و هم یک موج الکترومغناطیسی خارج از تجربه روزمره ما می باشد.

مسئلاً، در سطح وقایع زیر اتمی، نفس اصل علیّت<sup>(۱)</sup>، که یکی از محورهای اساسی جهان بینی نیوتونی است، بی معنی می گردد. در این سطح، ما دیگر نمی توانیم از فرد فرد وقایع و علل آنها سخن

بگوئیم. تنها کاری که می توان انجام داد این است که گروه وقایع را بسنجیم و احتمالات را به آنها نسبت دهیم. به این ترتیب درمی یابیم که اصل احتمالات جانشین اصل علیت می گردد.

بدین لحاظ اگر قوانین منطق ارسطویی، وقتی که شخص از عالم تجربه روزمره بر حسب پدیده های عنصری، خارج می شود، دیگر کاربرد نداشته باشد، شخص ممکن است این بررسی را نیز انجام بدهد که آیا در سایر زمینه ها که آنها نیز "خارج" از عالم عنصری روزمره هستند، کاربرد دارند یا خیر. اکنون قرنها است که عرفا می گویند که قوانین منطق ارسطویی در تجارب آنها نیز مصداق ندارد. فی المثل آنها ملاحظه می کنند که در حالت عرفانی و صوفیانه، زمان با سرعت های مختلف سپری می شود - یا حتی متوقف می گردد. آنها اظهار می دارند که جرم و فضا طی این تجارب عرفانی می توانند خصوصیات

معمول آنها را تغییر دهند.<sup>(۱)</sup> به این ترتیب، این تجارب عرفانی به نظر می‌رسد تأیید می‌کنند که بیشتر آنچه که ما عمومی و مطلق تصوّر می‌کنیم، در واقع نسبی هستند.

## نسبیت به عنوان اساسی برای مابعدالطبیعهٔ بهائی

در زمینهٔ مابعدالطبیعه، که آن هم "خارج" از جهان عنصری روزمره قرار دارد، حضرت بهاءالله به نظر می‌رسد که همین نظریهٔ نسبیت را بسیار زیاد مطرح می‌فرمایند. حضرت بهاءالله می‌فرمایند، به علت ماهیت محدود ذهنی انسان، حصول علم مطلق نسبت به ساختار ماوراء طبیعی کیهان برای انسان غیر ممکن است:

"بشأنی صنّع خود را جامع و کامل خلق"

---

۱- Frithof Capra در Tao of Physics وجوه تشابه بین فیزیک نوین و عرفان و تصوّف

شرقی را نشان داده است.

فرموده که اگر جمیع صاحبان عقول و افئده اراده معرفت پست ترین خلق اورا علی ما هُوَ علیه نمایند، جمیع خود را قاصر و عاجز مشاهده نمایند تا چه رسد ب معرفت آن آفتاب عزّ حقیقت و آن ذات غیب لا یُدْرَک. عرفان عرفاء و بلوغ بلغاء و وصف فصحاء جمیع بخلق اورا جمع بوده و خواهد بود. (۱)

”واگرالی مالانهایه بعقول اولیه و آخریه در این لطیفه ربّانیه و تجلی عزّ صمدانیه تفکر نمائی البتّه از عرفان او کما هُوَ حقه خود را عاجز و قاصر مشاهده نمائی و چون عاجز و قصور خود را از بلوغ بعرفان آیه موجوده در خود مشاهده نمودی البتّه عاجز خود و عاجز ممکنات را از عرفان ذات احدیّه و شمس عزّ قدیمیّه بعین سرّ و سرّ ملاحظه نمائی و اعتراف بر عاجز در این مقام

۱- منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، ص ۴۸

از روی بصیرت منتهی مقام عرفان عبداست  
و منتهی بلوغ عباد...<sup>(۱)</sup>

”فسبحانک سبحانک من أن تُشیرَ بذكر  
أو توصفَ بثناءٍ أو بإشارةٍ لأنَّ كلَّ ذلك  
لم یکنْ إلا وصفَ خلقک... فسبحانک  
سبحانک من أن تذكّرَ بذكرٍ أو توصفَ  
بوصفٍ أو تُثنی بثناءٍ وکلما أمرتَ به عبادک  
من بدایع ذکرک وجواهر ثنائک هذا من  
فضلک علیهم لیصعدن بذلك الی مقرّ الذی  
خلق فی کینونیا تهم من عرفان انفسهم...<sup>(۲)</sup>

لهذا، حصول معرفت مطلق نسبت به کیهان  
برای انسان ابداً میسر نیست و جمیع توصیفات،  
جمیع توضیحات مدبرانه، جمیع مساعی برای به

۱- منتخبات ص ۱۱۰ / مجموعه الواح طبع مصر، ص ۳۵۲-۳۵۳ (تفسیر حدیث من عرف نفسه

۲- منتخبات، ص ۱۱

فقد عرف ربه)



تصویر کشیدن اساس ماوراء طبیعی عالم، ضرورتاً محدود به نقطه نظرات همان شخصی است که آنها را بیان می‌دارد. آنها صرفاً حقایق محدود و نسبی هستند:

”آیات و صفک حق و لکن لفتیة...“<sup>(۱)</sup>

”آنچه عرفا ذکر نموده اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود چه که نفوس عالیه و افئدة مجرّده هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند از رتبه ممکن و ما خلق فی أنفسهم بأنفسهم تجاوز نیتوانند نمود کُلّ العرفان من کُلّ عارف و کُلّ الاذکار من کُلّ ذاکر و کُلّ الأوصاف من کُلّ واصفٍ ینتهی الی ما خلق فی نفسه...“<sup>(۲)</sup>

---

۱- فصیلة عزّ ورفانیة، آثار قلم اعلیٰ ج ۳، ص ۲۱۰

۲- منتخبات، ص ۲۰۴

"معلوم آنجناب بوده که جمیع اختلافات عالم کون که در مراتب سلوک سالک مشاهده میکند از نظر خود سالک است. مثالی در این مقام ذکر میشود تا این معنی تمام معلوم گردد. ملاحظه در شمس ظاهری فرمائید که بر همه موجودات و ممکنات بیک اشراق تجلی مینماید و افاضه نور با مرسلطان ظهور بر همه اشیاء میفرماید. ولیکن در هر محل باقتضای استعداد آن محل ظاهر میشود و اعطای فیض میکند، مثل اینکه در مراتب قرصها و هیأتها جلوه می نماید و این بواسطه لطافت خود مراتب است و در بلور نار احداث میکند و در سایر اشیاء همان اثر تجلی ظاهر است نه قرص... باری اختلاف محل واضح و مبرهن شد و اما نظر سالک وقتی در محل محدود است یعنی در زجاجات سیر مینماید اینست که زرد و

## سرخ و سفید بیند... و برخی از خمرو وحدت نوشیده اند جز شمس چیزی نبینند. (۱)

به نظر می‌رسد، حضرت عبدالبهاء در تفسیری که بر حدیث قدسی "کنْتُ کَنْزاً مُخْفِئاً..." (۲) مرقوم فرموده‌اند، بیان می‌فرمایند که وضعیتی که می‌توان آن را نسبیّت مابعدالطبیعه نامید به توجّه به نظریه هستی‌شناسی بهائی مصداق دارد. حضرت عبدالبهاء در قسمت سوّم این رساله (۳) در مورد یک موضوع اساسی که می‌توان آن را تجلّی تضادّ و تباین ثنویت/ وجدت وجودی تلقّی کرد، مطالبی مرقوم می‌فرمایند. موضوع خاصّ مربوط به علم الهی به عنوان یکی از صفات ابدی، ازلی (قدیم)، ثابت و لایتغیّر وجود مطلق است. احتمالاً ذوات کائنات

۱- هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ ج ۳، ص ۱۱۰ و ۱۱۲

۲- شرح کنت کنز، مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۲ الی ۵۵

۳- صفحه ۲۴ الی ۴۴

(اشکال اولیه) معلول آن علم الهی هستند و بنابراین باید ابدی باشند (زیرا علم بی معلوم ممکن نشود). از آنجا که علم الهی قدیم است، سؤالی که مطرح می شود این است که آیا این کائنات و مخلوقات (که معلول آن علم الهی هستند) غیر از وجود مطلق و قدیمند، یا این که عین ذات حقّند و منبعث از ذات وجود مطلقند. از آنجا که این نمونه های اولیه عبارت از حقیقت و ذات کائنات و مخلوقاتند، این سؤال بمنزله مطرح کردن این پرسش است که آیا ذات و حقیقت انسان از وجود مطلق جدا است، یا عین ذات وجود مطلق و منبعث از آن است. در حالت اول، انسان اساساً با وجود مطلق متفاوت است (دیدگاه ثنویت)؛ در حالت دوم، انسان در واقع از حیث ذات چیزی جز فیض و ظهور وجود مطلق نیست (دیدگاه وحدت وجودی). حضرت عبدالبهاء در این بخش از رساله مزبور دلائل سنتی را که حامیان هر یک از دو حالت مطرح کرده اند، به اختصار بیان

می فرمایند.

حلّ این تضادّ و تباین توسط حضرت عبدالبهاء بسیار جالب است. حضرت عبدالبهاء در قسمت اوّل این رساله قبلاً اثبات می فرمایند که حصول علم به حقیقت و ذات حقّ برای انسان محال است و بعد بیان می فرمایند که به عقیده ایشان، دلائل و شواهدی که برای دو دیدگاه عرضه می گردد، هر دو صحیح است. حضرت عبدالبهاء تصریح می فرمایند که این دو گروه بظاهر مخالف از فلاسفه و عرفا، یک شیء را از دو نقطه نظر متفاوت مشاهده می کنند و لذا به دو استنتاج متفاوت و حتّی متضادّ و متباین می رسند. تفاوت نظرات منبعت از تفاوت در ماهیات اساسی ناظران و مشاهده کنندگان (یعنی صفات غالب و نافذ در مجموعه نفس / ذات) می باشد. ماهیت بنیانی یک فرد او را به مشاهده حقیقت در شکل ثنویت متمایل می سازد، در حالیکه دیگری حقیقت را در شکل توحیدگرا می بیند. به این ترتیب مقامی که حضرت

عبدالبهاء در آن واقف و واقع هستند منطبق با دیدگاه نظریه نسبت است که نتیجه گیری می کند آنچه مشاهده می شود (یعنی نتیجه جریان مشاهده) صرفاً دارای یک حقیقت نسبی، نسبت به مشاهده کننده است.

محققاً حضرت عبدالبهاء تصریح میفرمایند که هر قدر فرد سعی و جدّ و جهد نماید که نسبت به وجود مطلق معرفت پیدا کند، اوج توفیق وی در بذل این مساعی حصول معرفتی بهتر نسبت به نفس خود خواهد بود. حضرت عبدالبهاء این حالت از امور را به پرگار مثال می زنند: هر قدر پرگار قدرت حرکت داشته باشد، تنها حول نقطه مرکز وجود خود حرکت می کند، همچنین هر قدر انسانها تلاش کنند و در عوالم معرفت روحانی سیر نمایند و توفیق حاصل کنند، نهایتاً به معرفتی بهتر و علمی والاتر نسبت به نفس خود (یا نسبت به حقّ که در وجود آنها ظاهر شده است) حاصل می کنند، نه به حقّی که خارج از

وجود آنها است.<sup>(۱)</sup>

حال به سؤال سابق برمی‌گردیم، "آیا از نقطه نظر امر بهائی هیچ اختلاف اساسی در واقعیت وجود دارد؟"

دو اظهار نظر را ملاحظه می‌کنیم:

(الف) تفاوت اساسی بین نفس انسان و وجود مطلق وجود دارد. (دیدگاه ثنویت)

(ب) هیچ تفاوت اساسی بین نفس انسان و وجود مطلق وجود ندارد. (دیدگاه وحدت وجودی)

طبق قانون ارسطویی حدّ وسط مردود<sup>(۲)</sup> چون این دو جمله دارای تضادّ و تباین متقابل هستند، یکی از آن دو می‌تواند صحیح باشد، ولی هر دو نمی‌توانند

---

۱- برای اطلاع از یک بررسی و مطالعه بیشتر نسبت به مستندات که دالّ بر این نکته هستند که رجحان مابعدالطبیعه توحیدگرایا ثنویت در هر فرد منوط به خمیره و سرشت روانشناسی فرد و روش پرداختن وی به عالم روحانی است، به *The Psychology of mysticism and its relationship to the Baha'i Faith* اثر موزان مؤمن مراجعه فرمائید.

صحیح باشند. آنچه که به نظر می‌رسد حضرت عبدالبهاء بیان می‌فرمایند این است که هیچ جواب قاطعی به این سؤال نمی‌توان داد. چون این انسان است که به این سؤال جواب می‌دهد، تنها جوابهایی که می‌توان به آن رسید اصطلاحاً "آمیخته به لون" نقطه نظر و عقیده پاسخ دهنده است. گوئی هر زمان که ما به عنوان انسان، با انگشت اشاره کرده می‌گوئیم "اوست حقّ و وجود مطلق" (یعنی خداوند یا حقیقت یا نظم کیهانی)، انگشت برمی‌گردد و به خود ما اشاره کرده می‌گوید، "خیر، این فقط تو هستی"، (یعنی محصول یک مجموعه نفس / ذات در یک محیط فرهنگی خاص). بنابراین این دو عبارت (الف و ب فوق) از لحاظ نقطه نظرات نسبی خود هر دو صحیح هستند، اگرچه ظاهراً متباین و متضادّ باشند. تباین و تضادّ صرفاً به این علت ایجاد می‌شود که ما قادر نیستیم از لحاظ عقلائی درک کنیم که صحیح بودن هر دو مورد فوق به چه معنی است. (همانطور



که در بالا اشاره شد، ما از لحاظ عقلانی قادر نیستیم درک کنیم که چیزی در آن واحد هم یک جسم باشد و هم یک موج الکترومغناطیسی.) این واقعیت که ما نمی‌توانیم آن را درک کنیم تنها اشارتی به این نکته است که این موضوع خارج از تجربه روزمره ما است، نه این که دلالت بر نادرست بودن آن نماید. به این ترتیب، این "درک" از ارتباط انسان با وجود مطلق اساساً یک "عدم درک" است. شاید بتوان از طریق الهام و اشراق بدان پی برد، ولی از طریق هیچ الگوی تفکر منطقی نمی‌توان بدان آگاهی یافت. این منطبق با اعتقاد امر بهائی می‌باشد که خداوند "لایدرک" است.

حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

"جمیع نفوس خدائی را در عالم تفکر ساخته و پرداخته اند و آن شکل و همیه خود را عبادت می‌کنند... لهدا ملاحظه نما که جمیع فرق و امم به عبادت افکار خویش مشغولند، در اذهان خویش خدائی را خلق

می‌کنند و آن را خالق جمیع کائنات  
می‌دانند، در حالی که این صرف او هام  
است، لہذا ناس بہ عبادت و پرستش  
تصویرات و تخیلات مشغولند. ذات الوہیت  
و غیب الغیوب مقدس از تصوّر و منزہ از  
تفکر است. معرفت را بہ ساحت آن راہی  
نیست... تنہا می‌توان پی برد کہ وجود دارد  
و وجودش مسلم و مبرهن است، ولی کیفیت  
آن نامعلوم. (ترجمہ) (۱)

همچنین حضرت بہاء اللہ میفرماید:

”ساجد خیالید و نام آن را حق  
گذاشته اید.“ (۲)

در این مقام برای عرضہ نموداری آن، استفادہ  
از نمودار پاری سودمند خواهد بود:

---

۱- مشابہ این بیانات در صفحہ ۲۲ جلد نہم مائدہ آسمانی مندرج است -

M.UD. -----> X1

Y

D.UD. -----> X2

در نمودار فوق، M.UD. عبارت از عالم توحیدگرا بحث است و D.UD. عبارت از عالم ثنویت بحث می باشد. X عبارت از حالت اموری است که توسط هر یک از عوالم بحث (یعنی مرجع هر یک) توصیف شده است. Y عبارت از حقیقت غائی می باشد.

آنچه را که حضرت عبدالبهاء به نظر می رسد بیان می فرمایند این است که Y یعنی حقیقت غائی را نفوس انسانی نمی توانند بلا واسطه بشناسند یا تجربه نمایند. به آن تنها می توان از طریق یک UD معین تقرّب جست و هر UD معین Y را از نقطه نظری متفاوت (X) نشان می دهد. به این ترتیب، هر X ذاتاً

تمایل دارد که UD اصلی خود را که صرفاً طریقه دیگری برای بیان مجدد استنتاج نظریه نسبیت است مورد تأیید قرار دهد که آنچه مشاهده می شود دارای حقیقتی مستقل نیست، بلکه وابسته به مشاهده کننده و روشها و نقطه نظرهای او است.

به این ترتیب به نظر می رسد نمودار زیر بهتر می تواند مقصود حضرت عبدالبهاء را بیان نماید:

M.UD. -----> X1 -----> Y <----- X2 <----- D.UD.

که در نمودار فوق، این واقعیت که پیکانه‌های M.UD و D.UD در جهات مختلف قرار گرفته اند نشان دهنده استنتاج‌های متباین و متضاد آنها است.

تنها مسأله‌ای که در این نمودار وجود دارد این است که اشارتی تلویحی بر فاصله قلیل بین X و Y می نماید. بیان صحیح تر عبارت از دایره نمودار به عنوان قاعده یک مخروط خواهد بود که رأس آن (Y) در فاصله لایتناهی بالای سطح کاغذ باشد. مسلماً اگر قرار است وضعیتی "مستحکم" نسبت به نسبیّت

اتخاذ نمائیم، باید بگوئیم که یک دلالت‌کننده به یک شیء ثابت دلالت‌شده (یعنی یک ذات زیربنائی متعالی فوق طبیعی یا مطلق) دیگر دلالت نمی‌کند، بلکه صرفاً به یک دلالت‌کننده دیگر که آنهم به نوبه خود به یک دلالت‌کننده دیگر اشاره دارد و به همین ترتیب الی لانهاية لهم، اشاره و دلالت دارد. بنابراین، از این الگو یا شبکه ارتباطی، دلالت و اشارت ایجاد می‌گردد، نه تلاشی برای کشف یک "ذات" زیربنائی مطلق. بنابراین، حتی نمودار ثانی فوق دیگر مصداق ندارد، زیرا پیکان‌های X1 --- M.UD و X2 --- D.UD باید در واقع به زمینه‌ای از پیکانهای دارای ارتباط متقابل دلالت نماید. مسلماً (طبق نظریه‌ای که فوقاً بیان گردید که آنچه را که ما نهایتاً به دست می‌آوریم عبارت از درکی بهتر از نفس خویشتن یا از وجود مطلق که در درون ما ظاهر و باهر است، می‌باشد) پیکانها باید با حرکت رجعی به خود اشارت داشته باشند. حقیقت غائی (Y) کاملاً از نمودار حذف و

ناپدید می‌گردد، زیرا بدان دسترسی نیست.

این نسبت فقط در آثار حضرت عبدالبهاء مشاهده نمی‌شود. حضرت بهاء‌الله در رساله هفت وادی می‌فرمایند، "سالک مراتب و وحدت وجود و شهود را طی نماید و بوحده‌تی که مقدّس از این دو مقام است و اصل گردد." (۱)

ایشان در اثری دیگر به وضوح به تبیین "وحدت الوجود" به عنوان توحیدگرا و "وحدت الشهود" به عنوان ثنویت می‌پردازند و بیان می‌دارند که اینها دو مقام (یا بهتر است بگوئیم دو نقطه نظر) در اعتقاد به وحدت الوهیت (توحید) هستند. (۲) به موضوعی مرتبط با آن می‌پردازیم و آن این است که آیا عالم

---

۱- آثار قلم اعلیٰ ج ۳، ص ۱۳۳

۲- لوح حضرت بهاء‌الله در تبیین کلام ملا صدرا "بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء" (مجموعه افتدارات، صفحه ۱۱۶-۱۰۵. البتّه از لحاظ تاریخی وحدت الوجود و وحدت الشهود منشأ بحث طولانی و هنوز ناتمام در اسلام است. پیش‌کسوت وحدت الشهود شیخ احمد سیرهندی بود که به مفهوم وحدت الوجود ابن‌العربی حمله کرد؛ شیخ مزبور مورد حمایت روحانیون منتشرع و نفس‌ثانی مورد حمایت متصرفه بود.

خلقت همزمان با خداوند وجود داشته است یا در فاصله زمانی آفریده شده است (موضوعی که وجه تشابه مستقیم با موضوع علم الهی دارد که فوقاً بیان شد که حضرت عبدالبهاء به تبیین آن پرداخته‌اند. به شرح "كنتُ كنزاً مخفياً..." نیز مراجعه نمائید. حضرت بهاء‌الله جوابی مشابه به آن را در لوح مبارک حکمت عنایت می‌فرمایند:

”وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ فِي بَدْءِ الْخَلْقِ فَهَذَا مَقَامٌ  
يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَفْتَدَةِ وَالْأَنْظَارِ لَوْ تَقُولُ  
أَنَّهُ كَانَ وَيَكُونُ هَذَا حَقٌّ وَلَوْ تَقُولُ كَمَا ذَكَرَ  
فِي الْكُتُبِ الْمَقْدَسَةِ (که بفاصله زمانی خلق خلق  
شده است) أَنَّهُ لَا رَيْبَ فِيهِ“<sup>(۱)</sup>(۲)

۱- مجموعه الواح مبارکه طبع مصر، ص ۴۰

۲- توضیح مترجم: در متن مقاله در ادامه کلام به توضیح ترجمه دو کلمه افئدة و أنظار پرداخته است که چون مربوط به زبان انگلیسی است از متن حذف شد. ترجمه آن چنین است: ”در این فقره دو کلمه‌ای که به افکار و عقاید (thought and opinions) ترجمه شده است عبارت از الأفئدة که به معنای قلب انسان و مرکز درک معنای باطنی است، و الأنظار می‌باشد که می‌تواند به نقطه نظرات points of view نیز ترجمه گردد.

مضافاً حضرت شوقی افندی، ابعاد این نسبیّت را با این بیان مبارک توسعه می دهند، "اصل اساسی که حضرت بهاءالله بیان فرموده اند... این است که حقیقت دینی مطلق نیست بلکه نسبی است،" و تأکید می فرمایند که تعالیم ادیان مختلف عالم "جنبه های مختلف یک حقیقت می باشد." (ترجمه) (۱)

این مفهوم بسیار جالب را که به نظر می رسد اساس مابعدالطبیعه امر بهائی باشد، می توان اینچنین به اختصار بیان نمود که ما در مورد حقیقت یا ساختار وجود (یعنی هستی شناسی) نمی توانیم اظهار نظر قاطعی داشته باشیم، زیرا معرفت یا درکی که در این خصوص داریم، نسبی است. این نسبیّت در ساختار تفکّری ما تثبیت شده است. آن را می توان به اصطلاح نسبیّت شناختی (۲) یا معرفتی (۳) نامید.

---

Shoghi Effendi, Guidance for Today and Tomorrow, p. 2-۱

epistemic -۳

cognitive -۲



این نقطه نظر بهائی به نظر می‌رسد که یک بیان اصیل و اساسی باشد. اگرچه ممکن است این نظریه در بین برخی از فلاسفه اسلامی و در آئین‌های هندو و بودائی مسلم و قطعی باشد، در واقع هرگز بالصّراحه بیان نشده است. نفوسی که در گذشته ایام در این مورد مطلب نوشته‌اند، نهایتاً به یکی از دو دیدگاه و نقطه نظر (ثنویت یا توحیدگرایی) رسیده‌اند، یا به راه حلّ "حقیقت اعلی و حقیقت ادنی" برای این مسأله متوسّل شده‌اند. بسیاری از نویسندگان توحیدگرا ممکن است به نظر برسند که از نسبیّت حمایت می‌کنند، اما در واقع این صرفاً یک وجه از دیدگاه "حقیقت اعلی و حقیقت ادنی" می‌باشد.

مفهوم "خلق خداوند در ادیان" عرضه شده توسط ابن‌العربی<sup>(۱)</sup> ظاهراً بسیار به نقطه نظر امر بهائی

---

۱- کتاب فصوص الحکم اثر ابن‌العربی، ص ۱۱۳۱. همچنین به کتاب Creative Imagination اثر هنری کوربین صفحات ۲۰۰-۱۹۵ توجّه نمایند. کتاب Key Philosophical Concepts اثر T. Izutsu جلد اول صفحات ۵-۲۴۴ نیز مراجعه شود.

نزدیک است. معهدا، ابن عربی بنفسه، و محققاً نفوسی که در سالهای بعد پیرو مکتب وی شدند، به راه حلّ "حقیقت اعلی و حقیقت ادنی" برای این تباین متمایل شدند. شاید نزدیکترین نظریه به آن، عبارت از دیدگاه اتخاذ شده توسط برخی از مکاتب بودائی و بالاخص مادیامیکا<sup>(۱)</sup> باشد. معذک، در حالی که مکتب مادیامیکا معتقد به یک نسبت شناختی است،

---

۱- توضیح مترجم: **Madhyamika** مکتب مهمی است در سنت ماهایانا (**Mahayana** عرابی عظیم) آئین بودائی. این مکتب نامش را که به معنای واسطه و رابط است، از این واقعیت اخذ کرده است که طالب وضعیت میانه و حدّ وسطی بین دو مکتب رئالیزم سارواستیوایا (**Sarvastivada** همه چیز موجود است) و ایدالیزم یوگاکارا (**Yogacara** فقط عقل و فکر) می باشد. آئین هندو به طور کلی معتقد است که عالم عبارت از یک سیلان کیهانی از وقایع دارای ارتباط متقابل موقتی (**dharma**) است ولی در عین حال واقعیت این وقایع را می توان مشاهده کرد. در تحلیل نهائی، واقعیت را تنها می توان به چیزی کاملاً متفاوت از جمیع آنچه ما می شناسیم نسبت داد که بنابراین نباید دارای محمول قابل شناخت باشد و تنها می توان آن را تهی (**sunya**) نامید. به این ترتیب متفکرین مادیامیکا تأکید عظیم بر جهش آگاهی ما برای درک واقعیتی که نهایتاً ورای هرگونه ثنویت است، می نمایند. به عالم ثنویت می توان یک واقعیت عملی **vyavahara** (بحث و جریان) نسبت داد ولی وقتی که معنای غائی **paramartha** تهی درک شد این واقعیت کنار گذاشته می شود. (بریتانیکا، میکروپدیا، ج ۶، ص ۴۷۰)

با اعتقاد بهائی از این لحاظ متفاوت است که مکتب مزبور معتقد است حقیقت مطلق (paramartha satya) را نفوسی که به حکمت دست یابند می‌توانند تجربه کنند.<sup>(۱)</sup>

بین نظریه بهائی و جمع نقیضین<sup>(۲)</sup> متصوفه که بدان وسیله دو نظریه آشکارا متضاد در واقع دو قطب مقابل یک حقیقت مشاهده می‌شوند نه متضاد و متباین، تشابهی وجود دارد. از جمله نویسندگان معاصر، جان هیک<sup>(۳)</sup> به نظر می‌رسد دارای دیدگاهی بسیار شبیه نظریه امر بهائی دارد. او از دو مفهوم کانت، یعنی مجرد<sup>(۴)</sup>، به عنوان وجود ابدی و قدیم،

---

۱- به کتاب Central Philosophy of Buddhism اثر T. R. V. Murti بویژه صفحات ۱۴۰-۱۳۶ و ۲۴۴ مراجعه نماید. این استنتاج که سامسارا Samsara و نیروانا Nirvana در واقع واحد هستند (همان کتاب صفحه ۱۶۲) به نظر می‌رسید عبارت از یک هستی‌شناسی توحیدگرا باشد که مبنای این نسبت شناختی است.

۲- coincidentia oppositorum

John Hick -۳

۴- Kantian concept of Noumenon در فلسفه کانت عبارت از چیزی است که از راه دلیل وجودش محسوس ولی مدرک محسوسی ندارد (مثل خدا و روح) - (فرهنگ ۵ جلدی آریه پور)

وجود مطلق و قائم بذات لایتغیر، و پدیده‌ها<sup>(۱)</sup>، به عنوان کثرت اشکال متفاوت الهی مشهود در عالم، استفاده می‌کند. او آنچه را که یک انقلاب کُپرنیکی<sup>(۲)</sup> می‌نامد، پیشنهاد می‌کند که بدان وسیله به جای آن که هر دیانتی خود را مرکز عالم روحانی ملاحظه نماید، خداوند یا وجود مطلق را در مرکز عالم روحانی قرار می‌دهد و جمیع ادیان و مکاتب مذهبی را در حال حرکت حول این مرکز مشاهده می‌نماید که هر یک از آنها تجربه مذهبی خود را از بازمینه و تمایل فرهنگی معینی بیان می‌کند.<sup>(۳)</sup>

این عقیده که این دو دیدگاه مابعدالطبیعه آشکارا متباین و متضادّ (ثنویت و وحدت وجودی) نتیجه سرشت و خمیره متفاوت نفس /

---

Copernican Revolution - ۲

Phenomena - ۱

۳- در مورد Neomenon/Phenomenon به کتاب God Has Many Names اثر جان هیک صفحه ۵۵-۵۳ مراجعه کنید. در مورد انقلاب کُپرنیکی به همان کتاب صفحات ۲۹-۳۷ مراجعه شود. در مورد مسائل کثرت‌گرایی مذهبی به کتاب Problems of Religious Pluralism اثر جان هیک مراجعه کنید.

ذات در افراد هستند به نظر می‌رسد که از لحاظ تاریخی با ظهور افرادی چون مایستر اکهارت<sup>(۱)</sup> در عالم مسیحیت، مؤلف کتاب Zohar in Judaism<sup>(۲)</sup> و ابن‌العربی در اسلام که در محیطی کاملاً ثنوی صورت گرفت، مورد حمایت قرار گرفت. آنها،

---

۱- Meister Eckhart که به نام Eckehart von Hochheim نیز شناخته می‌شود (ولادت حدود ۱۲۶۰ در Hochheim آلمان، وفات شاید ۱۳۲۷ یا ۱۳۲۸ در آوینیون Avignon فرانسه) عارف آلمانی فرقه دومینیکن که تعلیمات وی در توسعه آتی آئین پروتستان، مکاتب رمانتیسم، ایدالیزم و اگزیستانسیالیزم نقش به‌سزائی داشت (بریتانیکا، میکروپدیا، جلد ۳، ص ۷۷۵)

۲- Zohar یا Sefer ha-zohar به زبان عبری به معنای کتاب جلال است و آن عبارت از یک کتاب سده سیزدهم می‌باشد که اکثراً به لسان آرامی است و تأثیر آن بر عرفان اسرارآمیز (esoteric) یهودی، آن را متن کهن و کلاسیک مسلک فلسفی و تصوفی کابالا Cabala یا Kabbala (معتقد به این که خدا مبداء اصلی موجودات بوده و نیروهای بدی و پلیده بوسیله خوبی و نیکوکاری مغلوب خواهد شد یعنی انسان با پیروزی روح خود بر تمایلات و هوای نفس در این جدال پیروز خواهد شد - آریانپور) ساخت. اگرچه تصوف و عرفان اسرارآمیز به وسیله یهود در سده اول میلادی معمول گردید، ولی Zohar طی سده چهاردهم و بعد از آن، حیات و حرکت جدیدی در تفکرات آن ایجاد کرد. بسیاری از طرفداران این مسلک، تقدسی را که معمولاً فقط مخصوص تورات و تلمود است، برای آن قائل هستند. (بریتانیکا، میکروپدیا، جلد نهم، ص ۲۹)

اگرچه دارای هیچ آگاهی و معرفت نسبت به سنن مذهبی در شرق نبودند، با این همه فی نفسهما به استنتاجهای توحیدگرا دست یافتند. و بالعکس، در محیط عمدهٔ توحیدگرا شرق، سننی ایجاد شد که به سوی ثنویت گرایش داشتند مانند سنّت باکتی<sup>(۱)</sup> در آئین هندو و نهضت واتسیپوتریا<sup>(۲)</sup> در آئین بودائی. (محققاً بیشتر ادیان محلی در ممالک بودائی به نحو بارزی از لحاظ ماهیت ثنوی هستند.) به نظر می‌رسد که هر دیانتی که واقعاً

---

۱- bhakti نهضتی است در آئین هندو که بر تعلق عاطفی شدید و محبت مؤمن مخلص به ربّ النوع شخصی خود تأکید دارد. به این ترتیب، باکتی، بر خلاف آرمان توحیدگرا فلسفهٔ Advaita Vedanta، یک رابطهٔ ثنوی بین فرد مؤمن و اله او مسلم می‌شمارد. (بریتانیکا، میکروپدیا، جلد اول، ص ۱۰۴۱)

۲- Vatsiputriya یا Sammatiya مکتب یا گروه مکاتب باستانی بودائی در هندوستان که معتقد به نظریهٔ متمایزی در ارتباط با pudgala یا شخص بودند. آنها اعتقاد داشتند که اگرچه یک فرد مستقل از پنج skandhas یا اجزای متشکلهٔ شخصیتش زندگی نمی‌کند، ولی در عین حال چیزی اعظم از صرفاً مجموعهٔ اجزاء خود است. آنها به علت این نظریه شدیداً مورد انتقاد سایر بودائیان بودند. چه که به اعتقاد مخالفین آنها، این نظریه به نحو خطرناکی به نظریهٔ مردود atman یا نفس نزدیک بود. (بریتانیکا، میکروپدیا، ج ۸، ص ۸۳۲)

قرار است جهانی گردد باید هر دو این تجلیات  
مذهبی را تکامل بخشد تا آرمانهای جمیع نفوس  
را ارضاء نماید. به نظر می‌رسد حضرت عبدالبهاء  
به این پدیده اشاره می‌فرمایند و نیز اساس ائتلاف  
و انطباق امر بهائی برای تفاوت‌های اساسی دیدگاه  
و نظریه مذهبی را می‌گذارند وقتی که می‌فرمایند:  
"اختلافات میان ادیان عالم منبعت از  
تفاوت عقول و افکار است." (ترجمه)

### برخی از عواقب نسبیّت مابعد الطبیعه

این مفهوم نسبیّت مابعد الطبیعه یا شناختی  
به امر بهائی کمک می‌کند از مسأله‌ای که برای  
سایر ادیان مشکل آفرین است، مصون بماند.  
نسبیّت به اشکال مختلف بر تفکر جهان‌نویین تأثیر  
گذاشته است. تقریباً در جمیع زمینه‌ها بر اندیشه  
اثر گذاشته است.<sup>(۱)</sup> تنها امروز است که دیانت به

---

۱- در مورد نسبیّت در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی همراه با انتقادی از نسبیّت، به کتاب

این علت که تحت تأثیر تفکر نسبیّت قرار نگرفته، ممتاز و متمایز است. مسلماً می‌توان گفت که نسبیّت در قرن بیستم جای نظریه تکامل را گرفته است، چه که مشاهده می‌شود نهضت عمده روشنفکرانه مدعیات دین را به مبارزه طلبیده است.

مرگ خدا فقط یک استعاره برای بی‌اعتقادی انسان به وجود مطلق، به منشأ و مبدأ متعالی برای پدیده‌های واقعیّت بلاواسطه خود و برای نفس می‌باشد.<sup>(۱)</sup>

دیانت، با این باور که دارای حقیقت مطلقه است، سعی کرده است مانند یک کانیوت<sup>(۲)</sup> در

---

Rationality and Relativism اثر Hollis and Lukes مراجعه نمایند. در خصوص

نسبیّت در ادبیّت و هنرها به کتاب Literary Relativity اثر Craige مراجعه نمایند.

۱- Craige, Literary Relativity, p. 16

۲- Canute نام تنی چند از پادشاهان دانمارک و انگلستان است. اما معروف‌ترین و بزرگترین

آنها کانیوت کبیر پادشاه دانمارک و انگلستان است که بعد از سال ۱۰۲۸ پادشاه نروژ نیز شد و به

قدرتی در عالم سیاست اروپا تبدیل و مورد احترام امپراطور و پاپ واقع گردید. معهذاً، مهم‌تر از



مقابل امواج واردهٔ تفکر نسبیّت در جمیع عوالم حیات روشنفکرانه، برجسته بماند. یکایک ادیان همچنان معتقدند که نظریه‌های آنها مظهر حقیقت مطلقه است. در مسیحیت، این حقیقت مطلق توسط شخص حضرت مسیح<sup>(۱)</sup> نشان داده می‌شود و در اسلام، همین موقعیت را قرآن دارا است که به عنوان آخرین و کاملترین ظهور کلمه‌الله و حقیقت مطلقه تلقی می‌گردد. همچنین در آئین بودائی، یک نیروانای مطلق وجود دارد که

---

تشکیل یک امپراطوری، پیشرفت او از یک وایکینگ ساده به یک سلطان روشنفکر است که باعث حیرت معاصرینش گردید که از آن جمله فولبرت، اسقف چارترز *Fulbert, bishop of Chartres* به او نوشت، "ما از حکمت و تقوای شما متحیریم." در انگلستان از او عمدهٔ به عنوان یک امیر خردمند یاد می‌شود ولی در اسکاندیناوی مذّاحان او، وی را به علت شهامت و توفیق نظامی‌اش و افسانه‌های حماسی و قهرمانی اسکاندیناوی برای نیرنگ و خدعه و مهارت سیاسی‌اش وی را مورد ستایش قرار می‌دهند. (بریتانیکا، ماکروپدیا، ج ۳، ص ۷۸۵)

۱- عبارت "من راه و راستی و حیات هستم، هیچ کس نزد پدر جز بوسیلهٔ من نمی‌آید (انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیهٔ ۶) را به منزلهٔ حقیقت مطلق بودن حضرت مسیح و تنها طریق رستگاری تلقی کرده‌اند.

ورای جمیع تحولات و وقفه‌ها همچنان بلا شرط  
به عنوان تنها فلاح و نجات نهائی تلقی می‌شود.  
بین دیانت و مفهوم علمی که همه چیز طی  
زمان تکامل و توسعه می‌یابد، مغایرت و تضادّ  
مشابهی وجود دارد. مسیحیت و اسلام مفاهیم  
مشابهی در مورد زمان دارد. اگرچه هم حضرت  
مسیح و هم قرآن کریم به عنوان کلمة‌الله، همواره  
در عالم الهی وجود داشته‌اند، ولی در عالم  
عنصری، زمان طائف حول یک واقعه مهمّ وابسته  
به ظهور و وحی و الهام، یعنی ظهور حضرت  
مسیح و نزول قرآن می‌باشد. از یک لحاظ، زمان از  
آن موقع به بعد ساکن و آرام شد. زیرا همه چیز در  
ارتباط به نفس واقعه قرار دارد، و تفاوتی ندارد که  
شخصی بعد از آن صد سال زندگی کند یا هزار  
سال بقا یابد؛ همه چیز ارتباط رجعی به آن واقعه  
مهمّ اساسی دارد. مفهوم زمان در آئین بودائی  
عبارت از سلسله مستمرّ وقایع (علّت و معلول)

است که از ازل وجود داشته و الی الأبد ادامه خواهد داشت. ولی در اینجا نیز، واقعاً تفاوتی ندارد که شخص در این زنجیره در کجا واقع می‌شود و در چه نقطه‌ای زندگی می‌کند، زیرا شرایط انسان (بر حسب قوانین کارما<sup>(۱)</sup>) بلا تغییر است.

به این ترتیب ادیان، اعم از مسیحیت، اسلام، یا بودائی (یا مسلماً سایر ادیان نیز)، معتقدند که حقیقت اساسی مذهبی آنها و نیز طریقه رستگاری آنها (از این لحاظ که بلا شرط و بلا تغییر است) همان حقیقت مطلقه است و عرفان این حقیقت مطلقه قابل حصول و خارج از ملاحظات زمان و تکامل می‌باشد. به این ترتیب این سنن مذهبی خود را خارج از رَوَند عمده روشنفکرانه سده بیستم، یعنی نسبت قرار داده‌اند. مسلماً، بیشتر بی‌اعتقادی به دین در جهان نوین را شاید بتوان به

طور غیر مستقیم ناشی از این انزوای تعقلی و تفکری دانست.

معدّلک، تعالیم حضرت بهاء‌الله این مفهوم نسبیت را می‌پذیرد که انسان نمی‌تواند به حقیقت مطلق در زمینه دین، همانند سایر زمینه‌ها، دسترسی یابد. ولی این بدان معنی نیست که "خدا مرده است"، یا، آنطور که در برخی از نوشته‌های حامیان نسبیت تصریح می‌گردد، دیگر در عالم اقدامی انجام نمی‌دهد.<sup>(۱)</sup> زیرا حضرت بهاء‌الله بیان می‌فرمایند که خداوند توسط انبیاء عظام (که ایشان آنها را مظاهر ظهور الهی می‌نامند) در عرصه عالم عمل می‌کند و این اعمال و افعال طبق اصول و قواعد نسبیت می‌باشد. تعالیم و هدایات آنها مطلق و برای جمیع زمانها نیست، بلکه محدود به حدود مکانی و زمانی آنها می‌باشد. حقیقت دینی، طبق تعالیم این انبیاء عظام، مانند

---

Craige, Literary Relativity, pp. 16-21 -۱

سایر شعبه‌های علم بشر، به نسبت خود در معرض انحطاط می‌باشد. مضافاً، نسبی و مربوط به فرهنگی است که خود را در آن می‌یابد. همانطور که دیدگاه اجتماعی و تفکری انسان از عصری تا عصر دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متحوّل می‌گردد و دیگرگون می‌شود، تعالیم انبیاء متوالی نیز همین دگرگونی را دارا است.

پس عواقب نسبیّت در نظام بهائی چیست؟  
اوّل، می‌توان گفت که اگر، همانطور که در عواقب نسبیّت مشاهده کردیم، تمام نقطه نظرات مابعدالطبیعه و دیدگاههای جزمی نهایتاً نسبی باشند و منعکس کننده تنها اجزاء نفس/ذات فرد باشند نه حقیقت مطلقه، باید در تأکید بر آنچه که مهمّ تلقی می‌شود، تغییری ایجاد نمود. در اکثر ادیان، مابعدالطبیعه، یعنی ساختار عالم روحانی، واجد اهمیّت عمده و اساسی تلقی می‌گردد. حتّی در آئین بودائی، که نفس حضرت بودا اهمیّت

مابعدالطبیعه را تقلیل داد و تا آنجا پیش رفت که از اجابت سؤالهای مربوط به مابعدالطبیعه امتناع فرمود، مساعی جزیله محققین بودائی در طول اعصار برای تشریح و تطهیر مابعدالطبیعه آنان مبذول و مصروف گردید. (۱) معذک، اگر ملاحظه گردد که حقیقت جمیع مکاتب مابعدالطبیعه تنها یک حقیقت موقت، ناقص و نسبی است، اهمیّت مابعدالطبیعه به میزان قابل توجهی تقلیل می یابد. علاقه و توجه دیگر عمده معطوف به ساختارهای مابعدالطبیعه نیست، بلکه به نسبتها و ارتباطها است. به این معنی که آنچه مطمح توجه می باشد دیگر آنقدر این نیست که وجود مطلق چیست، بلکه این است که رابطه و نسبت فرد با وجود مطلق چه باید باشد، و عواقب این نسبت و رابطه چیست.

---

۱- محققاً بیشتر مجادلات نظری در آئین بودائی طائف حول مسائل مابعدالطبیعه بوده است و از آنجائی که همین مباحثات باعث به وجود آمدن کتب و نوشته های مذهبی گشته است، بیشتر این کتب و نوشته ها درباره مابعدالطبیعه است.

تأکید و تکیه از ساختارها به جریانات و روابط معطوف شده است.<sup>(۱)</sup> لهذا، اصول اخلاقی در مرحله اولای توجه قرار می‌گیرد.<sup>(۲)</sup> به این ترتیب فقدان نسبی آثار امر بهائی در خصوص مابعدالطبیعه که در ابتدای این رساله به آن اشاره کردیم، تعجب آور نیست. همانطور که می‌توان انتظار داشت، آثار مطبوع امر بهائی در وهله اولی به اصول اخلاقی اجتماعی و فردی

- 
- ۱- این موضوع البته دقیقاً تحوّل در علوم عنصری را منعکس می‌کند که دیگر تحقیق نمی‌تواند به طور مطلق به ساختارها توجه نماید، بلکه بیشتر باید بر نسبتها و جریانات ناظر است.
- ۲- قبلاً توجه کرده‌ایم که این دیدگاه که بدان وسیله اخلاقیات به قیمت مابعدالطبیعه مورد تأکید قرار می‌گیرد انطباق دقیقی با نظریه حضرت بودا دارد که از اجابت سؤالاتی که ماهیت مابعدالطبیعه داشتند امتناع فرمود و پیروان و مؤمنین خود را تشویق نمود که به جای آن به طریق رستگاری از طریق اصول اخلاقی توجه نمایند. ضمناً وجه تشابهی با تفکر ویتگنشتاین Wittgenstein دارد که ما را تشویق می‌کند از میل به درک مفاهیمی که گویی ساختار مابعدالطبیعی را به طریق مطلق و قطعی بیان می‌دارند اجتناب نمائیم و بر نسبتها و ارتباطها تمرکز نمائیم. در خصوص ماهیت رفتاری و عملی حیات مذهبی بهائی به کتاب Rational/Conceptual/Performance--The Baha'i Faith and Scholarship اثر R. Parry مراجعه نمائید.

توجه کرده است.<sup>(۱)</sup> محققاً این بیان حضرت بهاء‌الله‌را که، "باعمال خود را بیارائیدنه باقوال"<sup>(۲)</sup> شاید بتوان در ارتباط با موضوع این بحث به صورت زیر نقل به مضمون نمود: "مادام که اعمال و افعال و نیات شما منطبق با اصول اخلاقی الهی باشد (که دارای معیارهای عمومی است)، مهمّ نیست که مابعدالطبیعه شما چیست، زیرا در هر صورت، اینها است که برای هر فردی با ساختار روانشناسی خاص و زمینه فرهنگی ویژه دارای اعتبار خواهد بود.

---

۱- یعنی، غیر از آثار تاریخی و استدلالی که در معرفی امر نوشته شده است.

۲- کلمات مکتوبه فارسی، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۳۷۴



## یادداشت

از رابرت پاری که مسووده‌های مختلف این رساله را ملاحظه و درباره آن اظهار نظر نموده و در تکمیل آن مشارکت اساسی داشته است، متشکرم. همچنین از استیون سکول<sup>(۱)</sup> برای اظهار نظرش در مورد پیش‌نویس اولیه بخشی از این رساله کمال امتنان را دارم.

## کتابشناسی

'Abdu'l-Baha, *Foundations of World Unity*. Wilmette:

*Baha'i Publishing Trust, 1945*

'Abdu'l-Baha, *Selections from the Writings of*

'Abdu'l-Baha, trans. by Marzieh Gail, et al.

Haifa" *Baha'i World Centre, 1978*

'Abdu'l-Baha, "Sharh'i kuntu kanzan Makhfiyan" in

*Makatib-i 'Abdu'l-Baha, vol. 2, Cairo: Matba'a*

*Kurdistan al-Ilmiyya, 1330/1912*

*Baha'i World Faith*. Wilmette: *Baha'i Publishing*

*Trust, 1956*

*Baha'u'llah. Alvah-i Mubarakay-i Hadrat-i Baha'u'llah:*

*Iqtidarat va chand Lawh digar. (Tehran?), n.d.*

*Baha'u'llah. Athar-i Qalam-i A'la, vol. 3 Tehran:*

*Mu'assisa Milli Matbu'at Amri, 121 Badi'*

*(1964)*

*Baha'u'llah. Gleanings from the Writings of*

*Baha'u'llah (trans. Shoghi Effendi).*

*Baha'u'llah. Hidden Words (trans. Shoghi Effendi)*

*London: Baha'i Publishing Trust (1929)*

*Baha'u'llah. Kitab-i Iqan.*

- Baha'u'llah. Prayers and Meditations by Baha'u'llah, trans. Shoghi Effendi.*
- Baha'u'llah. Seven Valleys and Four Valleys, trans. Marzieh Gail. Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1978*
- Baha'u'llah. Tablets of Baha'u'llah revealed after the Kitab-i Aqdas, trans. Habib Taherzadeh, et al. Haifa: World Centre, 1978*
- Capra, Frithof. The Tao of Physics, rev. ed. London: Flamingo, 1983.*
- Cole, Juan R. "Problems of Chronology in Baha'u'llah's Tablet of Wisdom," World Order, Vol. 13, No. 3 (1979) pp. 24-39*
- Corbin, Henri. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, Bollingen Series XCI. Princeton: Princeton University Press, 1969*
- Craige, Betty J. Literary Relativity. London and Toronto: Bucknell University Press, 1982*
- Goodall, Helen S. and E. G. Cooper. Daily Lessons Received at 'Akka, January 1908, reprint. Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1979*
- Hick, John. God Has Many Names, Philadelphia:*

Westminster Press, 1982

Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*.  
London: Macmillan, 1985. Hollis, Martin and  
Steven Lukes, eds. *Rationality and Relativism*.  
Oxford: Blackwell, 1982

Ibn al-'Arabi, Muhyi'd-Din. *Fusus al-hikam*, ed. A. A.  
Afifi, Cairo: Jama'a Ihya al-Falsafa, 1946,  
translation, *The Bezels of Wisdom*, trans. by  
R. W. J. Austin. London: SPCK, 1980

Ishraq-Khavari, 'Abdu'l-Hamid, ed. *Ma'iday-i Asmani*,  
9 vols. Tehran: Mu'assisa Milli Matbu'at Amri,  
128-129 Badi' (1971-2)

Izutsu, Toshihiko. *Key Philosophical Concepts in  
Sufism and Taoism*, Vol. 1. Tokyo: Keio  
University, 1966

Lambden, Stephen. "A Tablet of Mirza Assays 'All  
Baha'u'llah of the Early Iraq Period: The  
Tablet of All Food,'" *Baha'i Studies Bulletin*,  
Vol.3, No.1, Dine 1984 pp. 4-67

Momem, Moojan. "'Abdu'l-Baha's Commentary on  
the Islamic Tradition: 'I was a Hidden  
Treasure,'" *Baha'i Studies Bulletin*, Vol.3, No.

4 (Dec. 1985) pp.4-64

Momen, Moojan. @The Psychology of Mysticism and its Relationship to the Baha'i Faith," *Baha'i Studies Bulletin*, Vol. 2, No. 4, (March 1984) pp. 4-21

Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Unwin, 1980

Parry, Robert. "Rational/Conceptual/Performance -- The Baha'i Faith and Scholarship -- a discussion paper," *Baha'i Studies Bulletin*, Vol. 1, No. 4, (March 1983) pp. 13-21

Parry, Robert. "The Soul and God -- some philosophical issues in relation to Baha'i and non-Baha'i writings," *Baha'i Studies Bulletin*, forthcoming.

Phelps, Myron H. *Abbas Effendi; His Life and Teachings*. New York and London: B. P. Putnam's Sons, 1903

Shoghi Effendi. *Dispensation of Baha'u'llah*. London: Baha'i Publishing Trust, 1981

Shoghi Effendi. *Guidance for Today and Tomorrow*. London: Baha'i Publishing Trust, 1953

