

ملکوتِ مہجوب



اثر
دکتر علی گلہ داور

بر اہتمام
دکتر حمید الاقر



ملکوت و جبر

نگاهی به لوح حضرت عبدالبهاء
خطاب به دکتر اکوست فول

اثر
دکتر علی مراد داودی

به اهتمام
دکتر وحید رافعی



عصر جدید

نوشته چاپ و نشر کتاب

دارمشتات - آلمان

ملکوت وجود

اثر دکتر علی مراد داودی

به اهتمام دکتر وحید رأفتی

ناشر: مؤسسه عصر جدید - دارمشتات - آلمان

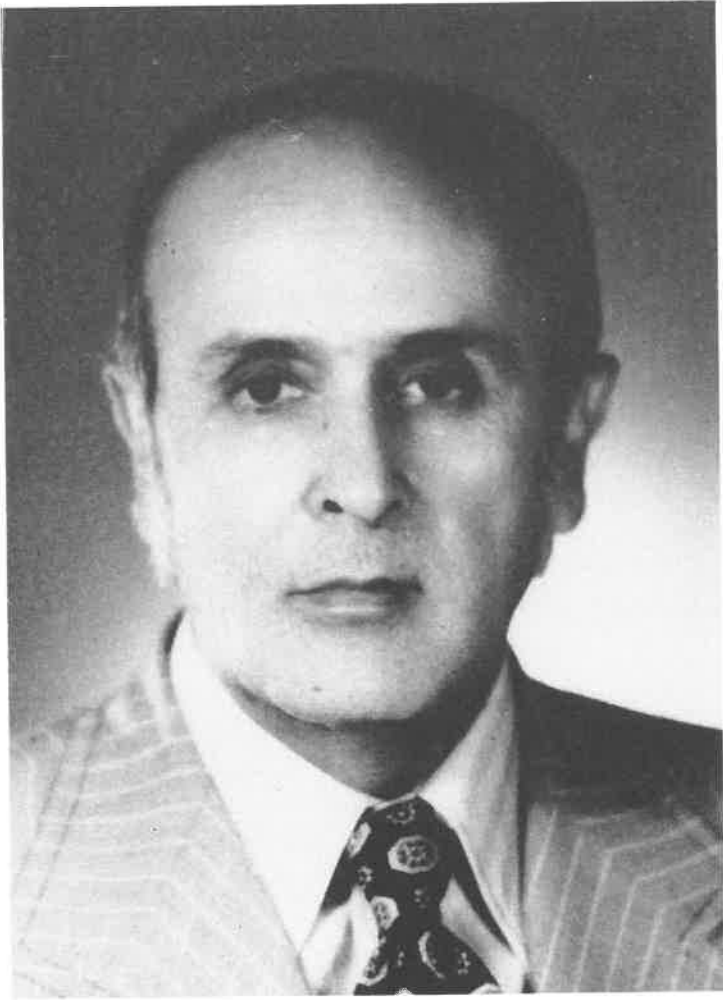
چاپ اول: ۵۰۰ نسخه

چاپ «ریحانی» - دارمشتات - آلمان

۱۵۵ بدیع - ۱۳۷۷ شمسی - ۱۹۹۸ میلادی



دکتر اگوست فورل
۱۸۴۸-۱۹۳۱ م



دکتر علی مراد داودی
۱۹۷۹-۱۹۲۱ م

فهرست مندرجات

- ۱- مقدمه ۹
- ۲- صورت علائم اختصاری..... ۳۱
- ۳- لوح حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر اگوست فورل ۳۳
- ۴- تقریرات دکتر علی مراد داودی
قسمت اول - تحلیل کلی مطالب لوح فورل ۴۳
قسمت دوم - عقل و مناسبت آن با روح انسانی..... ۵۰
قسمت سوم - در باره دلائل اثبات خدا..... ۶۲
- ۵- حکمای وسیع النّظر ۷۴
- ۶- شرح اعلام و اصطلاحات..... ۸۷
- ۷- کتاب شناسی..... ۱۴۵
- ۸- فهرست اعلام و اهمّ مواضع..... ۱۵۱

مقدمه

لوح مبارکی که از قلم حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر آگوست هنری فورل (Dr. Auguste Henri Forel) عزّ صدور یافته و متن کامل آن در صدر این کتاب به طبع رسیده یکی از مهمّ ترین و مفصل ترین الواح حضرت عبدالبهاء است. این اثر که باید آخرین اثر مهمّ فلسفی صادره از قلم خستگی ناپذیر حضرت عبدالبهاء محسوب گردد به تاریخ ۲۱ سپتامبر ۱۹۲۱ موزخ است و لذا دقیقاً ۶۷ روز قبل از صعود حضرت عبدالبهاء که در تاریخ ۲۸ نوامبر ۱۹۲۱ واقع گردید از قلم آن حضرت صادر گردیده است. لوح فورل از نظر احتوای بر مهمّ ترین مطالب الهی و فلسفی نظیر قضیّه ماهیّت وجود، مقام و منزلت روح انسانی، دلائل وجود خدا و نیز عرضه اساسی ترین تعالیم امر بهائی از پر مطلب ترین آثار حضرت عبدالبهاء است. چنین می نماید که هیکل مبارک در ایام اخیر حیات ناسوتی خود عصاره تفکّرات و آراء خود را از مسائلی که محور قضایای وجود است در این اثر به منصّه ظهور رسانده اند. اهمّیّت دیگر این اثر در مقام علمی و شخصیت بارز مخاطب آن نهفته است. دکتر فورل از فحول علمای عصر خویش و از نامور ترین محقّقین و متفکّرین اروپا بود. حضرت عبدالبهاء با اطلاع کامل از سعه علمی و ذهنی مخاطب خود این اثر را به زبان اهل فنّ به رشته تحریر در آورده اند و به نوعی از انسجام و استحکام فکری و منطقی به ارائه مطالب خود پرداخته اند که ذهن وقّادی چون ذهن فورل را مطلوب واقع شود و قدرت کلام و جامعیت مطالب در او مؤثر گردد.

تا آن جا که این نویسنده مطلع است لوح فورل در ۱۸ اپریل سال ۱۹۲۲ میلادی یعنی هفت ماه پس از صدور آن از قلم حضرت عبدالبهاء در ۱۷ صفحه و چند سطر در کتاب مکاتیب عبدالبهاء (جلد سوّم، صص ۴۷۴-۴۹۱) به طبع رسید و در اوّل جولای همین سال (۶ ذی قعدة سنه ۱۳۴۰ هـ ق) در ابتدای مجموعه ای از آثار حضرت عبدالبهاء که در ۱۴۴ صفحه تحت عنوان جواب پروفیسر آلمانی دکتور فورال با چند لوح دیگر... به وسیله فرج الله زکی الکردی در قاهره به طبع رسیده بار دیگر انتشار یافت. در صفحه اوّل این مجموعه فرج الله زکی این طور مرقوم داشته است: «جواب دکتور فورال حسب الامر مبارک [یعنی حضرت عبدالبهاء] نوشته شده و به اسم فانی ارسال گردیده تا که چاپ و نشر

شود. بناء عليه بنده فانی فرج الله زکّی الکردی باکمال سعی در تصحیح قیام به چاپ و نشر آن نموده. لوح فورل در اپریل سال ۱۹۲۳ یعنی درست یک سال بعد از طبع اوّلش، در قسمت فارسی مجلّه نجم باختر (جلد ۱۴، شماره ۱، اپریل ۱۹۲۳، صص ۳۰-۳۲، و شماره ۲، می ۱۹۲۳، ص ۶۲) منتشر شد و برای بار دیگر به صورت مستقلّ و با قطع جیبی در ۳۹ صفحه بدون ذکر تاریخ در قاهره انتشار یافت و سپس در صفحات ۱۸ تا ۲۹ کتاب خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء در اروپا و امریکا که معروف به خطابات طبع فتح اعظم می باشد و به سال ۹۹ بدیع در ۲۹۴ صفحه متن و ۱۵ صفحه فهرست در طهران چاپ شده تجدید طبع گردید. فقرات لوح فورل در منابع مختلفه بهائی نیز البته به کرات به طبع رسیده و یک بار هم به طور کامل به خطّ میرزا علی اکبر میلانی در تاریخ ۱۵ ثور ۱۳۰۱ در شانزده صفحه به صورت ژلاتینی طبع و نشر گردیده است.

لوح فورل در سال ۱۹۲۲ میلادی به وسیله دکتر ضیاء بغدادی به انگلیسی ترجمه و در مجلّه نجم باختر (جلد ۱۳، شماره ۸، نوامبر ۱۹۲۲، صص ۱۹۵-۲۰۲) نشر گردید. این لوح که در اوائل سال ۱۹۲۳ میلادی به وسیله حضرت ولی امرالله نیز به زبان انگلیسی ترجمه شده بود در کتاب «عالم بهائی»، جلد ۱۵ (۱۹۶۸-۱۹۷۳) صص ۳۷-۴۳ انتشار یافت. لوح فورل علاوه بر زبان انگلیسی در سال ۱۹۵۸ به زبان ایتالیائی، در ۱۹۷۴ به زبان فرانسه، در ۱۹۷۵ به زبان آلمانی، در ۱۹۷۷ به زبان سوئدی، در ۱۹۷۹ به زبان مجارستانی، در ۱۹۸۰ به زبان روسی و بالاخره در سال ۱۹۸۸ به زبان بلغاری نیز ترجمه و نشر گردیده است.

در مطالعه و بررسی لوح فورل نکات مجمل و مبهمی ملاحظه می گردد که توجه خوانندگان گرامی را به شرح و بسط مختصر آنها جلب می نماید:

۱- عریضه فورل که در دست است به تاریخ ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ مورخ است^۱ ولی حضرت عبدالبهاء در اوّل لوح فورل مرقوم فرموده اند که: «... نامه شما که ۲۸ جولای ۱۹۲۱ مورخ بود رسید...» برای درک علل اختلاف در تاریخ عریضه فورل باید متذکر بود که فورل عریضه خود را به زبان فرانسه به تاریخ ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ مرقوم نموده و آن را در ژانویه ۱۹۲۱ از آلمان به حضور حضرت عبدالبهاء ارسال داشته است. این عریضه به علت تأخیر در پست یا به علت طول کشیدن ترجمه آن به فارسی، که برای مطالعه حضرت عبدالبهاء می باید انجام می شده، و یا به دلیل مشاغل سائره حضرت عبدالبهاء مدتی بی جواب مانده و لذا فورل بار دیگر عریضه ای به تاریخ ۲۸ جولای ۱۹۲۱ مرقوم نموده و این بار عریضه خود را به آدرس آقا محمّد تقی اصفهانی به مصر فرستاده تا از آن طریق به حضور حضرت عبدالبهاء ارسال گردد. این نکات از لوح کوتاه حضرت عبدالبهاء که به تاریخ ۱۷ اکتبر ۱۹۲۱ مورخ است و خطاب به آقا محمّد تقی اصفهانی در مصر عزّ صدور یافته استنباط می گردد. در این لوح حضرت عبدالبهاء چنین می فرمایند:

مصر مرجوش

جناب آقا محمد تقی اصفهانی علیه بهاء الله الابهی

ای ثابت بر پیمان، مکتوب دکتور فورل که ارسال نموده بودی خود او نیز مکتوبی به من مرقوم نموده بود، جواب مرقوم شد و ارسال خواهد گردید و یک نسخه از آن را از برای شما می فرستم. و علیک البهاء الابهی. حیفا - ۱۹۲۱/۱۰/۱۷.

در لوح فوق مقصود از عبارت «مکتوب دکتور فورل که ارسال نموده بودی» به ظن بسیار قوی مکتوب مورخ ۲۸ جولای ۱۹۲۱ دکتور فورل است. عبارت «خود او نیز مکتوبی به من مرقوم نموده بود» راجع به مکتوب مورخ ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ فورل است که نسخه آن در دست است. عبارت «جواب مرقوم شد» ناظر به صدور لوح فورل به تاریخ ۲۱ سپتامبر ۱۹۲۱ است. اما باید توجه داشت که در این لوح حضرت عبدالبهاء به وصول نامه اول او که به تاریخ ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ مورخ بوده اشاره نفرموده و صرفاً رسید نامه دومی را که به تاریخ ۲۸ جولای ۱۹۲۱ مورخ بوده اعلان فرموده‌اند. اما مندرجات لوح فورل نشان‌دهنده آن است که در این لوح حضرت عبدالبهاء مندرجات نامه ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ فورل را شرح و بسط و پاسخ داده‌اند و شخص فورل نیز لوح واصله را پاسخی به نامه ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ خود تلقی نموده است.^۲

در هر حال ترجمه فرانسه و انگلیسی و نسخه‌ای از اصل فارسی لوح حضرت عبدالبهاء خطاب به فورل همراه با نامه مورخ ۲۷ فوریه ۱۹۲۲ حضرت ولی امرالله برای مشارالیه ارسال گردیده است.^۳

۲- در اوائل عریضه خود فورل تصریح می‌کند که هفتاد و دو ساله است،^۴ در حالی که در اول لوح فورل حضرت عبدالبهاء چنین می‌فرمایند: «... الحمد لله هنوز جوانی و تحرّی حقیقت می‌نمائی...»

بدیهی است که در این بیان، حضرت عبدالبهاء سنّ ظاهری فورل را در نظر نداشته بلکه به قدرت فکری او که در هفتاد و دو سالگی هنوز وقاد و خلاق بوده و به روحیه جوان و مشتاق او به درک حقائق علمی ناظر بوده‌اند. قضیه کبر سنّ ظاهری و جوانی و شادابی روحی از جمله قضایائی است که در الواح دیگر حضرت عبدالبهاء نیز انعکاس یافته است. مثلاً حضرت عبدالبهاء در لوح جناب حاجی باقر چنین می‌فرمایند:

ن ج جناب حاجی باقر علیه بهاء الله الابهی

هو الابهی

ای نوجوان سالخورده، هرگاه به ظاهر پیری بر تن هجوم کند و ناتوانی غلبه نماید ولی اگر دل زنده گردد جوانی رخ نماید و بهار زندگانی جلوه کند؛ قوت و توانائی حاصل گردد؛ چشم روشن شود؛

دل خرم و گلشن شود؛ وجود تازه و تر گردد و حرارت غریزه به حرکت آید؛ روح بشارت یابد؛ رخ لطافت جوید؛ قوه تأیید رسد و قدرت توفیق آشکار شود. پس ای نوجوان الهی، تازگی و برازندگی جو و در شوق و شور دوستان بکوش و در جذب و وله یاران بجوش. جناب امین نهایت ستایش از شما و اجبای آن ارض نموده‌اند. امیدواریم که به زودی آثار باهره‌اش ظاهر و عیان گردد و اشتعال تام در آن قریه مبارکه نمایان شود. و البهاء علیک و علیهم اجمعین. ع.ع.

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب استاد حسین عمو زینل چنین می‌فرمایند:

به واسطه جناب خواجه ربیع

جناب استاد حسین عمو زینل علیه بهاء الله الابهی

هو الله

ای یار عزیز قدیم من، همیشه در خاطری و در انجمن مشتاقان حاضر. خدمات سابق و لاحق تو مقبول درگاه جمال مبارک و برهان ثبات بر پیمان. گمان منما که پیری و ناتوانی بلکه تر و تازه و نوجوانی زیرا جوانی به تن نیست، به جان است و توانائی به گل نیست، به دل است. چون جان و دل جوان و توانا است پس سر حلقه شبنانی و پهلوان میدان. نهایت محبت را به تو دارم و چون یادت نمایم مسرور گردم زیرا جمال مبارک را بنده ثابتی و اسم اعظم را خادم صادق. و علیک البهاء الابهی. ع.ع.

ای جانم، ای عمو زینل، محبت صادقانه و صفای دل و سادگی تو را چنین نزد عبدالبهاء عزیز نموده. خوش باش؛ شاد باش؛ آزاد باش. ع.ع.

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می‌فرمایند:

هو الابهی

ای جوان روحانی، نامه شیرینت و بیان شکرینت و اثر خامه مشکینت قرائت و تلاوت گردید. بهجت و سرور آورد و ابواب جهور گشود که الحمد لله آن جوان روحانی و سالخورده جسمانی سرمست کأس رحمانی است و شب و روز به یاد جمال جاودانی. این از قوه جوانی و طراوت و لطافت روحانی است که آرزوی اطلاع بر حقائق و معانی می‌نماید...

۳- فورل در اوائل عریضه خود به چند مرقومه بسیار جالب حضرت عبدالبهاء که برای خانم "دکتر ف" (Frau Dr. F) ارسال شده اشاره می‌کند. جناب مولشلگل در پاورقی صفحه اول کتاب خود احتمال داده‌اند که منظور از خانم "دکتر ف" ممکن است خانم دکتر فالشر (Fallscher) [کذا] طیب

خانوادگی عائله حضرت عبدالبهاء بوده باشد، در حالی که در اول لوح فورل حضرت عبدالبهاء به صراحت می‌فرمایند: «... نامه‌ای که به دکتور فیشر مرقوم نموده بودم نسخ متعدده او منتشر است...» با این بیان معلوم است که حضرت عبدالبهاء مراد از "دکتر ف" را در عریضه فورل دکتور فیشر دانسته‌اند و نه خانم دکتور فالشر.^۵

۴- دکتور فورل در عریضه خود ابراز شگفتی کرده است که حضرت عبدالبهاء چندین سال قبل از شروع جنگ جهانی اول در آثار خود از بروز چنین جنگی خبر داده‌اند. فورل در این باره در عریضه خود چنین می‌نویسد: «... آیا واقعاً این حقیقت دارد که شما نامه‌ها را در سال ۱۹۱۰ و پیش از جنگ فرستاده‌اید؟ اگر چنین است فی الواقع بصیرت شما در این پیش‌گوئی‌های دقیق سبب اعجاب بسیار من است...»^۶ حضرت عبدالبهاء در پاسخ فورل در باره این مطلب که وقوع جنگ را سال‌ها قبل از بروز آن پیش‌گوئی فرموده بوده‌اند چنین می‌فرمایند که «... نامه‌ای که به دکتور فیشر مرقوم نموده بودم [و حاوی پیش‌گوئی وقوع جنگ می‌باشد] نسخ متعدده او منتشر است و جمیع می‌دانند که در سنه ۱۹۱۰ مرقوم گردیده...»^۷

لوح فیشر که در این موضع از لوح فورل مورد اشاره حضرت عبدالبهاء قرار گرفته همان لوحی است که در کتاب مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، صص ۴۴۹-۴۵۱ طبع شده است. حضرت عبدالبهاء در این لوح به اقدام ملل در تهیه اسباب جنگ تصریح نموده و چنین می‌فرمایند: «... طوائف عالم و احزاب امم مانند حشرات و خراطین در طبقات سفلیه عمق ارض سعی و کوشش می‌نمایند و به قوه هندسه طرح‌های عجیب غریب می‌ریزند و از برای خود لانه و آشیانه می‌طلبند. توکاری کن که این کرم‌های مهین طیور علّین گردند...»^۸

حضرت عبدالبهاء پس از اشاره به مکتوب خود خطاب به دکتور فیشر که در فوق نقل شد مطلب خود را در لوح فورل چنین ادامه داده‌اند که «... و از این گذشته، نامه‌های متعدده به این مضمون قبل از حرب مرقوم...»

اشاره حضرت عبدالبهاء در این مقام به الواحی است که علاوه بر لوح فیشر قبل از وقوع جنگ جهانی اول از قلم آن حضرت عزّ صدور یافته و در آنها به بروز جنگی قریب الوقوع تصریح شده است. از جمله حضرت عبدالبهاء در لوح عده‌ای از احتیای کالیفرنیا که در حدود اوائل شعبان سنه ۱۳۲۶ هـ ق (سپتامبر ۱۹۰۸ م) از قلم مبارک عزّ صدور یافته چنین می‌فرمایند:

«ای انجمن رحمانی، از قرار مسموع محفلی آراستید و اجتماعی خواستید... ای یاران، کلّ طوائف و قبائل و ادیان و مذاهب در جمیع اقالیم به تهیه و تدارک آلات حرب و ضرب و ایجاد موادّ مهلکه مشغولند. شما که بهائیانید باید در مقابل این جور و اعتساف و ظلم و عدوان ابواب الفت و محبت و یگانگی و آزادگی بر وجه عالمیان بگشائید. آتش جنگ و جدال را دریای صلح و صفا

شوید و ظلمت جور و جفا را به نور حبّ و وفا زائل نمائید تا آن نائره جهانسوز خواموش و محمود شود. و علیکم البهاء الابهی.»

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی که در اوائل اکتبر سنه ۱۹۱۴ از قلم مبارک عزّ صدور یافته چنین می‌فرماید:

لندن اجتای الهی و اماء رحمن علیهم و علیهنّ البهاء الابهی
هو الله

ای ثابتان بر پیمان، نامه شما رسید و مضمون معلوم گردید. نامه‌ای در پانزده ماه قبل به طهران مرقوم گردید و در طهران طبع شد و به جمیع ایران انتشار یافت و الآن در دست جمیع است. عین عبارت این نامه این است: ای بنده آستان مقدّس، شکایت از کساد تجارت نموده بودی. در این سنه آفات و صدمات کساد و فساد جمیع آفاق را احاطه نموده زیرا بر کلّ حجّت بالغ شده. عبدالبهاء در کنائس و محافل اروپ و امریک در اکثر مدن نعره‌زنان اعلان امر حضرت بهاء الله نمود و نداء به ملکوت ابهی کرد و براهین لامعه اقامه نمود و دلایل ظاهره و حجّت باهره اظهار کرد. ابتدا از برای نفسی عذری نماند بلکه بسیاری از خطابه‌ها در روزنامه‌ها اعلان به آفاق شد. با وجود این هنوز ناس در خواب غفلت گرفتار و متمسک به مجاز و از حقیقت بیزار. هنوز ناس در شهوات نفسانیه منهمک، به درجه‌ای که صور اسرافیل بیدار نماید. البتّه این غفلت و کفران نعمت و عدم انتباه سبب حسرت و مشقّت و جنگ و جدال و حصول خسران و وبال است و اگر اهل عالم توجّه به اسم اعظم نمایند خطر عظیم در استقبال. ولی در حقّ یاران امیدم چنان است که آثار لطف الهی ظاهر گردد؛ امورشان از جمهور استثناء یابد. و علیکم البهاء الابهی. عبدالبهاء عبّاس.

این نامه پانزده ماه پیش مرقوم و وقایع مؤلّمه امروزه در آن مذکور. با وجود این به نهایت تصرّح و زاری به درگاه باری دعا می‌نمائیم که افق عالم انسانی را از این ابر تیره جنگ منزّه و مبرّا نماید. و علیکم و علیکنّ البهاء الابهی. عبدالبهاء عبّاس. ^۹ abdul Baha abbas.

قضیه ارسال لوحی به ایران در انداز به وقوع خطر عظیم که نصّ آن در لوح فوق نقل شده در یکی دیگر از الواح حضرت عبدالبهاء نیز که به تاریخ اکتبر سنه ۱۹۱۴ مورّخ می‌باشد انعکاس یافته است. در این لوح حضرت عبدالبهاء چنین می‌فرماید:

هو الله

ای ثابت بر پیمان، نامه مرقوم به جناب حیدر قبل علی ملاحظه گردید. طیب مشموم بود زیرا از

گلشن دل و جان رائحه معطری داشت و آن استقامت در امرالله. حضرات سادات خمس از بدایت طلوع شمس حقیقت مجذوب جمال مبارک بودند و الحمد لله چون جبل باذخ ثابت و راسخ، علی الخصوص نصر الهی که الحمد لله با سلاله چون هاله طائف بدر اوج الهی و این موهبتی نامتناهی. و اما انتشار نامه عبدالبهاء بین اعلی و ادنی بلکه انشاءالله نتایج بی‌منتهی بخشند. باری، با وجود آنکه پنج سال پیش، از صدمات شدید جسم عنصری تحمل نموده علل متوعه عارض شده بود، ولی عبدالبهاء چهار سال سرگشته کوه و صحرا و گمگشته دشت و دریا بود و در جمیع ممالک غرب بشارت به ظهور ملکوت الله داد. حجت را بر جمیع خلق بالغ نمود و در محافل عظمی و کنائس کبری تعالیم مبارک را صراحتاً انتشار داد و به جمیع توضیح نمود که اگر این تعالیم ترویج نگردد و امتثال نشود بلای عظیم در عقب است و جمیع ممالک اروپا نظیر جبه‌خانه است، مملو از مواد ملتبهه، به شراره‌ای شعله زند و همچنین یک سال و نیم پیش تحریری تصدیق یافت و به ایران ارسال شد و آقا میرزا علی اکبر میلانی طبع نموده در جمیع ممالک انتشار داد. صریحاً نگاشته شد که عالم در خطر عظیم است و آنچه الیوم واقع صریح آن نامه. البتّه ملاحظه نموده‌اید. با وجود این ناس متنبّه نشده‌اند...

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح صادره خطاب به کنگره ششم بین المللی آزادی خواهان ادیان که از ۱۶ الی ۲۲ ماه جولای سنه ۱۹۱۳ در پاریس منعقد گردید چنین می‌فرمایند: «... از اختلاف جدال حاصل و جدال منتهی به قتال گردد. خون بیچارگان ریخته شود. اموال به تالان و تاراج رود و اطفال بی‌کس و اسیر مانند...»^{۱۰}

و نیز حضرت عبدالبهاء در «صوت سلام عام» که در اول اکتبر ۱۹۱۴ در شهر عکا از قلم مبارک صادر شده و برای جرائد مهمه اروپا و امریکا ارسال فرموده‌اند چنین می‌فرمایند:

«... من در جمیع مجامع [اروپا و امریکا] فریاد زدم که ای عقلای عالم و ای فلاسفه غرب و ای دانایان روی زمین، ابر تاریکی در پی که افق انسانی را احاطه نماید و طوفان شدیدی در عقب که کشتی‌های حیات بشر را در هم شکند و سیل شدیدی عن‌قرب مدن و دیار اروپا را احاطه کند. پس بیدار شوید؛ بیدار شوید؛ هشیار گردید؛ هشیار گردید... اعظم رجال را گمان چنان بود که تجهیز جیوش و تزئید قوای حربیه سبب حفظ صلح و سلام است و صراحتاً بیان شد که نه چنین است، این جیوش جزّاره لابد روزی به میدان آید و این مواد ملتبهه لابد منفجر گردد و انفجار منوط به شراره‌ای است که بفته شعله به آفاق زند ولی از عدم اتساع افکار و کوری ابصار این بیان اذعان نمی‌شد تا آنکه بفته شراره‌ای بالکان را ولکان نمود. در بدایت حرب بالکان نفوس مهمه سؤال نمودند که آیا این حرب بالکان حرب عمومی است، در جواب ذکر شد که منتهی به حرب

این مضامین که در الواح و خطابات حضرت عبدالبهاء به کزات ملاحظه می‌گردد جای شبهه باقی نمی‌گذارد که خبر وقوع جنگی مهیب قبل از وقوع جنگ جهانی اول که شعله‌های آن از تابستان سنه ۱۹۱۴ بالا گرفت در آثار آن حضرت انعکاسی وسیع داشته و حضرت عبدالبهاء خطرات و مضرات جنگ و لزوم تمسک به صلح جهانی را به کزات در آثار خود مورد تأکید شدید قرار داده بوده‌اند.^{۱۲}

۵- در اوائل لوح فورل حضرت عبدالبهاء بیان می‌فرمایند که «... در جریده کلیه سانفرانسیسکو نیز اشاره‌ای به این مسائل گردیده، تاریخ آن جریده مسلم و معلوم...» جریده مورد اشاره حضرت عبدالبهاء جریده موسوم به *Daily Palo Alto Times* است که ترجمه انگلیسی نطق حضرت عبدالبهاء را که در ساعت ده و ربع صبح ۱۸ اکتبر ۱۹۱۲ در دانشگاه استنفورد ایراد شده بود در صفحه هفت روزنامه مورخ دوشنبه ۱۴ اکتبر ۱۹۱۲ منتشر ساخت و جریده هفتگی *The Palo Alto* همین سخنرانی را دو هفته بعد با شرحی در باره امر بهائی و حیات حضرت عبدالبهاء در شماره ۴۳ سال دهم آن هفته‌نامه که به تاریخ جمعه اول نوامبر ۱۹۱۲ مورخ است منتشر نمود. متن انگلیسی این نطق با اندکی تفاوت نسبت به مآخذ فوق در کتاب *The Promulgation of Universal Peace* (صص ۳۴۸ الی ۳۵۵) نیز به طبع رسیده و متن اصل فارسی آن در مجله نجم باختر، سال ۵، شماره یک، صص ۱-۴ قسمت فارسی انتشار یافته است. در این سخنرانی مهم و تاریخی حضرت عبدالبهاء راجع به لزوم تأسیس صلح بین المللی و ترک تعصبات وطنی، ملی و نژادی و نیز لزوم ترک جنگ و خونریزی مفضلاً بیان مطلب فرموده‌اند.

در آثار دیگر حضرت عبدالبهاء نیز به این نطق اشاره شده و اهمیّت آن گوشزد گردیده است. از جمله در لوح چهارم از الواح نقشه تبلیغی که به تاریخ شنبه اول اپریل سنه ۱۹۱۶ مورخ است چنین می‌فرمایند:

«... در ایامی که در امریک بودم در جمیع مجامع فریاد زدم و ناس را به ترویج صلح عمومی دعوت کردم. به تصریح گفتم که قطعه اروپ مانند جبه‌خانه شده و موقوف به یک شراره است و این عن‌قریب در سنین آینده دو سال بعد آنچه در کتاب مکاشفات یوحنا و کتاب دانیال ذکر شده تحقق خواهد یافت و چنین شد. و این قضیه در جریده سانفرانسیسکو بولتن مورخه ۱۲ اکتبر سنه ۱۹۱۲ مندرج گردیده، مراجعت کنید تا حقیقت حال ظاهر و آشکار گردد...»^{۱۳}

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی که با عبارت «الهی الهی، انت تعلم عجزی و انکساری...» آغاز می‌گردد چنین می‌فرمایند:

«... سبحان الله، در خطهٔ امریک و اروپ نیز صراحةً از این حال پرملال بیان شد که خطری عظیم در پیش است و نائرهٔ حربی شدید در پی. اقلیم اروپ جمع قورخانه است و منوط به یک شراره. موادّ التهایته منفجر گردد و نائره به عنان آسمان رسد و آنچه حضرت دانیال اخبار فرموده تحقّق یابد و این در مجامع عظمی و کنائس کبری بیان گردید و در جریدهٔ سانفرانسیسکو بولیتن چهار سال پیش در سنهٔ هزار و نهصد و دوازده درج و نشر شد و مندرج روزنامه این است: عبدالبهاء دو سال قبل در وقتی که سفر در این مملکت می نمودند و چند هفته در مونت کلر اقامت نمودند در شهر سانفرانسیسکو از حوادث آینده خیر دادند و پیروان زیادشان حال در آن تعمق و تدبّر می نمایند. در سنهٔ هزار و نهصد و دوازده ایشان به سانفرانسیسکو آمدند و در دارالفنون استانفرد نطقی دادند. در وقت معرفی رئیس دارالفنون چنان ذکر نمود که ما در حضور شخصی هستیم که مثل ارمیا و سایر پیغمبران قدیم است. و آن نطق اخبار از آینده این بود: ما قریب جنگ ارماجدان یعنی عمومی هستیم که در فصل شانزدهم کتاب مکاشفات یوحنا اشاره شده است. دو سال دیگر شروع خواهد شد. یک شراره در جمیع اروپا نائره برافروزد، بی راحتی مدنی حاصل گردد زیرا در جمیع ممالک بی دینی و عقاید طبیعیون روز به روز در ترقی است. یک شراره کلّ اروپا را آتش زند چنانچه در فصول کتاب دانیال بیان شده است و لیس الفخر لمن یحبّ الوطن بل لمن یحبّ العالم. باری، به این صراحت در محافل عظمی و کنائس کبری بیان گردید و نصیحت آغاز شد که ای حاضرین محترم، این خطر عظیم در پیش است، همتی نمائید و کرامتی بنمائید تا این آتش جهانسوز شعله نزند و این طوفان بلا رخ نماید و این زلزلهٔ کبری ملل ارض را زیر و زبر نکند. وقت جانفشانی است و هنگام مردانگی. یقیناً عالم آفرینش را آسایش نماند. روی زمین به خون جوانان رنگین گردد. اگر ارباب عقول و نفوذ در منع این حرب ضرورس بذل مجهود نمایند و سعی مشکور فرمایند شاید این انقلاب و اضطراب را مانع و حائل گردند اگرچه این سیل جارف جز به تعالیم آسمانی سدّ نگردد و این آتش افروخته جز به ماء نصایح و وصایای ربّانی افسرده نشود. تدابیر نفوس ثمر نبخشد. قوهٔ کلمهٔ الله از این خطر برهاند...»

* * *

آنچه مرقوم شد عبارت از بررسی اجمالی اشاراتی چند در لوح مبارک فورل بود. حال در این مقام به شرح حال مختصر این عالم جلیل القدر بهائی می پردازد و سپس چند مطلب ضروری را با خوانندگان گرامی در میان می گذارد.

دکتر اگوست هنری فورل که مطالعهٔ چند مطلب اساسی مندرج در لوح او موضوع اصلی این کتاب است یکی از بزرگترین علمای اروپا در نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم و سه دههٔ اوّل قرن بیستم است. شرح جزئیات احوال، افکار و آثار دکتر فورل و رای صفحات محدود این مقدمه است. از طرف

دیگر چون مطالعات مختلف و گسترده‌ای در زمینهٔ حیات، خدمات و مطالعات او منتشر گشته و در دسترس علاقه‌مندان است^{۱۴} ما را از شرح و تفصیل این مباحث بی‌نیاز می‌سازد، اما برای آنکه این مقدمه خالی از شرحی مختصر راجع به رؤوس وقایع حیات فورل نباشد کافی است اشاره کنیم که دکتر اگوست هنری فورل در اوّل سپتامبر سال ۱۸۴۸ میلادی در عائله‌ای متدین در دهکدهٔ لاگرازیوس (LaGracieuse) نزدیک مورگس (Morges) در سویس متولد گشت. بسیار جوان بود که به تحقیق و تتبع در حیات حشرات علاقه‌مند شد و ذهن وقاد و جویای حقیقت او در حیات هشتاد ساله‌اش هیچ‌گاه از تحقیق و تفحص و پژوهش‌های علمی فارغ نگشت. فورل در زمینه‌های مختلفی نظیر طب، حقوق، فلسفه و علوم طبیعی مخصوصاً حشره‌شناسی صاحب نظر بود و تمام عمر طولانی خود را صرف تحقیق و تدریس و تحریر نمود. فورل ذاتاً مردی انسان‌دوست، خیر و شریف بود. با تقالید و اوام مذهب و نیز مصرف مشروبات الکلی شدیداً مبارزه کرد و برای تحقق صلح، اصلاح مفاسد اجتماعی و بهبود روابط بین‌المللی مجدّانه کوشش نمود. فورل سرانجام در ۲۷ جولای ۱۹۳۱ در ایورن (Yverne) رخت به سرای دیگر کشید.

آشنائی دکتر فورل با امر بهائی در اواخر حیاتش به سنّ هفتاد و دو سالگی اتفاق افتاد. دختر و داماد فورل یعنی مارتا و آرتور برونز (Marta and Artur Brauns) به وسیلهٔ دکتر جان اسلمنت (J. Esslemont) به امر بهائی مؤمن شده بودند. آنان در روستای رویور (Ropieur) در هشت کیلومتری کارلس‌روهه (Karlsruhe) پایتخت ایالت بادن در آلمان ساکن بودند و در سال ۱۹۲۰ در سفری که دکتر فورل به رویور نمود مهماندار او شدند. در این سفر بود که دکتر فورل در منزل دختر و داماد خود با امر بهائی از نزدیک کاملاً آشنا شد و به عقاید و اصول آن شدیداً علاقه‌مند گردید و سرانجام دیانت بهائی را پذیرفته به ظلّ آن درآمد.

مهندس عزّت الله ذبیح که خود جریان آشنائی و ایمان دکتر فورل به امر بهائی را از مارتا برونز دختر فورل استفسار نموده چنین می‌نویسد:

«... از مارتا برونز در مسافرت به رویور سؤال نمودم که پدر شما چگونه بهائی شده. در جواب گفت: موقعی که پدرم در همین منزل تشریف داشتند ما مرتباً روزهای چهارشنبه به شهر کارلزروده برای حضور در محفل ملاقاتی هفتگی احباء می‌رفتم. پدرم از این غیبت مرتب روزهای چهارشنبه اطلاع حاصل کرد. روزی پرسید شما مرتباً روزهای چهارشنبه به کجا و برای چه کار می‌روید؟ مارتا برونز اظهار داشت که جواب سؤال پدر برای من دشوار بود. چرا؟ برای آنکه پدرم در تمام مدّت زندگی بر علیه جمیع ادیان و مذاهب بود. ابراز این مسئله که من و شوهرم به یک مجلس دینی می‌رویم با تعلیمات طولانی او تعجب‌آور بود و در عین حال چون بهائی هستیم و دروغ نباید بگوئیم با عدم توجه به عکس‌العمل جواب در ذهن پدر سالخورده‌مان

صراحتاً جواب دادیم که به جمعیت بهائی می‌رویم. پدر پرسید جمعیت بهائی چیست؟ شرح مختصری از مبادی بهائیت برای او ذکر کردیم. چون بسیار مرد روشنفکر محقق و معتدل بود از ما خواست که کتابی در موضوع بهائیت در اختیار او بگذاریم. ترجمه کتاب بهاءالله و عصر جدید را به ایشان برای مطالعه دادیم. پرفسور فورل با نهایت دقت این کتاب را مطالعه کرد و پس از چند روز اظهار نمود که واقعاً مطلب مهمی است و قابل دقت و تمعن نظر است. آیا ممکن است که من نامه به حضور حضرت عبداله‌ء بنگارم و سؤالاتی از ایشان بکنم؟ امکان مطلب بدیشان گوشزد شد. عریضه‌ای به زبان فرانسه به حضور مبارک معروض داشت و پس از مدت کوتاهی لوح مفصلی به افتخار پدرم نازل شد. ترجمه فرانسه ضمیمه آن بود. پرفسور فورل با مطالعه این لوح به کلی تحوّل و انقلاب شدیدی در ذهنش پیدا شد و صراحتاً اظهار کرد و عریضه‌ای به حضور مبارک مبنی بر ایمان بلاقید و شرط خود معروض داشت. به علاوه نامه‌هایی به علمای بزرگ که همکار و دوست او بودند و رؤسای جمعیت‌های صلح‌طلب و پیشوایان سوسیالیسم نگاشته و آنها را به امر الهی تبلیغ نموده و در تمام آن نامه‌ها ایمان خود را به طور وضوح بیان نموده بودند...»^{۱۵}

دکتر فورل با وصول لوح مبارک حضرت عبداله‌ء به امر بهائی ایمان و ایقان کامل یافت چنانچه حضرت ولیّ امرالله در کتاب قرن بدیع می‌فرمایند: «عالم و حشره‌شناس مشهور و عالی‌مقام دکتر اگوست فورل در اثر زیارت توفیق مبارکی که از قلم معجزشیم حضرت عبداله‌ء به افتخار وی نازل و یکی از الواح قیمه بدیعه صادره از کلک میثاق محسوب به شرف ایمان فائز گردید.»^{۱۶}

زندگی فورل پس از ایمان به حضرت بهاءالله در قیام به خدمت امر الهی خلاصه می‌شود. او در شهر لوزان به انعقاد جلسات تبلیغی پرداخت، مجله ماهانه‌ای در شرح اصول، رفتار و عقاید بهائیان منتشر ساخت و هر موقعیتی می‌یافت اهمیت تعالیم الهی را مخصوصاً به اهل علم و فرهنگ ابلاغ می‌نمود.

از جمله اسناد مهمی که دالّ بر قیام فورل به دعوت نفوس مهمه به امر عظیم الهی و ابلاغ تعالیم امر مبارک به ایشان است نامه‌ای است که دکتر فورل در تاریخ ۱۸ نوامبر ۱۹۲۷ خطاب به قائد ترکیه جدید مصطفی کمال آتاتورک مرقوم داشته است. متن این نامه چنین است:

عالی‌جناب مصطفی کمال پاشا - آنکارا

عالی‌جنابا - اگر جرأت یافته‌ام که به شما مستقیماً نامه بنویسم دلیلش آن است که خلاصه نطق‌های روشنی‌بخش شما را در ظرف شش روز گذشته هر صبح و بعد از ظهر به مدت سه ساعت در *Droit de Peuple* مطالعه کرده‌ام. سخنرانی‌های آن جناب مرا به هیجان آورده است. به علاوه ترجمه ترکی مقاله من که در ستایش امر بهائی به آلمانی نوشته شده و دو سال قبل در *Neue*

Freie Presse در وین منتشر گردیده اخیراً در جریده یومیه‌ای در استانبول انتشار یافته است. این قضیه نیز مراجرات داده است تا به شما نامه بنویسم. شرحی که شامل دوازده تعلیم دیانت بهائی است ضمیمه می‌نمایم. این دیانت در حدود سال ۱۸۵۲ در ایران تأسیس گردیده و حال یک میلیون نفر پیرو آن می‌باشند. می‌خواهم توجه شما را به اصول شماره ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹ جلب نمایم. ممکن است مایل باشید به علاوه دیانت اسلام دیانت بهائی را نیز در ترکیه به عنوان دیانت رسمی اعلان نمائید و به این وسیله قدمی عظیم به سوی ترقی بردارید. با این عمل شما سرمشقی برای تمام اروپا بلکه برای تمام ملل عالم خواهید بود. شما یا شخصی از جانب شما ممکن است مایل باشد که در این خصوص با شوقی افندی در حیفا مکاتبه نماید.

امیدوارم عالی جناب جرائت مرا عفو نمایند. شما را نسبت به مراتب احترام و ستایش خود مطمئن می‌سازم.^{۱۷}

از جمله مساعی دیگر فورل که در توابع حضرت ولی امرالله انعکاس یافته قیام عاشقانه و شجاعانه او به احقاق حقوق مظلومان ایران و ارسال مکاتیب عدیده به جرائد مهمه و دوائر رسمیه در تظلم و توضیح مقاصد و اهداف دیانت مقدس بهائی است. از جمله حضرت ولی امرالله در توفیق مورخ ۴ جون ۱۹۲۶ که خطاب به محفل روحانی مرکزی ایران عز صدور یافته چنین می‌فرمایند:

به واسطه منشی، اعضای محترمه محفل مقدس روحانی مرکزی اقلیم ایران حفظهم الله ملاحظه نمایند

هو الله

اعضای مجلله محفل مقدس روحانی مرکزی کشور مقدس ایران را تأییدی جدید از آستان مقدس خواهم و موفقیت و مصونیت هر یک را از رب قدیر استدعا و تمنا نمایم. نامه اخیر به تاریخ ۲۰ شهر مه واصل و به دقت مطالعه گردید. تفصیل واقعه مؤلمه جهرم رأساً به مراکز خارجه مخابره گردید و به همت یاران هوشمند غیور دلداده در آن صفحات در بعضی از مجلات و جرائد مهمه معروفه انتشاری سریع یافت و همچنین دانشمند شهیر و عالم نحیر حضرت دکتر فورال که به افتخارش لوح مفصلی از کلک میثاق در اواخر ایام نازل گشت قیامی عاشقانه نموده به جرائد مهمه و دوائر رسمیه و رؤسای دول راقیه متمدنه به سه لسان در نهایت متانت و به کمال صراحت مکاتبه و مخابره فرمود؛ احقاق حق مظلومان نمود و تعالیم و مقاصد و روش و سلوک بهائیان را بیان و اعلان و اثبات کرد. اگر چنانچه آن محفل مقدس نورانی نامه‌ای مخصوص به آن شخص شخص و نفس نفیس نگارند و بالتیابه از عموم بهائیان ایران اظهار قدردانی نمایند بسیار مناسب. عنوان او در طی این نامه ارسال می‌گردد. آنچه اعضای محفل راجع به تأثیر اقدامات و

مخابرات احبای غرب به نمایندگان دول خارجه در طهران اطلاع یابند البتّه به این عبد مفضلاً مستقیماً بنگارند چه که این مسأله بسیار لازم و مهمّ است و اثراتش من بعد معلوم و واضح گردد. صورت مطبوعه اسامی محافل روحانیه سالمأ رسید و از سعی و اهتمام و ثبات آن ذوات محترمه روح و ریحان و سرور و اطمینان حاصل گشت. نسخه‌ای از نشریات ممالک خارجه راجع به صدمات و لطمات شدیدة متابعه وارده بر ستمدیدگان ایران خصوصاً و یاران شرق عموماً لفأ ارسال می‌گردد. زود است اثراتش در شرق و غرب کالشمس فی وسط النهار لائح و آشکار گردد. ایدکم الله علی تألیف القلوب و هداية النفوس و انارة الافکار فی تلك الدیار.
بنده آستانش شوقی
۴ جون ۱۹۲۶.

باری ایمان فورل به تعالیم و احکام امر حضرت بهاءالله به تدریج به مقامی رسید که در دفتر یادبودی که به مناسبت شصت و پنجمین سال تولّد خانمش منتشر ساخت و آن را «سوسیالیسم حقیقی آتیه» (*True Socialism of the Future, 1926*) نامیده بود صریحاً نوشت که سوسیالیسم حقیقی آینده دین جهانی و کاملاً انسانی و اجتماعی حضرت بهاءالله است.
در وصیت‌نامه‌ای که از فورل به جا مانده و حضرت ولی امرالله با نقل فقراتی از آن در کتاب قرن بدیع آن را جاودانه در مدّ نظر خوانندگان مهمّ‌ترین اثر خود قرار داده‌اند چنین آمده است:

«در سال ۱۹۲۰ از دیانت جهانی بهائی که هفتاد سال قبل از طرف حضرت بهاءالله تأسیس و از افق ایران طالع گردیده در کارلسروهه [Karlsruhe] آگاهی یافتم، آئین بهائی آئینی است الهی و کافل خیر و سعادت انسانی و فارغ از حدود و قیود بشری. در این دیانت عادات و مبتدعات زائده و قسیس و پیشوای مذهبی وجود ندارد. تعالیم بهائی اهل عالم را در سراسر کره ارض به وحدت و اتفاق و محبت و ائتلاف دعوت می‌نماید. من به ورود در ظلّ این دیانت مفتخر و از صمیم قلب راجی و ملتسمم که این امر اعظم در راه نجاج و فلاح نوع انسان همچنان پاینده و جاودان و مترقی و متعالی باقی ماند، و نیز می‌نویسد: "محققاً در بین افراد بشر باید یک حکومت جهانی و یک لسان بین المللی و یک دیانت عمومی استقرار یابد... نهضت بهائی منادی وحدت عالم انسان است و به زعم من بزرگ‌ترین نهضتی است که الیوم برای تحقّق صلح عمومی و اخوت جهانی مجاهده می‌نماید."^{۱۸}

اهمّیت مندرجات لوح فورل، فاضل و متفکر جلیل القدر بهائی دکتر علی مراد داودی را بر آن داشت که در طیّ چند سخنرانی نکات عمده این اثر را مورد شرح و بسط قرار دهند.^{۱۹} از تاریخ و کیفیت تهیّه و ایراد این سخنرانی‌ها اطلاع دقیقی در دست حقیر نیست، همین قدر از نوارهای صوتی

که از جناب دکتر داودی باقی مانده چنین پیدا است که شرح حالی مختصر از فورل در ابتدای نوار ضبط شده، بعد فقراتی از لوح فورل به وسیله جناب هوشنگ محمودی قرائت گردیده و بعد دکتر داودی در باره اهم نکاتی که در لوح مبارک مطرح گشته به ایراد سخنرانی پرداخته‌اند. نحوه طرح و شرح مطالب به خوبی دال بر آن است که دکتر داودی مباحث خود را به طور مرتب و منسجم تحریر و سپس از روی نوشته خود به قرائت نپرداخته‌اند بلکه به صورتی آزاد و نسبتاً مرتب به طرح و شرح نکاتی که در نظر داشته‌اند مبادرت ورزیده‌اند.

این سخنرانی‌ها در سه قسمت مجزا در این کتاب به طبع رسیده است. غیر از این سه سخنرانی از جناب دکتر داودی نوار جداگانه دیگری نیز در دست است که در آن در باره "حکمای وسیع النظر" که ذکر آنها در لوح فورل مذکور شده سخنرانی نموده‌اند. متن این سخنرانی نیز در فصلی جداگانه در انتهای این کتاب مندرج گردیده است.

با توجه به این مقدمات متن سخنرانی‌های دکتر داودی از روی نوار کلمه به کلمه بر روی کاغذ منتقل گردیده و سعی و فیر به عمل آمده است تا با حفظ اصالت افکار و حالت گفتاری مطالب، عبارات تکراری حتی المقدور حذف گردد و متنی نسبتاً منقح و منسجم برای طبع آماده شود. برای توضیح یا ارائه مدارک و مآخذی که دکتر داودی در متن سخنرانی‌های خود به آنها اشاره نموده‌اند لازم آمد که یادداشت‌هایی به انتهای سخنرانی‌ها اضافه گردد. این یادداشت‌ها که از این نویسنده است اطلاعات ضروری و مآخذ و منابع آثار مبارکه لازمه را برای مطالعات بیشتر در اختیار خوانندگان عزیز خواهد گذاشت.

مآخذ آثار مبارکه‌ای که از منابع چاپی در این کتاب نقل شده در هر مورد به دقت مذکور شده و آثاری که از منابع خطی نقل شده با ارائه مطلع لوح و نام مخاطب و تاریخ اثر (اگر معلوم بوده) مشخص گردیده است. وفور اصطلاحات فلسفی، کلامی و عرفانی و نیز اسامی اشخاص و مذاهب و نحلی که در متن لوح و در توضیحات دکتر داودی وارد شده این نویسنده را بر آن داشت که قسمتی تحت عنوان "شرح اعلام و اصطلاحات" به آخر این کتاب بیفزاید تا با مراجعه به شروح و تعاریفی که در این قسمت وارد شده مطالعه این اثر آسان‌تر و آموزنده‌تر شود. در باره شرح اعلام و اصطلاحات توضیح این نکته ضروری است که شرح مبسوط احوال و آثار و آراء کسانی نظیر ارسطو با افلاطون و یا توضیح مفصل اصطلاحاتی نظیر "بطلان تسلسل"، "وجود"، "روح" و یا اصطلاحاتی از این قبیل ورای صفحات معدود این کتاب بوده است. بنا بر این در تهیه شرح اعلام و اصطلاحات سعی شده که تعاریف و شروح وارده نسبتاً مختصر اما کافی برای درک بهتر لوح مبارک و اشارات مذکور در سخنرانی‌ها باشد. با توجه به این اصل از شرح و بسط تفصیلی مطالب احتراز گشته و هر جا ضروری بوده خواننده ارجمند به منابع معتبر ارجاع گردیده است.

در سراسر این کتاب از علامات اختصاری چندی نیز استفاده شده که صورت این علائم و کلمات معادل آنها بعد از این مقدمه به طبع رسیده است. مشخصات کامل کتب و آثاری که مطالبی از آنها نقل و یا به آنها استشهد شده نیز در آخر کتاب تحت عنوان "کتاب‌شناسی" مذکور گردیده است. فهرست اعلام و اهمّ مواضع که آخرین بخش این کتاب را تشکیل می‌دهد خوانندگان گرامی را در یافتن سریع مطلب مورد نظر مساعدت خواهد نمود.

اما در تسمیه کتاب به "ملکوت وجود" لوح مبارکی از حضرت عبدالبهاء که ذیلاً به نقل آن می‌پردازد الهام‌بخش انتخاب این عنوان گردید، زیرا بسیار مناسب به نظر رسید که مطالب لوح فورل و توضیحات مربوط به آن که در زمینه قضایای اصلی وجود به رشته تحریر درآمده با عنوان با مسمای "ملکوت وجود" به حلیه طبع درآید تا لفظ "ملکوت" که دلالت بر مفاهیم روحانی جلال، جمال و کمال دارد با لفظ عام "وجود" که دال بر همه مراتب و شؤون عالم هستی است در هم آمیزد و نشانی از عظمت و شکوه روحانی و صوری عالم خلقت را که به دست توانای حکیم قادر علی الاطلاق خلق گشته عرضه نماید.

حضرت عبدالبهاء در لوح مذکور چنین می‌فرماید:

هو الابهی

جناب نصرالله خ ا علیه بهاء الله الابهی ملاحظه نمایند

هو الابهی

ای متفکر در ملکوت وجود، بی‌خردانی در ملک وجود حیّر ناسوت نظر نمودند و حدّت بصر آرزو کردند و جستجو نمودند و گفتگو کردند و کشف اسرار کون خواستند و اطلاع بر اسرار خلیقه اراده کردند و از ماوراء الطبیعه آگاهی تمنا نمودند. هیئات هیئات این چه جنون است و این چه تصوّر وهم و ظنون؛ و عجیب‌تر آنکه این ظنون را فنون شمردند و این جنون را هوش عالم بی‌چون. در موادّ قوّت جستجو نمودند و در اجسام روح تحرّی کردند و چون بصر و نظر حصر بر مادیات بود از جهان جان بی‌خبر ماندند و از ملکوت جانان بی‌اثر گشتند. در عالم جماد بودند و کشف قوّه نما و نبات خواستند؛ در حیّر نبات زیستند و تمّای شئون جسم حسّاس نمودند. در صقع حیوان رحل اقامت انداختند و اکتشاف حقیقت انسان آرزو کردند. خود را جنس و فصل ستوران دانستند، از عالم وجدان اطلاع خواستند. محبوس عالم طبیعت ماندند و از حقائق ماوراء الطبیعه خبر تحرّی نمودند. در قفس زیستند و آرزوی پرواز نمودند. در قطب مرکز خاک مأوی کردند و از امواج بحر اعظم بهره و نصیب التماس نمودند. مزکوم بودند و از طیب مشموم تلذذ جستند. در زیر زمین چون خراطین و کرم مهین تکاپو نمودند و از جهان علّیین اطلاع خواستند. فباطل عمل الخرزاصون و انهم فی درکات جهلهم نازلون و عن اسرار ماوراء الطبیعه

لمحتجبون و عن مشاهدة الآيات الكبرى لغامضون يا حسرة لهم و يا اسفا لهم و هم عن الفصل و الدرك و الشهود و الوجود و الحيات و عما به يتزين حقيقة الانسان لمبعدون. ع.ع.

* * *

امید این عبد چنان است که طبع و نشر این سخنرانی‌ها که در واقع چهارمین مجلد از آثار جناب دکتر داودی را تشکیل می‌دهد^{۲۰} مورد استفاده دوستان گرامی قرار گیرد و آنان را در درک بهتر مندرجات لوح مبارک فورل مساعدت نماید.

لطف و محبت خطاط هنرمند بهائی جناب حسام الدین ثابتیان که خوش نویسی‌های کتاب را انجام داده‌اند و نیز مساعی جمیله مؤسسه مطبوعاتی عصر جدید که با ذوق و سلیقه و فیر برای طبع و انتشار این اثر اقدام نموده‌اند موجب تشکر و قدردانی صمیمانه این عبد است.

حیفا - وحید رأفتی

فوریه ۱۹۹۸

یادداشت‌ها

۱- برای ملاحظه متن انگلیسی این عریضه به کتب زیر مراجعه فرمائید:

Peter Mühlischlegel, *Auguste Forel and the Bahá'í Faith* (Oxford: George Ronald, 1978), trans. Hélène Neri, pp. 1-5.

John Paul Vader, *For the Good of Mankind* (Oxford: George Ronald, 1984), pp. 14-15.

از این پس از این کتب تحت عنوان «کتاب جناب مولشلگل» و «کتاب جناب ویدر» یاد خواهد شد. ترجمه عریضه فورل به فارسی در کتاب زیر آمده است:

نصرت الله محمدحسینی، فورل نابغه بهائی (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۸۹ م)، صص ۴۸-۵۱. از این پس از این کتاب تحت عنوان «کتاب جناب محمدحسینی» یاد خواهد شد.

صفحات اول و آخر اصل عریضه فورل به زبان فرانسوی در انتهای این مقدمه عیناً گراور شده است. نسخه اصل این عریضه در محفظه آثار بهائی در مرکز جهانی بهائی در حیفا محفوظ است.

۲- فورل پس از وصول ترجمه فرانسه و انگلیسی لوح حضرت عبدالبهاء در ضمن نامه‌ای به حضور حضرت ولی امرالله که لوح را برای او ارسال فرموده بوده‌اند چنین می‌نویسد: «نامه محبت‌آمیز شما و ترجمه‌های بیانات سرکار آقا حضرت عبدالبهاء عباس که در پاسخ عریضه مورخه ژانویه ۱۹۲۱ [مقصود ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰ است] من التفات فرموده‌اند اخیراً واصل گردید...» («کتاب جناب محمدحسینی»، ص ۵۵).

۳- «کتاب جناب محمدحسینی»، صص ۵۳-۵۴. متن توفیق حضرت ولی امرالله به خط مبارک در بین صفحات ۱۸-۱۹ در «کتاب جناب ویدر» گراور شده است.

۴- «کتاب جناب مولشلگل»، ص ۱.

۵- جای تعجب است که در «کتاب جناب مولشلگل» (ص ۶) که بنا بر تصریح خود ترجمه لوح فورل را از کتاب «عالم بهائی» (ج ۱۵، صص ۳۷-۴۳) نقل نموده‌اند («کتاب جناب مولشلگل»، ص ۵۹) اسم Dr. Fisher مصرح در کتاب «عالم بهائی» (ص ۳۷) به "Dr. F" تغییر یافته است.

در این مقام مفید و مناسب به نظر می‌رسد که توضیح مختصر ذیل در باره خانم دکتر فالشر و یادداشت‌های او از بیانات حضرت عبدالبهاء به اطلاع خوانندگان عزیز برسد.

خانم ژوزفین ترسا زورخر (Josephine Therese Zürcher) که پس از ازدواج با آقای فالشر (Fallscheer) به ژوزفین فالشر ملقب گشته در اول اکتبر سال ۱۸۶۶ میلادی در زوریخ متولد شد و در سن ۱۸۹۱ از دانشگاه زوریخ در رشته طب فارغ التحصیل گردید و از جمله استادان او در مدرسه طب اگوست فورل بود که روان‌درمانی تدریس می‌نمود. خانم فالشر پس از اخذ مدرک طبابت به شرق سفر نموده در اسکندرون با آقای هینریخ فالشر (Heinrich Fallscheer) آشنا شد و در ۲۷ جون ۱۸۹۹ با او ازدواج نمود. آقای فالشر اصلاً آلمانی ولی متولد اورشلیم و فرزند یکی از مبلغین مسیحی بود که به سال ۱۸۵۸ به فلسطین سفر نموده بود.

خانم دکتر فالشر از سال ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۲ در حیفا به طبابت پرداخت و پس از استقرار حضرت عبدالبهاء و عائله مبارکه در حیفا به سال ۱۹۰۸ میلادی طبیب مخصوص عائله حضرت عبدالبهاء گردید.

دکتر فالشر بعداً از حیفا به نابلس و سپس به اورشلیم نقل مکان کرد و در ۱۹۱۷ به آلمان مراجعت نموده در اشتوتگارت اقامت گزید.

خانم دکتر فالشر در ایام اقامت خود در حیفا مرتباً به حضور حضرت عبدالبهاء مشرف می‌شد و با آنکه ظاهراً هیچ‌گاه به امر بهائی مؤمن نشد اما برای حضرت عبدالبهاء احترام قلبی قائل بود و صمیمانه ارادت می‌ورزید. دکتر فالشر در سال ۱۹۱۰ در احیان تشرف به حضور حضرت عبدالبهاء سؤالات و مسائلی را مطرح نمود و شرح مذاکرات و بیانات

شفاهی حضرت عبدالبهاء را جمع آوری کرد. از جمله بیانات حضرت عبدالبهاء که در تاریخ ۲۸ اگست ۱۹۱۰ آنها را ثبت نموده اشارات مستقیم حضرت عبدالبهاء به امکان وقوع جنگ جهانی و برخورد نظامی قدرت‌های بزرگ و جاری شدن خون بی‌گناهان است. هیچ بعید نیست که اشاره فورل به بیانات حضرت عبدالبهاء خطاب به "خاتم دکتر ف. Frau Dr. F) اشاره او به همین بیانات شفاهی باشد که به وسیله ویلهلم هریگل به دست دکتر فورل رسیده است. آنچه تقریباً مسلم است آنکه خانم فالشر مخاطب لوحی از حضرت عبدالبهاء نبوده است ولی چنانچه معروض افتاد مکالمات حضرت عبدالبهاء را به رشته تحریر درآورده است. مجموعه مکالماتی که خانم فالشر جمع آوری نموده تحت عنوان *From the Treasure of Memories of Abdul-Baha* در دست است ولی هنوز به طبع نرسیده است.

۶- «کتاب جناب محمدحسینی»، صص ۴۸-۴۹.

۷- باید توجه داشت که در انتهای لوح فیشر (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۵۱) تاریخ لوح سنه ۱۹۰۹ قید شده است. اگرچه این تاریخ به ظن قوی به وسیله ناشر در انتهای لوح مذکور شده اما نسخه‌ای از مسوده این اثر که در دائره مطالعه نصوص و الواح در مرکز جهانی بهائی به نظر این فانی رسیده در ۲۷ محرم ۱۳۲۷ هـ ق (۱۹ فوریه ۱۹۰۹ م) از سواد به بیاض رفته و بنا بر این تاریخ ۱۹۰۹ که در انتهای نسخه چاپی مذکور شده صحیح است. اما چنانچه ملحوظ افتاد حضرت عبدالبهاء به صدور لوح فیشر در سال ۱۹۱۰ اشاره فرموده‌اند که مقصود باید ۱۹۰۹ میلادی بوده باشد.

۸- مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۵۰.

۹- لوح مصدر به عبارت «ای بنده آستان مقدس...» که در ضمن لوح احتیای لندن نقل شده خطاب به جناب آقا اسدالله باقراف یزدی در عشق آباد عزّ صدور یافته و متن آن در مجله نجم باختر، سال ۵، شماره ۸، صفحه اول قسمت فارسی به طبع رسیده است.

۱۰- نجم باختر، سال ۴، شماره ۱۶، ص ۲ قسمت فارسی.

۱۱- مجموعه خطابات، صص ۷۱۹ و ۷۲۰.

۱۲- از جمله در خطابه مورخ ۵ سپتامبر ۱۹۱۲ و ۲۶ اکتبر ۱۹۱۲ بالصرّاحه به خطر عظیم و مهیب جنگ اشاره فرموده بیان می‌دارند که اروپا به اسلحه‌خانه‌ای تبدیل شده است که با جرّقه‌ای منفر خواهد گشت. برای ملاحظه این خطابات نگاه کنید به صفحات ۳۱۷ و ۳۷۶ در کتاب *The Promulgation of Universal Peace*.

۱۳- مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۲. مراد از "جریده سانفرانسیسکو بولیتن" به ظن قوی همان *Daily Palo Alto Times* است که ذکر آن گذشت.

۱۴- برای مطالعه شرح احوال و آثار دکتر فورل علاوه بر «کتاب جناب مولشلگل» و «کتاب جناب محمدحسینی» می‌توان به «کتاب جناب ویدر» نیز مراجعه نمود. در صفحات ۱۰۴ و ۱۰۵ کتاب اخیر مهم‌ترین منابع مطالعه حیات و افکار و آثار فورل صورت داده شده است.

۱۵- عزّت الله ذبیح، "پرفسور آگوست فورل"، آهنگ بدیع، سال ۱۵، شماره ۱۱ (بهمن ۱۳۳۹)، شماره مسلسل ۱۶۸، صص ۳۵۴ و ۳۶۹.

۱۶- حضرت ولی امرالله، کتاب قرن بدیع، ص ۶۲۷.

۱۷- برای ملاحظه متن انگلیسی این نامه و اطلاعات مربوط به آن به صص ۵۸-۵۹ در «کتاب جناب ویدر» مراجعه فرمائید.

۱۸- کتاب قرن بدیع، صص ۷۴۶-۷۴۷. قسمتی از وصیت‌نامه فورل را سید محمد علی جمال‌زاده نیز در کتاب هزار پشه به شرح زیر نقل نموده است:

«یک نفر عالم سوئسی بهائی - اوگوست فورل (Auguste Forel) از علمای بنام سوئس که در سال ۱۹۳۱

میلادی وفات نموده وصیت‌نامه‌ای دارد که از طرف جمعیت "فکر آزاد بین المللی" در همان موقع در شهر لوزان از بلاد سوئیس به چاپ رسیده است. فورل در ضمن آن وصیت‌نامه در خصوص مذهب خود چنین نوشته است: "من با مذهب آزاد و دنیائی بهائیان که هفتاد سال پیش در مشرق‌زمین از طرف یک نفر ایرانی بهاء‌الله نام تأسیس گردیده است در سنه ۱۹۲۰ در شهر کارلسروه آشنا شدم و آن را مذهب حقیقی نیکی اجتماعی انسانی تشخیص دادم که بدون کشیش و اصول جامدی افراد بشر را در روی این کرهٔ حقیر خاکی به یکدیگر نزدیک می‌سازد و به همین نثر بودم که من نیز بهائی شدم. آرزوی قلبی من این است که این مذهب بماند و رواج یابد که نفع و صلاح نوع بشر در آن است." (هزار پیشه، ص ۲۳)

۱۹- چون شرح احوال و آثار دکتر داودی به تفصیل در اوّل کتاب انسان در آئین بهائی (لوس آنجلس: کلمات پرس، ۱۹۸۷ م)، صص ۲۸-۵۳ درج گشته از توضیح این مطالب در این مقام صرف نظر می‌کند و علاقه‌مندان به اطلاع از حیات و آثار دکتر داودی را به مطالعه اثر فوق دعوت می‌نماید.

۲۰- سه مجلد قبلی آثار جناب دکتر علی مراد داودی به شرح ذیل انتشار یافته است:

اوّل - انسان در آئین بهائی (لوس آنجلس: کلمات پرس، ۱۹۸۷ م).

دوم - الوهیت و مظهریت (دانداس: مؤسسهٔ معارف بهائی، ۱۹۹۱ م).

سوم - مقالات و رسائل در مباحث متنوعه (دانداس: مؤسسهٔ معارف بهائی، ۱۹۹۳ م).

Très honore Monsieur ,

Je viens de lire d'admirables lettres que, selon M. Wilhelm Heringer qui les a traduites en allemand, vous devez avoir adressées en 1910 à une dame, Frau Dr, F. Est-ce bien exact? Ces lettres ont-elles déjà été écrites en 1910, avant la guerre mondiale? Je suis dans ce cas stupéfait de votre perspicacité prophétique.

Mais j'ai une question très importante à vous poser. Je ~~dois~~ dois vous dire qu'agé maintenant de 72 ans j'ai toujours été passionné des vérités scientifiques. J'ai écrit, déjà en 1874, un gros livre sur les moeurs des fourmis, et, dès lors, des ouvrages sur l'anatomie du cerveau sur l'hypnotisme, sur les sensations des insectes, sur l'hygiène du système nerveux, sur la question sexuelle etc. De 1879 à 1898 j'ai été professeur de psychiatrie à l'université de Zurich, et directeur de l'asile des aliénés de cette ville. Vous comprendrez alors la raison de ma question ci-après.

J'ai lu en outre les statuts de la religion Bahai, ou plutôt ses déclarations, ainsi que votre discours (traduit de l'anglais par Miss Goodall) contre la "Croyance des naturalistes sur Dieu" et l'entrevue du professeur Edw.G. Broowne avec Baha'o'llah à Akka en 1890. J'ai lu enfin en allemand le livre de Mirza Abul Fazl sur l'histoire de la religion bahai.

De ces lectures il semble résulter que vous accusez les naturalistes en général d'erreurs qui sont seulement le fait de certains fanatiques d'un matérialisme étroit qui, comme Oswald et Haeckel, font sans s'en rendre compte la "métaphysique de l'énergie ou de la matière". On perd son temps à disserter sur les atomes, l'énergie, l'infini, l'univers etc.; ce ne sont que des mots vides de sens. Pour ma part je suis matérialiste dans le sens suivant: je suis certain que les fonctions du cerveau et l'âme humaine ne font qu'un seul ensemble inséparable. Par conséquent

صفحة اول عريضة دكتور فورل به حضور حضرت عبدالبهاء

(به زبان فرانسوی)

février 1921 à Yverne (Vaud) Suisse, où je demeure, je pourrai vous l'envoyer, si vous me répondez à cette adresse.

agréz très honoré Monsieur l'expression de mes sentiments de sincère admiration

J. A. Forel

ancien professeur à l'université de Zurich.

Rüppurr près Karlsruhe 28/xii 20 ; Baden, Allemagne.

Auerstrasse 24

P. S. Pour motiver ma question, je n'ai fait en dessus que détailler les points que je crois différenciels entre la religion Bahai et ma croyance, en jugeant d'après Herivel etc. Pour tout le reste, surtout au point de vue de la morale ou éthique humaine, de la paix universelle entre les peuples de toute race sur la terre et de la large tolérance accordée à toutes les croyances sur le globe, je ne puis que vous admirer et vous appuyer de toutes mes forces.

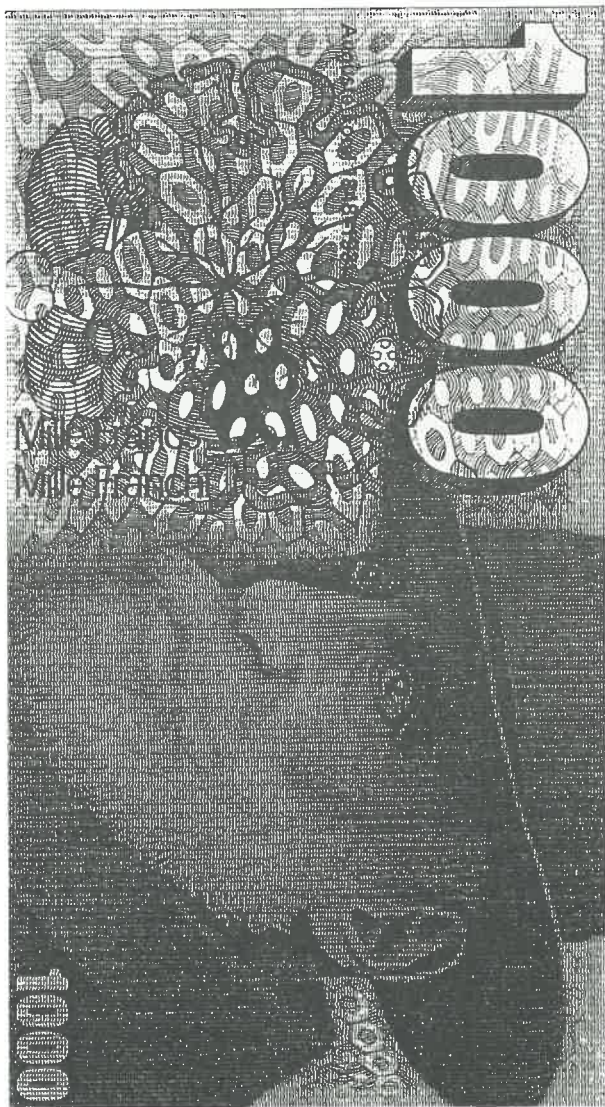
J. A. Forel

صفحة آخر عريضة دكتور فورل به حضور حضرت عبدالبهاء

(به زبان فرانسوی)

BANQUE NATIONALE SUISSE
BANCA NAZIONALE SVIZZERA ☩

11



تصویر دکتر فورل بر روی گرانبهاترین اسکناس سوئیس (یکهزار فرانکی)
نشانه احترام ملت و دولت سوئیس به این دانشمند بهائی است.

صورت علائم اختصاری

ب	بدیع - تاریخ بدیع
ج	جلد - مجلد
ص	صفحه
ط	طهران
ق م	قبل از میلاد
م	میلادی
۴۴۴	مؤسسه ملی مطبوعات امری
ن ک	نگاه کنید
ه ش	هجری شمسی
ه ق	هجری قمری

لوح حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر اگوست فورل

جناب پروفیسور محترم دکتر فورال معظم علیہ بہاء اللہ الابہی

ہو اللہ

ای شخص محترم مفتون حقیقت، نامہ شما کہ ۲۸ جولای ۱۹۲۱ موزخ بود رسید. مضامین خوشی داشت و دلیل بر آن بود کہ الحمد للہ هنوز جوانی و تحرّی حقیقت می‌نمائی؛ قوای فکریہ شدید است و اکتشافات عقلیہ پدید. نامہ‌ای کہ بہ دکتر فیشر مرقوم نموده بودم نسخ متعدّدہ او منتشر است و جمیع می‌دانند کہ در سنہ ۱۹۱۰ مرقوم گردیدہ و از این نامہ گذشتہ، نامہ‌های متعدّدہ بہ این مضمون قبل از حرب مرقوم و در جریدہ کلّیہ سانفرانسیسکو نیز اشارہ بہ این مسائل گردیدہ، تاریخ آن جریدہ مسلم و معلوم و همچنین ستایش فلاسفہ وسیع النّظر در نطقی کہ در کلّیہ داده شد در نہایت بلاغت. لہذا یک نسخه از آن جریدہ در جوف این مکتوب ارسال می‌شود.

تألیف آن جناب البّہ مفید است. لہذا اگر چنانچہ مطبوع است از ہر یک نسخہ‌ای از برای ما ارسال دارید.

مقصد از طبیعیونی کہ عقائدشان در مسأله الوہیت ذکر شد حزبی از طبیعیون تنگ‌نظر محسوس پرست است کہ بہ حواسّ خمسہ مقید و میزان مهمّ ادراک نزدشان میزان حسّ است کہ ہر محسوس را محتوم شمرند و غیر محسوس را معدوم و یا مشبوه دانند. حتّی وجود الوہیت را بہ کلّی مطنون نگرند. مراد جمیع فلاسفہ عموماً نیست؛ همان است کہ مرقوم نمودہ‌ای؛ مقصود تنگ‌نظران طبیعیونند. اما فلاسفہ الہیون نظیر سقراط و افلاطون و ارسطو فی الحقیقہ شایان احترام و مستحقّ نہایت ستایشند زیرا خدمات فائقہ بہ عالم انسانی نمودہ‌اند و همچنین فلاسفہ طبیعیون متفتنون معتدل کہ خدمت کردہ‌اند. ما علم و حکمت را اساس ترقّی عالم انسانی می‌دانیم و فلاسفہ وسیع النّظر را ستایش می‌نمائیم. در روزنامہ کلّیہ سانفرانسیسکو دقت نمائید تا حقیقت آشکار گردد.

اما قوای عقلیہ از خصائص روح است نظیر شعاع کہ از خصائص آفتاب است. اشعہ آفتاب در تجدّد است ولکن نفس آفتاب باقی و برقرار. ملاحظہ فرمائید کہ عقل انسانی در تزیاد و تناقص است

و شاید عقل به کلی زائل گردد و لکن روح بر حالت واحده است. و عقل ظهورش منوط به سلامت جسم است؛ جسم سلیم عقل سلیم دارد ولی روح مشروط به آن نه. عقل به قوه روح ادراک و تصور و تصرف دارد ولی روح قوه آزاد است. عقل به واسطه محسوسات ادراک معقولات کند و لکن روح طلوعات غیر محدوده دارد. عقل در دائره‌ای محدود است و روح غیر محدود. عقل ادراکات به واسطه قوای محسوسه دارد نظیر باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه و لکن روح آزاد است، چنان که ملاحظه می‌نمائید که در حالت یقظه و حالت خواب سیر و حرکت دارد؛ شاید در عالم رؤیا حل مسائل‌ای از مسائل غامضه می‌نماید که در زمان بیداری مجهول بود. عقل به تعطیل حواس خمس از ادراک باز می‌ماند و در حالت جنین و طفولیت عقل به کلی مفقود لکن روح در نهایت قوت. باری، دلایل بسیار است که به فقدان عقل قوه روح موجود. فقط روح را مراتب و مقاماتی: روح جمادی، و مسلم است که جماد روح دارد، حیات دارد ولی به اقتضای عالم جماد چنان که در نزد طبیعتون نیز این سر مجهول مشهود شده که جمیع کائنات حیات دارند، چنان که در قرآن می‌فرماید: «کل شیء حی» و در عالم نبات نیز قوه نامیه و آن قوه نامیه روح است و در عالم حیوان قوه حساسه است ولی در عالم انسان قوه محیطه است و در جمیع مراتب گذشته عقل مفقود و لکن روح را ظهور و بروز. قوه حساسه ادراک روح ننماید و لکن قوه عاقله استدلال بر وجود آن نماید و همچنین عقل استدلال بر وجود یک حقیقت غیرمرتبه نماید که محیط بر کائنات است و در هر رتبه‌ای از مراتب ظهور و بروزی دارد ولی حقیقتش فوق ادراک عقول. چنان که رتبه جماد ادراک حقیقت نبات و کمال نباتی را ننماید و نبات ادراک حقیقت حیوانی را نتواند و حیوان ادراک حقیقت کاشفه انسان که محیط بر سایر اشیاء است نتواند. حیوان اسیر طبیعت است و از قوانین و نوامیس طبیعت تجاوز نکند ولی در انسان قوه کاشفه‌ای است که محیط بر طبیعت است که قوانین طبیعت را در هم شکنند. مثلاً جمیع جماد و نبات و حیوان اسیر طبیعتند. این آفتاب به این عظمت چنان اسیر طبیعت است که هیچ اراده ندارد و از قوانین طبیعت سرمویی تجاوز نتواند. و همچنین سایر کائنات از جماد و نبات و حیوان هیچ یک از نوامیس طبیعت تجاوز نتواند بلکه کل اسیر طبیعتند، ولی انسان هر چند جسمش اسیر طبیعت و لکن روح و عقلش آزاد و حاکم بر طبیعت. ملاحظه فرمائید که به حکم طبیعت انسان ذی‌روح متحرک خاکی است اما روح و عقل انسان قانون طبیعت را می‌شکند، مرغ می‌شود و در هوا پرواز می‌کند و بر صفحات دریا به کمال سرعت می‌تازد و چون ماهی در قعر دریا می‌رود و اکتشافات بحریه می‌کند و این شکستی عظیم از برای قوانین طبیعت است. و همچنین قوه کهربائی، این قوه سرکش عاصی که کوه را می‌شکافد، انسان این قوه را در زجاجه حبس می‌نماید و این خرق قانون طبیعت است. و همچنین اسرار مکنونه طبیعت که به حکم طبیعت باید مخفی بماند، انسان آن اسرار مکنونه طبیعت را کشف نماید و از حیر غیب به حیر شهود می‌آورد و این نیز خرق قانون طبیعت

است. و همچنین خواصّ اشیاء از اسرار طبیعت است، انسان او را کشف می‌نماید. و همچنین وقایع ماضیه که از عالم طبیعت مفقود شده و لکن انسان کشف می‌نماید. و همچنین وقایع آتیه را انسان به استدلال کشف می‌نماید و حال آنکه هنوز در عالم طبیعت مفقود است و مخابره و مکاشفه به قانون طبیعت محصور در مسافتات قریبه است و حال آنکه انسان به آن قوه معنویّه که کاشف حقایق اشیا است از شرق به غرب مخابره می‌نماید، این نیز خرق قانون طبیعت است. و همچنین به قانون طبیعت سایه زائل است ولی این سایه را انسان در آینه ثابت می‌کند و این خرق قانون طبیعت است. دقت نمایند که جمیع علوم و فنون و صنایع و اختراعات و اکتشافات کلّ از اسرار طبیعت بود و به قانون طبیعت باید مستور ماند ولی انسان به قوت کاشفه خرق قانون طبیعت کرده و این اسرار مکنونه را از حیرت غیب به حیرت شهود آورده و این خرق قانون طبیعت است.

خلاصه، آن قوه معنویّه انسان که غیر مرئی است تیغ را از دست طبیعت می‌گیرد و به فرق طبیعت می‌زند و سائر کائنات با وجود نهایت عظمت از این کمالات محروم. انسان را قوه اراده و شعور موجود و لکن طبیعت از آن محروم. طبیعت مجبور است و انسان مختار. و طبیعت بی‌شعور است و انسان با شعور. طبیعت از حوادث ماضیه بی‌خبر و انسان باخبر. طبیعت از وقایع آتیه جاهل و انسان به قوه کاشفه عالم. طبیعت از خود خبر ندارد و انسان از هر چیز باخبر. اگر نفسی تخطّر نماید که انسان جزئی از عالم طبیعت است و چون جامع این کمالات است این کمالات جلوه‌ای از عالم طبیعت است پس طبیعت واجد این کمالات است نه فاقد در جواب گوئیم که جزء تابع کلّ است؛ ممکن نیست که در جزء کمالاتی تحقق یابد که کلّ از آن محروم باشد. و طبیعت عبارت از خواصّ و روابط ضروریّه است که منبعث از حقایق اشیا است و این حقایق کائنات هر چند در نهایت اختلاف است ولی در غایت ارتباط و این حقایق مختلفه را جهت جامعه‌ای لازم که جمیع را ربط به یکدیگر دهد. مثلاً ارکان و اعضاء و اجزاء و عناصر انسان در نهایت اختلاف است ولی جهت جامعه‌ای که آن تعبیر به روح انسانی می‌شود جمیع را به یکدیگر ربط می‌دهد که منتظماً تعاون و تعاضد حاصل گردد و حرکت کلّ اعضاء در تحت قوانین منتظمه که سبب بقای وجود است حصول یابد. اما جسم انسان از آن جهت جامعه به کلی بی‌خبر و حال آنکه به اراده او منتظماً وظیفه خود را ایفا می‌نماید.

اما فلاسفه بر دو قسمند: از جمله سقراط حکیم که معتقد به وحدانیت الهیه و حیات روح بعد از موت بود. چون رأیش مخالف آراء عوام تنگ‌نظران بود لهذا آن حکیم ربّانی را مسموم نمودند. و جمیع حکمای الهی و اشخاص عاقل دانا چون در این کائنات نامتناهی نظر نمودند ملاحظه کردند که نتیجه این کون اعظم نامتناهی منتهی به عالم جماد شد و نتیجه عالم جماد عالم نبات گشت و نتیجه عالم نبات عالم حیوان و نتیجه عالم حیوان عالم انسان. این کون نامتناهی به این عظمت و جلال نهایت نتیجه‌اش انسان شد و انسان ایامی چند در این نشئه انسانی به محن و آلام نامتناهی معذب و

بعد متلاشی بی اثر و ثمرگشت. اگر این است یقین است که این کون نامتناهی با جمیع کمالات منتهی به هذیان و لغو و بیهوده شده، نه نتیجه و نه ثمری و نه بقا و نه اثری، عبارت از هذیان می‌گردد. پس یقین کردند که چنین نیست؛ این کارخانه پر عظمت به این شوکت محیر العقول و به این کمالات نامتناهی عاقبت منتهی به این هذیان نخواهد گشت؛ پس البتّه یک نشئه دیگر محقق است. چنان که نشئه عالم نبات از نشئه عالم انسانی بی‌خبر است ما نیز از آن نشئه کبری که بعد از نشئه انسانی است بی‌اطلاع هستیم ولی عدم اطلاع دلیل بر عدم وجود نیست، چنان که عالم جماد از عالم انسان به کلی بی‌خبر و مستحیل الادراک ولی عدم ادراک دلیل بر عدم وجود نیست و دلایل قاطعه متعدده موجود که این جهان بی‌پایان منتهی به حیات انسانی نگردد.

اما حقیقت الوهیت فی الحقیقه مجرد است یعنی تجرّد حقیقی و ادراک مستحیل، زیرا آنچه به تصوّر انسان آید آن حقیقت محدوده است نه نامتناهی، محاط است نه محیط و ادراک انسان فائق و محیط بر آن. و همچنین یقین است که تصوّرات انسانی حادث است نه قدیم و وجود ذهنی دارد نه وجود عینی. و از این گذشته، تفاوت مراتب در حیّز حدوث مانع از ادراک است؛ پس چگونه حادث حقیقت قدیمه را ادراک کند؟ چنان که گفتیم تفاوت مراتب در حیّز حدوث مانع از ادراک است. جماد و نبات و حیوان از قوای عقلیه انسان که کاشف حقایق اشیاء است بی‌خبر است ولی انسان از جمیع این مراتب باخبر. هر رتبه عالی محیط بر رتبه سفلی است و کاشف حقیقت آن ولی رتبه دانی از رتبه عالی بی‌خبر و اطلاع مستحیل است. لهذا انسان تصوّر حقیقت الوهیت نتواند ولی به قواعد عقلیه و نظریه و منطقیه و طلوعات فکریه و انکشافات وجدانیّه معتقد به حضرت الوهیت می‌گردد و کشف فیوضات الهیه می‌نماید و یقین می‌کند که هر چند حقیقت الوهیت غیر مرئیّه است و وجود الوهیت غیر محسوس ولی ادله قاطعه الهیه حکم به وجود آن حقیقت غیر مرئیّه می‌نماید ولی آن حقیقت کما هی هی مجهول النعت است. مثلاً ماده اثیریّه موجود ولی حقیقتش مجهول و به آثارش محتوم. حرارت و ضیاء و کهربا تموجات او است. از این تموجات وجود ماده اثیریّه اثبات می‌گردد. ما چون در فیوضات الهیه نظر کنیم متیقّن به وجود الوهیت گردیم. مثلاً ملاحظه می‌نمائیم که وجود کائنات عبارت از ترکیب عناصر مفرده است و عدم عبارت از تحلیل عناصر، زیرا تحلیل سبب تفریق عناصر مفرده گردد. پس چون نظر در ترکیب عناصر کنیم که از هر ترکیبی کائی تحقّق یافته و کائنات نامتناهی است و معلول نامتناهی پس علت چگونه فانی؟ و ترکیب محصور در سه قسم است، لا رابع له: ترکیب تصادفی و ترکیب التزامی و ترکیب ارادی. اما ترکیب عناصر کائنات یقین است که تصادفی نیست زیرا معلول بی‌علت تحقّق نیابد و ترکیب التزامی نیز نیست زیرا ترکیب التزامی آن است که آن ترکیب از لوازم ضروریّه اجزاء مترکبه باشد و لزوم ذاتی از هیچ شیئی انفکاک نیابد نظیر نور که مظهر اشیاء است و حرارت که سبب توسع عناصر و شعاع آفتاب که از لزوم ذاتی آفتاب است. در این

صورت تحلیل هر ترکیب مستحیل زیرا لزوم ذاتی از هر کائنی انفکاک نیابد. شقّ ثالث باقی ماند و آن ترکیب ارادی است که یک قوه غیر مرئیته‌ای که تعبیر به قدرت قدیمه می‌شود سبب ترکیب این عناصر است و از هر ترکیبی کائنی موجود شده است. اما صفات و کمالاتی از اراده و علم و قدرت و صفات قدیمه که از برای آن حقیقت لاهوتیه می‌شماریم این از مقتضیات مشاهده آثار وجود در حیّز شهود است نه کمالات حقیقی آن حقیقت الوهیت که ادراک ممکن نیست. مثلاً چون در کائنات ملاحظه نمائیم کمالات نامتناهی ادراک کنیم و کائنات در نهایت انتظام و کمال است، گوئیم که آن قدرت قدیمه که تعلق به وجود این کائنات یافته البته جاهل نیست، پس می‌گوئیم که عالم است. و یقین است که عاجز نیست، پس قدیر است. و یقین است که فقیر نیست، پس غنی است. و یقین است که معدوم نیست، پس موجود است.

مقصود این است که این نعوت و کمالاتی که از برای آن حقیقت کلیّه می‌شماریم مجرد به جهت سلب نقائص است نه ثبوت کمالاتی که در حیّز ادراک انسان است، لهذا می‌گوئیم که مجهول النعت است. باری، آن حقیقت کلیّه با جمیع نعوت و اوصافش که می‌شماریم مقدّس و منزّه از عقول و ادراکات است. ولی چون در این کون نامتناهی به نظر واسع دقت می‌کنیم ملاحظه می‌نمائیم که حرکت و متحرّک بدون محرّک مستحیل است و معلول بدون علت ممتنع و محال و هر کائنی از کائنات در تحت تأثیر مؤثرات عدیده تکوّن یافته و مستمراً مورد انفعالند و آن مؤثرات نیز به تأثیر مؤثراتی دیگر تحقّق یابد. مثلاً نبات به فیض ابر نیسانی تحقّق یابد و انبات شود ولی نفس ابر نیز در تحت تدبیر مؤثرات دیگر تحقّق یابد و آن مؤثرات نیز در تحت تأثیر مؤثرات دیگر. مثلاً نبات و حیوان از عنصر ناری و از عنصر مائی که به اصطلاح فلاسفه این ایام اکسیجن و هیدرجن نشو و نما نماید یعنی در تحت تربیت و تأثیر این دو مؤثر واقع اما نفس این دو ماده در تحت تأثیرات دیگر وجود یابد و همچنین سائر کائنات از مؤثرات و متأثرات، این تسلسل یابد و بطلان تسلسل واضح و مبرهن. پس لابد این مؤثرات و متأثرات منتهی به حیّ قدیر گردد که غنی مطلق و مقدّس از مؤثرات است و آن حقیقت کلیّه غیر محسوسه و غیر مرئیّه است و باید چنین باشد زیرا محیط است نه محاط و چنین اوصاف صفت معلول است نه علت. و چون دقت کنیم ملاحظه نمائیم که انسان مانند میکروب صغیری است که در میوه‌ای موجود؛ آن میوه از شکوفه تحقّق یافته و شکوفه از شجری نابت شده و شجر از ماده سیالیّه نشو و نما نموده و آن ماده سیالیّه از خاک و آب تحقّق یافته. حالا چگونه این میکروب صغیر می‌تواند ادراک حقایق آن بوستان نماید و به باغبان پی برد و حقیقت آن باغبان را ادراک کند؟ این واضح است که مستحیل است ولی آن میکروب اگر هوشیار گردد احساس نماید که این باغ و بوستان و این شجره و شکوفه و ثمر به خودی خود به این انتظام و کمال تحقّق نیابد و همچنین انسان عاقل هوشیار یقین نماید که این کون نامتناهی به این عظم و انتظام بنفسه تحقّق

نیافته. و همچنین قوای غیرمرئیة در حیّز امکان موجود، از جمله قوّه اثیریّه چنانچه گذشت که غیر محسوسه و غیر مرئیة است ولی از آثارش یعنی تموجات و اهتزازش ضیاء و حرارت و قوّه کهربائیّه ظاهر و آشکار شود و همچنین قوّه نامیه و قوّه حسّاسه و قوّه عاقله و قوّه متفکره و قوّه حافظه و قوّه واهمه و قوّه کاشفه. این قوای معنویّه کلّ غیر مرئی و غیر محسوس ولی به آثار واضح و آشکار. و اما قوّه غیر محدود، نفس محدود دلیل بر وجود غیر محدود است زیرا محدود البتّه به غیر محدود شناخته می شود چنان که نفس عجز دلیل بر وجود قدرت است و نفس جهل دلیل بر وجود علم و نفس فقر دلیل بر وجود غنا. اگر غنائی نبود فقری نیز نبود؛ اگر علمی نبود جهل نیز نبود؛ اگر نوری نبود ظلمتی نیز نبود. نفس ظلمت دلیل بر نور است زیرا ظلمت عدم نور است.

اما طبیعت عبارت از خواصّ و روابط ضروریّه است که منبعث از حقایق اشیاء است و این حقایق غیر متناهیّه هر چند در نهایت اختلاف است و از جهتی در نهایت ائتلاف و غایت ارتباط و چون نظر را وسعت دهی و به دقتّ ملاحظه شود یقین گردد هر حقیقتی از لوازم ضروریّه سائر حقایق است. پس ارتباط و ائتلاف این حقایق مختلفه نامتناهی را جهت جامعه‌ای لازم تا هر جزئی از اجزای کائنات و وظیفه خود را به نهایت انتظام ایفا نماید. مثلاً در انسان ملاحظه کن و از جزء باید استدلال به کلّ کرد، این اعضاء و اجزای مختلفه هیکل انسانی ملاحظه کنید که چقدر ارتباط و ائتلاف به یکدیگر دارند. هر جزئی از لوازم ضروریّه سایر اجزا است و وظیفه مستقلّه دارد ولی جهت جامعه که آن عقل است جمیع را به یکدیگر چنان ارتباط می دهد که وظیفه خود را منتظماً ایفا می نمایند و تعاون و تعاضد و تفاعل حاصل می گردد، و حرکت جمیع در تحت قوانینی است که از لوازم وجودیه است. اگر در آن جهت جامعه که مدیر این اجزا است خلل و فتوری حاصل شود شبهه نیست که اعضاء و اجزاء منتظماً از ایفای وظایف خویش محروم مانند. و هر چند آن قوّه جامعه هیکل انسان محسوس و مرئی نیست و حقیقتش مجهول لکن من حیث الآثار به کمال قوتّ ظاهر و باهر. پس ثابت و واضح شد که این کائنات نامتناهی در جهان به این عظمت هر یک در ایفای وظیفه خویش وقتی موفق گردند که در تحت اداره حقیقت کلیّه‌ای باشند تا این جهان انتظام یابد. مثلاً تفاعل و تعاضد و تعاون بین اجزای مترکبه وجود انسان مشهود و قابل انکار نیست ولی این کفایت نکند بلکه جهت جامعه‌ای لازم دارد که مدیر و مدبّر این اجزا است تا این اجزای مرکبه با تعاون و تعاضد و تفاعل وظایف لازمه خویش را در نهایت انتظام مجری دارند. و شما الحمد لله واقفید که در بین جمیع کائنات چه کلی و چه جزئی تفاعل و تعاضد مشهود و مثبت است. اما در بین کائنات عظیمه تفاعل مثل آفتاب آشکار است و بین کائنات جزئیّه هر چند تفاعل مجهول ولی جزء قیاس به کلّ گردد. پس جمیع این تفاعلها مرتبط به قوّه محیطه‌ای که محور و مرکز و مصدر و محرک این تفاعلها است. مثلاً چنان که گفتیم تعاون و تعاضد در بین اجزای هیکل انسان مقرر و این اعضاء و اجزاء خدمت به عموم اعضاء و اجزاء

می‌نماید. مثلاً دست و پا و چشم و گوش و فکر و تصوّر معاونت به جمیع اعضاء و اجزاء می‌نماید ولی جمیع این تفاعل‌ها مرتبط به یک قوه غیرمرئیة محیطه‌ای است که این تفاعل‌ها منتظماً حصول می‌یابد و آن قوه معنویة انسان است که عبارت از روح و عقل است و غیرمرئی. و همچنین در معامل و کارخانه‌ها ملاحظه نمائید که تفاعل بین جمیع آلات و ادوات است و به هم مرتبط ولی جمیع این روابط و تفاعل مرتبط به قوه عمومیه‌ای که محرک و محور و مصدر این تفاعل‌ها است و آن قوه بخار یا مهارت استاد است. پس معلوم و محقق شد که تفاعل و تعاضد و ارتباط بین کائنات در تحت اداره و اراده یک قوه محرکه‌ای است که مصدر و محرک و محور تفاعل بین کائنات است. و همچنین هر ترتیب و ترکیب که مرتب و منظم نیست آن را ترکیب تصادفی گوئیم اما هر ترکیب و ترتیب که منظم و مرتب است و در ارتباط با یکدیگر به نهایت کمال است یعنی هر جزئی در موقع واقع و از لوازم ضروریة سائر اشیاء است گوئیم این ترکیب از اراده و شعور ترتیب و ترکیب شده است. البته این کائنات غیرمتمنیه و ترکیب این عناصر مفرده که منحل به صور نامتمنیه شده از حقیقتی صادر گشته که فاقد الشعور و مسلوب الاراده نیست. این در نزد عقل واضح و مبرهن است؛ جای انکار نیست. ولی مقصود این نیست که آن حقیقت کلیه را یا صفات او را ما ادراک نموده‌ایم؛ نه حقیقت و نه صفات حقیقی او را هیچ یک ادراک نموده‌ایم ولی می‌گوئیم این کائنات نامتمنیه و روابط ضروریه و این ترکیب تام مکمل لابد از مصدری صادر که فاقد الاراده و شعور نیست و این ترکیب نامتمنیه که به صور نامتمنیه منحل شده مبنی بر حکمت کلیه است. این قضیه قابل الانکار نیست مگر نفسی که مجرد به عناد و الحاد و انکار معانی واضحه آشکار برخیزد و حکم آیه مبارکه «صم بکم عمی و هم لا یرجعون» پیدا کند.

و اما مسأله اینکه قوای عقلیه و روح انسان یکی است، قوای عقلیه از خصائص روح است نظیر قوه متخیله و نظیر قوه متفکره و قوه مدرکه که از خصائص حقیقت انسان است. مثل شعاع آفتاب که از خصائص آفتاب است. و هیکل انسانی مانند آینه است و روح مانند آفتاب و قوای عقلیه مانند شعاع که از فیوضات آفتاب است و شعاع از آینه شاید منقطع گردد و قابل انفکاک است ولی شعاع از آفتاب انفکاک ندارد. باری، مقصود این است که عالم انسانی بالنسبه به عالم نبات ماوراء الطبیعه است و فی الحقیقه ماوراء الطبیعه نیست ولی بالنسبه به نبات حقیقت انسانی و قوه سمع و بصر ماوراء الطبیعه است و ادراک حقیقت انسان و ماهیت قوه عاقله از برای عالم نبات مستحیل است. و همچنین از برای بشر ادراک حقیقت الوهیت و حقیقت نشئه حیات بعد از موت ممتنع و مستحیل. اما فیوضات حقیقت رحمانیت شامل جمیع کائنات است و انسان باید در فیوضات الهیه که من جمله 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 اینکه به حقیقت و کمالات الهیّه پی برده‌ایم. اینکه می‌گوئیم حقیقت الوهیت مدرک و مختار است نه این است که اراده و اختیار الوهیت را کشف نموده‌ایم بلکه این را از فیوضات الوهیت که در حقایق اشیاء جلوه نموده است اقتباس نموده‌ایم.

اما مسائل اجتماعیّه ما یعنی تعلیم حضرت بهاء‌الله که پنجاه سال پیش منتشر شده جامع جمیع تعلیم است و واضح و مشهود است که نجاج و فلاح بدون این تعلیم از برای عالم انسانی مستحیل و ممتنع و محال و هر فرقه‌ای از عالم انسانی نهایت آمال خویش را در این تعلیم آسمانی موجود و مشهود بیند. این تعلیم مانند شجره است که میوه جمیع اشجار در او موجود به نحو اکمل. مثلاً فیلسوف‌ها مسائل اجتماعی را به نحو اکمل در این تعلیم آسمانی مشاهده می‌نمایند و همچنین مسائل حکمیّه به نحو اشرف که مقارن حقیقت است و همچنین اهل ادیان حقیقت دین را در این تعلیم آسمانی مشهوداً می‌بینند که به ادلّه قاطعه و حجّت واضحه اثبات می‌نمایند که حقیقت علاج حقیقی علل و امراض هیأت عمومی عالم انسانی است. اگر این تعلیم عظیمه انتشار یابد هیأت اجتماعی عموم انسانی از جمیع مخاطرات و علل و امراض مزمنه نجات یابد. و همچنین مسأله اقتصاد بهائی نهایت آرزوی عمال و متّهی مقصد احزاب اقتصاد است. بالاخصار جمیع احزاب را بهره و نصیبی از تعلیم بهاء‌الله. چون این تعلیم در کنائس، در مساجد، در سائر معابد ملل اخری حتّی بوذئی‌ها و کونفیشیوزی‌ها و کلوب احزاب‌ها حتّی مادیون اعلان گردد کُل اعتراف نمایند این تعلیم سبب حیات جدیدی از برای عالم انسانی است و علاج فوری جمیع امراض هیأت اجتماعی. ابداً نفسی تنقید نتواند بلکه به مجرد استماع به طرب آید و اذعان به اهمّیت این تعلیم نماید و گوید هذا هو الحقّ و ما بعد الحقّ الا الضلال المبین.

در آخر قول این چند کلمه مرقوم می‌شود و این از برای کُل حجّت و برهان قاطع است. تفکر در آن فرماید که قوه اراده هر پادشاه مستقلّی در ایّام حیاتش نافذ است و همچنین قوه اراده هر فیلسوفی در چند نفر از تلامید در ایّام حیاتش مؤثر، اما قوه روح القدس که در حقایق انبیاء ظاهر و باهر است، قوه اراده انبیاء به درجه‌ای که هزاران سال در یک ملت عظیمه نافذ و تأسیس خلق جدید می‌نماید و عالم انسانی را از عالم سابق به عالم دیگر نقل می‌نماید، ملاحظه نمائید که چه قوه‌ای است؛ این قوه خارق العاده است و برهان کافی بر حقیقت انبیاء و حجّت بالغه بر قوت وحی است. و علیک البهاء الابهی.

حیفا - ۲۱ سبتمبر ۱۹۲۱

عبدالبهاء عبّاس

تقریرات
دکتر علی مراد داودی

قسمت اول

تحلیل کلی مطالب لوح فورل

لوح مبارکی که به افتخار دکتر فورل از قلم حضرت عبدالبهاء صادر شده حاوی بسیاری از مطالب فلسفه الهی است و تقریباً می‌توانیم بگوئیم که در اوراق بسیار محدود جامع همه مطالب است؛ بنا بر این جای آن دارد که شرحی یا شرح‌هائی بر آن نوشته شود. اصولاً الواح مبارکه که اغلب به صورت مکاتیب است بیان خطابی، ادبی و معنوی است که اختصاص به اسلوب الهی انبیاء و اولیاء و اصفیاء دارد. اما شرح یا شرح‌هائی که معمولاً مردم بر آنها می‌دهند یا می‌نویسند آنها را از صورت خطابی، ادبی خارج می‌کند، مطالبش را تقسیم‌بندی می‌کند و ربطی از نوع دیگر که متناسب با عقل و درک ناقص بشری است به آنها می‌دهد. خلاصه آنچه را که تابع منطق الهام است به صورت منطق متداول در حدود درک بشری درمی‌آورد. این امر البته جامعیت کلام و علی‌الخصوص لطف کلام را زائل می‌کند، برای اینکه هر کُلّی حیاتش به این است که به صورت همان کُلّ باشد اما وقتی تجزیه به اجزاء شد و اجزاء از هم جدا شد و هر جزئی جداگانه تفصیل و تشریح گردید، حیات اصلی از آن سلب می‌شود و به صورتی درمی‌آید که ظاهر مشهودتر و محسوس‌تری داشته باشد. مثل اینکه شما گلی را پرپر کنید یا پرنده‌ای را تشریح کنید و اعضایش را جداگانه در مدّ نظر بگیرید و بعداً آنها را بر هم سوار کنید و ترکیب تازه‌ای به آن بدهید. این جریان البته فهم شما را مطابق درک ناقصتان از آن گل یا پرنده بیشتر کرده اما در عین حال روح حیات را از آنان سلب نموده است. دیگر نه آن گل زنده سابق است و نه آن پرنده پرنده زنده سابق، ولی به هر صورت بشر این کار را می‌کند، و شاید در مقام درس و بحث چاره‌ای هم از این کار نباشد.

آنچه در مورد آثار بهائی مسلم است این است که این امر فقط باید به صورت تشریح باقی بماند و هرگز خدای ناکرده جنبه تبیین که مقام خاصی دارد و یا جنبه تأویل که ممنوع است پیدا نکند. وقتی به این قصد نظر به این لوح مبارک کنیم مطالب متعددی در آن می‌بینیم که این مطالب متعدّد هر کدام از لحاظ خاصی عنوان شده تا منظور خاصی را بالمآل برآورده کند. آن منظور خاص اثبات جنبه روحانی و الهی در وجود است، ردّ این مطلب است که عالم وجود در ماده و طبیعت منحصر باشد. با

توجه به همین مآل واحد است که مطالب متعدّد در آن عنوان شده تا جواب سؤالات و رفع شبهاتی باشد که این عالم جلیل القدر سوییسی عنوان نموده است؛ عالمی که بر اثر مطالعه آثار حضرت بهاءالله و توجه به مکاتیب حضرت عبدالبهاء به امر مبارک ایمان آورد و عظمت علمی خود را با جلالت روحانی همراه ساخت.

ما در این لوح چندین مطلب که بالمآل مطلب واحد می شود ملاحظه می کنیم. از جمله آنها عنوانی است راجع به فلسفه و حکمت و بیان این مطلب که مبدا از مضامین و محتویات بعضی از آثار حضرت عبدالبهاء یا حضرت بهاءالله این طور تصوّر بشود که احبای الهی فلسفه را قبول ندارند یا حکمت را ردّ می کنند یا فلاسفه را به کنار می گذارند. بارها در بعضی از خطابات این مطلب عنوان شده است که فلاسفه چنین می گویند و اشتباه می کنند، یا مثلاً حضرت بهاءالله می فرماید علمی مفید و تحصیلش مفید است که بر آن فوائد و نتایجی مترتب باشد نه علمی که از لفظ ابتداء و به لفظ انتهی شود و عمر را تضييع کند^۱ چنان که در مدارس اسکولاستیک بسیاری از عمرها صرف تحصیل حکمت می شد بدون اینکه نتیجه ای حاصل شود. از این اشارات ممکن است این تصوّر حاصل شود که در دیانت بهائی فلسفه شأنی ندارد یا حکما مردود یا مطرودند.

حضرت عبدالبهاء ابتدا رفع این شبهه را می کنند و می فرمایند که منظور از فلاسفه ای که ما آنها را قبول نداریم فلاسفه تنگ نظر هستند و الا فلاسفه وسیع النّظر را ستایش می کنیم و از جمله فلاسفه ای که آنها را به وسعت نظر نام می برند سقراط و افلاطون و ارسطو هستند که به صراحت آنها را شایان احترام و مستحقّ نهایت ستایش می شناسند. چون از ذکر نام این فلاسفه ممکن بوده است این نتیجه حاصل بشود که شاید منظور مبارک این است که فقط الهیون را قبول دارند و فلاسفه طبیعی را ردّ می کنند، باز رفع شبهه می فرمایند که از فلاسفه طبیعی هم کسانی که همه چیز را منحصر در محسوسات نمی دانند و جز محسوس سایر چیزها را منکر نیستند آنها را هم ستایش می کنیم و عالم انسانی را محتاج به وجودشان می دانیم. مطلب دیگر که عنوان می شود و به ترتیب منطقی می بایست عنوان شود این است که حسّ و عقل و روح روابطشان با یکدیگر چیست؟ آیا آنچه را که حسّ می بیند یا می شنود یا می بوید یا می چشد یا از هر راه دیگری به ادراک درمی آورد باید همان را تنها وسیله ادراک خود بدانیم یا حقّ داریم غیر از حسّ به قوه دیگری از قوای ادراکی خود هم اعتماد کنیم. در این جا مسأله عقل مطرح می شود؛ عقل را تعریف می فرمایند که چیست و چگونه به کار می پردازد، و سپس تأکید می فرمایند که عقل مجهولات را کشف می کند و این همان بیانی است که در مفاوضات هم فرموده اند، یعنی خصوصیت قوه عاقله انسان آن است که با استناد به معلومات اکتشاف مجهولات کند؛ قوه ای که سایر موجودات از آن بی بهره اند.^۲ عقل انسانی با استنباط مجهولات می تواند طبیعت را تغییر دهد، زیرا طبیعت را می تواند بشناسد و نسبت به آن شعور پیدا کند و با

شعوری که پیدا می‌کند و با استفاده‌ای که از قوانین خود طبیعت می‌نماید طبیعت را تغییر می‌دهد، تسخیر می‌کند، و به اصطلاح مبارک شمشیر از دست طبیعت می‌گیرد و بر فرق طبیعت می‌زند.^۳

مطلب دیگر که مترتب بر این بحث می‌شود این است که وقتی عقل به عنوان خصوصیت روح انسان تعبیر شد باید ببینیم که موجودات دیگر چه خصوصیتی دارند و برای هر کدام از آنها چه خصوصیتی ذکر می‌کنند. به عبارت دیگر جماد، نبات و حیوان چه خصوصیتی دارند. حضرت عبدالبهاء با بیان خصوصیات این طبقات قائل به وجود روحی برای هر طبقه از موجودات می‌شوند به طوری که روح در اصطلاح مبارک، در این لوح و در سایر الواح، به عنوان مبدئی برای خصوصیت هر طبقه از موجودات به شمار می‌آید و سبب امتیاز یک طبقه از طبقه دیگر می‌شود.^۴ البته در طبقاتی از موجودات مثل جماد و نبات و حیوان این مبدء صرفاً می‌تواند همان ترکیب ارگانیکی وجود آن موجود باشد، اما به انسان که می‌رسد عقل ظاهر می‌شود که باید آن را مجرد و غیرمادی دانست. به این ترتیب در مراتب موجودات عقل را ممیز و مشخص و مخصوص روح انسانی می‌شناسند و از همین جا به امتیاز بین عقل و روح اشاره می‌کنند، یعنی در واقع شبهه‌ای که ممکن است حاصل شود که روح همان عقل است، این شبهه را مرتفع می‌کنند. به این ترتیب همان طور که نمی‌شود گفت نمو نبات است بلکه باید گفت نمو وجه تمیز نبات است و نمی‌شود گفت تنفس و تغذی نبات است، بلکه باید گفت تنفس و تغذی ممیز نبات است، نمی‌شود گفت تولید مثل نبات است بلکه باید گفت تولید مثل ممیز و مشخص نبات است. بنا بر این در مقابل این وجوه ممیزه که همه آنها را می‌شود به همدیگر مربوط دانست و ارتباط هم دارد، لازم می‌آید که مبدء موجودیتی برای نبات قائل باشیم که این ممیزات ناشی از آثار او است و همان را می‌توانیم بگوئیم نبات یا روح نباتی. به همین ترتیب همان طور که نمی‌توانیم بگوئیم حیوان حس است، نمی‌توانیم بگوئیم حیوان حرکت است، بلکه باید بگوئیم حیوان موجودی است که حس و حرکت دارد و بنا بر این جهت جامع و رابط حس و حرکت ناشی از مبدئی است که به همان مبدء می‌گوئیم حیوان، یا به عبارت دیگر روح حیوانی، ولو روح نباتی یا حیوانی را مجرد ندانیم.

به همین ترتیب در انسان هم نمی‌توانیم بگوئیم عقل روح انسانی است بلکه عقل با خصوصیات دیگری از قبیل اختیار، عشق و وجدان جهت جامعه‌ای پیدا می‌کند که مبدء این ممیزات انسانی است و آن را روح انسانی می‌نامیم. به این ترتیب مقصود از روح معلوم می‌شود. روح در واقع مبدئی است که خواص مرتبط به یکدیگر را که خاص یک طبقه از موجودات است پدید می‌آورد. روح را شامل جمادات هم دانسته‌اند و جماد را هم دارای روح یا حیات محسوب داشته‌اند چون حیات را به معنی امکان تفاعل و تعاضد در بین اجزاء و در بین قوای مختلف گرفته‌اند که در نتیجه می‌تواند وجود متعینی تشکیل دهد و آن وجود متعین آثار مشخصی دارد. بنا بر این مانعی نیست اگر همه موجودات

عالم را به این معنا ذی روح بدانند.

مطلب دیگر این است که مراتب مختلفه موجودات هر کدام در مرتبه‌ای از ادراک قرار می‌گیرد و رتبه مادون قادر به اینکه خصوصیت مرتبه بالاتر را ادراک کند نمی‌باشد، یعنی می‌فرماید جنس مادون، طبقه مادون از ادراک خصوصیات طبقه مافوق خود عاجز است. همان طور که جماد از ادراک نبات بی‌نصیب است، نبات هم از ادراک حیوان بی‌نصیب است. (البته کلمه ادراک را در مورد جماد و نبات به طور مجاز به کار می‌بریم.) جماد نبات بودن را در خود ندارد ولی نبات جماد بودن را در خود دارد، همان طور که حیوان نبات بودن را در خود دارد ولی نبات، حیوان بودن را در خود ندارد. همین طور حیوان ادراک نبات را می‌کند ولی ادراک انسان را از لحاظ انسان بودنش نمی‌تواند بکند، حیوان صرفاً از طریق حس خود که دیدن و شنیدن است یک نوع ادراک حیوانی دارد و از قوه عاقله که مشخصه انسان است بهره ندارد. همان طور انسان هم احساس و ادراک حقیقت مافوق خود را نمی‌تواند بکند، یعنی به حقیقت و هویت خدا نمی‌تواند پی ببرد. در همین جا است که حضرت عبدالبهاء اعتراض می‌کنند، یا در واقع رد می‌کنند کسانی را که فلاسفه تنگ‌نظر طبیعی هستند، یعنی فلاسفه‌ای که صرفاً به طبیعت ناظرند؛ به طبیعتی که به قوه حس محسوس می‌شود و لاغیر؛ فلاسفه‌ای که چیز دیگری را موجود نمی‌شمارند. در واقع موجود در نظرشان به معنی محسوس است، یعنی چیزی که محسوس باشد موجود است. بنا بر این طبیعت چون محسوس است موجود است و خارج از آن و جدا از آن چون محسوس نیست و به تجربه حسی در نمی‌آید دلیلی برای موجودیتش وجود ندارد.

منظور مبارک از فلاسفه طبیعیون تنگ‌نظر که آنان را تقبیح فرموده‌اند (و هر جا که تشبیح فلاسفه شده به تصریح قول مبارک منظور همین قبیل فلاسفه هستند) فلاسفه‌ای است که همه چیز را منحصر در محسوسات می‌دانند. به این دلیل اگر هر امر غیر محسوسی را غیر موجود بدانیم کار بر ما دشوار می‌شود، برای اینکه باید منکر همه معنویات و کلیات و حتی خود عقل بشویم که غیر محسوس است؛ باید منکر معانی کلی غیر محسوس حتی منکر اشیاء طبیعی بشویم که به حس در نمی‌آید ولی به حکم عقل به وجود آنها حکم می‌کنیم. در علم خیلی از امور وجود دارد که آنها را جزء امور طبیعی حساب می‌کنیم اما به حکم حس در نمی‌یابیم یا هنوز دریافته‌ایم، منتهی به حکم علمی که ناشی از حکم کلی عقل است وجود آنها را قبول می‌کنیم، اگرچه در مدت معینی از زمان باشد. چون احکام عقل قابل تجدید نظر است اگر با تجدید نظر در آن حکم کنیم می‌توانیم آن را کنار بگذاریم و حکم دیگری بکنیم. به هر صورت عقل این کار را از لوازم و فرائض خود می‌داند که به وجود اشیائی از راه کشف کلی مجهول از معلوم حکم کند، بدون اینکه آنها را به طور جزئی به حس تجربه کرده باشد. علماء همیشه از این کارها کرده‌اند، مثلاً فرض بفرمائید اشعه ماوراء بنفش را حس نمی‌کنیم اما به

حکم کلی علمی که خود ناشی از یک نوع استدلال عقلی است به وجود آن حکم می‌کنیم، یعنی به حکم منطقی علمی وجود آن را لازم می‌آوریم و از آثار بی به مؤثر می‌بریم. گرچه آن مؤثر محسوس نیست ولی آثارش محسوس است. یا فرض بفرمائید فیزیک‌دانان سابق برای تبیین بعضی از فنومن‌های نوری مثل انتقال امواج نور در خلأ و امثال آن قائل به وجود ماده‌ای به نام اتر می‌شدند که به عربی آن را "اثر" می‌گویند. خود اثر را البته حس نمی‌کردند اما برای اینکه بعضی از فنومن‌ها را توجیه کنند وجود اثر را لازم می‌دانستند. بعداً چون وجود اثر را برای تبیین فنومن‌های دیگر غیرکافی دیدند آن را کنار گذاشتند. اما به هر صورت قبول آن و قبول نظایر آن که همیشه در علم وجود دارد به عنوان قبول یک منشأ غیرمحسوس برای توجیه و تبیین فنومن‌های حس وجود داشته و لازم می‌آمده است. به همین جهت به قوه اتر یا اثر که مقبول علم زمان بوده حضرت عبدالبهاء در این لوح اشاره فرموده‌اند. البته ممکن است بعداً این امر چون جزو امور طبیعی است احساس هم بشود، یا ممکن است هیچ وقت احساس نشود، اما اصل مطلب محرز است و آن این است که ما همیشه از محسوسات حکم به وجود اموری که آنها را غیرمحسوس می‌دانیم می‌کنیم برای اینکه بتوانیم آنها را تبیین کنیم. پس به این ترتیب حکم حس کافی نیست و کسی که صرفاً به حکم حس اکتفاء کند تنگ‌نظر است و شایسته اقتداء نیست.

در این جا لازم می‌آید حدی که حدّ طبیعت است مشخص شود، چون حضرت عبدالبهاء اشاره به فلاسفه طبیعی تنگ‌نظر می‌فرمایند و فلاسفه طبیعی وسیع‌النظر را از آنها جدا می‌کنند. طبیعت را حضرت عبدالبهاء مشخص می‌فرمایند و تعیین آن حدّ عبارت از تعریف طبیعت است که دو بار در این لوح به آن اشاره فرموده‌اند. می‌فرمایند طبیعت خواص ضروری منبعث از حقایق اشیاء است، یعنی آنچه امروز در اصطلاح حکمت و علم به آنها فنومن می‌گوئیم. طبیعت عرصه فنومن‌ها است. خواصی که از حقایق اشیاء منبعث می‌شود خود حقایق اشیاء نیست، فنومن‌های اشیاء است که از حقایق اشیاء منبعث می‌شود و با روابط ضروری به همدیگر ارتباط پیدا می‌کند و طبیعت عرصه این روابط است. علم این روابط را مطالعه می‌کند، یعنی به خود حقایق اشیاء دسترس ندارد. بنا بر این کسی که طبیعت را می‌شناسد بسیار کار شریفی می‌کند؛ کسی که به خواص و روابط ضروری منبعث از حقایق اشیاء پی می‌برد و مجموعه‌هائی به نام علوم پدید می‌آورد بسیار کار عظیمی می‌کند. اما کسی که می‌گوید هرچه هست همین روابط ضروری منبعث از حقایق اشیاء است این فیلسوف تنگ‌نظر است، برای اینکه با اصل علیّت که اساس هر گونه علمی است مخالفت می‌جوید، زیرا فنومن‌ها باید مبدئی داشته باشند. این خواص که با هم روابطی پیدا می‌کنند باید منشئی داشته باشند و الاصل علیّت که به کنار نهاده شد در واقع علم به کنار نهاده شده است. به همین جهت است که در لوح مبارک اشاره به اصل علیّت می‌کنند و از اصل علیّت وجود حقایق غیرمحسوسه‌ای را که مبدء خواص حسی

و ضروری اشیاء محسوسه است نتیجه می‌گیرند. در همین جا است که اثبات خدا برای فلاسفه طبیعی تنگ‌نظر مطرح می‌شود. خدا برای فلاسفه وسیع‌النظر حتی اگر طبیعی‌مسلک هم باشند اثبات نمی‌خواهد بلکه صرف احساس معنوی و وجدانی آن کافی است. حضرت عبدالبهاء می‌فرماید برای نفوس ضعیفه باید دلائلی برای اثبات خدا آورد.^۵ این نفوس ضعیفه را در این جا مشخص می‌فرمایند که همین فلاسفه طبیعی تنگ‌نظر هستند که همه چیز را منحصر در محسوسات می‌دانند. حضرت عبدالبهاء دلائلی برای اثبات وجود خدا می‌آورند، از جمله دلیل اقسام ترکیب است که ترکیب را به سه قسم تصادفی، التزامی و ارادی تقسیم می‌فرمایند و نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که باید ترکیب عالم را نتیجه حاصله از اراده الله دانست و در این جا می‌فرمایند که صفت اراده که به خدا نسبت می‌دهیم مثل سایر صفات او به قیاس با خلق او است و الا صفات او را نمی‌شود مشخص کرد. این نتیجه ضروری معتقدات بهائی است. بعد حضرت عبدالبهاء لزوم پی بردن از حرکت به محرک را با تصریح به قضیه بطلان تسلسل شرح می‌فرمایند. یعنی هر حرکتی محرکی لازم دارد و تسلسل باطل است، پس محرک غیرمحرک وجود دارد. سپس به بیان این برهان می‌پردازند که همه چیز در عالم محدود است و همه امور محدود ما را ناگزیر از اعتراف به وجود غیرمحدود می‌کند. یعنی تا قبول امر غیرمحدود به حکم عقل حاصل نباشد تصور محدودیت اشیاء به حکم منطقی که عقلاء آن را قبول دارند بی‌منطق است. این خلاصه‌ای از تحلیل کلی مطالب این لوح مبارک بود که امیدواریم اگر فرصت اقتضاء بکند راجع به عقل و مناسبت آن با روح انسانی و همچنین راجع به دلائلی که خطاب به نفوس ضعیفه برای اثبات خدا آورده‌اند دو بحث دیگر در متمم این بحث عنوان کنیم.

یادداشت‌ها

- ۱- برای ملاحظه نصوص مبارکه در این باره به صص ۳۰۴-۳۰۸ کتاب امر و خلق، جلد سوم مراجعه فرمائید.
- ۲- ن ک به فصل "فرق مابین انسان و حیوان" در کتاب مفاوضات، صص ۱۴۰-۱۴۵.
- ۳- ن ک به خطابه حضرت عبدالبهاء در کتاب مجموعه خطابات، صص ۱۹۸-۲۰۳.
- ۴- برای ملاحظه نصوص مبارکه در شرح انواع ارواح ن ک به کتاب امر و خلق، ج ۱، صص ۲۰۴-۲۱۱.
- ۵- حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات پس از ارائه دلایل و براهین الوهیت می‌فرمایند: «... و اینها ادله نظری است برای نفوس ضعیفه اما اگر دیده بصیرت باز شود صد هزار دلایل باهره مشاهده می‌کند. مثلش این است که چون انسان احساس روح داشته باشد مستغنی از دلیل وجود روح است. اما از برای نفوسی که از فیض روح محرومند باید دلایل خارجه اقامه نمود.» (مفاوضات، صص ۴-۵).

قسمت دوم

عقل و مناسبت آن با روح انسانی

در مجلس پیش لوح مبارک حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر اگوست فورل تلاوت شد. بعد شرح مختصری راجع به خلاصه محتویات آن لوح منیع ادا گردید و وعده داده شد که در تمیم آن یکی دو بحث از مباحث مندرج در لوح را با تفصیل بیشتری بیان کنیم.

در این لوح مبارک همان طور که عرض شد مطالب متعدّد وجود دارد که سرانجام در غایت انسجام با همدیگر ارتباط پیدا می‌کند. مطلبی که لازم دانسته‌اند چند بار در سراسر لوح تکرار بفرمایند مسأله طبیعت و تعریف طبیعت است. در تعریف طبیعت فرموده‌اند که طبیعت عبارت از خواصّ و روابط ضروریّه‌ای است که منبعث از حقایق اشیاء است.

اگر در این تعریف که در این لوح و در الواح و آثار دیگر حضرت عبدالبهاء شده (و حتی این تعریف را در باره بعضی از امور دیگر از جمله در باره شریعت هم بیان فرموده‌اند) دقت کنیم دو سه نکته قابل توجه است.^۱ یکی این است که وقتی می‌فرمایند طبیعت عبارت از روابط ضروریّه یا خواصّ ضروریّه‌ای است که منبعث از حقایق اشیاء است، طبیعت را از حقیقت جدا می‌کنند. آن جا که این تعریف را در باره دین بیان می‌فرمایند باز طبیعت دین را از حقیقت امر جدا می‌کنند. به همین جهت است که می‌گوئیم آن تعریف شامل جنبه‌ای از دیانت است که معمولاً به آن "شریعت" می‌گویند.^۲ طبیعت منبعث از حقیقت شیء است نه عین حقیقت شیء، و وقتی که از حقیقت شیء منبعث می‌شود و بیرون می‌تراود به صورت خواصّ اشیاء درمی‌آید و همین خواصّ با همدیگر روابطی پیدا می‌کنند که آن روابط ضرورت دارد و از همین جا معلوم می‌شود که طبیعت عرصه خواصّ است. از طرفی دیگر طبیعت عرصه روابط این خواصّ با همدیگر است. روابط ضروری اگرچه با هم در نهایت اختلاف هستند ولی روابطشان با همدیگر ضرورت پیدا می‌کند و همین روابط ضروری است که مجموعه آنها علم یا علوم را به وجود می‌آورد. البته باید دقت کرد که مطالعه این روابط که علوم را به وجود می‌آورد خود عرصه ضرورت است. این ضرورت را به اصطلاح متداول و معمول جبر علمی می‌گویند که شاید لغت صحیح و فصیحی نباشد و بهتر همان باشد که ضرورت را

به کار بریم. اما برای اینکه مردم بفهمند، می‌توانیم بگوئیم این همان جبر علمی است که حکایت از ضرورت روابط و خواصّ اشیاء با همدیگر می‌کند و آن خواصّ منبعث از حقایق اشیاء است. از همین جا می‌توان حکم کرد که حقایق اشیاء امری است که تابع این جبر نیست، حتّی می‌تواند در آنچه مربوط به انسان و روح انسان است با اختیار هم قرین باشد. در واقع ضرورتِ روابطِ منبعث از حقایق اشیاء دلالت بر این نمی‌کند که در حقایق اشیاء اختیار و اراده نباشد، علی‌الخصوص در حقیقه الحقائق یعنی حقیقت همه این حقایق که می‌تواند عین اختیار تلقی شود.

خلاصه مطلب این است که طبیعت به این صورت تعریف می‌شود و وقتی به این صورت تعریف شد در مقابل طبیعت، ماوراء طبیعت قرار می‌گیرد. حضرت عبدالبهاء اشاره لطیفی می‌فرمایند به ماورای طبیعت و نسبی بودن اصطلاح ماوراء طبیعت. یعنی وقتی بیان می‌فرمایند که طبیعت روابط و خواصّ ضروری منبعث از حقایق اشیاء است، در آن جا حکم می‌کنند به اینکه نبات و حقیقت وجود نباتی نسبت به آنچه به حسب ظاهر از قبیل خواصّ جمادی در نبات محسوس است می‌تواند ماوراء طبیعت باشد. شما در نبات رنگی می‌بینید که از نوع خواصّ جمادی است؛ بوئی از آن به مشامتان می‌رسد که در حکم خواصّ جمادی است؛ طول و عرض و ارتفاعی می‌بینید که در حکم خواصّ جمادی است؛ و البته همه اینها با همدیگر ارتباط دارد. اینها همه در مقابل آنچه ما به آن روح نباتی می‌گوئیم - اگر آن روح نباتی روح مجرد هم نباشد و فقط جهت جامعه این خواصّ را تشکیل دهد - می‌تواند ماوراء طبیعت باشد. همین طور روح حیوان در مقابل آنچه از خصوصیات زندگی نباتی از آن محسوس است، چون پس پرده آن طبیعت مخفی است نمی‌توان به حقیقت آن راه جست (علی‌الخصوص برای مرتبه مادون که نمی‌تواند به حقیقت آن راه بجوید) و می‌تواند ماوراء طبیعت محسوب باشد. همین طور روح انسان نسبت به جسم انسان و نسبت به حالات جمادی و نباتی و حیوانی در وجود انسان، چون پنهان و دور از ادراک است می‌تواند ماوراء طبیعت باشد، تا برسیم به ماوراء طبیعتی که ماوراء طبیعت به طور مطلق است. یعنی در ورای کُل وجود قرار می‌گیرد و حقیقت همه حقایق است. در واقع اگر روح حیوان حقیقتی است برای خواصّ ظاهره از او، و به همین جهت اگر این خواصّ ظاهره را طبیعت بگوئیم، آن حقیقت را می‌توانیم ماوراء طبیعت بنامیم، و اگر روح انسان حقیقتی است در ورای خواصّ ظاهره از زندگی او که این خواصّ را طبیعت می‌نامیم، پس آن روح را می‌توانیم ماوراء طبیعت بدانیم. همین طور در ورای همه این حقایق حقیقت واحدی است که همه این حقایق سهمی از حقیقت خود را از همان حقیقت کُل برده است. آن ماوراء طبیعت به طور مطلق عبارت از کلمه است که آن را لایتناهی و غیرمحدود، به معنی کمال مطلق، نه لایتناهی به صورت بُعد حسّی طبیعی که تصوّر امتداد آن را متناهی فرض نکنیم، می‌دانیم. پس به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که چگونه از وجود طبیعت که خواصّ ضروری منبعث از حقایق اشیاء است به

وجود حقیقتی در ورای آن طبیعت که به همین جهت می‌توانیم به آن ماوراء طبیعت بگوئیم حکم می‌کنیم و پی می‌بریم.

حضرت عبدالبهاء در این جا استدلال می‌فرماید که این بر اساس اصل علیّت است. بر اساس این اصل عقلی است که برای هر چیزی قائل به جهتی می‌شویم و ناگزیریم که این کار را بکنیم یعنی همان کاری که اصل علم است. زیرا معمولاً طبیعیون به نام علم طرح سؤال می‌کنند و می‌پرسند هر چیزی چه علتی دارد یا چه جهتی دارد. چه حکم علم مقتضی این است که برای همه اشیاء قائل به علل و جهات باشیم زیرا اگر اعتقاد به این اصل را کنار بگذاریم علم را به کنار گذاشته‌ایم و کسی که به نام علم حرف می‌زند، علی الخصوص آن شخص طبیعی مشرب مادی مذهب که علم را تکیه کلام و ورد زبان خود می‌داند، ناگزیر اصل علیّت را می‌پذیرد و به اصل علیّت تحقق خارجی می‌دهد. بعضی از فلاسفه‌ای که به یک اعتبار می‌توانیم آنها را ایده‌آلیست بدانیم (امثال کانت)، نه تنها قائل به این نیستند که اصل علیّت امر خاصی است که اعتبارش را فقط از فکر ما می‌گیرد، بلکه تحقق خارجی برای اصل علیّت قائلند. بنا بر این همچو کسانی که برای همه چیز علت و جهت می‌خواهند برای مجموعه روابط ضروری طبیعی که در بین اشیاء قائل هستند نمی‌توانند قائل به جهت و علت نباشند. به بیان دیگر حق ندارند برای هر فونمی علتی بخواهند و برای هر رابطه‌ای، هر حادثه‌ای، علتی بیابند و مجموعه این قوانین را که حکایت از آن علل می‌کند به صورت علوم دریاورند، اما سرانجام در مقابل این سؤال نهائی که پس خود این حوادث و روابط از کجا است - چون پای اعتراف به یک حقیقت غیر محسوس به میان می‌آید - آن را انکار کنند و چیزی را که اصل خود علیّت و اصل جهتی است که آن را مبنای فکر قرار داده‌اند قبول نکنند. بنا بر این آنچه مسلم است این است که ما به حکم اصل علیّت که اصل علمی است ناگزیر از اعتراف به وجود حقایقی در ورای طبایع هستیم که البته این حقایق به تفاوت مراتب است.

تفاوت مراتب از این جا مایه می‌گیرد که می‌بینیم در بعضی از طبقات خواص تازه‌ای پدید می‌آید که در طبقه مادون وجود ندارد. مثلاً از جماد که به نبات منتقل می‌شویم می‌بینیم در نبات امر تازه‌ای به نام حیات و آثار آن مثل نمو، تولید مثل، تنفس و تغذی پدیدار می‌شود که در جمادات وجود نداشت. بنا بر این پیدا است که موجودات از این لحاظ مرتب در مراتب می‌شوند. نبات خواص مرتبه مادون خود یعنی جماد را دارد به علاوه خواصی که عالم جماد فاقد آن بوده است.

در بحثی که مستقلاً راجع به مادّیون کردیم^۳ این مطلب را عرض کردم که چگونه مادّیون می‌گویند که در واقع این همان تبدیل ناگهانی و جهشی کمیت به کیفیت است که باعث ظهور خواص تازه در ماده می‌شود و به همین جهت در مقابل این سؤال قرار گرفتند که آیا این خصوصیات بالقوه در طبقه مادون وجود داشت و مکنون بود که ناگهان پدید آمد؟ یعنی موقع و شرائط برای پدید آمدن

آن فراهم شد. در این صورت باید خود عالم جماد را هم ذی حیات بدانیم برای اینکه بعداً حیات و شعور و روح به ترتیب در تکامل مراتب از همین موجود ظاهر خواهد شد. پس ناگزیریم از ابتدا آن را ذی روح و ذی شعور بدانیم، منتهی شعور و حیات و روحی که مکتون و مخفی است و به اصطلاح هگل ایده یا عقلی است که پنهان مانده و فروخته و نوبت و فرصت لازم است تا ظاهر شود. یعنی در واقع ماتریالیست تبدیل به ایده آلیست می شود. البته جای ورود مفصل در این بحث این جا نیست برای اینکه قبلاً این بحث شده و شاید هم در نطق های دیگر به طرزهای دیگری به عمل بیاید.

آنچه مسلم است و مربوط به بحث ما است این است که همیشه در مرتبه و سنخ مافوق در موجودات خواصی پدید می آید که در سنخ مادون وجود ندارد. همین طور در حیوان که مرتبه مافوقی است صفات و خواصی را می بینید که در مرتبه مادون نیست، مثل حس و حرکت ارادی. نوع حرکت ارادی به نسبتی که شما در حیوان می بینید در نبات وجود ندارد و وقتی به انسان می رسید می بینیم چیزی وجود دارد که در طبقه مادون وجود ندارد و آن مجموعه قوائی است که روی هم رفته به آنها نفس ناطقه یا عاقله یا کاشفه می گوئیم. این قوا به صورت خصوصیات از قبیل شعور، اختیار، عشق، عقل پدیدار می شود و اینها حکایت از وجود حقیقتی در ورای طبیعت انسان می کند که آن حقیقت را به یک اعتبار به طور نسبی می توانیم ماوراء طبیعت در انسان بدانیم. یعنی در انسان خواصی هست که این خواص با روابطی ضروری ظاهر می شود و به هم می پیوندد، علی الخصوص در احوال انسانی روابطی ضروری آشکار می شود، استدلال از معلوم به مجهول تشکیل می شود، حکم به صورت تصور و تصدیق ظاهر می شود، و افعالی پدید می آید که حکایت از وجود حقیقتی در ماورای طبیعت انسان می کند. این خواص در مرتبه مادون که حیوان باشد وجود ندارد. البته عرض کردم که در حیوان هوش، علی الخصوص به صورت عملی آن وجود دارد. در حیوانات عالی مخصوصاً امثال بوزینه ها این هوش وجود دارد، اما هرگز به صورت تشکیل مفاهیم کلی و استدلال از معلوم به مجهول، به صورت تجربیدی و انتزاعی که قابل تطبیق بر موارد خصوصی و عملی در هر مورد به خصوص باشد وجود ندارد. اما اگر همان هوش را عقل بدانیم یعنی بگوئیم نطفه عقل در همان هوش بود، باز برمی گردیم به همان مطلب اول که ما در حیوان باید وجود روح را تصدیق کنیم ولو اینکه ظاهر نشده باشد و این برمی گردد به این مطلب که در نبات وجود حس و حرکت ارادی را تصدیق کنیم ولو ظاهر نشده باشد و نیز در جماد وجود حیات را تصدیق کنیم یعنی سراسر کائنات را زنده و با روح و با شعور بدانیم. طبیعتاً این کار را نمی خواهند بکنند برای اینکه مخالف نظر خاص ایشان است که خلاف آن اصل است. به این ترتیب ملاحظه می فرمائید که در انسان هم خواصی مرتبط با روابط ضروری به همدیگر در مرتبه بیشتر و بارزتری آشکار می شود. مجموعه این روابط ضروری که در انسان حاصل می شود خصوصیات دارد که این خصوصیات با آنچه در حیوان است

مفاوت است. این خصوصیات این است که انسانی را که به اقتضای طبیعت حیوانی می‌بایست اسیر طبیعت بماند و در مجرای طبیعت عمل کند در مقامی قرار می‌دهد که فوق طبیعت واقع شود، طبیعت را تسخیر کند و آن را به اختیار بگیرد و مجرای طبیعت را تغییر دهد. این یکی از خصوصیات انسان است که در حیوان وجود ندارد. البته وقتی می‌گوئیم انسان خلاف طبیعت عمل می‌کند، یا طبیعت را تسخیر می‌کند، مقصود ما این نیست که طبیعت را نادیده می‌گیرد، بلکه منظور این است که طبیعت را خوب می‌بیند و خوب می‌شناسد و وقتی خوب شناخت، با استفاده از معرفت طبیعت و قوانین طبیعت از طبیعت برخوردار می‌شود. یعنی فقط به صورت انفعالی در مقابل طبیعت قرار نمی‌گیرد تا طبیعت هرچه می‌خواهد با او بکند، چنانچه با حیوان این کار را می‌کند و حیوان ناگزیر باید خود را با طبیعت منطبق کند. انسان بر عکس حیوان، طبیعت را می‌شناسد، خوض در طبیعت می‌کند، روابط ضروریّه حاکم بر حقایق اشیاء را که طبیعت به یک معنی همانها است و جز آنها نیست درمی‌یابد و به همین جهت مجرای آنها را می‌تواند طوری تغییر بدهد که انسان را محیط بر طبیعت کند. همان طور که حضرت عبدالبهاء مثال زده‌اند انسان به حکم طبیعت باید مثل حیوان در روی زمین راه برود ولی با استفاده از خود طبیعت، طبیعت را وادار می‌کند که به او اجازه بدهد تا مثل پرندگان پرواز کند و به این ترتیب از اسارت طبیعت بیرون می‌آید و خود را از قید طبیعت آزاد می‌کند. این آزادی نتیجه علمی است که انسان به طبیعت پیدا می‌کند. علم انسان به طبیعت نتیجه استعدادی است که در او ظاهر می‌شود تا بتواند از معلومات پی به مجهولات برد یعنی قوه کاشف‌های برای او وجود دارد که با استدلال کلی از روی معلوم به کشف مجهول موفق می‌شود و به همین جهت سراسر زندگی انسان عبارت از یک سلسله تغییراتی است که به اراده انسان که از عقل او مایه می‌گیرد حاصل می‌شود. این خصوصیت تازه که در انسان می‌بینیم (تازه نسبت به مراحل مادون موجودات) حکایت از وجود حقیقت ممتاز و بارزی در انسان می‌کند و نشان می‌دهد که در ماورای این طبیعت محسوس (یعنی خواصی که از انسان ظاهر می‌شود) حقیقتی باید وجود داشته باشد که مبدء ظهور این طبیعت است. این حقیقت مکنون را روح انسانی می‌گوئیم. البته هر حقیقتی جلوه‌ای دارد، مخصوصاً وقتی حقیقت معقول محض باشد. مثلاً حیات نباتی محسوس نیست اما خواصش که با روابط ضروری به هم پیوند می‌خورد (مثل تولید مثل، رشد و نمو، تنفس و تغذی و امثال آنها) محسوس است. ما از روی همان امور محسوس به حیات نباتی حکم می‌کنیم بدون اینکه خود آن حیات نباتی جز به صورت خواص ظاهری محسوس باشد. اساس حکم ما مبتنی بر اصل علیّت و اصل قبول جهت است و الا تعقل و تفکر نمی‌توانیم بکنیم و تفکر هم که نکردیم هر گونه سؤال و جواب فلسفی بی‌معنی می‌شود. به همین جهت حکم می‌کنیم که حیات نباتی وجود دارد، ولو این حیات را به صورت امر محسوس و مشهود، جز در همین خواص ظاهری نتوانیم دریاوریم. همین طور وقتی حس و حرکت را در حیوان

می‌بینیم حکم می‌کنیم که در حیوان حقیقتی هست که مبدء حسّ و حرکت ارادی است و همان را حیات حیوانی می‌گوئیم.

خلاصه حیات حیوانی وجود دارد ولو امر محسوس نباشد و جز آثاری از آن که حرکت و حسّ باشد از او امر دیگری محسوس نگردد. به حکم علیّت ناگزیریم با توجه به این طبیعت محسوس حکم به آن حقیقت غیر محسوس کنیم و البته وقتی این طبیعت باشد آن را می‌توانیم ماوراء طبیعت بگوئیم. از استعمال این کلمه که مبادا داغ خرافات بر چهره ما بخورد نباید ترسید. آنچه در انسان ما را به وجود روح انسانی معتقد می‌سازد، ما را به وجود حقیقتی در ماورای این طبیعت که روابط ضروری حیات انسانی است نیز قائل می‌کند، اینکه انسان کشف مجهول می‌کند، تسخیر طبیعت می‌کند، مقاومت در مقابل طبیعت می‌کند، شیء از او می‌سازد که حاکم بر طبیعت است و بنا بر این می‌توانیم بگوئیم که به معنی نسبی ماورای طبیعت است. جهت جامع مجموعه این روابط ضروری مشهود در حیات انسانی را عقل انسانی می‌نامیم. عقل قوه‌ای است که مجهولات را از روی معلومات کشف می‌کند و مفاهیم کلی انتزاعی را تشکیل می‌دهد، یعنی به اموری می‌پردازد که در حیوانات به این صورت مفقود است. عقل همه قوای جمادی و نباتی و حیوانی انسان را به خدمت می‌گیرد تا بتواند آنچه را که حقیقت وجود انسان از آن منشأ می‌گیرد ظاهر کند. پس در واقع عقل فیضی است ناشی از روح انسانی که می‌تواند خصوصیات حیات انسانی را با استخدام طبیعت و همه مراتب مادون حیات انسانی به کار بگیرد و اگر بخواهیم با یک معنی که جامع همه معانی باشد این مطلب را مشخص بکنیم می‌توانیم بگوئیم عقل همان قوه کاشفه یا به اصطلاح قدماء قوه ادراک کلیات است. این دو به یک امر برمی‌گردد چون در واقع کشف مجهول باید به طریق استدلال که جنبه کلی دارد از روی معلومات انجام بگیرد. یعنی تا مفاهیم کلی تشکیل نشود نمی‌توان از معلوم به مجهول پی برد. مفاهیم کلی لازمه استدلال است و استدلال است که ما را از معلوم به مجهول می‌رساند یعنی باعث کشف مجهول می‌شود. "قوه کاشفه" اصطلاح حضرت عبدالبهاء است و "ادراک کلیات" اصطلاح قدماء است. اصطلاح "قوه کاشفه" جامع تر از اصطلاح "ادراک کلیات" است برای اینکه عمل اصلی عقل استدلال است یعنی کشف مجهول از معلوم که به طور بسیط انجام می‌گیرد و بعد این امر بسیط را عقل تحلیل می‌کند و ترکیبش را از مفاهیم مختلفه نشان می‌دهد.^۴ به این ترتیب عقل یکی از آثار روح است و شاید بتوانیم بگوئیم جامع ترین اثر روح است که سایر آثار را مایه می‌دهد و علی الخصوص مجتمع و مرتبط می‌کند. عقل عبارت از روح انسان نیست، همان طور که شما حسّ یا حرکت ارادی را روح حیوان یا حیات حیوان نمی‌دانید بلکه از آثار حیات حیوانی می‌دانید. هیچ وقت نمی‌گوئید که نمو و تنفس همان حیات نباتی است بلکه اینها را آثار حیات نباتی می‌دانید، یعنی اصل علیّت شما را وادار می‌کند که این طور فکر کنید. همین طور نمی‌توانید بگوئید جسم همان

مقاومت است، یا همان رنگ یا همان طعم است، بلکه می‌گوئید اینها همه آثار یا فنومن‌هایی است که حکایت از وجود جسم می‌کند یا آن طور که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند دلالت بر حیات جسمانی می‌کند.

بدیهی است که اگر در همه مراحل حقیقت شیء را همان خواصی بدانیم که از آن ظاهر می‌شود باید نظیر فیلسوف انگلیسی دیوید هیوم فنومنیست بشویم، یعنی جز فنومن‌ها به هیچ چیز دیگری قائل نشویم و به هیچ گونه حقیقتی که منشأ فنومن‌ها باشد اعتقاد پیدا نکنیم. این را حتی خود ماتریالیست‌ها هم قبول ندارند. به این ترتیب از تعمیم این قاعده بر حیات انسان به این جا می‌رسیم که می‌گوئیم اگر در انسان آثار تازه‌ای از حیات خاصی می‌بینیم ناگزیر باید به مبدا یا حقیقت دیگری هم در انسان که منشأ طبیعت خاص انسانی و منشأ این خواص درونی باشد قائل شویم. این حقیقت را روح انسانی می‌گوئیم. عده‌ای می‌گویند حیات خاص انسانی (دعوا در اصطلاح البته نداریم) یعنی آنچه از روح انسانی ظاهر می‌شود، عملی که از آن پدید می‌آید یا جهت جامعه اعمال مختلفی که از آن سر می‌زند نامش عقل انسان است. بنا بر این عقل با روح تفاوت دارد و تفاوتش این است که عقل قوه روح است؛ عقل عمل روح یا فونکسیون روح است؛ عقل آن چیزی است که از روح پدید می‌آید. نظیر حس که از روح حیوان پدید می‌آید، عقل از روح انسانی ظاهر می‌شود و به توسط حواس عمل می‌کند. در این جا شاید تفاوت تعبیری با قدمای حکمای مشائی وجود داشته باشد و آن این است که آنها می‌گفتند عمل نفس انسان توسط بدن یا توسط جسم است ولو اینکه خود مجرد باشد اما عقل خود مجرد است، اعمالش هم مجرد است. این وقتی است که به عقل به صورت یک امر محدود نگاه کنیم یعنی فقط یکی از اعمال مغز را عقل بدانیم که علی‌الخصوص در نفس انسان ظاهر می‌شود و چون با کلیات عمل می‌کند بنا بر این بر حسب ظاهر حواس را به کار نمی‌گیرد. اما با توجه به اینکه در انسان نفس یا روح انسان جامع همه خواص و آثار مراتب مادون نفس است (یعنی نفس نباتی و نفس حیوانی) و نفس انسانی هم در انسان به صورت نفس واحدی جلوه می‌کند (و این نفس واحد فصل‌میش از نطق یعنی عقل است) به این ترتیب در واقع عقل همه قوای جمادی و نباتی و حیوانی از جمله حواس انسان را به کار می‌گیرد.

این قول شاید در حقیقت با قول قدماء منافات نداشته باشد، برای اینکه در واقع عقلی که حس را به کار می‌گیرد جنبه خاصی به حس می‌دهد که همان جنبه حس انسانی باشد. یعنی به مناسبت مداخله عقل، حتی حس هم در انسان رنگ دیگری می‌پذیرد. یعنی دیدن انسان با دیدن حیوان فرق می‌کند، برای اینکه دیدنی است که عقل هدایتش می‌کند، شنیدن انسان با شنیدن حیوان فرق می‌کند برای اینکه شنیدنی است که عقل هدایتش می‌کند. پس در واقع جهت جامعه همه احوالی که از انسان ظاهر می‌شود عقل است و این عقل ناشی از روح است و روح غیر از عقل خصوصیات دیگری هم دارد

نظیر عشق و تخیل خاص که در حیوان آن نوع تخیل وجود ندارد.

بنا بر این آن جا که توجّه به قوّه کشف مجهولات به اتکاء معلومات می‌کنیم چنین قوّه‌ای مستلزم ادراک مفاهیم کلی است و در این جا است که پای عقل به میان می‌آید که یکی از احوال روح است، نه خود روح و یکی از دلائل اثبات روح است به قاعده اصل علیّت زیرا می‌بینیم که اینها وجود دارد و هرچه وجود دارد باید منشی داشته باشد، پس آنچه به عنوان اعمال عقلی در انسان ظاهر است و در حیوانات ناپدید است باید حقیقتی داشته باشد که منشأ این احوال در ما باشد. آن حقیقت چون در حیوان نیست منشأ آن اعمال هم در حیوان نمی‌تواند وجود داشته باشد. شما در جهت جامعه‌ای که من به کار بردم و مستتبط از لوح مبارک بود اگر دقت بفرمائید مطلب روشن می‌شود.

وقتی می‌فرمائید که فنومن‌های طبیعی با روابط ضروری به هم می‌پیوندند، از همین جا به جبر علمی حکم می‌کنید. وقتی حکم به وجود این روابط ضروری می‌کنید ناگزیر در بین این خواص مختلف قائل به جهت جامعه می‌شوید، چون اگر جهت جامعه نباشد روابط پدید نمی‌آید. رنگ غیر از بو است، بو غیر از طعم است و طعم غیر از صوت است. اگر بنا باشد این چهار چیز جهت جامعه نداشته باشد امکان ندارد با هم بتواند روابطی پیدا کند و شما بتوانید صوت خاصی را با رنگ خاصی مرتبط کنید، یا رنگ خاصی را با بوی خاصی در ارتباط ضروری ببینید، به طوری که بگوئید هر وقت رنگی به این صورت در طبیعت پدید می‌آید بوئی به این خصوصیت هم با آن همراهی می‌کند یا حتی حکم کنید به اینکه هر وقت نوری به این خصوصیت پدید می‌آید ناگزیر باید صوتی هم به دنبال آن پدید بیاید، یا مثلاً هر وقت برق می‌زند باید رعد هم شنیده شود. شما بین صوت و رنگ رابطه ضروری قائل می‌شوید و همین روابط ضروری را در بین همه خواص اشیاء تعمیم می‌دهید. بنا بر این پیدا است که قائل به جهت جامعه‌ای می‌شوید که در ورای این اختلافات عمل می‌کند و آنها را با هم مرتبط و متحد می‌سازد. به همین جهت است که در انسان به ضرورت این روابط حکم می‌کنید و ناچارید که قائل به جهت جامعه باشید زیرا نمی‌توان جهت جامعه را انکار کرد.

همین جهت جامعه است که تا آن جا که مربوط به ربط دادن فنومن‌ها با یکدیگر است اسم آن را عقل می‌گذاریم و آن جا که منظور ربط دادن عقل با سایر خواص از قبیل اختیار و عشق و امثال اینها باشد نام آن را روح می‌گذاریم. بنا بر این در طبیعت باید قائل به جهت جامعه باشید، زیرا با انکار جهت جامعه علم هم انکار می‌شود. البته کسانی که خدا را انکار می‌کنند قصد انکار علم را ندارند چون متأسفانه به نام علم خدا را انکار می‌کنند. کسانی که روح را انکار می‌کنند حتماً قصد انکار علم را ندارند اما متأسفانه به نام علم روح را انکار می‌کنند. علم البته نمی‌تواند باشد مگر آنکه بخواهد به فنومن‌های به ظاهر مختلف ربط بدهد یعنی قائل به این باشد که اینها در عین اختلاف جهت جامعه دارند. این نکته‌ای است که حضرت عبدالبهاء در باره آن تأکید می‌فرمایند زیرا مخاطبشان یک عالم

است.

حضرت عبدالبهاء مخصوصاً در یک جا اشاره می‌کنند که شما در ضمن علم خود به این مطالب پی برده‌اید؛ و چون فورل عالم (scientist) بوده نمی‌توانسته است تصوّر وجود جهت جامعه را نکند چه این جهت جامعه البتّه وجود دارد. مثلاً در انسان تفاعل و تعاضد موجود در بین اعضاء هیکل را نمی‌توانید فراموش نکنید، حتّی به حکم حیات نباتی و حیات حیوانی و بالاخصّ به حکم حیات انسانی تفاعل و تعاضد موجود است، اگرچه در این تفاعل و تعاضد به حسب ظاهر اختلاف است. اما از اعتقاد به جهت جامعه آنها نمی‌توانیم غافل باشیم ولو این جهت جامعه مخفی باشد. زیرا اگر جهت جامعه را نپذیریم مشکلاتی به وجود می‌آید که آن مشکلات قابل حلّ نیست و باعث می‌شود که علم را کنار بگذاریم، برای اینکه منظور از علم کشف همین روابط و تصدیق این روابط است و کشف و تصدیق این روابط محتاج قبول جهت جامعه است، مخصوصاً وقتی که به ضرورت روابط معتقد باشیم و به عنوان جبر علمی نتوانیم وجود آن را در هیچ جا انکار کنیم و حتّی هیچ امری را هم فارغ از حیطة آن ندانیم.

وقتی به این جا می‌رسیم با توجه به تفاوت مراتب باید این مطلب را هم در نظر داشته باشیم که ادراک مرتبه مافوق از طرف مرتبه مادون امکان‌پذیر نیست ولو عکس آن امکان‌پذیر باشد. منظور این است که نبات جماد را در خود دارد؛ حیوان نبات را در خود دارد؛ انسان حیوان را در خود دارد؛ و از قول متألهین اگر بخواهیم حرف بزنینم باید بگوئیم که خدا نیز انسان را در خود دارد. با این توصیف هر مرتبه مافوقی کمالات مرتبه مادون را در خود دارد. مثلاً انسان هم جنبه جمادی دارد، هم جنبه حیوانی و هم جنبه انسانی، و چون احساس امر بدیهی است ما خود را ادراک می‌کنیم یعنی در همان حین که به عنوان خود وضع می‌شویم در همان حین از طرف خود ادراک نیز می‌شویم. بنا بر این خیلی آسان می‌توانیم ادراک مراتب مادون را بکنیم. در انسان ادراک مراتب مادون از عقل و شعور مایه می‌گیرد ولی در حیوانات این طور نیست. شما نموّ می‌کنید و نموّ را حسّ می‌کنید؛ شما حسّ را در خود به عنوان امری که در شما بدون هیچ گونه واسطه‌ای انجام می‌گیرد حسّ می‌کنید. چنین حسّی مستقیم و جزء وجود شما است؛ این احساس برای شما حاصل است، به این معنی که خیلی آسان می‌توانید بدانید که دیدن یعنی چه و شنیدن یعنی چه؛ تعریف و توصیف نمی‌خواهد، اگر هم بخواهد شاید چندان به طور منطقی قابل اداء نباشد. شما خیلی آسان و بدون تفکر و تأمل، خود به خود احساس می‌کنید که احساس چیست، دیدن چیست و شنیدن چیست و تنفس کردن چیست زیرا این امور را به راحتی حسّ می‌کنید. بنا بر این تنفس و تغذّی که شرط حیات نباتی است برای شما قابل ادراک است، چون در خود شما هست. نبات را می‌توانید ادراک و تصوّر کنید زیرا نبات جهت جامعه آن قسمت از وجود شما است که به آن حیات نباتی گفته می‌شود. پس تصوّر نبات و آنچه در

نبات می‌گذرد برای انسان آسان است حتی اگر به حقیقت و ماهیت آن هم پی نبرد زیرا حقیقت و ماهیت یک شیء به هر صورت دور از حقیقت و ماهیت دیگر اشیاء باقی می‌ماند و تا منقلب به ماهیت دیگر نشود غیر از آن ماهیت است و وقتی هم غیر از آن ماهیت بود دیگر قابل ادراک نیست و کما هو حَقُّها ادراک نشده است. منظور این است که برای شما ادراک نباتی حاصل می‌شود زیرا در شما حیات نباتی هست؛ همین طور حیات حیوانی حاصل می‌شود برای اینکه حس و حرکت در شما هست. بنا بر این خیلی خوب می‌توانید دیدن و شنیدن و حرکت کردن را بفهمید. بنا بر این حیوان را به صورت جهت جامعه احوالی مثل حس و حرکت که خاص او است و همین طور احوال نباتی مثل تغذی و تنفس و تولید مثل و رشد و نمو را که از نبات به او منتقل شده و به شما منتقل شده به صورت مجموعه یا جهت جامعه اینها می‌توانید تصور کنید. این تصور را می‌توانید ادراک حیوانی نام بگذارید چون در خود شما هست.

اما آنچه در خود شما نیست ادراکش از طرف شما مفهوم ندارد و معنی پیدا نمی‌کند. چه چیز در شما نیست؟ آنچه مافوق شما است، یا بعد در شما باید حاصل شود. باز مثال را از طبقات پائین می‌زنیم. امکان ندارد نبات بتواند حیوان را حس و ادراک کند ولو اینکه در نبات قائل به ادراک مخفی و مکنونی باشیم که به حسب ظاهر از آن صحبت نمی‌کنیم. هیچ وقت امکان ندارد که حیوان بتواند انسان را ادراک کند و انسان را به صورت حیات خاص انسانیش بشناسد برای اینکه حیوان آنچه را که ممیز انسان است در خود نمی‌یابد و احساس نمی‌کند. بنا بر این انسان همیشه خارج از حدود تصور او است. البته ممکن است گفته شود که سگ یا اسب صاحبش را می‌شناسد اما این شناختن از همان قبیل شناختن است که حیوانی حیوانی را می‌شناسد، یعنی شناختن از راه حس، دیدن و شنیدن است. وقتی انسان را هم می‌شناسد انسان را به صورت حیوان می‌شناسد؛ به صورت شیء که می‌رود و می‌آید و صدای خاصی دارد می‌شناسد. بنا بر این حیوان انسان را به صورت حیوان می‌شناسد و آنچه خاص انسان است، یعنی در واقع ماورای خواص ظاهر و جهت جامعه او است و انسان را به همان علت انسان می‌گوئیم، برای حیوان غیر قابل تصور باقی می‌ماند، زیرا در خود حیوان وجود ندارد. اگر حیوان انسان را از آن لحاظ که انسان است و می‌تواند کشف روابط ضروری و کشف مجهولات از روی معلومات کند، یا مفاهیم کلی انتزاعی تشکیل دهد، اختیار داشته باشد، می‌شناخت در واقع خودش انسان بود. زیرا اگر این امور برای حیوان قابل تصور بود می‌توانست آنها را عمل کند و وقتی عمل می‌کرد انسان بود و فرقی با انسان نداشت. نتیجه آنکه مرتبه مادون مرتبه مافوق را نمی‌شناسد و با تطبیق این قاعده کلی به این امر پی می‌بریم که مطابق تأکید حضرت عبدالبهاء انسان هم خدا را نمی‌تواند بشناسد.^۵

در مورد اینکه ما خدا را نمی‌توانیم بشناسیم دلائل دیگری هم در جاهای دیگر ارائه شده است.

منتهی آنچه مربوط به این مطلب است با تطبیق این قاعده کلی است و آن این است که هیچ مرتبه مادونی مرتبه مافوق را از آن لحاظ که مافوق است نمی‌تواند بشناسد. بنا بر این خدا هم برای انسان ناشناخته باقی می‌ماند. البته همان طور که حیوان انسان را به صورت نوعی حیوان می‌شناسد زیرا نمی‌تواند از حدود خود خارج شود، انسان هم به نوعی خدا را می‌شناسد، منتهی به صورت انسان. به همین جهت هر گونه شناسائی که انسان از خدا بیان می‌کند یک نوع آنتروپومورفیسم (anthropomorphism) در آن نهفته است و ناگزیر باید هم باشد. منتهی غایت توحید در انسان این است که به این امر اعتراف کند که «ما عرفناك حق معرفتك».^۶ این غایت توحید است، یعنی واقعاً بداند که آنچه به نام خدا می‌شناسد خدا نیست بلکه خدا مافوق آن و منزّه از آن است. انسان وقتی به این مقام رسید در مقام توحید و در مقام تنزیه است و این مقام تنزیه اصل اعتقاد صحیحی است که می‌توان در باره خدا از انسان توقع داشت. به این ترتیب در این مجلس به این جا رسیدیم که گفتیم انسان خدا را نمی‌تواند بشناسد، مع ذلک به وجود خدا حکم می‌کند. حال چرا به وجود خدا حکم می‌کند می‌تواند دلائلی داشته باشد که حضرت عبدالبهاء در این لوح منبع به آن دلائل اشاره فرموده‌اند. شرح این مطلب موضوع صحبت دیگر ما خواهد بود.

یادداشت‌ها

- ۱- حضرت عبدالبهاء در تعریف طبیعت در لوح فورل می‌فرماید: «طبیعت عبارت از خواص و روابط ضروریه است که منبعث از حقایق اشیاء است.» برای ملاحظه همین تعریف در باره شریعت به ذیل «شریعت» در شرح اعلام و اصطلاحات^۱ مراجعه فرمائید.
- ۲- در کتاب التعریفات در ذیل شریعت آمده است که «الشَّرِيعَةُ هِيَ الْإِئْتِمَارُ بِالْتِرَامِ الْعِبُودِيَّةِ وَقِيلَ الشَّرِيعَةُ هِيَ الطَّرِيقُ فِي الدِّينِ.» (کتاب التعریفات، ص ۱۳۲) و در کتاب فرهنگ معارف اسلامی در ضمن توضیحات و تعریفات متعدّد از شریعت از جمله چنین آمده است که شریعت «... در اصطلاح عبارت است از امور دینی که حضرت عزّت عزّ شأنه جهت بندگان به لسان پیغمبر تعیین فرموده از اقوال و اعمال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امور معاش و معاد باشد و موجب حصول کمالات گردد و شامل احوال خواصّ و عوامّ بوده، جمیع امتّ در آن شریک باشند چون شریعت مظهر فیض رحمانی است که رحمت عامّ است.» (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۹۰).
- ۳- از دکتر داودی چند سخنرانی تحت عنوان «مادّیون» به جا مانده که هنوز برای طبع و نشر آماده نشده است. در این سخنرانی‌ها دکتر داودی از آراء و عقاید مادّیون مفصلاً سخن گفته و ضعف نظریات آنان را نشان داده‌اند.
- ۴- حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «... روح قوّه کاشفه است که محیط بر جمیع اشیاء است و جمیع این آثار بدایع و صنایع و اکتشافات و مشروعات عظیمه و وقوعات مهمّه تاریخیّه که می‌بینی کلّ را او کشف کرده و از حیّز غیب و کمون به قوّه معنویّه به عرصه ظهور آورده. مثلاً در زمین است کشفیاتی در آسمان می‌کند. از حقائق معلومه یعنی چیزهایی که معلوم است و مشهود چیزهای مجهول را کشف کند...» (مفاوضات، صص ۱۰۸-۱۰۹).
- ۵- برای ملاحظه نصوص مبارکه در باره عدم امکان شناسائی ذات الهی ن ک به کتاب امر و خلق، ج ۱، صص ۳۰-۴۲. در مفاوضات (صص ۱۶۶-۱۶۸) نیز فصل مستقلّی به «حدّ ادراک انسان نسبت به حقّ اختصاص یافته است. صفحات ۵۳-۸۱ در کتاب الوهیت و مظهریت نیز به شرح این قضایا اختصاص یافته است.
- ۶- کلام حضرت رسول است که فرمودند: «سبحانک ما عرفناک حقّ معرفتک.» (عوالی اللّغائی، ج ۴، ص ۱۳۲).

قسمت سوم

در باره دلائل اثبات خدا

در مجلس گذشته صحبت به این جا رسید که حضرت عبدالبهاء در لوح دکتر فورل مثل بسیاری از آثار مبارکه دیگر ایشان که در تبیین آثار نازله از قلم اعلی بوده است فرموده‌اند که ادراک خدا از طرف انسان ممتنع است. این در تعقیب همان قاعده کلیه‌ای است که ادراک هر رتبه مافوق از طرف رتبه مادون مستحیل است. بنا بر این انسان نمی‌تواند خدا را ادراک کند و هر ادراکی بکند در حدّ خود انسان است، یعنی ناگزیر رنگ انسانی دارد و در چنین ادراکی خدا قیاس به انسان می‌شود. انسان به وجود خدا حکم می‌کند، وجودش را حسّ می‌کند و بعد برای اثبات وجود او دلائلی هم ذکر می‌کند. پس دو مرحله در این جا قابل توجه است: یکی احساس وجود خدا و دیگری اثبات وجود خدا. وقتی صحبت از احساس می‌کنیم منظور حسّ معنوی و درونی است؛ دریافت به جان است یا دیدن به چشم جان‌بین است. در مرحله بعد انسان سعی می‌کند به حکم عقل خدا را اثبات کند. اصل مطلب مرحله اولی است، یعنی خداشناسی آن جا است که ما در مرتبه‌ای از احساس معنوی و ذوق روحانی و شمّ معنوی باشیم که خدا را به حسّ جان احساس کنیم. همین طور روح به ذوق و وجدان چشیده شود. یعنی این دید را که دید روح و دید خدا است در خود داشته باشیم. اصل ایمان به خدا در این جا حاصل می‌شود و نفوس قوی از لحاظ وجدان و ایمان در همین مقامند. اما نفوس ضعیفند که به مرحله ثانی احتیاج پیدا می‌کنند، یعنی در مقام تعقل و استدلال برای اثبات وجود خدا برمی‌آیند. حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات می‌فرماید دلائلی که برای اثبات وجود خدا آورده می‌شود برای نفوس ضعیفه است و الا کسانی که احساس قوی از این قبیل امور داشته باشند خدا و روح را حسّ می‌کنند و به دیده جان‌بین می‌بینند و این نفوس احتیاج به استدلال ندارند.^۱

با استناد به یکی از مطالب مقدمه لوح فورل می‌توان نفوس ضعیفه را تعیین کرد. می‌فرمایند ما فلاسفه وسیع النظر را ستایش می‌کنیم، مثال از سقراط و افلاطون و ارسطو می‌زنند و بعد می‌فرمایند که از این معنا مبادا این طور تصوّر شود که ما فقط فلاسفه الهی را قبول داریم، بلکه در بین فلاسفه طبیعی و طبیعیون کسانی را که تنگ‌نظر نیستند ستایش می‌کنیم. پس در واقع آنچه مقبوح و مذموم

است فیلسوف تنگ‌نظر است، چه طبیعی باشد چه الهی. فیلسوف دگماتیست یعنی فیلسوفی که خود را محدود می‌کند و در نسج عنکبوتی که به لعاب خود بافته دست و پا می‌زند و قصد خروج از آن را هم نمی‌کند فیلسوف تنگ‌نظر است. چنین فیلسوفی می‌خواهد زمین و زمان را در نظام فکری خود بگنجاند و خارج از آن نظامی که ساخته و پرداخته نمی‌تواند تصوّر صحّت هیچ نظر دیگری را بکند. از دگماتیسم تعصّب ناشی می‌شود که در واقع نشانه تنگ‌نظری است. بعد تصریح می‌فرمایند که طبیعیون تنگ‌نظر کسانی هستند که خود را در ورطه محسوسات گرفتار نگه می‌دارند یعنی جز آنچه به حس حیوانی ادراک می‌کنند چیز دیگری را نمی‌توانند بپذیرند و تصوّر کنند. این قبیل اشخاص حتی علم را هم باید کنار بگذارند زیرا علم مبتنی بر قاعده علیّت است.

در صحبت گذشته تأکید کردم که اگر قاعده علیّت نباشد علم هم نیست و قاعده علیّت اصلی است که ما آن را حس نمی‌کنیم بلکه اصل عقلی است، حتی اگر حس هم بکنیم در واقع جلوه عقل را در محسوسات به آن صورت تعریف می‌کنیم و می‌گوئیم حس کردیم. چون ما اصل علیّت را می‌پذیریم برای هر چیزی جهتی قائل هستیم، به همین جهت می‌پرسیم چرا و به چه دلیل خدا وجود دارد زیرا ناگزیریم برای هر چیزی جهتی و دلیلی بخواهیم. بنا بر این کسانی که محسوسات را با اصل علیّت به هم ربط می‌دهند و علم به وجود می‌آورند و علم را مجموعه روابط ضروری حاکم بر خواصّ اشیاء می‌دانند اگر در قول خود صادق باشند حق ندارند که اصل علیّت را به همین جا محدود نگه دارند و وقتی گفته شد به استناد اصل علیّت ناگزیر همه این فونم‌ها باید جهت جامعه‌ای داشته باشند که از آن سرزده باشند، اگر اسم این جهت جامعه را در مرتبه‌ای روح و در مرتبه‌ای خدا بگذاریم حق ندارند اعتراض کنند و الا فیلسوف تنگ‌نظر می‌شوند. پس در واقع استدلال به این مقام استدلال به وجود خدا را به دنبال می‌آورد.

حضرت عبدالبهاء به چهار دلیل وجود خدا را در لوح فورل اثبات فرموده‌اند. استدلال حضرت عبدالبهاء تعبیر جدیدی است از حکمت الهی که این دلایل در آن عنوان شده است، منتهی به بیان مختلف و از طرف فلاسفه مختلف. بعضی از فلاسفه دلایل را به نحو دیگری مطرح نموده‌اند و با اصطلاحات دیگری مذکور داشته‌اند. اصل این دلایل همان اصل علیّت یعنی اصل جهت است که اصطلاحی است در فلسفه و آن را به منزله استخوان‌بندی متافیزیک و حتی فیزیک دانسته‌اند. یعنی با صرف نظر از اصل علیّت متافیزیک کنار گذاشته می‌شود، چون با استناد به اصل علیّت است که از طبیعت محسوس به عالم نامحسوس حکم می‌کنیم و با توجه به همین اصل است که نمی‌توانیم این کار را نکنیم. با تطبیق و به کار بردن اصل علیّت است که در سلسله‌ای از ترتب عقلی به چند دلیل در باره اثبات خدا رهنمون می‌شویم.

از جمله دلایلی که در این مقام آورده‌اند و نیز در خطابات هم این مطلب را عنوان فرموده‌اند

مسأله اقسام ترکیب است.^۲ آنچه ما در طبیعت می‌بینیم ترکیب و تحلیل است، یعنی وقتی با توجه به صحبت گذشته در شرح مطالب همین لوح می‌گوئیم طبیعت مجموعه خواص اشیاء است که با روابط ضروری به هم می‌پیوندد ناگزیر در این جا پای ترکیب و تحلیل به میان می‌آید یعنی اشیاء با روابط ضروری با هم ترکیب پیدا می‌کنند و بعد به حکم همین روابط ضروری باز تحلیل می‌شوند تا هر جزئی با جزء دیگری از اشیاء دیگری ترکیب پیدا کند و سلسله این تحلیل‌ها و ترکیب‌ها همین طور ادامه دارد. از نظر فلسفی و علمی اصل قابل قبول آن است که هیچ شیء از عدم به وجود نمی‌آید و هیچ شیء از وجود به عدم نمی‌رود. هر چه هست تغییرات است و این تغییرات هم عبارت از ترکیب و تحلیل است، یعنی یا اشیائی با هم ترکیب می‌شوند یا تحلیل. مرگ به معنی تحلیل است و به وجود آمدن به معنی ترکیب. اگر شیء بسیط باشد نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود.

البته بسیط وقتی می‌گوئیم منظور بسیط شیمیائی نیست چون متداول این است که به حکم شیمی اشیاء را به بسیط و مرکب تقسیم کنند. مثلاً اکسیژن را بسیط می‌دانند و آب را مرکب. به همین جهت وقتی می‌گوئیم «بسیط به وجود نمی‌آید و از میان نمی‌رود» این را به معنی بسیط شیمیائی نباید در نظر گرفت بلکه بسیط به طور کلی است. حتی آن شیء که از لحاظ شیمیائی امر بسیطی است از لحاظ فیزیکی امر مرکبی است برای اینکه ناگزیر ممتد در امتداد مکانی است، ابعاد دارد، بنا بر این با تقسیمی که در آن به عمل می‌آید قابل تجزیه به اجزاء همجنس است یا لااقل می‌تواند چنین فرض و تصور شود. گذشته از این، حتی همان بسیط شیمیائی از لحاظ شیمیائی قابل تجزیه به اتم‌ها است، خود اتم هم قابل تجزیه به اجزاء مرکبه خویش است. اما بسیطی که در این جا از آن بحث می‌کنیم بسیطی است که هیچ جزئی از هیچ لحاظ نداشته باشد نه از لحاظ شیمیائی نه از لحاظ فیزیکی نه از لحاظ هندسی و نه از لحاظ تصور عقلی، یعنی حتی جزئی برای آن نتوان تصور کرد. پس به این ترتیب شیء بسیط محض امکان به وجود آمدن یا از میان رفتن قابل تصور نیست زیرا چیزی به وجود می‌آید که مرکب باشد یعنی اجزائی با هم ترکیب می‌شوند و به نسبت شیء تازه‌ای به وجود می‌آورند و آن شیء تازه وقتی از میان می‌رود که از لحاظ هندسی، فیزیکی، شیمیائی، و یا از هر لحاظ دیگری که قابل تصور باشد، قابل تجزیه و تقسیم باشد. به شیء می‌گوئیم از میان رفت و حال آنکه اجزاء آن از میان نرفته بلکه اجزایش به صورت و قالب دیگری وارد شده است و ادامه همین تجزیه‌ها و ترکیب‌ها است که عالم طبیعت را به وجود می‌آورد.

بیان مبارک حضرت عبدالبهاء حکایت از این می‌کند که می‌توانیم سه نوع ترکیب تشخیص بدهیم. بیان مبارک را به این صورت می‌توانیم دریاوریم که اول بگوئیم دو نوع ترکیب وجود دارد و بعد نوع دوم را به دو نوع دیگر تقسیم کنیم. در عالم طبیعت دو قسم ترکیب می‌توانیم تشخیص بدهیم: یکی این است که بگوئیم ترکیبی که به عمل آمد به اصطلاح فلاسفه از اجزاء لازم ذاتی آن

جزء بود و لازم ذاتی از خود شیء انفکاک پذیر نیست. بنا بر این ترکیب همیشه باید به همین صورت بماند یعنی اگر لازم ذاتی انساج مرکب‌کننده بدن انسان این بوده است که همیشه به همین صورت و حالت ترکیب باشد، حصول تجزیه در چنین بدنی معنی نخواهد داشت چون لازم ذاتی به معنی فلسفی آن قابل انفکاک نیست. اما اگر ترکیب لازم ذاتیش نباشد، یک نوع ترکیب دیگر می‌توان تصور کرد که آن ترکیب تصادفی است، یعنی تصادفاً اجزاء با هم ترکیب شده و تصادفاً عالم به این صورت درآمده و هیچ قانونی در حصول این ترکیبات حاکم نبوده است. یعنی در واقع عالم قانون و قاعده بر نمی‌دارد زیرا بر حسب تصادف عالم رها شده و تنها حکم صدفه بر آن حاکم است، نه آنکه آنچه پیش می‌آید به حکم قانونی پیش آید و ضرورتی آن را اقتضاء کند. مطابق این نظر آنچه پیش آمده می‌توانسته به طور دیگر هم پیش آید.

با قبول اصل ترکیب تصادفی آنچه ما به نام علم عنوان می‌کنیم و می‌گوئیم روابطی ضروری در بین این حوادث وجود دارد که آن روابط ضروری را می‌توانیم بشناسیم و علم را به وجود بیاوریم و به حکم علم طبیعت را تسخیر کنیم، کلاً بی‌معنی خواهد شد. چون در ترکیب تصادفی خود علم هم انکار می‌شود و بنا بر این ناگزیر باید عالم را هیچ و پوچ بدانیم یا به فرمایش حضرت عبدالبهاء در همین لوح مبارک، باید عالم را هذیان و بی‌معنی بدانیم. کسانی که این طور فکر می‌کنند ناگزیر به همین جا می‌رسند یا می‌رسیدند که بگویند عالم بی‌معنی و زندگی در عالم هم بی‌معنی و پوچ و عبث است؛ هیچ چیز معتبر نیست و هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست. بنا بر این هرگونه ترکیبی هم از هر جا حاصل شده حاصل نوعی تصادف بوده و می‌توانست نباشد و حالا هم می‌تواند نباشد. بنا بر این آنچه در طبیعت به عنوان مجموعه روابط ضروری تعبیر می‌کنیم و قواعدی را حاکم بر آن می‌بینیم و این قواعد را قابل مطالعه می‌دانیم و اسمش را علم می‌گذاریم به هذیان می‌گراید و پوچ و بی‌معنی می‌شود. اگر بخواهیم خدا را انکار کنیم باید در چنین مقامی قرار بگیریم. همان طور که اسوردیست یا اگزستانسالیست به معنی سابق خودش در چنین مقامی قرار می‌گرفت. سارتر در دوره‌ای از حیات خود خدا را انکار می‌نمود و لازمه انکار خدا را هم همین می‌دانست که همه چیز را بی‌معنی بداند و هیچ جهتی در عالم قائل نباشد. چنین طرز تفکری از اخلاق و از علم هم به اعتباری سلب اعتبار می‌کند. البته باید عالم به این صورت دربیاید تا خدا انکار شود. به این صورت البته نمی‌تواند دربیاید برای اینکه حتی طبیعتی که تنگ‌نظر نیستند این را قبول ندارند و مطلب آشکاری که این معنی را رد می‌کند همین است که شما علم را معتبر می‌دانید و نمی‌توانید معتبر ندانید زیرا علم با نتایج خود اعتبارش را به ما تحمیل می‌کند. وقتی با یک شیء مصنوع به حکم قواعد علمی رو به طرف ما می‌آورند نمی‌توانیم خود را کنار بکشیم یا خود را با آن منطبق نسازیم. بنا بر این ناگزیر علم هستی خود را به ما تحمیل می‌کند و وقتی علم باشد روابط بین حوادث طبیعی هم که به حکم آنها تغییرها و

ترکیب‌ها واقع می‌شود وجود دارد و آن روابط هم روابط ضروری غیرقابل تخلف است؛ بنا بر این وجود دارد، و به این ترتیب عالم رها شده نمی‌تواند باشد و خلق عالم به تصادف و وهم نیست تا بتوان از این لحاظ خدا را انکار کرد زیرا شرط لازم برای انکار خدا این است که خلق عالم را معلول تصادف بدانیم.

از این دسته می‌گذریم و می‌رسیم به کسانی که در قسم دوم قرار می‌گیرند. قسم دوم کسانی هستند که در عالم همه چیز را به حکم تصادف و مالا یعنی نمی‌دانند بلکه قائل به ضرورت روابط در عالم هستند؛ کدام روابط، روابطی که از حقایق اشیاء منبث است و در صحبت‌های گذشته عرض کردم که روابطی که از حقایق اشیاء منبث است با روابط ضروری به هم می‌پیوندد. خود این قسم دوم باز تقسیم به دو قسم قبلی می‌شود: یک قسم کسانی که این روابط ضروری را ذاتی حقایق اشیاء می‌دانند، بنا بر این می‌گویند که قبلاً چیزی به نام حیات نباتی هست که اقتضایش به طور ضروری و لزوم ذاتیش همین است و وقتی پای ضرورت به میان آمد، ضرورت به عنوان لزوم ذاتی اشیاء به اصطلاح حکمای قدیم (یعنی شیء بدون اینکه خلق شده باشد، بدون اینکه تحت تصرف و تسخیر اراده‌ای باشد قبلاً وجود داشته و لازم ذاتیش همین است که این خاصیت را داشته باشد)، در آن صورت این خواص قابل تغییر و انفکاک نخواهد بود برای اینکه لازم ذاتی آن است و حال آنکه می‌بینیم تحلیل‌ها و ترکیب‌ها در این اشیاء انفکاک پیدا می‌کند، تغییرات در خواص اشیاء ظاهر می‌شود ولو اینکه خود آن تغییرات به حکم ضرورت واقع نشود. حتی انسان خواص اشیاء را با استفاده از علمی که از عقل مایه می‌گیرد تغییر می‌دهد، بنا بر این این طور نمی‌تواند باشد که این ضرورت، لازم ذاتی حقیقت شیء باشد، زیرا امروز اهل علم صحبت از لزوم ذاتی حقایق اشیاء نمی‌کنند. این صحبت از آن حکمای قدیم بوده است که از لزوم ذاتی سخن می‌گفتند و لزوم ذاتی را حمل بر طبیعت می‌کردند. مثلاً می‌گفتند که لازم ذاتی طبیعت خاک این است که رو به جانب پائین نزول کند و هیچ وقت نمی‌شود این را از آن سلب کرد، همیشه خاک باید رو به پائین بیاید و همیشه باید آتش رو به بالا برود، یا هوا رو به بالا برود و روی آب قرار بگیرد. لازم ذاتی طبیعت شیء است مگر به حکم عامل خارجی که بر آن وارد می‌آید، البته اگر این طور باشد نباید قابل انفکاک باشد. لوازم طبایع اشیاء آن طوری که قدمای حکماء تعبیر می‌کردند نباید قابل هیچ‌گونه تحوّل و تبدل باشد و اگر چنین باشد محملی برای این هست که عالم از ابتداء وجود داشته و از طریق ترکیب به صورت لزوم ذاتی اشیاء که جزء لاینفک طبایع آنها است به وجود آمده است.

پس می‌رسیم به شقّ دوم از همین شقّ، یعنی شقّ ثالث از اقسام سه‌گانه ترکیب و آن این است که روابط ضروری که از حقایق اشیاء منبث است لازم ذاتی حقیقت شیء نیست. حقیقت شیء باعث می‌آید که این خاصیت ظاهر شود و بین این خواص و روابط ضرورتی پدید بیاید. بنا بر این طبیعت

از یک سلسله خواص ضروری که با همدیگر به حکم قواعد ضروری ترکیب‌هائی پیدا می‌کنند و باز به حکم قواعد ضروری تحلیل‌هائی پیدا می‌کنند تشکیل می‌شود بدون اینکه قوه‌ای به نام لزوم ذاتی حقیقت شیء در میان باشد که طبیعت را جلوه‌گر سازد. فنومن‌هائی البته در میان است که از حقایق اشیاء منبعث است و با روابط ضروری با همدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؛ این ارتباط‌ها به حکم روابط ضروری قابل تغییر است و همین تغییرات است که علم را امکان‌پذیر می‌کند. بنا بر این اشیاء به حکم تصادف در عالم به وجود نیامده، بلکه تابع قواعد ضروری است و این قواعد هم از چیزی به نام طبیعت ذاتی خودشان مایه نمی‌گیرد تا قابل انفکاک نباشد، بلکه لازمه‌اش این است که یک نوع قاعده و قانون ضروری در عالم حاکم باشد که این قانون ضرورت فرعی و فرعی‌تر داشته باشد. پس در واقع خود اشیاء هستند که در ترکیب و تحلیلشان تابع قواعد و قوانینند. بنا بر این عالم از خواصی که با همدیگر به حکم ضرورت در ارتباطند تشکیل می‌شود و این ضرورت قابل تشخیص عقلی و منطقی است. چنین روابطی قابل تخلف نیست زیرا ضرورتاً حاکم است، و همین روابط تابع قواعد است که اشیاء را به وجود می‌آورد. به وجود آمدن اشیاء ترکیب شدن اشیاء است فقط، ترکیب شدن اشیاء هم تابع همین قواعد است و همین قواعد است که اشیاء را از میان می‌برد، چون از میان رفتن اشیاء به معنی تحلیل اشیاء است و تحلیل اشیاء هم تابع همین قواعد است. پس ملاحظه می‌فرمائید که بالمآل می‌رسیم به این جا که بگوئیم قاعده‌ای و قانونی بر عالم حاکم است؛ همین قاعده و قانون را می‌توانیم عقل حاکم بر عالم یا اراده حاکم بر عالم بدانیم. این شق سوم است که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند می‌تواند درست باشد. یعنی چون روابط ضروری بر اشیاء حاکم است و به حکم این روابط ضروری، اشیاء ترکیب و تحلیل پیدا می‌کنند و از میان می‌روند و قابل تخلف نیست، پس اشیاء تابع روابطند و روابط تابع قواعد و مجموعه قواعد است که عالم را هدایت می‌کند، بنا بر این عالم تابع قواعد هدایت‌شده از طرف حقیقتی است که جهت جامع همه این روابط است و همان را خدا و اراده خدا می‌گوئیم و عقل خدا می‌توانیم بنامیم که مرادف "ترکیب ارادی" یا "ترکیب عقلی" است، چنانچه حضرت عبدالبهاء هر دو تعبیر یا هر دو اصطلاح را بیان فرموده‌اند.

در باره صفات خدا البته نمی‌توانیم اراده و عقل را مانند سایر صفات از هم جدا بگیریم. این صفات را به خدا نسبت می‌دهیم به مناسبت قیاس با آنچه در خود می‌بینیم. چون در ما اراده غیر از عقل تصور می‌شود و خدا را هم به صورت خودمان در نظر می‌گیریم به همین جهت به او هم نسبت اراده و عقل و علم می‌دهیم، نسبت قدرت می‌دهیم و حال آنکه در واقع همه این صفات به عنوان سلب نقایص از خدا معنی دارد و در حقیقت یک معنی بیشتر ندارد و همه این صفات با ذات او به یک معنی است، برای اینکه تجزیه در ذات او مفهوم نمی‌تواند پیدا بکند. پس در واقع چه بگوئید جهت جامعه‌ای که حاکم است بر این روابط ضروری، چه بگوئید عقل یا شعور مکنون در طبیعت،

چه بگوئید عقل حاکم بر طبیعت، چه بگوئید اراده هادی طبیعت، همه درست است زیرا در مورد خدا صفات متعدّد معانی متعدّد ندارد و همه با ذات او یکی است. بنا بر این معلوم می‌شود که منظور حضرت عبدالبهاء آن جا که فرموده‌اند ناگزیر ترکیب ترکیب ارادی است چیست.

بعضی‌ها شبهه می‌کنند و اراده را در مقابل عقل قرار می‌دهند و در واقع یک نوع ترکیب دیگر برای آنان محتمل است و آن ترکیب ضروری اشیاء است که تابع همان قواعدی است که مجموعه آنها را عقل می‌گوئیم. بنا بر این می‌گویند لازم نیست شقّ ثالث که شقّ ارادی باشد نتیجه گرفته شود و حال آنکه با غفلت از این معنی است که در واقع خدا، اراده و عقل همه یکسان انکار می‌شود. چه عقل، چه شعور، چه اراده، همین قدر که شما در عالم تشخیص نظامی دادید و به حکم این نظام روابط خواصّ اشیاء را با همدیگر تابع ضرورت دانستید و به حکم بیان ضرورت علم برایتان مفهوم پیدا کرد ناگزیر به تبعیت عالم از عقل قائل شده‌اید. پس به این ترتیب به حکم قاعده علیّت به وجود مبدء ذی شعور و ذی عقل و ذی اراده‌ای که بتواند ضرورت قواعد حاکم بر طبیعت را تضمین کند قائل می‌شویم.

دلیل دیگری که ذکر می‌فرمایند مربوط به احتیاج حرکات به محرّک است و احتیاج آن محرّک به محرّک‌های دیگر تا به مناسبت بطلان تسلسل برسد به محرّک اوّل و علت اوّلی که البته دلیل مشهوری است.

اولین حکیمی که به بیان این مطلب پرداخته و به اعتقاد ما نظیر سایر حکماء متأثر از انبیاء بوده ارسطو است.^۳ به این نحو که هر متحرّکی محتاج محرّکی است و آن محرّک هم چون متحرّک است محتاج محرّکی است و آن محرّک هم چون متحرّک است محتاج محرّکی است. پس هر قدر متحرّک وجود دارد محرّک لازم است مگر اینکه برسیم به محرّکی که دیگر متحرّک نباشد. این استدلال فقط با اعتقاد به بطلان تسلسل معتبر است. به همین جهت در این جا می‌فرمایند چون تسلسل باطل است پس به جایی می‌رسیم که محرّک غیرمتحرّک را قبول می‌کنیم.

در باره تسلسل و اینکه چرا باطل است و شرایط بطلانش چیست حرف بسیار است. ما در این جا وارد بحث آنها به تفصیل نمی‌شویم. همین قدر می‌گوئیم که امور مجتمع و مترتب یعنی اموری که همه با هم در یک جا جمع بشوند، نه اینکه یکی از میان برود و دیگری به جایش بیاید، و مترتب باشند یعنی یکی از دیگری حاصل بشود و پس از دیگری حاصل بشود نمی‌تواند متسلسل و لایتهی باشد زیرا ناگزیر باید در جایی تمام بشود و آن مبدء این سلسله فرض شود.

حکم به بطلان تسلسل یک حکم عقلی است زیرا این عقل ما است که تسلسل را ردّ می‌کند. عقل استدلال می‌کند و استدلال از مقدمه شروع می‌شود و به نتیجه می‌رسد. نتیجه حاصله خود مقدمه‌ای برای نتیجه دیگر واقع می‌شود تا برسد به مقدمه‌ای که به عنوان اصل پذیرفته می‌شود زیرا اگر غیر از

این باشد استدلال امکان ندارد. شما نمونه کامل استدلال را در ریاضیات می‌بینید: یک نتیجه را از قضیه دیگر نتیجه می‌گیرید، آن قضیه اول مقدمه است اما همان مقدمه نتیجه است که از قضیه دیگر گرفته شده و خود آن قضیه هم باز نتیجه است که از قضیه ماسبق نتیجه گرفته شده تا می‌رسد به قضایائی که به عنوان اصل پذیرفته می‌شود. اگر آن قضایا را به عنوان اصل نپذیریم بدیهی است که امکان ندارد هیچ گونه استدلالی بتوانیم بکنیم. پس در واقع عقل ما است که ناگزیر باید از اصلی شروع کند که آن اصل محتاج استنباط از مقدمه دیگر نباشد. وقتی شما برای خدا دلیل می‌خواهید یعنی تعقل و استدلال را قبول دارید، شرط استدلال این است که شما قبول کنید که از جایی باید شروع کرد که اصل باشد و الا اگر بدون توجه به این اصل بخواهید چیزی را اثبات کنید هیچ وقت هیچ چیز اثبات نمی‌شود. به همین جهت شما همیشه هر استدلالی را با اصلی شروع می‌کنید. امتناع تسلسل به همین معنی است. یعنی لازمه استدلال شروع از اصلی است که خود آن اثبات نمی‌شود، بلکه به عنوان قضیه‌ای بدیهی قبول می‌شود. به این ترتیب اگر عالم را بخواهید معقول و موجه ندانید برمی‌گردید به همان شق اول که بگوئید عالم تصادفاً به حال خود رها شده است. چنین چیزی البته نمی‌توان گفت زیرا اگر عالم را مرتبط و مرتب و معقول بدانید هیچ چیز معقول نمی‌شود مگر اینکه با اصلی شروع بشود که آن اصل بداهتاً به حکم عقل مورد قبول قرار می‌گیرد و الا استدلال امکانش را از دست می‌دهد. بنا بر این عالم را هم ناگزیر باید از اصلی شروع نمود که خود آن اصل دیگر محتاج این نباشد که از چیزی استدلال شود. پس عالم یا معقول و موجه نیست یعنی افسورد (absurd) و بی‌جهت است یا اگر معقول و موجه است ناگزیر با اصلی شروع می‌شود که آن اصل خود فرع اصلی دیگر نیست. در همین جا است که می‌گوئیم تسلسل را عقل قبول نمی‌کند و چون قبول نمی‌کند باید در سلسله دلائل یا علل و معلولاتی که ذکر می‌کند و معلولی را از علتی نتیجه می‌گیرد به جایی برسد و به علتی قائل شود که آن علت معلول دیگری نیست تا بتواند اصل عالم تلقی بشود و با شروع از آن اصل بتوانیم عالم را سلسله معقول و موجه و مرتبط به همدیگر بدانیم. البته می‌توانیم این طور ندانیم اما در آن صورت نه تنها ایمان به خدا بلکه ایمان به علم هم از میان می‌رود، ایمان به تفکر و فلسفه و قبول روابط ضروری خواص اشیاء هم از میان می‌رود و دیگر فکری از این قبیل در میان نمی‌ماند. به این ترتیب است که عالم هذیان می‌شود و همان مطلبی که حضرت عبدالبهاء در این لوح به آن اشاره فرمودند یعنی انکار خدا و هذیان دانستن عالم حاصل می‌گردد. این نتیجه‌ای است که در این اواخر گرفته بودند که می‌گفتند همه چیز پوچ و بی‌معنی است و این همان مطلبی است که یکی از نویسندگان بزرگ عالم که به اعتقاد بعضی بزرگ‌ترین نویسندگان عالم است یعنی داستایوسکی روسی در قرن نوزدهم نتیجه گرفته بود: اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است. چرا همه چیز مجاز است؟ برای اینکه هیچ چیز معنی و مفهوم خاصی ندارد که معنی و مفهوم خاص آن را محدود کند. آنچه باعث

شده است که شیء مجاز نباشد یعنی قواعدی حاکم بر مجاز بودن آن باشد قبول وجود خدا است والا عالم ناگزیر هذیان و عبث می‌شود و حتی ایدئولوژی‌های ماتریالیستی هم اعتبارش را از دست می‌دهد.

دلیل دیگری که ذکر فرموده‌اند و این دلیل هم در اقوال فلاسفه کلاسیک سابقه دارد (که البته عرض کردم همه اینها منقول از انبیاء است) این دلیل است که می‌فرمایند هر امر محدودی حکایت از امر نامحدود می‌کند. بنا بر این اگر همه چیز محدود است پس شیء نامحدود را در جای دیگری باید جست. شبهه‌ای که باید در این جا مندفع بشود این است که این محدود و نامحدود صرف، محدود و نامحدود از لحاظ طبیعی یا ریاضی نیست بلکه به معنی اعم است یعنی همان است که به صورت نقص و کمال تعبیر می‌شود. محدود یعنی ناقص، نامحدود یعنی کامل. به همین جهت در کتاب مفاوضات وقتی این دلیل را عنوان می‌فرمایند به صورت نقص و کمال می‌آورند^۴ به این معنی که هرچه در عالم می‌بینیم علاوه بر اینکه خودش را ادراک می‌کنیم حکم به نقص آن هم می‌کنیم. این همان حس ارزش‌گذاری بر اشیاء است که در فرهنگ انسانی مفهوم پیدا می‌کند و اشیاء ناگزیر به صورت ارزش‌ها درمی‌آیند. در فرهنگ بشری هر چیزی را که ادراک می‌شود ارزشی بر آن می‌گذارند، قضیه فقط ادراک واقع امر نیست، بلکه ضمناً تشخیص ارزش امر هم هست. به همین سبب است که در مقابل هر شیء که قرار می‌گیرید در ضمن اقرار به حسن و جمال و کمال آن حکم به نقصش هم می‌کنید. علم کسی را تعریف می‌کنید اما توجه به این هم می‌کنید که این علم ناقص است؛ حلم کسی را تعریف می‌کنید و توجه می‌کنید که این حلم ناقص است؛ اراده کسی را تمجید می‌کنید و اثری از کمال در آن تشخیص می‌دهید ولی ضمناً حکم می‌کنید که این اراده ناقص است. دلیل بر اینکه همه اینها با حکم نقص همراه است مقایسه‌ای است که در این آثار و اشخاص می‌کنید، یعنی امکان ندارد در کسی تشخیص زیبایی بدهید اما این زیبایی را در مقایسه با زیبایی‌های دیگر از بعضی برتر و از بعضی پست‌تر ندانید. بنا بر این در همان حالی که شما اشیاء را تمجید می‌کنید و حکم به کمالشان می‌کنید تشخیص نقص هم در آنها می‌دهید. در این جا بعضی چنین می‌گویند که تشخیص نقص فقط از مقایسه اشیاء با یکدیگر است، منتهی غافل از اینند که مقایسه اشیاء با همدیگر فقط اختلاف اشیاء را با یکدیگر می‌رساند نه نقص نسبی بعضی و کمال نسبی بعضی دیگر را. شما وقتی قیافه دو شخص را با هم مقایسه می‌کنید آنچه در واقع نظر شما را جلب می‌کند اختلاف این دو قیافه با یکدیگر است؛ یکی دماغش بزرگ است یکی کوچک؛ یکی لب‌هایش برجسته است، یکی نیست؛ یکی چشمانش گرد است، دیگری کشیده است؛ یعنی در واقع مقایسه‌ای است که تفاوت‌های این دو را با همدیگر مشخص می‌کند اما حکم به اینکه یکی زیباتر از دیگری است صرفاً از تفاوت اشیاء با همدیگر ناشی نمی‌شود بلکه ناشی از این است که شما ضمناً یک حکم ارزشی در باره مفهوم

زیبائی می‌کنید و این را با حکم آن مفهوم مقایسه می‌کنید. در همین جا است که اگر همهٔ اشیاء زیبا را از لحاظ زیبایی ناقص بدانید ناگزیرید مفهوم زیبایی کامل را نه در خود اشیاء بلکه در جای دیگری تشخیص دهید. وقتی شما همهٔ اشیاء را از لحاظ نیکی با هم متفاوت می‌بینید (چون نیکی در خود شیء معنی ندارد؛ فقط تفاوت چگونگی وقوع اشیاء است که در خود شیء مفهوم پیدا می‌کند) از مقایسهٔ اشیاء با همدیگر حکم به نیکی آنها نمی‌کنید، بلکه برای نیکی مفهوم و معنایی قائلید که در مقایسهٔ با آن، معنی نیکی در سلسلهٔ احکام ارزشی شما می‌آید و لذا بعضی از اشیاء را از لحاظ نیکی ناقص‌تر از دیگری می‌دانید و حکم به این می‌کنید که هر قدر اشخاص یا اشیاء نیک باشند باز در همان حال ناقصند. درستی و نادرستی اشیاء و اشخاص هم در مقایسهٔ با یکدیگر امری نسبی است و بستگی به نوع روابطی دارد که در نظر گرفته‌اید. اگر روابط را تغییر دهید و روابط دیگری در نظر گیرید قضاوت شما هم تغییر خواهد کرد. پس هر حکمی می‌کنید از لحاظی درست است و درست بودنش ناقص است، باید تکمیل شود و حال آنکه خود درست بودن امری نیست که در خارج تحقق خارجی پیدا بکند، صرف تفاوت اشیاء با همدیگر است که دیده می‌شود. درست بودن یک حکم ارزشی است که شما می‌دهید و اشیاء را از لحاظ مقایسه با یک درستی که برای شما مفهوم و معنی دارد با همدیگر در درستی و نادرستی ناقص و کامل می‌بینید. به این ترتیب است که شما وقتی قائل به نقص شدید و اشیاء را ناقص دانستید، طبیعت را ناقص دانستید و همه چیز را فاقد کمالی که بتوان از زیبایی، نیکی و درستی آن ایرادی نگرفت تشخیص دادید، آن وقت معلوم می‌شود که به مفهومی از نیکی و درستی و زیبایی قائلید که در مقام مقایسه با آن، اشیاء را از لحاظ زیبایی، نیکی و درستی و امثال ذلک ناقص می‌بینید. اگر تصور آن مفهوم مطلق که غیرمحدود یعنی کامل است برای شما حاصل نشود این احکام ارزشی هم اعتبار پیدا نمی‌کند؛ نه جمال اعتبار پیدا می‌کند تا هنر را به وجود بیاورد، نه درستی اعتبار پیدا می‌کند تا علم را به وجود بیاورد و نه هنر از انسان گرفته شود بینید از انسان چه می‌ماند؟ به این ترتیب است که انسان برای اینکه انسان باشد، بتواند انسان با هنر، با اخلاق و با علم باشد، ناگزیر باید قائل به یک معنی غیرمحدود و به کمال بدون نقص و زیبایی و درستی و نیکی مطلق معتقد باشد که اشیاء در مقام مقایسه با آن در سلسلهٔ مراتب قرار بگیرند. از همین جا عالم یک معنی خاص انسانی پیدا می‌کند و انسان می‌تواند عالم را به این صورت تصور کند و حیات خاص انسانی هم در مقایسه با او قرار می‌گیرد و جلوه‌ای از این جمال و خیر و حقیقت می‌شود؛ جمال و خیر و حقیقتی که چون هر سه در کامل‌ترین درجهٔ خود جلوه کند کمال مطلق را به وجود می‌آورد و همین کمال است که چون در نظر گرفته شود همهٔ اشیاء واقع در طبیعت در مقایسهٔ با آن ناقص جلوه می‌کند و همه را ناقص می‌دانیم و این واقعیت وجود است. بنا بر این ناگزیر به کمالی قائلیم که در مقایسه با آن این نواقص

جلوه می‌کند و همین کمال مطلق و امر غیرمحدود است که از وجود اشیاء ناقص و محدود نتیجه‌گیری می‌شود. وصول به این نتیجه به حکم اصل علیّت یا اصل جهتی است که ما را از چیزی به چیز دیگر رهبری می‌کند و این قضیه چنانچه گفتیم استخوان‌بندی متافیزیک است.

اینها شرح مطالبی است که حضرت عبدالبهاء در این لوح خطاب به نفوسی که برای اثبات وجود خدا دلائلی لازم دارند و در مقامی دیگر این نفوس را نفوس ضعیفه گفته‌اند ارائه فرموده‌اند. اینها دلائلی است که انسان در مقام ناقصی از عرفان خود به آنها توجه می‌کند و بعد از آن مقام می‌گذرد و به مقامی می‌رسد که اگر خدا را ادراک نکند دل و وجدانی در خود نمی‌بیند. حقیقت خود خود را جلوه می‌دهد، همان طور که همه چیز را در پرتو نور می‌توان دید ولی نور فقط در خود دیده می‌شود، چون آنچه غیر از نور است ظلمت است و ظلمت مانع رؤیت است. همین طور حقیقت فقط به نفس حقیقت می‌تواند اثبات شود نه به غیر خود چون غیر حقیقت باطل است و با باطل حقیقت را نمی‌توان اثبات کرد. پس حقیقت مطلق به خود نشان داده می‌شود و خود خود را ظاهر می‌کند. در همین جا است که این کلام مفهوم پیدا می‌کند که از قبل گفته‌اند: «یا من دلّ لذاته بذاته»^۵

یادداشت‌ها

- ۱- ن ک به یادداشت شماره ۵ در ذیل قسمت اول.
- ۲- برای مطالعه خطابات حضرت عبدالبهاء در باره اقسام ترکیب ن ک به کتاب مجموعه خطابات، صص ۲۴۷-۲۴۸ و ۷۰۲-۷۰۳.
- ۳- حضرت عبدالبهاء در خصوص استفاضه فلاسفه از انبیای الهی می‌فرماید:
«... بالاختصار علوم و ترقی آنها [بنی اسرائیل] به درجه‌ای رسید که فلاسفه یونان به ارض مقدسه آمده از بنی اسرائیل تحصیل حکمت نمودند و این به حسب تاریخ مسلم است که حتی سقراط حکیم به ارض مقدسه آمده تحصیل حکمت از علماء بنی اسرائیل کرد. چون مراجعت به یونان نمود تأسیس وحدانیت الهی فرمود، ترویج مسأله بقای روح بعد موت کرد. جمیع این حقایق از بنی اسرائیل تحصیل نمود، همچنین بقراط. خلاصه اکثر فلاسفه در ارض مقدسه از انبیای بنی اسرائیل تحصیل حکمت نموده چون به وطن مراجعت می‌نمودند انتشار می‌دادند...» (مجموعه خطابات، صص ۶۱۲-۶۱۳).
- و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی چنین می‌فرماید:
«ای امة الله، در تواریخ شرقیه مذکور است که سقراط به فلسطین و سوریه سفر کرد و در آن جا بعضی مسائل الهیه از علمای الهی اقتباس نمود و چون مراجعت به یونان کرد دو عقیده تأسیس نمود: یکی وحدانیت الهیه و دیگری بقای ارواح بعد از انفکاک از اجسام، و این سبب هیجان اهل یونان شد زیرا مخالف اعتقاد ایشان بود و عاقبت او را سم دادند و کشتند و این صحیح است زیرا یونانیان معتقد به آلهه بسیار بودند و سقراط وحدانیت الهیه را ثابت کرد و این واضح است که مخالف اعتقاد یونانیان بود و مؤسس وحدت الهی حضرت ابراهیم بود که مسلسل این اعتقاد در بنی اسرائیل شیوع داشت حتی در زمان سقراط، اما در تاریخ یهود نیست. بسیار چیزها در تاریخ یهود نیست. وقایع حضرت مسیح بتمامها در تاریخ یوسفیوس یهودی نیست و حال آنکه تاریخ زمان مسیح را نوشته است. پس وقایع زمان مسیح را از اینکه در تاریخ یوسفیوس نیست نمی‌شود انکار کرد. و همچنین در تاریخ شرق مذکور است که بقراط در مدینه سور مدتی بود و سور یکی از شهرهای سوریه است...»
- و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح صادره به اعزاز C. H. Latimer در واشنگتن چنین می‌فرماید:
«ای طالب ملکوت، نامه رسید. مرقوم نموده بودی که به آله ابدی موقنی ولی اگر هدایت انبیاء نبود نفسی مهتدی به نور هدی نمی‌شد و از آله ابدی خیر نمی‌یافت. همین دلیل است که اقتداء به انبیاء نمودی زیرا سبب افعال خیریه در بدایت تعالیم انبیاء بود. آنان خلق را به خیر دلالت نمودند و از اعمال شرّیه منع کردند. چون این تعالیم در بین خلق منتشر شد فلاسفه نیز این تعلیم را از انبیاء آموختند، آنان نیز بشر را به اعمال خیریه دلالت کردند. پس معلوم شد که به انبیاء مؤمنی و به تعالیم آنها منجذب. دین این است اگر موقّق به اجراء تعالیم الهی گردی...»
- ۴- ن ک به فصل "حدّ ادراک انسان به حقّ" در کتاب مذاوضات، صص ۱۶۶-۱۶۸.
- ۵- کلام حضرت امیر المؤمنین در دعای صبح است و این دعا در کتاب مفتاح الجنّات، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۷ به طبع رسیده است.

حکمای وسیع النّظر^۱

در آثار مبارکه، در همه اقوال و آراء و در هر جا که بحث نظری در میان باشد یا حتی از تدبیر عملی سخن به میان آید قضیه حکمت شایع و متداول است و رعایت حکمت از جمله اصطلاحات اهل بهاء در تدبیر عملی تبلیغ است. رعایت حکمت نه تنها جزء شرائط تبلیغ است بلکه یکی از دو رکن تبلیغ یا بهتر بگوئیم یکی از دو سپاه تبلیغ و نصرت امر است. این از اقوال شایع حضرت بهاء الله است که می فرمایند برای نصرت امر الهی سرداری هست و آن تقوی است و این سردار دو سپاه دارد: یکی حکمت و یکی بیان.^۲ یعنی تقوی فرمان می دهد؛ حکمت و بیان در اجرای این فرمان در نصرت امر الهی پیش می روند و پیش می برند. به همین سبب ما که موظف و مفتخر به نصرت امر هستیم باید با حکمت و بیان امر مبارک را پیش بریم به شرط اینکه هر دو فرع تقوی باشد. کافی نیست پرهیزگار باشیم ولی در غایت لزوم و الزم لوازم است؛ کافی نیست حکیم باشیم؛ کافی نیست صاحب بیان باشیم بلکه این هر دو لازم است. یعنی شخص مبلغ بهائی که ناصر امر حضرت بهاء الله و مفتخر به این نصرت است باید متقی باشد و از آن پس باید صاحب حکمت و صاحب بیان باشد و جز این هیچ راهی برای نصرت امر مقدور، معمول و مطلوب نیست.

حکمت معنی عامی دارد و معنی خاصی: معنی عام آن دانستن است؛ دانستن راه است؛ دانستن کار است و دانستن طرز به کار بردن فکر برای پیش بردن کار است. این معنی حکمت با علم فرق دارد، یعنی دانستن در آن هست ولی معنی اخصی دارد. هر دانستی را حکمت نمی توانیم بگوئیم. این معنی حکمت با فلسفه هم فرق دارد. اینکه بین فلسفه و حکمت فرق قائل می شویم به این مناسبت است که گاهی فلسفه و حکمت را به یک معنی به کار می برند و وقتی می گویند فلاسفه و حکماء، از هر دو لفظ یک معنی را اراده می کنند و این دو را مترادف می آورند. ولی اگر بخواهیم به طور دقیق حرف بزنیم باید توجه داشته باشیم که حکمت با فلسفه فرق دارد. فلسفه اگر مقام و موقف انسان را در عالم وجود تعیین می کند، اگر توجه انسان را به اعیان اشیاء معطوف می نماید، اگر جهان بینی به انسان می دهد، وقتی می تواند اسم حکمت به خود دهد که آن نظر و جهان بینی را که

داده است، آن مقامی را که تعیین کرده است بتواند بر اقوال انسان به طور عام و تعیین دستور عمل منطبق کند، یعنی خود را با زندگی تلفیق کند و تطبیق دهد. حکیم فقط کسی نیست که به عنوان فیلسوف بخواند و بکوشد یا گاهی بتواند راز و رمز جهان را دریابد، بلکه حکیم ضمناً کسی است که بتواند راهنمای انسان در این جهان بر طبق پی بردن به آن رمز و راز باشد. تا کسی به این مقام درنیاید حکیم نیست. به همین سبب است که بسیاری از اهل نظر لفظ معرب فیلسوف را به جای حکیم به کار نمی‌برند، چنانچه الفاظ فیلولوژی (philosophy) هم با ساینس (science) و ویزدوم (wisdom) فرق دارد. اما چون اغلب فلاسفه، یا بهتر است بگوئیم بزرگ‌ترینشان، در صدد برآمده‌اند که آنچه را یافته‌اند و فهمیده‌اند به عنوان راهنمای انسان آن را در اختیار نوع بشر قرار بدهند لفظ حکیم بر ایشان نهاده شده است. بنا بر این حکیم کسی است که نه از طریق وحی بلکه از طریق عقل راه زندگی در علم و عمل و اخلاق و هنر، در پیشرفت به سوی زیبایی و نیکی و درستی و در نتیجه راه یافتن کمال را به انسان نشان می‌دهد. عرض کردم نه از طریق وحی چون در آن صورت حکیم نبی و رسول یا مظهر امر می‌شد، بلکه بسته به اینکه مشرب حکیم چه مشربی باشد از طریق عقل یا ذوق یا با اختلاطی از عقل و ذوق است که حکیم به ارائه طریق می‌پردازد.

حکمت گاهی به یک معنی که از این هم خاص‌تر است به کار می‌رود و آن زمانی است که بتوانیم آنچه را که باید کرد فوراً بر همان مورد مخصوص منطبق کنیم، یعنی صرف اکتفاء به کلیات نباشد بلکه در هر مورد مشخصی به سرعت، تیزیابی و تیزهوشی فوراً بدانیم که چه باید کرد و همان را که باید کرد بکنیم. لازمه این کار ملاحظه اوضاع و احوال و مقتضیات و جوانب امر است، به صورتی که آنچه صحیح است طوری انجام شود که با موفقیت همراه باشد. وقتی می‌گوئیم باید مراعات حکمت کرد این همان احتیاط است، همان اعتدال و مراعات اطراف و جوانب است. این همان توجه به جریان جزئی و خصوصی امر در یک حالت معین است، غافل نبودن از زمان و مکان و شرایطی است که بر ما تحمیل می‌شود و در فکر مجرّد و منتزع ما تأثیر می‌کند. این همان است که اگر مراعات نشود چه بسا افکار صحیح به هدر می‌رود. به همین سبب بسیاری از کسانی که صاحب فکر و نظر بوده‌اند وقتی وارد میدان عمل شده‌اند آن فکر صحیح و آن نظر صائب دقیق به علت آنکه غافل از اوضاع و احوال جزئی و خصوصی محیط بر آن بوده‌اند، نتوانسته است به ثمر برسد، به همین سبب کارشان ضایع شده و به جای اینکه اجری به دست آورند خودشان را هم بی‌اجر کرده‌اند و مقام فکری خود را پائین آورده‌اند. به همین سبب خود فکر هم نادرست جلوه کرده است و حال اینکه این قضاوت ظالمانه و دور از حکم عدل و انصاف است. این را هم ما می‌گوئیم حکمت. اما معمولاً اگر بخواهند بد تعبیر بکنند در این موارد می‌گویند اختفاء، می‌گویند استتار، اما اگر بخواهند کمی بهتر تعبیر بکنند می‌گویند اعتدال، می‌گویند احتیاط. ولی اگر بخواهند بهترین تعبیر را به کار ببرند همان

است که از قلم اعلی نازل شده است، یعنی باید بگویند حکمت.

شما برای تربیت طفل عزیز و محبوب خود و یا مثلاً برای برگرداندن او به راه راست و درستی که تصوّر می‌کنید دارد از آن راه راست و درست منحرف می‌شود طوری عمل می‌کنید که او واقف نشود زیرا اگر او بداند که شما چه می‌خواهید بکنید چون طبعش خلاف این می‌خواهد به همین سبب راه را بر شما می‌بندد. این است که شما راهی در پیش می‌گیرید، مراعات مصلحتی می‌کنید که او را بدون اینکه بداند و بخواهد متوجه کاری بکنید که شما خودتان می‌دانید درست است و می‌خواهید که همان طور باشد. این را می‌توانیم به طور استعار عمل کردن و به طور اختفاء عمل کردن بنامیم، ولی این لفظ لفظ نامطلوبی است برای اینکه همیشه در "استعار" و "اختفاء" نیتی که نشان از کذب و جبن دارد پنهان است و حال آنکه این امر هرگز به قصد اینکه ما مرتکب کذب یا جبن شده باشیم از ما سر نمی‌زند. بنا بر این نمی‌گوئیم "استعار" یا "اختفاء"، می‌گوئیم "احتیاط" و بهتر از آن لفظی به کار می‌بریم و می‌گوئیم "اعتدال" و بالاتر از همه لفظی به کار می‌بریم و می‌گوئیم "حکمت". یعنی بدانیم که چگونه باید کار کنیم تا آن مقصدی را که می‌خواهیم به دست بیاوریم. چه کافی نیست که مقصد نیکو باشد، تا بتواند به دست بیاید، وسیله وصول به غایت هم باید نیکو باشد، چه وسیله بد ولو برای رسیدن به مقصد خوب به کار برود آن مقصد را هم بد از آب درخواهد آورد. بنا بر این چنین قاعده‌ای برای ما درست نیست که می‌گویند: «هدف وسیله را توجیه می‌کند» زیرا هرگز این طور نیست. وقتی وسیله وصول به هدف از لحاظ صحّت و متانت متناسب با خود هدف نباشد هدف را هم تضییع و تباه می‌کند و از میان می‌برد. پس برای هدف خوب وسیله خوب باید به کار برود.

به همین معانی است وقتی می‌گوئیم در تبلیغ امر حکمت باید به کار برد. این هرگز به این معنی نباید باشد که باید ترسید، باید دروغ گفت، باید پرده‌پوشی کرد بلکه به این منظور و به این معنی باید باشد که بدانیم چگونه باید تبلیغ کرد و از کجا باید آغاز نمود و به کجا باید دست برد تا بتوان موفق شد. به معنی اخصّ این را حکمت می‌گوئیم که در همه امور علی‌الخصوص در خدمات تشکیلاتی زیانزد ما است.

اما حکمت به معنی علم و فلسفه با همان تعبیر خاصی که عرض کردم به کار می‌رود. یعنی فیلسوفی که جهان‌بین است، انسان را می‌شناسد و وضع انسان را در جهان درمی‌یابد، نظر می‌دهد که انسان در جهان کیست، چیست، چگونه است، کجا است، رو به کجا می‌رود، یا رو به کجا باید برود. وقتی این مسائل را تعیین می‌کند فیلسوف می‌شود. اما فیلسوف وقتی توانست این امور را بر حال انسان تطبیق کند و انسان را به دنبال خود بکشاند، یا بهتر بگوئیم دنبال انسان بایستد و او را در این راه به پیش براند می‌توان به او "حکیم" گفت.

بحثی در این جا به میان می‌آید که آیا حکمت به این معنی که مترادف با فلسفه است، یا بهتر

است بگوئیم مکمل و متمم فلسفه است و گاهی به جای لفظ فلسفه به کار می‌رود، از لحاظ ما چگونه است، امر صحیحی است، امر مطلوب و مقبولی است، یا چنین نیست؟ در واقع بحث برمی‌گردد به خود فلسفه، به همان معنی خاص خود، به طوری که بتواند نام حکمت به خود بگیرد.

سؤال شایعی که معمولاً در بین اجتهاد وجود دارد آن است که وقتی ما موریم به علوم می‌توانیم توجه کنیم که از آن علوم فائده‌ای عاید بشود نه اینکه به لفظ آغاز و به لفظ انتها بپذیرد،^۳ آیا فلسفه مثل بسیاری از علوم دیگر در ردیف همین بحث الفاظ است و باید به کنار نهاده شود، یا این طور نیست؟ منظور این است که تکلیف شخص بهائی در مقابل فلسفه و در مقابل فیلسوف چیست؟ آیا چون بهائی است فیلسوف را باید به نام کسی که از لفظ شروع می‌کند و به لفظ تمام می‌کند، بدون اینکه فلسفه او فائده‌ای در عمل حاصل کند، کنار گذارد، یا اینکه به قدر و مقام فیلسوف و حکیم واقف باشد، بشناسد و عزیز بدارد و حتی در پی تحصیل آن برآید؟

البته به طور کلی جواب این سؤال معلوم است. جواب این است که هرگز در این جا مقصود تقسیم علوم به دو قسم مفید در عمل و غیرمفید در عمل نیست، بلکه تقسیم هر علمی به این دو قسم است. به این معنا که شما هر علمی را می‌توانید طوری و به طریقی در نظر بگیرید و ادامه بدهید که مفید باشد و به صورتی می‌توانید دریاورید که فائده‌ای حاصل نکند، با الفاظ شروع شود و با الفاظ تمام شود. واقعاً چه علمی مهم‌تر و بالاتر از علم شرع که معمولاً به آن فقه می‌گویند. فقه یعنی علم به تکالیفی که به حکم شرع بر انسان مترتب است. دیانت چه علمی را می‌تواند شریف‌تر از چنین علمی تلقی کند؟ علم به احکام شرعی یعنی مطالعه اینکه چگونه باید نماز خواند، چگونه باید روزه گرفت، چگونه باید رفتار کرد، از چه اموری باید پرهیز کرد، چه چیزها را باید مباح دانست، چه چیزها را باید تحریم کرد. شخص متدین هیچ علمی را شریف‌تر از چنین علمی نمی‌تواند بداند. اما همین علم را دیدید و دیدیم که توانستند به صورتی دریاورند که جز تزیین عمر و ابطال وقت هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نشود. به این معنا که به جای اکتفاء به کلیات، به جای توجه به روح امر و به جای توجه به آنچه مقصود حقیقی شارع است وارد بحث در جزئیات شدند، به تقسیم و تشقیق مطالب پرداختند، هر چه توانستند فرع درست کردند و از فرع هم فرع دیگری متفرع کردند، به طوری که یکی از احکام فرعی مربوط به یکی از عبادات که خود جزء فروع دین است به صورت علمی درآمد که بحث آن لایتهای است. مثلاً به این صورت که وضو را چگونه باید گرفت، در گرفتن وضو مثلاً در حین شستن دست آب را چگونه باید ریخت، به چه حدی از ریختن آب باید اکتفاء کرد، از کدام جهت باید ریزش را شروع کرد و از این قبیل مسائل. البته هر بحثی ولو کوتاه و مجمل باشد وقتی تشخیص فروع و شقوق در آن داده شود همین طور می‌شود. مثلاً بحث در باره وضو و نجاسات یا بحث در مورد اغذیه حلال و حرام یا بحث در مورد کیفیت طهارت و امثال ذلك.

بنا بر این ملاحظه می‌فرمائید که اشرف و اجل علوم یعنی علم شریعت که خدا مقرر داشته بود انسان را راهنمایی کند توانست به صورتی دربیاید که فائده‌ای جز تضييع عمر و ابطال وقت حاصل نکند و برود جزء علمی که باید داغ بطلان بر پیشانی‌ش نهاد و به فرمان ربّ اعلیٰ، نقطهٔ اولی باید آن را محو نمود.^۴ یعنی تمام بکنیم این قیل و قال را، تمام بکنیم قالی را که حال را از بین می‌برد و لفظی که معنا را لطمه می‌زند.

بنا بر این این علوم نیستند که به دو قسم باطل و مفید تقسیم می‌شوند، به طوری که بعضی از آنها را باطل بگوئیم و کنار بگذاریم و بعضی را مفید بگوئیم و دنبال کنیم، بلکه هر علمی را می‌توانیم به یکی از این دو صورت در بیاوریم. در مورد فلسفه هم همین طور است. فلسفه می‌تواند به صورتی دربیاید که صرف بحث الفاظ باشد به طوری که در قرون وسطی و در دورهٔ اسکولاستیک به همین صورت درآمد. فلسفه عبارت از یک رشته بحث‌های تمام‌نشدنی در مورد جزئیات مطالب بود که بر کلیات متفرّع می‌کردند و برای توضیح آنها باز مطالب دیگر متفرّع می‌کردند، حاشیه بر حاشیه می‌نوشتند، کتاب را تلخیص می‌کردند و دوباره آن خلاصه را شرح می‌دادند، دوباره بر آن شرح حاشیه می‌نوشتند و عمرها بود که به این صورت تلف می‌شد. انسان وقتی در دقتی که در بحث‌ها می‌شود تأمل می‌کند افسوس می‌خورد که فکری که می‌توانست این قدر دقیق باشد چرا باید به مطالب لایسمن و لایغنی پردازد، به مطلبی که هر قدر به درازا بکشد همان قدر مهمل بودنش را بیشتر نشان می‌دهد و تأثیرش را در ابطال عمر و وقت و همت آشکارتر می‌کند. البته چنین حکمتی در ردیف کلام، فقه، اصول، صرف و نحو می‌رود و صاحب علم می‌گوید: «بشوی اوراق اگر همدرس مائی.»

صحبت از صرف و نحو کردیم. صرف و نحو دستور زبان است و دستور زبان عربی را صرف و نحو می‌گوئیم. چه علمی شریف‌تر از اینکه به انسان سخن گفتن درست را بیاموزد. اما در همین علم مطالبی هست که می‌توان به آنها اکتفاء کرد و همان قدر برای درست گفتن و درست نوشتن کافی است.^۵ اما دقت بفرمائید و ببینید که در علم نحو چه معرکه‌ای از قیل و قال به پا کرده‌اند و دامنهٔ بحث را به کجا کشانده‌اند و چه مواردی را به میان آورده‌اند که هرگز فرصتی که همچو مواردی برای انسان در ضمن سخن گفتن حاصل شود تا بتواند آن را با مراجعه به این دستور رفع بکند فراهم نخواهد شد. البته ممکن است یک بار در هزار بار پیش بیاید که انسان با امر جزئی اندر جزئی تصادف کند و در مورد فلان مطلب نحوی که فلان عالم و یا ادیب آن را موشکافی و نکته‌سنجی کرده به مطالعه پردازد. اما نکته در این جا است که تازه فلان عالم گفته مطلب این طور است و دیگری گفته است که این طور نیست و آن طور است و بر سر اینکه این طور یا آن طور است چه نعلین‌ها که بالا ترفته و چه طوفان‌ها که برنخاسته است. پس معلوم می‌شود که هرچه مطلب علم کلی‌تر باشد و خود را اسیر

جزئیات نکند و خود را به دامن فروع و شقوق نیاندازد و حاشیه بر حاشیه ننویسد همان قدر شرفش، قدرش و قیمتش محفوظ تر می ماند.

البته وقتی گفتیم علم منظورمان همان علوم مربوط به تعیین وضع و موقع انسان است، یعنی منظورمان فلسفه و حکمت است و الا در علوم دقیقه یعنی ریاضیات، فیزیک، شیمی و طب بحث در مورد جزئیات به منزله تفصیل و تشریح علم است و از هر کدام از مراتب تفصیل و تشریح هم فائده ای به دست می آید، بر عکس فلسفه و حکمت که در آنها هرچه مطلب کلی تر باشد همان قدر شریف تر و عالی تر است و کمال و جلال و جلوه و رونقش بیشتر. زیبایی حکمت و درستی فلسفه در همین جا است.

وقتی هست که می خواهید بحث فلسفی شما راهنمای حیات علمی و ذوقی و عملی نوع انسان باشد یعنی می خواهید تعیین تکلیف در مورد جزئیات بفرومائید. به بیان دیگر می خواهید در حکمت چیزی به نام شریعت که در دیانت وجود داشت وارد کنید. این جا است که ناگزیر نظر شما محدود و تنگ می شود و با این تنگ نظری مستمع و خواننده خود را هم به زحمت و صعوبت می افکنید. در این جا خطری در فلسفه به وجود می آید که هر وقت به وجود آمد فلسفه را رو به انقراض برد. آن خطر دگماتیسم است یعنی در آوردن فلسفه به صورت یک سلسله از دگمها (dogma)، یعنی عقائدی که باید آنها را به همان صورت گرفت و پذیرفت و حتی هر گونه تجدید نظر و تکمیل و اصلاح را در آنها تکفیر و تخطئه کرد. وقتی هست که فلسفه به این صورت درمی آید یعنی آنچه در ابتداء از بحث انتقادی و آزاد فکر انسان مایه می گرفت به صورت چهارچوبه ای از دگمها یا شرایع فلسفی درمی آید، فکر را در آن چهارچوبه محدود نگه می دارد و می گوید همین طور فکر کن که من می گویم و من می خواهم. گاهی در دین این طور هست، گفته می شود این طور اعتقاد داشته باش. اما اعتقاد دینی با تفکر فلسفی فرق دارد. اگر اعتقاد دینی بخواهد تصنعاً رنگ تفکر فلسفی بگیرد دین به راه خطا می رود. همین طور هم تفکر فلسفی اگر بخواهد به آنچه حاصل فکر بشری است رنگی از اعتقاد بدهد (که مردم باید آن اعتقاد را داشته باشند بدون اینکه از مقام وحی که اعتقاد را حاصل می کند گرفته باشند) آن وقت است که دگماتیسم پدید می آید و عجیب این است که بعضی از اصحاب این دگماتیسمها با اعتقاد به صحت بی قید و شرط اقوال و آراء خود، خود را مخالف ادیان جلوه می دهند، یعنی اول دین را تخطئه می کنند و حتی داغ دگماتیسم به پیشانی دین می زنند و بعد از آن خود چیزی درست می کنند که هرگز در شدت و صلابت کم تر از دگماتیسمی که به نزاع با آن رفته بودند نیست. در همین جا است که این فلاسفه نظرشان را محدود به حدود جزئیات امور می کنند، برای همه چیز قالب درست می کنند و تکلیف هر فکری را در همه جزئیاتش معلوم می نمایند. به این معنی که برای فکر انسان مجراهایی درست می کنند و این مجراها را در جزئیات نشان می دهند و

می‌گویند که فکر باید به همین صورت جریان پیدا بکند. عیناً مثل آبی که از بالا بریزید و این آب وقتی به خاک می‌ریزد ناگزیر در خاک برای خود مجرایی درست می‌کند که با کمیت آبی که ریخته شده و سرعتی که به آن داده شده و فراز و نشیبی که این آب در مقابل خاک پیدا کرده ارتباط دارد. این قبیل حکماء فکر انسان را به همین صورت درمی‌آورند یعنی مثل آبی که در خاک باید جریان پیدا کند و تابع فراز و نشیب مجرای خاکی خود باشد فکر هم به قالب می‌افتد، شکل می‌گیرد و از جریان می‌افتد و یا متبلور و منجمد می‌شود. چرا؟ برای اینکه صاحب نظر، نظر خود را طوری داده که ناگزیر کسی را که باید این نظر را بگیرد و بپذیرد در قالب معینی محدود کرده و از همین جا همان دگماتیسمی به وجود آمده که در قرون وسطی بلای جان انسان و فکر انسان شده و هزار سال عمر انسان را به ظلمت و تنگنا افکنده است.

تصوّر نفرومائید که در قرون وسطی صاحب‌نظران و حکماء اهل نظر و اهل ذوق نبودند. چه در قرون وسطای مسیحی و چه در قرون وسطای اسلامی اگر وارد شرح ماجرا بشویم می‌بینیم که چه ذوق‌های برجسته و چه فکرهای بزرگی ظاهر می‌شود اما اسیر جزمی می‌شوند که یک نوع تعبد در حکمت ایجاد می‌کند و این تعبد را به جزئیات امور سرایت می‌دهند و به همین سبب کسانی در همان قرون وسطی در مقابل همچو افرادی که اسمشان را فقط حکیم یا فیلسوف گذاشته بودند به جدال و نزاع برمی‌خیزند، روی برمی‌تابند، مدرسه را محلّ قیل و قال می‌بینند و می‌خواهند که مدرسه ویران شود؛ مدرسه‌ای که دارالعلم است آنها آن را دارالجهل می‌بینند، چرا؟ برای اینکه ذوق را می‌کشد، عشق را می‌کشد، عرفان را از بین می‌برد، وسعت نظر را تمام می‌کند. همه اینها ناشی از این است که حکیم نظرش نظر محدودی بوده یعنی هر بار که فکر می‌کرده با فکر خود چهارچوبه‌ای می‌ساخته و در آن چهارچوبه فکری را مقید می‌کرده و آن چهارچوبه را به چهارچوبه‌های دیگر وصل می‌کرده و به این ترتیب رفته‌رفته شبکه‌ای از فکر درست می‌نموده (عیناً مثل تارگی که عنکبوت باید بتند و خودش در آن میان محفوظ بماند) و معتقد می‌شده که فکر انسان هم حتماً باید در این شبکه باشد. بنا بر این به نظر او فکر در همان جا باید باقی و محبوب بماند. البته پیدا است که چنین وضعیتی جریان را از بین می‌برد و وقتی جریان از بین رفت حیات از بین رفته و همین حکمت است که آفت است، همین فلسفه است که در واقع سفسطه است، همین علم است که در واقع جهل است. به همین سبب است که مظهر امر الهی و حضرت عبدالبهاء وقتی می‌خواهند حکمت را تمجید و حکماء را تقدیر بکنند، نشان بدهند که امر اعظم الهی نه تنها با حکمت منافات ندارد بلکه دوستدار حکمت است، بیان خود را محدود به این حدّ می‌کنند و می‌فرمایند: «أَنَا نَحْبُ الْحُكَمَاءِ الَّذِينَ ظَهَرَ مِنْهُمْ مَا أَنْتَفَعُ بِهِ النَّاسُ وَإِدْنَاهُمْ بِأَمْرِ مِنْ عِنْدِنَا أَنَا كُنَّا قَادِرِينَ. أَيَاكُمْ يَا أَحِبَّائِي أَنْ تَتَكْرَرُوا فَضْلَ عِبَادِي الْحُكَمَاءِ الَّذِينَ جَعَلَهُمُ اللَّهُ مَطَالِعَ اسْمِهِ الصَّانِعِ بَيْنَ الْعَالَمِينَ»^۶ و حضرت عبدالبهاء در لوح فورل می‌فرمایند: «...»

فلاسفة وسیع النظر را ستایش می‌نمائیم...»

وسعت نظر در حکمت به چه معنی است؟ وسعت نظر به این معنی است که هر کس سعی نکند فکر را از جریان بیاندازد. امام حکماء و پیشوای اهل حکمت در ابتداء همین نصیحت را کرده که مبدا فلسفه به صورت تعالیمی از پیش ساخته و پرداخته درآید و تحویل و تسلیم کسی که می‌خواهد حکمت بیاموزد بشود. بلکه فلسفه باید به صورت کوششی دریابید که باعث جریان فکر گردد و افکار سایرین را هم به جریان و حرکت و مداومت در حرکت اندازد.

فیلسوف حقیقی معمولاً در بین دو نقطه قرار می‌گیرد: یک نقطه آغاز است، یک نقطه انجام. بعضی از صاحبان افکار در نقطه آغاز درجا می‌زنند و پیش نمی‌روند برای اینکه نمی‌توانند پیش بروند. اینها کسانی هستند که به آنها شکاک می‌گوئیم زیرا جرأت اینکه قدم پیش بگذارند ندارند و خود را برای آنکه به سوی تحصیل معرفت و دریافت حقیقت به جلو ببرند قاصر می‌بینند. کسانی هم هستند که خودشان را درست در نقطه مقابل می‌بینند، در انجام کار و به مقصد رسیده می‌بینند، می‌گویند هرچه بود و نبود به دست آمد و ما دیگر در موقفی هستیم که بعد از ما امکان ندارد سیر دیگری پیش بیاید. چرا؟ برای اینکه به جایی رسیده‌ایم که رسیدن به آن امکان داشت. بنا بر این آنچه را که می‌خواهند این است که مردم به سوی آنها بروند و آنها را در همان نقطه بیابند و وقتی یافتند خودشان را واصل به مقصود بینند. بلایی که ما به آن می‌گوئیم بلای "خاتمیت". این بلا همان طور که گریبان ادیان را گرفته گریبان فلسفه‌ها را هم گرفته است. چه خیلی از حکماء بوده‌اند که خود را خاتم حکماء می‌دانسته‌اند، به این معنا که می‌گفته‌اند آنچه بنا بود گفته شود گفته و تمام شد و دیگر مطلبی باقی نماند و دیگر کسی چیزی ندارد که بیاموزد، برای اینکه هرچه بنا بود گفته شود من آموخته‌ام یعنی خود به دست آورده‌ام و به دیگران نیز یاد داده‌ام. بنا بر این نقاوه حکمت به دست آمد و در تمام شقوق و فروع و تفصیلات معلوم شد که معرفت چه باید باشد. این نفوس هم در شرق بوده‌اند هم در غرب؛ هم در عالم اسلام بوده‌اند هم در عالم مسیحیت؛ هم در یونان بوده‌اند و هم در قلب اروپا.

شاید تعجب کنید که مبتکر طرز خاص فکر دیالکتیکی در قرن نوزدهم اروپا، که معمولاً یک نوع حرکت و سیر مدام آن را اقتضاء می‌کند، یعنی هگل فیلسوف بزرگ آلمان، به جایی رسیده که می‌گوید سیر دیالکتیک فکر و حکمت و مدنیت به سر رسید، حاصل داد و دیگر چیزی ندارد که به دست بیاورد. چرا؟ برای اینکه هگل پدید آورد و این هگل در بین نژاد ژرمن پدید آمد و فکری عرضه شد که قوی‌ترین افکار بود و این فکر در میان قومی عرضه شد که عالی‌ترین اقوام است. ملاحظه می‌فرمائید که فکری که خود بر اساس جریان و سیر مدام است به صورتی درمی‌آید که افکار را متحجر می‌کند، شفافیت آن را از بین می‌برد، محدود می‌کند یعنی به قالب می‌اندازد و در همین جا

کسانی پیدا می‌شوند که خودشان اسم ارتودکس روی خود می‌گذارند، یعنی کسانی که می‌خواهند این "دکس‌ها" و "دگم‌ها" را به همان صورت که بوده است محفوظ نگه دارند و هرگونه تجدید نظری را که در آن به عمل می‌آید به زبان فلسفی تکفیر و تخطئه کنند و کنار بگذارند.

پس ملاحظه می‌فرمائید که چگونه نظر می‌تواند محدود شود و در حکمت و فلسفه فکر را به قالب بیان‌دازد، در همان قالب متبلور و منجمد بکند و بگوید حقیقت همین است که گفتم و تو شنیدی، یاد دادم و تو یاد گرفتی، تحویل دادم و تو تحویل گرفتی، همین را بپذیر و نگه دار و دیگر کارت به هیچ چیزی نباشد برای اینکه حقیقت برایت حاصل است. دین هم چنین حرفی می‌زند، منتهی اگر دقت فرموده باشید دین علی‌الخصوص به صورتی که امروز ما به آن نگاه می‌کنیم یعنی امر بهائنی، حقایقی را که عرضه می‌کند آن قدر وسعت و کلیت دارد که قبول آنها هرگز افکار را، ذوق‌ها را از جریان نمی‌اندازد و باز نمی‌دارد. چون همیشه در اصول عقاید اکتفاء به کلیات می‌شود در مورد الوهیت، در مورد مظهریت، در مورد مقام ولایت، در مورد معتقداتی که داریم همیشه مطلب به نحوی بیان می‌شود که طرز تلقی آزاد فکر انسان بدون اینکه از آن عقاید خارج بشود می‌تواند محفوظ بماند، برای اینکه هرگز در جزئیات تعیین تکلیف نمی‌کند و هرگز فکر را متبلور نمی‌سازد.

در موردی حضرت ولی‌ امرالله بیان می‌فرمایند و بیت العدل اعظم با توجه به این قول کریم تصریح می‌نمایند که افراد در استنباط معانی از آیات آزادند مشروط بر اینکه این استنباط را ملاک و مأخذ و مقیاس برای افکار دیگر قرار ندهند.^۷ یعنی در واقع همان طور که خود فکر می‌کند از دیگران هم متوقع باشد که همه در هر حال همان طور فکر بکنند. یعنی با استنباطی که خود کرده افکار دیگران را محدود کند. با تمسک به این اصل فکر و ذوق و اعتقاد هر کسی می‌تواند طیران و سیران داشته باشد و به قالب منجمد و راکد نیفتد. به همین سبب است که در این دیانت، شریعت به صورتی درمی‌آید که با حقیقت منافات پیدا نمی‌کند. این دعوی شریعت و حقیقت در همه ادیان وجود داشته است. یعنی اهل ادیان این دعوا را به میان آورده‌اند و جمعی اهل ظاهر شده‌اند و خود را مشرع دانسته‌اند و جمعی اهل حقیقت شده‌اند و خود را اهل باطن گرفته‌اند و با هم به نزاع برخاسته‌اند. در این دور مبارک این نزاع به کلی معیشت را از دست می‌دهد. چرا؟ برای اینکه خود شرایع طوری است که محدودیت نمی‌آورد. ملاحظه می‌فرمائید که در مورد صلوة که اکبر احکام شرعی الهی است در این امر عظیم توسعی قائل شده‌اند که شرایط و محدودیت‌ها به حد اقلی که امکان دارد تقلیل یافته، به نحوی که برای مسأله گوئی و برای کسی که بخواهد با بافتن شقوق و فروع، عمر خود و دیگران را تلف کند مجالی باقی نمی‌ماند. در امر بهائنی قلب انسان با توجه به حد اقل احکام واجب به نماز توجه می‌کند و شخص بهائنی نماز را برای خود بند پای نمی‌بیند و لازم نمی‌آید که عمری برای آموختن فروعی که امکان ندارد تمام شود صرف وقت کند. همین طور است در مورد احکام و شرایع دیگر و

همین طور است در امور مربوط به تشکیلات اداری بهائی. ولی امر به صراحت از محافل روحانی می‌خواهند و بیت العدل تأکید می‌کنند که مبادا افراد احبّاء را با صدور احکام و قوانین در مورد جزئیات مطالب محدود نگاه دارند و به این ترتیب محفل روحانی صفت روحانی را از خود بگیرد، چون روحانیت یک معنیش وسعت نظر است، از میان بردن تنگنا است، از میان بردن ضیق مکان و زمان است که از خصوصیات امور مادی است.^۸

به این ترتیب روشن شد که وقتی می‌گوئیم "وسعت نظر" چه منظوری داریم و آن جا که در لوح فورل حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «فلاسفة وسیع النّظر را ستایش می‌نمائیم» و همانها هستند که محبوبند و مطلوبند منظور مبارک چیست. این مطلب درست نشان می‌دهد که چرا حضرت نقطه اولی بعضی از آراء اهل حکمت را به صورتی که در عالم اسکولاستیک اسلامی متداول بود طرد کردند^۹ و چرا حضرت بهاء الله فرمودند حکمت و حکماء را دوست دارند.^{۱۰} چون قید وسعت نظر به میان آمد حکمت مطلوب شد و چون فکر را محدود و مقید می‌کرد و به تنگنا می‌انداخت مطرود و غیرمطلوب قلمداد گردید.

حکمت وقتی با وسعت مشرب همراه باشد ناگزیر از یکی از آفات اخلاقی هم محفوظ می‌ماند و آن آفت اخلاقی تعصّب است. تعصّب در اعتقاد وقتی به وجود آمد عارف را عارف، متدین را متدین، بی‌دین را دیندار، متقی را غیرمتقی، خلاصه همه همه را مدام تخطئه می‌کنند. چرا؟ برای اینکه هر کسی می‌خواهد درست در قالب محدود خود هم فکر خود و هم افکار دیگران را نگاه دارد. این همان ضیق نظر است که تعصّب می‌آورد. تعصّب فقط خاصّ ادیان نیست؛ بسیاری از عقایدی که بر مبنای بی‌دینی است نیز تعصّب را به حدی اشدّ از ادیان بالا می‌برند و با استبداد فکری همراه می‌کنند. به این سبب که خواسته‌اند و گفته‌اند که حرف همین است که ما گفته‌ایم، فکر همین است که ما داریم، حقیقت همین است که ما به دست آورده‌ایم. بنا بر این دیگر راهی برای پیمودن نمانده، پس تو دیگر حقّ استنباط رأی و استقلال فکر نداری چون تو چه کاره‌ای که علاوه بر آنچه من گفتم و یافتم به خود اجازه گفتن و یافتن بدهی؟

در همین جا است که نظر و فکر محدود می‌شود و حکمای وسیع النّظر تبدیل به کسانی می‌شوند که در واقع باید به آنها "زندانبان افکار" گفت. یعنی کسانی که با برودت تعصّب و جمودت فکری خود باعث می‌شوند که فکر بیفلسرد و از جریانی که خاصّ آن بود و لطافتی که از همین جریان برای آن حاصل می‌شد باز ماند. امیدواریم که هرگز فکر هیچ متفکری در پهنه نظر و عمل بهائی گرفتار چنین مصیبتی نشود، چون آن وقت چنین شخصی وسیع النّظر نخواهد بود و مشمول حبّ و ستایش مظهر امر و مبین آیات او قرار نخواهد گرفت.

یادداشت‌ها

- ۱- حضرت عبدالبهاء در لوح فورل می‌فرمایند: «... ما علم و حکمت را اساس ترقی عالم انسانی می‌دانیم و فلاسفه وسیع النظر را ستایش می‌نمائیم...»
- ۲- اصل بیان حضرت بهاء‌الله در این مورد چنین است: «... به راستی می‌گویم تقوی سردار اعظم است از برای نصرت امر الهی، و جنودی که لایق این سردار است اخلاق و اعمال طیبه طاهره مرضیه بوده و هست...» (مجموعه الواح، ص ۴۰۲).
- در آثار مبارکه بهائی البتّه به وفور امثال این مضامین آمده است که «هر نفسی الیوم مأمور است که به حکمت و بیان اهل امکان را به حقّ دعوت نماید...» (امر و خلق، ج ۳، ص ۴۶۳).
- ۳- برای ملاحظه نصوص مبارکه در این باره ن‌ک به کتاب امر و خلق، ج ۳، صص ۳۵۰-۳۵۸.
- ۴- برای ملاحظه بیانات حضرت ربّ اعلی در خصوص محو کتب به باب ششم از واحد ششم کتاب بیان فارسی مراجعه فرمائید.
- ۵- برای ملاحظه نصوص مبارکه در این خصوص ن‌ک به صفحات ۶۶ و ۶۷ مقاله این عبد تحت عنوان "نگاهی به چند زمینه از تجلی ادب پارسی در آثار بهائی" که در کتاب خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، ج ۱ به طبع رسیده است.
- ۶- مجموعه الواح، ص ۵۱. و نیز ن‌ک به کلمات فردوسیّه در مجموعه‌ای از الواح، ص ۳۴.
- ۷- حضرت ولیّ امرالله در توفیق صادره به اعزاز جناب علی قلی خان نبیل الدوله که به تاریخ اول ژانویه ۱۹۲۹ مورخ است چنین می‌فرمایند: «... افراد نفوس در اظهار عقاید شخصیّه خود در صورتی که ربطی یا ضرری به مبادی اساسیّه امر نداشته باشد مختارند...»
- ۸- حضرت ولیّ امرالله در توفیق مورخ ۴ می ۱۹۲۹ م که خطاب به جناب آقا اسفندیار مجذوب عزّ صدور یافته چنین می‌فرمایند: «... عجله آنچه را محافل روحانیّه راجع به امور غیرمنصوبه قرار دهند مقبول و متبوع است. به قدر امکان امنای محافل باید حرّیت افراد را ملاحظه نمایند و احکام و قوانین جزئیّه وضع نمایند و مقید به قیود کثیره نگردند...» (توفیعات مبارکه، ج ۳، ص ۸۲).
- ۹- شاید بیان مجمل دکتر داودی در این مقام اشاره به طرد بعضی از آراء فلاسفه در آثاری نظیر رساله ذهیّیه حضرت نقطه اولی باشد.
- ۱۰- ن‌ک به یادداشت شماره ۶ در فوق.

شرح
اعلام و اصطلاحات

شرح اعلام و اصطلاحات

آنتروپومورفیسم

انتساب مشخصات و صفات انسانی به ذات الهی است. در چنین طرز تفکری خدا و یا خدایان از صور انسانی برخوردارند.

ابسورد (Absurd)

آنچه منافی منطوق و مخالف امور معقول باشد. بعضی از اصحاب اصالت وجود به فلسفه محال (La philosophie d'absurde) معتقد شده‌اند.

اثیر

به معنی خالص است و اجرام اثیری نام دیگری برای افلاک است. حاجی مآلهادی سبزواری آن را به مفهوم "مختار" گرفته است. در نظر سبزواری اجسام دو گونه‌اند: یا عنصری هستند یا اثیری. اجسام اثیری یا فلکی مختار و خالص تر از اجسام عنصری هستند. اثیر مطابق عقیده قدماء ماده‌ای سیال و رقیق و بی‌وزن است که فضای فوق هوای کره زمین را فرا گرفته است. آن را کره نار که فوق کره هوا است نیز گفته‌اند. چرخ اثیر و فلک اثیر تعبیر دیگری از فلک نار و کره اثیر بنا به اعتقاد قدماء جسمی است که قابل خرق و التیام نیست و از غایت لطافت در جریان تغییر و کون و فساد قرار نمی‌گیرد.

حضرت عبدالبهاء در لوحی می‌فرمایند: «... حضرت جبرئیل در فلک اثیر کوس جلیل یا بهاء الابهی می‌کوبد و سرش پرهوش در عالم بالا نعره یاربی الاعلی می‌زند...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۵۶).

و همچنین حضرت عبدالبهاء در شرح عبارت لوح حکمت که می‌فرماید: «و ما کان تکون من الحرارة المحدثه...» در لوح آقا ملا علی اکبر قوچانی چنین می‌فرمایند:

«... و ما كان تكون من الحرارة المحدثة» یعنی ماده و هیولای کائنات قوه اثیریّه است و غیرمشهود و به آثار مثبت و آثار از جمله قوه کهربائی و ضیاء و حرارت است که امواج او است و این در حکمت طبیعیّه محقق و مثبت و ماده اثیریّه نامند. آن ماده اثیریّه فاعل و منفعل است یعنی در عالم کائنات جسمانی آیت مشیت اولیّه است؛ «خلق الله الناس بالمشیة و خلق المشیة بنفسها» لهذا آن ماده اثیریّه از جهتی فاعل است زیرا ضیاء و حرارت و قوه کهربائیّه از او ظاهر و از جهتی منفعل است زیرا چون امواج در او ظاهر گردد نمودار شود، مثلاً ضیاء امواجی است که در آن ماده اثیریّه حاصل می‌شود و از آن امواج قوه باصره متأثر می‌گردد و تأثر مشاهده است چنان که در هوا امواج حاصل می‌شود؛ از آن امواج عصب صماخ گوش متأثر می‌شود؛ آن تأثیر صوت است و آن اثر استماع...»

اختیار

نک به جبر و اختیار

ادراک

قوه فهم و احساس اشیاء است که یا با حواسّ ظاهری ادراک می‌شوند (ادراک حسّی) یا با حواسّ باطنی نظیر درک با قوه متصوره یا قوه متوهمه یا قوه عقلیه. گاهی درک با حواسّ ظاهری از درک با حواسّ باطنی از هم متفاوت می‌شوند. در این صورت درک با حواسّ ظاهری را «احساس» و موضوع مدرک را «محسوسات» گویند و آنچه را با حواسّ باطنی درک می‌شود «وجدانیات» خوانند.

ادراک در مفهوم عامّ به معنی معرفت، شناختن و اطلاع از شیء است که شامل ادراک حسّی و ادراک امور مجرد و انتزاعی می‌شود. به قول جرجانی «الادراک هو حصول الصّورة عند النّفس النّاطقة.» (کتاب التعرّیفات، ص ۱۳). حضرت عبدالبهاء برای روح انسانی دو نوع ادراک بیان نموده‌اند، یک نوع ادراک به وسیله آلات و ادوات است نظیر ادراک حاصله از طریق دیدن و شنیدن و نوع دیگر ادراک بدون وسیله است نظیر آنچه در حالت خواب درک می‌شود. (مفروضات، ص ۱۷۱).

ادراک مطابق آثار حضرت عبدالبهاء منوط به دو چیز است: اول احاطه مدرک بر مدرک و ثانی از طریق مشابهت و مماثلت، یعنی تا شیء مشابهت به شیء دیگر نداشته باشد حقیقت آن قابل درک نتواند بود. (امر و خلق، ج ۱، ص ۴۲).

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب حیدر قبل علی چنین می‌فرمایند:

هوالابی

ای نفعه خوش ریاض محبت الله، ادراکات و معلومات انسانیّه کلیّه در سه مراتب واقع؛ یا معانی مجرّده و حقائق بسیطه محیطه است که در تحت ادراکات عقول سلیمه و نفوس قدسیّه است یا صور محسوسات و اعیان خارجه است که در ظلّ احساسات حواسّ ظاهره و قوای جسمانیّه است و یا آنکه معلوماتی است که در تحت حکم معقول و محسوس است و آن متخیلاتی است که عبارت از تشکّل معانی در صور محسوسات است که قوه مصوره تصوّر آن نماید و در ساحت حضرت عقول عرض نماید و چون در کلیّه نفوس بشریه شعله نورانی عقل الهی که مدرک معانی مجرّده است مخمود است و ادراکات محصور در محسوسات، لهذا اکثر شقّ ثالث اختیار و بیان می شود تا عقول ضعیفه نصیبی از حقائق مجرّده روحانیّه برند. این است گهی فردوس اعلی و گاهی جنّت المأوی و دمی ریاض و حیاض و غیاض تعبیر می شود و الا مراتب قرب و وصال در ملکوت ابهی مقدّس از جمیع این شئون و اوهام است. و البهاء علیک. ع.ع.

اراده

تصمیم یا نیروی انجام فعل معینی است که لازمه آن داشتن هدف و وسائل لازمه برای وصول به هدف است. عمل ارادی زاده قرار ذهنی است که پیش از عمل در ذهن پرورده می شود. در نظر بعضی از فلاسفه اراده خاصّیتی مستقلّ است که شرائط و مؤثرات خارجی در آن تأثیر ندارد. فلاسفه مارکسیست اراده را نتیجه معرفت و تجربه و تربیت دانسته اند.

ارتودوکس

مجموعه آراء و عقایدی را که مقبول عامّه مردم است ارتودوکس می گویند. ارتودوکس نام یکی از مذاهب اصلی مسیحیت نیز هست که در قرن یازدهم میلادی به وجود آمد و از قبول پاپ اعظم (رهبر کاتولیکها) به عنوان رهبر روحانی جامعه مسیحیت خودداری نمود.

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م)

شاگرد نامی افلاطون و از بزرگترین فلاسفه عالم است. فلاسفه مسلمان او را معلّم اوّل گفته اند و نامش را به صورت ارسطوطالیس و ارسطاطالیس ضبط نموده اند. آثار او که اکثراً در دوره مأمون عباسی به عربی ترجمه گردید به طور مستقیم یا از طریق مفسرین و شارحین آثارش به دقت مورد مطالعه و شرح و بسط فلاسفه مسلمان قرار گرفته است. ارسطو واضع علم منطوق و فلسفه موسوم به

فلسفه‌ی مشائی است چه آراء خود را هنگام گردش و راه رفتن به شاگردان خود تعلیم می‌داد. آثار ارسطو در فلسفه، منطق، اخلاق، سیاست و علوم طبیعی در طول قرون متمادی مورد مطالعه و پژوهش اهل فن بوده است.

حضرت بهاء‌الله در باره ارسطو در لوح حکمت می‌فرمایند: «... ارسطوطاليس الحكيم المشهور و هو الذي استنبط القوة البخارية و هؤلاء من صناديد القوم و كبرائهم كلهم اقرؤا و اعترفوا بالقديم الذي في قبضته زمام العلوم...» (مجموعه الواح، ص ۴۸).

و حضرت عبدالبهاء در باره ارسطو در مفاوضات (ص ۲۱۴) چنین می‌فرمایند:

«... بعضی از حکماء یونان نیز معتقد به وحدت الوجود بودند نظیر ارسطاطاليس که می‌گوید بسیط حقیقی جمیع اشیاء است و هیچ یک از اشیاء نیست و بسیط این جا مقابل ترکیب است یعنی حقیقت فردانیه که مقدس و منزّه از ترکیب و تقسیم بوده منحلّ به صور نامتناهی گردیده، پس وجود حقیقی کلّ اشیاء است ولی هیچ یک از اشیاء نیست...»

استدلال

بنا بر مندرجات فرهنگ معارف اسلامی (ج ۱، ص ۱۶۶) استدلال اصطلاحی منطقی است و به معنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب است. استدلال بر دو نوع است: ۱- استدلال یا دلیل "آنی"؛ ۲- استدلال یا دلیل "لمّی". در نوع اول از اثر پی به مؤثر می‌برند و از وجود اثر اثبات وجود مؤثر می‌کنند و در نوع دوم از مؤثر وجود اثر را ثابت می‌نمایند.

اسکلاستیک / اسکولاستیک

علوم و معارف متعلّق به مدارس قرون وسطی را اسکلاستیک نامیده‌اند. علوم و حکم دوره قرون وسطی به آنچه در مدارس کلیسا تعلیم می‌شد مقید بود و تعلیمات اولیای مسیحیت و مدارس آنان را به زبان لاتینی "اسکولا" می‌گفتند و لذا علوم و معارف آن دوره را به این کلمه منسوب نموده آنها را اسکلاستیک می‌نامیدند. علوم و معارف اسکلاستیک از خصایصی برخوردار بوده که مختصر آن به نقل از لغت‌نامه دهخدا چنین است:

«خصایص اسکلاستیک - نخست به طور کلی تحقیقات علمی و حکمی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید بود نه کشف حقایق، تا آن جا که اولیاء دین به صراحت می‌گفتند ایمان بر عقل مقدم است یعنی برای ایمان فهم لازم نیست. اول باید ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد، چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود. بنا بر این اهتمام اهل تحقیق همه متوجه

بود به اینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند و علم را با احکام دین سازگار کنند چه اصول دین که از جانب خداوند به انسان افاضه شده البتّه حقّ است و عقل را نرسد که منکر آن شود. دوّم استقلال فکر و آزادی رأی در کار نبود. در آغاز امر اتکاء و استناد همه بر مندرجات کتب مقدّس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود، و هر کس از آن تعلیمات بیرون می‌شد گرفتار تکفیر و حبس و آزار می‌گردید یا می‌بایست توبه و استغفار و آنچه را گفته و نوشته انکار کند و کسانی که به واسطه تخطّی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده یا به قتل رسیده‌اند و زنده سوزانیده شده‌اند بسیارند. و همچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را به واسطه مخالفت با اصول دین سوزانیده‌اند. پس از آنکه اهل تحقیق متوجّه تعلیمات حکمای پیشین شدند و آراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق ساختند تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد، و اگر کسی نظری مخالف رأی ارسطو اظهار می‌داشت کفر گفته بود. نتیجه اینکه تحقیق علمی به جای آنکه مبتنی بر مشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و حقایق و واقعیّات باشد همه مبتنی بر گفته‌های پیشینیان بود و افکار جدید ظاهر نمی‌ساختند و اصول و حقایق تازه نمی‌جستند. تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلّم دانسته مأخذ می‌گرفتند و همواره موضوع بحث قرار می‌دادند.

سوّم چون اصول و مبانی علمی موضوع نظر و تفتیش و تفحص نمی‌توانست واقع شود قوّه عقلی فقط متوجّه مباحثه و مناظره و مجادله بود، و همواره بازار بحث منطقی را گرم داشتند، و دل خود را به الفاظ خوش می‌کردند. موضوع مباحثات هم از این قبیل بود: آیا علم خدا افزایش‌پذیر هست یا نه؟ آیا کبوتری که روح القدس به صورت او درآمد حیوان واقعی بود؟ اقنوم اوّل که نازاده است آیا این خاصّیت ذاتی او است؟ حضرت عیسی را چون به دار کشیدند دست و پا و پهلویش را مجروح کردند، بعد که دوباره زنده شد آیا جای زخم‌های او باقی بود؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند؟ حضرت آدم هنگام هبوط به چه قدّ و قامت بود؟» (لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل اسکلاستیک).

اصل علیّت

ن ک به علت

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م)

از بزرگ‌ترین فلاسفه و متفکرین عالم بشریت است. او یونانی و شاگرد سقراط و معلّم ارسطو بود و پس از درگذشت استاد مدّتی به جهانگردی گذراند و چون به آتن مراجعت کرد "آکادِمیا" را

تأسیس نمود و در آن جا به مدت چهل سال به تعلیم و تدریس پرداخت، به همین جهت فلسفه او را فلسفه آکادمیائی نامیده‌اند. آثار افلاطون از نظر محتوای فکری و غنای ادبی از شاهکارهای بی‌نظیر در عالم ادبیات است. معروف‌ترین اثر او جمهوری نام دارد که در آن حکومت ایده‌آل مورد نظر خود را توصیف کرده است.

حضرت بهاء‌الله در لوح حکمت در باره افلاطون می‌فرماید: «... افلاطون الاهی آنه کان تلمیذاً لسقراط المذكور و جلس علی کرسی الحکمة بعده و اقر بالله و آیاته المهیمة علی ماکان و ما یکون...» (مجموعه الواح، ص ۴۸).

و حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۱۲) به مهارت افلاطون در اخلاق و الهیات اشاره نموده و در بحث از موازین ادراک راجع به او چنین می‌فرماید: «... افلاطون در بدایت به ادله عقلیه اثبات سکون ارض و حرکت شمس را می‌نمود و بعد به دلایل عقلیه اثبات نمود که شمس مرکز است و زمین متحرک و بعد فکر بطلمیوس شهرت کرد و فکر افلاطون به کلی فراموش شد...» (مفاوضات، ص ۲۱۹).

اکسیجن / اکسیژن

عنصر گازی بی رنگ و بوئی است که از هوا سنگین تر است و در آب کمی حل می‌شود. اکسیژن سبب احتراق است ولی نمی‌سوزد. ترکیبات متعدّد با سایر عناصر دارد و در تمام موادّ زنده و در جوّ موجود است.

اگزیستانسیالیسم (Existentialism)

مذهبی است که برای وجود و خصائص وجود اهمّیت خاصّ قائل می‌شود و آن را سابق بر ماهیت می‌داند. اگزیستانسیالیسم به آزادی مطلق انسان معتقد است و انسان را عبارت از وجودی می‌داند که می‌تواند خود را از آنچه می‌خواهد منع کند و آنچه را ملایم طبع او است بپذیرد. موضوع اساسی این مذهب مطالعه انسان واقعی و مشخص است و از بحث در امور متافیزیکی پرهیز می‌کند. در این مذهب وجود تنها عبارت از آن چیزی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد نیست بلکه تأثیر وجود در مدرک هم مورد بحث واقع می‌شود. بنا بر این عمل ادراک عملی صرفاً عقلی نیست بلکه حالات روانی و زیست‌شناسی در عمل ادراک مؤثر است.

الوهیت

خدائی؛ مقام حضرت احدیت که جامع جمیع اسماء و صفات الهیه است. حضرت عبدالبهاء

هو الله

ای جوان رحمانی، شکر کن خدا را که به ملکوت نورانی راه یافتی و پرده اوهام دریدی و به حقیقت اسرار اطلاع یافتی. این خلق جمیعاً خداوندی را در عالم افکار تصوّر نمایند و آن تصوّر خود را بپرستند و حال آنکه آن تصوّر محاط است و عقل انسان محیط؛ البتّه محیط اعظم از محاط است زیرا تصوّر فرع است و عقل اصل. البتّه اصل از فرع اعظم است. پس ملاحظه کن جمیع ملل و امم پرستش فکر خویش نمایند و در عقل خود خداوندی خلق کنند و او را خالق کلّ شیء دانند و حال آنکه این تصوّر اوهام است. پس جمیع خلق ساجد و عابد و همند اما آن حقیقت ذات احدیّت و غیب الغیوب مقدّس از تصوّر و افکار است، وجدان به آن نرسد، در حوصله هر حقیقت حادثه آن حقیقت قدیمه ننگنجد. آن عالم دیگر است؛ از آن خبری نیست. وصول ممکن نه؛ حصول ممتنع و محال. همین قدر وجودش محقق و مثبت و لکن کیفیت مجهول. جمیع فلاسفه و حکماء دانستند که هست ولی در معرفت هستی او حیران گشتند و عاقبت مأیوس شدند و به کمال یأس از این عالم رفتند زیرا ادراک شئون و اسرار آن حقیقه الحقائق و سرّ الاسرار قوه دیگر خواهد و حواسی دیگر شاید. آن قوه و حواس فوق طوق بشر است لهذا خبر نیافتند. مثلاً اگر در انسان قوه سمع و قوه ذوق و قوه شمّ و قوه لمس باشد اما قوه باصره مفقود، از برای آن شخص مشاهده اشیا ممتنع و محال زیرا به سمع و ذوق و شمّ و لمس نتوان مشاهده کرد. بناء علیه به این قوا و حواس موجوده در عالم بشر ادراک آن حقیقت غیب و منزّه و مقدّس از شوائب ریب مستحیل و محال. قوای دیگر باید و حواس دیگر شاید. اگر آن قوا و حواس میسر شود خبر گرفتن ممکن والا فلا...

الهیون

مردمانی هستند که در ورای قوا و موجودات مادی به نیروی فوق طبیعی و موجودات غیرمادی نیز معتقدند. الهیون جهان و حوادث آن را صرفاً منسوب به ماده و امور و قوای مادی نمی‌دانند بلکه در عالم وجود به مبانی روحی و باطنی و الهی هم معتقدند.

انکشافات وجدانیّه

ن ک به وجدان

ایده‌آلیست

ایده‌آلیست در مقابل رئالیست قرار می‌گیرد. برای ایده‌آلیست مدرکات ذهنی اصیل است چه وجود اشیاء را مرهون قوای ذهنی می‌داند و کل وجود را به فکر، در وسیع‌ترین مفهوم آن، راجع می‌گرداند. برای رئالیست اصالت با موجودات خارجی است و نه مدرکات ذهنی. هر دو مذهب در قضایای فلسفی مربوط به وجود و معرفت و نیز مسائل زیباشناسی و علم اخلاق تأثیر فراوان داشته‌اند.

باصره

ن ک به حواسّ خمسّه

بسیط

شییی است که قبول قسمت به اجزاء نمی‌کند و در واقع جزئی در آن قابل تشخیص نیست. بسیط در مقابل مرکب قرار می‌گیرد. بسیط به قول جرجانی در کتاب التعریفات بر سه نوع است: اول بسیط حقیقی که ابدأ و اصلاً جزئی در آن وجود ندارد و ذات باری تعالی مصداق آن است. دوّم بسیط عرفی و آن شیء است که از اجسام مختلف الطّبیع ترکیب نشده باشد. سوّم بسیط اضافی که اجزاء تشکیل‌دهنده آن بالنسبه به شیء دیگر کم‌تر باشد. بسیط در تقسیم‌بندی دیگر بر دو نوع است: اول بسیط روحانی نظیر معقولات و نفوس مجزده و دوّم بسیط جسمانی نظیر عناصر اربعه.

بطلان تسلسل

توالی نامحدود وقایع و علل است که مطابق اعتقادات اکثر فلاسفه مسلمان منطقاً امکان‌پذیر نیست. تسلسل به این نحو تعریف می‌شود که وجود یک شیء به علت مؤثر در آن منسوب شود و سپس وجود این علت به علت دیگری که در آن مؤثر بوده ارجاع گردد و سلسله علل به صورت دور تا بی‌نهایت ادامه یابد.

بوذه‌ئی‌ها

یا بودائیان پیروان بودا هستند که از ۵۶۳ تا ۴۸۳ قبل از میلاد زندگی کرد و به عنوان حکیم و متفکری بزرگ مردم را به ترک لذات دنیوی و تمسک به راستی و درستی و تزکیه نفس و سلوک در طریقه‌ای که نهایت آن فنای در نفس است دعوت نمود. بنا به تصریح حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (ص ۱۲۴) بودا تأسیس دین جدید نمود.

تأویل عبارت از ارائه معانی و مفاهیم باطنی و غائی آیات کتب مقدّسه است. لفظ تأویل از کلمه "أول" مشتق است و لهذا تأویل مفهوم آن را دارد که مثلاً آیه‌ای از قرآن به اصل اولیّه آن ارجاع گردد و برای آن معانی و تعبیر باطنی در نظر گرفته شود. تأویل در واقع نوعی تفسیر و تشریح است که از حدّ شرح و بسط ظاهری آیه می‌گذرد و مؤؤل کوشش می‌کند که با تعبیرات خود کنایات و استعارات در آیه تشخیص دهد و در صدد بیان معانی و مفاهیم آنها برآید.

حضرت بهاء الله در لوحی می‌فرماید: «کلمه الهیه را تأویل مکنید و از ظاهر آن محجوب ممانید چه که احدی بر تأویل مطّلع نه الا الله و نفوسی که از ظاهر کلمات غافلند و مدّعی عرفان معانی باطنیه، قسم به اسم اعظم که آن نفوس کاذب بوده و خواهند بود. طویی از برای نفوسی که ظاهر را عامل و باطن را آملند...» (گنجینه حدود و احکام، ص ۳۴۰).

و در لوح مفصل دیگری که در کتاب اقتدارات به طبع رسیده چنین شرح می‌فرماید:

«مقصود از تأویل اینکه از ظاهر خود را محروم نمایند و از مقصود محتجب نمانند. مثلاً اگر از سماء مشیت فاعسلوا و جوهکم نازل شود تأویل نمایند که مقصود از غسل، غسل وجه باطن است و باید به آب عرفان او را غسل داد و ظاهر نمود و امثال آن. بسا می‌شود نفسی به این تأویلات وجهش باکمال ذفر و وسخ آلوده می‌ماند و به خیال خود به اصل امرالله عمل نموده و حال اینکه در این مقام واضح و معلوم است که شستن رو است به آب ظاهر. بعض کلمات الهی را می‌توان تأویل نمود یعنی تأویلاتی که سبب و علت ظنون و اوهام نشود و از مقصود الهی محروم نمانند... چنانچه مشاهده نموده و می‌نمایند بعضی از نفوس که خود را در اویش می‌نامند جمیع احکام و اوامر الهی را تأویل نمودند. اگر گفته شود صلوة از احکام محکمه الهی است می‌گویند صلوة به معنی دعا است و ما در حین تولّد به دعا آمده‌ایم و صلوة حقیقی را عمل نموده‌ایم و این بیچاره از ظاهر محروم است تا چه رسد به باطن. اوهامات نفوس غافله زیاده از حدّ احصاء بوده و هست. باری، از تبلی و کسالت جمیع اوامر الهی را که به مثابه سدّ محکم است از برای حفظ عالم و امنیّت آن تأویل نمودند و در تکایا انزوا جسته جز خورد و خواب شغلی اختیار ننموده‌اند و در معارف آنچه گفته شود تصدیق می‌نمایند و لکن اثر حرارت محبت الله تا حال از ایشان دیده نشد مگر معدود قلبی که حلاوت بیان را یافتند و فی الجمله بر مقصود از ظهور آگاه گشتند. بعضی از این تأویلات که در بیان حکمت ذکر شد هر یک در مقام خود صحیح است چه با اصول احکام الهی مخالف نیست. آیاتی که در اوامر و نواهی الهی است مثل عبادات و دیات و جنایات و امثال آن مقصود عمل به ظاهر آیات بوده و خواهد بود و لکن آیات الهی که در ذکر قیامت و ساعت

چه در کتب قبل چه در فرقان نازل شده اکثر مأول است و لا يعلم تأویله الا الله. این مراتب در کتاب ایقان واضح و مبرهن است. هر نفسی در آن تفکر نماید آگاه شود بر آنچه از نظر کلّ مستور بوده. انظر فيما انزله الوهاب في الكتاب قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار. این آیه مبارکه را علماء از قبل و بعد تفسیر و تأویل نموده‌اند و هر یک به اعتقاد خود معنی آن را یافته‌اند و لکن این مقام العلم و این مراتب الظنون و الاوهام. نفسی که او را سلطان المفسرین می‌نامند یعنی قاضی یضاوی گفته این آیه ردّاً لعبدة الشمس نازل گشته. مشاهده نمائید چه مقدار بعید است از منبع علم مع تبحره علی زعم الناس. زمام علوم در قبضه قدرت الهی است؛ عطا می‌فرماید به هر که اراده نماید. در کتب قبل هم آنچه در ذکر این ظهور از قلم اعلی جاری شد اکثر مأول است. مثلاً می‌فرماید تذوب الوديان كالشَّمع قدام الرّب و همچنین می‌فرماید خیمه او بر جبال مرتفع می‌شود چنانچه شده و در مقامی دیگر می‌فرماید خیمه‌ای است از برای او که طناب‌های او بریده نشده و نمی‌شود و میخ‌هایش کنده نشده و نمی‌شود و از جائی به جائی نقل نمی‌شود. این فقرات مأول است. انسان منصف ادراک می‌نماید که چه مقام مقام تأویل است و چه مقام حکم بر ظاهر تنزیل. باری، الیوم آنچه ناس را از آلائش پاک نماید و به آسایش حقیقی رساند آن مذهب الله و دین الله و امرالله بوده. كذلك انهمر غيث البيان من سماء العرفان فضلاً عليك. اشكر و قل لك الحمد يا محبوب العارفين و لك الثناء يا مقصود العالمين و لك الشكر يا من في قبضتك ملكوت ملك السموات و الارضين. (اقتدارات، صص ۲۷۹، ۲۸۳-۲۸۶).

و حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «از جمله وصایای حتمیه و نصایح صریحه اسم اعظم این است که ابواب تأویل را مسدود نمائید و به صریح کتاب یعنی به معنی لغوی مصطلح قوم تمسک جوئید.» (گنجینه حدود و احکام، ص ۳۴۱).

و نیز حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «باید دقت در نصوص الهیه کرد و احکام شریعت الله معجری داشت و از تأویل عرفاء و تشویش حکماء احتراز و اجتناب نمود زیرا نفوس را منجمد و افسرده و کسل و لابلالی و پریشان و سرگردان نماید.» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۸، ص ۱۷۵).
و نیز ن ک به کتاب بدیع، صص ۲۰-۲۱.

تبیین

شرح و توضیح آیات و کلمات است. جمال قدم خود بنا به خواهش بسیاری از احبّاء از جمله جناب زین المقربین بسیاری از آیات و کلمات خود را شرح و توضیح فرمودند و سپس تبیین کلمات الهیه به حضرت عبدالبهاء و سپس به حضرت ولی امرالله محول گردید.

تخیل

نک به حواسّ خمسّه

ترکیب

در اصطلاح عامّ به معنی جمع کردن عناصر متفرّقه و به هم آمیختن اجزاء و عناصر با یکدیگر است به نحوی که اجزاء تشکیل دهنده یک ترکیب استقلال و ماهیت وجودی خود را از دست بدهند. ترکیب به سیر از بسط به طرف مرکّب هم اطلاق می‌شود. در علوم طبیعی ترکیب عبارت از طریق وصول به تکوین و حصول موادّ جدیدی است که از عناصر بسط‌تر به وجود می‌آید. حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرماید:

به نام دوست یکتا

کتابت به لسان عربی لدی العرش حاضر و به لسان پارسی جواب آن نازل. به سمع طاهر مقدّس اصغاء نما. از تأخیر امور دلتنگ مباش. هر امری مرهون است به وقتی. در اختلاط و امتزاج اشیاء دو مقام ملحوظ، یکی به قدرت صرفه بخته و هذا منوط باذنه و مخصوص لحضرت و دیگر به اقتران اشیاء متحابّه غیرمتنافره و این بعد از معرفت به طبیعت کامله بوده، نزد حکماء به بیضه معروف است و آن است حجر معمول مصنوع. طبایع اربعه در او موجود و بعد از تفصیل قابل امتزاج کلی. نسل الله بان یوفّقک علی ما یحبّ و یرضی و یقدّر لک ما هو خیر عنده، انه ولیّ المخلصین. و البهاء علیک و علی ابنک و من معک و نسله بان یوفّق الکل علی خدمته و طاعته، انه لهو المقتدر الغفور الکریم.

و نیز حضرت عبدالبهاء در باره ترکیب و تحلیل در کتاب مفاوضات (ص ۱۳۷) چنین می‌فرماید: «... از برای هر ترکیبی چه کلی و چه جزئی لابدّ از تحلیل است. نهایتش این است که بعضی ترکیب‌ها سریع التّحلیل است و بعضی بطیء التّحلیل و الاّ ممکن نیست شیء ترکیب شود، به تحلیل نرود...»

و در لوحی می‌فرماید:

«... ملاحظه در کون و فساد و وجود و عدم نمایند که هر کائنی از کائنات مرکّب از اجزاء متنوعه متعدده است و وجود هر شیء فرع ترکیب است یعنی چون به ایجاد الهی در بین عناصر بسیطه ترکیبی واقع گردد از هر ترکیب کائنی تشکیل شود. جمیع موجودات بر این منوال است و چون در آن ترکیب اختلال حاصل گردد و تحلیل شود و تفریق اجزاء گردد آن کائن معدوم شود. یعنی انعدام هر شیء عبارت از تحلیل و تفریق اجزاء است...» (منتخباتی از

مکاتیب، ص ۲۷۸).

و در خطابه مورخ ۱۰ نوامبر ۱۹۱۱ می‌فرمایند: «... اهل حقیقت برآنند که کافه موجودات مادیه ولو فلاسفه زمان بسیط دانند اگر تحقیق و تدقیق شود آن نیز مرکب است...» (مجموعه خطابات، ص ۱۵۲).

ترکیب ارادی

ن ک به ترکیب و اراده

ترکیب التزامی

ن ک به ترکیب و ضرورت و لزوم ذاتی

ترکیب تصادفی

ن ک به ترکیب

تسلسل

ن ک به بطلان تسلسل

تصوّر

در روان‌شناسی حصول صورت شیء در ذهن را تصوّر دانسته‌اند. معنی کلی مجرد را نیز تصوّر می‌گویند. مجموعه افکاری که انسان در باره حیات و عالم وجود در نظر می‌آورد نیز تصوّر او را از عالم تشکیل می‌دهد. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (صص ۱۸۹-۱۹۰) می‌فرمایند:

«... قوه متفکره انسان را دو نوع تصوّر است. یک نوع تصوّر صحیح است؛ چون منضمّ به تصمّم گردد آن تصوّر در خارج تحقّق یابد مانند تدابیر صائبه و آراء سدیده و اکتشافات فنیّه و اختراع صنایع جدیده و نوع دیگر از تصوّرات آن افکار فاسده و خیالات بیهوده است که ابداً نتیجه و ثمری از آن حاصل نشود و حقیقت ندارد بلکه مانند امواج بحر اوهام موج می‌زند و چون خواب‌های بیهوده می‌گذرد...»

اصل تنزیه اعتقاد و اعتراف به این حقیقت است که ذات الهی به هیچ وجه من الوجوه شباهت و مماثلتی با مخلوق ندارد و از هر ارتباطی با عالم ناسوت مقدّس و مبرّی است. چون صفات الهی نامتناهی است، انسان را قدرت آن نیست که با صفات محدود خود از عهده شناسائی صفات نامحدود او برآید، چه صفات الهی را با صفات انسانی مقارنت و مماثلتی نیست. بنا بر این ذات الهی "منزه" از آن است که با صفاتی که انسان به او منسوب می‌نماید شناخته گردد. به فرموده قرآن «سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا یصفون.» (آیه ۱۸۰ سوره صافات). حضرت عبدالبهاء در تشریح این اصل می‌فرمایند: «بدان که حقیقت الوهیت و کنه ذات احدیت تنزیه صرف و تقدیس بحت یعنی از هر ستایشی منزه و مبرّا است و جمیع اوصاف اعلی درجه وجود در آن مقام او هام است...» (امر و خلق، ج ۱، ص ۳۴).

توحید

یکی از اصول دین اسلام است و آن اعتقاد به وحدانیت ذات الهی است به این معنی که خدا از شائبه تعدّد و شبه و مثل مبرّا است.

عرفاء در قضیه توحید به سه مرحله توحید افعال، توحید صفات و توحید ذات قائل شده‌اند و وصول به توحید را از دو طریق علمی و عینی میسر دانسته‌اند. وصول به توحید علمی نتیجه تعقل و استدلال است و وصول به توحید عینی از طریق کشف و شهود و به الهام الهی امکان‌پذیر می‌باشد.

حضرت بهاء‌الله در باره توحید می‌فرمایند:

«... دو مقام در توحید مشاهده می‌شود؛ توحید وجودی و آن این است که کلّ را به لا نفی می‌کنند و حقّ را به الا ثابت یعنی غیرحقّ را موجود نمی‌دانند به این معنی که کلّ نزد ظهور و ذکر او فنای محض بوده و خواهند بود؛ کلّ شیء هالک الا وجهه، یعنی مع وجود او احدی قابل وجود نه و ذکر وجود بر او نمی‌شود چنانچه فرموده‌اند کان الله و لم یکن معه شیء و الاّن یکون بمثل ما قد کان مع آنکه مشاهده می‌شود که اشیاء موجود بوده و هستند مقصود آنکه در ساحت او هیچ شیء وجود نداشته و ندارد. در توحید وجودی کلّ هالک و فانی و وجهه که حقّ است دائم و باقی. و توحید شهودی آن است که در کلّ شیء آیات احدیّه و ظهورات صمدانیه و تجلیات نور فردانیه مشاهده شود چنانچه در کتاب الهی نازل: سربهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم. در این مقام در کلّ شیء تجلیات آیات بسیط الحقیقه مشهود و هویدا...» (اقتدارات، صص ۱۰۷-۱۰۸).

برای ملاحظه تصریحات دیگر جمال قدم در باره توحید به صفحات ۱۵۸-۱۵۹ و ۲۱۹-۲۲۰ کتاب اقتدارات نیز رجوع فرمائید.
الواح دیگر مندرج در صص ۲۲۱-۲۲۲ و ۳۰۰ مجموعه الواح، طبع قاهره، و لوح مبارک مندرج در صفحه ۱۰۶ کتاب مائده آسمانی، ج ۸، اطراف و جوانب دیگر قضیه توحید را در آثار جمال قدم روشن می نماید. و نیز ن ک به آثار قلم اعلی، ج ۶، صص ۲۴-۲۵.

ثبوت

غالباً مرادف با "وجود" است. بعضی از متکلمان که بین وجود و عدم فاصله قائلند آن فاصله را "ثبوت" نامیده اند.

جبر علمی

جبر در اعتقادات متکلمین عبارت از اسناد دادن افعال عباد است به خداوند. در این تعریف جبر در مقابل قدر قرار می گیرد که آن اسناد فعل عبد به خود او است و نه به خدا. اما جبر علمی مبتنی بر استدلال عقلی و علمی و فرع قاعده ترتب معلول بر علت است.

جبر و اختیار

جبر اعتقاد به آن است که عبد را از خود قوت و قدرت و اختیاری نیست و لذا در آنچه معمول می دارد مجبور است و اعمال او به خدا راجع می گردد. اختیار، در مقابل جبر، اعتقاد به آن است که بنده را در اعمال خود اختیار و قدرتی است و آنچه از او سر می زند نتیجه اراده و خواست او است. بر اساس این دو اعتقاد دو مذهب جبریه (مجبره) و قدریه (مفوضه) به وجود آمده اند که در مقابل یکدیگر به ارائه دلایل و طرح مباحث مفصل کلامی و فلسفی در رد و اثبات جبر و اختیار پرداخته اند. مسأله جبر و اختیار از بزرگ ترین و مشکل ترین مباحث کلامی است چه آیات قرآنی هم از اجبار و هم از اختیار آدمی سخن می گوید. به این جهت قضیه جبر و اختیار همواره اسباب بحث و اختلاف نظر بین متفکرین و فرق اسلامی بوده است. آنچه بدیهی است آنکه به هر دو نظریه ایراداتی وارد است. اگر عبد مجبور تصور شود تکلیف از او ساقط است و اعزام رسل و انزال کتب برای هدایت او لغو خواهد بود و مسأله مجازات و مکافات که اساس تفکرات مذهبی است منتفی خواهد گشت و اگر مختار تصور شود چون خدا پیش از وجود عباد بر اعمال آنان علیم بوده عقلاً ممکن نیست که فعلی از بنده صدور یابد و آن فعل بر خلاف علم حضرت باری تعالی باشد. بنا بر این عبد را اختیاری در اعمال خود نیست. مشاکل این دو نظریه

متفکرین اسلامی را بر آن داشت که به نظریه "امر بین الامرین" روی آورند و انسان را در بین جبر صرف و اختیار محض قرار دهند. عصاره این نظریه آن است که فعل عبد بدون واسطه مخلوق او است و با واسطه مخلوق ذات باری است. در آثار امر مبارک شرح این مسأله مفصلاً مذکور گشته است. از جمله می توان به کتاب امر و خلق، ج ۱، صص ۷۵-۸۵ مراجعه نمود.

حضرت عبدالبهاء در لوح غلام حسین میرزا در شیراز چنین می فرماید:

هو الله

ای بنده حق، لا جبر و لا تفویض لاکره و لا تسلیط امر بین الامرین عبارت از آن است که مدد وجود از حق است و لکن ارتکاب فعل از خلق. اگر مدد وجودی نرسد کل من علیها فان با وجود مدد وجودی و کلّ بعمل علی شاکلته و کلاً نمدهو لاء و هو لاء و ماکان عطاء ربک محظوراً. اگر اریاح نوزد یعنی مدد الهی نرسد سفینه از حرکت باز ماند؛ نه به یمین رود نه به یسار، و چون باد مدد دهد سفینه به حرکت آید ولی سگان کشتی به هر طرف مائل باد به آن جا برد. پس حرکت سفینه یمیناً و شمالاً هر دو به امداد باد است. با وجود این سگان به هر طرف مائل به آن جا رود. لا تفویض یعنی سفینه به قوه خود حرکت ننماید؛ لا جبر یعنی سگان سفینه به هر طرف مائل به آن جا رود. این است امر بین الامرین. دیگر شما تعمق در این بیان نمایند تا به حقیقت مسأله پی برید. و علیک البهاء الابهی. ع.ع.

جزء

نک به جزء و کلّ

جزء و کلّ

جزء مبدء تشکیل و ترکیب کلّ است. بنا بر این جزء و کلّ در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و با انتفاء جزء کلّ هم منتفی می شود.

جسم

آنچه از ترکیب عناصر اربعه به نسبت های مختلف تشکیل می شود جسم نامیده می شود که مرکب و قابل تجزیه است. جسم مطابق نظریه فلاسفه از هیولا و صورت تشکیل شده است. جسد اگرچه غالباً با جسم مرادف گرفته می شود ولی از جسد بیشتر اجسام و ترکیبات معدنی مراد می گردد.

جماد

جسم بی جان و بی حرکت است. جمادات از موالید ثلاثه‌اند که عبارتند از جماد، نبات و حیوان.

جنس

در اصطلاح منطقی جنس به مجموعه صفات ذاتیه‌ای اطلاق می‌شود که در تعدادی از اشیاء مشترک است. مثلاً جنس حیوان شامل انسان و مرغ و مور و ماهی و جز آن می‌شود که همگی در صفات حیوانی با یکدیگر مشترکند. هر یک از این حیوانات البتّه صفت ذاتی ممیزه‌ای دارند که فصل آنها است و ذاتیت و هویت خاص آنها را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد.

جهل

در لغت به معنی نادانی است. ضدّ علم و حکمت و دانائی.

حادث

آن چیزی است که مسبوق به عدم بوده و بعد به وجود آمده است. حادث در مقابل قدیم قرار می‌گیرد. در تمثیل آفتاب قدیم است و شعاع حادث. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (صص ۲۰۶-۲۰۸) اقسام قدیم و حادث را مفصلاً شرح فرموده‌اند.

حسّ

وسیله درک محسوسات است. اهل حسّ و تجربه را عقیده چنان است که آنچه به عقل ادراک می‌شود قبلاً به حسّ درآمده و اوّل به ادراک حسّی درک گردیده است. و نیز نك به حواسّ خمسّه و محسوسات .

حقائق اشیاء

نك به حقیقت و شیء . حضرت بهاءالله در باره حقائق اشیاء می‌فرمایند: «... این فنائی که از عالم شنیده‌ای راجع به صورت و قمیص است نه به حقیقت و ذات و البتّه حقایق اشیاء به جلوه‌های مختلفه و ظهورات متغایره حقایقاً بعد حقایق در هر عالم جلوه نمایند و رخساره گشایند...» (مائدة آسمانی، ج ۷، صص ۱۲۰-۱۲۱).

و حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «... آراء صائبه ناسوتیه که از نتایج افکار فلسفه حقیقیّه است مطابق آثار ملکوتیه است و به هیچ وجه من الوجوه اختلافی در میان نیست زیرا حقیقت اشیاء در

خزائن ملکوت است؛ چون جلوه به عالم ناسوت نماید اعیان و حقایق کائنات تحقق یابد...»
(مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۷۲).

حقیقت

در معنی و مفهوم عامّ مطابقت فکر با واقع است، یا بنا به قول متکلمین مطابقت اذهان و اعیان را حقیقت گویند. اثبات چنین مطابقتی البته میسر نیست و لذا گفته‌اند که حقیقت نسبی است و بستگی به شرائط و اذهان دارد. از نظر منطقی حقیقت آن است که نقیض آن قابل قبول نباشد. حقیقت در مقابل وهم و خطاء قرار دارد و احکامی که انسان صادر می‌کند از صواب و خطاء خالی نیست. لاینتمس بین حقایق ذهنی و عینی تفاوت قائل شده است زیرا حقایق ذهنی یقینی و ضروری هستند و لازمه انکار آنها انکار نقیض آنها نیز خواهد بود، در حالی که حقایق عینی بر تجربه متکی می‌باشند و انکار آنها انکار نقیض آنها را ضرورتاً ایجاب نمی‌نماید. حقایق ازلیّه بنا به قول دکارت و مالبرانش حقایق ثابتی هستند که تغییر نمی‌یابند زیرا چنین حقایقی از روح الهی بهره‌مندند.

حقایق اولیّه (یا الحقایق الاولی) اصول و مبادی ثابت‌ای هستند که به اثبات آنها نیازی نیست و جزئی از شروط هر استدلال عقلی محسوبند. "حقیقت واقع" آن است که از تجربه بهره می‌گیرد اما یقین نبوده در معرض خطا و صواب واقع می‌شود و لازمه انکار آن تناقض عقلی نیست. گاهی حقیقت در برابر مجاز، افسانه، اوهام و تصوّرات واهی قرار می‌گیرد و در این مفهوم از حقیقت احکام و ضوابطی مراد می‌گردد که در ورای امور گذرا بر امور جهان حکومت می‌کند. در ضمن بیانات شفاهی حضرت عبدالبهاء چنین آمده است که دین و علم دو دایره است که به مرکز واحد سیر می‌کنند و آن مرکز حقیقت است. (امر و خلق، ج ۲، ص ۱۲۹). و در لوحی می‌فرماید: «ای طالب ملکوت، نامه شما واصل... حقیقت کلمه الله است که محیی عالم انسانی است...»

حقیقة الحقائق

در کتاب مستطاب ایقان (صص ۷۱-۷۲) مظهر ظهور الهی به "حقیقة الحقائق" تسمیه شده و حضرت ولیّ امرالله در خطبه لوح قرن احبّاء شرق "حقیقة الحقائق" را یکی از اوصاف و نعوت جمال قدم منظور داشته‌اند. در عرفان ابن عربی و پیروان مکتب او "حقیقة الحقائق" همان تعین اول است. لاهیجی در شرح گلشن راز می‌نویسد: «عالم ذات که لاهوت و هویت غیبیه و غیب مجهول و غیب الغیوب و عین الجمع و حقیقة الحقائق و مقام آژ ادنی و غایة الغایات و نهایة

النّهایات می‌گویند.» (ص ۱۱۴).

حقیقت کلیّه

لغتی برای ذات الهی و نیز مظهر ذات الهی است. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۲۱۸) می‌فرماید: «... چگونه می‌شود که حقیقت کلیّه الهیه که مقدّس از جمیع اوصاف و نعوت است با وجود تقدیس و تنزیه صرف به صورت و حقائق کونیّه که مصدر نقائص است منحلّ گردد؟ این وهم محض است و تصوّر محال...»

و نیز در وصف مظهر ذات الهی می‌فرماید:

«... و اوّل صادر از حقّ آن حقیقت کلیّه که به اصطلاح فلاسفه سلف عقل اوّل نامند و به اصطلاح اهل بهاء مشیت اوّلیّه نامند و این صدور من حیث الفعل در عالم حقّ به امکانه و زمان محدود نه، لا اوّل له و لا آخر له است؛ اوّل و آخر بالنسبه به حقّ یکسان است و قدم حقّ قدم ذاتی و زمانی و حدوث امکان حدوث ذاتی است نه زمانی... و لا اوّلیت عقل اوّل شریک حقّ در قدم نگردد چه که وجود حقیقت کلیّه بالنسبه به وجود حقّ از اعدام است. حکم وجود ندارد تا شریک و مثیل او در قدم گردد...» (مفاوضات، ص ۱۵۵).

و نیز در باره حقیقت کلیّه ن ک به مائده آسمانی، ج ۹، صص ۱۲-۱۳.

حکمت

در قدیم مترادف فلسفه به کار می‌رفت و به معنی عامّ خود از خدا و عالم و انسان بحث می‌نمود. به قول جرجانی، «الحکمة علم یبحث فیہ عن حقائق الاشیاء علی ما هی علیه فی الوجود بقدر الطّاقة البشريّة.» (کتاب التعرّیفات، ص ۹۶).

حکمت الهی عبارت از نظامی است که بر اشراق و استمداد فیض الهی مبتنی است. حضرت عبدالبهاء در ارائه تعریفی از حکمت می‌فرماید: «حکمت عبارت از اطلاع به حقائق اشیاء علی ما هی علیها است و علم و احاطه به حقائق اشیاء ممکن نیست جز به حکمت الهیه.» (امر و خلق، ج ۲، ص ۱۲۹). در آثار مبارکه بهائی کلمه "حکمت" به وفور به کار رفته و غیر از مفهوم خاصّ فلسفی خود غالباً از آن "فعل عقلانی و منطقی" و "لزوم رعایت و حفظ تعادل در اعمال و امور" مراد شده است. معانی و مفاهیم دیگری که کلمه حکمت به ذهن القاء می‌کند عبارت است از علت، سبب، دلیل، حزم، احتیاط و فائده. برای ملاحظه نصوص عدیده‌ای که این مفاهیم از آنها استخراج گشته به کتاب امر و خلق، ج ۳، صص ۱۰۷-۱۲۹ رجوع فرمائید. اما مفهوم "حکمت" و

”رعایت حکمت“ در محاورات روزانه بهائیان عمل و رفتار به اقتضاء و مناسب زمان و مکان و شرائط است. حضرت بهاءالله معانی و مفاهیم عدیده حکمت را که در آیه قرآنیّه «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (آیه ۲۶۹ سوره بقره) مندرج است چنین شرح فرموده‌اند:

«... در ما انزله الرّحمن فی الفرقان تفکرّ نما قوله تعالیٰ ”و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً.“ بعضی برآند که مقصود از این حکمت احکام الهیّه است که در کتاب نازل و برخی برآند که این حکمت علم طبّ است و هر نفسی به آن فائز شد به خیر کثیر فائز است چه که این متعلّق به انسان است و علم ابدان و این علم اشرف از سائر علوم است چنانچه از قبل لسان حکمت به این کلمه علیاً نطق فرموده: ”العلم علمان: علم الابدان و علم الادیان.“ علم ابدان را در کلمه مبارکه مقدّم داشته و فی الحقیقه مقدّم است چه که ظهور حقّ و احکام الهی جمیع از برای تربیت انسان و ترقّی او و حفظ اهل عالم و امثال آن بوده و خواهد بود لذا آنچه سبب و علت حفظ و صحّت و سلامتی وجود انسان است مقدّم بوده و خواهد بود و این فقره واضح و مشهود است. و بعضی برآند که حکمت معرفت حقائق اشیاء است که هر نفسی به این مقام فائز شود دارای مقامات عالیّه خواهد بود و حزبی برآند حکمت عمل بما ینتفع به الانسان است، هر که به این مقام موفّق شود او دارای خیر کثیر است و جمهوری برآند که حکمت آن است که انسان را از ما یدلّه حفظ می‌نماید و بما یعزّه هدایت می‌کند و شرمه‌ای برآند که حکمت علم معاشرت با خلق است و مدارای با عباد علی شأن لا یتجاوز حدّ الاعتدال و بعضی گفته‌اند که حکمت علم الهیات است که از قواعد حکمای قبل است و همچنین گفته‌اند حکمت علم جواهر و اعراض است و همچنین علم هیئت و امثال آن و برخی گفته‌اند حکمت علم به معاش است در دنیا و شرمه‌ای قائلند بر اینکه حکمت علم به اصول است و نفوسی برآند که حکمت در شئون عدل است و آن اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه بوده و خواهد بود و برخی برآند که علم اکسیر است، هر نفسی به آن فائز شد به خیر کثیر فائز است و بعضی برآند که علم هندسه و امثال آن است و هر حزبی هم به قدر ادراک خود برهان و دلیل از برای هر یک از آنچه ذکر شد گفته‌اند که اگر به تفصیل این مقامات ذکر شود بر کسالت بیفزاید. سبحان من نطق بهذه الکلمة العلیا. رأس الحکمة مخافة الله چه مخافة الله و خشية الله انسان را منع می‌نماید از آنچه سبب ذلّت و پستی مقام انسان است و تأیید می‌نماید او را بر آنچه سبب علوّ و سموّ است. انسان عاقل از اعمال شنیعه اجتناب می‌نماید چه که مجازات را از پی مشاهده می‌کند...» (اقتدارات، صص ۲۷۹-۲۸۲).

و نیز ن ک به آثار قلم اعلیٰ، ج ۶، صص ۹۵-۱۰۳.

حکمت مشاء

اصطلاح حکمت مشاء به نوعی از روش فکری اطلاق می‌گردد که در مقابل حکمت اشراق قرار می‌گیرد و نام دیگری برای حکمت ارسطو است چه ارسطو افکار و عقاید خود را در حین "مشئ" (راه رفتن و گردش کردن) به شاگردان خود تعلیم می‌داد و لذا حکمت ارسطویی را حکمت مشاء نامیده‌اند. همین طور گفته شده است که چون ارسطو و شاگردان او برای کشف حقائق متوسل به عقل می‌شدند آنان را مشاء می‌گفتند یعنی کسانی که مشئ فکری را وجهه فهم حقائق می‌نمودند.

حکیم

اهل حکمت را حکیم و حکماء می‌گویند. چون حکماء به حکمت طبیعی می‌پرداخته‌اند حکیم را به معنی طیب هم به کار می‌برده‌اند. دست اندر کاران علوم غریبه و صنعت کیمیا نیز عمل خود را حکمت دانسته‌اند. اما مفهوم خاص حکیم مترادف با فیلسوف الهی است و در این مفهوم حکماء و فلاسفه الهیون به یک معنی گرفته شده است.

حکیم از اسماء حسنی و صفات علیای الهی نیز هست. در قرآن و آثار مبارکه این ظهور حکیم به عنوان یکی از اسمای حضرت پروردگار بسیار به کار رفته است. حکیم در آثار بهائی به معنی عالم عامل و عارف خردمند و مدبری است که وجودش زینت جامعه انسانی است. در وصف چنین وجودی جمال قدم می‌فرمایند: «حکیم دانا و عالم بینا دو بصرند از برای هیکل عالم. انشاء الله ارض از این دو عطیه کبری محروم نماند و ممنوع نشود.» (دریای دانش، ص ۲۴).

و نیز می‌فرمایند: «... عالم عامل و حکیم عادل به مثابه روح اند از برای جسد عالم. طویی از برای عالمی که تارکش به تاج عدل مزین و هیکلش به طراز انصاف...» (اشراقات، ص ۱۳۹).

بنا بر فرهنگ معارف اسلامی (ج ۳، ص ۴۷۸) «حکیم الهی [کسی است] که متوغل و فرورفته در تاله می‌باشد و گرداگرد بحث و حکمت بحثی نگردد.»

حواص خمسسه

علماء و فلاسفه برای انسان دو نوع حس قائل شده‌اند که اساس همه معارف و معلومات بشری است. اول حواص ظاهری که به وسیله تأثرات عضوی، اشیاء را درمی‌یابند. این حواص عبارتند از لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره که به استثنای لامسه که در جمیع اعضاء بدن منتشر است هر یک عضوی مخصوص در بدن انسان دارند. دوم حواص پنج‌گانه باطنی که عبارتند از خیال، حافظه، واهمه، متفکره (یا عاقله) و حس مشترک. این حواص را قوه نیز گفته‌اند، نظیر قوه متخیله

و قوه حافظه و غیره. و نیز نك به حس و محسوسات و قوه .
در باره حواس انسانی حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (صص ۵۹-۶۰) چنین می‌فرماید:

«در انسان قوای خمسۀ ظاهره جسمانیه موجود و این قوی واسطه ادراک است یعنی به این قوای خمسۀ انسان کائنات جسمانیه را ادراک کند. قوه باصره است که ادراک صور محسوسه نماید. قوه سامعه است که ادراک صوت مسموع کند و قوه شامه است که ادراک مشموم نماید و قوه ذائقه است که ادراک مطعم کند و قوه لامسه است که در جمیع اعضای انسان منتشر و ادراک ملموس نماید. این قوای خمسۀ ادراک اشیاء خارجه نماید. و همچنین انسان قوای معنویۀ دارد. قوه متخیله که تخیل اشیاء کند و قوه متفکره که تفکر در حقائق امور نماید و قوه مدرکه است که ادراک حقائق اشیاء کند و قوه حافظه است که آنچه انسان تخیل و تفکر و ادراک نموده حفظ نماید و واسطه میان این قوای خمسۀ ظاهره و قوای باطنه حس مشترک است یعنی در میان قوای باطنه و قوای ظاهره توسط نماید و قوای ظاهره آنچه احساس نموده گرفته به قوای باطنه دهد. این را حس مشترک تعبیر نمایند که مشترک در بین قوای ظاهره و قوای باطنه است. مثلاً بصر که از قوای ظاهره است این گل را بیند و احساس کند و این احساس را به قوه باطنه حس مشترک دهد؛ حس مشترک این مشاهده را به قوه متخیله تسلیم نماید؛ قوه متخیله این مشاهده را تخیل و تصور کند و به قوه متفکره رساند و قوه متفکره در آن تفکر نماید و به حقیقتش پی برده پس به قوه مدرکه تسلیم کند و قوه مدرکه چون ادراک نمود صورت آن شیء محسوس را به حافظه تسلیم نماید و قوه حافظه حفظ نماید و در محفظه قوه حافظه محفوظ ماند. و قوای ظاهره پنج است: قوه باصره و قوه سامعه و قوه ذائقه و قوه شامه و قوه لامسه. قوای باطنه نیز پنج است: قوه مشترکه، قوه مخیله، قوه متفکره، قوه مدرکه، قوه حافظه.»

حیات

در لغت به معنی عام زندگی است و زندگی هر موجودی عبارت از منشیت آثار صادره از آن موجود است. مادام که آثار و کیفیات خاص وجودی بر موجودی مترتب باشد آن موجود از حیات برخوردار است. در معنی خاص حیات در انسان به معنی فعل و درک فعال است و در حیوان به معنی احساس. حیات را به اعتبار آثار و تظاهرات آن هم تعریف کرده‌اند که عبارت است از تغذیه و تنمیه، تولید مثل، حس و حرکت.

حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «وجود اشیاء حیاتش عبارت از ترکیب است و مماتش عبارت از

تحلیل. اما ماده و عناصر کلیه محو و معدوم صرف نگردد بلکه انعدام عبارت از انقلاب است...»
(امر و خلق، ج ۱، ص ۱۱۸).

حیوان

موجود زنده و جاندار، جانور، حیوان یکی از موالید ثلاث (جماد، نبات و حیوان) است.

خلق

ایجاد شیء از عدم یا از شیء سابق است که به آن صنع و احداث هم اطلاق می‌شود. در فلسفه اسلامی بین خلق و ابداع تفاوت قائل شده‌اند. خلق از خدا و بنده هر دو سر می‌زند، نظیر خلق آثار و صور هنری به وسیله عباد، ولی ابداع خاص حضرت باری تعالی است و آن عبارت از ایجاد شیء است از عدم که خلق خاص محسوب است و خداوند خود موجد و حافظ آن است و خلقت الهی استمرار دارد. مطابق معارف دیانت بهائی خلق حادث ذاتی و قدیم زمانی است. لم یزل خلق بوده و اولی برای آن قابل تصور نیست و لایزال خلق خواهد بود و نهایی نخواهد داشت. خلقت در عقاید اهل بهاء کامل است منتهی کمالات مودوعه در عالم خلقت به تدریج ظاهر می‌شود. انسان در عالم خلقت به روح انسانی ممتاز از سایر خلائق است و به جهت این خلق شده تا به عرفان و ایمان و حسن اعمال فائز شود. قیام خلق به حق قیام صدوری است و عالم خلق پیوسته مستفیض از فیض وجودی است که باید از خالق به او برسد. برای مطالعه امتهات نصوص بهائی در باره خلقت می‌توان به فصول مختلفه کتاب امر و خلق جلد اول رجوع نمود.

خلق جدید

گاه از خلق جدید جریان و حرکت دائمی خلق شدن موجودات مراد می‌شود. یعنی جریان یا سیلانی که همواره مراحلی را طی می‌کند و وقفه‌ای در آن حاصل نمی‌شود. گاهی از خلق جدید تغییر ماهیت در وجود مراد می‌شود. در این مفهوم خلق جدید یعنی خلع اطوار و عقاید قدیم و تولد دوباره در عالمی از عقاید و رسوم جدید. این خلقت که از آن به خلق بدیع و خلقت روحانی نیز تعبیر می‌شود در اثر هدایت الهیه و ایمان به مظاهر مقدسه تحقق می‌یابد. حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «اما خلقت روحانی که مقام خلق جدید است آن هدایت کبری است و حیات ابدیه و تعینات کلیه و اقتباس کمالات جامعه رحمانیه و ترقی در جمیع مراتب موهبت انسانیه. این خلقت و وجود به ظهور مظاهر الهیه در عالم کونیه تحقق یابد...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، صص ۱۴۱-۱۴۲).

داستایوسکی (۱۸۲۱-۱۸۸۰ م)

از معروف‌ترین رمان‌نویسان روسی است. تحصیلات خود را در پترزبورگ در رشته مهندسی به اتمام رسانید ولی اشتهار او به خاطر آثار ادبی او است که با نوشتن مردم بی‌چاره آغاز گردید و آثار مشهوری نظیر خانهٔ اموات، جنایت و مکافات، ابله، برادران کارامازوف را به وجود آورد. داستایوسکی در ۱۸۴۹ م به خاطر عقاید سیاسی خود محکوم به اعدام شد اما از آن رست و سال‌های ۱۸۵۰-۱۸۵۴ را در زندان گذراند. آثار داستایوسکی در بین آثار مشهور ادبی عالم مقامی ممتاز دارد.

دُکس

اصلاً کلمه‌ای یونانی و به معنی نظر، رأی و عقیده است و ارتودکس (orthodox) کسی است که به عقاید و آراء مقبول و متداول نزد عامه اعتقاد دارد و برای عقاید و آرائی که بر خلاف عقاید متداول عامه می‌باشد اعتباری قائل نمی‌شود.

دگماتیسم

نظام فلسفی مبتنی بر اعتقادات جزمی است.

دین

مجموعهٔ آراء و عقایدی است که مردم در بارهٔ روابط اجتماعی خود با یکدیگر و روابط روحانی خود با موجودات ماوراء الطبیعه دارند. در این آراء و عقاید حقوق فردی و اجتماعی فرد و جامعه، مسائلی نظیر روح، جهنم، بهشت، عالم بعد، خدا، کفر، و مسائل اخلاقی، اجتماعی، روحانی مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. دین در نزد بسیاری از متدینین منشأ الهی دارد و مجموعهٔ آراء و عقاید و مؤسساتی است که از جانب خدا برای بشر نازل می‌شود. دین غالباً مرادف آئین و شریعت است. مطابق معتقدات اهل بهاء دین از کائنات معقوله است که باید متحرک باشد و روز به روز نشو و نما نماید چه ظهور ادیان نتیجهٔ فیض الهی است و در استمرار فیض الهی تعطیل و تعویق صورت نمی‌گیرد. دین مجموعهٔ تعالیم، آراء، عقاید، احکام و مؤسساتی است که به وسیلهٔ شارع الهی به وحی ربّانی بر خلق نازل می‌گردد و ظهور ادیان الهی نشانهٔ فضل و موهبت الهی بر بندگان است. به عقیدهٔ اهل بهاء شرایع و ادیان الهیه در اصل با یکدیگر موافق و مطابقند و فی الحقیقه مراحل مختلفهٔ یک حقیقت اند که کاملاً به یکدیگر مرتبط بوده و در طی اعصار رو به تکامل رفته‌اند.

ذائقه

ن ک به حواسِ خمسَه

ذات

حقیقت وجودی شیء است. ذات هر شیء به صفات آن معروف می‌شود چه هویت ذات فی حدّ ذاته مجهول است. (مفاوضات، ص ۱۶۶).

رنالیسم

مذهبی است که اشیاء خارجی را بر مدرکات ذهنی مقدّم می‌شمارد. در قضایای مربوط به وجود این مذهب به وجود حقائق خارج از ذهن انسانی معتقد است و عالم را آن طور که دیده می‌شود و به احساس درمی‌آید تصوّر می‌کند. در مسائل مربوط به معرفت، رنالیسم به وجود مستقلّ معانی و کلیّات در خارج از ذهن انسانی معتقد است. در زیباشناسی رنالیسم معتقد به آن است که هنر آئینه واقعیات طبیعی است و در این مفهوم در مقابل سوررنالیسم قرار می‌گیرد.

روابط ضروریّه

ن ک به ضرورت

روح

به معنی عامّ عبارت از مبدا حیات است. در فلسفه، روح عبارت از حقیقت تفکر است و در مقابل مادّه و جسد قرار می‌گیرد. روح را با ذهن هم مرادف گرفته‌اند و آن قدرت کسب علم و درک معلوم است. بحث از روح و مخصوصاً بحث از رابطه روح با خدا و سایر موجودات روحانیّه به "روحانیات" تسمیه شده است.

حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «روح انسانی و به عبارت اخیری نفس ناطقه در عالم وجود واسطه مابین مجرّدات و متحرّزات است یعنی روحانیات و جسمانیات. از جهتی لطافت روحانی دارد و از جهتی کثافت شهوات حیوانی و شئون ناسوتی. نه تجرّد تامّ دارد نه تحیر تامّ...» (نجم باختر، سال ۱۹۱۴، شماره ۷، ص ۳).

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب میرزا عبدالحسین خان از اهل کاشان چنین می‌فرمایند:

«ای سمیّ عبدالبهاء، تو عبدالحسینی و من عبدالبهاء... در خصوص نفس و روح سؤال نموده بودی؛ مراد از نفس حقیقت انسانیّه است که متوجّه به عالم امکان است و حائز شئون بشریت

در عالم انسان و این نفس را روح طبیعی انسانی تعبیر نمایند که جمیع بشر در آن مشترکند. پس به این نظر روح و نفس یکی است. و اما روح معنوی، حقیقت انسانیّه است که مقتبس فیوضات رحمانیّه و مستفیض از اشراقات شمس حقیقت است؛ آن روح الهی است که مختصّ به اهل ایمان است و مادون آنان محروم از این نفحات الهیّه و در عرف اهل حقیقت اموات شمرده می‌شوند...»

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می‌فرمایند:

«ای بنده الهی، دو نامه شما واصل و بر مضامین وقوف حاصل شد... نعیم روح قرب جمال قدیم است و جحیم بُعد از آن نور مبین. کمال و نقص است و علویّت و سفلیّت و نورانیّت و ظلمانیّت. هرچند روح مجرّد است ولی تجرّدش از عالم جسمانی است اما من حیث هی هی دارنده مراتب و مقام عالی و دانی. هرچند از رنگ امکان آزاد است ولیکن به حسب عالم خود او را مراتب و مقامات و شئون نامتناهی. و همچنین رجوعش الی الله رجوع جزء الی الكلّ مانند قطره و دریا نه، بلکه این رجوع مانند رجوع طیور به گلشن عنایت ربّ غفور. ملاحظه نمائید که ارواح در اوقات تعلق به اجسام در جمیع شئون از یکدیگر ممتازند؛ بعضی در اعلی علو ادراک و کمالات و بعضی در ادنی درجه نقص و مذلات. به همچنین بعد از رجوع به عوالم الهیّه این فرق و امتیاز موجود...»

روح القدس

روح القدس در اعتقادات مسیحیان یکی از اقانیم ثلاثه است که عبارتند از آب، ابن و روح القدس. روح القدس منشأ ایمان و تسلی است و کبوتر رمزی از آن است. مطابق آیات قرآنیّه (نظیر آیه ۸۷ سوره بقره) عیسی بن مریم به تأییدات روح القدس مؤید گشته است. روح القدس را مفسرین اسلامی به طرق مختلف تفسیر کرده‌اند. میبیدی در کشف الاسرار (ج ۱، صص ۲۶۴-۲۶۵) روح القدس را همان جبرئیل دانسته و از قول ابن عباس چنین آورده است که بعضی از مفسران روح القدس را همان اسم اعظم دانسته‌اند.

از نظر فلسفی روح القدس را همان جوهر عقلی گرفته‌اند. در آثار حضرت عبدالبهاء در وصف روح القدس چنین آمده است که «... و اما الرّوح القدس فهو مظهر الاسرار الرّبّانیّة و الحقیقة المقدّسة النّورانیّة الفائضة بالکمالات الالهیة علی الارواح الانسانیّة و هو نور ساطع لامع علی الآفاق کاشف لكلّ ظلام حادث فی حقیقة الامکان محیی للارواح مقدّس عن الاشباح قدیم من حیث الهویة ابدی من حیث الصّفات...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، صص ۱۸۳-۱۸۴). و نیز در

مفاوضات (ص ۱۰۹) می‌فرمایند:

«... روح القدس واسطهٔ بین حق و خلق است. مثل آئینه است مقابل آفتاب. چگونه آئینهٔ مقدّس اقتباس انوار از آفتاب کند و به دیگران فیض رساند، به همچنین روح القدس واسطهٔ انوار تقدیس است که از شمس حقیقت به حقائق مقدّسه رساند و او متّصف به جمیع کمالات الهیّه است. در هر وقت ظهور کند عالم تجدید گردد و دورهٔ جدید تأسیس شود...»

رؤیا

آنچه انسان در خواب می‌بیند رؤیا است. اعتقاد قدماء بر آن بوده است که نفس انسانی در اثر اتصال به نفوس فلکی نقوشی در آن مرتسم می‌گردد که در اثر آن به حوادث آینده آگاهی می‌یابد و چنین اتّصالی اگر در بیداری صورت گیرد عبارت از مکاشفه است و اگر در خواب دست دهد رؤیای صادقه است. رؤیا اگر معلول امور مادی و مزاجی و متأثر از امور حول و حوش انسان باشد اضغاث احلام است و اگر مبادی روحانیّه و مؤثرات عالیّه در آن تأثیر گذارد کشف و شهود است. برای ملاحظهٔ نصوص مبارکه در بارهٔ رؤیا ن ک به امر و خلق، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۲۷.

سارتر (Jean Paul Sartre)

ژان پل سارتر فیلسوف، داستان‌نویس و روزنامه‌نگار فرانسوی است که در سال ۱۹۰۵ در پاریس متولّد شد و با پیروی فلاسفهٔ آلمان نظیر هایدگر از رهبران فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم گردید. آثار اوّلیّهٔ او حول این نظریّه دور می‌زند که زندگی آدمی را هدفی نیست. از جملهٔ بهترین آثار فلسفی سارتر کتاب وجود و عدم او است. سارتر در سال ۱۹۶۴ برندهٔ جایزهٔ ادبی نوبل شد ولی آن را نپذیرفت و به سال ۱۹۸۰ م دیده از جهان فرویست.

سامعه

ن ک به حواسّ خمسّه

سقراط

فیلسوف و دانشمند شهیر یونانی و معلّم افلاطون بود. او در سال ۴۶۹ ق م در آتن زاده شد و علوم عصر خویش را فراگرفت. سقراط موجد و معلّم شهیر علم اخلاق است. او افکار و تعالیم خود را با طرح مسائل و روش پرسش و پاسخ به شاگردان خود تعلیم می‌داد. اثری از سقراط به طور

مستقیم باقی نمانده اما افکار و تعالیم او را شاگردانش گزنفون و افلاطون نقل نموده‌اند. تأثیر سقراط بر فلاسفهٔ مسلمان از طریق آثار افلاطون است. سقراط در سال ۳۹۹ ق م به اتهام بی‌اعتقادی به خدایان یونان و فاسد کردن آراء و عقاید جوانان محکوم به اعدام شد و با نوشیدن جام شوکران بدرود حیات گفت.

حضرت بهاء‌الله در بارهٔ سقراط در لوح حکمت می‌فرماید:

«... انه كان حكيماً فاضلاً زاهداً اشتغل بالرياضة و نهى النفس عن الهوى و اعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل الى الجبل و اقام في غار و منع الناس عن عبادة الاوثان و علمهم سبيل الرحمن الى ان ثارت عليه الجهال و اخذوه و قتلوه في السجن. كذلك يقص لك هذا القلم السريع، ما احدٌ بصر هذا الرجل في الفلسفة. انه سيد الفلاسفة كلها قد كان على جانب عظيم من الحكمة. نشهد انه من فوارس مضمارها و اخص القائمين لخدمتها و له يد طولى في العلوم المشهودة بين القوم و ما هو المستور عنهم كأنه فاز بجرعة اذ فاض البحر الاعظم بهذا الكوثر المنير. هو الذى اطلع على الطبيعة المخصوصة المعتدلة الموصوفة بالغلبة و انها اشبه الاشياء بالروح الانسانى قد اخرجها من الجسد الجوانى، و له بيان مخصوص في هذا البنيان المرصوص، لو تسأل اليوم حكماء العصر عما ذكره لترى عجزهم عن ادراكه ان ربك يقول الحق ولكن الناس اكثرهم لا يفقهون...» (مجموعه الواح، ص ۴۷).

و حضرت عبدالبهاء در بارهٔ سقراط می‌فرماید:

«... فلاسفهٔ یونان به فلسطین آمده از سلالهٔ حضرت سلیمان تحصیل فلسفه نمودند، از جمله سقراط که اعظم فلاسفهٔ یونان بود در تاریخ یونان مذکور که سقراط به سوریه رفت و تحصیل فنون نمود. چون به یونان مراجعت نمود تأسیس وحدانیت الهیه کرد و ترویج بقاء روح بعد از صعود از دنیا فرمود. ملت یونان او را اذیت کردند. عاقبت در مجلس پادشاه او را زهر دادند...» (مجموعهٔ خطابات، ص ۵۵۰).

و نیز در خطابه‌ای دیگر می‌فرماید:

«... فلاسفهٔ یونان به ارض مقدسه آمده از بنی اسرائیل تحصیل حکمت نمودند و این به حسب تاریخ مسلم است که حتی سقراط حکیم به ارض مقدسه آمده تحصیل حکمت از علماء بنی اسرائیل کرد. چون مراجعت به یونان نمود تأسیس وحدانیت الهی فرمود. ترویج مسألهٔ بقای روح بعد موت کرد. جمیع این حقائق از بنی اسرائیل تحصیل نمود...» (مجموعهٔ خطابات، صص ۶۱۲-۶۱۳).

همین اشارات در دو موضع در لوح فورل نیز مذکور گشته است.

سلب

مرادف با نفی و در مقابل ایجاب قرار می‌گیرد.

شامه

ن ک به حواسِ خمسه

شریعت

شریعت محلّ آشامیدن آب است و در اصطلاح عبارت از اقوال و اعمال و آداب و احکامی است که خداوند به لسان انبیاء و مظاهر خود برای عباد می‌فرستد تا مدار حیات فردی و اجتماعی آنان باشد. خواجه عبدالله انصاری شریعت را به منزله تن و طریقت را دل و حقیقت را به منزله جان شمرده است. در آثار عرفاء آمده است که شریعت گفتِ انبیاء و طریقت کردِ انبیاء و حقیقت عبارت از دید انبیاء است. حضرت بهاء الله در لوح جناب سید محمد علی می‌فرمایند:

«یا محمد قبل علی، علیک سلام الله و عنایت و بهاء الله و رحمته... مظلوم عکاء کل را به تقوی الله وصیت می‌نماید و بما یرتفع به مقام الانسان. شریعة الله حقیقی امور و اعمالی است که سبب و علت ظهورات مقامات انسانی است. این است معروفی که در جمیع کتب حقّ جلّ جلاله به آن امر فرموده و آنچه مخالف این مقام است از منکر محسوب و اجتناب از آن لازم.»

حضرت عبدالبهاء در باره شریعت در مفاوضات (ص ۱۱۹) می‌فرمایند: «... مظاهر کلیه الهیه مطلع بر حقائق اسرار کائناتند لهذا شرایعی تأسیس نمایند که مطابق و موافق حال عالم انسان است زیرا شریعت روابط ضروریه است که منبعث از حقائق کائنات است...»
و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب شیخ محمد حسن نظام العلماء چنین می‌فرمایند:

«ای نظام روحانیان، قانون الهی و نظام رحمانی شریعت سمحه بیضا است و محجّه واضحه نوره زیرا نظام و قانون حقیقی روابط ضروریه است که منبعث از حقائق اشیاء است و کینونت موجودات مستدعی و مقتضی آن. اگر توانی این نظام الهی را رواج ده و این قانون آسمانی را منتشر کن تا نظام روحانیان گردی و نظام لثالی رحمت حضرت رحمن. و علیک التّحیة و الثّناء. ع.ع.»

شعور

مرادف با آگاهی و اطلاع است. شعور عبارت از درک شیء است بدون آنکه اثبات آن مورد نیاز باشد. به دیگر بیان شعور اول مرتبه حصول علم به وسیله قوه عاقله است.

شیء

به معنی چیز و موجود و ماده است. به مفهوم عام شیء عبارت از آن چیزی است که به تصور درمی آید یا در باره آن می توان حرفی زد و مطلبی گفت. مراد از شیء اصولاً "موجود" در مقابل "معدوم" است. شیء موجودی است که عقل به وجود آن حکم می کند و ممکن است محسوس نباشد.

صادر - صدور

نک به ظهور

ضرورت

امتناع یا عدم امکان انفکاک چیزی را از چیز دیگر بر حسب حکم عقلی ضرورت می نامند. ضرورت در فلسفه به معنی وجوب و در مقابل امکان است. روابط ضروریّه، ضرورت ذاتی، لزوم ذاتی و ضرورت مطلقه کلّ به معنی ضرورت مادام الذات است به این معنی که تا ذات موجود است مقتضیات آن نیز موجود باشد.

طبیعت

طبیعت به معنی عام عبارت از کلیه کائنات در ارض و سماء است و از آن می توان به "کون" (cosmos) نیز تعبیر نمود. در معنی محدودتر طبیعت عبارت از خاصیتی است که یک شیء را از شیء دیگر متمایز می کند و به صورت طبیعت شیء درمی آید. طبیعت شیء سرّ نمو، تغییر و حرکات مختلفه در شیء است.

طبیعت به مفهوم "عادی"، "معهود"، "مألوف" هم به کار می رود و اگر امری بر خلاف آن واقع شود آن را غیر طبیعی یا خارق الطبیعه و خارق العاده می نامند.

طبیعت به مبدا اساسی احکام معیاری نیز اطلاق می شود. مثلاً مفهوم قوانین طبیعی عبارت از قوانین کامله ای است که حاکم بر حرکات و تغییرات در عالم وجود است.

مفهوم طبیعت در اصطلاح متداول روزانه عبارت از مجموعه امیال، اهواء، غرائز، کشش ها و

کوشش‌های دنیوی و اخلاق و عاداتی است که در فرد به ودیعه گذاشته شده و شریعت الهیه برای تعدیل و تهذیب آنها از سماء عزّ احدیّه نازل گردیده است. در رسائل اخوان الصّفاء است که «و اعلم یا اخي انّ الطّبیعة انما هی قوّة النّفس الکلیّة الفلکیّة و هی ساریة فی جمیع الاجسام الّتی دون فلک القمر من لدن کرة الاثیر الی منتهی مرکز الاثیر» (فهنک علوم عقلی، ص ۲۲). حضرت بهاء الله در باره طبیعت در لوح حکمت چنین می‌فرماید:

«... قل انّ الطّبیعة بکینونتها مظهر اسمی المبتعث و المکون و قد تختلف ظهوراتها بسبب من الاسباب و فی اختلافها لآیات للمتفرّسين، و هی الارادة و ظهورها فی رتبة الامکان بنفس الامکان و أنّها لتقدير من مقدّر علیم، ولو قيل أنّها لهی المشیة الامکانیة لیس لاحد ان يعترض علیه و قدّر فیها قدرة عجز عن ادراک کنهها العالمون، انّ البصیر لا یرى فیها الاّ تجلّی اسمنا المکون، قل هذا کون لا یدرکه الفساد و تحیرت الطّبیعة من ظهوره و برهانه و اشرافه الّذی احاط العالمین...» (مجموعه الواح، صص ۴۲-۴۳).

طبیعت چنانچه در لوح فورل آن را تعریف نموده‌اند «عبارت از خواصّ و روابط ضروریّه است که منبعث از حقائق اشیاء است.» حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (ص ۲) نیز تعریف دیگری از طبیعت ارائه داده چنین می‌فرماید: «طبیعت کیفیّی است و یا حقیقتی است که به ظاهر حیات و ممات و به عبارة اخرى ترکیب و تحلیل کافه اشیاء راجع به او است.»

طبیعیون

عبارت از فلاسفه‌ای هستند که طبیعت را مورد مطالعه قرار می‌دهند و تمام اشیاء را در ظلّ قوانین و مظاهر و تغییرات مادی و طبیعی بررسی می‌کنند و به هیچ عامل مؤثری در ورای طبیعت قائل نیستند. طبیعیون که به آنان دهریون هم اطلاق می‌شود تصوّر می‌کنند که عالم بدون حاجت به علت خارجی و خود به خود ایجاد گشته است. در علم اخلاق و علم زیباشناسی فلاسفه طبیعی را نظر آن است که حیات اخلاقی چیزی جز امتداد حیات بیولوژی نیست و در زیباشناسی به نظر آنان بین زشت و زیبا تفاوتی نیست چه هر دو عبارت از مظاهر مختلفه طبیعت اند. فلسفه طبیعی به طور خاصّ به فلسفه هگل در طبیعت مادی اطلاق می‌گردد.

ظهور

به نظریاتی اطلاق می‌شود که در امر بهائی در باره به وجود آمدن عالم اظهار شده است. ظهور و

صدور اگرچه در عرف عام ممکن است مترادف باشد اما در آثار بهائی دو معنی خاص و مستقل یافته است. حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (ص ۲۱۷) می‌فرمایند:

«... تفاوت میان ظهور و صدور بسیار است. تجلی ظهوری عبارت از آن است که شیء واحد در صور نامتاهی ظاهر شود مثلاً حبه که شیء واحد است و دارنده کمالات نباتی است چون ظهور نماید به صور نامتاهی اغصان و اوراق و شکوفه و اثمار منحل گردد. این را تجلی ظهوری گویند. و اما تجلی صدوری این است که آن واحد حقیقی در علو تقدیس خویش باقی و برقرار ولکن وجود کائنات از او صدور یافته نه ظهور. مثلش مانند آفتاب است که شعاع از او صادر و بر جمیع کائنات فائض ولی شمس در علو تقدیس خود باقی، تنزلی از برای او واقع نه و به صور شعاعیه منحل نگردیده و در هویت اشیاء به تعیبات و تشخصات اشیاء جلوه ننموده؛ قدم حادث نگردیده؛ غنای مطلق اسیر فقر نشده؛ کمال محض نقص صرف نگردیده...»

بعثت انبیاء در معارف امر بهائی غالباً با ظهور رسل یا "ظهور مظاهر مقدسه" تعبیر شده است. حضرت بهاء‌الله در لوح بسیار مهمی که در کتاب لئالی الحکمة (ج ۱، صص ۵۶-۵۷) به طبع رسیده در باره ظهور چنین می‌فرماید:

«ان یا ایها الناظر الی شطر الله و المتغمس فی بحر قریه و رضاه، فاعلم بانّ الظهور لم یکن من عناصر الاربعة بل هو سرّ الاحدیة و کینونة القدمیة و الجوهر الصمدیة و الهویة الغیبیة و انه لن یعرف بدونہ لیحقق لاحد بانّه ظهر من عناصر الاربعة او من اسطقسات المذكورة بلسان اهل الحکمة و لا من الطبائع الاربعة، لانّ کلّ ذلك خلق بامرہ و مشیئہ و انه لم یزل کان و لم یکن معه من شیءٍ کما اذا یكون بالحقّ، و استوی علی العرش و ینزل علیک الآیات بما وجد فی قلبک نار محبته، هل یکن فی الملک من ذی بیان لینطق معه او من منزل ليقوم معه فی امره او من ذی وجود لیدعی الوجود لنفسه لا فور ربک الرحمن، کلّ عدماء فقدا. انه لو یعرف بغیره لن یثبت تنزیه ذاته عن المثلیة و لا تقدیس کینونته عن الشبهیة و لا تفریده عن مظاهر الخلقیة. هذا البحر لیس لاحد ان یلج فیہ لانّ کلّما انت تشهده فی السموات و الارض قد خلق بقوله فو نفسی الحقّ لو یعرفه نفسه عباده علی ما هو علیه لینقطعنّ کلّ عن کلّ شیءٍ و یسکننّ فی جواره...»

و در لوح دیگری چنین می‌فرماید:

«یشهد المظلوم انه لا اله الا هو المهيمن القیوم، لم یزل کان غیباً فی ذاته و الذی ینطق الیوم

ينطق من عنده انه لا اله الا انا العزيز المحبوب، انما الظهور يظهر من لدى الغيب و الغيب يثبت حكمه بالظهور، اذا اشرفت شمس التوحيد من افق التجريد طوبى لقوم يعرفون قل لا يعرف الغيب الا بهذا المشهود. تبارك الودود الذي اتى في يوم الموعود. (لثالثي الحكمة، ج ۱، ص ۷۰).

و در لوحی دیگر با مطلع «حمد و ثنا مقرّین را لایق و سزا که به امید قرب مسرورند و به رجای لقا زنده...» چنین می فرمایند:

«... چون عوالم افنده و قلوب از عرفان ذات بی چون قاصر و عاجز سزاوار آنکه خلق اول و ذکر اول و نور اول و ظهور اول و بروز اول و علم اول و بیان اول و مظهر اول و مطلع اول و مشرق اول و مصدر اول او را ذکر نمائیم و دیباج هر دفتری را به اسم او مزین داریم چه که او است قائم مقام حقّ و مظهر نور مطلق الّذی به ظهر من التراب اسرار المبدء و المآب...»

عجز

عدم قدرت انجام امری است که بالذات ممکن باشد. اگر انجام امری ذاتاً ممکن نباشد عجز صادق نخواهد بود. بنا بر این عاجز کسی است که قادر به انجام فعلی که انجام آن ممکن است نباشد.

عدم

در اصطلاح فلسفی در تقابل با وجود است. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۲۰۷) می فرمایند: «... وجود و عدم هر دو اضافی است. اگر گفته شود که فلان شیء از عدم وجود یافت مقصود عدم محض نیست یعنی حال قدیم بالتسببه به حال حاضر عدم بود چه که عدم محض وجود نیابد زیرا استعداد وجود ندارد...»

و نیز در مفاوضات (ص ۱۳۷) می فرمایند: «... عدم صرف قابل وجود نیست. اگر کائنات عدم محض بود وجود تحقق نمی یافت.»

و نیز در مفاوضات (ص ۱۵۶) می فرمایند: «... انسان چون معدوم شود خاک گردد اما عدم صرف نشود؛ باز وجود خاکی دارد ولی انقلاب حاصل و بر آن ترکیب تحلیل عارض. به همچنین است انعدام سائر موجودات زیرا وجود عدم محض نگردد و عدم محض وجود نیابد.»

عرفان

عرفان وصول به معرفت شیء است و بنا به توضیح حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۱۶۶) عرفان یا معرفت بر دو قسم است: یکی معرفت ذات شیء است و دیگری معرفت صفات شیء. ذات شیء فی حدّ ذاته غیر قابل عرفان است مگر در حدّی که به صورت صفات در شیء تجلّی می‌کند و الا عرفان ذات هر شیء مجهول و غیر معلوم و غیر ممکن است. به فرموده مبارک «...کنه ذات هیچ شیء معروف نیست بلکه به صفات معروف...» به این ترتیب عرفان ذات الهی نیز به طریق اولی غیر ممکن است مگر به عرفان مظهر او که تجلّی‌گاه صفات الهی اند. حضرت بهاء الله می‌فرماید: «اصل کُلّ العلوم هو عرفان الله جلّ جلاله و هذا لن یحقّق الا بعرفان مظهر نفسه.» (مجموعه الواح، ص ۳۶).

و نیز ن ک به آثار قلم اعلیٰ، ج ۷، صص ۲۲۹-۲۳۰ و مفاوضات، صص ۱۶۶-۱۶۸. عرفان مظاهر امر از نظر امر بهائی سبب عزّت ابدی انسان است و طیّ مدارج عرفانی به ایقان منجر می‌گردد و در این مرحله است که فرد مصدر جمیع اعمال حسنه می‌گردد و از آنچه مکروه و منهی است دوری می‌جوید.

عشق

دوستی، محبت و میل مفرط است. عشق اصیل‌ترین و اساسی‌ترین رکن تفکرات عرفانی است. همه مکاتب و مذاهب عرفانی از آن سخن گفته‌اند و شاید هیچ ادیب و شاعری نتوان یافت که از آن به نحوی سخن نگفته باشد. مصدر تفکرات اهل عرفان و ادب در باره عشق به قرآن و حدیث برمی‌گردد اما جالب این جا است که در قرآن لفظ عشق مذکور نشده و کلمات متداول در قرآن و احادیث که به معنی و مفهوم عشق به کار رفته "حَب" و "مَحَبّت" و "مَوَدّت" و از این قبیل است. عشق در ادبیات عرفانی در تقابل با عقل است. عقلی که با همه جلال قدرش قادر به کشف رموز و اسرار عشق نیست ولی عشق است که در نظر عارف در غایت هر معضل عقلی را می‌گشاید و وجود آدمی را آرامش می‌بخشد.

حضرت بهاء الله در لوح جناب نبیل ابن نبیل در استانبول که به تاریخ ۲۶ شوال ۱۳۰۲ هـ ق مورخ است می‌فرماید:

«حمد ساحت قدس مقصودی را لایق و سزا است که از غضب صرف رحمت کبری ظاهر نمود... ان شاء الله به حبّ الله که سبب آفرینش و علّت خلق است ناظر باشی و به حرارتش مشتعل. از حاء این کلمه نار محبت الهی در صدور و قلوب موحدین و مقرّبین و مخلصین در فوران. از باء آن کائنات ظاهر و از نقطه او عالم تمیز پیدا شد. اگر این بیان تفصیل شود اسرار

عقل

در معنی و مفهوم عام عبارت از قوه‌ای است که به وسیله آن انسان حق را از باطل و صواب را از خطاء تشخیص می‌دهد و با چنین قوه‌ای به استدلال و ارائه برهان می‌پردازد. مبادی و اصولی که مورد توافق جمیع عقلاء قرار گرفته نظیر اصل عدم تناقض به اصول عقلی تسمیه گشته است.

عقل را به دو نوع تقسیم نموده‌اند: اول عقل نظری که همان قوه ادراک و معرفت است و دوم عقل عملی که به اخلاق و سلوک اطلاق می‌شود.

عقل به معنی محدودتر آن عبارت از قوه‌ای است که به وسیله آن درک و فهم مسائل مجرد و معانی کلیه در نتیجه درک و بررسی مسائل جزئی حاصل می‌شود. با این همه از نظر معارف بهائی ادراک عقلانی قادر به درک حقائق امور نیست و محدودیت درک عقلی محرز و مسلم است. با این وصف آنچه در نزد عقل محبوب و پسندیده نباشد نباید ارتکاب شود و مصلحت هر امری باید به عقل سنجیده شود. ایده آل و اوج کمال انسانی در آن است که عقل یعنی یکی از اعظم مواهب الهی با سایر مواهب الهی نظیر عواطف و احساسات و ذوق و شعور و اخلاق حسنه طیبه در هم بیامیزد و تعادلی در تجلی و استفاده از این مواهب در وجود آدمی عرض جمال نماید. عقل چنانچه در لوح فورل آمده از خصائص روح است نظیر شعاع که از خصائص آفتاب است. عقل بنا بر معارف بهائی در تضاد و تناقض است و جهت جامعه هیکل انسانی است. عقل بنا به فرموده حضرت بهاء الله «آیت اعظم است در انسان... و لکن مع علو مقام و سمو رتبه او مشاهده می‌شود از ادراک اکثر اشیاء عاجز است چه آگاهی عقل از گواهی بصر است. اگر چشم نخل را مشاهده نماید عقل عالم اثمار و اوراق و اشجار و اغصان و افان را در نوا ادراک نکند.» (مائده آسمانی، ج ۸، ص ۱۰۰).

«عقل اول» یا «عقل کلی الهی» در اصطلاح اهل بهاء همان مشیت اولیه است که شریک حق در قدم نمی‌گردد ولی ماوراء طبیعت و محیط بر حقائق کونیّه است و مختص به مظاهر مقدسه و مطالع نبوت است. (ن ک به مفاوضات، صص ۱۵۵ و ۱۶۵).

حضرت عبدالبهاء در اثری چنین می‌فرماید: «ای ناطقه ثابت، حکماء گویند که نطق انسانی عبارت از ادراک حقائق مجهوله است به واسطه ترتیب صفرا و کبرای حقائق معلومه تا برسد به ادراک معانی کلیه معقوله و این را از اعظم مواهب عالم انسانی و اکبر خصائص رحمانی شمرده‌اند...» و نیز حضرت عبدالبهاء در اثری دیگر چنین می‌فرماید:

«ای فایز به حقیقت آن نور الهی... آن ماده‌ای که سبب اعتدال و کمال جسد است آن طبیعت نامۀ معتدله است که از ترکیب و امتزاج عناصر حاصل شده است، جسمانی است نه روحانی. اما عقل که مدرک حقائق اشیاء است آن کیفی است روحانی نه جسمانی. لهذا حیوان از آن محروم و اختصاص به انسان دارد. حیوان احساس حقائق محسوسه نماید اما انسان احساس حقائق معقوله کند. پس معلوم شد که عقل یک قوه روحانیه است نه جسمانیه...»

عَلت و معلول

آنچه در غیر خود تأثیر می‌گذارد عَلت است که در مقابل "معلول" قرار می‌گیرد. ارسطو علل را به چهار نوع: فاعلی، مادی، صوری و غائی تقسیم نموده است. عَلت اولی یا عَلت العلل به خدا اطلاق می‌شود. حضرت عبدالبهاء علل اربعه ارسطویی را در مفاوضات (ص ۲۰۶) چنین توضیح فرموده‌اند:

«... هر شیء از اشیاء وجودش منوط به چهار عَلت است: عَلت فاعلی و عَلت مادی و عَلت صوری و عَلت غائی. مثلاً این تخت صانعی دارد و آن نجار است؛ ماده‌ای دارد که چوب است و صورتی دارد که تخت است و عَلت غائی آن جلوس بر آن است. پس این تخت حادث ذاتی است زیرا مسبوق به عَلت است...»

علم

در مفهوم عامّ معرفت رموز و ادراک روابط و خواصّ اشیاء است. علم در معنی محدودتر آن عبارت از مطالعه موضوعی خاصّ به روش و طریقه مخصوص است که منجر به وصول مبادی و قوانین علمی می‌شود و از ادراک و معرفت امور جزئی حقائق و قضایای کلیه استنتاج می‌گردد. علم را به نظری و عملی تقسیم نموده‌اند. علم نظری ظواهر امور را تفسیر می‌کند و به بیان قوانینی که بر آنها حاکم است می‌پردازد نظیر علوم طبیعی و ریاضی. در علم عملی تطبیق قوانین حاصله از علوم نظری بر وقایع و حالات جزئی وجهه همت واقع می‌شود. ارسطو علوم نظری را شامل علوم طبیعی، ریاضی و الهیات و علوم عملی را شامل تدبیر منزل و اخلاق و سیاست می‌دانست.

حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «... مثلاً علم که عبارت از صورت حاصله عندالعقل است آن امری است معقول و دخول و خروج در عقل امر موهوم بلکه تعلق حصولی دارد مانند صور منطبعه در آینه...» (مفاوضات، ص ۸۳).

و نیز در باره علم و تقسیم آن می‌فرمایند:

«... علم اعظم منقبت عالم انسانی است. علم سبب کشف حقائق است ولی علم بر دو قسم است: علوم مادّیه و علوم الهیّه. علوم مادّیه کشف اسرار طبیعت کند؛ علوم الهیّه کشف اسرار حقیقت نماید. عالم انسانی باید تحصیل هر دو علم کند؛ اکتفای به یک علم ننماید. زیرا هیچ پرنده‌ای به جناح واحد پرواز نکند؛ باید به دو بال پرواز نماید. یک بال علوم مادّیه و یک بال علوم الهیّه...» (پیام ملکوت، ص ۸۶).

و در تقسیم‌بندی دیگری از علم می‌فرمایند: «... علم بر دو قسم است: یکی تصوّری و دیگری تحقّقی است. به عبارت اخری حصولی و حضوری. مثلاً ما می‌دانیم که آبی هست اما این صرف تصوّر است. اما وقتی نوشیدیم تحقّقی گردد...» (امر و خلق، ج ۱، ص ۶۷).

و در مفاوضات (صص ۱۱۸-۱۱۹) در باره علم می‌فرمایند:

«علم بر دو قسم است: علم وجودی و علم صوری، یعنی علم تحقّقی و علم تصوّری. علم خلق عموماً به جمیع اشیاء عبارت از تصوّر و شهود است یعنی یا به قوّه عقلیّه تصوّر آن شیء نمایند یا آنکه از مشاهده شیء صورتی در مرآت قلب حصول یابد. دائرة این علم بسیار محدود است چه که مشروط به اکتساب و تحصیل است. و اما قسم ثانی که عبارت از علم وجودی و تحقّقی است آن علم مانند دانائی و وقوف انسان به نفس خود انسان است... این علم وجودی است که انسان متحقّق به آن است، احساس آن را می‌کند و ادراک آن را می‌نماید زیرا روح محیط بر جسم است و مطلع به حواس و قوای آن. این علم به اکتساب و تحصیل نیست؛ امری است وجودی؛ موهبت محض است...»

و در تعبیری دیگر می‌فرمایند:

«... علم بر دو قسم است: یکی علمی که تعلق به ذات دارد؛ علم ذاتی الهی است؛ آن عین ذات است؛ ممتاز از ذات نیست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جمیع اسماء و صفات است. آن علم ذاتی الهی لا یدرک است. و علم دیگر در حیّز فعل است یعنی عین معلوم است و آن تحقّق در خارج است. بصر تعلق به شیء موجود یابد نه به شیء معدوم. تعلق علم به شیء غیر موجود ممکن است اما بصر محال است...» (مائده آسمانی، ج ۲، صص ۹۰-۹۱).

و نیز حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«... و واقفین اسرار الهی برآند که علم بر دو قسم است. یک قسم ادراک شیء است بدون صورت متمایزه در ذهن؛ این علم ذاتی است و علم ثانی علم صوری است و آن علم علم شهودی است و آن عبارت است از ادراک شیء مع صورته المتمایزه فی الذهن. این مشاهده حق عبارت از علم شهودی است اما علم وجودی، آن عین ذات حق است؛ مانند ذات حق ادراک نشود و به کنه حقیقتش کسی پی نبرد. بسیار تعمق لازم است تا به این لطیفه معانی انسان پی ببرد. شما علم به این دارید که در هویت این جبه شجری عظیم موجود لکن بصر آن را نبیند مگر وقتی که انبات شود و شجر گردد...» (مائدة آسمانی، ج ۲، ص ۹۱).

اما مراد از "حضرت علم" که در آثار بهائی مکرراً مذکور شده حقیقت مظهر ظهور است که او را دو جنبه است: یکی جنبه ناسوتی و دیگری ملکوتی. ن ک به مائدة آسمانی، ج ۹، ص ۸۹ حضرت بهاء الله غایت علم را در لوحی که به اعزاز حاجی میرزا ابوالحسن امین اردکانی در صفر ۱۳۰۳ هـ ق عز نزول یافته چنین تعیین فرموده‌اند:

«دستخط آن جناب که دوازدهم شهر محرم الحرام تاریخ آن بود رسید... مقصود از علم منفعت ناس است و آن صنایع بوده و هست. لازال فرموده و می فرمایند قدر اهل صنایع را بدانید چه که سبب و علت تسهیلات امور شده‌اند. اساس دین به شریعت الله محکم و اساس معاش به اهل صنایع. مقصود از علم علمی است که منفعت آن عاید خلق شود نه علمی که سبب کبر و غرور و نهب و ظلم و ستم و غارت گردد...»

و نیز ن ک به آثار قلم اعلی، ج ۶، صص ۱۳۸-۱۴۲ و مفاوضات، صص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۱۶. و در بیانات شفاهی حضرت عبدالبهاء است که دین و علم دو دایره است که به مرکز واحد سیر می‌کنند و آن مرکز حقیقت است. (امر و خلق، ج ۲، ص ۱۲۹).

عناصر مفرد

ن ک به عنصر

عنصر

ماده و جسم بسیط است. عناصر از نظر شیمیائی نمی‌توانند به اجسام ساده‌تر تجزیه شوند. قدامت معتقد بودند که اجسام مختلفه از ترکیب عناصر اریعه به وجود آمده‌اند و عناصر اریعه را عبارت از آب و خاک و باد و آتش می‌دانستند. متفکرین عرب لفظ "اسطقس" را که مأخوذ از زبان یونانی است معادل عنصر گرفته‌اند. در هیئت و فلسفه قدیم اعتقاد بر آن بوده است که آباء علوی (یعنی

هفت سیارهٔ قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل) با امهات یا عناصر اربعه ازدواج کرده‌اند و از این ازدواج جماد، نبات و حیوان به وجود آمده است که آنها را موالید ثلاثه می‌نامند.

غنا

ضد فقر است. حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان می‌فرماید: «... مقصود از غنا، غنا از ما سوی الله است و از فقر، فقر بالله...» (ایقان، ص ۱۰۲).

غنی

مقابل فقیر است. غنی موجودی است که در ذات، صفات و کمالات خود متکی به غیر خدا نیست، بنا بر این غنی بالذات است. فقیر در وجود محتاج به فیض غیر است. بنا بر این موجود بی‌نیاز به غیر را غنی و موجود محتاج به غیر را فقیر گویند. ممکنات فقیرند و حق غنی بالذات است.

حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «... همچنان که خلق در این عالم محتاج به حق هستند در آن عالم نیز محتاج هستند. همیشه خلق محتاج است و حق غنی مطلق، چه در این عالم و چه در آن عالم و غنای آن عالم تقرّب به حق است...» (مفاوضات، ص ۱۷۵).

و نیز می‌فرماید: «... در عالم امکان فقر است؛ لابد غنائی هست که فقر در عالم تحقق یافته... مادام که صفت ممکنات احتیاج است و این احتیاج از لوازم ذاتی او است پس یک غنی هست که غنی بالذات است...» (مفاوضات، ص ۴).

فصل

در اصطلاح منطقی عبارت از وجود صفت ذاتی خاصی در شیء است که موجب تمایز آن شیء از سایر اشیاء می‌شود و هویت آن را مشخص می‌سازد. مثلاً نطق صفت خاص و ممیّزه انسان است و لذا انسان را از سایر حیوانات که با او صفات مشترک بسیاری دارند مشخص و ممتاز می‌نماید. در این مثال نطق فاصل بین انسان و سایر حیوانات است.

فقر

در لغت به معنی احتیاج، تهیدستی و تنگدستی است. فقر در اصطلاح اهل عرفان عبارت از نیازمندی عابد است به خالق خود که غنی بالذات است. فقر صفت خلق است و غنا صفت خالق.

فقر را مرادف فناء فی الله نیز گرفته‌اند و آن زمانی است که عبد کلاً از خود فانی می‌شود و چیزی از او باقی نمی‌ماند. فقر در ادب اهل عرفان هم جنبه مادی دارد و هم جنبه معنوی و عرفانی. فقر ظاهری در عرف اهل تصوّف عدم تملک صوری و مادی اشیاء است تا سالک را دست و پاگیر نشود و او را آلوده به شئون دنیوی نسازد. فقر معنوی نیاز ما فی الوجود به ربّ غفور است چه به فرموده قرآن «انتم الفقراء و هو الغنی الحمید» (سوره فاطر، آیه ۱۵).
 برای مطالعه شرح مفصل قضیه فقر در عرفان اسلامی ن ک به فرهنگ اشعار حافظ، صص ۵۰۹-۵۲۳.

فلسفه

اشتقاقی است از کلمه یونانی "فیلوسوفیا" که به معنی دوستدار حکمت می‌باشد. فلسفه علم به حقائق اشیاء و روابط آنها و نیز کوششی برای فهم ارزش‌ها و مفاهیم آنها است. شناختن نفس انسان و کسب بصیرت در تعیین مقاصد انسان در عالم وجود نیز در حیطة مطالعه فلسفه درمی‌آید. حضرت عبدالبهاء در باره فلسفه حقیقی می‌فرماید:

«... ناسوت آئینه ملکوت است و هر یک با یکدیگر تطبیق تامّ دارد. آراء صائبه ناسوتیه که از نتایج افکار فلسفه حقیقیه است مطابق آثار ملکوتیه است و به هیچ وجه من الوجوه اختلافی در میان نیست زیرا حقیقت اشیاء در خزائن ملکوت است، چون جلوه به عالم ناسوت نماید اعیان و حقائق کائنات تحقّق یابد. اگر چنانچه آراء فلسفیه مطابق آثار ملکوتیه نباشد یقین است که عین خطا است...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، صص ۱۷۲-۱۷۳).

فنومن

فنومن را به فارسی می‌توان "ظاهر" ترجمه کرد. پیروان نظریه Phenomenalism یا "مذهب ظواهر" معرفت را فقط عبارت از درک ظواهر اشیاء می‌دانند و وجود اشیاء را در ذات آنها که از آن به "نومین" تعبیر می‌کنند انکار می‌نمایند. وجود بنا بر اعتقاد این مذهب آن چیزی است که در ظاهر هر شیء قابل درک است.

فیض و فیوضات الهیه

فیض در اصطلاح فلسفی و عرفانی به معنی القاء امری است در قلب به طریق الهام بدون آنکه زحمت اکتساب تحمّل شود. فیض همچنین به معنی لطف، جود، عطا و مدد است و آن عبارت از

فعل فاعلی است که فعلش دائم بوده و در افاضه خود غرض و عوضی مراد نکند. در تمثیل آفتاب فائض است و شعاع آفتاب فیض. خلق، نظیر شعاع، به فیض الهی از فائض حقیقی که ذات الهی است به وجود آمده است. فیض الهی مطابق معارف بهائی حد و حصری ندارد؛ اول و آخری نمی‌پذیرد؛ تعطیل نمی‌شود و در تمام مدارج وجود تجلی فیض الهی جلوه‌گر است. گوئی هر کائنی فیضی از فیوضات الهیه است. فیض اعظم کلمه الله و فیض اقدس اول ظهور حق در حضرت علم است. فیض مقدس تجلی عالم الهی در عالم خلق است. به بیان دیگر رحمت ذاتی الهی عبارت از افاضه وجود به واسطه فیض اقدس است که شامل حقائق و اعیان ثابتة در علم ذاتی می‌شود و رحمت صفاتی الهی به واسطه فیض مقدس به حسب استعدادات و قابلیتات موجودات شامل جمیع اعیان موجودات می‌گردد. ن ک به مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، صص ۶۰-۶۱.

فیلسوف

اصل این کلمه یونانی و به معنی "دوستدار حکمت" است. اولین کسی که از آن استفاده نمود فیثاغورث است. اصطلاحاً فیلسوف به کسی گفته می‌شود که به مطالعات فلسفی مشغول است و به معنی خاص در علل اولیّه حدوث اشیا و اسباب وقوع آنها مطالعه می‌نماید. فیلسوف حقیقی بر طبق آثار جمال قدم، نظیر لوح حکمت، فیلسوفی است که خدا را انکار نمی‌کند و به عظمت و سلطنت ذات الهی بر عالم وجود مقرّر و معترف است. از فیلسوف حقیقی آثاری به منصفه ظهور می‌رسد که مرتبی عباد و نافع به حال عباد است. در مقابل فیلسوف حقیقی فیلسوف باطل قرار می‌گیرد که علوم نظری را تحصیل نموده و لکن به کمال نرسیده یعنی دانش خود را در عمل به کار نمی‌بندد. برای مطالعه شرح مفصل در باره این موضوع ن ک به فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، صص ۴۷۷-۴۷۹.

قدرت

صفتی است که افراد انسانی از آن برخوردارند تا به مدد آن و به قصد و اراده بر انجام یا ترک فعل قیام نمایند. بنا بر این قادر کسی است که هرگاه اراده کند فعل از او صادر شود و هرگاه بخواهد ترک فعل کند.

قدیر

از الفاظ مجانس "قادر" دو لفظ "قدیر" و "مقتدر" است که از جمله صفات الهیه مذکور در قرآن است. قدیر در آیه «و هو علی کل شیء قدیر» (آیه ۱۲۰ سورة مائده) صیغه مبالغه از قادر است.

قدیم

به معنی کهنه، کهن و پیشین است. در اصطلاح فلسفی قدیم عبارت از موجودی است که وجودش مسبوق به زمان نباشد. قدیم صفت الهی است و در این مفهوم، یعنی ذاتی که محتاج به علت نیست.

حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «... بعضی از حکماء و فلاسفه برآنند که قدیم بر دو قسم است: قدیم ذاتی و قدیم زمانی. حدوث هم بر دو قسم است: حدوث ذاتی و حدوث زمانی. قدیم ذاتی وجودی که مسبوق به علت نه؛ حدوث ذاتی وجود مسبوق به علت. قدیم زمانی لا اول است؛ حدوث زمانی اول و آخر دارد.» (مفاوضات، ص ۲۰۶).

و بنا به بیانی دیگر از آن حضرت «سلطنت الهیه قدیم است و وجود کائنات از فیوضات قدیمه شمس حقیقت است. شمس بی شعاع تصوّر نتوان نمود. جمیع اسماء و صفات الهیه قدیم است و مقتضیات آن نیز قدیم.» (مائدة آسمانی، ج ۲، ص ۵۹).

قوه

مصدر حرکت و عمل را قوه می‌گویند، نظیر قوه روح، قوه اراده، قوه تفکر و غیره. ن ک به مفاوضات، صص ۱۵۹-۱۶۰، و ۱۶۴-۱۶۶. حضرت عبدالبهاء در لوحی می‌فرمایند:

«ای مشتاق دیدار، کاشفان اسرار کون و واقفان خواص و سرائر مکنون برآنند که قوه انجذابی عجیب و مغناطیس ارتباطی غریب در این موجودات غیرمتاهی و کائنات متوالی چه جسمانی و چه روحانی منتشر و محیط و مستولی است و از این قوه کلیه است که جواهر فردیه عناصر بسیطه مختلفه مجتمع گشته از جهت تنوع و تخالف اجزاء و تکاثر و تناقض حقایق متنوعه غیرمتاهیه موجودات وجود یافته جهان مواد گلستان بدایع و بوستان لطائف و ظرائف گشته و در حقیقت هر شیء از آن قوه جاذبه کلیه به جلوه‌ای و طوری کشف نقاب نموده و عرض جمال کرده و در کینونت انسان قوه اشتیاق گشته و به شور و شوق و انجذاب آورده.» (مائدة آسمانی، ج ۹، صص ۹-۱۰).

قوه اثیریّه

ن ک به اثیر

قوة بخار

بخار در اصطلاح فلاسفه طبیعی عبارت از مجموعه‌ای از ذرات هوایی است که با آب ممزوج گشته و به وسیله حرارت آن قدر تلطیف شده که امتیاز بین هوا و آب در آن ذرات از بین رفته است.

قوة حافظه

ن ک به حواس خمسہ

قوة حساسه

ن ک به حس و محسوسات و قوه

قوة روح القدس

ن ک به روح القدس

قوة عاقله

ن ک به عقل و حواس خمسہ و قوه

قوة کاشفه

ن ک به کشف و قوه

قوة متخیله

ن ک به حواس خمسہ و قوه

قوة متفکره

ن ک به حواس خمسہ و قوه . حضرت بهاء الله در کلمات فردوسیّه می فرمایند: «... یا اهل بهاء، قوه متفکره مخزن صنایع و علوم و فنون است. جهد نمایند تا از این معدن حقیقی لثالی حکمت و بیان ظاهر شود و سبب آسایش و اتحاد احزاب مختلفه عالم گردد...» (مجموعه‌ای از الواح، ص ۴۰).

قوة مدرکه

ن ک به ادراک و قوه

قوة نامیه

قوه‌ای است که فعل آن نمو است.

قوة واهمه

ن ک به حواس خمسہ و قوه

قیاس

در لغت به معنی تخمین زدن، سنجیدن و مقایسه کردن دو چیز با یکدیگر است. قیاس در اصطلاح فقهی سرایت دادن حکم ثابتی از یک شیء به شیء دیگر است زیرا علت آن حکم در هر دو موجود است. در اصطلاح منطقی قیاس نوعی از استدلال استنباطی است.

کانت

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) فیلسوف نامدار آلمانی است. عقایدش در باره عالم وجود به عقاید افلاطون نزدیک است و در ایده آلیسم مکتب جدیدی را به وجود آورده است.

کشف

به معنی آشکار شدن، پیدا شدن و یا پی بردن و پرده برداشتن است. یکی از گام‌هایی که در طریق کار علمی برداشته می‌شود و ذهن انسان را به فرضیات و تفسیرات علمی رهنمون می‌گردد کشف است. کشف در واقع حصول اطلاع از حقیقت و واقعیتی است که مجهول بوده و در جریان تتبع و تحقیق علمی معلوم یا مکشوف شده است. از نظر عرفانی حصول اطلاع بر معانی غیبیه و امور حقیقیه عبارت از کشف است که ممکن است به صورت ظاهری تحقق یابد یا در عالم رؤیا حاصل شود که چنین کشفی را شهود می‌گویند.

برای مطالعه شرح مبسوط قضیه کشف و شهود در عرفان اسلامی ن ک به فرهنگ اشعار حافظ، صص ۵۷۹-۵۸۷.

کَل

ن ک به جزء و کَل

کَمِّت - کِیْفِیت

کَمِّت عبارت از خصوصیاتِ در شیء است که بتوان آنها را اندازه گیری نمود و مثلاً وزن، حجم، طول و عرض آنها را تعیین ساخت. اما کِیْفِیت عبارت از خصوصیات دیگری در شیء است که نظیر خواص کمی به قید اندازه گیری در نمی آید نظیر رنگ، بو و کیفیاتی نظیر زیبایی، وقار، هیمنه و از این قبیل.

کَوْن

کلمه دیگری برای "وجود" است و عالم کون همان عالم وجود است، یعنی موجود شدن شیء از عدم یا درآمدن قوه به فعل. کون بر عکس فساد است. فساد به معنی معدوم شدن و افتراق اجزاء است. بنا به فرموده حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (صص ۲۱۲-۲۱۳) کون الهی که در نهایت کمال و جمال و عظمت است نامتناهی است. و نیز در لوحی می فرماید:

«... ملاحظه در کون و فساد و وجود و عدم نمائید که هر کائنی از کائنات مرکب از اجزاء متنوعه متعدده است و وجود هر شیء فرع ترکیب است یعنی چون به ایجاد الهی در بین عناصر بسیطه ترکیبی واقع گردد از هر ترکیب کائنی تشکیل شود. جمیع موجودات بر این منوال است. و چون در آن ترکیب اختلال حاصل گردد و تحلیل شود و تفریق اجزاء گردد آن کائن معدوم شود یعنی انعدام هر شیء عبارت از تحلیل و تفریق اجزاء است...» (منتخباتی از مکاتیب، ص ۲۷۸).

کونفیشیوزی ها

پیروان کنفوسیوس هستند که از حکماء و دانشمندان شهیر چینی است. او از ۵۵۱ تا ۴۷۹ قبل از میلاد زندگی می کرد و مؤسس آئینی اخلاقی است که مخصوصاً حفظ سنن خانوادگی و ملی را تأکید می نماید. کنفوسیوس اصول برادری، نیکوکاری، محترم داشتن عادات و سنن دینی و اجتماعی و پشتکار و صحت عمل را در آراء و افکار خویش مورد توجه دقیق قرار داده است. حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (ص ۱۲۴) چنین می فرماید که کنفوسیوس «تجدید سلوک و اخلاق قدیم نمود...»

لزوم ذاتی

صفتی در شیء است که از آن انفکاک نتواند و مجموع آن صفات در یک شیء کیفیت آن شیء را تشکیل دهد به طوری که اگر صفتی از شیء سلب شود آن شیء بر کیفیت معهود باقی نماند.

ماتریالیست

ماتریالیست کسی است که همه امور و اشیاء عالم را به ماده راجع می‌داند و ماده را اصل و مبدا اولیّه همه چیز در نظر گرفته به تعبیر و تفسیر وجود می‌پردازد. توجه به ماده و اصیل دانستن آن از قدیم معمول بوده و در طی قرون مختلفه آثار این طرز تفکر در مکاتب فلسفی، سیاسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تجلی یافته است.

ماده

اصل و مایه هر چیز را ماده گویند. در اصطلاح فلسفی ماده جوهری است جسمانی که تحقق و تعاقب صورت در آن صورت می‌پذیرد. ماده در حقیقت جزء به وجود آورنده هر شیء است و گاهی آن را هیولای اول نیز می‌نامند.

حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (صص ۱۳۷-۱۳۹) به مبدا واحد برای عالم وجود تصریح نموده و سپس چنین می‌فرماید:

«... پس معلوم شد که در اصل ماده واحد است. آن ماده واحد در هر عنصری به صورتی درآمده است لهذا صورت متنوعه پیدا شده است و چون این صورت متنوعه پیدا شد هر یک از این صورت استقلالیت پیدا کرد عنصر مخصوص شد اما این استقلالیت در مدت مدیده به حصول پیوست و تحقق و تکون تام یافت. پس این عناصر به صورت نامتناهی ترکیب و ترتیب و امتزاج یافت. یعنی از ترکیب و امتزاج این عناصر کائنات غیرمتناهی پیدا شد. این ترکیب و ترتیب به حکمت الهیه و قدرت قدیمه به یک نظم طبیعی حاصل گشت و چون به نظم طبیعی در کمال اتقان و مطابق حکمت در تحت قانون کلی ترکیب و امتزاج یافت واضح است که ایجاد الهی است...»

و نیز نک به لوح ملا علی اکبر قوچانی در ذیل اثیر.

مادّه اثیریّه

نک به اثیر

مادّه سیالیّه

سیالات موجوداتی هستند که مسبوق به دو عدمند: یکی عدم سابق و دیگری عدم لاحق. در سیالات سکون و آرامش نیست نظیر اصوات.

مادیّون

مردمانی هستند که مادّه را اصل و اساس خلقت می‌دانند. حضرت عبدالبهاء در نطق مورّخ شبّه ۱۰ نوامبر ۱۹۱۱ می‌فرمایند:

«... این مادیّون از جهلشان است که می‌گویند کو عالم ارواح، کو حیات ابدیه، کو الطاف خفیه الهیه، ما چیزی نمی‌بینیم. مثل اینکه این جماد می‌گوید کو کمالات انسانی، کو چشم، کو گوش؛ این از نقص جماد است... این مادیّون نفوسی هستند که حضرت مسیح می‌فرماید چشم دارند ولی نمی‌بینند، گوش دارند ولی نمی‌شنوند، قلب دارند ولی ادراک نمی‌کنند...» (مجموعه خطابات، صص ۱۵۶-۱۵۷).

و در نطق مبارک مورّخ ۸ جون ۱۹۱۲ می‌فرمایند:

«... از غرائب آنکه مادیّون افتخار به این می‌کنند و می‌گویند آنچه که محسوس است مقبول است و اسیر محسوساتند. ابدأ از عالم روحانی خبر ندارند؛ از ملکوت الهی بی‌خبرند؛ از فیوضات رحمانی بی‌خبرند و اگر این کمال است پس حیوان به اعظم درجه کمال رسیده است...» (مجموعه خطابات، صص ۴۴۲-۴۴۳).

ماوراء الطّبیعه

در لغت به معنی "بعد از طبیعت" یا به زبان عربی "ما بعد الطّبیعه" (Metaphysics) است. اسم کتاب ارسطو است که در ترتیب بعد از کتاب طبیعت او قرار گرفته و لذا آن کتاب به "ماوراء الطّبیعه" مسمی شده و به قسمتی از فلسفه اطلاق گشته که در آن مسائل ماوراء طبیعت بحث و مطالعه می‌شود. محتوای فلسفه ماوراء الطّبیعه در نظر فلاسفه مختلف است. بعضی آن را عبارت از مطالعه مبادی عامّه و علل اولی دانسته‌اند و آن را "فلسفه اولی" یا "علم الهیات" نامیده‌اند.

دکارت مطالعه معرفت الله و معرفت النفس را نیز عبارت از ماوراء الطبیعه دانسته است. در نظر کانت ماوراء الطبیعه عبارت از مجموعه معارفی است که از حدود تجربه ظاهری تجاوز می‌کند و صرفاً به ادراک عقلی متکی می‌گردد.

ماهیت

جوابی است که به سؤالی که از حقیقت و جوهر یک شیء می‌شود داده می‌شود. به لفظ عربی پرسش به صورت "ما هو" (یعنی چیست) مطرح می‌گردد و آنچه در پاسخ ارائه می‌شود و حکایت از حقیقت شیء می‌کند عبارت از ماهیت آن شیء است. به بیان دیگر آنچه شیئت شیء را تشکیل می‌دهد ماهیت آن است.

متافیزیک

ن ک به ماوراء الطبیعه

متألهین

ن ک به الهیون

متیقن

ن ک به یقین

مجبور

ن ک به جبر و اختیار

مجرد

به معنی عاری از قید و شرط و عوارض و ضمائم است. موجودات را دو نوع دانسته‌اند: موجودات مادی و موجودات روحانی. موجودات مادی عبارت از اجسام و جسمانیات اند و موجودات روحانی عبارت از موجودات مجرد و عقلیه. موجودات مجرد در مقابل موجودات متحیزه قرار می‌گیرند.

مجهول التمت

وجودی است که نتوان به وصف و تشریح و توضیح حقیقت ذاتی آن پرداخت. مقارن مجهول مطلق است که ذات باری تعالی باشد یعنی وجودی که به هیچ وجه از وجوه معلوم و موصوف و معروف نباشد.

محسوسات

اشیائی که به حواسّ خمسۀ ظاهره درک می‌شوند محسوسات اند. بنا بر این محسوسات منقسم به پنج قسم اند: مذوقات، مشمومات، ملموسات، مبصرات و مسموعات. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۶۴) می‌فرماید:

«... معلومات انسانی منقسم به دو قسم است. قسمی معلومات محسوسه است یعنی شیء که چشم و یا گوش و یا شامه و یا ذائقه و یا لامسه ادراک نماید آن را محسوس نامند... اما قسم دیگر از معلومات انسانی معقولات است یعنی حقائق معقوله است که صورت خارجیّه ندارد و مکان ندارد و غیر محسوسه است. مثلاً قوه عقل محسوس نیست و صفات انسانیّه بتمامها محسوس نیست بلکه حقائق معقوله است و همچنین حبّ نیز حقیقت معقوله است، محسوسه نیست...»

و نیز حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۱۹۸) می‌فرماید:

«... کائنات بر دو قسم است: جسمانی و روحانی، محسوس و معقول. یعنی یک قسم از کائنات محسوس هستند و قسم دیگر محسوس نیستند بلکه معقول هستند. محسوس آن است که به حواسّ خمسۀ ظاهره ادراک شود مثل این کائنات خارجه که چشم می‌بیند، این محسوس گفته می‌شود و معقول آن است که وجود خارج ندارد، عقل آن را ادراک می‌کند. مثلاً خود عقل معقول است، وجود خارجی ندارد و جمیع اخلاق و صفات انسانی وجود عقلی دارند نه حسّی یعنی صفات حقیقتی است معقول نه محسوس...»

و نیز نك به حسّ و حواسّ خمسۀ .

مختار

ن ك به جبر و اختيار

مراتب

جمع مرتبه و به معنی درجات و طبقات است. در هر یک از عوالم وجود مراتب و مقاماتی موجود است، نظیر مراتب انبیاء، مراتب اعداد، مراتب بهشت و دوزخ و غیرها. در آثار اهل عرفان مراتب اربعه عبارتند از شریعت، طریقت، معرفت و حقیقت و مراتب سته عبارتند از:

۱- احدیت که آن را عالم هاهوت، غیب الغیوب، کنز مصون و غیب مکنون هم گفته‌اند.
۲- واحدیت که مقام اسماء و صفات حق است و آن را لاهوت، مقام اژدنی، برزخ کبری و فیض اقدس نیز گفته‌اند.

۳- مرتبه جبروت که عالم عقول است و آن را عالم قلم، قضاء، درّه بیضاء، رکن ایض، عرش و انوار قاهره نیز نامیده‌اند.

۴- مرتبه ملکوت اعلی که عالم نفوس کلّیه است و آن را لوح و انوار اسفهدیه و درّه صفراء و رکن اصفر نیز خوانده‌اند.

۵- مرتبه ملکوت سفلی یا عالم نفوس جزئیّه است که آن را الواح محو و اثبات، عالم قدر و درّه خضراء و عالم مثال و رکن اخضر هم گفته‌اند.

۶- مرتبه ناسوت یا عالم ملک است که آن را عالم طبیعت و عالم شهادت و درّه حمراء و رکن احمر نیز گفته‌اند.

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۱۷۴) می‌فرمایند:

«بدان که مراتب وجود متناهی است: مرتبه عبودیت، مرتبه نبوت، مرتبه ربوبیت؛ لکن کمالات الهیه و امکانیه غیرمتناهی است. چون به دقت نظر نمائی به ظاهر ظاهر نیز کمالات وجود غیرمتناهی است زیرا کائنی از کائنات نیایی که مافوق آن تصوّر نتوانی. مثلاً یاقوتی از عالم جماد، گلی از عالم نبات، بلبلی از عالم حیوان به نظر نیاید که بهتر از آن تصوّر نشود. چون فیض الهی غیرمتناهی است کمالات انسانی غیرمتناهی است. اگر چنانچه نهایت ممکن بود حقیقتی از حقائق اشیاء به درجه استغناء از حق می‌رسید و امکان درجه و جوب می‌یافت. ولی هر کائنی از کائنات از برای او رتبه‌ای است که تجاوز از آن مرتبه نتواند. یعنی آنکه در رتبه عبودیت است هرچه ترقی کند و تحصیل کمالات غیرمتناهی نماید به رتبه ربوبیت نمی‌رسد. و همچنین در کائنات جماد آنچه ترقی کند در عالم جمادی قوه نامیه نیابد...»

و نیز در مقامی دیگر در مفاوضات (ص ۲۱۱) می‌فرمایند:

«... مسلم مدققین مسائل الهیه است که عوالم جسمانی به نهایت قوس نزول منتهی گردد و مقام انسان نهایت قوس نزول و بدایت قوس صعود است که مقابل مرکز اعلی است. دیگر از

بدایت تا نهایت قوس صعود مراتب روحانیه است. قوس نزول را ابداع خوانند و قوس صعود را اختراع نامند. قوس نزول به جسمانیات منتهی گردد و قوس صعود به روحانیات. و نوک پرگار در ترسیم دایره حرکت قهقری ننماید زیرا منافی حرکت طبیعی و نظم الهی است...»

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب علی قلی خان در امریکا چنین می فرمایند:

«ای همدم عبدالبهاء، نامه مرقوم به جناب منشادی ملاحظه گردید و بر مضمون اطلاع حاصل شد. در خصوص مطالب آن شخص هندی مرقوم نموده بودید. سبحان الله، این چه سخن است و چه اندیشه و گمان است، واضح البطلان است. در عالم انسانی نفوسی در عرصه شهود جلوه نمودند که مرتبی عالم گشتند و مانند آفتاب بدرخشیدند و مسجود آفاق شدند. مهابط وحی بودند و مشارق نور حقیقت در هیكل انسانی ملاحظه فرمائید این چه علوی است و این چه سموی و همچنین در هیكل بشری نفوسی موجودند که عابد و ساجد سنگ و کلوخند یعنی جماد که انزل موجودات است ملاحظه کنید که چه قدر ذلیل و حقیرند، مسجودشان انزل موجودات حجر و مدر و جماد است. چگونه قیاس به یکدیگر شود؟ فوالله هذا بهتان عظیم. ظاهر عنوان باطن است؛ صنوف موجودات هر یک ترقی نماید به مقام مافوق نرسد. مثلاً جماد هرچه ترقی کند در عالم جمادی قوه نامیه حاصل ننماید و همچنین نبات در عالم نباتی هرچه ترقی کند و تربیت شود قوه حساسه نیابد و همچنین حیوان در عالم حیوانی هرچه تربیت شود و ترقی کند قوه عاقله حاصل ننماید. پس معلوم شد که موجودات را هر یک مقامی و در مقام خود ترقی نماید و همچنین نوع انسان را هر یک مقامی معنوی در رتبه و مقام خود ترقی نماید. شخص بلید هر قدر ریاضت شدید بکشد و سعی بلیغ نماید و خلق جدید گردد به رتبه مشارق وحی و مطالع الهام نرسد. شجره زقوم نخل باسق نگرود و حنظل تلخ میوه شکرین بار نیارد. این چه اوهام است و این چه ظن و گمان؟ عجیب است که نفوس گوش به این اوهامات می دهند...»

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح خانم ایزابلا بریتینگهام چنین می فرمایند:

«ای منجذبه به نفعات الهی، آنچه مرقوم نموده بودی ملاحظه گردید... در خصوص هفت روز بیانی مرقوم نموده بودید؛ این یک معنی از معانی کتاب مقدس است و اما معنی ثانی این است که ایام عبارت از مراتب است، مرتبه اولی عالم جماد است، مرتبه ثانیه عالم نبات است، مرتبه ثالثه عالم حیوان است، مرتبه رابعه عالم نفس ناطقه انسان است، مرتبه خامسه عالم عقل است، مرتبه سادسه عالم روح است که عالم ملکوت است، مرتبه سابعه احدیت و ربوبیت و

الوهیت است. این مراتب منتهی در هفت می‌شود. مراتب سته عالم خلق است و عالم ایجاد است. مرتبه سابعه عالم حق است و تقدیس از شئون خلق. پس این دوره مبارک در رتبه سابعه واقع، دوره عظیم است و حشر جدید و قیامت کبری و جنت ابهی و مغرس شجره حیات؛ این است که من حیث الحقیقه نهایت و پایانی ندارد...»

مستحیل

در لغت به معنی امر یا کار محال، غیرممکن و غیرعملی است. مستحیل از نظر فلسفی مترادف منتع است و آن امور، مفاهیم و اشیائی است که عدم آن ضروری است. در این تعریف منتع یا مستحیل در مقابل ممکن و واجب قرار می‌گیرد و آن سلب امکان و وجوب خواهد بود.

معقولات

نك به عقل و محسوسات

معلول

نك به علت

موجود

آنچه در خارج یا در ذهن یافت شود و تحقق یابد عبارت از موجود است. و نیز نك به وجود.

میکروب

موجودات کوچکی هستند که با چشم دیده نمی‌شوند و معمولاً بیماری‌زا می‌باشند. میکروب‌ها ممکن است جانوری، گیاهی و یا ویروس باشند.

نبات

گیاه، موجودات رستنی. نبات یکی از موالید ثلاث (جماد، نبات، حیوان) است و قوه نامیه منشأ تنمیه و رشد نبات می‌باشد.

نشئه

کلمه دیگری برای "مرتب" است. چنانچه هر یک از مراتب انتقالی و تکاملی اشیاء را نشئه گویند،

نظیر نشئه دنیا و آخرت و نشئه نباتی، حیوانی، انسانی و غیره.
ن ک به مراتب .

نفس ناطقه

اصطلاح دیگری مترادف با عقل است که قوه ممیزه انسانی است. بعضی از اهل عرفان نفس ناطقه را عبارت از دل دانسته‌اند. بر طبق معارف بهائی نفس ناطقه خاص انسان است و در حالی که مستمداً از روح است در عین حال واسطه بین روح و جسم می‌باشد. (مجموعه خطابات، ص ۱۷۴).

از نفس ناطقه به روح انسانی هم تعبیر می‌شود که واسطه بین مجردات و متحیرات است. بنا بر این نه تجرد تام دارد و نه تحیر تام بلکه به فرموده حضرت عبدالبهاء "مجمع البحرین" و "برزخ بین الامرین" است. (نجم باختر، سال ۱۹۱۴، شماره ۷، ص ۳).
و نیز ن ک به مفاوضات، صص ۱۵۹ و ۱۸۰-۱۸۱.
حضرت بهاء الله در باره نفس ناطقه چنین می‌فرمایند:

«... مثلاً ملاحظه در نفس ناطقه که ودیعه ربانیه است در انفس انسانیّه نمائید. مثلاً در خود ملاحظه نما که حرکت و سکون و اراده و مشیت و دون آن و فوق آن و همچنین سمع و بصر و شمّ و نطق و مادون آن از حواس ظاهره و باطنه، جمیع به وجود آن موجودند. چنانچه اگر نسبت او از بدن اقل من آن مقطوع شود جمیع این حواس از آثار و افعال خود محجوب و ممنوع شوند. و این بسی واضح و معلوم بوده که اثر جمیع این اسباب مذکوره منوط و مشروط به وجود نفس ناطقه که آیه تجلی سلطان احدیه است بوده و خواهد بود. چنانچه از ظهور او جمیع این اسماء و صفات ظاهر و از بطون آن جمیع معدوم و فانی شوند. حال اگر گفته شود او بصر است او مقدس از بصر است چه که بصر به او ظاهر و به وجود او قائم. و اگر بگوئی سمع است مشاهده می‌شود که سمع به توجه به او مذکور و کذلک دون آن از کل ما یجری علیه الاسماء و الصفات که در هیکل انسانی موجود و مشهود است...» (دریای دانش، صص ۱۶۰-۱۶۱).

نوامیس طبیعت

ن ک به طبیعت

وجدان

مجموعه حالاتی نظیر لذت، الم، انفعال را که در انسان حاصل می‌شود وجدان و وجدانیات می‌خوانند. حالات وجدانی در مقابل حالات فکری و انتزاعی قرار می‌گیرد. انکشافات وجدانیه عبارت از درک و معرفت قلبی است در مقابل درک و معرفتی که بر استدلال عقلی و منطقی استوار است.

حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «... وجدان انسانی مقدس و محترم است و آزادگی آن باعث اتساع افکار و تعدیل اخلاق و تحسین اطوار و اکتشاف اسرار خلقت و ظهور حقائق مکنونه عالم امکان است...» (مقاله شخصی سیاح، ص ۱۸۲).

وجود

تحقق شیء در ذهن یا در خارج از ذهن است. وجود ممکن است مادی و تجربی باشد و یا عقلی و منطقی. وجود در مقابل ماهیت قرار می‌گیرد. در این صورت ماهیت عبارت از طبیعت معقول شیء است و وجود تحقق فعلی آن است. وجود بالذات به خدا اطلاق می‌شود و غیر از خدا هر چه هست وجود بالغیر است که از وجود بالذات مایه گرفته است.

حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «... در عالم ایجاد جمیع کائنات مستفیض از فیض وجود است و این وجود ما یتحقق به الاشياء است؛ نه دخولی و نه خروجی و نه حلولی و نه نزولی. مقدس از قیاس و تکلیف است و منزّه از تمثّل و تصوّر. آنچه هست این است که تحقق اشياء به آن است...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۴۰).

و نیز در تقسیم وجود به وجود اعیانی و وجود امکانی می‌فرماید: «... این حقائق و قابلیت‌های معدوم صرف نبوده بلکه در مرتبه امکان به وجود امکانی موجود بودند و لکن نه به وجود اعیانی و فرق در میان وجود اعیانی و وجود امکانی بسیار است.» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۳۹).

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح مستر ولکوت چنین می‌فرماید:

«ای بنده صادق الهی، نامه‌ات ملاحظه گردید... وجود بر دو قسم است. یکی وجود حقّ که مقدس از ادراک خلق است. او غیب منبع لایدرک است. او مسبوق به علت نیست بلکه موجد علّة العلل است. او قدیم لا اوّل است؛ غنی مطلق است. و وجود ثانی وجود خلق است؛ وجود عامّ است که مفهوم ذهنی است، عقل انسان ادراک می‌نماید. این وجود حادث است؛ محتاج است و مسبوق به علت است و حادث است. لهذا حادث قدیم نگردد و قدیم حادث نشود. خلق خالق نگردد و خالق خلق نشود. قلب ماهیت محال است. در عالم وجود یعنی وجودی که مفهوم ذهنی است و حادث است مراتب است. مرتبه اولی جماد است. بعد مرتبه نبات است. در مرتبه

نبات مرتبه جماد موجود ولی امتیاز دارد؛ کمال نباتی دارد. و در مرتبه حیوان کمال جمادی و کمال نباتی موجود و کمال دیگر که کمال حیوانی است دارد؛ سمع و بصر دارد. و در مرتبه انسان کمال جمادی موجود و کمال نباتی موجود و کمال حیوانی موجود و از اینها گذشته کمال عقلی موجود که کاشف حقایق اشیاء است و مدرک کلیات. پس انسان در حیز کائنات اکمل موجودات است. و مقصد از انسان فرد کامل است و آن فرد کامل مانند آئینه است و کمالات الهی در آن آئینه ظاهر و مشهود. اما شمس از علو تقدیس تنزل نماید و داخل آئینه نگردد ولی چون آئینه صافی است و مقابل شمس حقیقت، کمالات شمس حقیقت که عبارت از شعاع و حرارت است در آن آئینه ظاهر و آشکار گردد و این نفوس مظاهر مقدسه الهیه هستند...»

و نیز حضرت عبدالبهاء در تقسیم وجود به دو وجود علمی و عینی چنین می فرماید: «... وجود بر دو قسم است: وجود علمی و وجود عینی. کائنات قبل از وجود عینی وجود علمی داشتند یعنی معلومات حق بودند بعد وجود عینی یافتند یعنی تحقق در خارج شد. بصر تعلق به وجود علمی ندارد تعلق به وجود عینی دارد.» (مائدة آسمانی، ج ۲، ص ۹۰).

بنا به فرموده حضرت بهاء الله «وجود از کلمه الله موجود و کلمه الله از ظهور ظاهر، او است کتاب مبین و حصن متین و او است مطلع سر مکنون و مشرق اسم مخزون...»

وجود ذهنی

ن ک به وجود

وجود عینی

ن ک به وجود

وحی

پیغام حق تعالی، کلام الهی و حقائق مستوری که به مظاهر مقدسه القاء می شود عبارت از وحی است. وحی در اصطلاح متداول اسلامی عبارت از کلام الهی است که به واسطه جبرئیل بر دل رسول خدا نازل شده است. حضرت عبدالبهاء می فرماید: «... مربی در عالم در نهایت لزوم است و آن تربیت باید به قوه قدسیه حاصل گردد و شبهه ای نیست که آن قوه قدسیه وحی است و به این قوه که مافوق قوه بشریه است تربیت خلق لازم است.» (مفاوضات، ص ۹).

و نیز می فرماید: «... آنچه به وحی الهی نازل حقیقت واقع و آنچه از مسائل فنیّه و افکار فلاسفه مخالف نص صریح کتاب است آن نقص در فنون و علوم است نه در حقائق و معانی مستنبطه از

جمال معلوم...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۰۸).
 و نیز می‌فرمایند: «... در خصوص وحی مرقوم نموده بودید. ائمه اطهار مطالع الهام بودند و مظاهر فیض حضرت رحمن. وحی اختصاص به حضرت رسول داشت. لهذا کلام ائمه اطهار را کلام الهی نگوئیم بلکه به الهام رحمانی دانیم.» (مائدة آسمانی، ج ۲، ص ۲۲).
 و حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند: «... رشحات وحی متتابعاً مترادفاً از اوراق سدره منتهی ترشح می‌فرماید و به صورت کلمات در الواح الهیه ظاهر و باهر است. طوبی لمن فاز بها و وجد عرفها و نطق بثناء موحدها و قام علی خدمة خالقها و بارئها...»

هگل

فردریک هگل فیلسوف نامدار آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) است که در علوم الهی تحصیل نمود و در دانشگاه هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت. هگل صاحب فلسفه‌ای جدید است و آراء و افکار او در نظریات فلسفی و سیاسی متفکرین اروپا تأثیر عمیق داشته است.

هیدرجن / هیدروژن

عنصر شیمیایی است که به صورت گاز آزاد در طبیعت کمیاب اما به صورت ترکیب فراوان است چنانچه $\frac{1}{4}$ وزن آب هیدروژن است. هیدروژن از سبک‌ترین گازها است و در صنعت از تجزیه الکتریکی آب به دست می‌آید. هیدروژن بی‌رنگ و بو و طعم است و قابلیت نفوذ آن از سایر گازها بیشتر می‌باشد. هیدروژن میل ترکیبی شدید با اکسیژن دارد و آب نتیجه ترکیب این دو عنصر است.

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) در ادینبورگ متولد شد و در دانشگاه این شهر به تحصیل پرداخت. سال‌های ۱۷۳۴-۱۷۳۷ م را در فرانسه گذرانید و در سال‌های ۱۷۴۱ و ۱۷۴۲ م دو مجموعه از مقالات خود را منتشر نمود. در سال ۱۷۴۸ م رساله «تحقیق در فهم انسانی» را منتشر ساخت و سپس کتاب سترگ خود را در باره تاریخ انگلستان در چهار مجلد آماده و در سال‌های ۱۷۵۳-۱۷۶۱ منتشر نمود.

یقین

اعتقاد جازم و ثابت به امری است که شکّ مشککین آن را زائل ننماید. علم وقتی به اتقان کامل

رسد به یقین رسیده است. در نزد عرفاء آنچه قلب بدانند یقین است و آنچه عین و عقل درک کند علم است. به فرموده حضرت عبدالبهاء «... مقام علم یقین... آن یقینی بود که به نظر و استدلال حاصل گردد و مقام عین یقین مقام مشاهده است و مقام حقّ یقین تحقق به آن حقیقت است...» ن ک به لوح حضرت عبدالبهاء در شرح مراتب یقین در کتاب مائده آسمانی، ج ۹، صص ۱۰۰-۱۰۱.

کتاب شناسی

کتاب‌شناسی

الف: آثار فارسی و عربی

- آثار قلم اعلی
حضرت بهاء‌الله، آثار قلم اعلی (ط: م م م، ۱۲۰-۱۳۴ ب)، ۷ ج.
- آهنگ بدیع
آهنگ بدیع، نشریه تشکیلات جوانان بهائی ایران (تأسیس سنه ۱۰۲ ب / ۱۳۲۴ ه.ش).
- اشراقات
حضرت بهاء‌الله، اشراقات (بی‌ناشر، بی‌تاریخ)، ۲۹۵ ص.
- اقتدارات
حضرت بهاء‌الله، اقتدارات (بی‌ناشر، طبع از روی خط مشکین قلم، مورخ ۱۳۱۰ ه.ق)، ۳۲۹ ص.
- امر و خلق
اسدالله فاضل مازندرانی، امر و خلق (لانگنهاین: لجنة نشر آثار، ۱۴۱-۱۴۲ ب)، چهار جلد در دو مجلد.
- انسان در آئین بهائی
علی‌مراد داودی، انسان در آئین بهائی (لوس آنجلس: کلمات پرس، ۱۹۸۷ م)، تهیه و تنظیم وحید رافتی.
- الوهیت و مظهریت
علی‌مراد داودی، الوهیت و مظهریت (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۱ م)، تهیه و تنظیم وحید رافتی.
- ایقان
حضرت بهاء‌الله، کتاب ایقان (قاهره: فرج الله زکی‌الکردی، ۱۳۵۲ ه.ق).
- بیان فارسی
حضرت ربّ اعلی، بیان فارسی (بی‌ناشر، بی‌تاریخ)، ۳۲۸ + ۱۶ ص.

- پیام ملکوت
عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت (ط: م م م، ۱۳۰ ب).
- توقیعات مبارکه
حضرت ولی امرالله، توقیعات مبارکه ۱۹۲۲-۱۹۴۸ (ط: م م م، ۱۳۰ ب)، ج ۳.
- جواب پروفیسر آلمانی
حضرت عبدالبهاء، جواب پروفیسر آلمانی دکتور فورال... (قاہرہ: فرج اللہ زکی الکردی، ۱۹۲۲ م).
- خطابات مبارکہ
حضرت عبدالبهاء، خطابات مبارکہ حضرت عبدالبهاء در اروپا و امریکا (ط: بی ناشر، ۹۹ ب).
- خوشه هائی از خرمن ادب و هنر
خوشه هائی از خرمن ادب و هنر (لندگ: انجمن ادب و هنر، ۱۹۹۰ م)، ج ۱.
- دریای دانش
حضرت بهاءالله، دریای دانش (دهلی نو: مؤسسہ مطبوعات بهائی، بی تاریخ).
- شرح گلشن راز
شمس الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز (ط: زوار، ۱۳۷۱ ه ش)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی.
- «عالم بهائی»
«کتاب عالم بهائی» (The Bahá'í World)، سالنامہ جامعہ جهانی بهائی (تأسیس ۱۹۲۵ م).
- عوالی اللتالی
محمد بن علی ابن ابی جمهور الاحسانی، عوالی اللتالی العزیزة (قم: مطبعة سید الشهداء، ۱۹۸۵ م)، ۴ ج.
- فرهنگ اشعار حافظ
احمد علی رجائی بخارائی، فرهنگ اشعار حافظ (ط: علمی، ۱۳۶۴ ه ش).
- فرهنگ علوم عقلی
سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی (ط: ابن سینا، ۱۳۴۱ ه ش).

فرهنگ معارف اسلامی	سید جعفر سجّادی، فرهنگ معارف اسلامی (ط: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲ هـ ش)، ۴ ج.
فورل نابغة بهائی	نصرت الله محمدحسینی، فورل نابغة بهائی (دانداس: مؤسسۀ معارف بهائی، ۱۹۸۹ م).
کتاب التعریفات	علی بن محمد الشریف الجرجانی، کتاب التعریفات (بیروت: مکتبة لبنان، ۱۹۷۸ م).
کتاب بدیع	حضرت بهاء الله، کتاب بدیع (پراگ: زیرو پالم پرس، ۱۹۹۲ م).
کتاب قرن بدیع	حضرت ولی امرالله، کتاب قرن بدیع (دانداس: مؤسسۀ معارف بهائی، ۱۹۹۲ م).
کشف الاسرار	ابوالفضل رشیدالدین المیدی، کشف الاسرار و عده الابرار (ط: امیرکبیر، ۱۳۶۱ هـ ش)، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، ۱۰ ج.
گنجینه حدود و احکام	عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام (ط: م م م، ۱۲۸ ب).
لثالیء الحکمة	حضرت بهاء الله، لثالیء الحکمة (ریودوزانیرو: دارالنشر البهائیة، ۱۹۸۶-۱۹۹۱ م)، ۳ ج.
لغت نامه	علی اکبر دهخدا، لغت نامه (ط: سازمان لغت نامه).
لوح قرن احبّاء شرق	حضرت ولی امرالله، توفیعات مبارکه - لوح قرن احبّاء شرق (ط: م م م، ۱۳۴ ب).
مائدة آسمانی	عبدالحمید اشراق خاوری، مائدة آسمانی (ط: م م م، ۱۲۸-۱۲۹ ب)، ۹ ج.
مجموعه الواح	حضرت بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه (قاهره: سعادت، ۱۹۲۰ م).

- مجموعه‌ای از الواح
حضرت بهاء‌الله، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهئی که بعد از کتاب اقدس نازل شده (لانگنهاین: لجنة نشر آثار، ۱۳۷ ب).
- مجموعه خطابات
حضرت عبدالبهاء، مجموعه خطابات حضرت عبدالبهاء (لانگنهاین: لجنة ملّی نشر آثار، ۱۹۸۴ م).
- مفاوضات
حضرت عبدالبهاء، مفاوضات (لیدن: بریل، ۱۹۰۸ م).
- مفتاح الجنّات
محسن الامین، مفتاح الجنّات (بیروت: دار القاموس الحدیث، ۱۹۶۹ م)، ۳ ج.
- مقاله شخصی سیاح
حضرت عبدالبهاء، مقاله شخصی سیاح (ط: م م م، ۱۱۹ ب).
- مکاتیب عبدالبهاء
حضرت عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء (قاهره: کردستان العلمیة، ۱۳۳۰ هـ ق)، ۲ ج؛ (قاهره: فرج الله زکّی الکردی، ۱۳۴۰ هـ ق)، ۳ ج.
- منتخباتی از مکاتیب
حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء (ویلست: مؤسسه مطبوعات بهائی، ۱۹۷۹ م).
- نجم باختر
نجم باختر (*Star of the West*)، مجله (۱۹۱۰-۱۹۲۴ م)، (آکسفورد: جورج رونالد، ۱۹۷۸ م)، تجدید طبع در ۸ ج.
- هزار یشه
سید محمد علی جمال‌زاده، هزار یشه (ط: زوّار و علمی، ۱۳۲۶ هـ ش)، ۱ ج.

ب: آثار انگلیسی

- 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982).
- Mühschlegel, Peter, *Auguste Forel and the Bahá'í Faith* (Oxford: George Ronald, 1978), translated by Hélène Neri.
- Vader, John Paul, *For the Good of Mankind* (Oxford: George Ronald, 1984).

فهرست
اعلام و اهمّ مواضع

فهرست اعلام و اهمّ مواضع

۱۲۳	آتاتورک، ۱۹
اتر.ر.ک. اثیر	آتن، ۹۱، ۱۱۲
اثیر، ۴۷، ۸۷، ۸۸، ۱۲۸؛ همچنين ر.ک. قوّه اثیریّه؛	آثار قلم اعلى، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۳
مادّه اثیریّه	آدم، حضرت، ۹۱
احدیّت، ۱۳۵، ۱۳۶	آزادی خواهان ادیان، کنگره، ۱۵
احساس، ۸۸	آکادِمیا، ۹۱
اختراع، ۱۳۶؛ همچنين ر.ک. ابداع	آلمان، ۱۰، ۱۳، ۱۸، ۸۱، ۱۱۲
اختیار، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۸۸	آنترپوپومورفيسم، ۶۰، ۸۷
ادراک، ۳۴، ۸۸، ۸۹	آنکارا، ۱۹
ادینبورگ، ۱۴۱	آهنگ بدیع، ۱۹
اراده، ۳۵، ۳۷، ۶۷، ۸۹؛ همچنين ر.ک. قوّه اراده	ائمه اطهار، ۱۴۱
ارتودکس، ۸۲، ۸۹، ۱۰۹	آب، ۱۱۱
ارسطو، ۲۲، ۳۳، ۴۴، ۶۲، ۶۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۶،	ابداع، ۱۰۸، ۱۳۶؛ همچنين ر.ک. اختراع
۱۲۱، ۱۳۲	ابراهیم، حضرت، ۶۸
ارض مقدّسه، ۶۸، ۱۱۳	ابسورد، ۶۹، ۸۷
ارماجدان، جنگ، ۱۷	ابسوردیست، ۶۵
ارمیا، ۱۷	ایله، ۱۰۹
اروپا، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۸۱، ۱۴۱؛ اروپ،	این، ۱۱۱
۱۶، ۱۷؛ اوروپ، ۱۴	ابن عبّاس، ۱۱۱
استانبول، ۲۰، ۱۱۹	ابن عربی، ۱۰۳
استانفورد، دانشگاه، ۱۶؛ دارالفنون استانفرد، ۱۷	ابوالحسن امین اردکانی، حاجی میرزا، ۱۲؛ لوح،

- استدلال، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۹۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۴۲
- اسرافیل، ۱۴
- اسطقس، ۱۲۴؛ اسطقسات، ۱۱۷
- اسکلاستیک ر.ک. اسکولاستیک
- اسکندرون، ۱۳
- اسکولاستیک، ۴۴، ۷۸، ۸۳، ۹۰، ۹۱
- اسلام، ۲۰؛ عالم، ۸۱
- اسلمنت، جان، ۱۸
- اسم اعظم، ۱۲، ۱۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۱
- اشتوتگارت، ۱۳
- اشراقات، ۱۰۶
- اصالت وجود، ۸۷
- اصفہانی، محمد تقی، ۱۰، ۱۱
- اصل علیّت ر.ک. علیّت
- اضغاث احلام، ۱۱۲
- اعیان، ۱۰۳
- اعیان ثابته، ۱۲۶
- اعیان خارجه، ۸۹
- افلاطون، ۲۲، ۳۳، ۴۴، ۶۲، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۹
- اقانیم ثلاثه، ۱۱۱
- اقتدارات، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵
- اقتصاد بھائی، ۴۰
- اکسیژن، ۶۴، ۹۲، ۱۴۱؛ اکسیجن، ۳۷
- اگزستانسیالیست، ۶۵
- اگزستانسیالیسم، ۹۲، ۱۱۲
- الوہیت، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۹۲، ۹۹، ۱۳۷
- الوہیت و مظهریت، ۲۴، ۵۹
- الہام، ۱۳۶، ۱۴۱؛ ہمچنین ر.ک. وحی
- الہیات ر.ک. علم الہیات
- الہیون، ۴۴، ۹۳، ۱۰۶، ۱۳۳
- امر بین الامرین، ۱۰۱
- امر و خلق، ۴۴، ۵۹، ۷۴، ۸۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴
- ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۳
- امریکا، ۱۰، ۱۵، ۱۳۶؛ امریک، ۱۴، ۱۶، ۱۷
- امین، جناب ر.ک. ابوالحسن امین اردکانی، حاجی میرزا
- انسان، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۸
- انسان کامل، ۱۴۰
- انسان در آئین بھائی، ۲۱، ۲۴
- انگلستان، ۱۴۱
- انوار اسفہدیہ، ۱۳۵
- انوار قاہرہ، ۱۳۵
- اورشلیم، ۱۳
- اروپ ر.ک. اروپا
- اہل باطن، ۸۲
- اہل بھاء، ۷۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۸
- اہل تصوف، ۱۲۵
- اہل حکمت، ۱۰۶
- اہل ظاہر، ۸۲
- ایام، ۱۳۶
- ایده آلیست، ۵۲، ۵۳، ۹۴
- ایده آلیسم، ۱۲۹
- ایران، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۱
- ایقان، کتاب ر.ک. کتاب ایقان
- ایورن، ۱۸

معقّدات، ۴۸	بادن، ۱۸
بهائیان ر.ک. اهل بهاء	باصره، ۳۴، ۱۰۶؛ همچنین ر.ک. بصر
بهاء الله، حضرت، ۱۴، ۱۹، ۲۱، ۴۰، ۴۴، ۷۴، ۸۳	باقر، حاجی، ۱۱
۹۰، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۳،	باقراف یزدی، اسدالله، ۱۴
۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴،	بالکان، ۱۵
۱۲۸، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱؛ همچنین ر.ک. جمال	برادران کارامازوف، ۱۰۹
قدم؛ جمال مبارک	بروخ بین الامرین، ۱۳۸
بهاء الله و عصر جدید، ۱۹	بروخ کبری، ۱۳۵
بیان فارسی، ۷۸	برونز، آرتور، ۱۸
بیت العدل اعظم، ۸۲، ۸۳	برونز، مارتا، ۱۸
بیضاوی، قاضی، ۹۶	بریتینگهام، ایزابلا، لوح، ۱۳۶
بیضه، ۹۷	بسیط، ۶۴، ۹۰، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۲۳
پاریس، ۱۵، ۱۱۲	بسیط الحقیقه، ۹۹
پطرزبورگ، ۱۰۹	بصر، ۱۳۸، ۱۴۰؛ همچنین ر.ک. قوه باصره
پیام ملکوت، ۱۲۲	بطلان تسلسل ر.ک. تسلسل
پیری ر.ک. جوانی و پیری	بظلمیوس، ۹۲
تاویل، ۹۵	بغدادی، ضیاء، ۱۰
تبین، ۹۶	بقاء روح ر.ک. روح
تجلی صدوری، ۱۱۷	بقراط، ۶۸
تجلی ظهوری، ۱۱۷	بقره، سوره، ۱۰۵، ۱۱۱
«تحقیق در فهم انسانی»، ۱۴۱	بنی اسرائیل، ۶۸، ۱۱۳
تحلیل، ۶۴، ۶۶، ۶۷؛ همچنین ر.ک. ترکیب	بودا، ۹۴
تخیل، ۵۷، ۹۷	بودائیان، ۹۴
ترکیب، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۶۴، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۱،	بوذهئی ها، ۴۰، ۹۴
۱۳۰، ۱۳۱؛ اقسام، ۶۴؛ همچنین ر.ک. تحلیل	بهائی، ۱۷، ۲۱، ۷۷
ترکیب ارادی، ۳۶، ۳۷، ۴۸، ۶۷، ۶۸، ۹۸	آثار، ۴۳، ۷۴، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۳
ترکیب التزامی، ۳۶، ۴۸، ۹۸	امر، ۹، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۴۴، ۸۲، ۱۱۷،
	۱۱۹
	معارف، ۱۳۸

- تربكيب تصادفى، ۳۶، ۳۹، ۴۸، ۶۵، ۹۸
 تربكيب عقلى، ۶۷
 تربكبه، ۱۹، ۲۰
 تسلسل، ۶۸، ۶۹، ۹۴، ۹۸؛ بطلان، ۲۲، ۴۸
 تصديق، ۵۳
 تصور، ۳۴، ۵۳، ۹۳، ۹۸
 تعصب، ۸۳
 تعقل، ۵۴
 تعين اول، ۱۰۳
 تفسير، ۹۶؛ همچنين ر. ك. تاويل
 تفكر، ۵۴، ۵۸
 تقوى، ۷۴، ۱۱۴
 تنزيه، ۹۹
 توحيد، ۹۹
 توحيد افعال، ۹۹
 توحيد ذات، ۹۹
 توحيد شهودى، ۹۹
 توحيد صفات، ۹۹
 توحيد وجودى، ۹۹
 توقيعات مباركه، ۸۳
 ثابتيان، حسام الدين، ۲۴
 ثبوت، ۱۰۰
 جبر علمى، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۱۰۰
 جبر و اختيار، ۸۸، ۱۰۰، ۱۳۳، ۱۳۴
 جبر و تفويض، ۱۰۱
 جبرئيل، ۸۷، ۱۱۱، ۱۴۰
 جبروت، ۱۳۵
 جبريه، ۱۰۰
 جرجانى، ۸۸، ۹۴، ۱۰۴
 جزء و كل، ۳۵، ۳۸، ۱۰۱، ۱۳۰
 جسد، ۱۰۱، ۱۱۰
 جسم، ۳۴، ۳۵، ۱۰۱، ۱۳۸
 جسمانيات، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۳۶
 جماد، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۱۰۲
 ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹
 جمال قدم، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۶؛ همچنين ر.
 ك. بهاء الله، حضرت
 جمال مبارك، ۱۲، ۱۵؛ همچنين ر. ك. بهاء الله،
 حضرت
 جمال زاده، محمد علي، ۲۱
 جمهورى، ۹۲
 جنايت و مكافات، ۱۰۹
 جنس، ۲۳، ۱۰۲، ۱۲۴؛ همچنين ر. ك. فصل
 جنگ جهاني اول، ۱۳، ۱۶
 پيش گوئى بروز، ۱۳، ۱۴، ۱۵
 جواب پروفيسر آلماني دكتور فورال، ۹
 جوانى و پيرى، ۱۱، ۱۲
 جهرم، ۲۰
 جهل، ۱۰۲
 حادث، ۳۶، ۱۰۲، ۱۳۹؛ حادث ذاتى، ۱۰۸، ۱۲۱؛
 همچنين ر. ك. قديم
 حافظه، ۱۰۶، ۱۰۷
 حب، ۱۳۴؛ حب الهى، ۱۱۹
 حدوث ذاتى، ۱۰۴، ۱۲۷
 حدوث زمانى، ۱۰۴، ۱۲۷

۱۳۴، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۱۰	حرکت ارادی، ۵۳، ۵۵
حواس باطنه، ۱۳۸	حس، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۲
حواس ظاهره، ۱۳۸	۶۳، ۷۰، ۱۰۲؛ میزان، ۳۳
حیات، ۱۰۷؛ همچنین ر.ک. مرگ و حیات	حس مشترک، ۱۰۶، ۱۰۷
حیات حیوانی، ۵۵، ۵۸، ۵۹	حسین عموزینل، ۱۲
حیات نباتی، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹	حضرت علم، ۱۲۳، ۱۲۶
حیدر علی، ۱۴	حقّ الیقین، ۱۴۲
حیدر علی، لوح، ۸۸	حقیقت، ۵۰، ۷۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۴۰
حیفا، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۰، ۲۴، ۴۰	حقیقت کلیّه، ۱۰۴
حیوان، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶	حقیقه الحقائق، ۵۱، ۹۳، ۱۰۳
۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۵	حقائق اشیاء، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴
۱۳۶، ۱۴۰	۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۵
خاتمیت، ۸۱	حکماء، ۸۳، ۹۶، ۹۷؛ همچنین ر.ک. حکیم
خانه اموات، ۱۰۹	حکمای قدیم، ۶۶؛ همچنین ر.ک. فلاسفه
خدا، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲	سلف
اثبات، ۶۲، ۶۳؛ دلائل وجود، ۶۳	حکمای مشائی، ۵۶
خطابات مبارکه، ۱۰	حکماء وسیع النظر، ۲۲، ۷۴، ۷۶؛ همچنین ر.ک.
خلق، ۱۰۸	فلاسفه وسیع النظر
خلق بدیع، ۱۰۸	حکمت، ۴۴، ۴۷، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱
خلق جدید، ۱۰۸	۸۲، ۸۳، ۱۰۴؛ همچنین ر.ک. فلسفه
خلقت روحانی، ۱۰۸	حکمت اشراق، ۱۰۶
خواجه ربیع، ۱۲	حکمت الهی، ۱۰۴؛ حکمت الهیه، ۱۳۱
خوشه هائی از خرم ادب و هنر، ۷۸	حکمت طبیعیه، ۸۸
خیال، ۱۰۶	حکمت مشاء، ۱۰۶
داستان یوسکی، ۶۹، ۱۰۹	حکمت و بیان، ۷۴
دانداس، ۲۴	حکمت، لوح ر.ک. لوح حکمت
داودی، علی مراد، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۵۲، ۸۳	حکیم، ۷۵، ۷۶، ۱۰۶؛ همچنین ر.ک. حکماء
	حواس، ۱۰۷
	حواس خمسّه، ۳۳، ۳۴، ۹۴، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۶

درجات، ۱۳۵؛ همچین ر.ک. مراتب	رکن ایض، ۱۳۵
درویش، ۹۵	رکن احمر، ۱۳۵
درّۀ بیضاء، ۱۳۵	رکن اخضر، ۱۳۵
درّۀ حمراء، ۱۳۵	رکن اصفر، ۱۳۵
درّۀ خضراء، ۱۳۵	روابط ضروری، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۹
درّۀ صفراء، ۱۳۵	۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹؛ روابط ضروریّه،
دریای دانش، ۱۰۶، ۱۳۸	۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶
دکارت، رنه، ۱۰۳، ۱۳۳	روپیور، ۱۸
دکس، ۸۲، ۱۰۹	روح، ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۵۱
دگم، ۸۲	۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۱۱۰، ۱۳۸
دگماتیسٹ، ۶۳	بقاء، ۶۸، ۱۱۳
دگماتیسیم، ۶۳، ۷۹، ۱۰۹	روح القدس، ۴۰، ۹۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۸
دل، ۱۳۸	روح انسانی، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۱۳۸
دهریون، ۱۱۶	روح جمادی، ۳۴
دین، ۵۰، ۱۰۹	روح حیوانی، ۴۵، ۵۱، ۵۵
ذائقه، ۳۴، ۱۰۶، ۱۱۰؛ همچین ر.ک. قوّه ذائقه	روح طبیعی، ۱۱۱
ذات، ۱۱۰	روح معنوی، ۱۱۱
ذبیح، عزّت الله، ۱۸، ۱۹	روح نباتی، ۴۵، ۵۱
ذهبیّه، رسالہ، ۸۳	روحانیات، ۱۱۰، ۱۳۶
ذهن، ۱۱۰، ۱۳۹	رؤیا، ۳۴، ۱۱۲
رنالیست، ۹۴	زکّی الکردی، فرج الله، ۹، ۱۰
رنالیسم، ۱۱۰	زوریخ، ۱۳
رأفتی، وحید، ۲۴	زین المقرّبین، ۹۶
ربّ اعلیٰ، حضرت، ۷۸	ژرمن، ۸۱
ربوبیت، ۱۳۵، ۱۳۶	سادات خمس، ۱۵
رسائل اخوان الصفاء، ۱۱۶	سارتر، ژان پول، ۶۵، ۱۱۲
رسول، حضرت، ۱۴۰، ۱۴۱	

صلح عمومی، ۱۶، ۲۱	سامعه، ۳۴، ۱۰۶، ۱۱۲؛ همچنین ر.ک. قوۀ سامعه
صلوة ر.ک. نماز	سانفرانسیسکو، ۱۶، ۱۷، ۳۳؛ سانفرانسیسکو
	بولیتن، ۱۶، ۱۷؛ روزنامه کلّیّہ، ۳۳
ضرورت، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۶۷، ۱۱۵	سفسطہ، ۸۰
	سقراط، ۳۳، ۳۵، ۴۴، ۶۲، ۶۸، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۳
طبایع اربعہ، ۹۷	سلب، ۱۱۴
طبقات، ۱۳۵	سلیمان، حضرت، ۱۱۳
طبیعت، ۲۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷،	سمع، ۱۳۸، ۱۴۰؛ همچنین ر.ک. قوۀ سامعه
۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۴، ۶۵،	سور، ۶۸
۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۱۱۵، ۱۱۶	سورئالیسم، ۱۱۰
نوامیس، ۱۳۸	سوریہ، ۶۸، ۱۱۳
طبیعت تامۀ معتدلہ، ۱۲۱	«سوسیالیسم حقیقی آتیہ»، ۲۱
طبیعیون، ۳۳، ۳۴، ۵۲، ۵۳، ۶۲، ۶۳، ۱۱۶	سویس، ۱۸، ۲۱
طریقّت، ۱۱۴، ۱۳۵	
طهران، ۱۰، ۱۴، ۲۱	شامہ، ۳۴، ۱۰۶، ۱۱۴؛ همچنین ر.ک. قوۀ شامہ
	شجرہ زقّوم، ۱۳۶
ظہور، ۱۱۷، ۱۴۰؛ همچنین ر.ک. صدور	شرح گلشن راز، ۱۰۳
	شریعت، ۵۰، ۸۲، ۱۱۴، ۱۳۵؛ شریعۃ اللہ، ۱۱۴
«عالم بہائی»، ۱۰، ۱۳	شعور، ۵۳، ۱۱۵
عالم جماد ر.ک. جماد	شم، ۱۳۸؛ همچنین ر.ک. قوۀ شامہ
عالم حقّ، ۱۳۷	شوقی افندی، ۲۰، ۲۱؛ همچنین ر.ک. ولی امراللہ،
عالم حیوان ر.ک. حیوان	حضرت
عالم خلق، ۱۳۷؛ همچنین ر.ک. خلق	شیراز، ۱۰۱
عالم روح، ۱۳۶؛ همچنین ر.ک. روح	شیء، ۱۰۲، ۱۱۵
عالم شہادت، ۱۳۵	
عالم طبیعت، ۱۳۵؛ همچنین ر.ک. طبیعت	صافّات، سورہ، ۹۹
عالم عقل، ۱۳۶؛ عالم عقول، ۱۳۵؛ همچنین ر.ک.	صدور، ۱۱۵؛ همچنین ر.ک. ظہور
عقل	قیام صدوری، ۱۰۸
عالم قدر، ۱۳۵	صرف و نحو، ۷۸

عقل، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰

۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷

۶۸، ۶۹، ۷۵، ۹۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۸

۱۴۲

عقل اوّل، ۱۰۴، ۱۲۰

عقل عملی، ۱۲۰

عقل کلی الهی، ۱۲۰

عقل نظری، ۱۲۰

عکاء، ۱۵، ۱۱۴

علّت - معلول، ۳۷، ۱۲۱

علّة العلل، ۱۳۹

علل اربعة، ۱۲۱

علم، ۳۷، ۳۸، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۵، ۷۶

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۴۲؛ همچنین ر.ک. جهل

علم اكسير، ۱۰۵

علم الهيّات، ۱۰۵، ۱۳۳

علم اليقين، ۱۴۲

علم تحقّقی، ۱۲۲

علم تصوّری، ۱۲۲

علم جواهر و اعراض، ۱۰۵

علم ذاتی، ۱۲۲، ۱۲۳

علم شهودی، ۱۲۳

علم صوری، ۱۲۲، ۱۲۳

علم طبّ، ۱۰۵

علم عملی، ۱۲۱

علم نظری، ۱۲۱

علم و حکمت، ۳۳

علم وجودی، ۱۲۲

علم هندسه، ۱۰۵

عالم قلم، ۱۳۵

عالم مثال، ۱۳۵

عالم ملك، ۱۳۵

عالم ملكوت ر.ک. ملكوت

عالم نبات ر.ک. نبات

عالم نفس ناطقه، ۱۳۶؛ همچنین ر.ک. نفس ناطقه

عالم نفوس جزئیّه، ۱۳۵

عالم نفوس کلیّه، ۱۳۵

عبدالبهاء، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷،

۱۹، ۲۳، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰،

۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲،

۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۴، ۸۰، ۸۳،

۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹،

۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰،

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،

۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷،

۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸،

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲

عبدالاحسين خان، لوح، ۱۱۰

عبدالله انصاری، خواجه، ۱۱۴

عبودیت، ۱۳۵

عجز، ۳۸، ۱۱۸؛ همچنین ر.ک. قدرت

عدم، ۱۱۸؛ همچنین ر.ک. وجود

عرش، ۱۳۵

عرفان، ۱۱۹

عرفاء، ۹۶، ۹۹، ۱۴۲

عشق، ۴۵، ۵۳، ۵۷، ۱۱۹

عشق آباد، ۱۴

عصر جدید، ۲۴

- علم هیئت، ۱۰۵
 علوم الهیة، ۱۲۲
 علوم مادّیة، ۱۲۲
 علی اکبر قوجانی، ملاً، لوح، ۸۷، ۱۳۲
 علی قلی خان نبیل الدّوله، ۸۲، لوح، ۱۳۶
 علیّت، ۴۷، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۳، ۶۸، ۷۲، ۹۱
 عنصر، ۱۲۳
 عناصر اربعه، ۹۴، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۲۴
 عناصر بسیطه، ۹۷، ۱۲۷، ۱۳۰
 عناصر مفرده، ۱۲۳، ۳۶، ۳۹
 عوالی الثّنالی، ۶۰
 عیسی، حضرت، ۹۱، ۱۱۱؛ همچنین ر. ک. مسیح،
 حضرت
 عین الیقین، ۱۴۲
 غلام حسین میرزا، لوح، ۱۰۱
 غنا، ۱۲۴
 غنی، ۱۲۴
 غیب - شهود، ۳۴، ۳۵
 غیب الغیوب، ۹۳، ۱۰۳، ۱۳۵
 ف، دکتر، ۱۲، ۱۳
 فاطر، سوره، ۱۲۵
 فالشر، ژوزفین، ۱۲، ۱۳
 فالشر، هینریخ، ۱۳
 فتح اعظم، ۱۰
 فرانسه، ۱۴۱
 فرقان، ۹۶، ۱۰۵
 فرهنگ اشعار حافظ، ۱۲۵، ۱۲۹
 فرهنگ علوم عقلی، ۱۱۶
 فرهنگ معارف اسلامی، ۵۰، ۹۰، ۱۰۶، ۱۲۶
 فصل، ۲۳، ۱۰۲، ۱۲۴؛ همچنین ر. ک. جنس
 فقر، ۱۲۵؛ فقر و غنا، ۳۸، ۱۲۴
 فقه، ۷۷
 فلاسفه، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۶۴، ۶۸
 ۷۵؛ همچنین ر. ک. حکماء
 فلاسفه الهی، ۶۲؛ فلاسفه الهیون، ۳۳
 فلاسفه سلف، ۱۰۴؛ همچنین ر. ک. حکمای
 قدیم
 فلاسفه طبیعیون، ۴۶
 فلاسفه مارکسیست، ۸۹
 فلاسفه مسلمان، ۸۹، ۹۴، ۱۱۳
 فلاسفه وسیع النّظر، ۳۳، ۴۴، ۴۸، ۶۲، ۷۴، ۸۱
 ۸۳؛ همچنین ر. ک. حکماء وسیع النّظر
 فلسطین، ۱۳، ۶۸، ۱۱۳
 فلسفه، ۴۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۱۲۵؛ همچنین ر. ک.
 حکمت
 فلسفه آکادمیائی، ۹۲
 فلسفه اولی، ۱۳۳
 فلسفه مشائی، ۹۰
 فناء فی الله، ۱۲۵
 فنومن، ۴۷، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۶۷، ۱۲۵
 فنومنیست، ۵۶
 فورل، هنری آگوست، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶،
 ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۴۳، ۵۰
 ۵۸
 لوح، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۳،
 ۴۳، ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۷۴، ۸۰، ۸۳، ۱۱۴، ۱۱۶،

قلب، ۱۴۲
 قوس صعود، ۱۳۵، ۱۳۶
 قوس نزول، ۱۳۵، ۱۳۶
 قوه، ۳۴، ۱۰۶، ۱۲۷
 قوای باطنه، ۱۰۷
 قوای ظاهره، ۱۰۷
 قوای عقلیه، ۳۳، ۳۶، ۳۹
 قوه اثیریه، ۳۸، ۱۲۸؛ همچین ر. ک. اثیر
 قوه اراده، ۳۵، ۴۰؛ همچین ر. ک. اراده
 قوه باصره، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۱۰۷؛ همچین ر. ک.
 بصر
 قوه بخار، ۱۲۸، ۳۹
 قوه حافظه، ۱۰۷، ۱۲۸
 قوه حساسه، ۳۴، ۳۸، ۱۲۸، ۱۳۶؛ همچین ر. ک.
 حس
 قوه ذائقه، ۱۰۷؛ قوه ذوق، ۹۳؛ همچین ر. ک.
 ذائقه
 قوه روح القدس، ۱۲۸؛ همچین ر. ک. روح
 القدس
 قوه سامعه، ۱۰۷؛ قوه سمع، ۹۳؛ همچین ر. ک.
 سمع؛ سامعه
 قوه شامه، ۱۰۷؛ قوه شم، ۹۳؛ همچین ر. ک. شم
 قوه عاقله، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۳۶
 قوه کاشفه، ۵۴، ۵۵، ۱۲۸
 قوه لامسه، ۱۰۷؛ قوه لمس، ۹۳؛ همچین ر. ک.
 لامسه
 قوه متخیله، ۳۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۸
 قوه متفکره، ۳۸، ۳۹، ۹۸، ۱۰۷، ۱۲۸؛ همچین ر.
 ک. متفکره

۱۲۰
 فورل نابغه بهائی، ۱۰
 فیثاغورث، ۱۲۶
 فیشر، ۱۳، ۳۳؛ لوح، ۱۳
 فیض، ۱۲۶
 فیض اقدس، ۱۲۶، ۱۳۵
 فیض الهی، ۱۳۵
 فیض مقدس، ۱۲۶
 فیلسوف، ۷۵، ۷۶، ۱۲۶
 فیلسوف حقیقی، ۸۱
 فیلوزفی، ۷۵
 فیلسوفیا، ۱۲۵
 قادر، ۱۲۷
 قاضی بیضاوی ر. ک. بیضاوی، قاضی
 قاهره، ۹، ۱۰
 قدر، ۱۰۰
 قدرت، ۳۷، ۱۲۶؛ همچین ر. ک. عجز
 قدریه، ۱۰۰
 قدم ذاتی، ۱۰۴
 قدیر، ۱۲۷
 قدیم، ۱۲۷، ۱۳۹؛ همچین ر. ک. حادث
 قدیم ذاتی، ۱۲۷
 قدیم زمانی، ۱۰۸، ۱۲۷
 قرآن، ۳۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۷
 قرب و وصال، ۸۹
 قرون وسطی، ۷۸، ۸۰
 قرون وسطای اسلامی، ۸۰
 قضاء، ۱۳۵

- قوة مدرکه، ۱۰۷، ۳۹
قوة نامیه، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۲۹، ۳۸، ۳۴
قوة واهمه، ۱۲۹
قیاس، ۱۲۹
قیام صدوری ر.ک. صدور
- کائنات جسمانی، ۱۳۴
کائنات روحانی، ۱۳۴
کاتولیکها، ۸۹
کارلس روهه، ۱۸، ۲۱؛ کارلسروه، ۲۱
کاشان، ۱۱۰
کالیفرنیا، ۱۳
کانت، امانوئل، ۵۲، ۱۲۹، ۱۳۳
کتاب التعریفات، ۵۰، ۸۸، ۹۴، ۱۰۴
کتاب ایقان، ۹۶، ۱۰۳، ۱۲۴
کتاب بدیع، ۹۶
کتاب دانیال، ۱۶، ۱۷
کتاب قرن بدیع، ۱۹، ۲۱
کتاب مقدس، ۱۳۶
کشف، ۱۲۹
کشف الاسرار، ۱۱۱
کشف و شهود، ۹۹، ۱۱۲، ۱۲۹
کل ر.ک. جزء و کل
کلمات پرس، ۲۱
کلمات فردوسیّه، ۸۰، ۱۲۸
کلمه الله، ۱۰۳، ۱۲۶، ۱۴۰
کلیات، ۱۴۰؛ ادراک، ۵۵
کمالات الهیّه، ۱۳۵
کمیت، ۵۲، ۱۳۰؛ همچنین ر.ک. کیفیت
- کنفوسیوس، ۱۳۰
کون، ۱۱۵، ۱۳۰
کون و فساد، ۸۷، ۹۷، ۱۳۰
کونفیشیوزیها، ۴۰، ۱۳۰
کیفیت، ۵۲، ۱۳۱؛ همچنین ر.ک. کمیت
کیما، ۱۰۶
- گزنفون، ۱۱۳
گنجینه حدود و احکام، ۹۵، ۹۶
- لثالی الحکمة، ۱۱۷، ۱۱۸
لاتیمر، سی. اچ.، لوح، ۶۸
لاگرازیوس، ۱۸
لامسه، ۳۴، ۱۰۶؛ همچنین ر.ک. قوة لامسه
لاهورت، ۱۰۳، ۱۳۵
لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۰۳
لاینتس، گوتفرید ویلهلم، ۱۰۳
لزوم ذاتی، ۶۶، ۶۷، ۱۳۱
لسان بین المللی، ۲۱
لغت نامه دهخدا، ۹۰، ۹۱
لندن، ۱۴
لوح حکمت، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۶
لوح قرن اجتهاد شرق، ۱۰۳
لوزان، ۱۹، ۲۱
لوس آنجلس، ۲۱
- ماتده، سوره، ۱۲۷
ماتده آسمانی، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳،
۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲

- ماتریالیست، ۵۳، ۵۶، ۱۳۱
 مادّه، ۴۳، ۱۱۰، ۱۳۱
 مادّه و هیولا، ۸۸؛ همچنین ر. ک. هیولا و صورت
 مادّه اثیریّه، ۳۶، ۱۳۲؛ همچنین ر. ک. اثیر
 مادّه سیالیّه، ۳۷، ۱۳۲
 مادّیون، ۴۰، ۵۲، ۱۳۲
 مالبرانش، نیکولا دو، ۱۰۳
 ماوراء الطبیعه، ۲۳، ۳۹، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۳۳؛ ماوراء طبیعت، ۵۱، ۵۳، ۵۵
 ماهیت، ۹۲، ۱۰۸، ۱۳۳، ۱۳۹؛ قلب، ۱۳۹
 مأمون عباسی، ۸۹
 متافیزیک، ۱۳۳؛ همچنین ر. ک. ماوراء الطبیعه
 متألّهین، ۱۳۳
 متحیرات، ۱۱۰، ۱۳۸
 متفکره، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷؛ همچنین ر. ک. قوه متفکره
 متکلمین، ۱۰۰، ۱۰۳
 مجذوب، اسفندیار، ۸۳
 مجرّد، ۱۳۳؛ مجرّدات، ۱۱۰، ۱۳۸
 مجمع البحرین، ۱۳۸
 مجموعه‌ای از الواح، ۸۰، ۱۲۹
 مجموعه الواح، ۷۴، ۹۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۹
 مجموعه خطابات، ۱۶، ۴۵، ۶۴، ۹۸، ۱۱۳، ۱۳۲، ۱۳۸
 مجهول النعت، ۳۶، ۳۷، ۱۳۴
 مجهول مطلق، ۱۳۴
 محسوسات، ۳۴، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۶۳، ۸۸، ۸۹
 ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۷
 محمّد حسن نظام العلماء، شیخ، لوح، ۱۱۴
- محمّد علی، سید، لوح، ۱۱۴
 محمّد حسینی، نصرت‌الله، ۱۰
 محمودی، هوشنگ، ۲۲
 مراتب، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹
 مراتب اربعه، ۱۳۵
 مراتب سته، ۱۳۵، ۱۳۷
 مراتب وجود، ۱۳۵
 مرتبه ر. ک. مراتب
 مرجوش، ۱۱
 مردم بی چاره، ۱۰۹
 مرکّب، ۹۴، ۹۷، ۹۸
 مرگ و حیات، ۶۴
 مستحیل، ۱۳۷
 مسیح، حضرت، ۶۸، ۱۳۲؛ همچنین ر. ک. عیسی، حضرت
 مسیحیان، ۱۱۱
 مسیحیت، ۸۹، ۹۰؛ عالم، ۸۱
 مشاهده، ۱۴۲
 مشیت امکانیه، ۱۱۶
 مشیت اولیه، ۸۸، ۱۰۴، ۱۲۰
 مصر، ۱۰، ۱۱
 مصطفی کمال پاشا ر. ک. آتاتورک
 مظاهر مقدّسه الهیه، ۱۴۰
 معرفت، ۱۱۹، ۱۳۵
 معقولات، ۳۴، ۱۳۷
 معلّم اوّل، ۸۹
 معلول، ۳۶، ۳۷، ۱۳۷
 مفاوضات، ۴۴، ۴۸، ۵۵، ۵۹، ۶۲، ۷۰، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴

۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰

مفتاح الجنات، ۷۲

مقالات و رسائل در مباحث متنوعه، ۲۴

مقاله شخصی سیاح، ۱۳۹

مکاتیب عبدالبهاء، ۹، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۴۱

مکاشفات یوحنا، ۱۶، ۱۷

مکاشفه، ۱۱۲

ملکوت، ۲۳، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶

ملکوت اعلى، ۱۳۵

ملکوت سفلى، ۱۳۵

ملکوت وجود، ۲۳

منتخباتی از مکاتیب، ۹۷، ۱۳۰

منشادی، جناب، ۱۳۶

مواليد ثلاث، ۱۳۷؛ مواليد ثلاثه، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۲۴

موجود، ۱۱۵، ۱۳۷؛ همچنین ر. ک. وجود؛ عدم

موجودات روحانی، ۱۳۳

موجودات مادی، ۱۳۳

مورگس، ۱۸

مولشلگل، پیتر، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۸

مونت کلر، ۱۷

میبدی، ۱۱۱

میزان حس ر. ک. حس

میکروب، ۳۷، ۱۳۷

میلاتی، علی اکبر، ۱۰، ۱۵

مؤسسه معارف بهائی، ۲۴

ن ج (نجف آباد؟)، ۱۱

نابلس، ۱۳

ناسوت، ۲۳، ۱۲۵، ۱۳۵

نبات، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۳

نیوت، ۱۳۵

نییل ابن نییل، لوح، ۱۱۹

نجم باختر، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۱۰، ۱۳۸

نشئه، ۱۳۷

نصرالله خا، ۲۳

نطق، ۵۶، ۱۳۸

نفس، ۱۱۱؛ همچنین ر. ک. روح؛ نفس ناطقه

نفس انسانی، ۵۶

نفس حیوانی، ۵۶

نفس عاقله، ۵۳

نفس کاشفه، ۵۳

نفس ناطقه، ۵۳، ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۳۸؛ همچنین ر. ک. روح؛ روح انسانی

نفس نباتی، ۵۶

نقطه اولی، حضرت، ۷۸، ۸۳

نماز، ۸۲

نوامیس طبیعت ر. ک. طبیعت

نومین، ۱۲۵؛ همچنین ر. ک. فنومن

واحدیت، ۱۳۵

واشنگتن، ۶۸

واهمه، ۱۰۶

وجدان، ۴۵، ۱۳۹

وجدانیات، ۸۸، ۱۳۹

هیوم، دیوید، ۵۶، ۱۴۱

یقین، ۱۴۱، ۱۴۲

یوسفیوس، تاریخ، ۶۸

یونان، ۶۸، ۸۱، ۹۰، ۱۱۳

یونانیان، ۶۸

یهود، ۶۸

وجود، ۲۲، ۲۳، ۴۳، ۹۷، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۰،

۱۳۹؛ همچنین ر.ک. علم

وجود اعیانی، ۱۳۹

وجود امکانی، ۱۳۹

وجود علمی، ۱۴۰

وجود عینی، ۱۴۰

وحدانیت الهیه، ۶۸

وحدة الوجود، ۹۰

وحی، ۷۵، ۷۹، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱؛ همچنین ر.ک.

الهام

ولکوت، مستر، لوح، ۱۳۹

ولّی امرالله، حضرت، ۱۰، ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۸۲

۸۳، ۹۶، ۱۰۳؛ همچنین ر.ک. شوقی افندی

وهم، ۱۰۳

ویدر، جان پول، ۱۰

وین، ۲۰

هادی سبزواری، حاجی ملا، ۸۷

هاهوت، ۱۳۵

هایدگر، ۱۱۲

هایدلبرگ، دانشگاه، ۱۴۱

هریگل، ویلهلم، ۱۳

هزار بیسه، ۲۱

هفت روز بیانی، ۱۳۶

هگل، فردریک، ۵۳، ۸۱، ۱۱۶، ۱۴۱

هوش، ۵۳

هیدرجن، ۳۷، ۱۴۱

هیولا و صورت، ۱۰۱؛ همچنین ر.ک. مادّه و هیولا

هیولای اوّل، ۱۳۱

Malakút-í-Vujúd (The Majesty of Existence)
Thoughts on 'Abdu'l-Bahá's Tablet
to Dr. Auguste Henri Forel
By 'Alí Murád Dávúdí, Ph. D.
Edited by Vahid Rafati, Ph. D.
Published by 'Aşr-i-Jadíd, Darmstadt, Germany
First edition in 500 copies
Printed by Reyhani, Darmstadt, Germany
155 B.E. - 1998 A.D.

MALAKÚT-Í-VUJÚD
THE MAJESTY OF EXISTENCE

Thoughts on
'Abdu'l-Bahá's Tablet
to Dr. Auguste Henri Forel

by
'Alí Murád Dávúdí, Ph. D.

Edited by
Vahid Rafati, Ph. D.

Published by 'Aṣr-i-Jadíd, Darmstadt, Germany