

شناخت شناسي (علم المعرفة) بهائي از دیدگاه حضرت عبدالبهاء

بهروز ثابت

مقدمه

مطالعه و تحقیق در شناخت شناسي بهائي از دیدگاه حضرت عبدالبهاء بایستی در قالب بینش و جهان بینی کلي آئین بهائي و در زمینه تمامیت متون اصلي آن صورت گیرد . جمع آوري، طبقه بندی، تنظیم و ترتیب و ترجمه این آثار، در حال حاضر با دقت در جریان است . این جریان را بایستی به صورتی ارگانیک و در حال رشد در نظر گرفت . شناخت شناسي بهائي دارای کیفیتی ثابت و جامد نیست. در حال پویایی و تحرک مداوم است. مثل جنینی است که در عالم متولد شده و رشد آن از یک طرف به معنای رشد کیفیت و قوای درونی آن است و از طرف دیگر به معنای افزایش ارتباطات آن با محیط پیرامونش است.

دیانت تنها به آداب و رسوم و تشریفات مذهبی خلاصه نمی شود. با بررسی تاریخ تمدن، ملاحظه می شود که ادیان در ابتدای ظهور و مراحل نخستین خود شناخت و معرفت نوینی را آورده اند که در بستر ارتباطات متقابل فرهنگی، رشد و نمو کرده و به احیای تمدن، مدد رسانده است. تفکر جدید از ادیان تراوش کرده و سپس با تفکرات علمی و فلسفی فرهنگ ها و تمدن های دیگر در هم آمیخته تا سرانجام به صورت یک نظام فکری جدید ترتیب و تنظیم یافته است.

مثلاً وقتی به تاریخ اسلام توجه می کنیم، می بینیم که تفکرات، مطالعات و تعلیم و تربیت اسلامی در ابتدا حالت جنینی داشته و با گذشت زمان و بسط داد و ستد فرهنگی تحول پیدا کرده است. به مرور از هسته های ابتدایی خود خارج شده، و از علم و هنر و فلسفه پیرامونش تأثیر پذیرفته و آنها را متأثر نیز ساخته است.

در مراحل اولیه تاریخش، اسلام فاقد تبیینات علمی و فلسفی بود و آموزش و فراگیری صرفاً بر حفظ قرآن و احادیث و سیستم مکتبی تأکید داشت. حتی به فرموده حضرت عبدالبهاء، خود مسلمین هم از درک مفاهیم علمی و فلسفی قرآن عاجز بودند. این سیستم به مرور تغییر کرد. حدود بیشتر از دویست سال بعد از هجرت پیامبر در دوره عباسیان که

اسلام پایه‌های مدنی و اجتماعی خود را ریخته و امپراطوری وسیعی تشکیل داده بود، تحولات کیفی و کمی فرهنگی رو به نفوذ گذاشت و چهره‌ی تحقیقات و مطالعات تغییر کرد.

یکی از دلایل مهم این تغییر، ارتباطات فرهنگی دیانت جدید با فرهنگ‌ها و شاخه‌های مختلف علوم زمان خود بود. آثار علمی در پزشکی، نجوم و ریاضی و فلسفه از زبان‌های دیگر مثل یونانی و ایرانی به عربی ترجمه شدند و به غنای فکری تمدن اسلام مدد رساندند. ترجمه‌ی این آثار، به مسلمین دیدگاه بهتری برای درک حقایق مکنون در کتاب مقدسشان بخشید. بسیاری از آثار قدیم یونانی بعدها در اروپا از عربی به لاتین ترجمه شدند و مورد استفاده قرار گرفتند.

آثار دانشمندانی از قبیل خوارزمی در ریاضی و نجوم و جغرافیا و خواجه نصیرالدین طوسی در نجوم و ابن سینا و رازی در پزشکی، خدمات برجسته‌ای به رشد و استحکام تمدن اسلامی و تمدن جهانی نمودند. مدرسه از مسجد جدا گشت و به عنوان یک واحد مستقل علمی تأسیس و شناخته شد. در سیستم آموزشی، علاوه بر قرآن، مطالعه‌ی ریاضیات و علوم طبیعی و فلسفه و آثار ترجمه شده الزامی گردید. این مرحله انتقالی کم‌کم بدانجا رسید که اسلام و پایتخت‌های اسلامی مرکز مطالعات علمی و فلسفی زمان خود شدند و تحولات علمی و نوآوری فکری در اروپا را نیز از خود متأثر ساختند.

مطالعه‌ی سیر ظهور و شکوفایی ادیان کم و بیش جریان تاریخی مشابهی را در تحول شناخت شناسی دین عرضه می‌کند که با بذر فکری گرایش‌های قدسی و آسمانی آغاز شده و در بستر ارتباطات فرهنگی با فلسفه و کلام آمیزش یافته و به مرور به صورت انگاره‌های تمدنی عینیت یافته است. دیانت بهائی نیز خارج از این جریان قرار نمی‌گیرد و لذا شناخت شناسی بهائی هم بایستی در چهارچوب روابط دو جانبه دیانت و تمدن سنجیده شود.

جهان‌بینی هر دیانت و آئینی نمود یک جریان زنده است که با مقدرات تألیف و تحلیل تمدن، تحول می‌یابد، با تمدن زاییده می‌شود، با تمدن اوج می‌گیرد و در اثر روابط متقابل تمدنی با سایر آراء و اندیشه‌ها در هم می‌آمیزد. از اینرو در چنین رابطه‌ی متقابل و متحولی است که وجوه فکری و جلوه‌های فلسفی در شناخت شناسی بهائی بارور خواهد شد.

**مقام فلسفه و جلوه‌های شناخت فلسفی
در آثار حضرت عبدالبهاء**

حضرت عبدالبهاء در نامه‌ی خود به دکتر فورل سویسی به ستایش علم و فلسفه پرداخته و مقام فلاسفه را بزرگ می‌شمارد: «ما علم و حکمت را اساس ترقی عالم انسانی می‌دانیم و فلاسفه وسیع النظر را ستایش می‌نماییم.»^۱ و در ادامه می‌فرماید: «فلاسفه‌ی الهیون نظیر سقراط و افلاطون و ارسطو فی الحقیقه شایان احترام و مستحق نهایت ستایشند، زیرا خدمات فائده به عالم انسانی نموده‌اند.»^۲ ذکر و ستایش این سه فیلسوف در آثار بهائی به این نامه خلاصه نمی‌شود. در کتاب مفاوضات عبدالبهاء نیز به این بزرگان فلسفه اشاره شده است. همچنین حضرت بهاءالله، شارع آئین بهائی، در لوح خود موسوم به «لوح حکمت» که در مواضع فلسفی نازل گشته، به آراء این سه تن اشاره کرده، با احترام از ایشان یاد می‌فرماید.

می‌دانیم سقراط معلم افلاطون و افلاطون استاد ارسطو بود و در این رابطه، ذهن پویای سقراط به اندیشه‌ی افلاطون منتقل و سپس ارسطو در ادامه‌ی تفکر یونانی، با استفاضه از مکتب آرمان گرای افلاطون، نظام فلسفی واقعیت گرای خود را تکمیل کرد. در این جریان، اساس نظرانی ریخته شد که برای قرن‌ها و تا به امروز تحولات علم و فلسفه را از خود متأثر ساخت. حتی در قرون بعد علمای مسیحی و مسلمان از افکار ایشان بهره بردند و از اصول و تکنیک فلسفی‌شان استفاده کردند تا زبان دین و فلسفه را به یکدیگر نزدیک سازند و میانشان رابطه برقرار کنند. سقراط به خدا و معنویت معتقد بود و به عالم بعد و بقای روح ایمان داشت. افلاطون و ارسطو نیز هر چند بانی دو حوزه‌ی متفاوت فلسفی بودند، اما وجود خدا و عالمی مافوق و ماورای عالم ناسوتی و مادی در مرکز نظام فلسفی‌شان قرار داشت. از این رو حضرت عبدالبهاء از این سه به عنوان فلاسفه الهی یاد می‌کند.

حضرت عبدالبهاء در جایی، مطابق شیوه ارسطو، اهمیت مشاهده و تجربیات حسی را تأکید می‌کند و در جایی دیگر، همچون افلاطون، به ستایش عقل می‌پردازد. در مقامی، مشابه ارسطو به مبدأ واحد در عالم وجود اشاره کرده و آن را جوهری می‌داند که تمام صور متنوعه‌ی حیات به صورت بالقوه در آن نهفته بوده است و همه‌ی کائنات از آن منشأ اولیه صادر شده‌اند. و نیز در مقامی، همچون اندیشه افلاطونی، عقل و ایده‌آل

^۱ برای مطالعه این لوح ر. ک. دکتر علیراد داودی: ملکوت وجود، به اهتمام دکتر وحید رافتی، عصر جدید، دارمشتات- آلمان ۱۹۹۸، ص ۳۳.

^۲ ملکوت وجود، ص ۳۳.

کمال انساني را ماوراي مقتضيات طبيعي دانسته و عقل را کيفيتي روحاني و نه جسماني محسوب مي‌دارد.

به نظر مي‌رسد که شناخت فلسفي حضرت عبدالبهاء از جهت‌گيري به سمت یک مکتب فلسفي خاص پرهيز مي‌کند و به نوعي فلسفهي جامع معطوف است که بتواند به نحوي منسجم ابعاد ايداليسم و رئاليسم فلسفي را در خود داشته باشد و تضاد ميان روح و جسم و فکر و ماده را آشتي دهد. حضرت عبدالبهاء معتقد است که مي‌توان حقيقت را از زاويه‌هاي مختلف نگريست و از اين رو آن چه مورد تأييد و ستايش ايشان قرار مي‌گيرد جامعيت و وسعت نظر اين فلاسفه است که پس از دو هزار سال همچنان صلابت فلسفي و جامعيت نظري خود را حفظ کرده است.

حضرت عبدالبهاء فلسفهي مادي را مورد انتقاد قرار مي‌دهد. اين را چه در کتاب مفاوضات و چه در خطابات و نيز در الواح و توافيق ديگر مي‌توان ملاحظه کرد. آن حضرت در لوح دکتر فورل به صورت مشخص اشاره مي‌کند که منظور از فلاسفهي مادي و يا طبيعي آن دسته از

طبيعيون تنگ نظر محسوس پرست است که به حواس خמשه مقيد و ميزان مهم ادراک نزدشان ميزان حس است که هر محسوس را محتوم شمرند و غير محسوس را معدوم و يا مشبوه دانند، حتي وجود الوهيت را به کلي مزنون نگرند. مراد جميع فلسفه عموماً نيست، مقصود تنگ نظران طبيعيونند.³

حضرت عبدالبهاء در ادامه‌ي مطلب قدم را فراتر گذاشته، «فلاسفه طبيعيون متفنون معتدل را که خدمت کرده‌اند»،⁴ نيز شايشته‌ي احترام و ارج مي‌داند. اين بيان وسعت نظر ايشان و ديدگاه فراگير بهائي را نشان مي‌دهد، ديدگاهي که از قضاوت تنگ نظرانه و آلوده به تعصب بدور است. براي شناخت دقيق‌تر اين ديدگاه بايد ديد که منظور حضرت عبدالبهاء از فلاسفهي وسيع النظر چيست؟

هر نظام فکري - چه منشعب از دين و چه برگرفته از فلسفه - بر یک طيف نظري استوار است که حدود و دامنه‌ي اصول و مباني آن را مشخص مي‌سازد. اين طيف از یک نقطه و مبدأ شروع و در جايي دامنه‌ي مرزهاي نظري آن خاتمه مي‌يابد. در مرکز اين طيف، نظريه‌هايي که منشأ و مصدر عقايد در آن نظام فکري هستند، قرار مي‌گيرند و در پيرامون آن هسته مرکزي، آراء و نظرات جنبي به صورت دواير متحد المركز رشد مي‌کنند. آرائي که داخل اين طيف و

3 ملکوت وجود، ص ۳۳.

4 مأخذ فوق.

محدوده قرار می‌گیرند، ساختار فکری یک عقیده را تشکیل می‌دهند و طبیعتاً آرائی که در خارج آن هستند، با آن تناقض پیدا می‌کنند. این حکم که هر آئین و فلسفه‌ای دارای حد و مرز نظری است، از مصادیق شناخت شناسی محسوب می‌شود و نشانه‌ی متغیر بودن شناسایی علمی و فلسفی و تکثر آراء در جریان تاریخی تلاش انسان برای کشف حقیقت است.

هسته‌ی مرکزی فلسفه‌ی سقراط بر الوهیت و بقای روح استوار بود و فرد را تشویق به خودشناسی می‌کرد و موظف به کشف حقیقت می‌دانست. افلاطون و ارسطو نیز مبانی فلسفی خود را با متافیزیک و اعتقاد به وجود خالق آغاز کردند. افلاطون به دنبال کشف حقیقت و آرمان‌های مدینه فاضله‌ای بود که عدالت را در جامعه برقرار سازد. در این راستا پایه‌های یک نظام جامع تربیتی را پیشنهاد کرد که هم اخلاق و هم سیاست و حکومت را در نظر داشت. ارسطو نیز در پی کشف حقیقت طیف و دامنه‌ی فلسفه‌اش را با تأکید بر منطق و فکر علمی و تجربی گسترش داد و ایجاد نظامی متکی بر تعادل و هماهنگی فضایل اخلاقی را ترویج کرد.

عقاید افلاطون و ارسطو دارای وجوه مشترکند و نیز از تفاوت‌های اساسی برخوردارند. ارسطو بر جزء و افلاطون بر کل تأکید می‌کند. ارسطو حس را مقدم می‌داند و افلاطون فکر را اولویت می‌دهد. ارسطو به حال معطوف است و به واقعیت موجود توجه دارد. افلاطون به آینده می‌نگرد و به ایده آل مطلوب رغبت دارد. از دو سو، هر دو در پی کشف حقیقتند. طیف و دامنه‌ی فکریشان در مقاطعی پیوند می‌خورد و در جایی مرزهای مشترکشان خاتمه می‌یابد و از هم فاصله می‌گیرند. افلاطون و ارسطو به جهت جامعیت فلسفه‌شان تأثیرگذار بودند. این تأثیر امروز هم احساس می‌شود. افلاطون فکر فلسفی را برای دو هزار سال به جوش و خروش آورد. داستان غار و تلاش زندانیان محبوس آن برای خروج و کشف نور تمثیلی بوده است از تلاش عمومی و جهانی انسان برای کشف حقیقت و گسستن بندهای اسارت و نادانی.

فلسفه او دیدگاه مذهبی اگوستین و نیز فلسفه‌ی اشراق را از خود متأثر ساخت. به همین نوع ارسطو نیز برای قرن‌ها فکر فلسفی را هدایت کرد و بینش فلاسفه مسیحی را کمال و جامعیت بخشید و حتی در میان فلاسفه‌ی مسلمان به معلم اول شناخته شد. با این همه، گذشت زمان و تحول فکر و پیشرفت علم، طیف و دامنه‌ی فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو را به مرور کاهش داده است. کسی دیگر به جهانی مطابق طبقات کیهان شناسی ارسطویی معتقد نیست. کشفیات گالیلو و مکانیک نیوتن سال‌ها قبل، اساس آن فرضیات را به هم ریخت و یا نظرات ارسطو در توجیه

بردگی و یا تخفیف مقام زن، اعتبار خود را از دست داده است. منظور این است که هر نظام فکری دارای طیفی نظری است و این طیف در بستر زمان جاریست و به مرور دامنه‌ی نفوذش را از دست می‌دهد و لاجرم بایستی مورد تجدید نظر قرار گیرد، تا با مقتضیات لایزال تحول همگام گردد.

ادیان نیز از این قاعده برکنار نیستند. آنها نیز طیف و محدوده‌ای دارند و در بستر زمان جاریند. در طول تاریخ دو منشأ فکری ملاک شناخت در ادیان بوده‌اند: یکی کتاب مقدس که توسط شارع و پیامبر نازل شده و دوم تفاسیر و تبینات علمای مذاهب که خواسته‌اند، آیات الهی را توضیح دهند و یا معانی باطنی آنها را مشخص سازند.

مثلاً مذاهب مختلف مسیحی با وجود آن که همه معتقد به خدا بوده‌اند، تفاسیر متعددی از خدا کرده‌اند و این تفاسیر، مرزهای عقیدتیشان را مشخص ساخته است. شعب و مذاهب پر دامنه‌ای، مفهوم خدا را صرفاً در ظهور و قیام جسمانی مسیح تعریف می‌کنند و سپس آن تعریف را اساس قرار می‌دهند تا برگمان خود، مبانی حقیقی آئین مسیح را مشخص سازند. براساس این تفسیر خدای مسیحیان با خدای سایر ادیان تفاوت ذاتی دارد. فقط اسم خدا نیست که براساس تنوع زبان‌ها متفاوت است، بلکه هر عقیده‌ای دایر بر وجود خدا که با آن تفسیر خاص موافقت نداشته باشد، دلالت بر وجود خدای دیگر می‌کند و لذا در خارج طیف و محدوده‌ی عقیدتی مسیحیت قرار می‌گیرد و لاجرم باطل است.

در عین حال شعب دیگری نیز بوده‌اند که خدای انجیل را همان خدای قادر متعالی دانسته‌اند که خود را بر سایر ملل و ادیان نیز ظاهر ساخته است. این شعب چون مدار فکر خود را براین اساس قرار داده‌اند، طیف و دامنه‌ی عقیدتیشان به نحوی وسیع‌تر رشد کرده است. گروه اول با انحصارگرایی، حصار تنگ نظرانه‌ای را بر خود تحمیل کرده، در حالی که گروه دوم به افق‌های وسیع‌تری ناظر بوده و لذا فضایی وسیع‌تری را برای مکالمه و تعامل با سایر عقاید فراهم ساخته است.

تاریخ نشان می‌دهد که هم در فلسفه و هم در دین، هرگاه طیف فکری و محدوده‌ی عقیدتی وسیع‌تر و عمومی‌تر بوده، امکان تحول و ارتباط فرهنگی بیشتر فراهم گشته است. اما هرگاه حوزه فکری محدود گشته، دیانت و فلسفه به سمت دگماتیسم و یا جزمیت فکر کشیده شده‌اند. در همین راستا اگر بگوییم که در جریان لایزال وحی، تعطیل پیش آمده و آئینی حرف آخر را می‌زنند، تمام مجموعه‌ی آراء و عقاید دین را در قالبی قرار می‌دهیم که تحول دین را مسدود می‌سازد و جریان نباضه‌ی آن را به تعویق می‌کشاند.

اگر آئینی بنیادگرا مبنای فکری و طیف عقیدتیش را این باور بگذارد که خدا جهان را به صورت ظاهر در شش روز آفرید و روز هفتم به استراحت پرداخت و عمر زمین از شش هزار سال بیشتر نیست و تحول و تکاملی صورت نگرفته، در این حال امکان مکالمه و تفاهم را با علم تجربی جدید نخواهد داشت. از طرف دیگر اگر فلسفه‌ی مادی نیز منکر تمام پدیده‌های ذهنی هستی شود و پیچیدگی عقل و فکر و اراده را به فعل و انفعالات صرف شیمیایی تقلیل دهد و فکر را نوعی ترشح شیمیایی مثل صفرا بداند و یا تعبیری کاملاً مادی را بر جریان تکامل تحمیل کند و یا تمام جلوه‌های اخلاق و فداکاری و تعاون را در حیات انسانی به محرکات و سائقه‌های طبیعی رجعت دهد، آن فلسفه نیز طیف محدودی را برای خود ایجاد می‌کند که شبیه همان جزمیت مذهبی خواهد بود. یعنی جزمیت فکر و عواقب مخرب اخلاقی و اجتماعی آن یک مسأله شرعی و یا عرفی نیست. یک گرفتاری فکر و یک اختلال در نظام ارزش‌ها است. استبداد فکر به همان قدر که حالت مذهبی داشته، دارای جنبه‌های مادی نیز بوده است. در طول تاریخ، آراء و عقایدی که طیف محدود فکری داشته‌اند، در صحنه‌ی عمل نیز پیروانشان را به بحران اخلاقی کشانده‌اند، چرا که تعصب نشانه‌ی عملی محدودیت طیف فکری بوده است.

اشاره‌ی حضرت عبدالبهاء به فلاسفه‌ی وسیع النظر، منظور فلاسفه‌ای است که از جزمیت فکر پرهیز کرده‌اند. این جزمیت چه قالب مادی و طبیعی داشته باشد و چه قالب مذهبی، نتایج و عواقب اجتماعی آن یکیست. یعنی در مکالمه میان دین و علم و فلسفه باید طیف وسیعی را استوار ساخت که مرزهای آن از حوزه‌ی تفکرات جزمی فراتر رود. دین، فلسفه و علم روش‌هایی بوده‌اند که انسان را در مراحل شناخت و درک حقیقت راهنمایی کرده‌اند. هر سه در عین حال نوعی فعالیت اجتماعی هستند و در کنار هم جهان‌بینی یک قوم و یا فرهنگ را تشکیل می‌دهند. آن چه راه و رسم زندگی را برای یک جامعه فراهم می‌کند، ترکیب موزونی است از معنویت دینی، شناخت فلسفی و تجربه علمی. آنچه دارای اهمیت است تعمیم دادن طیف فکری دین، فلسفه و علم است. این به آن معنا نیست که یکی وظیفه دیگری را به عهده گیرد و یا فرقی میان علم و دین قایل نشد و یا دین را به علم و یا علم را به دین تحمیل کرد، بلکه منظور عمومیت دادن و گسترش افق‌های هر سه است، تا بتوان شناختی جامع و مرتبط و منظم ایجاد کرد.

تبادل فکر و نظر از نقطه نظر حضرت عبدالبهاء ترکیب موزونی است از رابطه‌ی متقابل جنبه‌ی طبیعی و جنبه‌ی ذهنی و معنوی

و اخلاقي انسان. دين و فلسفه، هر دو، در تحقق متعادل اين رابطه کوشيده‌اند. حال برخي فلاسفه بيشتر به جنبه‌ي معنوي و برخي بيشتر به جنبه‌ي مادي ناظر بوده‌اند، اما تا زماني که هر دو گروه طيف فکريشان از جامعيت برخوردار و معطوف به آن تعادل مطلوب بوده، مي‌توان و بايستي هر دو را در زمره‌ي فلاسفه وسيع النظر محسوب داشت.

موازين ادراک

مسائل روش شناسي و شناخت شناسي و وجوه مختلف رابطه‌ي دين با علم و عقل و سنت فرهنگي در آثار حضرت عبدالبهاء از جمله خطابات، مکاتيب، رساله مدنيه، لوح دکتر فورل، رساله در تفسير حديث قدسي کنت کنزا مخفيا و علي الخصوص مفاوضات مورد بحث و بررسي قرار گرفته است. در اين مباحث حقيقت روحاني دين به عنوان یک واقعيت زنده و خلاق و متحول مطرح مي‌شود که مي‌تواند علم و آگاهي انسان را با ملاک حقيقت تطابق دهد، هم چنين مفهوم شناخت ديني را از مفاهيم قشري و موهومات جدا مي‌سازد و آن را پديده‌اي مي‌داند که در روابط متقابلش با تمدن رشد مي‌کند و مقتضيات عملي آن بايستي به دگرگوني جامعه انساني بيانجامد.

براي ورود به اين بحث سؤالاتي از قبيل زير را مي‌توان مطرح ساخت:

- چه شرايط و خصوصياتي یک اندیشه و آئين را با ملاک حقيقت منطبق ميسازد؟
- چه روش و ميزاني براي درک حقيقت لازم است؟
- آيا حقايق حسي و يا ميزان عقل معيار کامل و مناسب براي درک حقيقت است؟
- نقش آگاهي و شناخت ديني در کشف حقيقت چيست؟
- آيا تضادي ميان مشاهدات حسي و استدلالات عقلي و ميزان الهام و يا به اصطلاح روش اشراقي موجود است؟
- نقش فيض روح القدس در شناخت انسان چيست؟

حضرت عبدالبهاء شناخت حقائق اشياء و يا جريان آگاهي انسان را بر چهار ميزان و يا ملاک و معيار استوار مي‌داند. اين چهار ميزان عبارتند از: ميزان حس، ميزان عقل، ميزان نقل و ميزان روح القدس. در وهله‌ي اول آن چه در اين بحث به چشم مي‌خورد، آن است که حضرت عبدالبهاء با بيان مختصات و کمبودهاي سه ميزان حس و عقل و

نقل، آنها را محتمل الخطا می‌داند و شرط یقین را در میزان روح القدس بیان می‌کند.

میزان حس ناقص است، چرا که حواس پنجگانه خطا کارند. میزان عقل را نیز جایز الخطا می‌داند، چرا که بنا بر شواهد تاریخی فلاسفه و متفکرین در موضوع واحد اختلاف نظر داشته‌اند و یک مسأله به دلایل عقلی اثبات و پس از مدتی به دلایل عقلی نفی شده است. لذا اختلاف آراء و تبدیل فکر نشان می‌دهد که میزان عقل تام نیست. بالأخره میزان نقل را مطرح می‌کند که اشاره به نصوص کتب مقدسه و احادیث و روایات مذهبی است که بر اساس آن، علمای دین تعبیر و تفاسیری عرضه کرده‌اند و آن تعبیر و تفاسیر را ملاک صحت و سقم حقیقت دانسته‌اند. حضرت عبدالبهاء میزان نقل را نیز محتمل الخطا می‌داند، چرا که نقل بر عقل متکی است و تعبیر آن بنا به تناسب عقل تعبیه می‌شود. لذا میزان نقل نیز نمی‌تواند ملاک حقیقت قرار گیرد. در نتیجه میزانی فراتر و جامع‌تر لازم است تا ادراک انسان به مدد آن به جلو رود و مطابق ناموس طبیعی‌اش تحول یابد.

انتقاد حضرت عبدالبهاء از ضعف و نقصان این روش‌ها نباید به این صورت تعبیر شود که مثلاً روش حسی و یا عقل از اعتبار برخوردار نیست و یا دیانت بهائی مخالف روش علمی است. همان طور که خواهیم دید، هدف ایشان آن است که اگر روش تحقیق و مطالعه و جریان جستجوی حقیقت به یکی از این روش‌ها تقلیل یابد - چنانکه در گرایش‌های افراطی فلسفی دیده‌ایم - شناخت کامل از واقعیت هستی امکان پذیر نخواهد بود. و نیز هر چند این چهار روش جدا و مستقل تقسیم و تعریف شده‌اند، اما چون آنها را در کلیت تبیینات نظری و شناخت شناسی حضرت عبدالبهاء قرار دهیم، روشن می‌شود که روابط ضروری‌ای ما بین آن چهار میزان برقرار است و اتحاد آنها لازمی یک روش جامع متحد القوی می‌باشد تا اسباب گفتگو و تطابق علم و دین فراهم آید.

حضرت شوقی ربانی، جانشین حضرت عبدالبهاء، در بیانی مهم درباره‌ی مبانی اصولی و عقیدتی ائین بهائی تأکید می‌نماید که روش شناخت و تحقیق در امر بهائی بر روش علمی استوار است.⁵ پس لازم

⁵ The Revelation proclaimed by Bahá'u'lláh, His followers believe, is divine in origin, all-embracing in scope, broad in its outlook, scientific in its method, humanitarian in its principles and dynamic in the influence it exerts on the hearts and minds of men. The mission of the Founder of their Faith, they conceive it to be, to proclaim that religious truth is not absolute but relative, that Divine Revelation is continuous and progressive, that the Founders of all past religions, though differing in the non-essential aspects of their teachings, "abide

می‌آید که ببینیم مفهوم و منظور از روش علمی چیست و چگونه ملاک روح القدس می‌تواند بخشی از نظام فکری امر بهائی باشد، ضمن آن که روش تحقیق بهائی علمی بودن خود را حفظ می‌نماید. می‌توان فرض کرد که اشاره‌ی حضرت شوقی ربانی به علمی بودن روش تحقیق بهائی تلاشی است، برای جدا کردن مفهوم روح القدس از مفاهیم قشری دیانت و تعبیرات انتزاعی از متافیزیک و ترکیب آن با جریان کلی شناخت که به مرور زمان در بستر تاریخ و تحول جامعه تعمیم یافته است.

چهار میزان شناخت - هر چند متمایزند - ولی هدف اصلی‌های در میان آنان برقرار است که به آن یگانگی کلی که در واقعیت هستی و شناخت جاری است، معطوف می‌باشد. هر یک از این موازین به تنهایی ملاک شناخت واقعیت در مرحله‌ای مشخص از مراحل هستی است، اما هیچ یک به تنهایی نمی‌تواند، تمامیت واقعیت هستی را منعکس سازد. مثلاً معیار حس موثق‌ترین معیار برای مشاهده و تجربه‌ی طبیعت و متحیزات و مادیات است. اما معیار حس قابل تعمیم به مقوله مجردات نیست. زمینه را برای جهش به مقولات عقلانی و مجردات فراهم می‌سازد، اما خود به تنهایی قادر نیست، به صورت فعال در حوزه‌ی

in the same Tabernacle, soar in the same heaven, are seated upon the same throne, utter the same speech and proclaim the same Faith". His Cause, they have already demonstrated, stands identified with, and revolves round, the principle of the organic unity of mankind as representing the consummation of the whole process of human evolution. This final stage in this stupendous evolution, they assert, is not only necessary but inevitable, that it is gradually approaching, and that nothing short of the celestial potency with which a divinely-ordained Message can claim to be endowed can succeed in establishing it.

The Bahá'í Faith recognizes the unity of God and of His Prophets, upholds the principle of an unfettered search after truth, condemns all forms of superstition and prejudice, teaches that the fundamental purpose of religion is to promote concord and harmony, that it must go hand-in-hand with science, and that it constitutes the sole and ultimate basis of a peaceful, an ordered and progressive society. It inculcates the principle of equal opportunity, rights and privileges for both sexes, advocates compulsory education, abolishes extremes of poverty and wealth, exalts work performed in the spirit of service to the rank of worship, recommends the adoption of an auxiliary international language, and provides the necessary agencies for the establishment and safeguarding of a permanent and universal peace. (June 1933, from a letter written by Shoghi Effendi to the High Commissioner for Palestine)

مجردات به کشف و شهود پردازد. یعنی هر معیار شناخت در مرحله‌ی خود جلوه‌ای از واقعیت را منعکس می‌سازد و سپس زمینه را فراهم می‌آورد تا معیاری دیگر وارد میدان شود و این بار با جمع دو معیار لایه وسیع‌تری از واقعیت عیان و در پرتو اتحاد آنها شناخت جدیدی ظاهر می‌گردد.

می‌توان گفت که موازین ادراک، هر چند متفاوتند و این تفاوت در مرحله‌ای از مراحل تحقیق علمی لازم و ضروری است، در غایت شناخت و در کلیت هستی یگانه و واحدند. ارتباط این چهار روش بر نوعی از جهان‌بینی استوار است که هستی را مجموعه‌ای واحد و پیوسته می‌بیند که در کلیت‌اش به سمت غایتی روحانی متوجه و از معنا و ارزشی معنوی برخوردار است.

براساس دیدگاه حضرت عبدالبهاء میزان حس ناقص است، چرا که میزان حس بر آن است تا از مشاهدات جزئی و محدود به حقایق کلی دست یابد. اما حقایق کلی را هیچگاه نمی‌توان از جمع بندی جزئیات استنباط کرد. لذا شناخت حسی نیازمند جامعیت استدلال‌ات عقلی است. از جهت دیگر حضرت عبدالبهاء اشاره می‌کند که عقل نیز اگر در برهه‌ای از زمان و در حوزه‌ی محدود فرهنگی اسیر شود، قابل اعتماد نخواهد بود. می‌گوید:

میزان عقل تام نیست، چه که اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر دلیل بر این است که میزان عقل تام نیست، چه اگر میزان عقل تام بود، باید جمیع متفق‌الفکر و متحد‌الرأی باشند.⁶

سپس اشاره به تحول نظریه‌ی افلاطون دایر بر مرکزیت شمس و حرکت زمین می‌نماید که با فکر بطلیموس به فراموشی افتاد و سپس با مشاهدات و تجربیات گالیله به اثبات رسید. از این بحث می‌توان این نتایج را گرفت که میزان عقل قادر است ادراک حقایق کند، اما حکم تام نمی‌تواند بدهد و نیز میزان عقل اگر با میزان حس توأم شود، از اعتبار و قاطعیت بیشتری برخوردار می‌شود. چنانکه استدلال‌ات عقلی در مورد سکون و حرکت شمس همچنان در حوزه‌ی ذهنیات باقی ماند تا سرانجام با مشاهدات گالیله و استفاده از رصد (یعنی مشاهده و تجربه علمی) از بند خیال و ذهن رها شد و فکر فلسفی و ریاضی سرانجام به یقین علمی انجامید.

حضرت عبدالبهاء در مقامي ديگر عقل را به عنوان ثمر و کمال و صفت متلازمه‌ي روح تعريف مي‌کند.⁷ در عين حال ظهور قواي عقل را مشروط به تطورات کماليه مي‌داند. لذا جايز الخطا بودن عقل از آنجا ناشي مي‌شود که آن را امر ثابتي بدانيم. ولي اگر آن را پديده‌اي متحول منظور داريم، شرافت و اصالت بالقوه‌ي آن را محفوظ مي‌داريم. هم چنين شناخت عقلي کامل‌تر مي‌شود، چون با معيار حس و مشاهده و تجربه توأم شود و اين امتزاج در زمينه‌ي حرکت و تحول لايزال جهان، يعني حرکتی که لازمه‌ي وجود است، ارزيابي گردد. رابطه‌ي حس و عقل، حالت ثابت نداشته و دائماً تغيير و تحول يافته است. چنانکه در ۴۰۰ سال گذشته با رشد مطالعات تجربی و پيشرفت ابزار مشاهده علمي قوه عقل از توانايي خارق العاده برخوردار گشته است. تحولات علمي و انقلابات فکري جديد، به طرزي بي‌سابقه روش حسي و تجربی را با روش عقلي و فلسفي امتزاج داده و مشاهدات جديدتر به تعابير عقلي وسيع‌تر انجاميده و چرخ تکامل علم با سرعت در عرصه‌ي وحدت نظريه و تجربه به حرکت در آمده است. اما اين امتزاج نيازمند عامل ديگري است که آن را بایستی در مناسبات و روابط ميزان نقل و ميزان روح القدس جست.

گفتيم که ميزان نقل بر اساس نصوص کتب مقدسه و معارف اديان پيشين است که سنت و فرهنگ یک جامعه را تشکيل مي‌دهد و ميزان روح القدس عبارت از ميزاني است که از حرکت نباضه و قوه‌ي وحی مظهر ظهور سرچشمه مي‌گيرد و تجلي آن فيض روحاني، حيات فردی و اجتماعي انسان را دچار تحول ميسازد. براي بررسی رابطه‌ي اين دو ميزان بايد یک سؤال اساسي را مطرح کرد: با توجه به اين که حضرت عبدالبهاء فيض روح القدس را منشأ تمام اديان مي‌داند، چرا نصوص سنتي را جدا از قوه‌ي روح القدس و به عنوان روشي متفاوت و جايز الخطا معرفي مي‌نمايد؟ آيا قوه‌ي روح القدس محرک و موجد اين نصوص نبوده است؟

از نظر ايشان نصوص سنتي قوه‌ي خلاقه‌ي خود را از دست داده‌اند و با تفسير علما قالب‌هاي فرهنگي و بشري يافته‌اند. اما قوه‌ي روح القدس اشاره به آن نیروي حيات بخشي است که در مراحل تاريخ از افق اعلي، عالم ادني را روشن ساخته و زمينه را براي تحقق مرحله‌ي جديدي از کمال انساني فراهم ساخته است. قوه‌ي روح القدس دو هزار سال قبل مسيحيت و هزار و چهار صد سال پيش اسلام را تأسيس کرد. اما تا امروز اين اديان دستخوش تحولات بنیان کن تاريخي شده‌اند و هر

یک به صدها فرقه تقسیم گشته‌اند و هزاران تعبیر و تفسیر متفاوت از آنها صورت گرفته است. هم چنین چون در بستر تاریخ جاری شده‌اند، به مرور خلاقیت‌های بالقوه‌ی آنها تحلیل رفته و به جای تنویر افکار و تهذیب وجدان به ابزار قدرت طلبی و جاه طلبی‌های نفسانی تبدیل گشته‌اند. لذا مقصود حضرت عبدالبهاء در جدا دانستن میران نقل از میزان روح القدس اشاره به جریان کلی و لایزال ترکیب و تحلیل ادیان و تجدد و تحول ادوار الهیه است. به زبان دیگر چون قوه‌ی محرکه و حیات بخش ادیان در تاریخ جاری می‌شود و در بعد زمان و مکان قرار می‌گیرد، قوانین کلیه ضعف و تحلیل بر آن شامل می‌شود و احتیاج به تجدید حیات می‌یابد. تضاد میزان نقل و میزان روح القدس سمبلی است از تضاد میان دو جلوه‌ی تمدن. یکی تمدنی که در گذشته پا گرفته و دیگری تمدنی که با رجوع بهار روحانی و تجلیات روح القدس در حال ظهور و شکوفایی است. یعنی شناخت حقیقی در جریان نباض دور و تسلسل فرهنگ و تمدن، شکل می‌گیرد. آنجا که ارزش‌ها و معانی پژمرده و افسرده‌ی تمدن با آرمان‌ها و آرزوهای معطوف به کمال تمدن به چالش کشیده می‌شوند، خلاق‌ترین جلوه‌ها و انعکاسات علم و معرفت از چشمه‌ی وحی تراوش کرده، موجب نوآوری اجتماعی و فرهنگی می‌گردند.

بحث حضرت عبدالبهاء در مورد نقش روح القدس در شناخت حقیقت، معرفت دینی، آگاهی علمی و وجدان اخلاقی، با آراء برخی از متفکرین عصر جدید دارای وجوه تشابه است که در آینده بایستی توسط محققین مورد بررسی دقیق قرار گیرد. مثلاً از زاویه‌ای می‌توان گفت که تعریف حضرت عبدالبهاء از میزان نقل و میزان روح القدس به تعریف هنری برگسون، فیلسوف برجسته‌ی فرانسوی، از مفهوم دیانت نزدیک است. برگسون واقعیت دیانت و اخلاق را به دو مقوله ایستا و پویا تقسیم می‌کند. دیانت ایستا نوعی مکانیسم دفاعی است برای مقابله با اضطراب فرد و از هم گسستگی جمع. دیانت ایستا با آداب و رسوم واسطوره‌های فرهنگی جامعه در هم می‌آمیزد و نوعی از سیستم ارزش‌ها را پدید می‌آورد که هدف آن دفاع از سنت‌هایی است که فرد را به آباء و اجدادش پیوند می‌زند و به او احساس ثبات و تداوم بقا می‌دهد. دیانت ایستا تعلق به جوامع بدوی دارد. اما این به آن معنا نیست که جلوه‌های ایستای دیانت در زمان حاضر موجود نیست. به نظر برگسون در حال حاضر در جنگ گروه‌ها و یا ملت‌هایی که مدعی‌اند، خدا با آنها است، می‌توان جلوه‌ی ایستای دیانت را به نحو آشکار دید. هر چند آنها ظاهراً خدای واحدی را به کار می‌گیرند، اما این خدا در قالب مرزهای ملی و عقیدتی محصور مانده است.

اما جلوه‌ی پویای دیانت، به تمام نوع انسان نظر دارد. از حصار محدودیت خارج است. جلوه پویای دین به جریان لایزال ظهورات الهی که هم چون چشمه‌ای جوشنده عالم را به تحرک می‌آورد، معطوف است. این جنبه‌ی پویای دیانت است که سبب حرکت و تحول عالم می‌گردد و به اخلاق قوه‌ی حیات و تجدد می‌بخشد. دیدگاه عرفانی برگسون بر آن است که پیشرفت تکنولوژی مقدمات وحدت نوع انسان را در حد مادی فراهم ساخته و حال پیکر مادی تمدن نیازمند نیروی حیات بخش روح است که آن را به جهش و تحول درآورد.

میزان نقل، اشاره به روش سنتی ادیان است که در بستر فرهنگ و جامعه ته نشین شده و میزان روح القدس، مبتنی بر قوه‌ی مظهر ظهور و معطوف به جریان ظهورات کمالیه و خلق جدید و حرکت دوریه می‌باشد که موجب پویایی و حرکت ادیان می‌گردد. مذهب اگر از خلاقیت معنوی محروم شود، نبض و اندامش از طپش روح القدس بی بهره می‌ماند و تبدیل به یک ایدئولوژی اجتماعی می‌گردد و اعتبارش به عنوان میزانی کامل ساقط می‌شود. واقعیت دین تنها در ظاهر و قوانین آن نیست، بلکه در روح و قوه‌ای است که در آن جاری است. این روح مفهومی صرفاً تمثیلی و مجازی ندارد، خلاق علم و فلسفه است و تأثیرات آن در عالم محسوسات قابل مطالعه با ملاک‌های حسی و عقلی می‌باشد. لذا می‌توانیم بگوییم که میزان روح القدس و ملاک حسی - عقلی دارای ارتباطات ضروری می‌باشند، هر دو در تاریخ جاری می‌شوند و از فراز و نشیب برخوردارند.

محور دیدگاه حضرت عبدالبهاء در باب مفهوم روح القدس بر این اصل قرار دارد که روح القدس که حامل وحی و پیام الهی است، حقیقتی است که تصرفاتش لایزال است. روح القدس در جریان تاریخ به صورتی ارتقائی تأثیرات خلاقه‌اش را ظاهر می‌کند. این دیدگاه، روح القدس (پیام وحی) را نه محصور در زمان می‌داند و نه محدود در مکان و نه منحصر به قومی خاص. روح القدس را امری کلی و عمومی و سرمنشأ معنویت عالم محسوب می‌دارد.

چنین معنویتی تمدن را از دو خصیصه برخوردار می‌سازد: خصیصه اول به تمدن، ماهیتی پویا و متحول می‌بخشد که به صورت متناوب تغییر می‌کند و هر مرحله‌ی آن با رجعتی دیگر دچار تجدد و نوآوری می‌شود و به مرحله‌ی بالاتری ارتقاء می‌یابد. در نتیجه، قشری گرایشی و تصلب فکر اجازه‌ی رشد نمی‌یابد و تجربه‌ی علمی و استدلالات عقلی امکان می‌یابند، شناخت علمی را به جلو برند.

خصیصه دوم تمدن را دچار تهذیب درونی می‌کند و از آن طریق، معیار شناخت و موازن حس و عقل کمتر تحت تأثیر وسوسه‌های مادی و خواهش‌های نفسانی قرار می‌گیرند.

چون سؤال شود: چگونه می‌توان واقعیت روح القدس را در عینیت تجربه انسانی ادراک کرد؟ باید گفت: فیوضات روح القدس در حدود و شروط سه پدیده‌ی تاریخی قابل مطالعه است:

- اول در مراحل انعقاد و رشد ادیان،
- دوم در نقش ادیان در تجدید حیات تمدن،
- سوم در تأثیرات تهذیبی و معنوی ادیان در شخصیت فرد و نظام ارزش‌های اخلاقی.

در آثار بهائی تأکید شده که هر چند سلسله مراتب وجود به سمت مدارج روحانی معطوف است، اما پایه‌ی اولیه‌ی آن را عالم حس و یا دنیای مادی و ناسوتی تشکیل می‌دهد و لذا در هستی‌شناسی، عالم حس از موقعیت خاصی برخوردار است. میزان حس از عقل مدد می‌جوید، اما با ملموس کردن تجربه و قوه‌ی مشاهده، استنتاجات عقلی را با واقعیت مادی هستی تطابق می‌بخشد. قوه‌ی روح القدس نفی حس و عقل نمی‌کند، بلکه آن را به مداری بالاتر می‌کشاند. قوه‌ی روح القدس ابعاد جدیدی را به مشاهدات حسی و اکتشافات عقلی می‌گشاید. حامی آنها است، نه نافی آنها. میزان روح القدس جایگزین روش حس و عقل نمی‌شود، نیرویی است که به آنها معنا و جهتی دیگر می‌بخشد.

آنچه که اصالت عقل را از اعتبار می‌اندازد، ایستادگی و بی‌حرکت انگاشتن آن است. اما اگر اصالت عقل را در پهنه‌ی تکامل ذهن و در فراخنای تمامیت حرکت وجودی بررسی کنیم، یعنی به عقل بُعدی متکامل بخشیم و قوانین تحول را بر آن جاری سازیم، اصالت عقل پابرجا و استوار می‌ماند. به همان دلیل اگر پدیده‌ی ظهور (ارتباط روح القدس با پیامبر از طریق وحی) را نیز از حرکت و تحول و تطورات کمالیه بری دانیم، ادیان را به‌پدیده‌ای منجمد مبدل می‌سازیم.

میزان جامعی که در آثار حضرت عبدالبهاء ملاک شناخت قرار گرفته، بر سلسله‌ی مراتب حسی و عقلی و اخلاقی استوار است. در چنان نظامی نقش میزان روح القدس آن است که مشاهدات علمی و عقل انسانی را تهذیب کند و عقل جزئی را با قوت ایمان به عقل کلی قدسی که از وجود مظهر ظهور تجلی می‌کند، پیوند زند. قوه‌ی روح القدس حالت ترکیه برای میزان حس و عقل ایجاد می‌کند. تفاوت منطق الهی و منطق بشری به خاطر آن نیست که دو واقعیت و دو حقیقت در عالم موجود

است، بلکه منطق بشري، اگر از تقوي و تهذيب برخوردار شود، مطابق با منطق الهي مي‌شود. پس تفاوت در ضعف عقل نيست، بلکه عقل چون تحت نفوذ کشش‌هاي طبيعي نفس انساني قرار مي‌گيرد، قواي آن به تحليل مي‌رود.

فيض روح القدس شرايطي اخلاقي ايجاد مي‌کند که در آن، جريان مشاهده و تعقل و تحري حقيقت و شناخت قواعد کلي حاکم بر اشیاء و روابط انساني از خواهش‌هاي نفساني مبري مي‌شود و از خلوص و صداقتي برخوردار مي‌گردد که در نتيجه، واقعيات هستي را بدون مداخله‌ی الوان شخصي و يا فرهنگي منعکس مي‌سازد. به طور خلاصه، چون تهذيب اخلاق از طريق قوه‌ی روح القدس حاصل گردد، عقل فرصت مي‌يابد، تا شرافت و اصالتش را در تطورات کمالیه‌ي وجود ظاهر سازد. لذا تهذيب اخلاق لازمه‌ی هستي‌شناسي و جزء لايتجزاي موازين ادراک مي‌باشد.

عقل و روح

بر اساس دیدگاه حضرت عبدالبهاء:

قواي عقليه از خصايص روح است، نظير شعاع که از خصايص آفتاب است. اشعه‌ی آفتاب در تجدد است، ولکن نفس آفتاب باقي و برقرار. ملاحظه فرماييد که عقل انساني در تزايد و تناقص است و شايد عقل به کلي زائل گردد، ولکن روح برحالت واحده است. و عقل ظهورش منوط به سلامت جسم است... عقل به قوه‌ی روح ادراک و تصور و تصرف دارد، ولي روح قوه‌ی آزاد است... عقل به تعطيل حواس خمسہ از ادراک باز مي‌ماند و در حالت جنين و طفوليت عقل به کلي مفقود، لکن روح در نهايت قوت.⁸

در ادامه‌ي اين بحث که ميان روح و عقل تفاوت مي‌گذارد و عقل را از قواي روح محسوب مي‌دارد، حضرت عبدالبهاء به تعريف مراتب و مقامات روح مي‌پردازد و آن را حقيقت غير مرئيه‌اي مي‌داند که محيط برکائنات است و در هر رتبه‌اي از مراتب، ظهور و بروزي دارد، ولي حقيقتش فوق ادراک عقول. اين حقيقت در عالم جماد و عالم نبات و عالم حيوان نيز به درجاتي کمتر مشهود است، ولي در انسان به صورت قوه‌ی کاشفه که محيط بر طبيعت است، جلوه مي‌کند.

حضرت عبدالبهاء در لوح فورل و مفاوضات به سلسله مراتب و یا یک جریان ارتقائی در عالم وجود قائل می‌شود. چنانکه هر رتبه‌ی آن دارای روح و یا قوای مخصوصه‌ای است که نوعیت و ماهیت آن را مشخص می‌کند. روح هر طبقه، عبارت است از مجموعه‌ی قوایی که آن را از طبقات ادنی متمایز می‌سازد. مثلاً مشخصه‌ی عالم نبات، قوه‌ی نامیه یاد شده است. اما مرحله‌ی بالاتر - یعنی عالم حیوان - هم دارای قوه نامیه است و هم از قوه‌ی حساسه برخوردار است. این قوه حساسه در عالم نبات موجود نیست. یعنی چون ترکیبات وجود کامل‌تر می‌شود، به آن قوه‌ی معنویه و حقیقت غیر مرئی‌ی عالم، امکان می‌دهد، تا قوای مکنونه‌اش را به حیز شهود در آورد.

بر همین روال، عالم انسان اضافه بر قوه‌ی نامیه و قوه‌ی حساسه، دارای قوه‌ی مخصوصی است که موجب امتیاز انسان از حیوان می‌گردد و نوعیت و شخصیت انسانی او را تشکیل می‌دهد. حضرت عبدالبهاء این حقیقت را به روح انسانی تعبیر و عقل را از اعظم قوه‌ی آن به شمار می‌آورد و همین قوه است که انسان را محیط بر طبیعت می‌سازد. در این راستا حضرت عبدالبهاء در لوح دکتر فورل می‌نویسد:

حیوان اسیر طبیعت است... ولی در انسان قوه‌ی کاشفه‌ای است که محیط بر طبیعت است... این آفتاب به این عظمت چنان اسیر طبیعت است که هیچ اراده ندارد و در قوانین طبیعت سرمویی تجاوز نتواند و همچنین سایر کائنات از جماد و نبات و حیوان هیچ یک از نوامیس طبیعت تجاوز نتواند، بلکه کل اسیر طبیعتند، ولی انسان هر چند جسمش اسیر طبیعت، ولیکن روح و عقلش آزاد و حاکم بر طبیعت. ملاحظه فرمایید که به حکم طبیعت، انسان ذی روح متحرک خاکی است، اما روح و عقل انسان طبیعت را می‌شکند، مرغ می‌شود و در هوا پرواز می‌کند و بر صفحات دریا به کمال سرعت می‌تازد و چون ماهی به قعر دریا می‌رود و اکتشافات بحریه می‌کند و این شکستی عظیم از برای قوانین طبیعت است. و هم چنین قوه‌ی کهربایی، این قوه‌ی سرکش عاصی که کوه را می‌شکافد، انسان این قوه را در زجاجه حبس می‌نماید و این خرق قانون طبیعت است. و هم چنین اسرار مکنونه‌ی طبیعت که به حکم طبیعت باید مخفی بماند، انسان آن اسرار مکنونه‌ی طبیعت را کشف نماید و از حیز غیب به حیز شهود می‌آورد و این نیز خرق قانون طبیعت است. و هم چنین خواص اشیاء از اسرار طبیعت است، انسان او را کشف می‌نماید. و هم چنین وقایع ماضیه که از عالم طبیعت مفقود شده، ولیکن

انسان کشف می‌نماید. و همچنین وقایع آتیه، انسان به استدلال کشف می‌نماید و حال آن که هنوز در عالم طبیعت مفقود است. و مخابره و مکاشفه به قانون طبیعت محصور در مسافات قریبه است و حال آن که انسان به آن قوه‌ی معنویه که کاشف حقائق اشیاء است، از شرق به غرب مخابره می‌نماید، این نیز خرق قانون طبیعت است. و هم چنین به قانون طبیعت، سایه زائل است، ولی این سایه را انسان در آینه ثابت می‌کند و این خرق قانون طبیعت است.

دقت نمایید که جمیع علوم و فنون و صنایع و اختراعات و اکتشافات، کل از اسرار طبیعت بود و به قانون طبیعت باید مستور ماند، ولی انسان به قوه‌ی کاشفه خرق قانون طبیعت کرده و این اسرار مکنونه را از حیز غیب به حیز شهود آورده... خلاصه، آن قوه‌ی معنویه‌ی انسان که غیر مرئی است، تیغ را از دست طبیعت می‌گیرد و به فرق طبیعت می‌زند و سایر کائنات با وجود نهایت عظمت، از این کمالات محروم... اگر نفسی تخطر نماید که انسان جزئی از عالم طبیعت است و چون جامع این کمالات است، این کمالات جلوه‌ای از عالم طبیعت است، پس طبیعت واجد این کمالات است، نه فاقد. در جواب گوییم که جزء تابع کل است، ممکن نیست که در جزء کمالاتی تحقق یابد که کل از آن محروم باشد.⁹

در این گفتمان حضرت عبدالبهاء قوای غیر مرئی‌هی روحانی را قوه‌ای قائم به ذات و قدیم و غیر متحیز و مافوق جهان مادی و طبیعی تصویر می‌کند که عامل و مبدع حرکت و حیات در مراحل مختلف آفرینش در عالم امکان است. این نیروی روحانی در انسان به صورت عقل و مکاشفه ظاهر می‌شود و او را قادر می‌سازد که اسرار طبیعت را ظاهر سازد و در اکتشاف نفس خود به تعمق و تفکر بپردازد. در عین حال، جوهر آن قوای معنوی و غیر مرئی محدود به عقل نمی‌شود. روح از طرفی حقیقت مجرده روحانی است و از طرفی با عالم جسمانی در ارتباط است. از یک طرف متعلق به عالم علیا است و از طرف دیگر در عالم ادنی شناور است. می‌توان گفت که دیدگاه حضرت عبدالبهاء، مفهوم روح را در قالب حرکت کمالی وجود بررسی می‌کند.

این دیدگاه بر دو اصل ظاهراً متضاد تأکید می‌کند: اصل اول آن است که حقیقت روحانی، وجود را محیط بر طبیعت و ممتاز از آن می‌شمارد، یعنی روح را نمی‌توان جلوه‌ی ثانوی (Epiphenomenon) طبیعت دانست. روح از عالم ماده جداست و منزله از دخول و خروج است. اما ترکیب و انتظام جسمانی انسانی، مثل مغناطیس جاذب روح

⁹ مأخذ فوق، ص ۳۵-۳۴.

است. روح مثل اشعه آفتاب بر آینه‌ی وجود می‌تابد و قوای مکنونه‌اش را ظاهر می‌سازد. حضرت عبدالبهاء می‌گوید:

این عناصر کونیّه چون به نظم طبیعی در کمال اتقان جمع و ترکیب گردد، مغناطیس روح شود و روح به جمیع کمالات در آن جلوه نماید.¹⁰

و اما اصل دوم، روح را کیفیتی می‌داند که به صورت بالقوه در ماده‌ی اولیه‌ی وجود نهفته بوده و سپس قیام ظهوری کرده، یعنی از درون ترکیبات کمالی قیام کرده و قوایش را در هیئت مادی ظاهر ساخته است. حضرت عبدالبهاء می‌گوید :

هر چند در طفولیت آثار عقل و روح از انسان ظاهر است، ولیکن در رتبه‌ی کمال نیست، ناقص است. چون به بلوغ رسد، عقل و روح بنهایت کمال ظاهر و باهر گردد و هم چنین در تکون انسان در رحم عالم در بدایت مانند نطفه بود، بعد به تدریج ترقی در مراتب کرد و نشو و نما نموده تا به بلوغ رسیده. در رتبه‌ی بلوغ عقل و روح در نهایت کمال در انسان ظاهر و آشکار گشته. در بدایت تکون نیز عقل و روح موجود بود، ولی مکنون بود. بعد ظهور یافت. زیرا در عالم رحم نیز در نطفه عقل و روح موجود است، ولی مکتوم است، بعد ظاهر می‌شود. مانند دانه که شجره در آن موجود است، ولیکن مکتوم و مستور است. چون دانه نشو نماید، شجره به تمامه ظاهر شود.¹¹

این اصل از نظر شناخت شناسی بهائی دارای اهمیت بسیار است، چرا که به ترکیبات مادی در سلسله مراتب وجود، مرکزیت خاصی می‌دهد. در بیانی حضرت بهاء الله، شارع آئین بهائی، نیز می‌فرماید:

کل عوالم الهی طائف حول این عالم بوده و خواهد بود.¹²

براساس این اصل می‌توانیم نتیجه بگیریم که هر چند روح جوهری مجرد و قابل تجزیه و تقلیل به ماده نیست، اما محیط مادی مرکز و محل شروع سفر روح در مراتب وجود است.

براساس مطالبی که عرض شد، می‌توان گفت، حضرت عبدالبهاء رابطه‌ی روح و جسم را از دو منظر مورد مطالعه قرار می‌دهد:

منظر اول) منظر دوگانگی(، روح و جسم را از هم جدا می‌داند. روح، مجرد، غیر مادی و قوه‌ی غیر مرئی معنوی است. ولی جسم از

10 مفاوضات، ص ۱۵۴.

11 مأخذ فوق.

12 آیات الهی، جلد دوم ص ۲۴۸.

ترکیب عناصر مادی حاصل شده است. روح چون مجرد است، باقی است، ولی جسم چون نتیجه ترکیب است، معطوف به تحلیل و مرگ. جسم مثل مغناطیس جاذب روح است. روح مثل اشعه آفتاب از خارج بر جسم می‌تابد و جسم را به انوار عقل دلالت می‌کند. این منظر به دوگانگی روح و جسم معطوف است. می‌توان گفت، این منظر مشابه تعبیرات سنتی مذهب و فلسفه از روح است. ادیان سنتی کم و بیش انسان را موجودی دانسته‌اند که از دو طبیعت کاملاً مجزا برخوردار است. طبیعت روحانی که متعلق به افلاک الهی و ذروه‌ی علیا است و طبیعت جسمانی که از خاک خلق شده و به خاک باز می‌گردد. ادیان سنتی این دیدگاه را به سیر عام تکامل نوع انسان نیز بسط داده‌اند و فرض را بر آن گذاشته‌اند که انسان از ابتدای خلقت به همین شکل و صورت و هیئت خلق شده و رابطه‌ی روح و جسم، طبیعتی ثابت و لایزال داشته است.

منظر دوگانگی بر آن است که روح و جسم از یکدیگر متمایزند و رابطه‌ی آنها رابطه علت و معلول است. یعنی روح مثل فرماندهی جسم را به کار می‌گیرد و در آن عمل می‌کند، بدون آن که بخشی از آن باشد. در این حال رابطه روح و جسم رابطه‌ای است که روح از خارج و از بالا بدن را هدایت می‌کند.

اما منظر دوم روح را - یعنی قوای ممیزه‌ی هر طبقه از موجودات را - نتیجه‌ی ترکیبات وجودی میدانند. هر چه ترکیب عالی‌تر است، تظاهرات روح پیچیده‌تر و وسیع‌تر است. در این حال جریان نشو و نما از درون باعث ظهور و بروز جلوه‌های روح گشته است.

بنظر می‌رسد حضرت عبدالیهاء هر دو دیدگاه و یا هر دو منظر را - چه داخلی و چه خارجی- مکمل هم می‌داند و هر دو تعبیر را ابعاد یک جریان واحد فرض می‌کند. ترکیبات و سازمان مادی در هر طبقه از موجودات، خواص خود را ظاهر می‌سازد تا آنکه جلوه‌های پیچیده‌تر مثل فکر و اراده ظاهر می‌شوند. در عین حال جلوه‌های پیچیده از بالا جلوه‌های پایین‌تر را نظارت و رهبری می‌کنند. روح از طرفی، مافوق و منزله از شرایط مادی است و از طرف دیگر، مبداء روابط ضروری در ترکیبات وجود است. حقیقت معقوله‌ای است که به مقتضای مراتب ترکیب، قوای مکنونه‌اش را ظاهر ساخته تا به احسن صور و اکمل ترکیب به ثمر و نتیجه رسیده است.

این دو منظر را بایستی مکمل هم بدانیم تا از طرفی، تفاوت مراتب محفوظ ماند و از طرف دیگر، یگانگی نشو و ترقی کائنات تأیید شود. یعنی حیات بیولوژیک را مافوق و منزّه از ماده می‌دانیم و در عین حال ماده را زمینه‌ی الزامی ظهور آن تلقی می‌کنیم. فکر و شعور نیز مافوق و منزّه از حیات بیولوژیک است، در عین این که حیات بیولوژیک را در بردارد. بر همین روال، روح هم مافوق عقل و شعور است و هم عقل و شعور را در خود می‌گنجاند. جمع این دو نظر زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا هر پدیده‌ای را هم بر اساس عملکرد آن و روابط میان اجزای آن مطالعه کرد و هم علت غائی آن را در مد نظر داشت. جنبه‌ی غائی روح به اصطلاح از خارج، مراتب وجود را به زیر نفوذ خود در آورده و روابط ضروری‌ی ترکیبات ارگانیکی از داخل، زمینه را برای ظهور روح فراهم کرده است. در این حال می‌توان گفت، جنبه داخلی استمرار جنبه‌ی خارجی و جنبه‌ی خارجی ادامه‌ی جنبه‌ی داخلی است. هر دو جنبه ابعاد یک سیکل روحانی هستند.

هوش و فکر با مغز و سلسله‌ی اعصاب در ارتباطند و از مشخصات پیچیده و متعالی ارگانیسم انسانی محسوب می‌شوند. اما آنها را نمی‌توان به فیزیک و شیمی مغز تقلیل داد، چرا که روح عامل غائی و علت وجودی قوای ذهنی انسان است. فکر و سلول‌های مغز، هر چند دارای تفاوت ماهوی هستند، اما با هم در ارتباطند. روابط ضروری‌ه دارند. رابطه‌شان رابطه‌ای ارگانیکی است و نه مکانیکی. در عین حال نمی‌توان فلاسفه‌ی مادی، فکر را یک پدیده‌ی اتفاقی طبیعی دانست. مثلاً در کامپیوتر وجود سخت افزار یعنی وجود فیزیکی کامپیوتر لازم است تا محاسبات منطقی را به انجام رساند. حتی می‌توان گفت مغز کامپیوتر براساس مدل منطق ریاضی طراحی شده است. اما مغز کامپیوتر و یا سخت افزار آن را نمی‌توان با نفس منطق و فکر یکی دانست.

بر اساس اصل قیام و ظهور، آن قوه نامرئی روحانی که اساس وجود است، از دل ماده بیرون آمده و در همه‌ی پدیده‌ها و در همه‌ی ترکیبات وجود ظاهر شده و تجلیات آن بنا به پیچیدگی ترکیبات افزایش یافته است. دوگانگی روح و طبیعت یک امر نسبی است که براساس تجربه تعیین می‌شود، یعنی جلوه روح در اتم کمتر از جلوه‌ی روح در یک سلول است. از این رو اتم به طبیعت نزدیک‌تر است. اتم طبیعی‌تر و مادی‌تر از سلول است. بر همین قیاس، یک جنین جنبه‌ی طبیعی‌اش بیشتر از جنبه‌ی ذهنی و عقلانیش است. اما جنبه‌ی ذهنی از همان ابتدا در او موجود و به مرور ظاهر می‌شود. به طور خلاصه، تمام کائنات را - از جماد تا انسان - زنده و با روح و با شعور می‌دانیم، هر چند که آثار

زندگی و شعور در مراحل ناپیداست. از این روست که حضرت عبدالبهاء تمام طبیعت را حقیقت معقوله می‌داند.

از شناخت مادی و مکانیکی تا شناخت ارگانیکی

ریشه‌های فکر سیستماتیک فلسفه‌ی مادی را می‌توان در فلسفه‌ی یونان یافت. به صورت کلی، فلسفه‌ی مادی بر آن است که واقعیت انسان به جسم او خلاصه می‌شود و واقعیتی غیر مادی و پدیده‌ای به اسم روح در وجود او نیست. انسان ترکیبی کامل از عناصر مادی است و چون این ترکیب از هم بگسلد، هستی و حیات او از میان می‌رود، فنا او را اخذ می‌کند و بقائی براو نمی‌توان و نباید تصور کرد. بر این اساس، تصور بقا یک واکنش روانی است که انسان در تصورش آفریده تا اضطراب ناشی از فناي وجود را آرامش دهد. فلاسفه مادی گفته‌اند، انسان چون می‌فهمد نیستی و مرگ سرانجام نهائی اوست، فکر پوچی و بیهودگی او را فرامی‌گیرد و در پی آن برمی‌آید، تا راه حلی بجوید و رنج زندگی را کاهش دهد و از این رو فکر بقای روح و یا عالم بعد را در ذهن می‌آفریند. فلسفه‌ی مادی به وجود خدا معتقد نیست. دنیا را نتیجه‌ی اتفاقی و تصادفی جریانات و روابط فیزیکی و بیولوژیک می‌داند. بر این باور است که جهان، هدف و مقصودی معنوی و یا ماوراء الطبیعه را دنبال نمی‌کند. فلسفه مادی چون اساس را ماده می‌داند، لذا پدیده‌های ذهنی مثل فکر را نیز نوعی ماشین و یا پدیده‌ی مکانیکی تصور می‌کند.

فلسفه‌ی مادی در طول تاریخ مطابق شرایط اجتماعی و فرهنگی، دچار تحول و دگرگونی شده است. از جمله عقاید جدید مادی روانشناسی رفتار است (Behaviorism) که بر آن بوده، هر جنبه‌ای از رفتار انسان که حالت ذهنی داشته و یا با مشاهده و تجربه‌ی علمی قابل مطالعه و آزمایش نیست، ناپیستی وارد قلمرو روانشناسی شود. روانشناسی رفتار معتقد است که می‌تواند، تمام رفتارهای انسان را به نحو مطلوب و مناسب سازمان دهد، یعنی نوعی مهندسی اجتماعی را فارغ از هر گونه تصرفات الهی و تجلیات و قوای ماوراء الطبیعه برقرار سازد.

فلسفه‌ی مارکسیسم نیز جلوه‌ای سازمان یافته و جامع از نگرش مادی را در مورد واقعیت هستی و نظام اجتماعی در خود جمع کرد. مارکسیسم معتقد بود، تضاد طبقاتی به صورتی پویا حرکت دیالکتیک مادی تاریخ را می‌آفریند و آینده را می‌سازد و انسان مدرن وظیفه دارد، با شناخت و آگاهی از نقش تاریخی‌اش، به ایجاد یک جامعه‌ی بی‌طبقه بپردازد. نوعی دیگر از عقاید مادی را در روانشناسی فروید می‌توان

یافت که طبیعت انسان را درگیر مبارزه‌ای بی‌امان میان خواهش‌های پر قدرت مادی و هنجارهای اجتماعی می‌دانست و مذهب و باورهای روحانی را او‌هامی می‌پنداشت که روان‌های رنجور برای خود آفریده‌اند. فکر غالب در اکثر فلسفه‌های مادی بر آن بوده که فکر و پدیده‌های ذهن، جلوه‌های ثانوی ارگانیسم مادی انسان هستند. همان طور که هر شیئی سایه‌ای دارد، فکر نیز سایه‌ای است و یا جلوه‌ای است ثانوی، از فعل و انفعالات عصبی. روح قائم به ذات نیست، نتیجه و معلول جنبه‌های فیزیکی و طبیعی انسان است. شاخست علمی روابط مادی و طبیعی می‌تواند، به طور کامل تمام تجلیات ذهنی و روحی را توضیح دهد.

فکر مادی در قرن نوزده از یک جهش و خلاقیت بنیانی برخوردار گشت. نظریه‌ی تکامل، عامل این جهش و خلاقیت بود. داروین به شباهت‌های اساسی میان توانایی‌های انسان و حیوان اشاره کرد و نتیجه گرفت که تفاوت‌های انسان و حیوان زیاد است، ولی تفاوت نوعی نیست، بلکه تفاوت در اندازه و درجه است. فرضیه‌ی تکامل Evolution ساختار باورهای سنتی مذهبی و فرهنگی را که انسان و حیوان را کاملاً جدا و وابسته به دو طبقه مجزا می‌دانست، رد کرد و نتیجه گرفت که مغز انسان در یک جریان طولانی تکامل، چه از نظر اندازه فیزیکی و چه از نظر قابلیت ایجاد پدیده‌های ذهنی پیچیده، رشد کرده و به مرور قوای فکری و خلاقیت ذهنی او را ایجاد کرده است. اما در اصل انسان و حیوان از یک مبدأ مشترک منتج گشته‌اند. نظریه‌ی تکامل، انسان را بخشی از طبیعت محسوب داشت و نه یک موجود ممتاز و جدا از طبیعت. معتقد بود که انسان فرآیند یک جریان چندین میلیون ساله‌ی تکاملی است که حیات مادی و تاریخ اجتماعی، او را به هم پیوند می‌زند و مغز انسان در این جریان ممتد، تمام رویدادهای بیولوژیک و اجتماعی را در خود ضبط کرده است. لذا مغز انسان امروز حاصل میلیون‌ها سال تجربه‌ی تکاملی است. در آن می‌توان هم ابتدایی‌ترین سائقه‌های حیوانی گذشته‌اش را یافت و هم پیشرفته‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی امروزش را.

در گذشته -یعنی قبل از نظریه تکامل - فکر مادی حالت ایستا و جامد داشت. ماده دارای عرض و طول و ارتفاع محسوب می‌شد. فرض بر آن بود که ساختار اتمی و یا ذرات اتمی، همان قالب‌های کوچک مادی هستند که چون در کنار هم قرار گیرند، قالب و محتوای عالم و موجودات آن را تشکیل می‌دهند. آراء تکاملی، فکر مادی را دچار تحول ساخت. ذرات ماده، دیگر ذراتی مکانیکی و جامد محسوب نمی‌شدند، بلکه دارای حرکت شدند و قابلیت آن را پیدا کردند که تغییر هیئت دهند. انقلابی که آرای تکاملی در فلسفه مادی ایجاد کرد، زمینه‌ای را فراهم آورد تا فلسفه

مادّی به صورت یک جهان‌بینی فراگیر قد علم کند و چند هزار سال سنت مذهبی را به چالش کشد.

از جمله نظراتی که فلسفه‌ی مادّی را با بیولوژی مدرن و فرضیه‌ی تکامل در هم آمیخت، جهان‌بینی موسوم به سوسیو بیولوژی¹³ یا جامعه‌شناسی منبعث از بیولوژی است. مطابق این فلسفه، تمامیت رفتار انسان صرفاً ناشی از قوای ژنتیک است که فرد به ارث می‌برد. برای شناخت طبیعت انسان باید به بیولوژی حیات مراجعه کرد، چرا که فقط بیولوژی و علم ژنتیک قادرند تمام جنبه‌های رفتار را توضیح دهند. فلسفه‌ی سوسیو بیولوژی بر آن است که فکر و قوای ذهنی و حتی اخلاقی، جلوه‌های ثانوی عملکرد مغز و سلسله اعصاب هستند. در این حال تمام موضوعات دانش و علم شاخه‌هایی از بیولوژی به شمار می‌روند.

یکی از نتایج تفکر مادّی آن بود که توجه را از عوالم غیب و مفاهیم نامشهود به عالم جسم و مفاهیم ملموس مادّی متمرکز کرد. در فلسفه‌ی الهی و تفکر کلامی - مذهبی، مطالعه طبیعت و انسان از منظر ماوراء الطبیعه و به عنوان پدیده‌هایی تعین ناپذیر صورت می‌گرفت. هدف آن بود که غایت وجود را درک کرد، نه آن که وجود را شناخت. لذا جهان هستی در هاله‌ای از ذهنیات و ایهام و قداسیت قرار داشت. مطالعه‌ی جزئیات مربوط به زمین و رفتار حیوان و فیزیولوژی انسان از اولویت برخوردار نبود و حتی برخی آن را منافی حکمت می‌دانستند.

از نتایج فکر مادّی آن بود که چون پدیده‌های مادّی در مرکز اندیشه ورزی قرار گرفت، تحوّل بنیانی در علم و فن حاصل شد. وقتی سایه اسکولاستیک یا فلسفه‌ی مذهبی قرون وسطی از روی فکر برداشته شد، تحقیق تجربی محور و امکان رشد پیدا کرد. جهان‌بینی اسکولاستیک در پی کشف حقایق اشیاء نبود. هدفش محکم ساختن مبانی مذهب بود و از این رو تمام مناظرات و مباحث فلسفی و علمی در حول و حوش مسائل لفظی و نقلی قرار داشت. مثلاً موضوع مباحثات عبارت بود از مسائلی چون: «آیا کبوتری که روح القدس به صورت او در آمد حیوان واقعی

¹³ سوسیو بیولوژی یعنی تعمیم بیولوژی و تئوری تکامل به حوزه‌ی روابط و سازمان‌های اجتماعی. سوسیو بیولوژی که از نیمه‌ی دوم قرن بیستم در آثار دانشمندانی نظیر ادوارد ویلسون (Edward Wilson) تعریف و ترویج شده است، نوع تهذیب شده‌ی داروینیسیم اجتماعی است که توسط متفکرینی از قبیل هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) و توماس مالتوس (Thomas Malthus) پایه ریزی شد و به مرور با تعبیری نژادپرستانه در هم آمیخت. سوسیو بیولوژی هرچند که جنبه‌های نظری مشترکی با داروینیسیم اجتماعی دارد، اما سعی می‌کند، دیدگاه علمی‌اش را با آمال بشر دوستانه و احترام به محیط زیست و اهداف صلح و عدالت اجتماعی پیوند زند.

بود؟ پیش از خلقت آدم، فرشتگان کجا منزل داشتند؟ و یا حضرت آدم به هنگام هبوط به چه قد و قامت بود؟¹⁴ و اگر کسی از مشاهده و تجربه حرف می‌زد، او را به کفر و الحاد متهم می‌ساختند. جنبش مادی با سست کردن این جهان‌بینی، مجوز لازم را برای رشد فکر تجربی ایجاد کرد. واکنش دین به فلسفه‌ی مادی می‌تواند از دو مقوله باشد. یکی آن که آن را تخطئه کند و بالکل مردود بداند. این روش یک بُعدی و متعصبانه است. همان طور که گفتیم، فلسفه‌ی مادی چندین هزار سال سابقه دارد و در قرون جدید به نحوی وسیع در افکار فلسفی و علمی و اجتماعی حضور داشته است. لذا اگر آن را تخطئه کنیم، به طور طبیعی خود را از یک شاخه‌ی وسیع فکر در تمدن بشر جدا می‌سازیم. به علاوه اگر اندیشه‌های مادی را مورد ملاحظه قرار ندهیم، تصور ما از دین در همان قالب سنتی باقی می‌ماند. منکر این نمی‌توان شد که فلسفه مادی تعاریف سنتی دین را مورد سؤال قرار داده است و اگر دین نسبت به آن سوالات بی‌تفاوت ماند، نمی‌تواند پاسخگویی کنجکاوی و تفکر علمی و شکاک انسان معاصر باشد. لذا اگر دین در صدد آن است که پاسخی جامع برای اندیشه‌ی مادی بجوید، نیازمند آن است که طیف فکریش را وسعت بخشد و مرزهای نظریش را چنان فراگیر کند که توافق میان علم و دین را امکان پذیر سازد. تنها در این صورت است که لجابت و تعصب به وسعت فکر و شکیبایی نظر و عمل تبدیل می‌شود.

فلسفه‌ی مادی مثل دیانت، نوعی از جهان‌بینی است، نوعی نگرش فرهنگی است که جهتی خاص به علم و عقل می‌دهد. حضرت عبدالبهاء در لوح دکتر فورل اشاره می‌فرماید که «این بهائی طیف فکری جامعی را عرضه می‌کند که هدفش ایجاد تعادل و توافق میان علم و دین و عقل است. دین، فلسفه و علم اجزای ارگانیک یک درخت تناور هستند که تمدن انسانی را بارور کرده است. از دیدگاه عبدالبهاء، حقیقت واحد است. دین، فلسفه و علم هر سه در پی کشف حقیقت بوده‌اند. اگر جدایی میان آنها موجود است، از آن روست که تعریف ما از حقیقت تعریفی محدود و بسته است. اگر تعریف خود را از حقیقت گسترش دهیم به صورت طبیعی دین و فلسفه و علم در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

گفتیم که در قرون جدید، فلسفه‌ی مادی مراحل مختلفی را طی کرده است. زمانی فلسفه‌ی مادی به حدی تنگ نظر بود که رابطه‌ی فکر به مغز را مثل نسبت صفر به یک تصور می‌کرد. در مراحل بعد، مادی‌گرایی روشن‌تر شد و ماده را امر متغیر و متحرکی دانست که در

حرکت مارپیچی خود، موجب پیدایش و تکامل ذهن می‌شود. اما در همه حال هنوز ماده اصل و فکر و ادراک فرع آن، فرض می‌شد. اما با فلسفه‌ی ظهوری¹⁵ (Emergence) یک تغییر عظیم در طرز فکر علما و فلاسفه حاصل شد که آن را بایستی مدیون ملاحظات علمی و فکری قرن بیستم دانست.

دیدگاه ظهوری به این معناست که عالم مادی – جهان طبیعت – در خود به صورت بالقوه جهت و گرایش کمالی دارد. ظهور و قیام جنبه‌های ذهنی و عقل، نشانه‌ی این جهت و گرایش کمالی است. قیام ظهوری، پیدایش حیات ارگانیکی و سپس ظهور قوه‌ی تفکر و کاشفه را شرط ضروری تکامل مادی و بیولوژیک می‌داند. همان طور که آتش به طور طبیعی به حرارت منجر می‌شود، ترکیب عالی مادی هیئت انسانی نیز به صورت الزامی به بروز و ظهور قوه‌ی تفکر منجر می‌گردد. در این زمینه است که حضرت عبدالبهاء نفس طبیعت را حقیقت مطلقه می‌داند که به مرور قوای بالقوه‌اش را در عالم محسوسات ظاهر ساخته است. یعنی ماده‌ی اولیه‌ی وجود نیز دلالت به ظهور و جلوه روح داشته است.

برخی می‌پرسند: اگر انسان جلوه‌ی اشرف و ممتاز تکامل بیولوژیک است، چرا در آخرین لحظات جریان تکاملی ظاهر شده است؟ اگر جریان تکامل را از مبدأ آن یک ساعت فرض کنیم، دانشمندان برآنند که انسان به مفهوم اندیشه‌ورز آن احتمالاً در دقیقه‌ی آخر به صحنه آمده است. تصورات سنتی مذهبی در مورد خلقت آدم البته پاسخگویی روند تکاملی نیست. آن تصورات برآنند که خدا انسان را شش هزار سال پیش با همین هیئت و فرم خلق کرد و سپس او را به جهت نافرمانی از بهشت بیرون راند. دیدگاه حضرت عبدالبهاء موافق با این تصورات نیست. ایشان داستان خلقت را به صورت سمبلیک تشریح می‌کند و معتقد است که هر چند انسان در آخرین مراحل درخت تکامل به ظهور آمده، اما ظهور او از ابتدا در مکانیسم تکامل ارگانیکی به صورت بالقوه نهفته بوده است.

اگر ظهور و جلوه‌ی ارتقائی روح را از جریان تکامل حذف کنیم، به فرموده‌ی حضرت عبدالبهاء منطق حرکت کمالی و ارتقائی را منکر

¹⁵ اشاره به مفهومی گسترده است که شناخت آن وابسته به مطالعات میان رشته‌ای (Interdisciplinary) می‌باشد. اساس آن برپویایی و فرآیند تحول سیستم‌های پیچیده در طبیعت و موجودات زنده و سازمان‌های اجتماعی استوار است. فلسفه‌ی ظهوری در الهیات، فیزیک، بیولوژی، مطالعات انسان شناسی و جامعه شناسی و اقتصاد، الهیات و فلسفه سیاسی و رشد سازمان های اجتماعی از مراحل ابتدایی تا جهانی شدن مطرح شده است.

گشته‌ایم و این عالم وجود را از معنا تهی می‌سازد. ایشان در لوح دکتر فورل می‌نویسد: «اما فلاسفه بر دو قسم‌اند: از جمله سقراط حکیم که معتقد به وحدانیت الهیه و حیات روح بعد از موت بود. چون رأیش مخالف آراء عوام تنگ نظران بود، لهذا آن حکیم ربانی را مسموم نمودند. جمیع حکمای الهی چون در این کائنات نامتناهی نظر نمودند، ملاحظه کردند که نتیجه‌ی این کون اعظم نامتناهی، منتهی به عالم جماد شد و نتیجه‌ی عالم جماد، عالم نبات گشت و نتیجه‌ی عالم نبات، عالم حیوان و نتیجه‌ی عالم حیوان عالم انسان. این کون نامتناهی به این عظمت و جلال، نهایت نتیجه‌اش انسان شد و انسان ایامی چند در این نشئه‌ی انسانی به محن و آلام نامتناهی معذب و بعد متلاشی، بی‌اثر و ثمر گشت، اگر این است، یقین است که این کون نامتناهی با جمیع کمالات منتهی به هذیان و لغو و بیهوده شده، نه نتیجه و نه ثمری و نه بقا و نه اثری، عبارت از هذیان می‌گردد. پس یقین کردند که چنین نیست.»¹⁶ حضرت عبدالبهاء ظهور و قیام و پیدایش جلوه‌های روح را غایتی می‌داند که حرکت حیات بسوی آن و برای آن است.¹⁷

در سال‌های اخیر برخی از دانشمندان سؤالات و نظراتی را مطرح کرده‌اند که دیرزمانی در حوزه‌ی دین و فلسفه بود. از نظر ایشان، عالم آن چنان در حد اعلای کمال و دقت و نظم طراحی گشته که پیدایش حیات و پدیده‌های وجود را از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین آن، امکان‌پذیر ساخته است. پیدایش انسان پس از میلیون‌ها سال و جریان تکاملی را به دو صورت می‌توان معنا کرد. یکی آن که انسان در این عالم ذره‌ای بی‌مقدار است و نتیجه‌ی بی‌اهمیت یک جریان تصادفی است و دیگر این که عالم در انتظار ظهور انسان عاقل هوشیار بوده است و تحولات کونی‌هی زمینه را برای پرورش قوای بالقوه‌اش فراهم ساخته است. مثل میوه‌ی درخت که از ابتدا هدف و عامل محرکه‌ی نبات است، اما به چشم نمی‌آید. مدت‌ها طول می‌کشد که درخت ریشه‌دار گردد، ساقه و تنه‌اش را استوار کند، شاخه بدواند، شکوفه زند تا سرانجام در لحظه‌ی آخر نتیجه‌ی غائی که میوه باشد، تحقق یابد. فریمن دایسون Freeman Dyson دانشمند معتبر فیزیک می‌گوید:

من در این عالم احساس یک غریبه را ندارم. هرچه بیشتر طبیعت و جزئیات ترکیب آن را مطالعه می‌کنم، این حقیقت بیشتر بر من آشکار می‌شود که گویی جریان نشو و تکامل

ملکوت وجود، ص ۳۵-۳۶. 16

فیلسوف فرانسوی تیلهاردوشاردن (Pierre Teilhard de Chardin) هم به این حقیقت که جریان فزاینده‌ی ماده بسوی روح باشد، پی برده بود. 17

انسان، جریانی آگاهانه بوده و جهان در انتظار پیدایش و ظهور ما بوده است.¹⁸

حضرت عبدالیهاء انتها و خاتمه‌ای برای جریان کمالی قائل نیست. آن چنان نیست که با دخالت نیروهای ماوراء الطبیعه، سرنوشت انسان یک شبه به نحوی معجزه‌وار تغییر یابد و تاریخ به انتها رسد. جریان کمال در تار و پود تکامل بیولوژیک و تاریخ تمدن، بافته شده است. ممکن است این سوال مطرح شود که: چگونه می‌توان پدیده‌های تصادفی و اتفاقی را که در طبیعت جلوه می‌کند، با انتظام یک جریان آگاهانه ارادی آشتی داد؟ دیدگاه حضرت عبدالیهاء بر آن است که نظام عالم ترکیبی است از مشیت الهی، کنش‌ها و مکانیسم‌های طبیعی و اراده‌ی آزاد انسان. خداوند هر چند قادر است، اما مثل یک حاکم قهار برعالم حکم نمی‌راند، به اراده‌ی آزاد انسان، اجازه عمل می‌دهد. نظام عالم را براین مبنا قرار داده که کمال و ترکیبات عالی از میانه‌ی تجزیه و بحران برخیزد.

حیات روزمره‌ی ما تا حدودی مشابه جریان تکامل طبیعی است. در حیات روزانه هم ما شاهد تجزیه و پراکندگی در اطرافمان هستیم. اشیاء و پدیده‌ها به تحلیل می‌روند. آهن زنگ می‌زند، صخره سنگین زیر شلاق پر تلاطم دنیا جا خالی می‌کند. حیات فیزیکی انسان از بدو تولد هم رشد می‌کند، هم رو به تحلیل می‌رود. اتفاقات رخ می‌دهند، بدون آن که ظاهراً در ماورای آنها دلیل و معنایی وجود داشته باشد.

انسان چون بُرهه‌ای از حیات را مشاهده می‌کند، جز اتفاقاتی پراکنده چیز دیگری نمی‌بیند. خود را ذره‌ای می‌بیند که بی‌اراده در طوفان و غوغای رویدادها از طرفی به طرف دیگر پرتاب می‌شود. در عین حال انسان چون بینش خود را وسعت می‌بخشد و رویدادها را در تمامیتشان مشاهده می‌کند، وجود یک جریان آگاهانه را نیز در کار می‌بیند که مثل رشته‌ای همه‌ی رویدادها را در قالبی موزون معنا بخشیده است. غایتی را حس می‌کند که او را به سمت کمال فرا خوانده و شناخت و اراده‌ای که او را در گرایش کمالیش مدد رسانده است.

آنچه که آگاهانه و ارادی به نظر نمی‌رسد و دلالت بر تصادف و پراکندگی می‌کند، در حقیقت حوزه‌ای است که قوانین طبیعی و اراده‌ی

Freeman Dyson, *Disturbing the Universe*, (New York: Harper

18

,and Rowe

p. 250, (1979)

انسان در آن حوزه وارد عمل شده‌اند. این حوزه هر چند ممکن است با اراده‌ی الهی در تضاد بنظر آید، اما در مجموع و کلیتش بخشی از اراده الهی است. خداوند خود این حوزه را به وجود آورده تا زمینه را برای حرکت و فعالیت اراده‌ی آزاد انسان فراهم کند. در زندگی یک فرد، رویدادی ممکن است تصادفی و بی‌معنا به نظر آید. چون آن اتفاق را در فراخنای تمامیت حیات آن فرد بررسی کنیم، معنای بیشتری در آن می‌یابیم و چون آن اتفاق را در قالب روابط ضروری‌های بررسی کنیم که آن فرد را به محیط اجتماعی‌اش پیوند می‌زند، باز هم معنای آن را وسعت بیشتری می‌بخشیم.

خلاصه آن که چون به تمام تاریخ اجتماع و تمدن نظر می‌کنیم، آن وقت با صراحت و شفافیت بیشتر، یک مسیر آگاهانه کمالی را ملاحظه خواهیم کرد. کما این که محققان تاریخ و جامعه‌شناسی توانسته‌اند، منطق یعنی معنی و هدفی برای تحولات تاریخ جستجو کنند. حرکت از نظام قبیله‌ای بسوی جامعه‌ی جهانی و یا پیدایش اخلاقیات و ارزش‌هایی به صورت هنجارهای مشترک جهانی، نشانه‌هایی از این تطور اجتماعی هستند. همین منطق را می‌توان در تکامل طبیعی به کار برد، یعنی هرچند تکامل طبیعی، دلالت بر تصادف می‌کند و رویدادهای آن غیر قابل پیش‌بینی بنظر می‌رسند، اما در کل یک حرکت تدریجی را می‌توان مشاهده کرد که انسان را از طبیعت جدا کرده، آگاهانه تجربیاتش را تعمیم داده و مدام در حال تجدد و دگرگون کردن حیات اوست.

براساس این دیدگاه، ماده یک واقعیت مکانیکی نیست، بلکه پدیده‌ای است که در کنار آن، جریان روحانی هستی به صورت مداوم در تلاطم است. نیرویی که در بطن ماده می‌جوشد و آن را از هیئتی ساده به هیئتی پیچیده و مکمل ظاهر می‌سازد، همان قوه‌ی معنوی است که صورت ملموس ماده را به خود می‌گیرد و سپس با تکامل هیئت مادی، تجلیات خود را بارزتر می‌سازد. تحولات علمی در فیزیک جدید اعتبار فیزیک مکانیکی و جبری را به چالش کشیده است.

اصل عدم حتمیت (Principle of Uncertainty) بحث جدیدی را در مباحث فلسفی گشوده که اجازه می‌دهد، از دیدگاه علمی نفوذ قوه‌ی غیر محسوسه و غیر مرئی‌هی وجود را در هیئت مادی عالم مورد مطالعه قرار داد. در فیزیک جدید همه‌ی پدیده‌های طبیعی به نیرو ارجاع می‌گردند و نیرو نیز از نظر فیزیک امروز غیر قابل شناخت است. علمای فیزیک از قبیل انیشتن معتقدند که فیزیک جدید بایستی اساساً از مفهوم سنتی مکانیکی ماده چشم‌پوشد و اساسش را صرفاً مبتنی بر مفهوم میدان و یا نیرو بگذارد، چرا که هر آنچه به عنوان ماده بر حواس ما تأثیر می‌گذارد،

در واقع همان نیروست. حضرت عبدالبهاء نیرو را قوه‌ی روحانی محسوب می‌دارد و جوهر الجواهر می‌نامد. حضرت عبدالبهاء هم چنین در لوح دکتر فورل به قوه‌ی غیرمحسوسه‌ای اشاره می‌کند که منشأ فنومن‌های حسی است و از آثارش و تموجاتش نور و حرارت و برق ظاهر و آشکار می‌شود. نیرویی که هم مؤثر است، هم متأثر و می‌تواند در هیئت و اشکال مادی تأثیر بگذارد، بدون آن که قوانین طبیعت را بشکند.

حضرت عبدالبهاء در تعریف طبیعت می‌گوید:

طبیعت عبارت از خواص و روابط ضروریه است که منبعث از حقائق اشیاء است.¹⁹

تأکید ایشان در این تعریف بر «روابط ضروریه» است که میان اشیاء و نیز درون هر شیئی میان عناصر و اجزای تشکیل دهنده‌اش برقرار است. یعنی در طبیعت شیئی را به صورت مستقل نمی‌توان تعریف کرد. وحدت کلی و منطقی میان اشیاء و پدیده‌ها موجود است و در این سلسله روابط ضروریه است که مشخصات هر شیئی و پدیده‌ای ظاهر می‌شود. عالم وجود زمانی متضمن معنی می‌شود که بتوان آن را در مجموعه‌ی روابط ضروریه‌اش تصور کرد. حضرت عبدالبهاء به عنوان مثال به ترکیب انسانی اشاره می‌کند که بقای آن متضمن تعاون و تعاضد میان اجزای آن و نیز قوه‌ی جامعه‌ی روح است، تا این اعضاء را ربط به یکدیگر دهد و در تحت قوانین منتظمه سازمان بخشد. می‌گوید:

مثلاً در انسان ملاحظه کن و از جزء باید استدلال به کل کرد، این اعضاء و اجزای مختلفی هیکل انسانی ملاحظه کنید که چقدر ارتباط و ائتلاف به یکدیگر دارند. هر جزئی از لوازم ضروریه‌ی سایر اجزا است و وظیفه‌ی مستقله دارد، ولی جهت جامعه که آن عقل است، جمیع را به یکدیگر چنان ارتباط می‌دهد که وظیفه‌ی خود را منتظماً ایفا می‌نمایند و تعاون و تعاضد و تفاعل حاصل می‌گردد و حرکت جمیع در تحت قوانینی است که از لوازم وجودیه است... پس ثابت و واضح شد که این کائنات نامتناهی در جهان به این عظمت، هریک در ایفای وظیفه‌ی خویش وقتی موفق گردند که در تحت اداره‌ی حقیقت کلیه‌ای باشند تا این جهان انتظام یابد... مثلاً دست و پا و چشم و گوش و فکر و تصور، معاونت به جمیع اعضاء و اجزاء می‌نماید، ولی جمیع این تفاعل‌ها مرتبط به یک قوه‌ی غیر مرئیة محیطه‌ای است که این تفاعل‌ها

منتظماً حصول می‌یابد و آن قوه‌ی معنویه‌ی انسان است که عبارت از روح و عقل است و غیر مرئی.²⁰

حضرت عبدالبهاء از یک طرف به وحدت کلیه و روابط ضروریه میان همه‌ی اشیاء و پدیده‌ها اشاره می‌کند و از طرف دیگر به وجود طبقات و مراتب. چنانکه هر رتبه‌ی بالا محیط بر رتبه‌ی پایین‌تر و کاشف حقیقت آن، ولی رتبه‌ی دانی یا پایین، از رتبه‌ی عالی و بالاتر بی‌خبر است، یعنی هم وحدت برقرار است و هم سلسله مراتب. هستی از ماده‌ی اولیه و اصلیه آغاز می‌شود و تمام اشیاء و پدیده‌ها از آن منشعب می‌شوند. در عین حال قوه‌ی معنویه و غیر مرئی عالم، در هر طبقه بنا به پیچیدگی ترکیب کمالی آن طبقه، ظهورات خود را جلوه‌گر می‌سازد. پس عالم یک نظام مسطح و افقی نیست که در آن همه چیز به صورت یکسان حضور داشته و یا در یکدیگر حل شده باشد. عالم در عین حال یک نظام عمودی هم نیست که در آن به صورت گسسته، طبقه‌ای بر طبقه‌ی دیگر استوار شده باشد. عالم ترکیبی است از هر دو صورت، انتظامی است منبعت از وحدت کلی در سلسله‌ی مراتب وجودی. یک حرکت معطوف به کمال - یک جریان ارتقائی - به صورتی لایزال در عروق عالم جاری است و به آن پویایی و زندگی می‌بخشد. پس در اصل حیات و در ماده‌ی اولیه‌ی آن، همه چیز مشترکند. اما ماده‌ی اولیه، حامل قوه‌ی پویای کمالی است که مراتب و طبقات وجود را پدیدار می‌سازد و در هر طبقه نیروهای مکنونش را ظاهر می‌کند. این روح کمالی تأثیرات خود را در اتم‌ها و عناصر ظاهر می‌سازد. همین روح کمالی است که ماده رابه حیات ارگانیسم و حیات را به عقل و عقل را به کمالات انسانی، یعنی اخلاق، متصل می‌سازد.

دیدگاه حضرت عبدالبهاء بر توافق علم و عقل و دین تأکید می‌ورزد. علم و عقل را کوچک نمی‌شمارد و تحقیر نمی‌کند. معتقد است، اگر علم و عقل با مبانی اخلاق توأم شوند، ستون فقرات روش علمی را تشکیل می‌دهند. لذا دیدگاه روحانی به معنای آن نیست که نوعی فلسفه‌ی عرفانی را جانشین روش علمی سازد، اسرارگرا شود و یا به بطون و رموز معتقد گردد. علم را در پویایی روابط ضروریه تعریف می‌کند. هدف علم تطبیق شناخت با واقعیت است، واقعیتی که ما صرفاً از طریق روابط ضروریه ما بین موثرات و متأثرات درک می‌کنیم. هر نوع برداشت دیگری از واقعیت، مترادف با اوهام است.

حضرت عبدالبهاء در پاسخ به سؤال دکتر فورل در مورد وجود خدا، اشاره می‌کند که اشیاء و کائنات از ترکیب عناصر مجرد بوجود آمده‌اند و بر اثر جریان مداوم ترکیب و تحلیل، کائنات نامتناهی تکثیر گشته‌اند. حضرت عبدالبهاء می‌گوید:

چون در این کون نامتناهی به نظر واسع دقت می‌کنیم، ملاحظه می‌نماییم که حرکت و متحرک بدون محرک مستحیل است و معلول بدون علت ممتنع و محال و هر کائنی از کائنات در تحت تأثیر مؤثرات عدیده تکون یافته... و آن مؤثرات نیز به تأثیر مؤثراتی دیگر تحقق یابد. مثلاً نبات به فیض ابر نیسانی تحقق یابد و انبات شود، ولی نفس ابر نیز در تحت تدبیر مؤثرات دیگر تحقق یابد و آن مؤثرات نیز در تحت تأثیر مؤثرات دیگر. مثلاً نبات و حیوان از عنصر ناری و از عنصر مائی که به اصطلاح فلاسفه این ایام اکسیجن و هیدروژن، نشو و نما نماید. یعنی در تحت تربیت و تأثیر این دو مؤثر واقع، اما نفس این دو ماده نیز در تحت تأثیرات دیگر وجود یابد.²¹

حضرت عبدالبهاء سپس اشاره می‌کند که این روابط و تأثیرات علت و معلولی بایستی در نقطه‌ای خاتمه یابد، چرا که تسلسل مطابق قواعد منطق و علم، قابل پذیرش نیست. آنجاست که این مؤثرات و متأثرات منتهی به حی قدیر گردد که مطلق و مقدس از مؤثرات است و لابد این ترکیبات از منشأیی ارادی و با شعور حاصل شده‌اند. یعنی چون هر ترکیب در نهایت انتظام بوجود آمده و اجزای آن در کمال دقت در کنار هم قرار گرفته، نتیجه می‌گیریم که اراده و شعور در ایجاد آن دست داشته است. پس باید از این جزء استدلال به کل کرد. اگر ترکیبات جزئی وجود دلالت بر شعور و اراده می‌کند، پس لابد انتظام کل عالم نیز دلالت بر قدرت قدیمه‌ای کند که محرک و مصدر و محور تمام این روابط و ترکیبات است.

از دیدگاه حضرت عبدالبهاء ترکیب محصور در سه قسم است: ترکیب تصادفی، ترکیب الزامی و ترکیب ارادی. ترکیب نمی‌تواند تصادفی باشد، چرا که معلول بی‌علت تحقق پیدا نمی‌کند. فلسفه‌ی علیت و خالق اولیه، برای قرن‌ها در نظرات فلاسفه و متفکرین مطرح گشته و با وجود انتقاداتی که از آن شده، هنوز از اعتبار علمی و منطقی برخوردار است. ارسطو واضع قانون چهار علت بود (علت مادی، علت فاعلی، علت صوری، و علت غائی) و پس از او شاخه‌های گسترده‌ای از تفکرات

فلسفی، امکان تصادفی بودن ترکیبات وجود را نفی کرده‌اند. مطابق تئوری احتمالات نیز تصادفی بودن نظم عالم با همهی پیچیدگی‌های آن، امری محتمل به نظر نمی‌رسد.²² حضرت عبدالبهاء هم چنین ترکیب الزامی را نفی می‌کند، چرا که:

ترکیب الزامی آن است که آن ترکیب از لوازم ضروری‌ی اجزای مترکبه باشد و لزوم ذاتی از هیچ شیئی انفکاک نیابد، نظیر نور که مظهر اشیاء است و حرارت که سبب توسع عناصر و شعاع آفتاب که از لزوم ذاتی آفتاب است. در این صورت تحلیل هر ترکیب، مستحیل زیرا لزوم ذاتی از هر کائنی انفکاک نیابد.²³

نظر دیگری که در نفی ترکیب ارادی مطرح شده، تئوری تکامل طبیعی است که طرفداران آن معتقدند، اساس باور به خدا و خلقت ارادی، عالم را متزلزل کرده است. فلسفه‌ی مادی با بهره‌گیری از نظریه‌ی تکامل، قوی‌ترین استدلال خود را در نفی وجود خدا و یا لزومیت وجود یک خالق عرضه کرده است. تئوری تکامل طبیعی هم نوعی دیگری از ترکیب تصادفی را مطرح می‌کند. باید توجه داشت که حتی اگر تعبیر مادی از نظریه‌ی تکامل را مورد قبول قرار دهیم و بگوییم پیچیدگی موجودات ارگانیسم مطابق قوانین تنازع بقا صورت گرفته، باز هم اصل و اساس نظریه‌ی ترکیب ارادی ثابت و برقرار می‌ماند، چرا که تئوری تکامل راجع به پیدایش ماده‌ی اولیه‌ی عالم و نظم و زیبایی شکوهمند زمین و آسمان و خورشید و کهکشان سکوت می‌کند. تئوری تکامل فرض را بر آن می‌گذارد که ماده‌ای بوده، زمینی پیدا شده، آب و هوای مناسب به وجود آمده، اولین جلوه‌های میکروبی حیات پدیدار گشته و از آن مرحله به بعد تکامل طبیعی پیدایش جانوران و موجودات دیگر را موجب گشته است. ولی سؤال آن است که چه نیرو و محرکی علت پیدایش جهان بوده است؟

تئوری تکامل در سطح بیولوژی و علوم زیستی عمل می‌کند. سؤال مربوط به پیدایش جهان در حوزه‌ی فیزیک مطرح می‌گردد و به

²² مثالی که بارها مورد بحث قرار گرفته، مثال میمون و ماشین تایپ است. گفته‌اند که مطابق تئوری احتمالات، اگر میمونی برای مدتی نامحدود به طور تصادفی و اتفاقی بر حروف ماشین تحریر بزند، سرانجام ممکن است کلمه‌ای و یا جمله‌ای را درست تایپ کند و ترکیبی معنادار از حروف و یا لغات، اتفاقی به وجود آید. حساب کرده‌اند که اگر میمون بخواهد، یک جمله‌ی ساده‌ی چهار کلمه‌ای را به صورت اتفاقی و تصادفی تایپ کند، لازم است، آنقدر صفحه کاغذ را به هدر بدهد که تعداد آن بالغ می‌شود بر عدد 1 و 27 صفر در مقابل آن.

²³ ملکوت وجود، ص 37-36.

نظر می‌رسد که بیولوژی از نتایج و تحولات فیزیک جدید چندان بهره‌ای نبرده است. اگر بیولوژی می‌خواهد، نظریه‌ی جامعی در مورد پیدایش عالم ارائه دهد، بایستی با فیزیک و شیمی پیوند نزدیک برقرار کند. فیزیک جدید سؤالاتی را مطرح ساخته که بیشتر در حوزه‌ی تنولوژی و فلسفه است. مثلاً اصل آنتروپیک (Anthropic) براین باور است که جهان چنان تنظیم و ترکیب یافته که به رشد حیات و پیدایش انسان آگاه و ممتاز انجامیده است. اگر سرمویی ثوابت بنیادی فیزیک (Physical Constants) انحراف پیدا کنند، جهان و جلوه‌های حیاتش تحقق پیدا نمی‌کرد. در مباحث علمی جدید، بحث حکمت علل غائی دوباره زنده شده و مورد نظر فلاسفه قرار گرفته است. این برداشت‌ها براین باورند که علم جدید، عالم وجود را آن چنان در حد اعلائی کمال ترسیم می‌کند که در نتیجه، دقت و نظم حاکم بر خلقت را با عقاید دایر بر تصادفی بودن خلقت عالم، نمی‌توان تشریح و توجیه کرد.

حضرت عبدالبهاء نشو و نماي انسان و تغییرات جانداران برای انطباق با محیط را در جریان میلیون‌ها سال تاریخ طبیعی و دگرگونی اجتماعی تأیید کرده و تعبیر سنتی مذهبی از پیدایش انسان را به صورت سمبلیک معنا می‌کند. آنچه که مورد سؤال است، آنست که آیا تئوری تکامل طبیعی و جهش تصادفی قادر است، تمام جنبه‌های تکامل را توضیح دهد؟ حضرت عبدالبهاء براین عقیده است که تئوری تکامل به جای رد و نفی ترکیب ارادی، آن را تأیید و تأکید می‌کند. در عالمی که مطابق قوانین ترمودینامیک همهی ترکیبات فیزیکی آن از درون به سمت از هم پاشیدگی معطوفند، ما شاهد نیرویی هستیم که از بطن بی‌نظمی، نظم ایجاد کرده، از بطن طبیعت، حیات آفریده و از بطن حیات، تمدن و اخلاق را ظاهر ساخته و تکامل را با کمال آشتی داده است. یعنی یک نیروی ارادی غایت‌مندانه خدنگ تکامل را به جلو برده است.

روابط ضروریه دین و علم و بحران سنت و مادّیت

آثار حضرت عبدالبهاء زمانی نوشته شد که موج فلسفه و دیدگاه مادّی گرایی در اروپا جریان داشت و منظر غالب در مباحث روشنفکری بود. جریان تاریخی روشنگری و اصالت عقل و تجربه‌ی علمی، تعلیمات سنتی مذهب را به زیر سؤال کشیده بود. تحقیق علمی جای مباحث نقلی نشسته بود. اهل تفکر به سختی می‌توانستند، تحولات جدید علمی را با ایمان مذهبی و تعبیرات کلیسا در مورد پیدایش عالم و ماهیت وجود آشتی دهند.

می‌دانیم فلسفه‌ی ارسطو که با دیدگاه مسیحی آمیخته بود و برای قرن‌ها اساس فکری و فلسفی مسیحیت را تشکیل می‌داد، بر اصل علت استوار بود و علت غائی را - یعنی همان که به نقش خدا در آفرینش تعبیر شده - کلید شناخت و درک عالم هستی می‌دانست. حکمت علل غائی (Teleological) شرط اصلی و ضروری درک هر پدیده‌ای محسوب می‌شد. لذا عامل حیات و جنبش و رشد هر پدیده‌ای، علت غائی آن است که در بطن آن نهفته و آن را از درون هدایت می‌کند. ظهور جلوه‌های مادی و فیزیکی نشانه‌های خارجی آن علت غائی هستند. مثلاً یک گل و یا میوه علت غائی و نهائی یک هسته است و اشکال مختلفی که به خود می‌گیرد و ریشه و ساقه و برگ‌ها که پیدا می‌کند، همه تظاهرات آن علت غائی هستند.

کار فلاسفه و علمای دین آن بود که همه چیز را بر اساس علت غائی توضیح دهند. از این رو مدل ارسطویی توجه چندانی نداشت به این که دنیا و پدیده‌های آن چگونه کار می‌کنند. هر چند فلسفه‌ی ارسطو در زمان خود یکی از غنی‌ترین جهان‌بینی‌های فلسفی را عرضه کرد و اشکال اولیه علوم از بیولوژی تا روانشناسی در آن مطرح شد، اما در سیستم معارف قرون وسطی با قشری‌گرایی مذهبی آمیخته گشت و مخالفت با آن کفر محسوب می‌شد و مستوجب مجازات. گالیله با مشاهده و تجربه‌ی خود این مدل فکری را به زیر سؤال کشید. کشفیات گالیله در فیزیک و کیهان‌شناسی تأثیر گذاشت و در عین حال دروازه‌ی تازه‌ای را در تفکر علمی و فلسفی گشود. تجربه‌ی گالیله به طور ضمنی می‌گفت: علت غائی هر چه هست، وظیفه‌ی دانشمند آن است که بر اساس مشاهده و تجربه توضیح دهد که طبیعت چگونه کار می‌کند و چه روابطی میان پدیده‌های آن برقرار است. وظیفه‌ی دانشمند آن نیست که فرضی را مبنای پیش‌دوری فکری قرار دهد و براساس آن به تحقیق علمی پردازد. فلاسفه و الهیون می‌توانند، هرگونه نتیجه‌ای را از این مشاهدات و تجربیات و کشفیات بگیرند. مثلاً به اصل نخستین یا وجود غائی معتقد شوند و یا آن را رد کنند. اما کار علم صرفاً مشاهده و تبیین پدیده‌هاست، نه ذات یا علت وجودی آنها.

بدین ترتیب گالیله عصری را گشود که به مرور مدل ارسطو و جستجو برای یافتن علت غائی آفرینش خاتمه یافت. حکمت غائی، جای خود را به مطالعه‌ی مکانیسم اشیاء و پدیده‌ها داد. این تحول مهم تاریخی را می‌توان مقدمه‌ی علم و تفکر جدید دانست. بسط کشفیات علمی به مرور اسرار طبیعت را گشود و ناشناخته‌ها را به حوزه‌ی شناخته‌ها وارد کرد. آنچه که قبلاً به خدا و علت غائی ربط داده می‌شد، وارد حوزه‌ی علم

شد و علم مدعی گشت که تمام پدیده‌ها را می‌تواند براساس مکانیسم طبیعی‌شان مورد مطالعه و شناسایی قرار دهد.

این جریان به مرور، دامنه‌ی نفوذ مذهب و تشکیلات آن را در حیات فکری و اجتماعی کاهش داد. تحولات علمی و فکری و اجتماعی قرن نوزدهم، جنبش مادی‌گرایی را از نفوذ بیشتری برخوردار ساخت. از همه پر دامنه‌تر نظریات و یافته‌های داروین بود که تکامل طبیعی را مکانیسم پدیده آورنده‌ی حیات و علت ایجاد موجودات زنده از جمله انسان می‌دانست. فلسفه‌ی مادی قرن نوزده تکامل طبیعی را ضربه‌ی قاطعی دانستند بر رد و انکار نیروی ارادی در ایجاد خلقت. تکامل طبیعی شواهدی را عرضه می‌کرد که نشان می‌داد، عمر زمین و موجودات آن بسیار طولانی‌تر از آن است که در داستان آفرینش و کتاب مقدس تصویر گشته. تکامل طبیعی، حقیقت فائقه‌ای را حاکم بر طبیعت نمی‌دید و مکانیسم تکاملی طبیعی را در تعریف و تبیین حیات با تمام جلوه‌های پیچیده‌ی آن کافی می‌دانست. انکار وجود خدا تمام نظام متافیزیک را دچار تزلزل ساخت. وجود قوه‌ای مثل روح که مافوق جهان مادی قرار می‌گیرد و پس از انهدام جسد باقی می‌ماند، نفی گشت. عالم بعد و حیات اخروی اوهامی تلقی شدند که انسان‌های ضعیف به امید بقا و ترس از فنا در اذهان خود ساخته و پرداخته‌اند. فلسفه‌ی مارکسیسم مدعی شد که رمز تحول تاریخ و جوامع را مطابق تعبیرات مادی از فکر دیالکتیک یافته است. فروید اساس روانشناسی خود را بر نفی جنبه روحانی و معنوی در شخصیت انسان قرار داد و سعی کرد، رفتار آدمی را مطابق سائقه‌های طبیعی تشریح کند.

در چنین حال و هوای فکری و فرهنگی بود که حضرت عبدالبهاء به نقد فلسفه مادی و قشری‌گرایی مذهبی هردو پرداخت و دیدگاه فلسفی خود را در زمینه‌ی تحقق یک آشتی تاریخی میان علم و دین عرضه کرد. با مطالعه‌ی آثار حضرت عبدالبهاء به وضوح می‌توان دید که ایشان از جریانات فکری غرب مطلع بوده و استدلالات خویش را با توجه به زمینه‌ی رو به نفوذ فلسفه‌ی مادی عرضه کرده است. حضرت عبدالبهاء به تأیید و تحکیم حکمت الهی و اثبات وجود خدا پرداخت و وجود جهانی مافوق جهان مادی و حسی را لازمه‌ی تطابق شناخت با واقعیت هستی دانست. روش ایشان در این مباحثات، تحقیر فلسفه و علم و عقل و نفی متعصبانه‌ی آراء و عقاید نیست، بلکه تعمیم و بسط دیدگاه روحانی و انطباق آن با مقتضیات تاریخی است. یعنی اگر فلسفه مادی سبب شد، خدا - بقول مارتین بوبر (Martin Buber) - کسوف کند، آن را

باید یک مشخصه‌ی تاریخی دانست که زمینه را برای درک وسیع‌تری از حقیقت الهی فراهم کرده و خواهد کرد.

حضرت عبدالبهاء هم تعریف دیانت و هم تعریف علم را به صورت روابط ضروریه منبعت از حقایق اشیاء بیان می‌فرماید. این روابط ضروریه، هم دارای جنبه‌ی مادی و هم دارای جنبه‌ی معنوی هستند. یعنی مثلاً ماده، هم جنبه‌ی ظاهری و محسوس دارد و هم حقیقت معقوله است. جنبه‌ی درونی و معقول، واقعیتی بالقوه دارد که به مرور به صورت جلوه‌ها و تظاهرات بیرونی و مادی ظاهر می‌شود. این نیروی درونی از یک طرف مایه‌ی انتلاف و یگانگی و به هم پیوستگی اشیاء و پدیده‌ها است و از طرف دیگر جهان را به سمت هدف کمالی‌اش، یعنی تجلی کامل کمالات روح سوق می‌دهد. از این رو دو گانگی ماده و روح که دکارت بر آن تکیه کرده بود، هر چند در مرحله‌ای لازم، اما در کلیت شناخت به یگانگی تبدیل می‌شود. در این دیدگاه متافیزیک بر فیزیک تحمیل نمی‌شود، بلکه معتقد است، روابط ضروریه هستی به صورت طبیعی عامل روح را در بردارد.

بر همین اساس تعریف حضرت عبدالبهاء از علم و دین به این صورت نیست که یکی را به دیگری اضافه و یا ضمیمه کنیم. بلکه برعکس، روش ایشان بر آن است که تعریف علم و دیانت را چنان تعمیم دهیم که این تعمیم به صورت خود به خود شامل دیگری نیز گردد. تأکید بر این وحدت لازم است، چرا که اگر میان روش علمی و روش دینی تفاوت گذاریم و یا مطالعات خارجی را از معارف بطون جدا دانیم و عرفان را مقوله‌ای کاملاً متفاوت از مکاشفات علمی و فلسفی در نظر گیریم، هیچ وقت به اصل اساسی وحدت علم و دین دست نخواهیم یافت. پس باید به جای جدایی عرفان از عقل، و معرفت روحانی از مشاهدات تجربی، آنها را از محدودیت‌ها و تعاریف سنتی‌شان رهایی بخشید و در سلسله مراتب و تطورات کمالیه‌ی وجود امتزاج و آشتی‌اشان داد. این محدودیت‌ها در طول تاریخ، موازین ادراک را به سوی یک جدایی مزمّن و نفاق برانگیز سوق داده‌اند. عوارض این جدایی و جدال به سه صورت ظاهر شده است:

1. چون کلیت شناخت به میزان حس تقلیل داده شده، تبیینات مادی ترویج پیدا کرده و فکر و شعور و احساس و اراده فرع ماده تصور گشته است.
2. چون کلیت شناخت به درون گرایی افراطی کشیده شده و از حوزه‌ی تجربه و عمل خارج گشته، میزان عقل در حوزه‌ی

مجردات ذهنی باقی مانده و جدال لفظی و سفسطه رواج پیدا کرده است.

3. چون کلیت شناخت تنها به میزان نقل اکتفا کرده و عقل و تجربه دستاویزی گشته تا به هر قیمتی سنت‌های قهقراپی را تحکیم کند، مذهب به جدال با علم و عقل پرداخته و مفهوم روح القدس به غلط در قالب اعتقادات جزمی و شعائر و مناسک بی روح تعبیر گشته است.

به بیانی دقیق‌تر، واقعیت هستی را می‌توان به دو طبقه تقسیم کرد: واقعیت ظاهری و مادی و واقعیت درونی و معقول. مثلاً در طبیعت، اشیاء مادی دارای طول و عرض و ارتفاعند، صورتی مشخص دارند، مکانی را دربرمی‌گیرند و قابل حرکت در فضا هستند، اما کنه واقعیت اشیاء یعنی جنبه درونی آن بر ذهن پوشیده است. بشر قادر به درک روابط و مشخصات حاکم بر اشیاء است و نظریه‌های علمی نیز سعی در کشف این روابط دارند و هر تئوری جدید علمی دیدگاهی وسیع‌تر از این روابط به دست می‌دهد و طبیعتاً هر دیدگاه وسیع‌تری ما را به کنه واقعیت اشیاء نزدیک‌تر می‌سازد. اما دسترسی به ذات آنها همچنان در هاله‌ای اسرار و در قلمرو ناشناخته‌ها باقی می‌ماند. یعنی هرچه جزئیات طبیعت و روابط میان آنها را بیشتر می‌کاویم، کل آن بیشتر از دسترس شناسایی می‌گریزد. فیزیک جدید نیز تصریح می‌کند که شناخت و آگاهی مطلق واقعیت هستی امکان پذیر نیست. لذا فلسفه مادی مطلق گرا که مدعی است، همه‌ی پدیده‌ها قابل پیش‌بینی و کنترل هستند، در مقابل فیزیک نوین رنگ می‌بازد. اگر مطالعه‌ی علمی کوچکترین ذرات اتم ما را به عدم حتمیت می‌رساند، چگونه می‌توانیم مدعی شویم که علم قادر است، رفتار انسان را در قالب پیچیده‌ی اجتماعی و فرهنگی و تمدنی آن توضیح کامل دهد؟

در اینجا باید مجدداً تأکید کرد که وقتی از محدودیت علم در شناخت واقعیت صحبت می‌کنیم، به آن معنا نیست که علم و روش علمی را تخطئه کنیم و مثل گذشتگان به جادو پناه ببریم و یا صرفاً از طریق معجزات بخواهیم خرق قوانین طبیعت کنیم. در سال‌های اخیر عقاید جزمی مذهبی با استفاده از بحران فلسفه‌ی مادی فرصت یافته‌اند تا با تخطئه‌ی علم و روشنگری رجعت به گذشته را ترویج کنند و با ذکر محدودیت‌های علم تحولات شگفت‌انگیز علمی و پیشروی بی‌سابقه تمدن را در دو قرن گذشته به باد انتقاد بگیرند.

در دوران پُست مدرنیسم²⁴ نیز نوعی از جهان‌بینی ضد علمی رایج شده که می‌تواند به رشد خرافات دامن زند. آنچه بایستی مورد انتقاد قرار گیرد، جزمیت فکر است که می‌تواند، هم بر علم و هم بر دین تحمیل شود. غرض نفی روش علمی نیست. علم را اگر در مفهوم جهانی و عمومی‌اش در نظر گیریم، به طور طبیعی متحد معنویت است. علم یک عامل شناخت است، دین عامل دیگر. اتحاد آنها زمانی به درستی صورت می‌گیرد که هر دو را در زمینه‌ی عامل سوم، یعنی جریان کمالي تمدن جهانی آشتی دهیم. لذا انتقاد از ماتریالیسم به معنای نفی علم و روش علمی نیست، به آن معنا نیست که شناخت مادی و طبیعی و مطالعات علمی تجربی و کمی و آماری را کنار بگذاریم.

یکی از نقاط ضعف ادیان سنتی آن بوده که چون باورهایشان عمیقاً با معجزات و اسطوره‌ها و باورهای مافوق تجربه‌ی مادی در هم آمیخته، خود را مستغنی از براهین علمی دانسته‌اند و در نتیجه کنجکاو و خلاقیت انسان را در بند احتجابات اسطوره‌مانند اسیر ساخته‌اند.

فلسفه‌ی مادی مثل مذهب نوعی از جهان‌بینی است. نوعی نگرش فرهنگی است که جهتی خاص به علم و عقل می‌دهد. در عهد عتیق، جهان‌بینی سنتی مذهبی بر علم و عقل حاکم بود و به آن جهت می‌داد. در قرون جدید، فلسفه‌ی مادی همان روش را پیگیری کرده است، یعنی بجای مذهب نشسته و تعبیری مادی از یافته‌های علم و استنتاجات عقلی عرضه کرده است. این حالت چگونه به وجود آمد؟ جواب آن را باید در جزمیت عقاید سنتی مذهبی جست، چرا که همگام و همراه با تطور فکر به جلو نیامده‌اند. می‌دانیم واقعیت هستی یکی است، اما علم و عقل در حالت تغییر و تکامل مداوم هستند. ماه و خورشید و ستارگان و کهکشان امروز همان است که دو هزار سال پیش بود. منتهی نگاه انسان به دنیا تغییر کرده است. اگر دو هزار سال پیش فلسفه‌ی ارسطو جهان و کیهان را توضیح می‌داد، حال مکانیک کوانتم و نسبیت آنشتین منظری بس فراختر را در پیش روی ما گشوده‌اند. زمانی ماه‌ها طول می‌کشید تا از کشوری به کشور دیگر رفت. اما امروز دامنه‌ی ارتباطات، جهان را به یک واحد ارگانیک سیاسی و اقتصادی و فرهنگی تبدیل کرده است. با یک اشاره می‌توان پیغامی را از یک گوشه‌ی زمین به گوشه‌ی دیگر فرستاد. واقعیت همواره یکسان بوده، اما تعبیرات علم و عقل از آن، در تحول و تکامل دائمی است. علم و عقل هم جهان را تعبیر می‌کنند و هم به انسان اقتدار

²⁴ اشاره به سوءظن شدید پست مدرنیسم به اعتبار شناخت عینی (Objective truth) است که چون به افراط گراید، می‌تواند سر از خرافات در آرد.

می‌بخشند تا نیروهای بالقوه‌ی طبیعت را به نفع تمدن به کار کشد و خلق جدید کند.

پس شرایط امروز جهان، نیازمند روش‌های جدیدی در برخورد با شرایط متغیر و مقتضیات عملی می‌باشد تا تکامل اجتماعی را به جلو برد. در قرون جدید تعابیر سنتی مذهب از جریان لایزال تحول علم و عقل بازماندند و نه تنها بازماندند، بلکه در مواردی به مقابله با تحول برخاستند. گفتند که تحول لازم نیست، آئین ما پاسخگوی تمام نیازها از ازل تا ابد است، نوآوری و آزاداندیشی کفر و الحاد است. مذهب و تشکیلات آن بایستی از بالا بر همه چیز حاکم باشند و به جریان علم و عقل جهت و هدف بخشند. فلسفه‌ی مادی جدید را می‌توان واکنشی دانست نسبت به جزمیت مذهبی.

برخی از فلاسفه‌ی مادی تصور کردند که چون بنیان مذهب را برگزند، علم و عقل را از یوغ جزمیت و تعصبات مذهبی می‌رهانند و انسان به آزادی می‌رسد. اما تجربیات دو قرن اخیر نشان داد که انسان برای خود بت‌های دیگری آفرید و کیش شخصیت به وجود آورد. علم نتوانست پاسخگوی نیازهای معنوی انسان باشد و وجدان او را تربیت کند. وجدان قوایی است که حس و عقل را رهبری می‌کند و نظام ارزش‌ها را مطابق یک سلسله الویت‌ها طبقه‌بندی می‌نماید تا راهنمای عمل انسان گردد. آگاهی و ادراک متکی به وجدان است و از طریق آن، آگاهی به اراده و سپس به عمل تبدیل می‌شود. جنبه‌ی روحانی و معنوی وجود به هدف و غایتی مافوق نیازهای مادی متوجه است و به زندگی انسان معنایی برتر از جهان مادی می‌دهد. انسان را کمال‌جو می‌کند و تجربه انسان بدون وساطت این عامل روحانی معنی‌دار نمی‌شود. فلسفه‌ی مادی مثل یک عدسی دوربین بوده که سعی کرده تجربیات حسی و عقلی انسان را از یک زاویه خاص تعبیر نماید، سمبل‌های مادی را جایگزین اهداف و انگیزه‌های مذهبی سازد، و نیاز به معنویت را با محتوایی مادی پر کند.

تجربه، عقل، معنویت و اخلاق همه دارای تأثیرات متقابلند، یک مجموعه‌ی واحدند که شخصیت فرد و فرهنگ جامعه را تشکیل می‌دهند. آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد، نمی‌توان به یکی سرعت داد و دیگری را متوقف دانست، از این روست که علم و عقل و دین بایستی هماهنگ با هم و همراه با جریان دینامیک هستی به پیش روند. اگر دین از مسئولیت خود سرباز زند، به تاجر رود، به تعصب نشیند، به مقابله با تحول برخیزد و به تکفیر تجدد طلبی پردازد، لاجرم تبدیل به نوعی استبداد فکری می‌شود و در این حال واکنشی طغیانی در حوزه‌ی فکر و اجتماع

ایجاد می‌کند که به ضعف باورهای دینی می‌انجامد. واقعیت هستی تعادلی است از بُعد مادی و بُعد معنوی. اگر این تعادل حاصل نشود، فکر از یک بُعد افراطی به بُعد افراطی دیگر نوسان می‌کند. جنبش مادی در قرون نوزده و بیست طغیانی بود بر علیه تسلط افکار خرافاتی که به اسم مذهب مانع پیشرفت تمدن شده بود. بعد از رنسانس و نضج علوم، دایره آگاهی مردم رو به افزایش بود و نمی‌توانست، قشری از مطالب موهوم را بپذیرد. لذا نتیجه گرفتند که باید مذهب را به کنار گذاشت، خدا را منکر شد و اساس جهان را مادی دانست. گفتند عالم بالایی وجود ندارد که به کمک انسان بشتابد، انسان خود بایستی نجات و رستگاریش را در همین عالم بجوید. برخورد سنت و مادیت تقابل دو نظام فکری بود، یکی سنت که در آسمان‌ها بود و دیگری مادیت که در زمین جای داشت. سنت از ماوراء الطبیعه صحبت می‌کرد، مادیت از فیزیک و تجربه علمی.

آنچه حضرت عبدالبهاء پیشنهاد می‌کند، آنست که خدا و معنویت فراگیری را به قلب تمدن باز گردانیم. معنویتی اجتماعی که در همه جا حضور دارد و به همه کس - همه آحاد انسانی - متعلق است، اما به صورت استبدادی دیکته نمی‌شود و از مفاهیم اساطیری و اعتقادات جزمی مایه نمی‌گیرد. فیض آن معنویت با مقتضیات وحدت نوع بشر و یک تمدن جهانی جامع الاطراف آمیخته است. بایستی هم افق اعلی و هم عالم ادنی را در انسان تأیید کرد و توازن هر دو را اساس یک نظام فکری جدید قرار داد.

جمع بندي

ابعاد شناخت شناسي را از منظر جهان بيني حضرت عبدالبهاء مي توان به صورت نتايج زير جمع بندي کرد:

- خدا خالق هستي و غايت وجود است.
- وجود داراي کثرت و تنوع است.
- ميان روابط ضروريه وجود، وحدت و هماهنگي بر قرار است.
- وجود داراي سلسله مراتب بر اساس الويت هاي ساختاري نموده هاي هستي و نظام ارزش ها است.
- وجود داراي تحرک و تحول درنگ ناپذير است.
- نموده هاي وجودي از ساختار و نظم ارگانیک برخوردارند و تحول آنها از روابط ضروريه ميان صور بالقوه و بالفعل، صور عمومي و خصوصي و جزء و کل حاصل مي شود.
- انسان نتيجه ي سیر کمالی وجود است.
- دين نمادي از معنويت و حقيقت فائقه ي عالم است.
- جنبه ي عمومي دين که در همه ي اديان مشترک است و ماوراي تاريخ قرار مي گيرد، عبارت است از نوعي شناخت از ماهيت معنوي انسان و تبديل آن شناخت در جريان عمل و تجربه به اخلاق معطوف به تعاون جمعي. جنبه ي خصوصي دين واقعييت و ساختار اجتماعي آن است که در بستر تاريخ جاري مي شود و بنابر قوانين تحول اجتماعي، زوال مي پذيرد و لذا شرط بقاي آن همراهي با تجدد و مقتضيات تمدن است.
- دين یک فرآیند منظم، مستمر و پیشرونده می باشد. هیچ دینانی نمایانده ی شکل غائی و نهائی حقیقت مذهبی نیست.
- شناخت و عمل اجتماعي دو خصيصه اصلي مقام انسان است. شناخت ديني، فلسفي و علمي ابعاد به هم پيوسته، تلاش درنگ ناپذير انسان براي کشف حقيقت مي باشند. شناخت ديني، فلسفي و علمي مطلق نیست، بلکه نسبي است. عمل اجتماعي بايد منبعث از وجدان و معطوف به اخلاق باشد.
- آنچه که اصالت عقل را از اعتبار مي اندازد، ايستادگي و بي حرکت انگاشتن آن است. اما اگر اصالت عقل را در پهنه ي تکامل ذهن و در فراخنای پویایی هستي بررسی کنیم و قوانين تحول را بر آن جاري سازيم، اصالت عقل پابرجا و استوار مي ماند. به همان دليل اگر دين را نيز از حرکت و تحول و

تطورات کمالیه بری دانیم، آن را به‌پدیده‌ای منجمد و متحجر مبدل می‌سازیم.

- روح القدس که منشأ وحی در عالم است، نشانه‌ی حضور خداوند در تاریخ و وسیله‌ی ارتباط با حقایق ماورای جهان مادی است. همان‌طور که بی‌توجهی به روح القدس منجر به نابینایی روحانی می‌گردد، جدا کردن آن از جریان تجدد و خلاقیت تمدن نیز منجر به خاموشی نور الهی و افول چراغ دین و نفی آزادی و رستگاری انسان می‌گردد. قوه‌ی روح القدس حالت تزکیه و تهذیب نفس ایجاد می‌کند که در نتیجه‌ی آن جریان مشاهده و تعقل و تحریر حقیقت و شناخت قواعد کلی حاکم بر اشیاء و روابط انسانی از خواهش‌های نفسانی مبری می‌شود.
- اخلاق نتیجه و ثمره‌ی شناخت علمی و فلسفی است. غایت اخلاق در عصر حاضر آنست که وحدت نوع بشر را تضمین کند، تعصبات را زائل کند، اساس صلح بین المللی را بریزد و تمدنی را استوار سازد که در آن، قدرت خادم عدالت گردد. حضرت عبدالبهاء می‌گوید:

اعظم فضایل عالم انسانی علم است... ملاحظه کنید که جمیع کائنات کبیره و صغیره اسیر طبیعتند... ولی انسان حاکم بر طبیعت است. قواعد و احکام طبیعت را می‌شکند. بر طبیعت حکم می‌کند... با وجود آن که ذی روح هوایی و آبی نیست، قانون طبیعت را می‌شکند، در روی دریا جولان می‌دهد، محیط اکبر را قطع می‌کند، در هوا پرواز می‌نماید و در زیر دریا سیر می‌کند. این قوه‌ی برقیه که مشاهده می‌کنید، با وجود آنکه عاصی‌تر و سرکش‌تر از او قوه‌ای نیست، چون به کوه زند تا بن خرق کند، ولی انسان او را می‌آورد، حبس می‌کند. در دقیقه‌ای به شرق و غرب مخابره می‌نماید. صوت آزاد را در آلتی حبس نماید عکس انسان را که سایه‌ای زایل است، ثابت می‌کند. جمیع این امور خارق طبیعت است. این است که انسان حاکم بر طبیعت است. این فضیلت را آیا انسان از چه حاصل کرده است؟ از علم حاصل شده. پس معلوم است که علم اعظم فضایل انسانی است. خرق عادات و هتک قوانین طبیعت مختص به علم است. حالا که خدا به انسان چنین قوه و استعدادی عنایت فرموده که خرق عالم طبیعت کند، حیث است این موهبت را در امور مضرّ تلف نماید. حیث است در بغض و عداوت مجری دارد. حیث است در ظلم و تعدی صرف نماید. باید این قوت را در احیای نفوس مبذول دارد، در

خیر عمومی صرف کند و در صلح و صلاح به کار برد، در
معموریت عالم و راحت نفوس و الفت و محبت بین بشر حصر
نماید. این است موهبتی که حقیقت انسان از آن تزیین یابد.²⁵

در نمای صفحه‌ی بعد می‌توان تصویری کلی را از اجزای
شناخت شناسی که در آثار حضرت عبدالبهاء مورد اشاره قرار گرفته،
ملاحظه نمود.

در این نما میدان (مربع) I را می‌توان نشانه‌ی شناخت معنوی و
یا ارزشی دانست و میدان II را نشانه‌ی شناخت علمی. از ترکیب این دو
شناخت بینش و یا جهان‌بینی فرد فراهم می‌آید. ارزش‌ها و شناخت علمی،
هر چند در ارتباط متقابلند و ارتباطشان جلوه‌ی تفاهم معنویت و مادیت
است، اما خط پیوسته میان آنها نشانه‌ی آن است که بایستی مرزهای میان
تعابیر ارزشی که جنبه درونی و کیفی دارد و طیفی تکررگرا را در بر
می‌گیرد و جریان کشف و شهود علمی که جنبه‌ی برونی و کمی و خطی
دارد، محفوظ بماند و هیچ گونه پیش فرضی بر روند تحقیق علمی تحمیل
نگردد. دو میدان I و II هم مکمل و هم مراقب یکدیگرند. یعنی چون
یافته‌های علمی با ارزش‌های معنوی و اخلاقی توأم گردند، فناوری (که)
نتیجه‌ی عملی شناخت علمی است) به سمت آرمان‌های انسانی معطوف
می‌شود. از سوی دیگر شناخت علمی مؤید ارزش‌ها است و زمینه‌ای
تجربی و ملموس برای مفاهیم مربوط به ذهن گرایی و آرمان گرایی
فراهم می‌سازد و آنها را از تصلب فکر و غلبه معتقدات نسنجیده
می‌رهاند.

فرد و جامعه تنها از طریق تعلیم و تربیت (مربع III) به کمال
می‌رسند. تعلیم و تربیت در اساس، جریانی است که با تحول شناخت آغاز
می‌گردد و سپس باروری ادراک و آگاهی، عواطف و رفتار را از خود
متأثر می‌سازد. از اینرو شناخت، انعکاس جریان تعلیم و تربیت است در
شخصیت فرد و محیط اجتماعی او. از دیدگاه حضرت عبدالبهاء شناخت
جنبه‌ی انتزاعی ندارد و با تحول اجتماعی و مقتضیات رو به تکامل تمدن
در ارتباط است. لذا شناخت و بینش بایستی از طریق تعلیم و تربیت
بارور شوند و در فرایند حیات، زندگی فرد و محیط اجتماعی او را دچار
تحول سازند (مربع IV).

میان چهار میدان شناخت شناسی، روابط متقابل برقرار است.
دوایر متحدالمرکز از یک طرف نشانه‌ی ارتباط وجوه مختلف شناخت

است و از طرف دیگر علامت پویایی واقعیت وجود که به صورت درنگ ناپذیر تعمیم می‌یابد و گسترده‌تر می‌گردد. نتایج و تجربیات هر میدان، زمینه را برای وسعت نظر میدان‌های دیگر فراهم می‌آورد و در مجموع، کلیت شناخت، پیوسته در یک پوشش دایره وار انطباق دقیق‌تری با واقعیت وجود می‌یابد.

یک نمای کلی از مفاهیم و مسائل مربوط به شناخت شناسی در آثار عبدالبهاء



کتابشناسي

- 1- حضرت عبدالبهاء:
- مفاوضات.
- خطابات، ج. 1.
- 2- علیمراد داودی: ملکوت وجود، به اهتمام دکتر وحید رافتی، عصر جدید، دارمشتات- آلمان ۱۹۹۸.
- 3- آیات الهی، ج. 2، آلمان 1996.
- 4- لغت نامه دهخدا.
- 4- Freeman Dyson, *Disturbing the Universe*, New York: Harper and Rowe, 1979.