

## گفتمانی در مباحث کتاب مفاوضات عبدالبهاء

به مناسبت صدمین سالگرد انتشار کتاب

دکتر بهروز ثابت

قسمت آخر

موازین ادراک

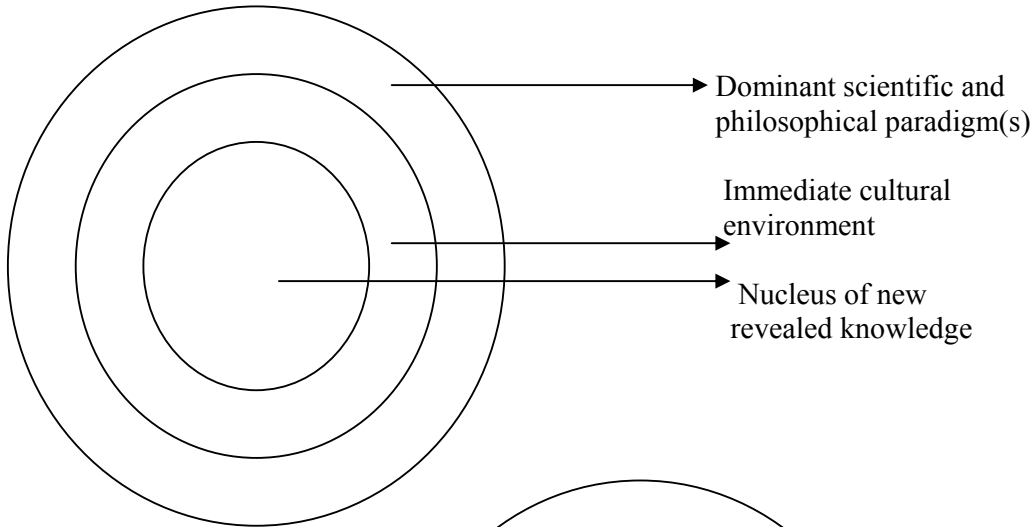
در این سلسله مقالات برخی موضوعات اساسی مفاوضات به نحوی مختصر مورد مطالعه قرار گرفت. همانطور که قبلاً نیز ذکر شد بررسی جامع هر فصل مفاوضات نیازمند مطالعات و تحقیقات وسیع و تتبعات نظری دامنه دار است و موضوعات آن بایستی در زمینه های فلسفی و علمی و اجتماعی و تاریخی مورد مطالعه سیستماتیک قرار گیرد. بطور کلی ابعاد و کیفیت مطالعه این کتاب که در آینده توسط محققین و اهل فن تنظیم و ترتیب داده خواهد شد تا آنجائی که تصور محدود ما در حال حاضر اجازه می دهد بایستی از مختصات زیر برخوردار باشد:

مطالعه و تحقیق در کتاب مفاوضات بایستی در قالب بینش و جهان بینی کلی آئین بهائی و در زمینه تمامیت متون اصلی آن صورت گیرد. جمع آوری، طبقه بندی، تنظیم و ترتیب و ترجمه این آثار در حال حاضر با دقت در جریان است. چون این جریان کاملتر شود قطعاً شناخت و آگاهی ما نیز از این بینش و جهان بینی عمیقتر و وسیعتر خواهد شد. این جریان را بایستی به صورتی ارگانیک و در حال رشد در نظر گرفت. جهان بینی بهائی دارای کیفیتی ثابت و معین نیست. در حال پویائی و تحرک دائم است. مثل جنینی است که در عالم متولد شده و رشد آن از یکطرف 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. ادیان در ابتدای شور و خلاقیت روحانی خود پایه گزار تمدن و فرهنگ بوده اند. بذر فکری که یک دیانت می پاشد در بستر ارتباطات متقابل فرهنگی رشد و نمو می کند و به احیای تمدن می انجامد. از این رو مفاهیم فکری مفاوضات نیز بایستی در چهار چوب روابط دو جانبه دیانت و تمدن سنجیده شود. محور تمدن ها و فرهنگ هائی که از ادیان سرچشمه گرفته اند بر تفکر زنده و خلاق استوار بوده

است. تفکر جدید از ادیان تراوش کرده و سپس با تفکرات علمی و فلسفی فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر در هم آمیخته تا سرانجام به صورت یک نظام فکری جدید ترتیب و تنظیم یافته است. مثلاً وقتی به تاریخ اسلام توجه می‌کنیم می‌بینیم که تفکرات، مطالعات و تعلیم و تربیت اسلامی در ابتدا حالت جنینی داشته و با گذشت زمان و بسط دادوستد فرهنگی تحول پیدا کرده است. به مرور از هسته در بسته خود خارج شده و علم و هنر و فلسفه پیرامونش را متأثر ساخته است. در مراحل اولیه تاریخ اسلام نه تحقیقی به ثمر رسیده بود و نه سیستم آموزش جامعی موجود بود. آموزش صرفاً بر حفظ قرآن و احادیث و سیستم مکتبی استوار بود. 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 چهره 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. ترجمه این آثار به مسلمین دیدگاه بهتری برای درک حقائق مکنونه در کتاب مقدسشان بخشید. بسیاری از آثار قدیم یونانی بعدها در اروپا از عربی به لاتین ترجمه شدند و مورد استفاده قرار گرفتند. دانشمندانی از قبیل خوارزمی پدر علم 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 به عنوان یک واحد مستقل علمی تأسیس و شناخته شد. در سیستم آموزشی علاوه بر قرآن مطالعه 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 تا بدانجا که تحولات علمی و نوآوری فکری در اروپا را نیز از خود متأثر ساختند. پس می‌بینیم که بذر فکری یک دیانت چگونه به مرور در بستر ارتباطات متقابل فرهنگی پرورش می‌یابد و به صورت یک تمدن ظاهر می‌گردد. دیانت بهائی نه تنها خارج از این جریان قرار ندارد بلکه وسعت کیفی و کمی متون اصلی آن نطفه یک پارادایم جدید را نیز در بر می‌گیرد. نمودار زیر ارتباطات متقابل دیانت و محیطش را به تصویر می‌کشد:

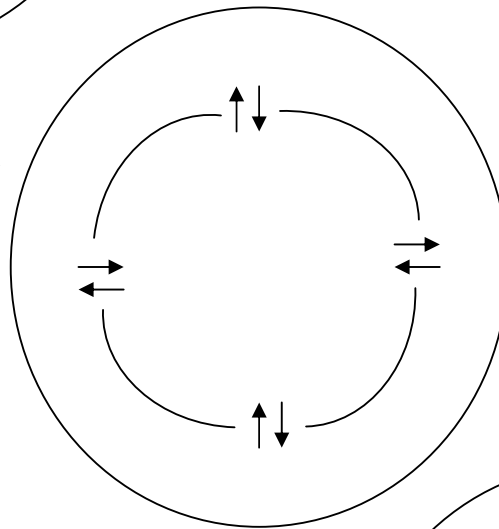
# A General Perspective on Stages of Historical Development of Education and Scholarship in Religion

## Stage one (potential state)



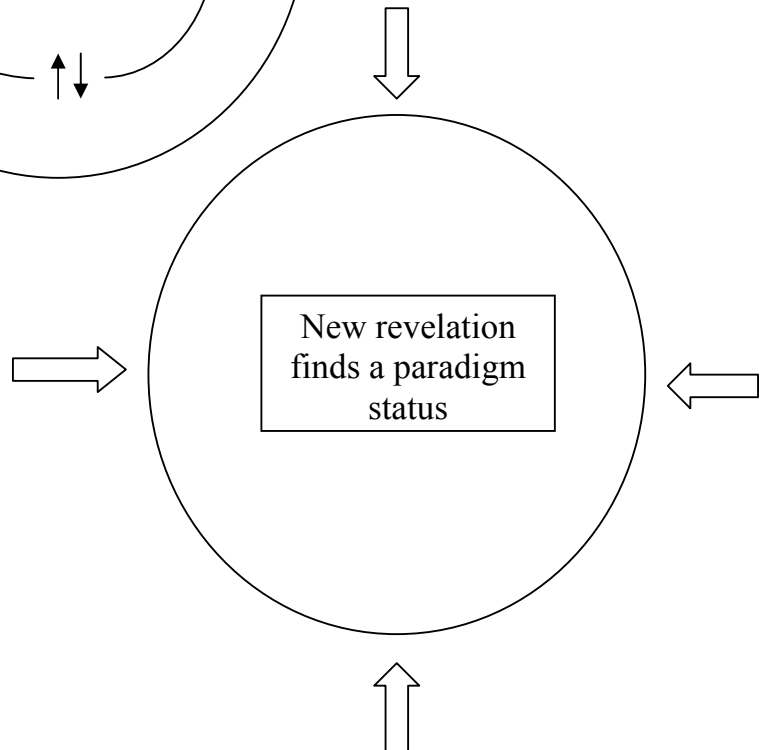
## Stage two (transition)

Dynamic interactions between the new revelation & its surrounding environments



## Stage three (paradigm status)

New revelation absorbs the accumulated knowledge of its surrounding environment, modifies them and over time acquires the state of a paradigm that may exert significant influence on cultural patterns of thinking, feeling, and acting.



جهان بینی هر دیانت و آئینی نمود یک جریان زنده است که با مقدرات تألیف و تحلیل تمدن تحول می یابد . با تمدن زائیده میشود، با تمدن اوج می گیرد، و در اثر روابط متقابل تمدنی با سایر آراء و اندیشه ها در هم می آمیزد. از اینرو مطالعه کتاب مفاوضات نیازمند زمینه یابی فکری و فلسفی است که موضوعات آن را با بدنه اصلی دانش و معرفت بشری پیوند زند . در چنین رابطه متقابل و متحولی است که وجوه فکری و جلوه های فلسفی کتاب مفاوضات بارور خواهد شد.

حضرت عبدالبهاء وجوه مختلف رابطه دین با علم و عقل و سنت فرهنگی را در یک فصل مفاوضات تحت عنوان "موازین ادراک" تشریح کرده و مسائل روش شناسی و شناخت شناسی را از دیدگاه بهائی مطرح می سازند . در این بحث حضرت عبدالبهاء به بررسی این مطلب می پردازند که چه شرایط و خصوصیتی یک اندیشه و آئین را با ملاک حقیقت منطبق میسازد ؟ چه روش و میزانی برای درک حقیقت لازم است ؟ آیا حقائق حسی و یا میزان عقل معیار کامل و مناسبی برای درک حقیقت است ؟ نقش آگاهی و شناخت دینی در کشف حقیقت چیست ؟ آیا تضادی میزان مشاهدات حسی و استدلالات عقلی و میزان الهام و یا به اصطلاح روش اشراقی موجود است ؟ نقش فیض روح القدس در شناخت انسان چیست ؟ باید توجه داشت که حضرت عبدالبهاء این مطلب را به صورت خلاصه در حدود دو صفحه ( ۲۲-۲۱۹ ) در پاسخ سؤال خانم کلیفور دبارنی به صورت شفاهی توضیح داده اند . لذا ما در مطالعه خود سعی خواهیم کرد که آن را اول در ارتباط با سایر مطالب و موضوعات کتاب مفاوضات و سپس در زمینه کلی و عمومی تعالیم و اندیشه بهائی بررسی کنیم . اما قبل از آن لازم است اشاره کنیم که این بحث یک بحث صرف فلسفی و کلامی نیست که چون مطالب آن مطرح شد و قضایایش ثابت گردید بتوان آن را در لابلائی کتب و یا در موزه عقاید به یادگار گذاشت و از جریان لایزال تحول و تحرک بدور نگاه داشت . در این بحث حقیقت روحانی دین به عنوان یک واقعیت زنده و خلاق و متحول مطرح می شود که می تواند علم و آگاهی انسان را با ملاک حقیقت تطابق دهد . همچنین این بحث مفهوم شناخت دینی را از مفاهیم قشری و موهومات جدا میسازد و آن را پدیده ای می داند که در روابط متقابلش با تمدن رشد می کند و مقتضیات عملی آن بایستی به دگرگونی جامعه انسانی بیانجامد.

در این فصل حضرت عبدالبهاء شناخت حقائق اشیاء و یا جریان آگاهی انسان را بر چهار میزان و یا چهار ملاک و معیار استوار می دانند. این چهار میزان عبارتند از : میزان حس ، میزان عقل ،

میزان نقل و میزان روح القدس. آنچه که در وهله اول در این بحث به چشم میخورد اینست که حضرت عبدالبهاء با بیان مختصات و کمبودهای سه میزان حس و عقل و نقل آن ها را محتمل الخطا می دانند و شرط یقین را در میزان روح القدس بیان می فرمایند. از جمله دلائلی که ذکر می فرمایند آنست که اولاً حواس پنجگانه خطاکارند. این مطلب توسط فلاسفه و دانشمندانی مثل ژرژ برکلی نیز مورد بررسی قرار گرفته است. حضرت عبدالبهاء در ارتباط با میزان عقل آن را نیز جایز الخطا می دانند چرا که بنا بر شواهد تاریخی فلاسفه و متفکرین در موضوع واحد اختلاف نظر داشته اند و یک مساله به دلائل عقلی اثبات و پس از مدتی به دلائل عقلی نفی شده است. لذا اختلاف آراء و تبدیل فکر نشان می دهد که میزان عقل تام نیست. بالاخره حضرت عبدالبهاء میزان نقل را مطرح می کنند یعنی نصوص کتب مقدسه که بر اساس آن علمای دین با توسل به اینکه مثلاً خدا در انجیل و تورات چنین و چنان گفته تعبیراتی کرده اند و آن تعبیرات را مجوز صحت و سقم حقیقت دانسته اند. حضرت عبدالبهاء میزان نقل را نیز محتمل الخطا میدانند چرا که نقل بر عقل متکی است و تعبیر آن بنا به تناسب عقل تعبیه می شود. لذا میزان نقل نیز نمی تواند ملاک حقیقت قرار گیرد. در نتیجه میزانی فراتر و جامعتر لازم است تا ادراک انسان به مدد آن به جلو رود و مطابق ناموس طبیعی اش تحول یابد. انتقاد حضرت عبدالبهاء از ضعف و نقصان این روش ها نباید به این صورت تعبیر شود که مثلاً روش حسی و یا عقل از اعتبار برخوردار نیستند. همانطور که خواهیم دید هدف ایشان آنست که اگر روش تحقیق و مطالعه و جریان جستجوی حقیقت به یکی از این روش ها تقلیل یابد- چنانکه در گرایش های افراطی فلسفی دیده ایم- شناخت کامل از واقعیت هستی امکان پذیر نخواهد بود و نیز هر چند این چهار روش جدا و مستقل تقسیم و تعریف شده اند چون بیانات حضرت عبدالبهاء را در کلیت تبیینات نظری و شناخت شناسی ایشان قرار دهیم روشن می شود که روابط ضروریه ای ما بین این چهار میزان برقرار است و اتحاد آنها لازمه یک روش جامع متحد القوی می باشد تا اسباب گفتگو و تطابق علم و دین فراهم آید.

حضرت عبدالبهاء به سه روش حسی و عقلی و نقلی اشاره فرموده آنها را محتمل الخطا دانسته و به لزوم فیض روح القدس تأکید می فرمایند تا شناخت انسان از روابط ضروریه اشیاء و پدیده ها به قطعیت و یقین کامل دست یابد. این مطلب نباید به آن معنا تعبیر شود که دیانت بهائی مخالف روش علمی است و عقل را بی اعتبار میداند. بلکه چون بحث موازین ادراک را در کلیت نظام فکری آئین بهائی قرار دهیم روشن میشود که روابط ضروریه ای مابین این چهار میزان برقرار است و اتحاد آن ها شرط ایجاد یک ملاک یا میزان جامع برای کشف حقیقت است. حضرت شوقی ربانی جانشین

حضرت عبدالبهاء در بیانی مهم درباره مبانی اصولی و عقیدتی آئین بهائی میفرماید که روش شناخت و تحقیق در امر بهائی بر روش علمی استوار است. پس لازم می‌آید که ببینیم مفهوم و منظور از روش علمی چیست و چگونه ملاک روح القدس می‌تواند بخشی از نظام فکری امر بهائی باشد ضمن آنکه روش تحقیق بهائی علمی بودن خود را حفظ می‌نماید.

میتوان فرض کرد که اشاره 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 که حضرت عبدالبهاء مورد بحث قرار داده اند در تاریخ حکمت و اندیشه سابقه ای طولانی دارد. این چهار میزان هر چند متمایزند ولی هدف اصلیه ای 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 و واقعیت در مرحله ای مشخص از مراحل هستی است اما هیچ یک به تنهایی نمی‌تواند تمامیت و واقعیت هستی را منعکس سازد. مثلاً معیار حس موثق ترین معیار برای مشاهده و تجربه 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 حوزه مجردات به کشف و شهود پردازد. یعنی هر معیار شناخت در مرحله خود جلوه ای 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 مرحله ای 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 جهان بینی استوار است که هستی را مجموعه ای واحد و پیوسته می‌بیند که در کلیتش بسمت غایتی روحانی متوجه و از معنا و ارزشی معنوی برخوردار است.

براساس دیدگاه حضرت عبدالبهاء میزان حس ناقص است چرا که میزان حس برآن است تا از مشاهدات جزئی و محدود به حقائق کلی دست یابد. اما حقائق کلی را هیچگاه نمی‌توان از جمع بندی جزئیات استنباط کرد. لذا شناخت حسی نیازمند جامعیت استدلالات عقلی است. از جهت دیگر حضرت عبدالبهاء اشاره می‌فرماید که عقل نیز اگر در برهه ای از زمان و در حوزه محدود فرهنگی

اسیر شود قابل اعتماد نخواهد بود . می فرمایند : " 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 متفق الفکر و متحدالرأی باشند . " سپس اشاره به تحول نظریه افلاطون دائر بر مرکزیت شمس و حرکت زمین می نمایند که با فکر بطلمیوس 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 حقائق کند اما حکم تام نمی تواند 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 حوزه 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 مقامی دیگر در مفاوضات عقل را ثمر و کمال روح و صفت متلازمه آن می دانند . در عین حال ظهور قوای عقل مشروط به تطورات کمالیه می باشد . لذا جائز الخطا بودن عقل از آنجا ناشی می شود که آن را امر ثابتی بدانیم . ولی اگر آن را پدیده ای متحول منظور داریم شرافت و اصالت بالقوه آن را محفوظ میداریم . همچنین شناخت عقلی کاملتر می شود چون با معیار حس و مشاهده و تجربه توأم شود و این امتزاج در زمینه حرکت و تحول لایزال جهان یعنی حرکتی که لازمه وجود است ارزیابی گردد . رابطه حس و عقل حالت ثابت نداشته و دائم تغییر و تحول یافته است . چنانکه در ۴۰۰ سال گذشته با رشد مطالعات تجربی و ابزار مشاهده علمی قوه عقل از توانائی خارق العاده برخوردار گشته است . تحولات علمی و انقلابات فکری جدید بطرزی بیسابقه روش حسی و تجربی را با روش عقلی و فلسفی امتزاج داده و مشاهدات جدیدتر به تعبیر عقلی وسیعتر انجامیده و چرخ تکامل علم با سرعت در عرصه تجربه به حرکت در آمده است . اما این امتزاج نیازمند عامل دیگری است که آن را بایستی در مناسبات و روابط میزان نقل و میزان روح القدس جست .

گفتیم که میزان نقل بر اساس نصوص کتب مقدسه و معارف ادیان پیشین است که سنت و فرهنگ یک جامعه را تشکیل میدهد و میزان روح القدس عبارت از میزانی است که از حرکت نباضه و قوه وحی مظهر ظهور سرچشمه می گیرد و تجلی آن فیض روحانی حیات فردی و اجتماعی انسان را دچار تحول میسازد . برای بررسی رابطه این دو میزان باید یک سؤال اساسی را مطرح کرد : با توجه به اینکه حضرت عبدالبهاء فیض روح القدس را منشاء تمام ادیان می دانند چرا حضرت عبدالبهاء

نصوص سنتی را جدا از قوه روح القدس و به عنوان روشی متفاوت و جائز الخطا معرفی می نمایند؟  
آیا قوه روح القدس محرک و موجد این نصوص نبوده است؟

از نظر ایشان نصوص سنتی قوه روحانی خلاقه خود را از دست داده اند و با تفسیر علماء قالب های فرهنگی و بشری یافته اند. اما قوه روح القدس اشاره به آن نیروی حیات بخشی است که در مراحل از تاریخ از افق اعلی عالم ادنی را روشن ساخته و زمینه را برای تحقق مرحله جدیدی از کمال انسانی فراهم ساخته است. قوه روح القدس دو هزار سال قبل مسیحیت و هزار و چهار صد سال پیش اسلام را تاسیس کرد و عالم را زنده نمود. اما تا امروز این ادیان دستخوش تحولات بنیان کن تاریخی شده اند، زمانه عوض شده، تأثیرات و تبدلات فرهنگی ادیان و فلسفه ها را در هم آمیخته و هر یک به صدها فرقه تقسیم شده و هزاران تعبیر و تفسیر متفاوت از آنها صورت گرفته است. در این حال صحبت از اسلام ناب و یا مسیحیت ناب- یعنی آنچه را که امروز به اسم این ادیان رایج است عینا همان دانستن که هزاران سال پیش بر قلب پیامبرشان نازل شد- انکار بدیهیات تاریخی و اجتماعی است که در نهایت عقل را نیز در حوزه قشری گرایی محصور میسازد. لذا مقصود حضرت عبدالبهاء از دو میزان در حقیقت اشاره ای است به جریان کلی و عمومی تجدد و تحول ادوار کلیه الهی . به زبان دیگر چون قوه محرکه و حیات بخش ادیان در تاریخ جاری میشود و در بعد زمان و مکان قرار می گیرد قوانین کلیه ضعف و تحلیل برآن شامل می شود و احتیاج به تجدید حیات

می یابد . تضاد میزان نقل و روح القدس سمبلی است از تضاد میان دو جلوه تمدن . یکی تمدنی که در گذشته پا گرفته و دیگری تمدنی که با رجوع بهار روحانی و تجلیات روح القدس در حال ظهور و شکوفائی است . یعنی شناخت حقیقی در جریان نباض دور و تسلسل فرهنگ و تمدن شکل می گیرد . آنجا که ارزشها و معانی پژمرده و افسرده تمدن با آرمان ها و آرزوهای معطوف به کمال تمدن به چالش کشیده می شوند خلاق ترین جلوه ها و انعکاسات علم و معرفت از چشمه وحی تراوش کرده موجب نوآوری اجتماعی و فرهنگی می گردند .

بحث حضرت عبدالبهاء در مورد نقش روح القدس در شناخت حقیقت ، معرفت دینی ، آگاهی علمی و وجدان اخلاقی بحثی است وسیع که در آینده بایستی توسط محققین مورد بررسی دقیق قرار گیرد . از زاویه ای می توان گفت که تعریف حضرت عبدالبهاء از میزان نقل و میزان روح القدس تا حدودی به تعریف هنری برگسون فیلسوف برجسته فرانسوی از مفهوم دیانت نزدیک است . برگسون واقعیت دیانت و اخلاق را به دو مقوله ایستا و پویا تقسیم می کند . دیانت ایستا نوعی مکانیسم دفاعی است برای



مقابله با اضطراب فرد و از هم گسستگی جمع . دیانت ایستا با آداب و رسوم و اسطوره های فرهنگی جامعه در هم می آمیزد و نوعی از سیستم ارزشها را پدید میآورد که هدف آن دفاع از سنت هائی 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 جلوه های ایستای دیانت در زمان حاضر موجود نیست . بنظر برگسون در حال حاضر در جنگ گروهها و یا ملت هائی که مدعیند خدا با آنها است می توان جلوه ایستای دیانت را به نحو آشکار دید . هر چند آنها ظاهراً خدای واحدی را به کار می گیرند اما این خدا در قالب مرزهای ملی و عقیدتی محصور مانده است . اما جلوه پویای دیانت به تمام نوع انسان نظر دارد . از حصار محدودیت خارج است . جلوه پویای دین به جریان لایزال ظهورات الهی که همچون چشمه ای جوشنده عالم را به تحرک میآورد معطوف است . این جنبه پویای دیانت است که سبب حرکت و تحول عالم می گردد و به اخلاق قوه حیات و تجدد می بخشد . دیدگاه عرفانی برگسون برآنست که پیشرفت تکنولوژی مقدمات وحدت نوع انسان را در حد مادی فراهم ساخته و حال پیکر مادی تمدن نیازمند نیروی حیاتبخش 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 قوه مظهر ظهور و معطوف به جریان ظهورات کمالیه و خلق جدید و حرکت دوریه می باشد که موجب پویائی و حرکت ادیان می گردد . مذهب اگر از خلاقیت معنوی محروم شود نبض و اندامش از طپش روح القدس بی بهره می ماند و تبدیل به یک ایدئولوژی اجتماعی می گردد و اعتبارش به عنوان میزانی کامل ساقط میشود . واقعیت دین تنها در ظاهر و قوانین آن نیست بلکه در روح و قوه ایست 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 ملاک های حسی و عقلی می باشد . لذا می توانیم بگوئیم که میزان روح القدس و ملاک حسی و عقلی دارای ارتباطات ضروریه می باشند، هر دو در تاریخ جاری می شوند و از فراز و نشیب برخوردارند . فیوضات روح القدس در حدود و شروط سه پدیده تاریخی قابل مطالعه است: اول در مراحل انعقاد و رشد ادیان، دوم در درنقش ادیان در تجدید حیات تمدن، و سوم در تأثیرات تهذیبی و معنوی ادیان در شخصیت فرد و نظام ارزشهای اخلاقی.

محور دیدگاه حضرت عبدالبهاء در باب مفهوم روح القدس بر این اصل قرار دارد که روح القدس که حامل وحی و پیام الهیست حقیقتی است که تصرفاتش لایزال است. روح القدس در جریان تاریخ به صورتی ارتقایی تأثیرات خلاقه اش را ظاهر می کند. این دیدگاه، روح القدس (پیام وحی) را نه محصور در زمان می داند و نه محدود در مکان و نه منحصر به قومی خاص. روح القدس را امری کلی و عمومی و سرمنشاء معنویت عالم محسوب می دارد. چنین معنویتی تمدن را از دو خصیصه برخوردار میسازد: خصیصه اول به تمدن ماهیتی پویا و متحول می بخشد که به صورت متناوب تغییر می کند و هر مرحله آن با رجعتی دیگر دچار تجدد و نوآوری می شود و به مرحله بالاتری ارتقاء می یابد. در نتیجه قشری گرایی و تصلب فکراجازه رشد نمی یابد و مشاهده و تجربه علمی و استدلالات عقلی امکان می یابند شناخت علمی را به جلو برند. خصیصه دوم تمدن را دچار تهذیب درونی می کند و از آن طریق معیار شناخت و موازین حس و عقل کمتر و کمتر تحت تأثیر وسوسه های مادی و خواهش های نفسانی قرار می گیرند.

در آثار بهائی تأکید شده که هر چند سلسله مراتب وجود به سمت مدارج روحانی معطوف است اما پایه اولیّه آن را عالم حسّ و یا دنیای مادی و ناسوتی تشکیل می دهد و لذا در هستی شناسی عالم حس از موقعیت خاصی برخوردار است. میزان حسّ از عقل مدد می جوید اما با ملموس کردن تجربه و قوه مشاهده استنتاجات عقلی را با واقعیت مادی هستی تطابق می بخشد. قوه روح القدس نفی حسّ و عقل نمی کند بلکه آن را به مداری بالاتر می کشاند. قوه روح القدس ابعاد جدیدی را به مشاهدات حسّی و اکتشافات عقلی می گشاید. حامی آنها است نه نافی آنها. میزان روح القدس جایگزین روش حسّ و عقل نمیشود. نیروئی است که به آنها معنا و جهتی دیگر می بخشد. آنچه که اصالت عقل را از اعتبار می اندازد ایستادگی و بی حرکت انگاشتن آن است. اما اگر اصالت عقل را در پهنه 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 پایرجا و استوار می ماند. به همان دلیل اگر جریان ظهور را نیز از حرکت و تحول و تطورات کمالیه بری دانیم ادیان را به پدیده ای منجمد مبدل میسازیم. میزان جامعی که در آینده ملاک شناخت علمی و مذهبی خواهد بود سلسله مراتب حسّی و عقلی و روحانی را به رسمیت خواهد شناخت. در چنان نظام جامعی نقش میزان روح القدس آنست 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. قوه روح القدس حالت تزکیه برای میزان حسّ 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 بشری

اگر از تقوی و تهذیب برخوردار شود مطابق بامنطق الهی میشود. پس تفاوت در ضعف عقل نیست بلکه عقل چون تحت نفوذ کشش های طبیعی نفس انسانی قرار میگیرد قوای آن به تحلیل می‌رود. فیض روح القدس شرایطی روحانی و اخلاقی ایجاد میکند که در آن جریان مشاهده و تعقل و تحرّی حقیقت و شناخت قواعد کلی حاکم بر اشیاء و روابط انسانی از خواهشهای نفسانی مبرّی میشود و از خلوص و صداقتی برخوردار می‌گردد که در نتیجه واقعیّات هستی را بدون مداخله الوان شخصی و یا فرهنگی منعکس می‌سازد. بطور خلاصه چون تهذیب اخلاق از طریق قوّه روح القدس حاصل گردد عقل فرصت می‌یابد تا شرافت و اصالتش را در تطوّرات کمالیّه وجود ظاهر سازد. لذا تهذیب اخلاق لازمه هستی شناسی و جزء لایتجزّای موازین ادراک میباشد.

### روابط ضروریه دین و علم و بحران سنت و مادیت

حضرت عبدالبهاء هم تعریف دیانت و هم تعریف علم را به صورت روابط ضروریه منبعث از حقائق اشیاء بیان می‌فرمایند. این روابط ضروریه هم دارای جنبه مادی و هم دارای جنبه معنوی هستند. یعنی مثلاً ماده هم جنبه ظاهری و محسوس دارد و هم حقیقت معقوله است. جنبه درونی و معقول واقعیتی بالقوه دارد که به مرور به صورت جلوه‌ها و تظاهرات بیرونی و مادی ظاهر می‌شود. این نیروی درونی از یکطرف مایه انتلاف و یگانگی و به هم پیوستگی اشیاء و پدیده‌ها است و از طرف دیگر جهان را به سمت هدف کمالیش یعنی تجلی کامل کمالات روح سوق میدهد. از این رو دوگانگی ماده و روح 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 برآنست 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 تفاوت میان روش علمی و روش دینی 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 هیچوقت به اصل اساسی وحدت علم و دین دست نخواهیم یافت. پس باید به جای جدائی عرفان از عقل، و معرفت روحانی از مشاهدات تجربی، آنها را از محدودیت‌ها و تعاریف سنتی شان رهائی بخشید و در سلسله مراتب و تطورات کمالیه وجود امتزاج و آشتیشان داد. این محدودیت‌ها در طول تاریخ موازین ادراک را به سوی جدائی مزمّن و نفاق برانگیز سوق داده‌اند. عوارض این جدائی و

جدال به سه صورت ظاهر شده است: ۱ 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. ۲ چون کلیت شناخت به درون گرایی افراطی کشیده شده و از حوزه تجربه و عمل خارج گشته، میزان عقل در حوزه مجردات ذهنی باقی مانده و جدال لفظی و سفسطه رواج پیدا کرده است. ۳ چون کلیت شناخت تنها به میزان نقل اکتفا کرده و عقل و تجربه دستاویزی گشته تا به هر قیمتی سنت های قهقرائی 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.

واقعیت هستی را می توان 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 در بر می گیرند و قابل حرکت در فضا هستند. اما کنه و واقعیت اشیاء یعنی جنبه درونی آن بر ذهن پوشیده است. بشر قادر به درک روابط و مشخصات حاکم بر اشیاء است و نظریه های علمی نیز سعی در کشف این روابط دارند و هر تئوری جدید علمی دیدگاهی وسیعتر از این روابط بدست میدهد و طبیعتاً هر دیدگاه وسیعتری ما را به کنه و واقعیت اشیاء نزدیکتر میسازد. اما دسترسی به ذات آنها همچنان در هاله اسرار و در قلمرو ناشناخته ها باقی می ماند. یعنی هرچه جزئیات طبیعت و روابط میان آنها را بیشتر میکاویم کل آن بیشتر از دسترس شناسائی می گریزد. فیزیک جدید نیز تصریح می کند که شناخت و آگاهی مطلق واقعیت هستی امکان پذیر نیست. لذا فلسفه مادی مطلق گرا که مدعیست همه پدیده ها قابل پیش بینی و کنترل هستند در مقابل فیزیک نوین رنگ می بازد. اگر مطالعه علمی کوچکترین ذرات اتم ما را به عدم حتمیت میرساند چگونه می توانیم مدعی شویم که علم قادر است رفتار انسان را در قالب پیچیده اجتماعی و فرهنگی و تمدنی آن توضیح کامل دهد.

در اینجا باید مجدداً تاکید کرد که وقتی از محدودیت علم در شناخت واقعیت صحبت می کنیم به آن معنا نیست که علم را و روش علمی را تخطئه کنیم - به کنار گذاریم - و مثل گذشتگان به جادو پناه ببریم و یا صرفاً از طریق معجزات بخواهیم خرق قوانین طبیعت کنیم. یکی از خصوصیات پُست مدرنیسم این بوده که نوعی از جهان بینی شبه معنوی رایج شده که به نحوی خطرناک می تواند به رشد خرافات دامن زند. عقاید جزمی مذهبی نیز با استفاده از بحران فلسفه مادی فرصت یافته اند تا با تخطئه علم و روشنگری رجعت به گذشته را ترویج کنند و با ذکر نقاط ضعف علم تحولات شگفت انگیز علمی و پیشروی بیسابقه تمدن را در دو قرن گذشته به باد انتقاد بگیرند.

آنچه بایستی مورد انتقاد قرار گیرد جزمیت فکر است که می تواند هم بر علم و هم بر دین تحمیل شود. غرض نفی روش علمی نیست. علم را اگر در مفهوم جهانی و عموماً در نظر گیریم به طور طبیعی متحد معنویت است. علم یک عامل شناخت است. دین عامل دیگر. اتحاد آن ها زمانی بدرستی صورت می گیرد که هر دو را در زمینه عامل سوم یعنی جریان کمالی تمدن جهانی آشتی دهیم. لذا انتقاد از ماتریالیسم به معنا نفی علم و روش علمی نیست. به این 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 باورهای مافوق تجربه مادی و عواصف بهشتی در هم آمیخته خود را مستغنی از براهین علمی دانسته اند و در نتیجه کنجکاو و خلاقیت انسان را در بند احتجابات اسطوره مانند اسیر ساخته اند.

فلسفه مادی مثل مذهب نوعی از جهان بینی است. نوعی نگرش فرهنگیست که جهتی خاص به علم و عقل می دهد. در عهد عتیق جهان بینی سنتی مذهبی بر علم و عقل حاکم بود و به آن جهت میداد. در قرون جدید فلسفه مادی همان روش را پیگیری کرده است. یعنی به جای مذهب نشسته و تعبیری مادی از یافته های 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 نیامده اند. میدانیم واقعیت هستی یکیست اما علم و عقل در حالت تغییر و تکامل مداوم هستند. ماه و خورشید و ستارگان و کهکشان امروز همانست که دو هزار سال پیش بود. منتهی حال ما به دنیا نوع دیگری می نگریم. اگر دو هزار سال پیش فلسفه ارسطو جهان و کیهان را توضیح میداد حال مکانیک کوانتم و نسبیت انشتن منظری بس فراختر را در پیش روی ما گشوده اند. زمانی ماهها طول می کشید تا از کشوری به کشور دیگر رفت. اما امروز دامنه ارتباطات، جهان را به یک واحد ارگانیک سیاسی و اقتصادی و فرهنگی تبدیل کرده است. با یک اشاره می توان پیغامی از یک گوشه زمین به گوشه 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 می کنند و هم به انسان اقتدار می بخشند تا نیروهای بالقوه طبیعت را به نفع تمدن به کار کشد و خلق جدید کند. پس شرایط امروز جهان نیازمند ارزشهای جدیدیست. در قرون جدید تعبیر سنتی مذهب از جریان لایزال تحول علم و عقل باز ماندند و نه تنها باز ماندند 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. فلسفه مادی جدید را می توان واکنشی دانست نسبت به جزمیت مذهبی. برخی از فلاسفه مادی تصور کردند که چون بنیان مذهب را بر کنند علم و عقل را از یوغ جزمیت و تعصبات مذهبی می رهانند و انسان به آزادی میرسد. اما تجربیات دو قرن اخیر نشان داد که انسان برای خود بت های دیگری آفرید و کیش شخصیت به وجود آورد. علم نتوانست پاسخگوی نیازهای معنوی انسان باشد و وجدان او را تربیت کند. وجدان قوائست که حس و عقل را رهبری می کند و نظام ارزشها را مطابق یک سلسله الویت ها طبقه بندی می نماید تا راهنمای عمل انسان گردد. آگاهی و ادراک متکی به وجدان است و از طریق آن، آگاهی به اراده و سپس به عمل تبدیل می شود. جنبه روحانی و معنوی وجود به هدف و غایتی مافوق نیازهای مادی متوجه است و به زندگی انسان معنائی برتر از جهان مادی میدهد. انسان را کمال جو می کند و تجربه انسان بدون وساطت این عامل روحانی معنی دار نمی شود. فلسفه مادی مثل یک عدسی دوربین بوده که سعی کرده تجربیات حسی و عقلی انسان را از یک زاویه خاص تعبیر نماید، سمبل های مادی را جایگزین اهداف و انگیزه های مذهبی سازد، و نیاز به معنویت را با محتوای مادی پر کند.

تجربه، عقل، معنویت و اخلاق همه دارای تأثیرات متقابلند. یک مجموعه واحدند که شخصیت فرد و فرهنگ جامعه را تشکیل می دهند. آنها را نمی توان از هم جدا کرد. نمی توان به یکی سرعت داد و دیگری را متوقف دانست. از اینروست 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 تحجر رود، به تعصب نشیند، به مقابله با تحول برخیزد، لاجرم تبدیل به نوعی استبداد فکری میشود و در این حال واکنشی ایجاد می کند که تعبیرات انسان را به سمت اندیشه های مادی سوق می دهد. واقعیت هستی تعادلیست از بعد مادی و بعد معنوی. اگر این تعادل حاصل نشود فکر از یک بعد افراطی به بعد افراطی دیگر نوسان می کند. 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 نمی توانست قشری از مطالب موهوم را بپذیرد. لذا نتیجه گرفتند که پس باید مذهب را به کنار گذاشت، خدا را منکر شد و اساس جهان را مادی دانست. گفتند عالم بالائی 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 می کرد، مادیت از فیزیک و شیمی.

آنچه حضرت عبدالبهاء پیشنهاد می فرمایند اینست که خدا را و معنویت فراگیری را به قلب تمدن باز گردانیم. معنویت که در همه جا حضور دارد و به همه کس ، همه آحاد انسانی متعلق است اما به صورت استبدادی از بالا دیکته نمی شود و انسان بایستی از طریق وحدت و اخوت جهانی خود را از فیض آن بهره مند سازد . بایستی هم افق اعلی و هم عالم ادنی را در انسان تایید کرد و توازن هر دو را اساس یک نظام فکری جدید قرار داد .