

آفتاب عرفانی در آسمان عقلانی

فریدالدین رادمهر

با مطالعه اجمالی کتاب مفاوضات میتوان دریافت که این اثر فخیم افزون بر وفور مسائل کلامی و تفسیری و فلسفی، بُن‌مایه‌هایی از آراء عرفانی در خود دارد که می‌سزد لختی بر آنها تأمل رود.

پیش از هر چیز باید خاطر نشان کرد که مفاوضات در وهله اول، به نحو شفاهی از حضرت عبدالبهاء صادر گشت و بعدها به تأیید حضرتش در آمد و به صورت کتابی مبوب منتشر شد. لذا بسیار اهمّیت دارد که بدانیم اشارات عرفانی حضرتش به شکل شفاهی درست منطبق با آثار کتبی ایشان است. نخستین اثری که از حضرت عبدالبهاء می‌شناسیم و آن را مربوط به صغر سن ایشان می‌دانیم، تفسیر حدیث معروف کنت کنز است که به صراحت حضرتش بر مشرب برخی از اهل تصوف تدوین شده است.^۱ رساله تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم نیز حاوی مطالب عرفانی عدیده است که شایان تحقیق مفصل است.^۲ بررسی جوانب عرفانی در آثار حضرت عبدالبهاء حاکی از اهمّیتی است که این حوزه دارد، اما اینکه حضرتش در جواب سؤالات مؤمنان غربی در امّهات مسائل عقلانی و فلسفی و تفسیری، از وجوه عرفانی استفاده می‌فرمایند تا مقصود خویش را بیان دارند، حقیقتی است که بر اهمّیت مؤکّد این مطلب می‌افزاید. حاصل این اشارات و عبارات عرفانی در مفاوضات به صورت عبارات و مصطلحات و اقوال و مفاهیمی مطرح شده است که به عنوان نمونه می‌توان به معدودی از آنها اشاره کرد، با تذکار این مهمّ که پرداختن اصولی به هر یک از آنها مستلزم مقالاتی مستقل و مفصل است که امید است به زودی منتشر گردد. به نظر می‌رسد که با

عطف به این مقولات باید مفاوضات را بیش از آنکه اثری فلسفی و عقلانی بر شمرد، باید رساله‌ای سترگ در انواع معرفت دانست.

۱- وحدت وجود

شاید پیداترین مفهوم عرفانی در مفاوضات بحث مستوفای حضرت عبدالبهاء در باره وحدت وجود است. اصل پرسش مترادف با دو اصطلاح ثیاسفه و صوفیه است که نخستین آن، همان کلمه theosophie فرانسه و آلمانی و theosophy انگلیسی یا teosofia است. اینکه سائل غربی در روزگار حضرت عبدالبهاء و در محضر ایشان از این مسأله پرسش کرده است، گواه این حقیقت است که مسأله تئوسوفی یا ثیاسفه نه فقط نزد متصوفه شرقی بلکه نزد متفکران غربی حتی به روزگاران پیشین مطرح بوده است. مراد از این اصطلاح، نظراتی گوناگون پیرامون مسائل معینی است که خصائص مشترکی دارند، مانند بحث معرفت خداوند، اوصاف الهی، دخالت حق تعالی در زندگی روحانی و باطنی شخص سالک، استفاده از مواهب و قدرت الهی که موهوب بر شخص سالک می‌گردد تا اراده خویش را تعالی بخشد.^۳ به عبارت دیگر گونه‌ای اندیشه عرفانی را مطرح می‌کند که هم ابعاد نظری و هم خصائص عملی دارد. در میان متفکران قرون وسطی بیش از همه شاید یاکوب بومه (۱۶۲۴-۱۵۷۵) (Jacob Böhm) در این ماجرا دخیل باشد که باید او را از منظری، عارف قرون وسطایی شمرد.^۴ سلسله این متفکران در غرب به شلینگ و هامان و هردر می‌رسد که تقریری از این افکار را در آثار خویش به دست دادند.

اما همانطور که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات مطرح فرمودند: «بدان که این مسأله وحدة الوجود قدیم است، تخصیص به ثیاسفه و صوفیه ندارد.»^۵ یعنی ماهیت بحث بسیار کهن است. وحدت وجود مانند بسیاری از کلمات، دارای تاریخ است و در این تاریخ، به معانی گوناگون تحوّل یافته است. منشأ جمله این معانی، به ارتباط خداوند با جهان هستی باز می‌گردد. خدا واحد و پیراسته به وحدت است و جهان، سراسر تنوع و آراسته به کثرات. وحدت را با کثرت

رابطه‌ای است؛ گاه وحدت وجود گویند اما مرادشان تساوی واحد و کثیر است یعنی جهان، جمله، خداست. گاهی مقصود از وحدت وجود، همه‌خدایی است که آن را پانتئیسم pantheism نیز می‌نامند. بی‌تردید صورت ظاهری این معنی وحدت وجود گواه است که در اندیشه دینی برای چنین مفهومی جایی نیست. خدا در مرتبه تنزیه خویش چنان است که شائبه هیچ کثرتی در او وجود ندارد. به این تعبیر، وحدت وجود را حکمی نیست. اما وحدت وجودی نیز هست که به تبیین واحد و کثیر می‌پرازد و ذاتاً به جمع دو گزاره نقیض اهتمام می‌نماید و آن دو، این است: ۱- جهان با خدا یکسان است یا یکی است. ۲- جهان متمایز از خداست یعنی با خدا یکسان نیست.^۶ عرفان ماهیتاً توصیف امور تناقض‌نما Paradoxical است و عبارتش مملو از oxymoron است. از قضا خود کلمه «وحدت وجود» نیز در دل خویش، بیان جمع ضدین است زیرا به جمع حق و ماسوی الحق می‌کوشد. با عطف نظر به بیانات مرکز میثاق در مفاوضات میتوان فهمید که هیکل اطهر به صوفیان اسلامی اعتناء فرمودند که کوشیده‌اند معنایی از وحدت وجود در این خصوص، عرضه دارند. بی‌مناسبت نیست که گفته آید، اصطلاح «وحدت وجود» برگرفته از مکتب محیی‌الدین ابن عربی است که تابعان وی بعد از وی کوشیدند به ابداع اندیشه توحیدی در دل وحدت وجود پردازند. فلاسفه پیش از سقراط کوشیدند تا در پس جهان به ظاهر مملو از کثرت، وحدت و نظمی بیابند.^۷ در پی این وحدت به تبیین ماده اولیه حیات پرداختند و ارسطو از این جهت آنان را ماتریالیست یا ماده‌گرا نامید و برخی نیز ایشان را پانته‌ایست نام گذاشتند. فکر مبدء آفرینش Arche یا به سوی مادةالمواد معطوف شد که اصل و اساس اشیاء را گاهی آب و گاهی آتش و گاهی سایر عناصر گرفتند^۸ و یا به شکل مبدء المبادی درآمد که مودّی به وحدت وجود شد که بعدها در دل مکتب رواقی Stoicism رونقی به سزا یافت. آنان بر این باور بودند که فقط یک وجود، موجود است و آن، لوگوس logos یا عقل کیهانی cosmic reason است. این لوگوس همان روح جهانی soul of the world است که با عناصر اصلی طبیعت مانند آب و آتش و خاک تطبیق می‌یابد. ابو ریحان بیرونی به صراحت چنین آراء وحدت وجودی را در اندیشه یونانیان شناسایی کرده است و تاثیر آن را در

اسلام نیز باز گفته است.^۹ اما خطاست اگر بپنداریم قِدَمَتِ فکر وحدت وجود تنها محصور به یونان باستان است زیرا این رأی را میتوان در هند باستان، بالاخص در کتاب اپانیشادها، نیز جست.^{۱۰} دست کم این است که حضرت عبدالبهاء در تقریر وحدت وجود که مندرج در مفاوضات است، ناظر به همین اندیشه هندی نیز بودند. بی مناسبت نیست که به خطابه حضرت عبدالبهاء در باره تئوسوف اشاره ای شود: «طایفه ای در هندوستان توثیافی هستند که در سنه هزار و هشتصد و هفتاد و پنج در تَبّ محفلی تشکیل نمودند و خود را واقف به علم روح می دانند و مشربشان وحدت الوجود است با آن طایفه بیامیزد و به نهایت انجذاب بشارت کبری دهید این دو طایفه - برهموسماج و تئوسوف - در هندوستان مستعدند زود منجذب گردند.»^{۱۱} می دانیم طایفه برهماسماج Brahma samaj توسط شخصی به نام رام موهان روی Ram Mohan Roy بنیان یافت. او اپانیشادها را به زبان های بنگالی و هندی و انگلیسی ترجمه کرد و به هزینه خویش به طبع رساند.^{۱۲} اما فکر او مأخوذ از اپانیشادها است، یعنی کتابی که سابقه آشنایی آن در اندیشه ایرانی به روزگاری کهن می رسد. اولین ترجمه کتاب اپانیشادها توسط شاهزاده داراشکوه، فرزند ارشد شاه جهان، به سال ۱۶۵۶ میلادی تحت عنوان سر اکبر تحریر شده است. داراشکوه اهتمامی غریب کرد تا فلسفه هندی را با تصوف اسلامی در هم آمیزد و مطابقت دهد، چنانکه رساله مجمع البحرین وی جلوه دیگری از همین مقصود اوست. ترجمه فارسی اپانیشادها به لطف انکتیل دوברن Anquetil Duperron به لاتینی در آمد و اهل غرب برای نخستین بار با این اثر آشنایی یافتند. شوپنهاور چنان تحت تأثیر این اثر قرار گرفت که نوشت: «مطمئن هستم که کشف فلسفه هند برای قرن نوزدهم همان اندازه اهمیت دارد که کشف فلسفه یونان برای دوره رنسانس اهمیت داشت.»^{۱۳} حتی گونه ای از این اندیشه را میتوان در سایر تمدن ها یافت که پرداختن به آن، خارج از حوصله این مقاله است.

باز گردیم به سابقه فکر وحدت وجود در یونان باستان. حضرت عبدالبهاء بی درنگ به مشهورترین اندیشه وحدت وجود یعنی کتاب اثولوجیا اشاره می فرمایند: «بلکه بعضی از حکمای یونان نیز معتقد به وحدة الوجود بودند نظیر

ارسطاطالیس که می‌گوید بسیط حقیقی جمیع اشیاء است و هیچ‌یک از اشیاء نیست.^{۱۴} جملهٔ اخیر ترجمهٔ عبارت عربی مشهور نزد عارفان مسلمان است: «بسيطة الحقيقة كلّ الاشياء و ليس بشيء من الاشياء».^{۱۵} که ملاصدرا و حکمای بعد از ملاصدرا به وفور از آن یاد کرده‌اند.^{۱۶} ملاصدرا آن را به وجود حقّ تأویل می‌کند^{۱۷} و ملامحسن فیض کاشانی به علم الهی.^{۱۸} علمای متأخّرتر از ملاصدرا این قاعده را بیان دیگری از وحدت وجود می‌دانند^{۱۹} و آن را در شأن خداوند تلقی می‌کنند و به همین سبب این را یکی از غوامض مسائل عرفانی می‌دانند: «هذا من غوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله تعالى من لدنه حكمة و علما».^{۲۰} یعنی این مطلب از جمله غوامض الهی است که درک آن بسیار دشوار است مگر بر کسانی که خداوند به ایشان حکمت و دانایی عطا فرموده است.

گفتنی است که حضرت عبدالبهاء تقریر وحدت وجود به این نحو را به ارسطاطالیس نسبت می‌دهند که منظور ایشان کتاب اثولوجیا است که از روزگار عصر ترجمه در عهد مأمون عباسی تا قرن حاضر، به نام ارسطاطالیس مشهور بود و توسط ابن ناعمه حمصی ترجمه و با تصحیحات الکندی منتشر شد و در همین قرن اخیر نیز به صورت انتقادی چاپ گشت^{۲۱} و عنوان آن این است: «المیمر الاول من کتاب ارسطاطالیس الفیلسوف المسمی بالیونانیة اثولوجیا و هو قول علی الربوبیة تفسیر فرفریوس الصوری و نقله الی العربیة عبد المسيح ابن عبدالله بن ناعمة الحمصی و اصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی رحمه الله».^{۲۲} این اثر در اصل، تلخیصی است از انشادهای افلوطین یا فلوطین Plotinus که نزد متفکران مسلمان به شیخ یونانی معروف بود و یکی از بانیان مکتب نوافلاطونی به شمار می‌آید. عقاید عرفانی فلوطین هم در فلسفهٔ مسیحی^{۲۳} و هم در فلسفه و تصوّف اسلامی تاثیر بسیار گذاشت^{۲۴} و باید آن را به مثابهٔ اکسیری دانست که به جوهر هر دین که تسری یافت، سبب ظهور افکار عرفانی در آن شد. خلاصه انتساب کتاب اثولوجیا به ارسطو باعث گرفتاری اندیشمندان مسلمانان شد، زیرا اینان دریافته بودند چگونه است که ارسطو در این اثر، سیمایی افلاطونی دارد و این نکته با سایر آثاری که از ارسطو می‌شناختند

ناهمگون است، اما هرگز تصور نمی‌کردند که مراد از ارسطاطالیس مذکور در صدر رساله مزبور نه ارسطویی است که بانی مکتب مشائی است، بلکه شاید یکی از حکمای اسکندرانی باشد که به مکتب نوافلاطونی وابسته بوده و از عقاید افلوپین بهره برده است.^{۲۵} حضرت عبدالبهاء در مفاوضات، از دو نام، یکی ارسطو^{۲۶} و دیگری ارسطاطالیس، یاد می‌کنند که ثبت اخیر را چنانکه عین بیان مبارک فوقاً نقل شد، در بحث بسیط الحقیقه و وحدت وجود یاد می‌نمایند که نظر ایشان به کتاب اثولوجیا مطابق با قاعده مرسوم فیلسوفان و حکیمان مسلمان است.

باز گردیم به اصل گفته حضرت عبدالبهاء که ناظر به میمر العاشر از همین کتاب اثولوجیا است که در اول آن می‌آید: «الواحد المحض هو علة الاشياء كلها و ليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء و ليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه و ليس هو في شيء من الاشياء و ذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه و به ثباتها و قوامها واليه مرجعها.»^{۲۷} که درست عین گفتار افلوپین در تاسوعات یا انثادها است: «واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد بلکه او همه چیز است بدین معنی که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او، یا بهتر است بگوئیم که همه چیزها هنوز در او نیستند بلکه خواهند بود ولی چگونه ممکن است از این واحد که خود بسیط است و هیچ گونه اختلاف و دوئی را حاوی نیست، چیزهای کثیر پدید آید.»^{۲۸} عارفان می‌گویند اگر وجودی هست فقط خداست و ماسوی الله را در قیاس با وجود حق، حکمی نیست و لا وجود است. به قول سعدی:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دام و دد کیستند؟
پسندیده پرسید ای هوشمند	بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هستیش نام هستی برند ^{۲۹}

حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند که صوفیان معتقد به وحدت وجود، وجود حقیقی را به منزله دریا و جمیع کائنات را مانند امواج می‌دانند. این تشبیه در اکثر آثار صوفیان بعد از ابن عربی رائج است و شعر مشهوری سروده مؤیدالدین جندی ورد زبان ایشان است:

البحر بحر ما كان في قدم ان الحوادث امواج و انهار
لا تحجبك اشكال تشاكلها عمن نشكل فيها و هي استار

۳۰

حتی به صورت آب و برف نیز تشبیه کرده‌اند:

فما الثلج في المثال الا كتلجة و انت لها الماء الذي هو نابغ
فما الثلج في تحقيقنا غير مائه و غيران في حكم دعت الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه و يوضع حكم الماء والامر واقع^{۳۱}

این گفته عبدالکریم جیلی دال بر آن است که وجود حق تعالی به مثابه آبی است که گاه صورت برف می‌گیرد و مخلوق از آن پدید می‌آید. اگر خلق مانند برف، در خود فانی شود جز حق باقی نمی‌ماند.^{۳۲} حضرت عبدالبهاء در ادامه بحث می‌فرمایند: «و همچنین تشبیه به واحد حقیقی و اعداد نامتناهی می‌نمایند که واحد حقیقی در مراتب اعداد نامتناهی جلوه کرده، زیرا اعداد تکرار واحد حقیقی است. مثلاً عدد دو تکرار یکی است و همچنین سایر اعداد.»^{۳۳} تشبیه به اعداد نیز در زمره مشهورترین تمثیلات وحدت وجود است که ریشه در آراء ابن عربی دارد.^{۳۴} و امداران مکتب ابن عربی به توضیح این تمثیل پرداختند، چنانکه در گلشن راز نقل است:

شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار^{۳۵}
در توضیح این بیت شارحان برجسته گلشن راز سنگ تمام گذاشتند. از جمله لاهیجی می‌نویسد: «یعنی چون آن وحدت حقیقی که هستی مطلق است از این کثرت مرایا که اعیان ثابته‌اند به مقتضای شئون ذاتیه که مستلزم جلاء و استجلاء است پدیدار شد یعنی ظاهر گشت و با وجود آنکه در صورت کثرات و تعینات ظهور کرده هیچ کثرتی در حقیقت آن وحدت لازم نیاید مثل واحد که دو بار

شماری، دو شود و سه بار شماری، سه شود و چهار بار بشماری، چهار شود و علی‌هذا القیاس و از بسیاری شمردن ذات واحد به حقیقت کثیر نمی‌گردد فاما در هر شماری آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می‌گردد.»^{۳۶} صائن‌الدین علی ترکه توضیح می‌دهد که: «وحدت جمعیت واحد ظاهر هویدا گشت به وجود موجودات. یکی را چون شمردی گشت بسیار، یعنی به اعتبار مراتب و حیثیات و نسب و اضافات یکی بسیار و خود یکی از این اعداد نیست.»^{۳۷}

گفتنی است که اینها تنها تمثیلاتی نیستند که باورمندان به وحدت وجود برای تبیین نظریه خویش عرضه می‌دارند. گاه آینه و شخص ناظر در آن، گویای وحدت وجود است. گاهی تمثیل سایه و صاحب سایه و البته به ندرت نیز از نفس و اعضای بدن و تمثیل ناطق و نطق و تمثیل نقطه و کثرتهای هندسی و تمثیل مرکب و قلم و حروفی که با آن نوشته میشود، تمثیل رنگین‌کمان و تمثیل شیشه‌های رنگی و رنگ آن و تمثیل آتش گردان و نور و تمثیل قطره و آب و موج و دریا و تمثیل آب و ظرف آن در این خصوص به کار رفته است.^{۳۸}

حضرت عبدالبهاء بعد از این به توضیح یکی از دلایل معتقدان به وحدت وجود می‌پردازند: «از جمله براهین آنان این است که جمیع کائنات معلومات حضرت کبریاست و علم بی‌معلوم تحقق نیابد، زیرا علم تعلق به شیء موجود یابد، نه معدوم.»^{۳۹}

این مطلب اشاره به آراء تابعان ابن عربی تا ملاصدرا دارد. در اینجا پیش از هر چیز باید روشن شود که در آثار ابن عربی اصطلاح وحدة الوجود دیده نمی‌شود اگر چه بانی فکر وحدت وجود در میان عارفان اسلامی هم اوست. ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ه.ق.) شاید جزو نخستین کسانی باشد که ابن عربی را تحت این اصطلاح یاد می‌دارد و سزاوار تکفیر می‌شمارد.^{۴۰} خلاصه فکر وحدت وجودی در آثار ابن عربی به وفور به چشم می‌خورد، از جمله، مطلبی که فوقاً مرکز میثاق بیان فرمودند. یکی از بهترین تقریرهای این نکته از آن قیصری در شرح فصوص‌الحکم است.^{۴۱} او می‌گوید علم حق به اشیاء غیر از اشیاء و سابق بر وجود خارجی اشیاء است و اینکه می‌گویند لازم آید که ذات حق و علم حق که عین ذات اوست، محل امور متکثره واقع شود و آن هم محال است، آنگاه درست است که علم حق غیر از

ذات حقّ باشد درست همان‌گونه که محجوبان از حقّ می‌پندارند یعنی این علم حقّ عین ذات حقّ بوده است. به عبارت دیگر به اعتبار وجود و حقیقت عین ذات است و به اعتبار تعین و تقیّد غیر حقّ است، و این به معنای آن نیست که دو چیز وجود دارد، یکی حال و دیگری محل؛ بلکه تنها یک چیز است که یک بار به صورت حال و بار دیگر به صورت محل ظاهر میشود و این نظریه را تحت قالب اعیان ثابته اثبات می‌کنند. اعیان ثابته مجعول نیستند زیرا وجود خارجی ندارند، اما ثبوت علمی دارند. این اعیان ثابته به اعتباری صور اسماء حقّ‌اند و به اعتبار دیگر، حقایق اعیان خارجی هستند. فیض اقدس که تجلّی حقّ است فیض حضرت ذات را به اسماء و اعیان می‌رساند و فیض مقدّس آن را به اعیان خارجی واصل می‌گرداند.^{۴۲}

در اینجا است که حضرت عبدالبهاء اهل تصوّف و تئوسوفیان را به دو گروه عوام و علماء تقسیم می‌فرماید و عوام که ملتفت مقصود علمای خویش نیستند بر آنند که مراد از وجود، وجود عامّ مصدری است که مفهوم ذهنی و عقلی انسان است. «اما علماء ماهر ثیاسفیه و صوفیه بعد از تعمّق در این مسأله بر آنند که وجود بر دو قسم است، یکی وجود عامّ و که مفهوم ذهنی انسان است آن حادث است و عرضی از اعراض و حقائق اشیاء جواهر؛ اما مقصد از وحدة الوجود این وجود عامّ ذهنی نه بلکه مقصود وجود حقیقی است.»^{۴۳}

در امر بهائی هم حضرت ابهّی و هم حضرت باب بر "بسیط الحقیقه" شرحی مرقوم فرمودند. تفسیر حضرت باب در جواب سوالات سه‌گانه میرزا محمدسعید زواره‌ای نازل شده است و در آن به صراحت می‌فرمایند: «اما الجوب عن بیان بسیط الحقیقه التي ذكرها الحكماء لاثبات الوجود بين الموجود و المفقود فلا شكّ ان ذلك باطل عند من له رايحة مسك من الانصاف بدلائل محكمة فمنها العقل حيث يشهد بان ذات الازل ليس معه غيره و ليس له صفات دون ذاته متغايرة المعنى كان غير ذلك يلزم التجزئة و الاقتران و التغير و الافتراق.»^{۴۴} به عبارت دیگر در امر بهائی ذات خداوند به هیچ روی با ممکنات نسبت ندارد مگر از طریق مشیّت اولیه. جمال قدم در شرح بسیط الحقیقه می‌فرماید: «مقصود حکیم از اشیاء در عبارت مذکوره کمالات وجود من حیث هو وجود

است و از کلّ دارائی یعنی واجد و مستجمع جمیع کمالات نامتناهی است به نحو بساطت و امثال این بیانات در مقامات ذکر توحید و قوت و شدت وجود ذکر کرده‌اند مقصود حکیم این نبوده که واجب‌الوجود منحل به وجودات غیرمتناهی شده سبحانه سبحانه عن ذلک چنانچه خود حکماء گفته‌اند بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء من الاشیاء و فی مقام آخر ان انوار بسیط الحقیقه تری فی کلّ الاشیاء و این به بصر باصر و نظر ناظر منوط است ابصار حدیده در کلّ اشیاء آیات احدیه را مشاهده می‌نمایند چه که جمیع اشیاء مظاهر اسماء الهیه بوده و هستند و حق لم یزل و لایزال مقدّس از صعود و نزول و حدود و اقتران و ارتباط بوده و خواهد بود.^{۴۵}

در اینجا علمای واقعی و فیلسوفان با انبیاء متّفق‌اند که ما یتحقّق به الاشیاء واحد است. اما علمای وحدت وجودی بر آنند که حقایق اشیاء ظهور واحد حقیقی است و انبیاء بر آنند که این حقایق از حقّ صادر شده است. در قول اوّل فقط دو عالم حقّ و خلق وجود دارد و حقّ به صور نامتناهی خلق منحل گردیده است و ظهور یافته است. اما با اعتقاد به نظر دوم، سه عالم حقّ و امر و خلق هست. ابتدا مشیت اوّلیه از حقّ صادر گردیده است بی آنکه حقّ از تنزیه خود دور بماند. این صادر اول فیض الهی است که سبب کثرت عالم خلق می‌گردد. حضرت اعلیٰ به صراحت در ضمن توقیعی در شرح صادر اول می‌فرمایند: «فاعلم ان الصادر الاول له اسماء الحسنی فمنها الذکر الاول نزل فی حکمه فی کلام الرضاء ع آیه الله الکبریٰ مخاطبا لیونس حیث قال عز ذکره یا یونس اتعرف المشیه قال لا قال ع هی الذکر الاول و منها المشیه حیث نزل فی حکمها فی کلام النباء العظمیٰ حیث خلق الله الاشیاء بالمشیه و خلق المشیه بنفسها و منها الابداع و منها الاختراع و منها الانشاء حیث نزل حکمه فی کلام حجة الله و نفسه الکبریٰ حیث قال عز ذکره فی مقام المعنی ان اسمائها ثلثة و معناها واحد و منها الصادر الاول فی کلام الحکماء و منها الامکان المطلق و ان الحق عند فیاض المطلق جل ذکهر هو ان لا یجعل العبد له الاسماء فی مقام ذاته و لا وصفا فی کینونیه نفسه و لا نعتا فی مقام انیته.»^{۴۶}

گفتنی است که حضرت عبدالبهاء در باره وحدت وجود در لوحی دیگر مطالبی مهم ذکر فرمودند.^{۴۷}

۲ - صدور و ظهور

یکی از امهات مسائل عرفانی مذکور در مفاوضات تعلّق حقّ به خلق است، به این معنا که حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «قیام خلق به حقّ قیام صدور است، یعنی خلق از حقّ صادر شده است، نه ظاهر تعلّق صدور دارد نه تعلّق ظهور.»^{۴۸} این نکته در اندیشه عرفانی بسیار رائج و مرسوم است، مثلاً نظریه ظهور اشیاء از حقّ در عرفان اسلامی مشهور است. اصل ماجرا این است که از نظر عارفان، عالم به یک معنا موجود است و به یک معنا موجود نیست، یعنی هم موجود است و هم موجود نیست، و این یکی از اسرار بزرگ عرفانی است.^{۴۹} مسأله این است که اگر ممکن متّصف به وجود نشود و در عین حال با ممتنع‌الوجود متفاوت باشد، نسبتش با وجود را چگونه باید توجیه کرد. در اینجا «وجود» در عالم به «ظهور» مبدّل می‌شود و «ایجاد» به «تجلی»، یعنی عالم موجود نیست بلکه مظهري است که حق در آن ظاهر می‌شود.^{۵۰} مراد آنان از ظهور، متعین شدن به تعین خاص است.^{۵۱} البته ابن عربی و تابعان وی بر آنند که صدور تنها در رتبه احدیت ممکن است و در مرتبه واحدیت ظهور صادق است.^{۵۲} از این نظر موجودی نیست مگر خداوند و او همان وجود حقّ و وجود مطلق است، بلکه باید گفت کلّ وجود است و موجودی سوای او نیست. اگر ما هستیم از آن حیث است که وجود ما به اوست. او نیازی به دلیل ندارد، زیرا عین دلیل است. او واحد است و متکثر نیست و این کثرتی که ما می‌بینیم یا مجرد صور و یا مجالی است که صفات الهیه در آن تجلی فرموده است و یا اوهامی است که عقل اختراع کرده است. در اینجا است که ابن عربی می‌گوید: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها.»^{۵۳} همین جمله است که باعث شد بر وی خرده گیرند که عالم، ظهور خداست. او در فصوص‌الحکم به صراحت می‌گوید:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا
جمع و فرق فان العين واحدة و هي الكثيرة لا تبقى و لا تذر^{۵۴}

در اینجا ابن عربی به ظاهر از اندیشه اشعری حاکم بر زمان خویش دور میشود، زیرا او به بحث اسم که عین مسمی است، قائل است و جوهر فرد را آن طور که اشاعره نفی می‌کنند، در شأن حق و خلق جایز می‌شمارد.

مولانا، اما نه به شدت ابن عربی، مقصود از وحدت وجود را که بقای وجود حق و فناى خلق است، توضیح میدهد:

استخوان و باد روپوشست و بس در دو عالم غير يزدان نيست کس
مستمع او، قائل او، بی احتجاب ز آنکه الأُذنانِ مِنَ الرَّأسِ ای مُثاب^{۵۵}

او به صراحت همان تمثیل بحر و ظهور امواج را شاهد قول می‌آورد:

بحرِ وُحدانست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غير موج نیست
ای محال و ای محالِ إشراکِ او دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ و پیچ لیک با احوال چه گویم؟ هیچ‌هیچ
چونکه جفتِ احوالیم ای شَمَن لازم آید مشرکانه دو زدن
آن یکی ز آن سوی وصفست و حال جز دُوی ناید به میدان مقال
یا چو احوال این دُوی را نوش کن یا دهان بردوز و خوش خاموش کن
یا به نوبت گه سکوت و گه کلام احوالنه طبل میزن و السلام^{۵۶}

از نظر وی خداوند در غایت تنزیه است و به سبب خلق، ملبس به قمیص تشبیه است. در ذات به تنزیه تسمیه میشود و در رتبه اسماء و صفات به مقام تشبیه در می‌آید:

ای صفات آفتاب معرفت و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گاه دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تونه این باشی نه آن در ذات خویش ای فروز از وهمها وز بیش بیش
روح با علمست و با عقلست یار روح را با تازی و ترکی چه کار
از تو ای بی نقش با چندین صور هم مشبه و هم موحد خیره سر

که ترا گوید زمستی بوالحسن یا صغیر السن یا رطب البدن^{۵۷}

منظور از بوالحسن همان خرقانی است. این ابیات به خوبی تفاوت میان وحدت وجود و وحدت شهود را مینماید چنانکه برخی شارحان مثنوی به این لطیفه اشاره کرده اند.^{۵۸} این ابیات کاملاً ناظر به گفتار ابن عربی در فصوص الحکم است:

فان قلت بالتزیه كنت مقیداً	و ان قلت بالتشبه كنت محدداً
وان قلت بالامرین كنت مسدداً	و كنت اماماً فی المعارف سیداً
فمن قال بالاشفاع كان مشركاً	ومن قال بالافراد كان موحداً
فاياك و التشبه ان كنت ثانياً	و اياك و التزیه ان كنت مفرداً
فما انت هو بانت هو و تراه فی	عین الامور مسرحاً و مقیداً ^{۵۹}

به عبارت دیگر مولانا از ظهور معنای عالم امر را قبول می‌کند و در غزلی که منسوب به اوست ظهور حق را در قمیص انبیاء می‌داند و وحدت انبیاء را می‌پذیرد: «هر لحظه به شکل بت عیار برآمد دل برد و نهان شد.»

به عبارت دیگر از نظر ابن عربی و مولانا اگر به غیر از خدا وجودی هست، همان صادر اول یا حقیقت مظاهر مقدسه است که ابن عربی آن را حقیقت محمدیه می‌نامد و از نظر خواص امامیه، مشیت خداست. این صادر اول مظهر کامل و تمام عیار خداست و از این جهت عارفان به نظریه ظهور پرداختند تا به وحدت ظاهر و مظهر بکوشند و از این جهت نظریه انسان کامل یا تسلسل فیض الهی را در ظهور انبیاء تا آخر ایام اثبات کنند. به عبارت دیگر برای آنکه فاش نگیند که خاتمیت رسول خدا به معنای ختمیت فیض الهی است، و از این بابت دچار عذاب متشرعان نگردند، به نظریه ظهور متمسک شدند و گفتند که خدا ظاهر در مظهر است و از طرفی همه عالم مظهر خداست و از طرف دیگر انسان کامل مستجمع اسماء و صفات الهی است که به این تعبیر خداوند در انسان کامل ظهور تمام می‌یابد.^{۶۰} این چنین تعبیری در گفتار حضرت مسیح که مورد علاقه وافر ابن عربی است، هست و حضرت عبدالبهاء نیز در مفاوضات به آن اشاره می‌فرماید: «حقیقت مقدسه کلمه الله به منزله آینه صافی و لطیف و نورانی است. حرارت و ضیاء و صورت و مثال یعنی کمالات شمس حقیقت در آن جلوه نماید. این است

که حضرت مسیح در انجیل می‌فرماید پدر در پسر است، یعنی شمس حقیقت در این آینه جلوه نموده است. سبحان من اشرق علی هذه الحقيقة المقدسة من الكائنات.^{۶۱} به عبارت دیگر نظریه انسان کامل ابن عربی کلید معمای نظریه ظهور خداوند است. ابن عربی فاش می‌گوید که مراد او نیست که خلق حق است و حق خلق! بلکه «هو هو و الاشياء الاشياء»^{۶۲} و نیز «الحق حق و الخلق خلق».^{۶۳} او بیشتر مایل است که ظهور حق را در اعیان ثابتۀ ناظر باشد نه آنکه ماسوی الله را عین حق بینگارد.^{۶۴} اما کسانی بودند که فقط به ظاهر قول وی اکتفاء کردند و به صراحت گفتند که عالم ظهور خداست و هر موجودی بخشی از خداست.^{۶۵}

اما در امر بهائی مشکل که ختمیت حضرت رسول است با ظهور جمال ابهی حل شده است^{۶۶} و دیگر نیازی به چنین ترفندهایی نیست تا مظهریت مظاهر مقدسه اثبات گردد. در اندیشه بهائی همین اصطلاح مظهر خدا اصلاحی است بر نظریه ظهور اما به طریق صدور. حضرت عبدالبهاء در این خصوص در همین مفاوضات می‌فرمایند: «جميع کائنات از حق صدور یافته است یعنی ما یتحقق به الاشياء حق است و ممکنات به او وجود یافته است و اول صادر از حق آن حقیقت کلیه که به اصطلاح فلاسفه سلف عقل اول نامند و به اصطلاح اهل بهاء مشیت اولیه نامند و این صدور من حیث الفعل در عالم حق به امکان و زمان محدود نه لا اول له و لا آخر له است اول و آخر بالنسبه به حق یکسان است و قدم حق قدم ذاتی و زمانی و حدوث امکان حدوث ذاتی است نه زمانی.»^{۶۷}

۳ - نظریه موازین ادراک

یکی از بحث‌های مهم در مفاوضات که به اثبات معرفت عرفانی می‌انجامد گفتار پیرامون موازین ادراک است. این قضیه آن قدر از نظر حضرت عبدالبهاء حائز اهمیت بود که در دو لوح دیگر نیز به تشریح همین مبحث پرداختند.^{۶۸} گفتنی است که این دو لوح در مکاتیبی آمده است که به سال ۱۹۱۰ م منتشر شده است و

بسیار نزدیک به زمان نگارش کتاب مفاوضات است. اما گمان بر این است که این دو لوح قبل از نوشتن مفاوضات بوده است، دست کم یکی از این دو لوح حتی در زمان حضرت بهاءالله و به دستور حضرتش نوشته شده است.^{۶۹} به عبارت دیگر این نوع تبویب از موازین ادراک و یا انواع شناخت‌شناسی به تأیید جمال قدم بوده است.

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات موازین ادراک را به چهار بخش تقسیم می‌فرمایند، حسّ و عقل و نقل و الهام. در مفاوضات سه میزان اوّل را حاوی مخاطرات و خطرات و خطاها می‌دانند، اما میزان چهارم که به صفت «صحیح» می‌ستایند همان «فیض روح القدس است که در آن ابداً شک و شبهه‌ای نیست و آن تأییدات روح القدس است که به انسان میرسد و در آن مقام یقین حاصل میشود.»^{۷۰}

بدیهی است چنین تبویی از اسباب ادراک آدمی، منوط به قبول امر الهی است و تابعان هر دینی به این نحو، موازین ادراک را تقسیم کرده‌اند. برای نمونه در حوزه تفکر مسیحی میتوان به طماس آکویناس اشاره کرد. او در ابتدای کتاب *somme contre les Gentils* برای تثبیت مقام عقل می‌گوید که عقل از طرفی باید از محسوسات بهره‌گیرد و از طرفی باید کتاب مقدس را که اساس ایمان است دریابد. او به ناچار به سه میزان اشاره می‌کند: حسّ و عقل و نص؛ که مشکل او در قبول حسّ و عقل نیست، زیرا به خوبی از عهده آن دو حوزه بر می‌آید؛ اما مشکل وی قبول نصوص الهی یا نقل است که باید به نوعی با عقل سازگار افتد.^{۷۱} گفتنی است که خود طماس آکویناس در خاتمه عمر، به میزان چهارم، یعنی الهام و شهود، پی برد و سعی کرد به زندگی مبتنی بر زهد و کشف و الهام رسد و هیچ کسی نمی‌داند کدام عامل سبب چنین تغییری در احوال فکری او شد.^{۷۲} او خود در باره چنین قضیه‌ای می‌گوید: «به نظرم چنین می‌رسد که تمامی آنچه را که تا کنون نوشته‌ام در قیاس با واردی که بر من نازل شد، شبیه پرکاهی است که هیچ ارزشی ندارد.»^{۷۳}

اما بحث حضرت عبدالبهاء در مفاوضات و سایر الواح بیشتر ناظر به اصول معتقدات فیلسوفان و متکلمان اسلامی است. یکی از بهترین منابع در این

خصوص شرح العقاید النسفیة، اثر تفتازانی است. نسفی در العقاید می‌نویسد: «اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة و الخبر الصادق و العقل ... و الالهام ليس من اسباب المعرفة.»^{۷۴} مراد او از خبر صادق همان نقل است. از نظر وی حواس دچار نقصان میشود و خبر صادق را عقل باید بپذیرد و الهام را نیز میتوان به عموم تسری داد؛ لذا فقط عقل میزانی است که مستظهر به استدلال است و باید بر آن تکیه کرد.^{۷۵} تفتازانی معتقد است که نماینده کامل عقل‌گرایی فیلسوفانند که دین را می‌توانند حمایت کنند و از این رو دل‌مشغولی به علم کلام رواست.

اما بدیهی‌ترین و پُرطرفدارترین میزان، حسّ است و کسی آن را منکر نتوان شد. اساس علم و تکنولوژی در امروز همین مشاهده و تجربه‌آموزی از طریق حواس است. امام فخر رازی در رساله تأویلات مشکلات احادیث المشکله می‌گوید عقل برتر از حس است به وجوه زیر:

«اول، عقل خود را دریابد و حسّ خود را در نیابد. دوم، حسن از قرب و بعد مفرط ادراک نکند و عقل را قرب و بعد مانع نیابد. سوم آنکه حجاب مانع حسّ است و مانع عقل نیست. چهارم آنکه حسّ از چیزها در ظاهر و قوف نیابد الا بر سیل اجمال و عقل را هم به ظاهر و هم به باطن و قوف باشد بر سیل تفصیل. پنجم حسّ بسیار غلط کند، زیرا باشد که ساکن را متحرّک بیند و متحرّک را ساکن بیند، چنانکه آن کس که در کشتی نشیند شط را متحرّک بیند و چنانکه سایه را متحرّک است، ساکن بیند. ششم آنکه حسّ به یک مدرک مشغول شود از مدرک دوم باز ماند و عقل چون چیزی بدانست قوه او در دانستن چیزها بیشتر بود. هفتم آنکه حسّ چون مدرک قوی شد از ادراک ضعیف عاجز شود و عقل بر عکس این بود.»^{۷۶}

اما تمسّک به حسّ، ضروری است و اساس مشاهدات در علوم تجربی است و عاقبت به اصالت تجربه (empiricism) می‌انجامد و این همانی است که اسپنسر و کانت باور داشتند. اصالت تجربه می‌گفت «تجربه اگر تنها منشأ شناسایی انسان نباشد، منشأ اصلی آن به شمار میرود.»^{۷۷} حواس آدمی مفتاح معرفت نخستین آدمی است و نمیتوان از آن گسست.^{۷۸} علم (science) بر اساس

مشاهدات تجربی و تجربه، حاصل از ادراک حسی است. روش علمی مبتنی است بر: الف) مشاهده یک پدیدار؛ ب) صورت‌بندی فرضیه؛ ج) استنتاج نتایج از این فرضیه؛ د) تأیید فرضیه که مودّی به صورت‌بندی قوانین میشود.^{۷۹} اما اگر مشاهدات خطا باشند، فرضیات و استنتاجات و قوانین نیز اشتباه خواهد شد و این مهم را عقل می‌نماید. [؟] سیطره علم بر حوزه‌های معرفت‌شناختی آنچنان است که حتی برخی از فیلسوفان نیز به مزاحمت آن اعتراف می‌کنند. از سویی علم لازمه حیات است و به لطف ابزار خویش، تکنولوژی به ترفیه حیات آدمی می‌کوشد و انکار علم به این معنا نوعی زوال عقل است. اما از سوی دیگر افراط در اصالت علم بدانجا می‌رود که جمیع ادراکات محصور به علوم تجربی شود و از این رو سلطنت تکنولوژی، مبدل به حکومت جائره شده است و حتی نوعی فیزیکیالیسم (physicalisme) از آن حیث که کارنپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰) Carnap: وضع کرده است، به میان آمده است؛ وی می‌گوید همه علوم را میتوان به زبان فیزیک بیان داشت و اصولاً معماهای حیات را نیز باید فیزیک طرح و حل کند. فغان‌هایدگر (۱۸۸۹-Heidegger ۱۹۷۶:) در این خصوص این است که علم را باید از تکنولوژی جدا دانست^{۸۰} و نباید به تسلط ماشین گردن نهاد، چه که عاقبت به غیرانسانی شدن انسان می‌انجامد.^{۸۱} اما حضرت عبدالبهاء در انتقاد از میزان حسّ تنها اکتفاء به این مطلب می‌فرمایند: «امروز نزد جمیع فلاسفه اروپا این میزان تامّ است. می‌گویند اعظم موازین حسّ است و این میزان را مقدّس می‌شمارند و حال آنکه میزان حسّ ناقص است، زیرا خطا دارد. مثلاً اعظم قوای حسیه بصر است. بصر سراب را آب بیند و صور مرئیّه در مرآت را حقیقت می‌شمارد و موجود بیند و اجسام کبیره را صغیر داند، نقطه جواله را دایره بیند، زمین را ساکن گمان کند، آفتاب را متحرک بیند و امثال ذلک. در بسیار امور خطا کند. لذا نمیشود بر آن اعتماد کرد.»^{۸۲}

اما طرفداران عقل برآنند که نه فقط معرفت بلکه حتی علم (science) نیز به لطف عقل حاصل میشود. خطاهای حواس را عقل در می‌یابد و نصّ را نیز عقل می‌فهمد. اینان فیلسوفان عقل‌گرا هستند. در اسلام نماینده کامل و مختار ایشان را میتوان محمد زکریا رازی (۲۵۱-۳۱۳ ه.ق.) دانست، زیرا او به طور کلّ منکر

نبوت و وحی بود.^{۸۳} در این خصوص وی مقدم بر عقل‌گرایان عصر روشن‌گری در اروپا به شمار می‌آید که در نشانیدن عقل بر کرسی سلطنتِ فهم و درایت پروای هیچ چیز نداشت و از این حیث در جمع دین‌داران دشمنان بسیار برای خود تراشید.

فیلسوفان به عقل خویش می‌نازند. البته مُحَقِّقَد چنین کنند، چه که حتی ادیان نیز در تقدّم عقل و فضیلت خِرَدگرایی سخن‌ها گفتند. فی‌الجمله در اسلام حدیث اول ما خلق الله العقل گواه مطلب است.^{۸۴} اما همین که از این طایفه دین‌داران می‌پرسند «ما العقل؟» قال: ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان.^{۸۵} یعنی: عقل چیست؟ می‌گویند عقل آن چیزی است که خداوند را به آن می‌پرستند و بهشت را به چنگ می‌آورند. خلاصه حکیمان در تکریم عقل حتی در دین نصوص بی‌شمار می‌یابند، سوای آنکه منکر عظمت عقل، منکر عقل خویش نیز هست. فیلسوفان اشراقی و حکمای مشائی در تقدّم عقل بر همه قوای ادراکی هم‌کلامند. یونانیان عصر تفکر عقلانی را بنیان گذاشتند و شاید هرگز چنین شکوهی در جلالت عقل در تاریخ عالم، سراغ نگیریم آنچنان که در یونان بود. عصر روشن‌گری (enlightenment) رجعت انسان به عقل خویش است. فیلسوفان این دوره هر آنچه را که عقلشان در نمی‌یافت یا انکار کردند و یا ویران ساختند و یا به زباله افکندند، فرقی نمی‌کرد دین باشد، پیامبر خدا، یا حتی خود خدا، آری اینان را این جرأت بود که به خدازدایی از صفحه معارف بشری پردازند، درست یا نادرست این کار به کنار، اما شجاعتشان به راستی ستودنی است. اگر دکارت میراث عقل را زنده کرد، ارباب دائرةالمعارف آن را اعتلاء بخشیدند، هیوم به کاوش در عقل پرداخت، حتی به قیمت زیر پا نهادن بنیان‌های آن، و عاقبت کانت به نقد عقل کوشید و از آن پس جملگی به سلطنت وی گردن نهادند. آری کانت برای تهذیب عقل نیز از عقل بهره جست و هرگز سراغ کلام و نصّ نرفت. او حدود عقل را نیز به عقل شناخت.

شاید بعد از عصر یونان باستان، تنها در این روزگار است که عقل محور و میزان و البته شاخصه دانایی است. امروزه طرفداران اصالت عقل می‌گویند عقل اگر تنها منشأ شناسائی انسان نباشد منشأ اصلی آن به شمار می‌رود و عقل فی نفسه مستقلّ

از تجربه است.^{۸۶} عقل برای خویش اصولی دارد که این اصول را نمیتوان از تجربه حاصل کرد؛ لذا اصالت عقل بر اصالت تجربه مقدم است، اصولی نظیر اصل علیت، اصل هو هویت، اصل جوهر، اصل غایت و اصل موجبیت در این زمره‌اند. اما بالمشافهه باید گفت عقل، که دکارت آن را قوه‌ای برای تعیین صواب و خطاء می‌دانست، مبتنی بر شاکله‌ای از اصول است که خود اثبات‌ناپذیر است. اما بدهات این اصول، از کجا برای آدمی متیقن شده است. اگر بپذیریم که این امر، فطری انسان است، بی‌مقدمه اقرار به شهود کرده‌ایم و میدان را برای حوزه کشف و مشاهده عرفانی بازگشوده‌ایم. خواه این اصول لازمه ساختار ذهن آدمی باشد و خواه نه، همان قسم که کانت نیز اشاره کرده است، باید به حضور شهود قائل گردیم.^{۸۷} عجیب‌ترین حکایت در تاریخ عقل آن است که عاقلان راهبر یا رهبران عقل، خود برای عقل حدود قائلند. پاسکال که مراتب علمی و کلامی‌اش مشار بالبنان است، می‌گوید: «آخرین حدی که عقل در سیر خود بدان میتواند رسید این است که خود او دریابد که بسی چیزهاست که فراتر از دسترس اوست. اگر عقل بدین حد نرسد نشانی از ناتوانی اوست و هیچ چیز با مقتضای خود عقل مطابق‌تر از اعتراف به چنین قصوری نیست.»^{۸۸} تعیین چنین حدودی برای عقل همانی است که شمس تبریزی نیز انجام داده است: «عقل سست‌پای است. ازو چیزی نیاید. اما او را هم بی‌نصیب نگذارند. حادث است و حادث تا به در خانه برد اما زهره ندارد که در حرم رود.»^{۸۹} گفتنی است که هم او مقرر فیلسوفان را به سبب فضولی‌های عقلشان، در دوزخ می‌یابد: «اغلب این دوزخیان ازین زیرکان‌اند، ازین فیلسوفان، ازین دانایان که زیرکی ایشان حجاب ایشان شده است. از هر خیالشان ده خیال میزاید، همچو نسل یا جوج.»^{۹۰} البته در این فتوا، او تنها نیست. حتی در غرب نیز دانه‌ی‌گیری در گم‌دی الهی خویش اهل فلسفه را در طبقه اول دوزخ می‌بیند: «و چون اندکی بالاتر نگریم استاد جمله دانایان (ارسطو) را دیدم که در جمع فیلسوفان نشسته بود. همه دیده بدو دوخته بودند و مقام ارجمندش را پاس می‌داشتند: و سقراط و افلاطون را دیدم که از دیگران به وی نزدیک‌تر بودند. ذیمقراط را که دنیا در نظرش زاده تصادف است؛ و دیوجانس و آناکساگوراس و طالس و امپدوکلس و ارقلیطوس و زنون را دیدم. و

نیز آن شناسنده زبردست خواص نبات را، مقصودم دیوسکوریده است، و ارفئو را و تولیو را و لینو را و آن سنکا را که عالمِ علم اخلاق بود و اقلیدس هندسه‌دان را و بطلمیوس و بقراط و ابن سینا و جالینوس و ابن الرُّشد صاحب تفسیر بزرگ را دیدم.^{۹۱}

اما از منظر دیگری نیز عقل در مظان اتهام است و آن، از سوی ناقدان تفکر غربی در سالیان اخیر بوده است که چون به دقت نظر کردند، عقل بُت‌شکن عصرِ خرد را در قرن بیستم به بُت‌تراشی مشغول دیدند. عقل اگر زمانی بُت خرافات را می‌شکست اما امروزه روز، خود بُت شده است و بُت علم و تکنولوژی می‌تراشد تا جملگی آن را بپرستند. به تعبیر آدورنو (Theodor W. Adorno) عقل امروزی به غایت افسرده شده است و فلسفه به همین سبب در اضطراب افتاده است.^{۹۲} اما رأی حضرت عبدالبهاء ناظر به اختلاف عاقلان و فیلسوفان است که اگر عقل مدار شناسایی و محور معرفت باشد، به جای آنکه در امر واحد به وحدت رسند، آراء گوناگون می‌دادند و حتی از یک حکیم، دو رأی متضاد در دو مرحله از حیاتش پدید می‌آمد: «میزان ثانی میزان عقل است و این میزان در نزد فلاسفه اولی اساطین حکمت میزان ادراک بود. به عقل استدلال می‌کردند و به دلائل عقلیه تشبث می‌نمودند زیرا استدلالات ایشان جمیعش عقلی است. با وجود این بسیار اختلاف کردند و آرائشان مختلف بود. حتی تبدیل فکر می‌کردند، یعنی یک مسأله را بیست سال به دلائل عقلیه استدلال بر وجودش می‌کردند، بعد از بیست سال به دلائل عقلیه نفی آن را می‌نمودند. حتی افلاطون در بدایت به ادله عقلیه اثبات سکون ارض و حرکت شمس را مینمود و بعد به دلائل عقلیه اثبات نمود که شمس مرکز است و زمین متحرک و بعد فکر بطلمیوس شهرت کرد و فکر افلاطون به کلی فراموش شد.»^{۹۳} حضرتش به نکته لطیفی در این خصوص اشاره می‌فرماید: «فهؤلاء الطوائف (حکماء و فلاسفه) کلهم اجمعون حال کونهم اعتمدوا علی المیزان العقلی قد اختلفوا فی جمیع السائل و تشّت آرائهم فی کلّ الحقائق.»^{۹۴} حضرتش در مفاوضات مثال افلاطون را برای اهل غرب می‌زنند، اما برای اهل شرق، مثال فخر رازی را یاد می‌دارند: «اما سمعت ان النحریر الشهیر فخر الرازی بکی یوماً و سألہ احد من اصدقائه عن سبب بکائه فقال مسألة

اعتقدت بها منذ ثلاثين سنة تبين لي الساعة بدليل لائح لي ان الامر على خلاف ما كان عندى فبكيت و قلت لعل الذى لاح لي ايضا يكون مثل الاول.»^{۹۵} یعنی: آیا نشیندی که فخر رازی دانشمند مشهور روزی می‌گریست و یکی از رفقاییش سبب‌گریه را از وی جویا شد. بگفت سی سال به مسأله‌ای معتقد بودم و این ساعت به دلائل کافی و روشن بر من معلوم گشت که مطلب خلاف آنی بوده است که من باور داشتم. گریه‌ام از آن روست که مبادا امروز نیز چنان باشد که پیش از این بود. این حکایت را حضرت عبدالبهاء از ابنِ عربی در رساله‌ی الی الامام الرازی نقل می‌فرماید.^{۹۶} گفتنی است که ابنِ عربی هم‌زمان با رازی بود و با وی مکاتبه داشت و حتی در این رساله به وی می‌گوید این حکایت را از شخص موثقی از دوستان خود رازی شنیده است. این قضیه، مشهور میان تابعان ابنِ عربی است و جملگی، آن را زمانی نقل می‌کنند که مانند حضرت عبدالبهاء قصد بیان نقصان عقل را در معرفت دارند.^{۹۷} اصالت عقل نتوانسته اعضاء احتفال خویش را متحد سازد.

شاید برخی گویند اگر عقل و تجربه مبتنی بر حواس در معرفت کافی نباشند، ایمان به کار می‌آید و مقام نصّ آشکار میشود؛ به تعبیر لوتر (Martin Luther)، فقط کتاب مقدس (^{۹۸}). sola scriptura مؤمنان بخشی از معرفت خویش را در احوال روزگار به لطف کلام خدا می‌شناسند و این نه فقط بد نیست بلکه حسن نیز هست. اما آنچه در این خصوص خطرآفرین است، بسنده کردن به نصّ و کتاب و تعطیل تفکر عقلانی است. شاید حادثه‌ای وخیم‌تر از این نتوان یافت که نصوص الهی را که مایه تفکر عقلانی و شهودی است، جایگزین عقل نمود. تقابل نصّ و عقل همیشه معضل ادیان بوده است و همه اندیشمندان دینی در این خصوص تن به خطر نیز داده‌اند. شمارش چند تن از آنان که به لطف عقلانیت خویش، در محل ذمّ و تحقیر ارباب دین شدند، کاری سخت نیست و دیگرانی بودند که پیش از این، احصائیه‌ای به دست دادند.^{۹۹} برای مؤمن کافی است بگویند در کتاب خدا چنین آمده است، نیاز به چیزی دیگر نیست. چون خدا برترین است، معرفت او و در نتیجه کلام او نیز قائل و راهبر معرفت و کلام و اندیشه انسانی است. به قول معروف فیلسوف مسیحی، سعی نکن که بفهمی تا

ایمان آوری، بکوش تا ایمان آوری تا بفهمی. از نظر مؤمن، از تقابل عقل و نص، گریزی نیست، چه اگر عقل باشد که تمامی حکمت‌های بالغه مندرج در کلام خدا را دریابد، محیط بر کلام است و این مدعایی است گزاف و دالّ بر کفر. نکته این است که عقل از فهم جمیع مسطورات و مستورات کتاب خدا عاجز است، یا بر آن می‌رود تا به حبل تأویل عقل را بر نصّ حاکم سازد و این کاری است که معتزله در میان متکلمان مسلمان و اسماعیلیه در مذاهب اسلامی انجام دادند، یا آنکه به ظاهر نصّ تمسک جویند و قصور عقل خویش را اذعان کنند. به عبارت دیگر، لباسی از ایمان بر تن عقل خویش کنند. فیلسوفان دینی، خواه مسیحی باشند مانند طماس آکویناس، و خواه مسلمان نظیر ابن‌سینا، و خواه یهودی نظیر فیلون اسکندرانی و یا موسی ابن میمون، تفاوتی ندارند. جملگی بر محراب نصّ و کلام خدا سر تعظیم فرود آورند و گوش عقل خویش را گرفتند و به دبیرستان الرحمن در آورند تا مبادا عقلشان به عقیلشان بیفکند، یعنی به نصیحت سنائی غزنوی گوش دادند:

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیلت نفکند
گوش گیرش در دبیرستان
الرحمن در آر.^{۱۰۰}

اما هستند کسانی که از عقل خویش برای تثبیت کلام خدا و اثبات دین الهی بهره می‌جویند. اینان را ارباب علم کلام خوانند. عقل از نظر ایشان مرکبی است که باید به راکب خویش، یعنی نصّ و کلام خدا سواری دهد.^{۱۰۱} نظام اشعری ابایی نداشت که در برابر کلام خدا به نقصان عقل خویش اعتراف کند؛ اما اهل اعتزال سعی کردند تا کلام حق را درخور عقل خویش کنند و بنا بر این دست به تأویل کتاب‌الله زدند. چون معراج رسول را به جسم، مطابق با عقل خویش نیافتند، آن را روحانی معنا کردند. چون رویت خدا را به چشم ظاهر غیرممکن دیدند، آن را تأویل به بصیرت و چشم دل نمودند و قس علی‌هذا. عجیب این است که در تاریخ اندیشه اسلامی اشعری حاکم شد و نشانی از اعتزال نماند.^{۱۰۲} حضرت عبدالبهاء در این خصوص می‌فرمایند: «میزان ثالث میزان نقل است و آن نصوص کتب مقدسه است که گفته میشود خدا در تورات چنین فرموده است و در انجیل چنین فرموده است. این میزان هم تام نیست به جهت آنکه نقل را عقل ادراک

کند بعد از اینکه نفس عقل محتمل الخطاست چگونه توان گفت که در ادراک و استنباط معانی اقوال منقوله خطا ننموده بلکه عین صواب است زیرا ممکن است که خطا کند و یقین حاصل نمیشود. این میزان رئیس‌های ادیان است. آنچه آنها از نصوص کتاب ادراک کنند این ادراکات عقلیه آنهاست که از آن نصوص ادراک کنند نه حقیقت واقع.^{۱۰۳} در اینجا نکته این است که علت نقصان این میزان خود نص نیست بلکه عقلی است که منصوص را میفهمد. مراد بحث هرمنوتیک (hermeneutics) یعنی چگونگی فهم ما از کتاب، دخیل در این ماجراست. این بحث خطرناکی است زیرا اگر کتاب الهی و نصوص الهی میزان اتم نباشد و منوط به ادراک عقلانی گردد، به چه اعتبار میتوان به آن رجوع کرد. اینکه در جمیع کتب الهی از مؤمنان خواسته میشود اهل فکر باشند^{۱۰۴} و در کتاب‌الله فکر کنند و در کلمه‌الله اندیشه نمایند، چه حکمی دارد. سخن این نیست که نصوص الهی کامل نیست، بلکه مطلب این است که فهم کتاب‌الله تنها به لطف عقل میسر نیست. در اینجا است که عوالم عرفانی و کشف و شهود رخ می‌نماید.

حس و عقل و نص میزان اتم نیستند. نیاز به میزان چهارم است. نخست باید اشاره کرد که هر سه میزان، یعنی حس (و اصالت تجربه) و عقل و نص هر سه به نوعی به عقل باز می‌گردند. البته عقل نیز دشمنان خویش را دارد. منتقدان عقل از این حیث یا علماء فقهی‌اند و یا اهل تصوف. متشرعان از این رو با عقل مخالف هستند که برای کتاب خداوند و نص اعتلاء و مرتبتی قائل گردند. با اینان ستیز نتوان کرد، زیرا عاقبتش هتک حرمت و سر دار شدن و یا دست کم، انزواء و طرد است. در دفتر دانایی خاطره اسپینوزا هنوز ثبت است که ربّ‌های یهودی، آن هم در اروپا، تکفیرش کردند. در مسیحیت یادنامه جیوردانو برونو ورقی سیاه به شمار آید که در برابر کشیشان و دین‌داران مسیحی که فتوای قتلش دادند، ایستاد و گفت: «شما ای داوران! می‌پندارم که از دادن این حکم بیشتر در هراسید تا من از شنیدن آن!!»^{۱۰۵} گفتنی است که برخی آراء وحدت وجودی در گفتارش هویدا است. شیخ اشراق سهروردی نیز در اسلام سرنوشتی چون همگان خویش در یهود و مسیحیت یافت و توسط علمای مسلمان، آن هم در عصر

صلاح الدین ایوبی، به قتل رسید.^{۱۰۶} البته نباید تنها ادیان را به فیلسوف‌کشی متهم ساخت که این سنت قتل فیلسوف را باید در همان معهد عقل و فلسفه، یعنی یونان باستان بازجست که یونانیان به دست خویش سقراط را جام زهر نوشاندند. اما غرض آن بود که گفته آید در تقابل نص با عقل، و در برابر بوالفضولی‌ها عقل در عرصه فهم نص، شریعتمداران به شدت رفتار کردند.

گاه مخالفت با عقل از جانب عرفاء یا ارباب تصوّف صورت می‌گیرد. صوفیان و عارفان مدعیان طریقت صواب در حصول میزان کامل یعنی میزان چهارم یا کشف و شهودند. حضرت عبدالبهاء از این میزان رابع در مفاوضات بسیار به اختصار یاد می‌دارند و تنها اکتفاء به این چند سطر می‌نمایند: «پس واضح شد که در دست خلق میزانی نیست که اعتماد نمائی بلکه فیض روح القدس میزان صحیح است که در آن ابداً شک و شبهه نیست و آن تأییدات روح القدس است که به انسان میرسد و در آن مقام یقین حاصل میشود.»^{۱۰۷} اختصار کلام حضرت عبدالبهاء به سبب وفور عقل‌گرایی سائل مفاوضات و سوابق غربی اوست. حضرت عبدالبهاء در جای‌جای مفاوضات به این خُلق و خوی شخص سائل اشاره می‌فرمایند. برای نمونه به این چند گفته در مفاوضات دقت فرمایید:

«و این دلائل و براهین که ذکر می‌کنیم دلائل معقوله است نه منقوله، به دلائل عقلیه ثابت شد که...»^{۱۰۸} و «این دلائل که بر اصلیت نوع انسان اقامه نمودیم ادله‌های عقلی بود»^{۱۰۹} و «این دلیل الهی است، اما به مادیون نمیشود در ابتدا اقامه این دلیل نمود. اول باید دلیل عقلی ذکر کرد بعد دلیل الهی.»^{۱۱۰} و «لهذا مشغول به براهین عقلیه بودیم یک برهان عقلی دیگر گوئیم...»^{۱۱۱} و «این دلیل عقلی است بیان میکنیم تا عقلا به میزان عقل و انصاف بسنجند.»^{۱۱۲} و «این رمز بیان شود... بلکه علم و عقل تصدیق نماید»^{۱۱۳} و «عقل در قبول و تصدیق و تصور آن معذور...»^{۱۱۴} و «شما خود فکر و تعمق نمائید به حقیقت این مطلب پی برید»^{۱۱۵} و «دیگر شما فکر در آن نمائید ان شاء الله مَطَّلَع بر تفصیل آن خواهید شد.»^{۱۱۶} و «این فکر در عقول بعضی از فلاسفه اروپ تمکّن یافته، بسیار مشکل است که حال بطلانش تفهیم شود»^{۱۱۷} و «این مسأله قطعی الدلالة است امری است واضح و اما آنچه دلائلی است که حضرات ذکر کرده‌اند اینها ظنی

الدلالة است قطعی الدلالة نیست.»^{۱۱۸} و «ولی شما از من دلائل و براهین امتناع تناسخ می‌جوئید.»^{۱۱۹} لذا روح حاکم بر اندیشه کلیفورد بارنی، سائل پرسش‌های مفاوضات، که نمونه بارزی از تفکر غربی است، اصالت عقل است. لذا حضرت عبدالبهاء برای این کسان، میزان روح القدس را به اختصار بسیار توضیح دادند، اما در جواب سائلان شرقی بیان ایشان با توضیحات بسیاری همراه است. میزان چهارم میزان الهام است، اما این میزان نیز کامل نیست. دقت کنید: «اما المیزان الرابع فهو میزان الالهام فالالهام هو عبارة عن خطوات قلبية و الوسواس الشیطانية هی ایضا خطوات تتابع علی القلب من واردات نفسیه فاذا خطر بقلب احد معنی من المعانی او مسئله من المسائل فمن این يعلم انها الهامات رحمانیه فلعلها وسواس الشیطانية فاذا ثبت بان الموازين الموجودة بین القوم كلها مختلفة لا يعتمد علیه فی الادركات بل اضغاث احلام و ظنون و اوهام لا یروی ظمان و لا یغنی الطالب للعرفان.»^{۱۲۰} یعنی میزان چهارم الهام است و الهام همان وارد و خطوراتی است که بر قلب وارد میشود و گاه الهی و گاه نیز شیطانی است. لذا زمانی که مسئله‌ای بر قلب وارد میشود از کجا میتوان یقین کرد که این الهام رحمانی است یا وسوسه‌های شیطانی؟ لذا معلوم شد که بر موازینی که نزد مردم است (حسی و عقلی و نقلی و الهامی) اعتماد نتوان کرد، بلکه باید گفت که جملگی اضغاث احلام و اوهام است که تشنه را سیراب نمی‌کند و طالب عرفان را بی‌نیاز نمی‌نماید. چون مطلب به اینجا کشید، عارفان وارد صحنه میشوند. در وهله اول خود عارفان مطالبی را که حضرت عبدالبهاء در خصوص میزان رابع یا الهام گفتند، تصدیق دارند:

«نزدیک این طایفه خاطر آن است که از حق تعالی پدید آید و آنچه از فرشته پدید آید الهام باشد و آنچه از دیو پدید آید وسواس؛ و آنچه از نفس پدید آید، هاجس.»^{۱۲۱} ابن عربی در این خصوص توضیحی به دست میدهد: «فرق میان واردی که از فرشته باشد - روحانی - و واردی که آتشی باشد - شیطانی - آن است که چون از فرشته آید در دل تو خنکی و ذوق فرود آید و اما اگر شیطانی بود اعضای تو بلرزد و درد و الم پدید آید و خبط و حیرت پیدا شود. پس خود را نگاه دار.»^{۱۲۲} خود صوفیان می‌گویند تفاوت میان خواطر الهی و شیطانی «از

غوامض علوم سلوک طریق و اسرار ارباب تحقیق است.»^{۱۲۳} به نظر جندی باید آن را به نتایجش شناخت. خاطر الهی نتایج نیک و مرضی درگاه الهی بار می‌آورد، از جمله علوم و معارف و علم شهودی؛ و حال آنکه علامت خاطر شیطانی اموری است «همچون امر به ارتکاب مناهی و انس به معاصی و ملاهی و امر به فواحش و ایقاع عداوت میان دوستان و برادران و تفریق میان مسلمانان و مؤمنان و غم دنیا و طلب زیادی و استکثار و استکبار و شک و شبهت در امور دینی.»^{۱۲۴}

به عبارت دیگر عارفان ناقدان خود نیز هستند و به این خطری که در راهشان نهفته است، آگاهند چنانکه جنید بغدادی یکی از مریدان خود را که گمان می‌کرد در عزلت به حق واصل شده است، به این امر مطلع ساخت و نشان داد آنچه را که او وارد الهی و وقایع روحانی می‌پنداشته است، جز وسوسه‌های شیطانی، چیزی بیش نبوده است.^{۱۲۵}

آنچه در بیان حضرت عبدالبهاء بیش از همه بارز است، اثبات حوزه مکاشفه و شهود است که عموم را به آن دعوت فرمودند: «اذا ما بقى الا المكاشفة و الشهود فعليک بها و عليک بها و انت لها و انت لها.»^{۱۲۶} این همان مکاشفه و شهودی است که جمال قدم در کتاب اقدس به آن اشاره فرمودند: «يا معشر العلماء هل يقدر احد منکم ان یستن معی فی میدان المكاشفة و العرفان او یجول فی مضمار الحکمة و التبیان لا و ربی الرحمن کلّ من علیها فان و هذا وجه ربکم العزیز المحبوب.»^{۱۲۷} در امر بهائی مطابق با اندیشه بابی و شیخی، این مقوله متعلق به

عرش فواد است که بر طبق گفته حضرت باب، اعلیٰ مشاعر ادراک است.^{۱۲۸} اما آنچه عارفان بر آن بیشتر اهتمام دارند تقابل عقل و عرفان است. دو ساحت در اینجا هست، یکی عقل‌گزینی است و دیگری عقل‌ستیزی. در ساحت نخست از عقل می‌گیرند تا دست در دامن طور وراء عقل زنند.^{۱۲۹} شیوه تفکر غزالی نه اصالت عقل (rationalism) است و نه اصالت ایمان (fideism) بلکه بر آن است که بسی چیزها که با عقل نتوان یافت، خیل مؤمنان تجربه می‌کنند. عقل‌گزینی یعنی آزمایش عقل دوراندیش در حقایق الهی و بعد از کشف قصور و عجزش، رها ساختن آن، همین که مولانا گفت:

آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را^{۱۳۰}
 مولانا با عطف به سابقه کهن بزرگان تصوّف بر آن است که عقل یکی از مواهب الهی است و در بسیاری از حوزه ها ابزار درک و فهم و اعتلاء آدمی است.^{۱۳۱} اما برخی از حقائق الهی را نمیتوان با صرف عقل و اندیشه دریافت. در اینجا است که نارسایی عقل عیان می گردد اما خود عقل حاضر به قبول این نقصان نیست و در اینجا است که باید به او فهماند کرسی سلطنت وی در این مملکت اقتداری ندارد:

خرده کاری های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
کان تعلق با همین و نیستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و منزلش	صاحب دل داند آن را با دلش ^{۱۳۲}

این عقل نارسا را عقل جزوی گویند که در حوزه حقائق الهی باید مذهب گردد و به قوایی دیگر در آید که آن را عقل کلی گویند.

۴ - عقل جزوی و عقل کلی

دیدیم که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات، همچون سایر الواح دیگر خویش، عقل را مرحله ای از ادراکات آدمی می دانند و به قصور و نقصان آن اشاره فرمودند. در اینجا است که لزوم عقل دیگری به میان می آید. به قول مولانا:

این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی سوره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

۱۳۳

این اصطلاح عقل کلی از دسته اصطلاحاتی است که پیش از مولانا، سنائی به خوبی تشریح کرده است و تقابل عقل جزوی را با آن نشان داده است:

باز دان تأیید دین را آخر از تلقین دیو

باز دان روح القدس را آخر از جبرینسار
 عقل اگر خواهی که ناگه در عقیت نفکند
 گوش گیرش در دبیرستان الرحمن در آر
 عقل بی شرع آن جهانی نور ندهد مرترا
 شرع باید عقل را همچون معصفر را شخار
 عقل جزوی کی تواند گشت بر قرآن محیط
 عنکبوتی کی تواند کی سیمرغی شکار^{۱۳۴}

همان طور که پیداست که عقل جزوی عقل بی شرع است که آن جهان را نوری
 نمیدهد، اما عقل کلی است که سبب هدایت همین عقل جزوی می گردد. سنایی
 در دیگر قصیده طوفانی خویش می گوید:
 شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین
 که محرومند ازین عشرت هوس گویان یونانی
 مسازید از برای نام و داد و کام چون غولان
 جمال نقش آدم را نقاب نفس شیطانی
 شود روشن دل و جانتان ز شرع و سنت احمد
 از آن کز علت اولی شد جوهر ثانی
 ز شرعست این نه از تتان درون جانتان روشن
 ز خورشید است نز چرخ است جرم ماه نورانی
 که گر تأیید عقل کل نبودی نفس کلی را

نگشتی قابل نقشی دمی نفس هیولانی^{۱۳۵}
 عبارت عقل کلی و عقل جزوی در تقابل هم قرار می گیرند و باید به این یک، آن
 یک را هادی گشت. ابوسعید ابی الخیر در وصف ابوالحسن خرقانی می گوید:
 «شیخ بلحسن خرقانی را رفته است که علماء امت بر آن متفق اند که خداوند را
 جلّ جلاله به عقل باید شناخت؛ بلحسن چون به عقل نگریست او را در این راه
 نابینا دید. تا خدایش بینایی ندهد و راه ننماید نبیند و نداند. بسیار کس را ما
 دست گرفتیم و از غرور عقل به راه آوردیم.»^{۱۳۶} و هم او می گوید: «شیخ ما گفت

العقل آلة العبودية به عقل اشراق ربوبیت نتوان یافت، که وی محدث است که محدث را به قدیم راه نیست.»^{۱۳۷}

اصطلاح عقل کل یا عقل کلّی نزد فلاسفه اسلامی معروف بود، چنانکه ناصر خسرو در *خوان الاخوان* می‌گوید: «در ترتیب آفرینش، پدیده آورده شده اول را عقل کل گویند»^{۱۳۸} و در رسائل *اخوان الصفا* می‌آید: «و يعلم ان العقل الكلّی هو ایضا نور فائض من وجود الباری و هو نور الانوار و محض الوجود و معدن الوجود.»^{۱۳۹} همان قسم که پیداست منظور از عقل کلّی صادر اول است که نزد فیلسوفان و عارفان و متکلمان نام‌های گوناگون دارد؛ عقل کلّی و عقل جزوی را به عقل معاد و عقل معاش نیز می‌شناسند.^{۱۴۰} حضرت عبدالبهاء در جای جای مفاوضات به این عقل کلّی اشاره دارند و آن را در وصف مظهر ظهور الهی صادق می‌دانند که بینونت کامل با عقل جزوی یا عقل انسانی دارد: «اما در عالم انسانی به اختلاف مراتب انسانی ادراکات متنوع و متفاوت است ... از قوه نفس ناطقه ممکن که حقایق اشیاء را کشف نماید و خواص کائنات را ادراک کند و به اسرار موجودات پی برد. این فنون و معارف و صنایع و بدایع و تأسیسات و اکتشافات و مشروعات کلّ از ادراکات نفس ناطقه حاصل و در زمانی سرّ مصون و راز مکنون و غیر معلوم بوده و نفس ناطقه به تدریج کشف کرده است، و از حیز غیب به حیز شهود آورده و این اعظم قوه ادراک در عالم طبیعت است و نهایت جولان و طیرانش این است که حقایق و خواص و آثار موجودات امکانیه را ادراک نماید. اما عقل کلّی الهی که ماوراء طبیعت است آن فیض قوه قدیمه و عقل کلّی الهی است که محیط بر حقائق کونیه و مقتبس از انوار و اسرار الهیه است. آن قوه عالمه است نه متجسّسه متحسّسه. قوای معنویه عالم طبیعت قوای متجسّسه است. از تجسّس پی به حقائق کائنات و خواص موجودات برد. اما قوه عاقله ملکوتیه که ماوراء طبیعت است محیط بر اشیاء است و عالم اشیاء و مدرک اشیاء و مطلع بر اسرار و حقائق و معانی الهیه و کاشف حقائق خفیه مکوتیه و این قوه عقلیه الهیه مخصوص به مظاهر مقدّسه و مطالع نبوت است و پرتویی از این انوار بر مرایای قلوب ابرار زند که نصیب و بهره‌ای از این قوه به واسطه مظاهر مقدّسه برند.»^{۱۴۱}

همان‌طور که حضرتش به صراحت بیان فرمودند، عقل کلیّ قوه منطوی در مظاهر مقدّسه و مختصّ انبیاء است، اما تجلّی آن بر قلوب خاصّان حق، نیز سبب نوعی مکاشفه و شهود از جنس علم مظاهر قدسیه می‌گردد. صوفیان به این عقل کلی از این منظر باور داشتند، چنانکه شمس‌الدین ابرقوهی در مجمع‌البحرین می‌گوید: «چون نبوت به او پیوست روح‌القدس راه او به خود باز دهد و در آن نهاد متصرّف شود، او را پاک و عالی‌همت و کم‌طمع و بی‌حسد گرداند تا هر چه کند به قوت قدسی کند ... و روح‌القدس شریف‌تر از ارواح باشد به اعتبار آنکه همه ارواح اتباع عقل کلّاند و روح‌القدس میان واجب‌الوجود و عقل اول واسطه باشد.»^{۱۴۲}

این عقل کلّ را می‌توان در مرتبه‌ای مترادف با عقل فعّال و سرّوش و جبرئیل دانست که عنوانات شیء واحدند.^{۱۴۳} این عقل راهنمای عقل جزوی انسان است و حتی علوم نیز به مدد فیض او شکل می‌گیرد، مولانا در ضمن حکایتی می‌گوید حتی عقل ما از برخی از اصول اولیه عاجز است و باید مستفیض از جایی دیگر شود:

کی ز فکر و حیل و اندیشه بود؟
کی نهادی بر سر او هابیل را
این به خون و خاک و آغشته را
بر گرفته تیز می‌آمد چنان
از پی تعلیم، او را گور کن
زود زاغ مرده را در گور کرد
زاغ از الهام حق بد علم

کندن گوی که کمتر پیشه بود
گر بدی این فهم مر قایل را
که کجا غایب کنم این گشته را
دید زاغی زاغ مرده در دهان
از هوا زیر آمد و شد او فن
پس به چنگال از زمین انگیخت گرد
دفن کردش پس پیوشیدش به خاک
ناک

که بود زاغی زمن افزون به فن
عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
عقل زاغ، استاد گور مردگان
زاغ او را سوی گورستان برد

گفت قایل آه شه بر عقل من
عقل کلّ را گفت ما زاغ البصر
عقل ما زاغست نور خاصگان
جان که او دنباله زانان پرد

هین مدّو اندر پی نفس چون زاغ کو به گورستان برد، نه سوی باغ
 گر روی، رو در پی عنقای دل سوی قاف و مسجد اقصای دل
 نوگیاهی هر دم از سودای تو میدمد در مسجد اقصای تو
 تو سلیمان وار داد او بده پی بر از وی، پای رد بر وی منه^{۱۴۴}

از نظر مولانا عقل واقعی همان عقل مؤمن به مظهر خداست و عقل غیر مؤمن به خداوند را باید وهم دانست:

عقل ضد شهوتست ای پهلوان آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
 وهم خوانش آنکه شهوت را گداست وهم قلب نقد زرّ عقلهاست
 بی محک پیدا نگردد وهم و عقل هر دو را سوی محک کن زود نقل
 این حک قرآن و حال انبیاء چون محک مر قلب را گوید بیا
 تا ببینی خویش را ز آسیب من که نه ای اهل فراز و شیب من
 عقل را گر ازّه‌ای سازد دو نیم همچو زر باشد در آتش او بسیم
 رفت موسی بر طریق نیستی گفت فرعونش بگو تو کیستی؟
 گفت من عقلم، من رسول ذوالجلال حجة‌الله‌ام امانم از ضلال
 گفت نی خامش، رهاکن های هو نسبت و نام قدیمت را بگو
 گفت که نسبت مرا از خاکدانش نام اصلم کمترین بندگان
 بنده‌زاده آن خداوند وحید زاده از پشت جورای و عبید
 نسبت اصلم ز خاک و آب و گل آب و گل را داد یزدان جان و دل
 مرجع این جسم خاکم هم به خاک مرجع توهم به خاک ای سهمناک^{۱۴۵}

گفتنی است که تطابق دین با علم و عقل نیز معطوف به تطبیق دین با عقل کلی است، چنانکه حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «علم و عقل نور است. دین باید مطابق علم و عقل باشد. دین که مطابق با عقل کلی نباشد جهل است. می‌گوئیم

... آنچه انسان میشوند باید آن را تطبیق به عقل الهی و علم کند. اگر علم و عقل قبول کند آن حق است، اما اگر به هیچ وجه علم حقیقی و عقل کلی تصدیق نکند آن جهل است.»^{۱۴۶}

اگر عقل آدمی بنا به عقل کلی تعریف میشود، لذا باید انسان را نیز از منظری متفاوت نگاه کرد و در اینجا است که در مفاوضات از منظری دیگر به انسان نگاه شده است.

۵- انسان و اسماء الهی

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات به تعریف انسان می‌پردازند. در همان بدو کتاب می‌آید: «در این مقام انسان مرکز سنوحات رحمانیه گردد و مظهر لنعلمن انسانا علی صورتنا و مثالنا شود و آن نتیجه عالم انسانی است.»^{۱۴۷} و منظور از اینکه انسان صورت و مثال الهی است، همان جلوات اسماء و صفات خداوند بر مرآت حقیقت انسانی است. چند سطر بعد می‌فرمایند: «همچنین تربیت روحانیه نماید تا عقول و ادراک پی به عالم ماوراء الطبیعه برد و استفاضه از نفحات مقدسه روح القدس نماید و به ملاء اعلیٰ ارتباط یابد و حقایق انسانیه مظاهر سنوحات رحمانیه گردد تا اینکه جمیع اسماء و صفات الهی در مرآت حقیقت انسان جلوه کند، و آیه مبارکه لنعلمن انسانا علی صورتنا و مثالنا تحقق یابد.»^{۱۴۸} این آیه عربی مندرج در بیان مبارک، اشاره به نخستین آیات تورات دارد^{۱۴۹} که به نوعی دیگر در احادیث اسلامی تبیین گشته است، چنانکه حضرت عبدالبهاء در جایی دیگر به این نکته اشاره می‌فرماید: «خداوند در توارت می‌فرماید که خدا می‌فرماید انسان را به صورت خود خلق نمودیم و در انجیل جلیل می‌فرماید الاب فی الابن و الابن فی الاب، حضرت محمد می‌فرماید که خداوند فرموده انسان سرّ من است و من سرّ انسان، حضرت بهاء الله می‌فرماید فوادک منزلی طهره لزولی و قلبک منظری قدسه لظهوری این کلمات جمیعاً دلالت بر این دارد که انسان به صورت و مثال الهی است.»^{۱۵۰}

حدیث معروف اسلامی این است: «ان الله خلق آدم علی صورته.»^{۱۵۱} به این تعبیر، همهٔ ادیان می‌پذیرند که انسان بر صورت الهی آفریده شده است، اما در اینکه مقصود چیست، اختلاف دارند. حتی بودند یهودیانی که به شباهت جسمانی انسان با خداوند قائل شدند و حتی به توزین عرش خداوند نیز پرداختند.^{۱۵۲} مسیحیان گفتند که این به خلافت انسان اشاره دارد و فیلسوفانی نظیر بوناونتوره و طماس آکویناس گفتند که این خلافت به مدد اختیار حاصل آید. انسان به لطف آنکه مختار است، شبیه به خداوند است.^{۱۵۳} اما مسلمانان افزون بر معانی سابق^{۱۵۴} تفسیری عرفانی نیز به دست دادند. اینان گفتند که مقصود از این حدیث آن است که انسان مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی است، چنانکه حضرت عبدالبهاء تفسیر فرمودند. این جمعیت به سبب روح لطیف اوست و عقل فقط یکی از خصائص روح است.^{۱۵۵} در عین حال صوفیان می‌گویند این آدم، در رتبهٔ اوّل همان مظهر ظهور خداست که به عقل اوّل و سروش و جبرئیل و عقل کلّی مسمّی است: «عقل اوّل قلم خدای و رسول‌الله است و علّت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته و از اینجا گفته‌اند که حقّ تعالی آدم را به صورت خود آفرید ... بدان که عقل اوّل یک جوهر است، اما این جوهر را به اضافات و اعتبارات به اسامی گوناگون ذکر کرده‌اند ... گاه نامش عقل کردند ... چون همین جوهر را دیدند که زنده و زنده‌کننده بود، نامش روح کردند ... نامش نور کردند ... نامش قلم کردند ... نامش جبرئیل کردند ... نامش لوح محفوظ کردند و اگر همین جوهر را بیت‌الله و بیت‌المقدس و بیت اول و مسجد اقصی و آدم و ملک مقرب و عرش اعظم گویند هم راست باشد.»^{۱۵۶}

این اندیشه بیش از همه در آثار ابن عربی توسّع یافت که انسان شبیه به خداست زیرا مقتضی اسماء و صفات اوست: «حضرت مصطفوی فرمود ان الله خلق آدم علی صورته ... پس خلافت الهیه لایق نیست الا به این خلیفه که انسان است از برای آنکه این خلیفه مخلوق بر صورت مستخلف خود است و در او جمع گشته قوایل کلیه از جمیع کائنات ... از اینجا باید دانسته شود که انسان کامل مطابق صورت رحمن است و در بعض روایات آمده است که خلق آدم علی صورة

الرحمن اگرچه این مناسبت نه مناسبت کلیه است و این مطابقت نه مطابقت معنویه میان صورت انسان و حضرت رحمان؛ چه انسان در همه جهتی و صفتی مطابق رحمان نیست که حضرت حقّ به وجوب وجود و قیومیت مخصوص است نگویند که چه می‌گویی در ان الله خلق آدم علی صورته که الهیت اقتضای مناسب تامّه کند؛ چرا که صورت الهیه صورت جمع اسماء است نه صورت مطلقه ذاتیه.»

۱۵۷

عارفانی که بعد از ابن عربی آمدند، سخت مجذوب این باور شدند و این قضیه را با آیه قرآنی «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» پیوند می‌زنند و معتقدند که جمع این دو لطیفه، مساوی است با آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه». انسان خلیفه خداست زیرا حامل همه اسماء و صفات الهی است: «و چون دایره تکوین به نقطه انتها رسید و بر نقطه ابتدا منطبق گشت صورت روح در آینه وجود آدم خاکی منعکس شد، و جمله اسماء و صفات الهی در او متجلی گشت. پس خطاب انی جاعل فی الارض خلیفه در رسید و آوازه خلافت آدم در ملاء اعلیٰ منتشر شد. و بر منشور خلافت او این توقیع آمد که ان الله خلق آدم علی صورته و بر لوای کرامت او این آیت ظاهر شد و علم آدم الاسماء کلها و ازمه تسخیر و اعنه تقدیر در قبضه او نهادند، و ملایکه سجده او فرمود چه ملایکه را آن کمال جمعیت نبود که او را؛ از آن جهت که بعضی از ایشان مظهر صفت جمالند و بس؛ و ایشان ملائکه لطف و رحمتند و بعضی مظهر صفت جلال و بس؛ و ایشان ملائکه قهر و عذابند و آدم را جامع صفت جمال و جلال و محل لطف و قهر و رحمت و غضب گردانید و عبارت از آن این آمد که خلقت بیدی؛ لاجرم حق را به جمیع اسماء بشناخت و ملائکه حق را نشاخشند الا بدان اسم که مظهر آن بودند.»

۱۵۸

این اسماء و صفات الهیه باعث ظهور الوهیت خداست؛ چنانکه حضرت عبدالبهاء در مفاوضات می‌فرمایند: «الوهیت ربانیه و اسماء و صفات الهیه در حق این کائنات روحانیه موجوده الان از تأثیر معطل و معوق گردد.»^{۱۵۹} حتی به صراحت می‌فرمایند: «همیشه حق خلق داشته و همیشه از شمس حقیقت شعاع لامع ساطع، زیرا آفتاب بی‌نور ظلمت دیجور است و اسماء و صفات الهیه مقتضی وجود

کائنات است و در فیض قدیم تعطیل جایز نه، زیرا منافی کمالات الهیه است.»^{۱۶۰} باید در اینجا گفت که اهل بهاء بر طبق این اندیشه به قدمت زمانی خلقت معتقدند، یعنی آفرینش را قدیم زمانی دانند، درست بر عکس آنچه در نظام اشعری و نمایندۀ تمام عیار آن، غزالی در *تهافت الفلاسفه* مقبول گشته بود. مرکز میثاق می‌فرمایند: «بدان که یک مسأله از غوامض مسائل الهیه این است که این عالم وجود، یعنی این کون غیرمتناهی، بدایتی ندارد و از پیش بیان این مطلب شد که نفس اسماء و صفات الوهیت مقتضی وجود کائنات است ... بدان که ربّ بی‌مربوب تصوّر نشود، سلطنت بی‌رعیت تحقق ننماید، مَعْلَم بی‌مُتَعَلِّم تعین نیابد، خالق بی‌مخلوق ممکن نگردد، رازق بی‌مرزوق به خاطر نیابد، زیرا جمیع اسماء و صفات الهی مستدعی وجود کائنات است.»^{۱۶۱}

اما صراحت گفتار حضرت عبدالبهاء در مرجع این اسماء و صفات بیشتر از عارفان است، زیرا حضرتش این اسماء و صفات را به مظهر ظهور خداوند نسبت میدهند: «جمیع این اوصاف و اسماء و محامد و نعوت راجع به مظهر ظهور است.»^{۱۶۲} این قضیه در امر بهائی به طور مفصل محل بحث قرار گرفته است و باید کتابها در این خصوص نوشت. این مطلب به نوعی مترادف با نظریۀ انسان کامل است.

۶ - انسان کامل

نظریۀ انسان کامل در مفاوضات حضرت عبدالبهاء طرح شده است. عارفان بر آنند که جمیع کائنات مظهر اسمی از اسماء حقّ‌اند، مگر انسان کامل که او به تمامه مظهر جمیع اسماء الهی است. حضرت عبدالبهاء در این خصوص می‌فرمایند:

«جمیع کائنات آیات باهرات حقّ هستند، مانند کائنات ارضیه که شعاع آفتاب بر کلّ تابیده ولی بر دشت و کوهسار و اشجار و اثمار همین پرتوی افتاده که نمودار گشته و پرورش یافته و به نتیجه وجود خویش رسیده. اما انسان کامل به منزله مرآت صافیه است. آفتاب حقیقت به جمیع صفات و کمالات در آن ظاهر و آشکار گردیده. لهذا حقیقت مسیحیه یک آینه صاف شفاف بوده که در نهایت

لطافت و پاکی بود، لهذا شمس حقیقت ذات الوهیت در آن آینه تجلی فرمود و نورانیت و حرارتش در آن نمودار گشت، اما شمس از علو تقدیس و سماء تنزیه تنزل ننمود و در آینه منزل و مأوی نکرد.^{۱۶۳}

نظریه انسان کامل به ابن عربی منسوب است، اگرچه پیش از او نیز به اختصار مطرح بوده است. او در جای جای فتوحات و فصوص خویش به طرح مبانی خلقت انسان کامل می‌پردازد و فاش می‌گوید که منظور از آدم همان انسان کامل است.^{۱۶۴} و اوست که محل اسماء و صفات خداست: «لم یخلق الله تعالی الانسان عبثا بل خلقه لیکون وحده علی صورته فکل من فی العالم جاهل بالکل عالم بالبعض الا الانسان الکامل وحده فان الله علمه الاسماء کلها و آتاه جوامع الکلم فکملت صورته فجمع بین صورة الحق و صورة العالم فکان برزخا بین الحق و العالم مرآة منصوبة یرای الحق صورته فی مرآة الانسان و یری الخلق ایضا صورته فیة فمن حصل هذه المرتبة حصل رتبة الکمال الذی لا اکمل منه فی الامکان و معنی روية صورة الحق فیة اطلاق جمیع الاسماء الالهیة علیه.»^{۱۶۵} او بر آن است که جمیع عالم به اختصار در انسان کامل تعبیه شده است و بر صورت الهی است و نیز به این اندیشه نزدیک می‌گردد که انسان کامل یعنی وجودی چون حضرت آدم و حضرت محمد، واسطه حق و خلق است. او سبب آفرینش است و «لولا ما خلق الله الخلق». ابن عربی واضح اصطلاح «الانسان الکامل هو الحق مخلوق به»^{۱۶۶} است. یعنی انسان کامل همان حقی است که در عالم خلق ظاهر شده است. هر آنچه از حق می‌شناسیم، به او راجع است و اوست که نیمی از حق و نیمی از خلق است و به صراحت می‌گوید: «فکان الانسان الکامل اکمل الموجودات فکل ما سوی الانسان الکامل خلق، الا الانسان فانه خلق و حق.»^{۱۶۷} به همین سبب است که او عالی‌ترین خلق خداست و حائز برترین رتبه آفرینش است. حضرت عبدالبهاء در این خصوص در مفاوضات می‌فرمایند: «مثلاً کائنات منتهی به انسان کامل گردد. دیگر یک موجودی بالاتر از انسان کامل نیست. لکن انسان که به رتبه انسان رسید دیگر ترقی در کمالات دارد، نه در رتبه، چه که دیگر رتبه‌ای بالاتر از انسان کامل نیست که انسان انتقال به آن رتبه کند، فقط در رتبه انسانیت ترقی دارد، زیرا کمالات انسانی غیرمتناهیست.»^{۱۶۸}

این نظریهٔ انسان کامل به طور مشروح توسط وامداران مکتب ابن عربی ارائه شده است و استنتاجات متفاوتی از آن داشتند.^{۱۶۹} نکتهٔ اساسی این است که معرفت خداوند جز از طریق انسان کامل ممکن نیست و اصولاً تطوّرات انسانی از طریق همین جامعیت انسان کامل از اسماء و صفات الهی است. اگر آدمی نه به صورت الله که جمعیت اسماء الهی است، بلکه فقط به صورت الرحیم آفریده شده بود، دیگر هیچ انسانی نمی‌توانست خشمگین یا خشن باشد. اگر به صورت المنتقم آفریده شده بود دیگر هیچ‌گاه کسی، کسی را عفو نمی‌کرد. اگر تنها به اسم الجبار یا العزیز خلق شده بود، دیگر کسی خدا را اطاعت نمی‌کرد. آدمی جامع همهٔ اسماء است و ازین روست که قادر است هر صفت قابل تصویری را از خود بروز دهد. به عبارت دیگر اسماء الهی در کلّ، چیزی جز تعینات اطوار ممکن ظهور و بطون وجود نیستند.^{۱۷۰}

به همین سبب می‌تواند برای انسان کامل تشبیهات گوناگون به کار برد که یکی از آنها نئی است.

۷- نئی و عصا

حضرت عبدالبهاء در تفسیر مکاشفات یوحنا مربوط به آیهٔ «نئی مثل عصا به من داده شد»^{۱۷۱} توضیح می‌فرمایند: «از این نئی مقصود انسان کاملی است که تشبیه به نئی گشته و وجه تشبیه نئی چون درونش فارغ شود و از هر چیز خالی گردد نغمات بدیعی حاصل کند و همچنین آواز و آهنگ او از خود او نیست، بلکه الحان فی‌الحقیقه از نائی است که در او میدمد. همچنین آن نفس مبارک قلب مقدّسش از ما سوی الله فارغ و خالی و از تعلّق به سائر شئون نفسانی بیزار و بری و دمساز به نفس رحمانی است و هر بیانی که می‌فرماید از او نیست، بلکه از نائی حقیقی و وحی الهی است. این است که به نئی تشبیه می‌فرماید.»^{۱۷۲}

این تشبیه کاملاً عرفانی است و در مصطلحات عارفان به کرات به کار رفته است و شاید مشهورترین آن مثنوی مولاناست:

بشنو این نئی چون شکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا ببریده اند
 آتش است این بانگ نای و نیست باد
 آتش عشقست کاندلر نی فتاد
 نی حریف هر که از یاری برید
 همچو نی زهری و تریاقی که دید؟
 نی حدیث راه پر خون میکند
 از جداییها حکایت می‌کند
 در نفیرم مرد و زن نالیده اند
 هر که این آتش ندارد نیست باد
 جوشش عشقست کاندلر می فتاد
 پرده‌هاش پرده‌های ما درید
 همچو نی زهری و مشتاقی که دید؟
 قصه‌های عشق مجنون می‌کند^{۱۷۳}

تشبیه انسان کامل به نی یکی از دل‌انگیزترین سمبول‌های تاریخ عرفان اسلامی
 است که با نام مولانا قرین است. مولانا به این تمثیل، یعنی نی ظاهری، یعنی
 ساز دلنواز بادی، می‌نازید:^{۱۷۴}

دلم را ناله سر نای باید
 که از سر نای بوی یار آید
 ای درآورده جهانی را ز پای
 بانگ نای و بانگ نای و بانگ نای
 ای نای خوش‌نوا که دل‌دار و دل‌خوشی
 دم میدهی تو گرم و دم سرد میکشی
 مراد از نی در حقیقت انسان کامل است که البته مظهر آن خود مولانا نیز میتواند
 باشد:

ما چو ناییم و نوا در ما ز تست
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
 عالم چون سرنایی و او در هر شکافش میدمد
 هر ناله دارد یقین ز آن دو لب چون قند، قند
 اندر دل آوازی پر شورش و غمازی
 آن نله چنین دانم کز نای تو می‌آید
 به حق آن لب شیرین که میدمد در من
 که اختیار ندارد به ناله این سرنای

همه پر باد از آنم که منم نای و تو نایی
 چو توی خویش من ای جان پی این خویش پسندم
 تو چو سر نای منی بی لب من ناله مکن
 تا چو چنگت ننوازم زنوا هیچ مگو
 مرا چو نی بنوازید شمس تبریزی
 بهانه بر نی و مطرب ز غم خروشیده
 از این بیت اخیر میتواند مستفاد داشت که نی همان مولانا و نایی شمس تبریزی
 است. چنین تهی شدن شخص سالک را فنای فعل یا فنای افعالی نام گذاشته اند
 که از وی جز فعل محبوب ظاهر نشود. تمامی مؤمنان میتوانند به این مقام بلند،
 یعنی فناء فعلی، دست یابند چنانکه ضرب المثل عرب است که گاه حدیثش
 گفتند: «مثل المؤمن کمثل المزمار لا یحسن صوته الا بخلاء بطنه»^{۱۷۵} بوده اند
 کسانی که این نی را روح قدسی یا نفس ناطقه گرفته اند و برخی نیز آن را قلم
 اعلیٰ می دانند. گاه حقیقت محمدیه گویند که جملگی به تعبیری راست تواند بود.
 اما آنچه مراد است، همانی است که حضرت عبدالبهاء فرمودند و آن خالی شدن
 مظهر حق از ماسوی الله است که نایی در وی میدمد، چنانکه خود مولانا نیز به
 آن اشاره دارد:

اگر خالی شوی از خویش چو نی چو نی پر از شکر آکنده باشی
 (دیوان ۶، ۲۲۸)

حتی مولانا معتقد است که این دم که در نی دمیده میشود نفخه خداست:
 من دم نزنم لیک دم نحن نفخنا
 درم من بدمد، ناله رسد تا به ثریا
 این نای تنم را چو بیرید و تراشید
 از سوی نیستان عدم عز تعالا
 دل یکسر نی بود و دهان یکسر دیگر
 آن سر ز لب عشق همی بود شکرخا
 چون از دم او پر شد و از دول او مست
 تنگ آمد و مستانه بر آورد علالا

والله ز می آن دو لب ار کوه بنوشد
 چون ریگ شود کوه، ز آسیب تجلا
 نی پرده لب بود که اگر بگشاید
 نی چرخ فلک ماند و نی زیر و نه بالا
 آواز ده اندر عدم ای نای و نظر کن

صد لیلی و مجنون و دو صد وامق و عذرا^{۱۷۶}

استعاره نی همراه با معانی دیگری نیز هست. ساختار چوبین آن، منشأ آن و مسأله نیستان، خالی شدنش تا رسیدن به مقام نی، لحن و موسیقی آن، تقرّب او به نائی و حجاب نائی شدنش که در مقاله «ناله نی، نائی جان» پیش از این مذکور افتاد.^{۱۷۷} صوفیان در یکایک این مقولات تدقیق کرده‌اند، فی‌المثل در خصوص ساختار آن می‌گویند: «و نی اشارت است به ذات انسانی که حیات حقّ تعالی در باطن نی انسانی نافذ میشود، و آن نه سوراخ او، اشارت است به مراتب قلب و آن: صدر و فواد و روع و جان و خلد و مهجه و حساسه و شغاف و ضمیر است. و حیات الهی در هر یکی از این مراتب به وجهی پیدا می‌آید. در صدر به اسلام، چنانکه فرمود "افمن شرح الله صدره للاسلام" و در فواد به رویت چنانکه فرمود "ما کذب الفواد ما رای" و در روع به نفوذ روح چنانکه فرمود "ان روح القدس نفث فی روعی" و غیر ذلک.»^{۱۷۸}

همانطور که پیداست در این تصویرگری نیز وجه تأکید رو به نائی دارد که اصل ماجرا اوست؛ به قول معروف:

نی بیچاره چه داند که ره پرده چه باشد

دم نائیست که ببینده و دانا است خدایا^{۱۷۹}

نکته این است خود نائی با نی نیز سخن می‌گوید و این سخنش جز از طریق موسیقی نیست ولی گاه نیز به زبان حال با نی حرف می‌زند:

دست خود بگزیدم که فغان از غم تو گفت من آن تو دست مخا هیچ مگو

تو چو سرنای منی بی لب من ناله مکن تا چو چنگت ننوازم ز نوا هیچ مگو^{۱۸۰}

در دین بهائی منظور از چنین نی، مظهر ظهور است؛ درست همانگونه که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات فرمودند و پیش از این نقل شد. این تعبیر مرکز میثاق

مأخوذ از کلمات جمال ابهی است. حضرتش در لوحی خویش را به نی قدسی تسمیه می‌فرمایند: «ای بکم ... این است آوازه‌ای نی قدسی و نغمات بلبل فردوسی ...»^{۱۸۱} در مثنوی ابهی به صراحت می‌فرماید:

چون شنیدی صوت نی نائی نگر تا مباحی بی خبر بی خبر از شه مگر
چونکه نائی در جهان اغیار دید ز آن سبب نی را حجاب خود گزید^{۱۸۲}
در این خصوص میتوان به رابطه بین نائی و نی توجه کرد. در همین مثنوی ابهی اشاره به عصا نیز شده است. عصا از مقولاتی است که مولانا در خصوص آن بحث‌ها دارد. در دفتر سوم مولانا به حکایت کامل از قصص مربوط به حضرت موسی بحث می‌کند که به ناچار از عصای موسی یاد می‌دارد و در ضمن بحثی می‌گوید:

نیست با ایشان سلاح و لشگری جز عصا و در عصا شور و شری^{۱۸۳}
عاقبت عصای موسی را چیزی شبیه قرآن می‌داند که سبب تفوق حق بر باطل می‌گردد:

هست قرآن مر ترا همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها
تو اگر در زیر خاکی خفته ای چون عصایش دان تو آنچه گفته ای
قاصدان را بر عصایت دست نی تو بخسپ ای شه، مبارک خفتنی^{۱۸۴}

گفتار حضرت عبدالیهاء در مذاکرات این است: «آن نی مانند عصاست، یعنی معین هر عاجز است و شخص امکان را تکیه‌گاهست و عصای شبان حقیقی است که به واسطه او اغنام خویش را شبانی می‌فرماید و در چمن‌زار ملکوت سیر میدهد.»^{۱۸۵}

وجه تشبیه دیگر نی، درگستن اوست از نیستان که دستمایه مناسبی برای عارفان شد تا به دو وطن قائل گردند و در برابر وطن ظاهری، وطن حقیقی الهی را قرار دهند.

۸- وطن اصلی

حضرت عبدالبهاء در ضمن بحثی از اصول معتقدات مسیحی در مفاوضات از زبان حضرت مسیح می‌فرمایند: «این است که خطاب به حق می‌نماید که مرا از قید عالم جسد آزاد فرما و از این قفس برهان تا به اوج عظمت و جلال صعود نمایم و آن عزت و تقدیس سابق پیش از عالم جسد یابم و در جهان باقی شادمانی کنم و به وطن اصلی عالم لامکان ملکوت پنهان صعود نمایم.»^{۱۸۶}

مسأله وطن اصلی یکی از کهن‌ترین نمادها برای اصالت روح انسانی است که از جای دیگر آمده است و ما پیش از این در این خصوص بحثی مستوفی کردیم.^{۱۸۷} شاید ریشه این فکر را بتوان به نوعی در افکار استاد لوتسو در چین باستان دید که شاهکاری به نام راز گل زرین آفرید و در آن بگفت: «حال، راز عمیق‌تر از راز! مکانی که در ناکجاست؛ آن است موطن حقیقی.»^{۱۸۸} یکی از طُرُقی که این فکر مقام اصلی یا وطن حقیقی از افلاطون به سایر ارباب تفکر و اندیشه سرایت کرد، افکار شیخ یونانی یا همان افلوپین است که در انثادها بارها از این تمثیل بهره برد و در جایی از آن می‌گوید: «با همه این احوال روح ما هرگز بدان اندازه بد نمیشود که بمیرد، یعنی همیشه در بند ماده بماند، بلکه میتواند به یاری فلسفه از این جهان بگریزد، زیرا فلسفه هم شناسایی مبتنی بر تفکر است و هم عروج روح به مقام اصلی خود و به سوی واحد.»^{۱۸۹} او در این خصوص به شعری از هومر استناد می‌کند که می‌گوید: «برخیزد تا به وطن عزیزمان بگریزیم»^{۱۹۰} و فاش می‌گوید:

«ولی راه گریز کجاست و به قول اودیسه که از سیرسه یا کالیپتوس جادوگر می‌گریخت و با آنکه چشمش از دیدن زیبایی شهوت‌انگیزش سیر نمیشد، نمی‌خواست در آن دیار بیگانه بماند چگونه به دریای آزاد برسیم؟ وطن ما و پدر ما در آنجاست و ما خود از آنجا آمده‌ایم ولی چگونه بگریزیم و با کدام وسیله سفر کنیم؟ در این سفر پاها به کار نمی‌آیند، زیرا به یاری پا تنها از شهری به شهری دیگر میتوان رفت آن هم با زحمت فراوان. به اسب و کشتی هم نیاز نداریم و همه آنها را باید در اینجا رها کنیم، چشم تن را باید ببندیم و چشمی دیگر بگشائیم: چشمی که همه دارند ولی تنها عده کمی از آن سود می‌جویند.»^{۱۹۱}

چنین تعبیری نیز نزد مسیحیان و مسلمانان به خوبی رواج داشت. جواب فلوپین را مولانا در ضمن حکایتی باز می‌گوید. سه ماهی در برکه‌ای هستند، یکی عاقل، یکی نیمه‌عاقل، و دیگری احمق. روزی صیادی برای ماهی‌گری به آنجا می‌آید. ماهی عاقل می‌فهمد که دیگر جای ماندن نیست اما وقتی با دوستان خود ماجرا را در میان مینهد، آنان حبّ وطن را بهانه می‌کنند: «ماهی عاقل با آن دو ماهی ترک مشورت اولی‌تر دانست و گفت شاید که ایشان حدیث حبّ الوطن منّ الایمان را از جهت نقصان عقل غلط تصور می‌کنند با وجود آنکه وطن اصلی بحر زارخست این دو سه روز منزل اقامت را وطن اصلی مألوف و مسکن قدیمی مشعوف شناسند و به حکم حبّ الشئ یعمی و یصمّ، از وفور محبّت این منزل از سوء عاقبت نهراسند و مرا نیز از طلب وصل محروم سازند.»^{۱۹۲} عاقبت ماهی عاقل نجات می‌یابد و نیمه‌عاقل نیز به لطف مشورت با رفیق خویش از آفت می‌رهد، اما آن احمق، به سبب تعبیر غلط خویش از حدیث حب الوطن می‌میرد.

۹ - بدع بودن عالم امکان

حضرت عبدالبهاء در ضمن بحث در تغییر انواع و ابطال آن، ابتدا به کمال عالم آفرینش اشاره می‌فرماید و برای تبیین قضیه استناد به یک گفته عربی می‌نماید: «چون انسان در کائنات به نظر امعان نظر کند و به دقائق احوال موجودات پی برد و وضع و ترتیب و مکملیت عالم وجود مشاهده کند یقین نماید که لیس فی الامکان ابداع مما کان.»^{۱۹۳} این گفته معروف امام محمد غزالی است که در احیاء علوم الدین به کرات یاد کرده است.^{۱۹۴} و بسیار مشهور است و به سبب همین گفته بسیاری بر وی اعتراض کردند. هم او در کیمیای سعادت به فارسی شیرینی به ترجمانی مطلب رفته است: «عالم و هرچه در عالم است همه آفریده وی است و هر چه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد. و اگر عقل همه عقلا در هم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از این بیندیشند یا بهتر از این تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند یا زیادت کنند، نتوانند و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می‌باید، خطا کنند و از سرّ حکمت و مصلحت آن غافل

باشند؛ بلکه مثل ایشان چون نابینایی بود که در سرایی شود و هر قماشی بر جای خویش نهاده باشد و وی نبیند، چون بر آنجا می‌افتد، گوید که "این چرا بر راه نهاده‌اند؟" آن خود بر راه نباشد ولیکن وی خود، راه نبیند. پس هر چه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید و چنان آفرید که می‌بایست و اگر به کمال‌تر از این ممکن بودی و نیافریدی از عجز بودی یا از بُخل و این هر دو صفت بر وی مُحال است. پس هر چه آفرید از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز همه عدل است. و ظلم، خود از وی ممکن نیست که ظلم، آن باشد که در مملکت دیگری تصرف کند و از وی تصرف کردن در مملکت دیگری روا نبود و ممکن نبود که با وی مالکی دیگر مُحال بود چه هر چه هست و بود و تواند بود و هر که هست و بود و تواند بود همه مملو کند و مالک وی است و بس. پس بی‌همتا و بی‌هناز است." ۱۹۵ به تعبیر سنائی:

در جهان آنچه رفت و آنچه آید و آنچه هست آن چنان همی باید ۱۹۶
این مسأله در زمان خود غزالی نیز مورد بحث و فحص قرار گرفت و از خود وی نیز جویای مطلب شدند و وی در کتاب *الاجوبة المسکنة یا الاملاء فی مشکلات الاحیاء مشروحاً* جواب گفته است. اما در همین جا باید گفت که این فکر نیز از امّهات مسائل فلسفی است و شاید بتوان بارقه‌ای از آن را در افکار شیخ یونانی یا افلوطین یافت: «آیا جهانی بهتر از این جهان هست؟ اگر هست کجا هست؟ اگر وجود جهانی ضروری بود، و اگر جهان دیگری بهتر از این جهان نیست پس این جهان تصویر خوب و زیبایی از جهان حقیقت است» ۱۹۷ این فکر را میتوان قضیهٔ اتقان صنع خداوند و کمال آن خواند که البته مبنای خوشبینی معروف لایبنیتس نیز بود که او نیز به همین سبب *سخرهٔ بسیار گشت*. ۱۹۸ غزالی در جواب ایرادات مخالفان خویش به لطافت هر چه تمام‌تر می‌گوید که دنیایی بهتر از این جهان ممکن نیست، زیرا خداوند اگر می‌توانست دنیایی بهتر از این بیافریند و نیافریده است، این نشان بخل اوست و با کرم وی سازگار نیست و اگر می‌دانست چنین دنیایی بهتر هست تا بیافریند و نتوانسته است که بیافریند این نشان عجز اوست و با قدرت حقّ راست نمی‌افتد.

عارفان مسلمان نکتهٔ ظریفی در این خصوص بیان می‌کنند و آن این است که این جهان بهترین جهان ممکن است، زیرا خداوند بهترین خلق خویش یعنی انبیاء الهی را به اینجا به رسالت می‌فرستد. سید حیدر آملی در این باره می‌نویسد: «لا نفرق بین احد من رسله و ان تحققت عرفت ایضا ان الترتیب المذكور لا ینبغی الا کذلک و لا یمکن خلاف الذی هو علیه من النظام و الانتظام و الاتقان و الاحکام کما قیل: لیس فی الامکان ابداع من هذا العالم اذ لو کان و اذخره لکان بخلا یناقض الجود و عجزا ینافی القدرة لانه لو لم یکن کذلک ای لو لم یکن الوجود علی هذا النظام و الانتظام لا یمکن ایصال کلّ واحد واحد من عباده الی حقه المعین له بحسب الاستعداد و القابلیة لان الاستعدادات مختلفة و القابلیات متفاوتة لا یمکن ارشاد الكلّ فی مرتبة واحدة و طريقة واحدة.»^{۱۹۹}

مثل این مطلب را سنائی در حدیقه در ضمن حکایتی بازگفته است که شخصی در زشتی یک شتر طعنه میزند:

گفت نقشت همه کژست چرا	ابلهی دید اشتری به چرا
عیب نقاش میکنی هشدار	گفت اشتر که اندرین پیکار
تو زمن راه راست رفتن خواه	در کژی من مکن به نقش نگاه
از کژی راستی کمان آمد	نقشم از مصلحت چنان آمد
گوش خر در خور است با سر خر ^{۲۰۰}	تو فضول از میانه بیرون بر

۱۰- خاتمه

نیت اصلی نگارش مفاوضات بیان ادلهٔ عقلانی برای نفوسی است که در روزگار عقل‌مدار غربی پرورش یافتند. تأکیدات حضرت عبدالبهاء در اقامهٔ دلائل عقلی در جای‌جای مفاوضات ذکر شده است و پیش از این به بخشی از آن اشاره شد. اما حضرتش خاطرنشان می‌فرمایند که براهین عقلی در توضیح برخی از حقایق الهی قاصر و ابتر است و ساحتی دیگر در این باره نیاز است، چنانکه در نخستین بحث‌های مفاوضات، می‌فرمایند: «اینها ادلهٔ نظری است برای نفوس ضعیفه، اما اگر دیدهٔ بصیرت باز شود صدهزار دلائل 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 دلائل خارجه اقامه نمود.»^{۲۰۱} این دیده بصیرت گاه به اهل بصیرت یاد شده است، آن هم در این روزگار که به عقل مُنکر انبیاء هستند، اینان در طور دیگری قرار دارند: «اما در یوم ظهور اهل بصیرت جمیع شئونات مظهر ظهور را معجزات یابند، زیرا ممتاز از دون است.»^{۲۰۲} حضرت عبدالبهاء به صراحت در جایی از مفاوضات نمونه‌ای از این عجز عقلانی را بیان می‌دارند: «پس انان مخلوق چگونه پی به حقیقت ذات پاک خالق برد؟ در آن مقام نه ادراک را راهی و نه بیان را اتّساعی و نه اشاره را مجال و جوازی. ذره خاک را با جهان پاک چه کار و عقل محدود را با عالم نامحدود چه انتساب؟ عجز العقول عن ادراکه و حارت النفوس فی بیانه. لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر»^{۲۰۳} حضرتش سبب این واقعه را چنین ذکر می‌فرمایند: «این دلیل الهی است، اما به مادیون نمیشود در ابتدا اقامه این دلیل نمود. اول باید دلیل عقلی ذکر کرد، بعد دلیل الهی.»^{۲۰۴} حتی تشحیذ قوای عقلانی به تربیت مظاهر مقدّسه است که فراتر از عقل انسانی است: «اگر کسی بگوید که من در کمال عقل و ادراکم و محتاج به آن مربی نیستم او منکر بدیهیات است.»^{۲۰۵} عجا که تشبیه مظاهر مقدّسه به طیب حاذق نیز تعبیری است که در متون عرفانی یاد شده است و حضرت عبدالبهاء از آن یاد کرده‌اند: «انبیاء الهی مظاهر کلیه اطباء حاذقند و عالم امکان مانند هیکل بشری و شرایع الهیه دوا و علاج.»^{۲۰۶} تشبیه عالم امکان به هیکل انسانی اساس عقاید عارفان در انسان صغیر و کبیر و یا عالم اصغر و اکبر است که به خوبی از عهده‌اش بیرون آمدند.

گاهی در تحری حقیقت افزون بر ادله عقلی، دلایل دیگری نیاز است: «تا به حال آنچه ذکر شد دلائل عقلیه بود و چون این مقام تحری حقیقت است و جستجوی واقع مقامیست که تشنه جان‌سوخته آرزوی آب حیات نماید و ماهی مضطرب به دریا رسد مریض طبیب حقیقی جوید و به شفای الهی فائز شود.»^{۲۰۷} ادراک واقعی انسانی منوط به سلوک است، آن هم سلوک عرفانی، بنگرید به چه دقت در مفاوضات از سیر و سلوک روحانی در ادراکات انسانی یاد می‌فرمایند:

«لَهِذا طَالِبٌ بَایِدُ مُتَّصِفٌ بِهٖ چَند صِفَاتٌ بَاشَد. اَوَّلًا بَایِدُ کَهِ مُنْصَفٌ بَاشَد وَ مُنْقَطِعٌ اَزْ مَا سَوٰی اللّٰهِ وَ قَلْبِشْ بِهٖ کَلِّیْ بِهٖ اَفَقٌ اَعْلٰی تَوَجَّهْ کُنْدُ وَ اَزْ اَسِیْرِ نَفْسٍ وَ هُوٰی نَجَاتٌ یَّابَدُ، زِیْرَا اَیْنِهَا هَمَّهٗ مَانَعٌ اَسْتُ وَ اَزْ اَیْنِ گَذِشْتَهٗ تَحْمَلْ هَرِّ بِلَائِیْ لَازِمٌ اَسْتُ وَ بَایِدُ دَرِ نَہَايَتِ تَنْزِیْهِ وَ تَقْدِیْسِ بَاشَدُ وَ اَزْ حَبٍّ وَ بَغْضِ جَمِیْعِ مَلَلِ عَالَمٍ بَگَظَرْدُ، چَہ کَہ یَتَحْمَلُ حَبِّشْ بِهٖ جَہْتِیْ مَانَعٌ اَزْ تَحْقِیْقِ جَہْتِ دِیْگَرِ شُودُ وَ هَمْچِیْنِ بَغْضِ بِهٖ جَہْتِیْ شَایِدُ مَانَعٌ اَزْ کَشْفِ حَقِیْقَتِ اَنِّ شُودُ، اَیْنِ مَقَامِ طَلَبِ اَسْتُ. طَالِبٌ بَایِدُ بِهٖ اَیْنِ اَخْلَاقٍ وَ اَطْوَارِ بَاشَدُ وَ تَا بِهٖ اَیْنِ مَقَامِ نِیَّایِدُ مَمْکُنٌ نِیْسْتُ کَہ بِهٖ شَمْسِ حَقِیْقَتِ پِی بُرَد.»^{۲۰۸}

در اینجا گویی ما با متنی عرفانی از قبیل هفت وادی و کلمات مکنونه روبرویم و اصطلاحات عرفانی نظیر طلب را به نحوی عرفانی که در متون تصوف از قبیل عطار و مولانا سراغ داریم، می‌یابیم. گمان نرود که تنها این اصطلاح عرفانی در مفاوضات آمده است. در جای دیگر از مقام توبه یاد میشود: «توبه رجوع از عصیان به اطاعت است.»^{۲۰۹} که یادآور بحثی از کتب صوفیان نظیر التّصفیه فی احوال المتصوّفه است.

تمام بخش مربوط به تفسیر کتب مقدّسه و حلّ مشکلات متون انجیلی عاطف به تعبیر عرفانی است و باید رسالهٔ مستقلّی در این خصوص نگاشت. به این جملهٔ بسیار ساده اما پر نکته توجه کنید: «آفتاب از ماده و صورت تولّد یافته و این دو به مثابهٔ پدر و مادر است.»^{۲۱۰} به خوبی مستفاد از متونی نظیر شرح التّعرف لمذهب اهل التّصوف است. بحث ایشان در ایمان که حیات ابدیه است و از آثار فضل است و نه عدل، ماجرای است که صوفیان به حلّ آن پرداختند.^{۲۱۱} اصطلاحاتی نظیر تجلّی و ادراک و انسان کامل تعبیر عرفانی دارند. بحث مرکز میثاق در خصوص معنی ولادت کاملاً عرفانی است: «یعنی از اخلاق و صفات بهیمی که از مقتضای طبیعی بشری است نجات یافتند و به صفات رحمانیت که فیض الهی است متّصف شدند. معنی ولادت این است.»^{۲۱۲} گاهی تصاویری غنی عرفانی برای تشریح مطلب گفته شده است؛ مانند: «مثل این است که تصوّر نمائیم مرغی در قفس بوده به سبب شکستن قفس هلاک گردیده و حال آنکه مرغ را از شکست قفس چه باک و این جسد مثل قفس است و روح به مثابهٔ مرغ.»^{۲۱۳}

گاهی اصطلاحی برگرفته از عرفان متأخر به کار رفته است، مانند حرکت جوهری^{۲۱۴} و گاهی نیز عین یک عبارت عرفانی نقل شده است: «این است که گفته‌اند که مقام انسان نهایت شب است و بدایت روز.»^{۲۱۵} در بیان مقام انسان از گفته‌های پُربار صوفیان نقل میشود: «انسان آیت کبرای الهی است، یعنی کتاب تکوین است، زیرا جمیع اسرار کائنات در انسان موجود است.»^{۲۱۶} که میتوان از کتب عرفانی در این باره مقاله یا رساله‌ای نگاشت. درست به همین گونه است بحث حضرت عبدالبهاء در خصوص قوس صعود و نزول.^{۲۱۷} البته گفتنی است گاهی نیز مطلب در اساس عرفانی است، مانند بحث در باره «الهام و کشفیات و رویا و تسخیر ارواح.»^{۲۱۸}

در خاتمه باید امید داشت که روزی نه چندان دور آنان که به تشریح و توضیح مفاوضات می‌نشینند به خوبی از عهده تفصیل این مطلب بر خواهند آمد و لیس هذا علی الله بعزیز.

مهد امرالله، خردادماه ۱۳۸۷ ش، فریدالدین رادمهر.

یادداشت‌ها

- ۱- حضرت عبدالبهاء در این اثر می‌فرماید: «این رساله در سن صباوت در ادرنه مرقوم شده است در بعض مواقع بعضی تعبیرات نظر به مشرب بعضی ذکر شده است ملاحظه به حقیقت مقصود باید بشود که چون سریان روح در عروق و شریان کائنات جاری و ساری است.» (حضرت عبدالبهاء، مکاتیب ج ۲، به اهتمام فرج‌الله زکی، مطبعة کردستان العلمیه، ۱۳۳۰ ه.ق.، مصر، قاهره).
- ۲- نگارنده این سطور در طی مقاله‌ای به برخی وجوه عرفانی در آثار حضرت عبدالبهاء اشاره کرد: بنگرید به فریدالدین رادمهر: وجوه عرفانی، سفینه عرفان، شماره ۶.

۳- بنگرید به آندره لالاند: فرهنگ علمی و انتقادی فلسفی، ترجمه غلامرضا وثیق، نشر فردوسی، ایران؛ ۱۳۷۷ ش؛ ص ۸۴۴.

۴- برای تفصیل احوال وی بنگرید به استیون فانینگ: عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۴ ش، ص ۸۳ به بعد.

- ۵- حضرت عبدالبهاء: النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء؛ به اهتمام کلیفورد بارنی، مطبعة بریل، لیدن، هلند، ۱۹۰۸م، ص ۲۱۴.
- ۶- والتر استیس: عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر سروش، ۱۳۵۸ش، ص ۲۱۸.
- ۷- آن ماری شیمل: ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ، ۱۳۷۷ش، ص ۷۳.
- ۸- برای نمونه هراکلیتوس مبدأ مزبور را آتش گرفت. بنگرید به فیلیپ ویلورایت: هراکلیت ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر چشمه، ۱۳۸۸ش.
- ۹- ابو ریحان بیرونی: تحقیق ما للهند، تصحیح زاخائو، نشر لایپزیک، ۱۹۲۵، ص ۱۶ و غیره.
- ۱۰- عرفان و فلسفه، ص ۲۱۵ به بعد.
- ۱۱- فاضل مازندرانی: اسرار الاثار، ج ۲، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۴ب، ص ۱۴۴.
- ۱۲- داریوش شایگان: ادیان و مکتب های فلسفی هند، ج ۱، امیر کبیر، چ ۳، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۱.
- ۱۳- همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.
- ۱۴- مفاوضات، ص ۲۲۶.
- ۱۵- سید جعفر سجادی: فرهنگ علوم عقلی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۱ش، ص ۱۳۴.
- ۱۶- ملاصدرا: الاسفار الاربعه، ج ۳، به اهتمام علامه طباطبائی، قم، ۱۴۰۱ه.ق.، صص ۲۲ و ۵۵ و ۱۳۷ و ج ۱، ص ۱۶۶.
- ۱۷- همان، ج ۲، ص ۱۱۲.
- ۱۸- ملامحسن فیض: اصول المعارف، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، نشر دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ش، صفحه ۲۹ متن.
- ۱۹- ملاعلی نوری: رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کلّ الاشياء و وحدت وجود، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، نشر دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ش، صفحات ۲۲ و ۳۴ و ۴۴.

- ۲۰- همان، ص ۹.
- ۲۱- برای نشر انتقادی آن بنگرید به عبدالرحمن بدوی: *افلوپین عند العرب*، الطبعة الثالثة الوكالة للمطبوعات الكويت، ۱۹۷۷م؛ و نیز بنگرید به اثولوجیا، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، نشر انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۹ش.
- ۲۲- همان، ص ۳.
- ۲۳- برای تأثیر وی در فلسفه مسیحی بنگرید به
Margaret Miles: *Plotinus on Body and Beauty*, Blackwell, 1999, USA
- ۲۴- برای اثر وی بر فلسفه و عرفان اسلامی بنگرید به مرقت عزت بالی: *افلوپین و النزعة الصوفية في فلسفته* مكتبة الانجلو المصرية، ۱۹۹۱م.
- ۲۵- بنگرید به مقدمه عبدالرحمن بدوی در *افلوپین عند العرب*.
- ۲۶- مفاوضات، ص ۱۳.
- ۲۷- *افلوپین عند العرب*، اثولوجیا، ص ۱۳۴. و نیز ملاصدرا: *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۷، مكتبة المصطفوية، قم، ۱۴۰۴ه.ق.، ص ۲۷۲.
- ۲۸- *فلوپین: مجموعه آثار فلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، نشر خوارزمی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، رساله دوم از انثاد ۵، ص ۶۸۱.
- ۲۹- سعدی: بوستان، به اهتمام غلامحسین یوسفی، نشر خوارزمی، چ ۴، ۱۳۷۲ش، ص ۱۰۹، بیت ۱۸۵۱ به بعد.
- ۳۰- مؤیدالدین جندی: *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۸ مقدمه.
- ۳۱- این گفته عبدالکریم جلی در قصیده عینیه یا النوادر العینیه فی البوادر الغیبیه که این سه بیت را نیز در کتاب *الانسان الكامل* خویش نیز آورده است. عبدالکریم جلی: *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، جلد های ۱-۲، مكتبة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، مصر، ۱۹۵۴م، ج ۱، ص ۴۶. این قصیده به طور کامل منتشر شده و همراه با شرح بسیار عالمانه ای در دسترس است. بنگرید به سعاد الحکیم: *ابداع الكتابة و كتابة الابداع*، دار البرق بیروت، ۲۰۰۴م، ص ۹۲. این ابیات از مشهورترین سروده ها دال بر وحدت وجود است. برای نمونه بنگرید به سیدکاظم رشتی: *مجمع الرسائل مقامات عارفان*، نشر

سعادت کرمان، ص ۲۱۱؛ و نیز محسن شفاثی: وحدت وجود، نشر حیدری، ۱۳۵۳ش؛ ص ۱۸.

۳۲- ابداع الکتابه، صص ۲۰۵ و ۲۰۶؛ و نیز الانسان الکامل، ج ۱، ص ۳۴ به بعد.

۳۳- مفاوضات همان.

۳۴- ابن عربی: الفتوحات المکیه، ج ۱-۴، نشر بولاق، ۱۲۹۲ه.ق.، ج ۲، ص ۵۱۹؛ و ج ۳، ص ۳۱۴.

۳۵- محمود شبستری: مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، دکتر صمد موحد، نشر طه‌وری، ۱۳۷۱ش، ص ۷۲، بیت ۱۳۵.

۳۶- محمد لاهیجی: مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، به اهتمام کیوان سمیعی، نشر محمودی، بی‌تاریخ، ص ۱۰۶، و نیز سبزواری می‌نویسد: «در این کلام اشاره است به اینکه مثال این توحید و وحدت در کثرت نمونه‌اش در عدد واحد است که همان یکی دو مرتبه که مکرر شد اسمش اثنان است و سه مرتبه، ثلاثه و چهار مرتبه، اربعه. چه منظوری است در آن واحد مقسمی تمام اعداد لاتعد و لاتحصی از دو الی غیر النهایه؛ اما وقتی که به تحقیق ملاحظه میشود یک حقیقت واحده است و صاحب مراتب کثیره و او را در هر مرتبه اسمی گذاشته‌اند یا مثل وجود که بما هو وجود واحد است و او را به حسب مراتب اسامی مختلف نهاده‌اند مثل علت و علیت و معلولیت یا صانع و صنع و مصنوع.»

۳۷- صابن‌الدین ترکه: شرح گلشن راز، به اهتمام کاظم دزفولیان، نشر آفرینش، ۱۳۷۵ش، ص ۸۰.

۳۸- وحدت وجود صص ۴۶۸-۵۰۵.

۳۹- مفاوضات، ص ۲۱۴.

۴۰- الکتاب التذکاری محیی‌الدین ابن عربی، دارالکاتب العربی للطباعة و النشر قاهره، ۱۹۶۹م؛ مقاله وحدة الوجود بین ابن عربی و اسپینوزا، اثر دکتر ابراهیم بیومی مدکور، صص ۳۶۹ و ۳۷۰.

۴۱- محمود قیصری: شرح فصول‌الحکم، چاپ سنگی، ص ۱۷.

۴۲- سید یحیی یثربی: عرفان نظری، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ ش، صص ۳۲۸-۳۲۹.

۴۳- مفاوضات، ص ۲۱۶.

۴۴- حضرت باب: توقیع تفسیر بسیط الحقیقه، نسخه خطی توقیعات مبارکه ص ۸۲. یعنی بسیطی که حکماء ذکر کردند تا به اثبات وجودی میانی موجود و مفقود نایل شوند البته باطل است اگر کسی اندکی انصاف داشته باشد، زیرا عقل گواهی می‌دهد ذات خداوند چنان است که غیر او را به او راهی نیست و صفاتی جز ذات ندارد، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید تجزیه شود و قرین شود و تغییر کند.

۴۵- عبدالحمید اشراق خاوری: مائده آسمانی، ج ۷، نشر موسسه مطبوعات امری، ۲۷ اب، صص ۱۴۰-۱۴۱.

۴۶- مجموعه توقیعات خطی (۱)، ص ۴۳۴، یعنی صادر اول اسماء حسنی دارد، از جمله ذکر اول است که حکم آن در کلام حضرت رضا آمده است که خطاب به یونس فرمودند آیا مشیت را میشناسی؟ عرض کرد خیر. فرمود که مشیت ذکر اول است و نیز این مشیت در کلام رسول خدا نیز آمده است که فرمود خداوند همه اشیاء را به مشیت آفرید و مشیت را به نفس مشیت خلق کرد. از جمله مشیت را به ابداع و انشاء نیز می‌شناسند چنانکه اسم آن در کلام معصومان آمده است.

۴۷- حضرت عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، به اهتمام فرج‌الله زکی، قاهره، مصر، ۱۳۴۰ ه.ق.، صص ۳۵۴-۳۵۸.

۴۸- مفاوضات، ص ۱۵۴.

۴۹- وحدت وجود از نظر ابن عربی و اکهارت، ص ۲۳۴.

۵۰- فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۸۴.

۵۱- صائن الدین ترکه: تمهید القواعد، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، نشر حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۵۸.

۵۲- برای بحث مستوفی در این خصوص بنگرید به سعید رحیمیان: تجلی و ظهور در عرفان نظری دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.

۵۳- فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸.

- ۵۴- ابن عربی: فصوص الحکم، جج ۱-۲، به اهتمام ابوالعلاء عفیفی، دارالنهضة قاهره، ۱۹۴۶م، فص ادریسی.
- ۵۵- مثنوی دفتر ۶، ص ۸۵۱ بیت ۱۰۲۷.
- ۵۶- مثنوی دفتر ۶، ص ۸۹۰ بیت ۲۰۳۵ به بعد.
- ۵۷- مثنوی دفتر ۲، ص ۱۶۵ بیت ۵۳ به بعد.
- ۵۸- شیخ آدینه محمد خوارزمی: مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی، به اهتمام عباس علی وفایی، نشر سخن، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹۷ به بعد.
- ۵۹- فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۰. فصل نوحی یکی از شارحان مثنوی که به این تقارن اشاره کرده است؛ ولی محمد اکبرآبادی: شرح مثنوی شریف، ج ۲، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر قطره، ۱۳۸۳ش، ص ۵۵۶ است.
- ۶۰- ابوالعلاء عفیفی: تعلیقات بر فصوص الحکم مندرج در فصوص الحکم، ج ۲، صص ۸۰-۸۴.
- ۶۱- مفاوضات، ص ۱۵۸.
- ۶۲- فتوحات، ج ۲، ص ۴۸۴.
- ۶۳- فتوحات، ج ۲، ص ۳۷۱.
- ۶۴- برای تفصیل بنگرید به کلود عداس: سفر بی بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳۱ به بعد.
- ۶۵- همان ص ۱۲۷ به بعد.
- ۶۶- برای بحث خاتمیت بنگرید به ابوالفضائل گلپایگانی: فصل الخطاب، به اهتمام روح الله مهرابخانی، نشر داناس، کانادا، ۱۹۹۴م.
- ۶۷- مفاوضات، ص ۱۵۵.
- ۶۸- حضرت عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، به اهتمام زکی الکردی، مطبعة کردستان العلمیة، ۱۹۱۰م، صص ۱۰۹-۱۱۳؛ و نیز لوح دیگر در همین مکاتیب، صص ۱۵۱-۱۵۵ است.
- ۶۹- در حاشیه لوح حضرت عبدالبهاء نوشته اند: «قد کتب هذا الجواب علی الكتاب الذی حضر من قدوة اولی الالباب بحسب الامر الصادر من الحظيرة المقدسة ع.»، مکاتیب، ج ۱، ص ۱۱۳، پاورقی.

- ۷۰- مفاوضات، ص ۲۲۰.
- ۷۱- نویسنده در این لحظه دسترسی به متن لاتین عبارت نداشت، اما به عنوان نمونه بنگرید به توما الاکوینی: *مجموعه الردود علی الخوراج (فلاسفة المسلمین)*، ترجمه عن اللاتینیه و علق حواشیه العلامة المطران نعمة الله ابی کرم المارونی دار و مکتبه بیلیون جبیل لبنان، ۲۰۰۸م، صص ۲-۱۰.
- ۷۲- استفینگ فانین: *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۳۸۴ش، صص ۱۹۰-۱۹۱.
- ۷۳- همان، ص ۱۹۱.
- ۷۴- عمر النسی: *العقاید*، به انضمام شرح تفتازانی و کستلی، استامبول، ۱۹۷۶م، ص ۱۰۹.
- ۷۵- همان، ص ۲۹ به بعد.
- ۷۶- امام فخر رازی: *رساله تأویلات مشکلات احادیث المشکله*، مندرج در مجله معارف، سال ۲، شماره ۲، ۱۳۶۴ش، ص ۲۱۲۶ به بعد.
- ۷۷- مینار: *شناسایی و هستی*، ترجمه دکتر علی مراد داودی، نشر دهخدا، ۱۳۵۱ش، ص ۳۸.
- ۷۸- مقصود کانت از تجربه معرفت تجربی است، یعنی معرفتی از شیئی که از طریق ادراک حسی حاصل شده باشد. تجربه ترکیبی است از انطباعات حسی، ترکیبی است از کثرات ترکیبی که حاکی از وحدت ضروری آگاهی است و مبین ادراک نفسانی استعلائی. بنگرید به یوستوس هارتناک: *نظریه معرفت در فلسفه کانت* ترجمه غلام علی حداد عادل، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ش، ص ۱۰۰.
- ۷۹- نیکلاس کاپالدی: *فلسفه علم*، ترجمه علی حقی، نشر سروش، ۱۳۷۶ش، ص ۲۲.
- ۸۰- مارتین هایدگر: *راه های جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، ۱۳۷۸ش، صص ۹۸-۹۹.
- ۸۱- این تعبیر فیلیپ شرارد است. بنگرید به جاویدان خرد، *نشریه انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران*، سال سوم، شماره دوم، ۱۳۵۶ش، ص ۳۴ به بعد.

۸۲- مفاوضات، ص ۲۱۹. و در لوحی دیگر: «فاما المیزان الحسّی اعظم وسائله البصر و خطئه واضح مشهود بالبداهة عند اهل النظر فان البصر يرى السراب ماء و الظل ساكنا و ا لنقطة الجواله دائرة و الاجسام العظيمة صغيرة.» (مکاتیب، ج ۱، ص ۱۵۳). و نیز «میزان الحسّ و هذا ميزان جمهور فلاسفة الافرنج فی هذا العصر و يقولون بانه ميزان تام كامل فاذا حكم به بشيء فليس فيه شبهة و ارتياب ... فاذا اثبت بان الحسّ الذی هو القوة الباصرة حال كونها اقوى القوى الحسّیة ناقصة المیزان مختلة البرهان فكيف يعتمد عليها فی عرفان الحقائق الالهية و الآثار الرحمانية و الشؤون الكونية.» (مکاتیب، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۱۱)

۸۳- پرویز اذکائی: حکیم رازی طرح نو، ۱۳۸۲ ش، ص ۶۰۹.

۸۴- این حدیث مقبول سنیان و با اندکی تغییر مقبول شیعیان است. برای مأخذ شیعی آن بنگرید به کلینی: اصول الکافی، ج ۱، به اهتمام و ترجمه سیدجواد مصطفوی، نشر علمیة اسلامیة، ۱۳۴۴ ش، ص ۱۰، که لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر ...

۸۵- همان، ص ۱۱.

۸۶- شناسایی و هستی، ص ۴۰.

۸۷- همان، صص ۴۲-۶۲.

۸۸- همان، ص ۶۳.

۸۹- شمس تبریزی: مقالات جلد های ۱-۲، به اهتمام محمدعلی موحّد، نشر خوارزمی، چ ۱، ۱۳۶۹ ش، ص ۳۰۷.

۹۰- همان، ص ۱۴۵.

۹۱- دانت: کمدی الهی، دوزخ (ج ۱)، ترجمه شجاع الدّین شفا، نشر امیر کبیر، چ ۵، ۱۳۵۷ ش، صص ۱۳۳-۱۳۴.

۹۲- مراد فرهادپور: عقل افسرده طرح نو، ۱۳۷۸ ش.

۹۳- مفاوضات، ص ۲۱۹.

۹۴- مکاتیب، ج ۱، ص ۱۱۱.

۹۵- همان، ص ۱۵۴.

۹۶- ده رساله فارسی شده از ابن عربی، ص ۱۸۳.

- ۹۷- برای نمونه بنگرید به سعدالدین فرغانی: مشارق الدراری، به اهتمام جلال الدین آشتیانی، نشر دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷، ص ۵۵۶.
- ۹۸- هیکو ابرمن: لوثر مردی میان خدا و شیطان، ترجمه فریدالدین رادمهر و ابوتراب سهراب، نشر چشمه، ۱۳۸۵ ش، صفحات عدیده.
- ۹۹- عبدالرحمن بدوی: من تاریخ الالحاد فی الاسلام، نشر بیروت، ۱۹۵۴ م. و نیز در زمره کارهای اخیر در اسلام میتوان به کتاب بسیار ارزشمند زیر اشاره کرد: الالب دکتور جرجس داود: الزندقة و الزنادقة فی الادب العربی من الجاهلیة و حتی القرن الثالث الهجری، المؤسسة الجامعة للدراسات و النشر و التوزیع، بیروت، لبنان، ۲۰۰۴ م. در عرف مسیحی میتوان به احصائیة دقیقی که تاریخ علم نوشته میشود رجوع کرد. بنگرید به سارتون: تاریخ علم، جلد های ۱-۴، ترجمه غلامحسین صدری افشار، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۰۰- دیوان سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، نشر ابن سینا، بی تاریخ، ص ۳۴۳.
- ۱۰۱- برای تفصیل بنگرید به الدکتور محمد الکتانی: جدل العقل و النقل فی مناهج التفكير الاسلامی فی الفكر القديم، دارالثقافة للنشر و التوزیع دار البیضاء، رباط، ۱۹۹۲ م.
- ۱۰۲- عبدالرحمن بدوی: مذاهب الاسلامیین، جلد های ۱-۲، الكويت، ۱۹۷۹ م.
- ۱۰۳- مفاوضات، ص ۲۲۰.
- ۱۰۴- برای این ماجرا بنگرید به فریدالدین رادمهر: مبانی تحلیلی لوح احتراق، مندرج در سفینه عرفان، دفتر نهم، نشر آمریکا، سال ۲۰۰۶ م، ص ۱۷۶ به بعد.
- ۱۰۵- شرف الدین خراسانی: از برونو تا کانت، نشر علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۷۶ ش، ص ۷.
- ۱۰۶- برای شیخ اشراق بنگرید به فریدالدین رادمهر: باور خردمندان، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۰۷- مفاوضات، ص ۲۲۰.
- ۱۰۸- مفاوضات، ص ۹.
- ۱۰۹- همان، ص ۱۴۹.
- ۱۱۰- همان، ص ۱۵۱.

- ۱۱۱- همان، ص ۲۸.
- ۱۱۲- همان، ص ۱۷۱.
- ۱۱۳- همان، ص ۸۱.
- ۱۱۴- همان، ص ۹۳.
- ۱۱۵- همان، ص ۱۲۳.
- ۱۱۶- همان، ص ۱۵۹.
- ۱۱۷- همان، ص ۱۳۴.
- ۱۱۸- همان، ص ۱۳۶.
- ۱۱۹- همان، ص ۲۰۹.
- ۱۲۰- مکاتیب، ج ۱، ص ۱۱۲. و در لوحی دیگر: «اما المیزان الالهامی ایضا لا یخلو من الزلة و السهو حیث ان الالهام كما عرف القوم عبارة عن الوردات القلبية و الخطورات عن وساوس شیطانية فاذا حصل هذه الحال فی قلب من القلوب انی یعلم انها الهامات ربانية او وساوس شیطانية اذا ما بقى الا المكاشفة و الشهود فعلیک بها و علیک بها و انت لها و انت لها» (همان، صص ۱۵۳-۱۵۴).
- ۱۲۱- مستملی بخاری: شرح التعرف لمذهب اهل التصوف، ج ۴، به اهتمام محمد روشن، نشر اساطیر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۷۷۵.
- ۱۲۲- ابن عربی: رسائل ابن عربی، ده رساله فارسی شده به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۶۱.
- ۱۲۳- مؤیدالدین جندی: نفحة الروح و تحفة الفتوح، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۰۵.
- ۱۲۴- همان، ص ۱۰۶.
- ۱۲۵- فریدالدین رادمهر: جنید بغدادی تاج العارفین، نشر روزنه، ۱۳۸۰ش.
- ۱۲۶- مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۵۴.
- ۱۲۷- حضرت بهاءالله: کتاب اقدس حیف، ۱۹۹۵م، ص ۹۹، بند ۱۰۱.
- ۱۲۸- بنگرید به فریدالدین رادمهر، سموات سلوک، نش طهارن، بی تاریخ، که شرحی است بر چهار وادی، و در وادی فواد مطالب مهمی در این خصوص آمده است.

- ۱۲۹- تعبیر امام محمد غزالی است. برای تفصیل بنگرید به عبدالحسین زرین کوب: فرار از مدرسه، نشر امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۹۶.
- ۱۳۰- مثنوی مولوی دفتر ۲، بیت ۲۳۳۸، ص ۲۴۶.
- ۱۳۱- بی شک آنان که با ادبیات صوفیانه آشنا می‌دانند که از بزرگان این طایفه در اعتزاز و تکریم عقل چه قدر لطایف گفته شده است. برای نمونه بنگرید به سنایی: حقیقة الحقیقه به اهتمام مریم حسینی، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۰۸.
- ۱۳۲- مثنوی دفتر ۴، ص ۵۴۶ بیت ۱۵۱۵.
- ۱۳۳- مثنوی، دفتر ۴، ص ۵۴۰ بیت ۱۲۹۶ به بعد.
- ۱۳۴- شفیعی کدکنی: تازیانه‌های سلوک نشر آگه، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۳۰.
- ۱۳۵- همان، ص ۲۲۰.
- ۱۳۶- محمد بن منور: اسرار التوحید، به اهتمام شفیعی کدکنی، ج ۱، نشر آگه، ۱۳۶۷ ش، ص ۲۱۹.
- ۱۳۷- همان، ص ۳۰۲.
- ۱۳۸- ناصر خسرو: خوان الاخوان نشر طهران، ۱۳۳۵ ش، ص ۲۸.
- ۱۳۹- رسائل اخوان الصفاء، ج ۳، ص ۳۲۲.
- ۱۴۰- سید جعفر سجادی: فرهنگ مصطلحات عرفاء طهوری، ۱۳۶۶ ش، ذیل عقل. برای اصطلاح عقل معاش بنگرید به عزیزالدین نسفی: الانسان الکامل، به اهتمام ماریژان موله، طهوری، ۱۳۶۰ ش، ص ۴۴۴: «ای درویش رونده اول حس است و بعد از مدتی رونده عقل میشود، آن عقل که رسول فرماید "العقل نور فی القلب یعرف به بین الحق و الباطل"، نه عقل معاش».
- ۱۴۱- مفاوضات، ص ۱۶۵؛ و نیز عبدالحمید اشراق خاوری: پیام ملکوت، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ اب، صص ۹۴-۹۶.
- ۱۴۲- ابرقوهی: مجمع البحرین، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۲۵.
- ۱۴۳- فرهنگ علوم عقلی، ذیل "عقل فعال".
- ۱۴۴- مثنوی دفتر ۴، ص ۵۴۰ بیت ۱۳۰۱ به بعد.

- ۱۴۵- مثنوی دفتر ۴، ص ۵۷۷ بیت ۲۳۰۱ به بعد.
- ۱۴۶- حضرت عبدالبهاء: خطابات، ج ۱، به اهتمام فرج‌الله زکی، نشر مصر، ص ۲۲۵، و نیز پیام ملکوت صص ۹۱-۹۲.
- ۱۴۷- مفاوضات، ص ۶.
- ۱۴۸- مفاوضات، ص ۷.
- ۱۴۹- کتاب مقدس عهد عتیق، تورات سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۲۸.
- ۱۵۰- حضرت عبدالبهاء: خطابات در اروپا، مصر، صص ۵۶-۵۷.
- ۱۵۱- بدیع الزمان فروزانفر: احادیث مثنوی، نشر امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۱۴ که در صحیح مسلم و مسند احمد و صحیح بخاری و جامع‌الصغیر نیز آمده است. و همان، ص ۲۱۳. برخی مسلمانان به اصالت حروفی آن باور داشتند. بنگرید به کامل مصطفی الشیبی: تشیع و تصوّف، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش، ص ۲۱۶. به این احادیث اسرائیلیات می‌گفتند.
- ۱۵۲- شولم: جریانات بزرگ در عرفان یهودی، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۵۳- ایتن ژیلسون: روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه دکتر علی‌مراد داوودی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ش، صص ۳۴۳ و ۲۴۳ به بعد.
- ۱۵۴- امام فخر رازی در تقریری که از مشکاة‌الانوار غزالی دارد به تفسیر جالبی از این حدیث می‌پردازد. بنگرید به مجله معارف، شماره ۲، سال ۲، ص ۲۲۱ به بعد.
- ۱۵۵- نسفی: کشف‌الحقائق، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش، ص ۷۴.
- ۱۵۶- نسفی: زبدة الحقائق، به اهتمام حق‌وردی ناصری، نشر طهوری، ۱۳۶۳ ش، صص ۶۳-۶۴.
- ۱۵۷- ابن عربی، ده رساله فارسی شده، ص ۶۵.
- ۱۵۸- عزالدین محمود کاشانی: مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، به اهتمام جلال همایی، نشر فروغی، ص ۹۶.
- ۱۵۹- مفاوضات، ص ۲۱۲.
- ۱۶۰- مفاوضات، ص ۲۰۸.

- ۱۶۱- مفاوضات، ص ۱۳۶.
- ۱۶۲- مفاوضات، ص ۱۱۲.
- ۱۶۳- مفاوضات، ص ۸۶.
- ۱۶۴- فتوحات مکيه، ج ۳، ص ۲۹۵.
- ۱۶۵- فتوحات مکيه، ج ۳، ص ۳۹۸.
- ۱۶۶- فتوحات، ج ۲، ص ۳۹۶.
- ۱۶۷- فتوحات، ج ۲، ص ۳۹۶. برای تفصیل در خصوص نظریه انسان کامل در اندیشه ابن عربی بنگرید به محمود محمود الغراب: الانسان الكامل و القطب من کلام شيخ الابكر، الطبعة الثانية دارالفکر، دمشق، ۱۹۹۰ م.
- ۱۶۸- مفاوضات، ص ۱۷۹.
- ۱۶۹- بر این نمونه بنگرید به کلود عداس: سفر بی بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۲ ش؛ و نیز کلود عداس: کبریت احمر، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۷۰- William Chittick: Imaginal Worlds, State University New York, 1994, pp. 21-23
- ۱۷۱- انجیل، مکاشفات یوحنا، باب ۱۱، آیه ۱.
- ۱۷۲- مفاوضات، ص ۳۵.
- ۱۷۳- مثنوی دفتر ۱، ص ۵ ابیات ۱-۱۰.
- ۱۷۴- شواهد این ابیات تا مأخذ بعدی از کتاب فروزانفر: شرح مثنوی شریف، ج ۱، نشر زوار، ۱۳۶۱ ش، ص ۱ به بعد است.
- ۱۷۵- همان، ص ۶ و احادیث مثنوی، ص ۲۲۲.
- ۱۷۶- مولانا: دیوان کبیر یا کلیات شمس، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، نشر امیرکبیر، ۱۳۶۵ ش، ج ۷، صص ۱۱۳ بیت 35133 به بعد.
- ۱۷۷- فریدالدین رادمهر: نه مقاله، نشر آلمان، ۲۰۰۸ م، «ناله نی نائی جان» که اصل این مقاله به سال ۱۳۶۸ ش نوشته شده بود.
- ۱۷۸- احمد بن محمد الطوسی: الهدية السعدية فی معان الوجدية یا رساله ای به فارسی در سماع و فتوت، به اهتمام احمد مجاهد، نشر منوچهری، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۰.

- ۱۷۹- دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۳، بیت ۱۰۵۰.
- ۱۸۰- همان، ج ۵، ص ۶۴.
- ۱۸۱- حضرت بهاءالله: ادعیه حضرت محبوب، به اهتمام فرج الله زکی، مصر، ۱۳۴۰ ه.ق.، ص ۳۷۶.
- ۱۸۲- حضرت بهاءالله: آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۲۷ اب، صص ۱۹۰-۱۹۱.
- ۱۸۳- مثنوی دفتر ۳، ص ۳۲۹، بیت ۱۱۷۸.
- ۱۸۴- مثنوی دفتر ۳، ص ۳۵۰، بیت ۱۲۱۲ به بعد.
- ۱۸۵- مفاوضات، ص ۳۵.
- ۱۸۶- مفاوضات، ص ۸۸.
- ۱۸۷- نه مقاله، مقاله «ناله نی» و نیز «سیر و سلوک در رساله سلوک».
- ۱۸۸- ریچارد ویلهلم: رازگل زرین با پیشگفتاری از کارل گوستاو یونگ، ترجمه پروین فرامرزی، نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۸۳.
- ۱۸۹- فلوطین: دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۳۸ و انتاد ۶ و ۸ و ۹.
- ۱۹۰- همان، ص ۱۲۰.
- ۱۹۱- همان، ص ۱۲۰.
- ۱۹۲- کمال الدین حسین خوارزمی: ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار، به اهتمام مهدی درخشان، نشر انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، طهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۹۲.
- ۱۹۳- مفاوضات، ص ۱۳۴.
- ۱۹۴- غزالی: الاملاء فی اشکالات الاحیاء هاشم علوم الدین، ج ۱، قاهره، مصر، ۱۳۴۰ ه.ق.، ص ۱۷۷؛ و نیز جلال همائی: غزالی نامه، نشر فروغی، بی تاریخ، ص ۴۲۸.
- ۱۹۵- غزالی: کیمیای سعادت، ج ۱، به تصحیح حسین خدیوچم، نشر علمی و فرهنگی، چ ۴، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۲۸.
- ۱۹۶- سنائی: حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه (فخری نامه)، به تصحیح مریم حسینی، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۱.

- ۱۹۷- دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۲۶۷.
- ۱۹۸- عبدالسحین زرین کوب: فرار از مدرسه، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۷۲ به بعد.
- ۱۹۹- سید حیدر آملی: اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، به اهتمام محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش، ص ۷.
- ۲۰۰- حدیقة الحقیقه، ص ۱۱.
- ۲۰۱- مفاوضات، ص ۵.
- ۲۰۲- همان، ص ۷۸.
- ۲۰۳- همان، ص ۱۱۱.
- ۲۰۴- همان، ص ۱۵۱.
- ۲۰۵- همان، ص ۶.
- ۲۰۶- همان، ص ۱۲۰.
- ۲۰۷- همان، ص ۲۹.
- ۲۰۸- همان، ص ۳۰.
- ۲۰۹- همان، ص ۷۰.
- ۲۱۰- همان، ص ۶۸.
- ۲۱۱- همان، ص ۹۹.
- ۲۱۲- همان، ص ۱۶۹.
- ۲۱۳- همان، ص ۱۷۲.
- ۲۱۴- همان، ص ۱۷۶.
- ۲۱۵- همان، ص ۱۷۷.
- ۲۱۶- همان، ص ۱۷۸.
- ۲۱۷- همان، ص ۲۱۱.
- ۲۱۸- همان، ص ۱۸۹.