

## آئین بهائی با روشنفکری همخوان است؟

روشنفکر غیر دینی<sup>۱</sup> در جهان‌بینی‌اش فقط عقل و علم را محترم می‌دارد و خود را نه به اعتقاد به خدا و نه به هیچ دیانتی متعهد می‌داند. او طرز فکری نقاد و موشکاف دارد و تا چیزی با عقل ثابت نشود، آنرا نمی‌پذیرد. در عین حال او انسان بسیار منصف و رواداری است. او در مقابل یک مؤمن به آئین بهائی پرسشهای زیر را مطرح می‌کند:

- آیا دین با روشنفکری همخوان است؟
- آیا اصولاً مؤمن به یک دیانت می‌تواند روشنفکر باشد؟
- آیا فرد بهائی می‌تواند روشنفکر باشد؟ به عبارت دیگر آیا آئین بهائی با روشنفکری همخوان است؟
- روشنفکر بهائی با روشنفکر غیر دینی چه تفاوت‌هایی دارد؟

### تعریف مفاهیم

در این نوشتار هنگامی، که ما از روشنفکری صحبت می‌کنیم منظورمان همان طرز فکر و دیدگاه عقلانی است، که همخوان با روشنگری است. و بالتبع روشنفکر کسی است، که از دیدگاه روشنگری به جهان می‌نگرد. روشنگری (به انگلیسی Enlightenment و به آلمانی Aufklärung) به معنی نوعی طرز فکر و جهان‌بینی است، که تأثیر شدید در اجتماع و سیاست و دین دارد.

بهترین و معتبرترین تعریفی که از روشنگری شده است، تعریف کانت در رسالهٔ روشنگری می‌باشد: «روشنگری رهاشدن انسان از صغارت خودساخته می‌باشد. صغارت بدان معنی است، که انسان نتواند عقل خود را آزاد از سلطهٔ دیگران بکار گیرد. و خودساخته به این معنی است، که علت صغارت در نقص عقل نیست، بلکه در فقدان اراده و شهامت است، که لازمهٔ رهاسازی عقل از قید دیگران است. شجاع باش و عقل خود را خود بکار گیر. این است شعار روشنگری.»<sup>۲</sup>

## روشنگری و فلسفه

برخی پیدایش روشنگری را از قرن هفدهم میلادی در اروپا می‌دانند. ولی قدر مسلم این است، که طرز فکر و جهان‌بینی‌ای، که با روشنگری همراه است، چیزی نیست، که یکباره در قرن هفدهم پدید آمده و فقط در برهه‌ای از زمان مصداق داشته باشد، بلکه روندی است، که از چند صد سال قبل از میلاد مسیح به تدریج تحوّل پیدا کرده است و تا به امروز ادامه دارد. با توجه به تعریفی، که کانت از روشنگری کرده است مهمترین مشخصه روشنگری فعالیت مستقل عقل - بدون وابستگی به عاملی بیرون از خودش - می‌باشد. روشنگری در واقع آزادی عقل است از عوامل طبیعی و فشار فرهنگ و اجتماع. همین آزادی عقل شرط اوّل تفکر فلسفی بوده است. بنابراین فلسفه و روشنگری همیشه دوشادوش یکدیگر وجود داشته‌اند. مثلاً با مراجعه به فلسفه پیش از سقراط ملاحظه می‌کنیم، که انسان خود را کم‌کم از تفسیر اسطوره‌ای واقعیت آزاد ساخت. فی‌المثل تالس اعلان نمود، که خدایان اسطوره‌ای منشأ این جهان نیستند، بلکه آب، که عنصری مادی است، موجد واقعیت است. حرکت از تفسیر اسطوره‌ای به تفسیر عینی جهان یکی از مهمترین قدم‌هایی است، که بشر در روند روشنگری برداشته است. و اما علت این که قرن هجدهم را قرن روشنگری نام نهاده‌اند این است، که در این قرن سرعت توسعه روشنگری شدت زیادی یافت و پهنه عملکرد آن از فلسفه فراتر رفت و همه جنبه‌های زندگی از جمله سیاست، اقتصاد، حقوق و دین را نیز دربرگرفت. بسیاری از متفکرین در این قرن هم خود را مصروف اعلان و تشریح روشنگری ساختند. از آن جمله در فرانسه بیل، ولتر، لامتری، هولباخ، دیدرو، روسو و کوندورسه و در انگلستان لاک، برکلی، هاجسون، تولند و هیوم و در آلمان لاینیتس، ولف، رایماروس، مندلسون، لسینگ و کانت. روند گسترش روشنگری همچنان ادامه یافت، تا این که در عصر ما روشنگری پایه اصلی مدرنیته را تشکیل می‌دهد. روشنگری عقلانیت زمان ما است. بدین معنی، که روشنگری در زمان ما تبدیل به اصل و یا ارزش مسلمی شده است، که دیگر نیاز به اثبات ندارد؛ بلکه برعکس، هر روند دیگری را با روشنگری می‌سنجند. اگر با آن همخوان بود، موجه است. و اگر نه، از عقلانیت به دور است.

در فرآیند روشنگری فکر خود را از طبیعت و جامعه و خرافات و دگماها آزاد می‌سازد، به خود فرو می‌رود و مجدد آزادانه برمی‌گردد و به بازشناسی و نقد جامعه و زندگی می‌پردازد. جای شگفتی نیست، که در فرآیند روشنگری عقل همه چیز را زیر سؤال می‌برد. هیچ چیز از نقد عقل مصون نیست. برای عقل دیگر تابو وجود ندارد. عقل حتی به نقد خویش نیز می‌پردازد. کانت در اثر عظیم خود نقد عقل محض حدود و مرزهای فعالیت عقل را تعیین می‌کند و کاستی‌ها و توانایی‌های آن را نمایان می‌سازد. همچنین در فلسفه عقلگرایی انتقادی (kritischer Rationalismus = critical rationalism) برعکس عقلگرایی مطلق، عقل به خودانتقادی می‌پردازد و اذعان دارد، که هیچیک از تئوری‌های علمی اعتبار مطلق و همیشگی ندارد، بلکه دانش ما همیشه نسبی و قابل دگرگونی است. (به آثار کارل پاپر مراجعه کنید)

عقلگرایی مرحله اول عصر روشنگری است، که در فلسفه دکارت و لایبنیتس نمودار می‌شود. در قرون وسطی دانش انسان حداکثر در حد فرضیه‌ای بیش نبود، چه که مردمان را گمان چنان بود، که دانش حقیقی فقط نزد خدا است. دکارت برای اول بار نشان داد، که انسان قادر است با علم به یقین و حقیقت دست یابد. لایبنیتس حقیقت و حیانی و عقل انسان، هر دو را حقیقت می‌دانست، زیرا هر دو آفرینش الهی می‌باشند. بنابراین عقل می‌بایست با حقایق دینی همخوان باشد.

اما آن که بیش از همه در افکار عمومی جهانیان تأثیر گذاشت و نقطه عطفی در تفکر روشنگری آغاز کرد، نیوتون بود. اکتشافات نیوتون در فیزیک باب جدیدی را در افکار فلاسفه قرن هجدهم باز کرد. تا آن زمان فلاسفه از جمله دکارت و لایبنیتس بر آن بودند که با عقل به مدد روش قیاس به حقایق می‌توان دست یافت. نیوتون نشان داد که روش قیاس به تنهایی برای کشف حقیقت کافی نیست، بلکه با مشاهده و تجربه می‌توان حقایق مندمج در طبیعت را کشف کرد. از این پس در نظر فلاسفه عقل به تنهایی حلال مشکلات نیست بلکه عقل نیرو و انرژی و ابزاری است که به مدد آن، ولی با بکار بردن روشهای مشاهده و تجربه و آزمایش و تجزیه و تحلیل به حقیقت می‌توان دست یافت. روش علمی جدید با نیوتون آغاز گردید.<sup>۳</sup>

## روشنگری و سیاست

هسته اصلی روشنگری آزادی است. انسان خود را از قید و بندهای پوسیده تاریخی و سنتی و فشار مراجع اقتدار (Autorität = authority) آزاد می‌سازد. از مهمترین مراجع اقتدار حکومت‌های استبدادی است. در حکومت‌های استبدادی، چه در اروپا و چه در آسیا، تنها یک قدرت وجود داشت و آن قدرت حاکم، شاه و فرمانروا است. مردم صرفاً رعایا بودند و نقشی در اعمال قدرت سیاسی بازی نمی‌کردند. در این نوع نظام حکومتی حکومت جدا از مردم است و خود را مسؤول مردم نمی‌داند، بلکه خود را صرفاً مسؤول در مقابل خدا می‌داند. جیمز اول، پادشاه انگلستان، موقعیت حاکم مستبد را چنین تعریف کرد: «پادشاهان در واقع خدایانی می‌باشند، که بر روی زمین قدرت الهی را به ظهور می‌رسانند. مرگ و زندگی، اعتلا و ذلت و خوشبختی و تباهی رعایا بسته به اراده حاکم است. آن طور که بخواهند داوری می‌کنند و مسؤول هیچکس به جز خدا نیستند. پادشاهان قادراند با رعایای خود مانند مهره‌های شطرنج رفتار کنند، آنها را مانند سگه‌ای بالا بیندازند و یا به زمین بیفکنند. وظیفه رعایا صرفاً اطاعت و خدمت است.»<sup>۴</sup>

روشنگری در اواخر قرن هفدهم و اوائل قرن هجدهم در صحنه سیاسی شروع به شکوفا شدن کرد. یکی از علمداران روشنگری جان لاک است، که ایده قرارداد اجتماعی و اصل تفکیک قوای مجریه و مقننه را عنوان کرد. در این قرارداد - نیازی نیست که قرارداد رسمی و امضاء شده‌ای وجود داشته باشد - مردم تمام حقوق سیاسی را به حکومت می‌سپارند و در عوض حکومت متعهد می‌شود، که از مردم حمایت کند و نیازهای آنها را برآورد. اگر حکومت از عهده وظایف خود برنیاید مردم مجازاند، که قرارداد را لغو کنند. بدیهی است، که در

این قرارداد موقعیت حاکم-رعایا جای خود را به نظریه حکومت-شهروند می‌دهد، که در آن هر دو طرف نسبت به هم تعهد دارند، خصوصاً این، که حکومت مسؤول مردم است.

ایده روشنگری، که در اواخر قرن هفدهم و اوائل قرن هجدهم در اروپا جرّقه زده بود، تقریباً تمام پادشاهان و حاکمان اروپائی را واداشت، که نوعی عکس‌العمل نسبت به آن نشان دهند. در حوزه سیاسی اوّل بار روشنگری در انگلستان خود را نمایان ساخت. یکی از وقایع مهم مربوط به روشنگری «انقلاب شکوهمند» در سال ۱۶۸۸ می‌باشد، که ویلیام سوم بالاخره بر استوارت، که کاتولیک بود، برتری یافت و برای پارلمان انگلستان حقوق فراوانی قائل شد. در انگلستان و همچنین بعداً در هلند فضای آزاد سیاسی مهیا شد، که تقریباً در آن هر کس با هر فکری، به جز کاتولیکها، از آزادی برخوردار بود. روشنفکران همیشه به کلیسای کاتولیک مظنون بودند. احکام کلیسای کاتولیک نسبت به دانشمندان از جمله نسبت به گالیله یکی از انگیزه‌های ضد کاتولیکی روشنفکران بود. پدیده دیگری، که در اروپا رخ داد پیدایش فرمانروایان مستبد روشنفکر بود، که از طرفی قدرت مطلقه خود را حفظ می‌کردند و از سوی دیگر با دادن برخی آزادی‌های نسبی و انجام اصلاحات سیاسی خود را در سلک روشنفکران می‌پنداشتند. برخی از این مستبدان روشنفکر حتی خود را فیلسوف می‌دانستند و با فلاسفه و متفکرین روشنفکر در تماس نزدیک بودند، مانند فردریک دوم، پادشاه پروس، که نوشته‌های زیادی در فلسفه دارد و با وجود کدورت‌های پی‌درپی، دوست و حامی وُلتر بوده است. گوستاو سوم، پادشاه سوئد، کارل سوم، پادشاه اسپانیا، نیز از جمله حاکمان مستبد روشنفکر بودند. هدف و نتیجه مستقیم روشنگری ایجاد آزادی بیان و سایر آزادی‌های سیاسی و دخالت مردم در امور سیاسی و بالطبع دموکراتی کردن حکومت است. و این خود در جهت مخالف حکومت استبدادی است. در نتیجه حکومت مستبد روشنفکر در اصل پارادکسیکال است. حاکم مستبد با اعمال روشنگری در واقع تیشه به ریشه خود می‌زند و حاکمیت خود را به باد فنا می‌دهد. تاریخ هم نشان داد، که هیچیک از مستبدان روشنفکر نتوانستند توازن بین استبداد از طرفی و توسعه روشنگری از سوی دیگر را برای مدّت زیادی حفظ کنند. بی‌ثباتی سیاسی تا بدانجا رفت تا این که روشنگری به شدیدترین صورت در انقلاب کبیر فرانسه خود را نشان داد.

## پیامدهای روشنگری:

**اقتدار عقل:** انسان باید در تمام زمینه‌های زندگی از عقل استفاده کند و آن هم مستقل و بدون دخالت و یا فشار از بیرون. دید عقلانی به آن معنی است، که انسان هر چیزی را ابتدا با عقلش بررسی و تجزیه و تحلیل می‌کند. او هیچگاه چیزی را که با میزان‌های عقلی توافق نکند، نمی‌پذیرد. دگماها و تعصبات که آزمایش عقلی را بر نمی‌تابند، نفی می‌شوند. بدیهی است، که این نوع تفکر راهگشای پیشرفتهای علمی است.

روشنگری اعتماد سرشاری به عقل و قوه مدرکه و کشف انسان دارد. تا پیش از عصر روشنگری انسان خود را عاجز از کشف اسرار طبیعت می‌دانست، زیرا، که گمان چنان بود، که این اسرار در حیطة علم و اقتدار خدا قرار

دارند و انسان را دسترسی به آنها ممکن نیست. در عصر روشنگری انسان دیدگاه دیگری اتخاذ کرد. بر طبق این دیدگاه طبیعت را خداوند بر مبنای عقلانی آفریده است. بنابراین می‌توان با علمی، که بر مبنای قواعد عقلی عمل می‌کنند اسرار طبیعت را کشف کرد. خوشبینی به پیشرفت و سعادت انسان از طریق توسعه علوم یکی از مشخصه‌های روشنگری است.

**تربیت انسان:** روشنگری همیشه خود را موظف دانسته، که انسانها را آموزش دهد، که از عقل خود مدد گیرند و خود را از خرافات آزاد سازند. آموزش و پرورش، سوادآموزی همگانی، مدرسه، دانشگاه و ایجاد محیط آزاد برای بحث و تبادل نظر از ابزارهای اصلی گسترش روشنگری است.

**آزادی فکر، بیان و قلم:** آزادی عقل از قید صغارت معنایش آزادی بیان در عرصه اجتماع است.

**رواداری، تسامح، بردباری:** از آنجائی، که در جامعه روشنفکر همه افراد در تفکر و ابراز عقاید آزاد می‌باشند، هیچکس در چارچوب قانونی حق اعتراض و محدود کردن آزادی دیگری را ندارد. هر کس موظف است نظر دیگری را تحمل کند و او را در بیان نظراتش آزاد بگذارد. جمله معروفی را به ولتر نسبت داده‌اند، که او به کسی گفته است: «آقای محترم، من با عقاید شما سخت مخالفم. ولی تا پای جان می‌ایستم، تا شما آزادانه عقاید خود را اظهار دارید.» با آن که رواداری به معنای نسبی‌گرایی نیست، ولی در جو روشنفکری تمایل به نسبی‌گرایی بسیار شدید است. در چنین فضائی دیگر حقیقت مطلق وجود ندارد، بلکه حقایق همه نسبی و مشروط و مقید می‌باشند.

**سیاست:** حکومت دمکراسی و بخصوص نوع جمهوری آن پیامد طبیعی روشنگری است.

روشنگری و مدرنیته دستاوردهای حقوقی مثبتی به ارمغان آورده‌اند از جمله: برابری شهروندان در مقابل قانون، انفکاک قوای سیاسی، اعتلای شکوهمند دمکراسی، الغای احکام شکنجه، انسانی کردن قوانین جزائی، حکومت سلطنتی مشروطه، که در آن قانون قدرت حاکمین را محدود کرده است و حفظ و حمایت از شهروندان در مقابل هوسهای حاکم.

**نگرش تاریخی:** تاریخ از منظر روشنگری از قید جادو و قوای ماوراء طبیعت خارج می‌شود. تاریخ‌نگار برای توجیه و تفسیر تاریخ جویای علل طبیعی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره می‌گردد. اراده و تقدیر الهی دیگر در جریان تاریخ نقشی ندارند، بلکه انسان در مرکز تاریخ قرار می‌گیرد و آن را با اراده آزاد خود به جهتی می‌کشاند. تاریخ‌گرایی (Historicism = Historizismus)<sup>۵</sup> - نوع دینی، فلسفی و یا سیاسی و اقتصادی - با روشنگری همخوان نیست.

**سکولاریزم:** وقتی، که کانت روشنگری را به معنای استقلال و آزادسازی عقل از قید صغارت تعریف کرد، چشمانش متوجه تمام مراجع اقتدار جامعه بخصوص کلیسا و مراجع دینی بود. سکولاریزم همیشه با روشنگری همگام بوده است. انتقاد از دیانت مشخصه بارز روشنگری است. ولتر در ابتدا نه از دیانت، بلکه از کلیسا و نه از اعتقاد دینی، بلکه از خرافاتی، که به نام دیانت رایج بود، انتقاد کرد. ولی یک نسل بعد از او برخی از روشنفکران از دیانت به معنای اعم آن و حتی از خداپرستی انتقاد شدید کردند. برای نمونه دنی دیدرو از نویسندگان

دائرة المعارف حمله شدیدی به کلیسا، قوانین دینی و خداپرستی وارد آورد. معذک هدف اصلی اکثر روشنگران در اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم نابودی دیانت نبود، بلکه نوسازی دیانت و زدودن آن از خرافات و تعصبات بود. روشنگران اعتماد داشتند، که با جدیت و پشتکار قادراند جهان را از نو بسازند. معذک روشنگری تا حد افراط سکولاریزم را به جلو برد، که حتی عقل را جایگزین دیانت ساخت. انسانی، که در همه چیز تجلی خدا را می‌دید و زندگی خود، تاریخ و اجتماع را در زیر سلطه اراده خدا می‌دانست و سعادت و رستگاری دو جهان را در قید عنایت الهی می‌دید، دیگر با توجه به روشنگری نیازی به خدا احساس نمی‌کند و اراده و عقل و دانش خود را برای خوشبختی‌اش کافی می‌داند. اصولاً او اشتغال به این جهان را مهم‌تر از انتظارات جهان دیگر می‌داند. دین را صرفاً در چارچوب خانه و زندگی خصوصی محترم می‌دارد و برای او در پهنه اجتماع و سیاست نقشی قائل نیست. جدائی دین از سیاست امری بدیهی و الزامی است.

بر همین قیاس عقیده عمومی بر آن است، که انسان صاحب کرامتی است، که منشأ حقوق بشر است. از دیدگاه سکولار کرامت انسان صرفاً به خاطر انسان بودن اوست، نه این که کرامت او ناشی از این است، که او آیت و نشانه و جانشین خداست.

**اخلاق:** در جامعه سکولار، که تا حد انکار خدا پیش رفته است، مبنای اخلاق دیگر دین نیست بلکه اخلاق را باید در وجود انسان یافت و یا این که اخلاق بر مبنای قرارداد اجتماعی است. در تئوری قراردادی (Kontraktualismus = contractualism)، انگیزه اخلاقی علائق شخصی است. یعنی در یک اجتماع هر کس برای تأمین نیازهای خود محتاج به دیگران است و باید از بخشی از خودمختاری خود صرف نظر کند و با دیگران بر سر هنجارهایی به توافق برسد و با مراعات این هنجارها قسمتی از خواسته‌هایش برآورده می‌شود. مسلم است، که این خودمختاری دیگری شخصی نیست، بلکه خودمختاری عمومی است. در تئوری قراردادی عمل اخلاقی در واقع بده و بستان است. یعنی در مقابل عمل اخلاقی شخص توقع دارد، که دیگران نیز چنین کنند. در محدوده اخلاق قراردادی هر کس هم دارای حقوقی است، که باید از طرف دیگران مراعات شود و هم دارای وظایفی است، که در مقابل دیگران دارد. هنجارهای اخلاقی ناشی از روابط انسانها با یکدیگر است، نه این که این هنجارها در بیرون از وجود انسانها بصورت عینی وجود داشته باشند فی‌المثل خدائی این هنجارها را به انسانها هدیه داده باشد. در اخلاق قراردادی دیگر برای برقراری روابط سالم اخلاقی بین انسانها به خدا و دین نیازی نیست.

همانطور که می‌بینیم، آته‌ئیسم (خدانشناسی، الحاد) نتیجه ممکن، و نه الزامی، روشنگری است.

## انتقاد از روشنگری

ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو در نیمه قرن بیستم روشنگری و مدرنیته را سخت مورد حمله قرار می دهند. به نظر آنها روشنگری سعی دارد، که همه چیز را متحدالشکل و واحد سازد و به این ترتیب فکر می کند که دنیا حساب شدنی و قابل پیش بینی است...

...روشنگری رفتارش نسبت به چیزهای دور و برش مانند یک دیکتاتور است. آنها را هنگامی می شناسد، که بتواند آنها را دستکاری کند.

عقل بصورت ابزاری در می آید که می خواهد تمام جزئیات را در زیر یک کلی جای دهد تا بتواند آن کلی را هر طور که بخواهد دستکاری کند. بنا بر این کار عقل، که هورکهایمر به آن عقل ابزاری (instrumentelle Vernunft = instrumental reason) می گوید، انتزاع است و به این وسیله همه چیز را تبدیل به «چیز» می کند تا قابل حساب شدن و دستکاری کردن باشند. نتیجه «چیز» شدن همه چیز این است، که روابط انسانها دیگر انسانی نباشد، بلکه داد و ستدی است. و بدیهی است، که در این صورت انسانها از خود و جامعه بیگانه می شوند...

...علم که باید در واقع آزاد از تمایلات و تعلقات باشد، تحت فشار شدید منافع اقتصادی و سیاسی قرار می گیرد و استقلال خود را از دست می دهد. اگر تعریف کانت از روشنگری را در نظر داشته باشیم، که روشنگری به معنای بیرون آمدن عقل از صغارت و وابستگی است، می بینیم، که امروزه عقل شدیداً وابسته به منافع اقتصادی و سیاسی است و استقلالی ندارد...<sup>6</sup>

به این معنی، به نظر هورکهایمر و آدورنو، روشنگری شکست خورده است. هر دوی آنها بانی تئوری انتقادی (kritische Theorie = critical theory) می باشند. هدف اصلی تئوری انتقادی کنکاش در اوضاع اجتماعی و یافتن راه حل هائی برای استقلال عقلی انسان است. به این ترتیب باید روشنگری را که با شکست مواجه شده، دوباره زنده کرد.

\* \* \* \* \*

حال، که مختصری از مفهوم روشنگری و پیامدهای آن در جامعه مدرن بیان شد، می خواهیم به پرسشهای روشنفکر غیر دینی، که در ابتدای این نوشتار آمد، پردازیم:

پایه دیانت بر چیزی بنا شده است، که طز فکر مبتنی بر روشنگری فاقد آن می باشد، و آن مقوله ایمان است. ایمان بدان معنی است، که انسان به مرجعی - خدا، پیامبر، مؤسسه و یا شخصی - آن چنان اعتماد کامل دارد، که آن مرجع را حقیقت مطلق می داند. از دیدگاه او آن چه که از آن مرجع صادر می شود بدون کوچکترین تردیدی راست و حقیقت است. این اعتماد کامل تعهدی محکم از جانب انسان مؤمن نسبت به مرجع ایمان ایجاد می کند، بطوری که شخص مؤمن خود را موظف می داند، که بدون چون و چرا دستورات مرجع ایمان را به مرحله اجرا

درآورد. شخص مؤمن نه مرجع ایمان و نه دستورات او را هیچگاه زیر سؤال نمی‌برد، چه که این دستورات همانند خود مرجع ایمان برای او حقیقت مطلق می‌باشند. از پدیده‌های ملازم ایمان عشق خالص شخص مؤمن نسبت به مرجع ایمان است. از خصوصیات اساسی ایمان این است، که ایمان نیازی به دلیل و برهان ندارد و خود از امر دیگری نشأت نمی‌گیرد. بلکه برعکس، ایمان خود اساس و پایه را تشکیل می‌دهد و سایر آموزه‌ها بر روی آن استوار می‌شوند، یعنی سایر اعتقادات به مدد ایمان توجیه می‌گردند. شخص مؤمن هرگز از ایمان، انتقاد سلبی نمی‌کند، زیرا در این صورت او دیگر مؤمن نیست. لذا مسائل ایمانی از نقطه نظر انسان مؤمن غیر قابل ابطال است.<sup>۷</sup>

رابطه بهائیان با خدا و پیامبری بهاءالله رابطه ایمانی است، یعنی همان رابطه‌ای، که هیچگاه مورد شک و انتقاد قرار نمی‌گیرد. بر این قیاس بهاءالله در کتاب اقدس از مؤمنین می‌خواهد، که ایمان به خدا و آیات و دستورات او را هرگز زیر سؤال نبرند:

«خوشا به حال کسی، که به ایمان به خدا و آیات او اقرار کند و اعتراف کند که او [خداوند] در آنچه انجام می‌دهد پاسخگوی کسی نیست. خداوند این کلمه را زینت و اصل عقاید قرار داده است و اعمال مؤمنین با توجه به ایمان به این اصل قبول می‌شود. این کلمه را جلوی چشم خود گذارید، تا از تحریکات مُعرضین نلغزید.»  
(ترجمه از عربی)<sup>۸</sup>

در جای دیگر در همین کتاب به علما هشدار می‌دهد که با معیارهای خود کتاب خدا را نسنجند. چه که کتاب خدا خود معیاری است که هر چیز دیگری به آن سنجیده می‌شود. به عبار دیگر اعتقاد به کتاب خدا، اعتقاد ایمانی است، که جائز نیست توسط سایر معیارها، از جمله معیار عقل، سنجیده شود، بلکه سایر چیزها به کتاب خدا سنجیده می‌شوند:

«ای گروه علما، کتاب خدا را با قواعد و علوم، که در دست دارید، نسنجید. کتاب خدا ترازوی بین مردم است. آنچه که مردمان در دست دارند، با این ترازوی بزرگ سنجیده می‌شود و او [کتاب خدا] فقط با خودش [سنجیده می‌شود]، اگر شما بدانید.» (ترجمه از عربی)<sup>۹</sup>

بهائیان نه تنها به آثار و نوشته‌های بهاءالله به عنوان آیات مقدّس الهی می‌نگرند، بلکه نوشته‌های عبدالبهاء (که از سوی بهاءالله به عنوان مبین آیات و مرجع بهائیان تعیین شده است)، و نامه‌های شوقی ربّانی (که از جانب عبدالبهاء بعنوان ولیّ امرالله، مبین آیات و مرجع بهائیان منصوب شده است) و حتی پیامهای بیت‌العدل اعظم (مرجعی که هر پنج سال یکبار انتخاب می‌شود و رهبری بهائیان را به عهده دارد) را نیز مطاع می‌دانند و هرگز به خود اجازه نمی‌دهند از آنها انتقاد کنند. عبدالبهاء در وصیتنامه خود بهائیان را به اطاعت بدون چون و چرا از شوقی ربّانی و بیت‌العدل اعظم فرامی‌خواند:

«فرع مقدّس و ولیّ امرالله [شوقی ربّانی] و بیت عدل عمومی که بانتخاب عموم تأسیس و تشکیل شود در تحت حفظ و صیانت جمال ابهی و حراست و عصمت فائض از حضرت اعلی روحی لهما الفداست آنچه قرار دهند من

عند الله است. من خالفه و خالفهم فقد خالف الله [هر که با آنها مخالفت کند با خدا مخالفت کرده است]...  
حسن متین امرالله باطاعت من هو ولی امرالله محفوظ و مصون ماند.»<sup>۱۰</sup>

با توجه به آن چه که در بالا ذکر شد، انتقاد و زیر سؤال بردن، که کار اصلی روشنگری است، در مورد آثار بهاءالله و جانشینان او توسط یک مؤمن بهائی غیر ممکن است. یک مؤمن بهائی مجاز است و حتی تشویق می شود، که نوشته های بهاءالله را از نظر عقلی بررسی و تجزیه و تحلیل کند و احیاناً سعی کند، که آنها را توجیه عقلانی نماید، ولی تا آنجا که از انتقاد سلبی خودداری کند. در این رابطه روشنگری در آئین بهائی کاملاً محدود و محتاتانه است. البته خاطر نشان می سازم، که در این مورد بهائیان با پیروان سایر ادیان در شرایط مشابهی قرار دارند، زیرا در همه ادیان انتقاد عقلانی از مقولات ایمانی تابو است. دلیل آن هم واضح است. برای این که اصولاً بنیان ایمان، همانطور که گفته شد، در مطلق بودن آن است. و به محض این که کسی در مسائل ایمانی شک کند و آن را مورد سؤال قرار دهد، اساس ایمان فرو می ریزد و مقولات دینی از اوج تقدیس به سطح تجربیات عرفی بشری تنزل می کنند و تبدیل به آموزه های سنتی و فرهنگی بدون پشتوانه الهی می گردند.

روشنفکر غیر دینی در اینجا اظهار نظر می کند، که بنا بر آنچه درباره پایه ایمانی دیانت و از جمله دیانت بهائی گفته شد، خصوصاً وقتی اجازه نباشد اساس دیانت را زیر سؤال برد، می توان نتیجه گرفت، که اصولاً روشنفکر، دیندار نمی شود و مؤمن دیندار را نیز با روشنفکری رابطه ای نیست. پس واژه روشنفکر دینی اسم بی مسمائی بیش نیست.

اما از دیدگاه مؤمن بهائی این نتیجه گیری قدری سطحی و عجولانه است. با تعمق در آئین بهائی پی خواهیم برد، که این آئین با روشنفکری از جهاتی بسیار مهم در ارتباط است:

## تحرّی حقیقت

عبدالبهاء در مسافرت های خود به اروپا و آمریکای شمالی بین سالهای ۱۹۱۳-۱۹۱۱ سخنرانی هائی در مجامع عمومی از جمله در دانشگاه ها و کلیساها و کنیسه ها نمود، که موضوع این سخنرانیها تا اندازه زیادی با روشنگری در ارتباط است. از جمله او مسأله جستجوی حقیقت را عنوان کرد. به این معنی، که انسان باید تمام تعصبات و پیشداوریها را به کنار گذارد و از دگماها چشم ببوشد و به قول عبدالبهاء از تقلید صرف نظر کند و با بی طرفی و انصاف به جستجوی حقیقت پردازد. عبدالبهاء اطمینان می دهد، که اگر افراد چنین کنند، به حقیقت واحد می رسند و نتیجتاً تفاهم و هماهنگی و اتحاد حاصل می شود:

«از جمله تحرّی حقیقت است تا عالم انسانی از ظلمت تقلید نجات یابد و به حقیقت پی برد. این قمیص رثیث هزاران ساله را بدرد و ببندازد و پیرهنی که در نهایت تنزیه و تقدیس در کارخانه مشیت بافته شده، ببوشد و چون

حقیقت یکی است، تعدّد قبول نمی کند، لهذا افکار مختلفه منتهی به فکر واحد گردد.» «اگر ملل و ادیان تحرّی حقیقت نمایند، متحد شوند...» «اگر تحرّی حقیقت می شد، همه متحد می گشتند، زیرا حقیقت یکی است، تعدّد ندارد و آن اساس جمیع ادیان است.» «اگر جمیع ملل تحرّی حقیقت کنند، شبهه نیست، که کلّ متحد و متفق شوند...»<sup>۱۱</sup>

گفتار عبدالبهاء را می توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش اوّل مربوط به جستجوی حقیقت می شود و بخش دوّم نتیجه جستجوی حقیقت و حصول صلح و سلام است. در بخش اوّل، عبدالبهاء انسانها را فرا می خواند، تا خود را از سلطه تقلید، که همان وابستگی به مراجع اقتدار (از جمله مراجع اقتدار دینی) است، برهانند و با فکری آزاد به جستجوی حقیقت پردازند. در این راستا بیان عبدالبهاء کاملاً در جهت روشنگری است، چه که خواستار کانت هم همین است، که انسان عقلش را از صغارت و وابستگی نجات دهد. در اینجا تفاوت بارز آئین بهائی و دیانت اسلام بخصوص مذهب شیعه را، که در آن تقلید مؤمنین از مراجع اقتدار دینی نقش عمده ای را بازی می کند، مشاهده می کنیم.

بخش دوّم بیان عبدالبهاء، که مربوط به پیامد تحرّی حقیقت است، یعنی رسیدن به حقیقت واحد و حصول اتحاد و آشتی بین مردم و ادیان، در وهله اوّل نامفهوم است. یعنی مشخص نمی شود، که چطور می شود، که همه به حقیقت واحد می رسند و آن هم موجب صلح و آشتی می شود. این گزاره مستلزم آن است، که نخست، حقیقت خارج از وجود و ذهن ما به صورت عینی وجود داشته باشد. دوم، این حقیقت واحد باشد. سوّم، وصول به حقیقت موجب تفاهم و صلح گردد. برای حلّ این مُعضل توضیح زیر ضروری است:

در هنگام تشریح مفهوم روشنگری نوشتم، که روشنگری در حال حاضر عقلانیت<sup>۱۲</sup> زمان ماست. منظور از عقلانیت این است، که برخی از ارزشها برای روابط اجتماعی و اخلاقی انسانها به قدری مهم می باشند، که تقریباً برای همه مردم جهان به صورت اصول موضوعی غیر قابل انکار در می آیند. این اصول برای همگان محترم، مطاع و بدیهی می گردند، بطوری، که دیگر نیازی به اثبات ندارند. این ارزشها جزئی از عقلانیت انسانی می شوند. و اگر کسی خلاف این اصول رفتار کند، نه تنها عملش غیر اخلاقی و حتّی در بعضی موارد جرم محسوب می شود، بلکه رفتارش غیر عقلانی است. به عنوان مثال موادّی، که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مندرج است، عقلانیت زمان ماست. این مواد تقریباً بوسیله تمام انسانها، با هر پیش زمینه فرهنگی که داشته باشند، و توسط تقریباً تمام دولتها به رسمیت شناخته شده است. امروزه هیچ ملّت و دولتی توان آن را ندارد، که حقوق بشر را رسماً انکار نماید. با آنکه عده ای از دول عملاً بعضی از مواد این اعلامیه را مراعات نمی کنند، و برخی با به میان آوردن بهانه هائی مانند حقوق بشر اسلامی و چینی و غیره سعی بر توجیه از تخطّی از این اعلامیه می نمایند، معذلک هیچیک از این دولتها جرأت آن را، که علناً این اعلامیه را به چالش بکشند، ندارند.

شاید بتوان چنین برداشت کرد، که آنجا که عبدالبهاء از حقیقت صحبت می کند، منظورش عقلانیت زمان است. عبدالبهاء تأکید می کند، که از جمله موارد عقلانیت، یا به قول او حقیقت، این است، که اساس ادیان یکی است و منظور از دینداری رعایت موازین اخلاقی و زندگی در صلح و سلام است. اگر انسانها بدون پیشداوری و

منصفانه به جستجو پردازند و به ادیان، نه از منظر تقالید و دگماها و تعصبات، بلکه به اساس و بنیان الهی و اخلاقی آنها ناظر باشند، به این نتیجه می‌رسند، که ادیان به منظور تأسیس هنجارهای اخلاقی و ایجاد روابط مسالمت‌آمیز بین مردم آمده‌اند. به نظر می‌آید این عقلانیت در زمان عبدالبهاء هنوز تثبیت نشده بود. هنوز انسانهای زیادی بودند، که ادیان را در تضاد با یکدیگر می‌دیدند و نزاع و جنگ را امری طبیعی و حتی لازم می‌پنداشتند. دو جنگ جهانی می‌بایست رخ دهد تا این که پس از سه نسل با ابتکار هانس کونگ (Hans Küng)<sup>۱۳</sup> سران ادیان در پارلمان ادیان در سال ۱۹۹۳ مجتمع شدند و اعلامیه اخلاق جهانی (Weltethos = World Ethos) را تأیید نمودند، که به موجب آن اساس ادیان یکی است و وظیفه ما این است، که به نکات مشترک بین ادیان ناظر باشیم و از اختلافات درگذریم، تا به این وسیله صلح را در جهان برقرار کنیم. امروزه چشم‌پوشی از اختلافات و طالب صلح بودن جزو عقلانیت زمان ماست. حتی آن‌ها که جنگ را شروع می‌کنند هیچگاه شهادت آن را ندارند، که اعتراف کنند جنگ را به خاطر توسعه منافع ملی و ثروت و ذخائر ارضی به راه انداخته‌اند، بلکه همیشه دلایل دیگر عرضه می‌کنند، از جمله دفاع از آب و خاک و برقراری عدالت و جلوگیری از تجاوز و غیره<sup>۱۴</sup>. از اینرو آنچه که عبدالبهاء در مورد رفع اختلافات و رسیدن به صلح و آشتی بیان داشت، عقلانیتی بود، که در زمان او هنوز کاملاً شکل نگرفته بود و می‌بایست چند نسل پس از او تثبیت شود. حقیقتاً باید اذعان داشت، که عبدالبهاء یکی از طلایه‌داران روشنگری بود.

### سوادآموزی، توسعه و نشر علوم

بهاء‌الله در کتاب اقدس، متجاوز از ۱۳۰ سال پیش، تأکید شدید بر سوادآموزی کودکان می‌کند. بر حسب موازین کتاب اقدس پدران مسؤولیت اخلاقی و وجدانی و حتی حقوقی در قبال فرزندانشان، دختر و پسر، دارند، که آنها نه تنها در آداب دین تعلیم ببینند، بلکه خواندن و نوشتن بیاموزند و از امکانات مدرسه‌ای بهره‌برند. اگر خانواده‌ای استطاعت مالی آموزش فرزندانش را ندارد، این وظیفه مراجع اداره امور - بیت‌العدل محلی - است، که شرایط آموزش کودکان را فراهم آورد:

«بر هر پدری تربیت پسر و دخترش به دانش و نوشتن و غیره، از آنچه در لوح تعیین شده، واجب است. اگر او [پدری]، در صورت استطاعت مالی، از این وظیفه سر باز زد، امناء باید آنچه را، که برای تربیت فرزندان لازم است، از او بگیرند؛ در غیر این صورت [اگر پدری استطاعت مالی نداشت]، بیت‌العدل وظیفه آموزش کودکان را به عهده می‌گیرد. ما بیت‌العدل را مأوای تنگدستان و بینوایان قرار دادیم.»<sup>۱۵</sup>

بنا به تبیین عبدالبهاء از آثار بهاء‌الله: «در کتاب الهی در این دور بدیع تعلیم و تربیت امر اجباری است، نه اختیاری...»<sup>۱۶</sup>

همانطور، که در بالا گفتم، آموزش و پرورش مهمترین عامل توسعه و تحکیم روشنگری در اجتماع است. بنابراین گزاف نگفته‌ایم، اگر بهاء‌الله و عبدالبهاء را از پیشاهنگان روشنگری در جهان بدانیم.

یکی از نتایج مهم روشنگری توسعه و انتشار علوم و فنون می‌باشد. بهاء‌الله و عبدالبهاء تأکید شدید در دانش‌اندوزی و کسب و انتشار علوم نموده‌اند و از این جهت نقش بارزی در اشاعه روشنگری ایفا نمودند: از جمله در آثار بهاء‌الله می‌خوانیم:

«در این ظهور اعظم کل باید به علوم و حکم ظاهر شوید.»، «فی الحقیقه کنز حقیقی برای انسان علم اوست و او است علت عزت و نعمت و فرح و نشاط و بهجت و انبساط. طوبی لمن تمسک به و ویل للغافلین.»، «سبب علو وجود و سمو آن علوم و فنون و صنایع است. علم به منزله جناح است از برای وجود و مرقات است از برای صعود، تحصیلش بر کل لازم؛ ولکن علمی، که اهل ارض از آن منتفع شوند، نه علمی، که از حرف ابتدا شود و به حرف منتهی گردد. صاحبان علوم و صنایع را حق عظیم است بر عالم.»<sup>۱۷</sup>

از این قبیل نوشته‌ها در آثار بهاء‌الله و عبدالبهاء بسیار است همه دال بر این است، که آموزه‌های بهائی همخوان با روشنگری بوده‌اند.

## هرمنوتیک

اسطوره چیست؟ اسطوره حکایت و داستانی است که اکثراً مربوط به پیدایش جهان و یا در شرح احوال شخصیت‌ها و قهرمانان قومی، ملی و یا دینی و یا مربوط به فرجام‌شناسی است. اسطوره معمولاً مورد قبول جمعی قوم، ملت و یا پیروان دین بخصوصی است. از خواص اسطوره آن است، که غالباً نیروئی فراطبیعی مانند خدایان، خدای توحیدی، جادوگران و ارواح و غیره در رویدادهای اسطوره‌ای نقش عمده‌ای دارند. اسطوره می‌تواند دینی و یا غیر دینی باشد. پیدایش اسطوره می‌تواند بر مبنای واقعیت تاریخی پدید آمده باشد. ولی به مرور زمان تفسیرهای مردم از آن واقعه در حکایت تاریخی وارد شده و چنان با آن ادغام شده، که اصل حکایت تاریخی محو شده است. فروید و یونگ اسطوره را تصویری از فرافکنی ترسها و امیدهای انسانها می‌دانند. لازم است خاطر نشان سازم، که برای اسطوره تعاریف بسیار متعددی شده است، ولی در اینجا مسامحتاً به همین مختصر بسنده می‌کنم. قدر مسلم این است، که آن چه، که در تمام تعاریف در مورد اسطوره مشترک است، این است، که اسطوره را با اسناد و مدارک تاریخی نمی‌توان ثابت کرد، چه که در آن صورت تاریخ می‌بود، و نه اسطوره. مضافاً این، که محتوای اسطوره بقدری غیر عادی و مغایر با قوانین طبیعی است، که به صورت خالص بوسیله یک فکر روشنفکر قابل پذیرش نیست. در ضمن تأکید می‌کنم، که هنگامی، که از اسطوره، بخصوص اسطوره دینی، سخن می‌گویم، ابداً منظورم نادرست و یا ناحقیقت بودن آن نیست. بلکه منظور این است، که وقتی ما به اسطوره برخورد می‌کنیم باید به آن در رابطه‌ای مشخص و با تفسیری خاص روبرو شویم، وگرنه عقل روشنفکر آن را نمی‌پذیرد. تکیه ما بر عقل روشنفکر است. وگرنه اسطوره را هزاران سال مردم با عقلشان پذیرفته بودند. ولی عقل ما چون از چند نسل گذشته از صافی روشنگری گذشته است، با اسطوره بیگانه شده است و باید اول آن را به گونه‌ای عقل‌پسند تفسیر کند، تا اسطوره قابل فهم شود. بنابراین برخورد انسان امروزی با اسطوره سه نوع

می‌تواند باشد: یا آن را بهمان شکل که هست بدون تغییر و تفسیر می‌پذیرد و حقیقت می‌داند، در این صورت امروزه چنین شخصی را یا نادان و یا بنیادگرا می‌نامند. و یا در شقّ دوم اسطوره را بکلی کنار می‌گذارد و حقیقت آن را انکار می‌کند. این نیز خود از بی‌انصافی و تعصّب است. شق سوم این است، که انسان حقیقتی در اسطوره می‌بیند، ولی مشروط به این که اسطوره را تفسیر کند. تنه‌انوع سوم است، که با روشنگری کاملاً همخوان است.

برخی از بخشهای کتب مقدّس دینی و یا معتقدات پیروان ادیان از نوع اسطوره‌ای است. نحوه آفرینش جهان و آدم و حوّا و فریب حوّا از مار و خوردن از میوه درخت نیکی و بدی و اخراج آدم و حوّا از بهشت، که در سفر پیدایش تورات آمده است، تماماً از مقولات اسطوره‌ای است. همینطور نیمه‌خدا بودن عیسی مسیح و معجزاتش و بالاخره به آسمان رفتنش را هم باید جزو اسطوره‌ها دانست. تقریباً تمام فرجام‌شناسی ادیان، که شامل روز محشر و زنده شدن مرده‌ها و پل صراط و غیره می‌باشد، نیز از جمله اسطوره‌های دینی می‌باشند. باز هم تأکید می‌کنم، که از این که من این موارد را، که مسلماً مورد باور بسیاری از پیروان ادیان می‌باشد، از جمله اسطوره‌ها می‌دانم، منظورم نادرستی و ناحقیقت بودن آنها و بالتبع اهانت به مؤمنین به این ادیان نیست، بلکه از دیدگاه معرفت‌شناسی چاره‌ای جز این نیست، که این موارد را با تعریفی، که در بالا کردم، در رده اسطوره‌ها بیاوریم.

برخورد بهاء‌الله و عبدالبهاء با اسطوره‌های دینی از نوع سوم، مطابق شرح بالاست. بخش مهمی از آثار این دو مربوط به تفسیر اسطوره‌های ادیان گذشته است. بهاء‌الله و عبدالبهاء هرگز در صحّت این اسطوره‌ها تردید نکردند، ولی هیچگاه آنها را بدون تفسیر نگذاشته‌اند. از جمله در کتاب ایقان بهاء‌الله شرح مبسوطی در تفسیر آیه ۲۹ تا ۳۱ فصل ۲۴ انجیل متّی در مورد بازگشت مسیح از آسمان آورده است<sup>۱۸</sup>. بهاء‌الله این آیات انجیل را، که شامل تاریکی خورشید و ماه و ریختن ستاره‌ها از آسمان و آمدن مسیح از آسمان به زمین در حالی، که سوار بر ابر است، می‌باشد، تماماً تفسیر به «باطن» نموده است. تفسیر او به نوعی است، که این اسطوره از حالت خرق عادت و حوادث عجیب و باورنکردنی تبدیل به گزاره‌های قابل قبول و عقلانی می‌شود. فی‌المثل بهاء‌الله سقوط ستارگان را به بی‌اعتبار شدن علمای دین سابق در زمان ظهور پیامبر جدید تفسیر می‌نماید. عقل روشنفکر این گونه تفاسیر را البته درک می‌کند و می‌پذیرد.

همچنین بخش بزرگی از کتاب مفاوضات عبدالبهاء، که شامل پاسخهای عبدالبهاء به پرسشهای خانم کلیفورد بارنی می‌باشد، به تفسیر اسطوره‌های تورات و انجیل ارتباط دارد. البته خواننده این تفاسیر مختار است، که این تفاسیر را بپذیرد و یا رد نماید و یا سبک تفسیر را به دلایلی مورد انتقاد قرار دهد. ولی هیچگاه نمی‌تواند ادعا کند، که این نوع تفاسیر برای فرد روشنفکر غیر قابل قبول است. بدیهی است، که در درازای تاریخ پیروان ادیان مستمراً آیات کتب مقدّس خود را بارها به گونه‌های متعدّد تفسیر نموده‌اند. از این رو تفسیر نمودن آیات چیز تازه‌ای نبوده است. ولی نکته شایان توجه در مورد تفاسیر بهاء‌الله و عبدالبهاء از متون کتب مقدّسه این است، که این تفاسیر به گونه‌ای می‌باشند، که برای انسان امروزی با عقل نقّاد قابل پذیرش می‌تواند باشند.

## آزادی

در کتاب اقدس بهاءالله مسأله آزادی را موضوع قرار می‌دهد. فهم دقیق و عمیق بحث مربوط به آزادی از دیدگاه کتاب اقدس برای درک جهان بینی آئین بهائی و ارتباط آن با روشنفکری دینی ضرورت کامل دارد. از این رو عیناً بیان بهاءالله در کتاب اقدس را می‌آورم:

«به مردم و کمبود ادراکشان بنگرید، جویای آن چیزی هستند، که به آنها زیان می‌رساند و آنچه را، که به نفعشان است، ترک می‌کنند. همانا که آنها از گمراهانند. ما می‌بینیم، که برخی از مردم خواهان آزادی هستند و به آن افتخار می‌نمایند. ایشان در نادانی آشکاری به سر می‌برند. آزادی به آشوبی منتهی می‌گردد، که آتش فروزان آن خاموش نمی‌شود. خداوند حسابگر و دانا این چنین شما را آگاه می‌سازد. بدانید، که مظهر آزادی حیوان است و انسان را شایسته چنان است، که پیرو قوانینی باشد، که او را از نادانی خودش و آزار حيله‌گران محافظه کند. آزادی انسان را از شئون ادب و وقار خارج می‌نماید و او را پست می‌سازد. حقیقت مسلم این است، که مردم مانند گوسفندانی می‌مانند، که نیاز به چوپان دارند، که از آنها حفاظت کند. ما با علمی، که داریم آزادی را فقط در برخی جاها تصدیق می‌کنیم. اگر شما درست تشخیص بدهید، می‌بینید، که آزادی در پیروی از دستورهای من تحقق می‌یابد. اگر مردم از آنچه، که ما از آسمان وحی نازل کرده‌ایم پیروی می‌کردند، خود را در آزادی کامل مشاهده می‌نمودند. خوشا به حال کسی، که منظور خداوند را در آنچه از آسمان اراده مهیمن او نازل شده، درک کند. بگو آن آزادی، که به سود شماست، همانا در بندگی خدای حق است. و کسی، که شیرینی آن را بچشد، با زمین و آسمان آنرا معاوضه نمی‌کند.» (ترجمه از عربی)<sup>۱۹</sup>

آزادی از دو دیدگاه قابل بحث است: اول آزادی اراده و اختیار انسان، که در مقابل جبر قرار دارد. به این معنی، که آیا انسان اراده‌اش آزاد است و می‌تواند، که هر طور بخواهد، اراده کند و اراده‌اش را به اجرا درآورد و یا آن که اراده انسان وابسته به شرایط طبیعی و اجتماعی و روانی و یا حتی الهی است، که از حدود و مرزهای آنها نمی‌تواند خود را برهاند. دوم آزادی اعمال است، که همان آزادی سیاسی و اخلاقی است، یعنی انسان تا چه حد در اجتماع در برخورد با سایر انسانها آزاد است، که امیال خود را به منصفه ظهور درآورد. گفتمان آزادی در کتاب اقدس از نوع دوم، یعنی آزادی اخلاقی و سیاسی است. بنابر این در اینجا اختیار و اراده آزاد انسان (نوع اول آزادی) را به کنار می‌گذاریم و بحث خود را محدود به نوع دوم آزادی یعنی آزادی اخلاقی و سیاسی می‌نمائیم. آزادی به این مفهوم در ارتباط نزدیک با تعریف انسان و منشأ اخلاق می‌باشد، که در زیر به هردوی اینها مختصراً می‌پردازم:

انسان از دیدگاه آئین بهائی آخرین ثمره و علت غائی آفرینش می‌باشد. در هر چیزی در این جهان صفاتی از خداوند مندمج و منعکس است. در واقع وجود هر چیز بسته به بازتاب همین صفات یزدانی در او است. انسان کاملترین موجود این جهان است، زیرا صفات خدا به بیشترین و کاملترین وجه ممکن در او نهفته می‌باشند. از آنجائی که انسان کاملترین مخلوق خداوند می‌باشد، دارای کرامتی است، که سایر موجودات تا این اندازه از آن

بهره نبرده‌اند. در اینجا باید خاطر نشان سازیم، که کرامت انسان مورد توجه بسیاری از فلاسفه بوده است. از جمله کانت تأکید شدید بر کرامت انسان دارد. اما با این تفاوت، که کرامت انسان از منظر کانت صرفاً از عقل او ناشی می‌شود، در حالی، که در آثار بهاءالله، با آن که انسان عاقل و از این جهت ممتاز از حیوان شناخته می‌شود، معذک انسان از آن جهت صاحب کرامت است، که آفریده خداوند است و صفات خداوند را منعکس می‌سازد. انسان دارای توانائی‌ها و صفات و فضائل زیادی است، که در او نهفته است. از این رو انسان نیاز به تربیت دارد، تا به مدد آن، استعدادات او آشکار و شکوفا شود. بزرگترین مریبان از دیدگاه بهائی پیامبران می‌باشند. به کمک پیامبران، یا به قول بهائیان مظاهر الهی، گنجینه‌ای که در وجود انسان نهفته است، هویدا می‌شود. از این گذشته، انسان معجونی است از صفات الهی و غرائز طبیعی، از سجایای روحانی و جاذبه‌های جسمانی. برای سعادت در زندگی این جهانی و رستگاری در حیات آن جهانی باید این دو، یعنی فضائل اخلاقی و غرائز طبیعی، یعنی روح و جسم، در تعادل باشند. اگر انسان از تأیید یزدان خود را دور سازد بالمآل غرائز و نفس پرستی و خودخواهی بر او غلبه می‌یابند و او را از اوج عزت به قعر ذلت فرو می‌آورند. انسان مانند شمعی می‌ماند، که نمی‌تواند خود را برافروزد و محتاج به نیروی فراطبیعی است، که شمع وجودش را روشن کند.

به گفتهٔ عبدالبهاء: «انسان در نهایت رتبهٔ جسمانیاتست و بدایت روحانیات. یعنی نهایت نقص است و بدایت کمال؛ در نهایت رتبهٔ ظلمت است و در بدایت نورانیت... یعنی جامع مراتب نقص است و حائز مراتب کمال؛ جنبهٔ حیوانیت دارد و جنبهٔ ملکیت. و مقصود از مرئی این است، که نفوس بشریه را تربیت بکند تا جنبهٔ ملکیت بر جنبهٔ حیوانیت غالب شود. پس اگر در انسان قوای رحمانیه، که عین کمال است بر قوای شیطانیه، که عین نقص است، غالب شود، اشرف موجودات است. اما اگر قوای شیطانیه بر قوای رحمانیه غالب شود، انسان اسفل موجودات گردد... مختصر این است، که جمیع کمالات و فضائل صفت انسان است و جمیع رذائل صفت انسان... اگر در ظلّ تربیت مرئی حقیقی بیفتند و تربیت شود، جوهر الجواهر گردد... و اگر چنانچه محروم بمانند، مظهر صفات شیطانی گردد... این است حکمت بعثت انبیاء...»<sup>۲۰</sup>

از دیدگاه بهائی انسان نه تنها برای پرورش قوای نهفته در وجودش محتاج به انبیاء است، بلکه خود عاجز است، که هنجارهای اخلاقی وضع کند، که او را در رفتار اجتماعی‌اش به نحو احسن راهنما باشند. از منظر بهائی هنجارهای اخلاقی عینی می‌باشند، نه ناشی از ذهن انسان و واضح آنها ادیان می‌باشند. یعنی این خداست، که تعیین می‌کند چه چیز خوب است و چه چیز بد. قوانین اخلاقی، که از دین نشأت می‌گیرند، انسان را از نادانی خود و تجاوز قدرتمندان حفظ می‌کنند. بنا بر عبارت کتاب اقدس انسانها به گوسفندانی می‌مانند، که نیاز به چوپان دارند، تا از آنها محافظه کند. امروزه تقریباً همه متفق القول‌اند، که آزادی انسان در جامعهٔ مدرن فقط در چارچوب قانون میسر است. انسانها تا آنجا در روابط اجتماعی خود آزاداند، که قانون تعیین می‌کند. از دیدگاه بهاءالله مهمترین و بهترین قانون، قانون خداست، که او آورده است. و آزادی انسان در محدودهٔ قانون الهی تأمین می‌شود.

برمی‌گردیم به موضوع روشنفکری. همه روشنفکران، چه دینی (بهائی) و چه غیر دینی تصدیق می‌کنند، که آزادی از قانونمندی ناشی می‌گردد. قانون اخلاقی و اجتماعی لازمه وجودی آزادی است. اما تفاوت روشنفکر دینی از روشنفکر غیر دینی این است، که روشنفکر دینی قانون اخلاقیِ موجه و مشروع را صرفاً منبعث از کلام خدا و وحی می‌داند، در حالی، که روشنفکر غیر دینی انسان را منشأ وضع قانون، و یا دست کم اختیار قانون اخلاقی می‌داند. روشنفکر غیر دینی تأثیر قوانین دینی را در فرهنگ اقوام و ملل نفی نمی‌کند. معذک تأکید می‌کند، که انسان با عقل خود قادر، و حتی موظف است، که قانون اخلاقی را اختیار و تعیین کند. برای روشن شدن مطلب به مهمترین انواع نظامهای اخلاقی اشاره می‌کنیم:

۱. اخلاق سودمند (Utilitarismus = Utilitarianism): بر طبق این نظام رفتار انسان باید هدفش این باشد، که حداکثر استفاده برای حداکثر انسانها حاصل شود. منظور از استفاده در اینجا افزودن خوشبختی و شادی از سوئی و کاستن رنج و درد از سوئی دیگر است. انسان باید همیشه به غایت و نتیجه اعمالش ناظر باشد. و آن رفتاری را پیش گیرد، که رنج و درد را از خود و دیگران می‌گیرد و خوشی و سعادت می‌افزاید. دولت‌ها و پارلمان‌های جهان در وضع قوانین و اجرای امور سیاسی بیشتر از این دیدگاه عمل می‌کنند. آنها سعی می‌کنند قوانین مملکتی را نوعی وضع کنند که برای بیشترین افراد کشور سودمند باشد.

۲. اخلاق قراردادی (Kontraktualismus = Contractualism): بنابر این دیدگاه، همانطور که در بالا نیز اشاره شد، هر کس دارای منافع و علائقی می‌باشد و کوشش می‌کند تا منافع خود را برآورده کند. انسانها درک کرده‌اند، که در زندگی اجتماعی تأمین منافع خصوصی بدون در نظر گرفتن دیگران بسیار مشکل و حتی غیر ممکن است. رابطه اجتماعی نیاز به ضوابط و قوانینی دارد. اگر همه با هم قراردادی ببندند - لازم نیست، که قرارداد نوشته شده باشد - که مطابق آن هر کس متعهد شود از رفتاری، که موجب آزار و زیان به دیگران است، اجتناب کند و برعکس در مواقع ضرورت به کمک و یاری دیگران بشتابد، همه از این قرار داد بهره‌مند می‌شوند و در چارچوب این قرارداد همه آزاد هستند، که تا آنجا که به منافع دیگران زیان نرساند، منافع خود را تأمین کنند. مطابق این نظام هنجارهای اخلاقی کاملاً ذهنی و قراردادی می‌باشند. هنجار اخلاقی در بیرون از ذهن بشر به صورت عینی وجود ندارد.

۳. اخلاق تکلیفی: در این نوع اخلاق، که به ایمانوئل کانت منسوب است، قانون و یا دستور اخلاقی مطلق است (Kategorischer Imperativ = Categorical Imperative). قانون اخلاقی می‌گوید: «مطابق آن اصلی رفتار کن، که می‌خواهی همچنین به صورت قانونی برای همه معتبر باشد». این قانون اخلاقی به گمان کانت از خرد انسان ناشی می‌گردد. یعنی اگر انسان در خود جستجو کند درک می‌کند، که این قانون در او به صورت پیشین (a priori) و فطری نهاده شده است. و به این جهت به اصطلاح کانت عمل اخلاقی عقلانی و از خود انسان نشأت می‌گیرد (autonom = autonomous) است. از این نظر انسان مکلف است به پیرو قانون اخلاقی، که در خود او وجود دارد، رفتار کند.

۴. اخلاق تفویضی (heteronom = heteronomous): در این نظام اخلاق، قانون اخلاقی، بر خلاف اخلاق تکلیفی نوع کانتی، در وجود انسان به صورت پیشین و فطری یافت نمی‌گردد، بلکه از بیرون از انسان به او تفویض، تکلیف و یا تحمیل می‌شود. نظام اخلاقی دینی از این نوع است. انسان خود عاجز است اوامر اخلاقی را تعیین و یا وضع کند. این قوانین از طریق وحی به انسان داده می‌شوند و او موظف است مطابق این قوانین الهی رفتار کند.

حال اگر برگردیم به موضوع ارتباط آزادی با نظام اخلاقی، می‌بینیم، که در سه نوع اول نظام اخلاقی، قوانین و هنجارهای اخلاقی از ذهنیت انسان و از روابط انسانها در زندگی اجتماعی ناشی می‌گردند. به عبارت دیگر این انسانها هستند، که هنجار اخلاقی را آزادانه انتخاب و یا تعیین می‌کنند. قانون اخلاقی از خود انسان نشأت گرفته است (autonom = autonomous). روشنفکر غیردینی معمولاً خود را متعهد به یکی از این نظامها و یا ادغامی از آنها می‌داند و ادعا می‌کند، که چون این نظامها از عقل انسان حاصل می‌گردند، مطابق تعریف روشنگری، عقل او در ارتباط با هنجارهای اخلاقی از تسلط دیگران آزاد است و به این ترتیب او با آن که خود را متعهد به اخلاق می‌داند، آزادی و روشنفکری خود را نیز حفظ کرده است.

ایرادی، که روشنفکر غیر دینی به روشنفکر دینی (بهائی) می‌گیرد این است، که هنجارهای اخلاقی دینی هنجارهایی می‌باشند، که از بیرون به انسان تکلیف و یا تحمیل می‌شوند. به عبارت دیگر عقل مؤمن دینی (بهائی) هنوز از تسلط دیگران - خدا، وحی، دین - رها نشده است. بنا بر این مؤمن دینی نه مجاز است، که خود را روشنفکر بنامد و نه اصولاً از آزادی برخوردار است، زیرا عقل او هنوز در زیر سلطه دیگری است. در این جا مؤمن دینی (بهائی) در پاسخ به روشنفکر غیر دینی یکی از دو راه زیر را می‌تواند برگزیند:

راه نخست این است، که مؤمن دینی حساب خود را از روشنفکری جدا کند و تصدیق کند، که او مشتاقانه خود را تسلیم اوامر و قوانین وحیانی می‌نماید و اهمیتی به روشنفکری نمی‌دهد. اشکالی، که این طرز فکر برای فرد بهائی دارد این است، که در این صورت او در درک عبارت کتاب اقدس در مورد آزادی، بخصوص آنجائی، که بهاءالله آزادی را در پیروی از دستوراتش اعلام می‌دارد، به بن بست می‌رسد؛ چه که مشکل می‌توان درک کرد، که چطور می‌شود، که کسی تحت محدودیت قانون و یا هنجاری باشد و در عین حال خود را آزاد نیز احساس کند. راه دیگر این است، که مؤمن بهائی تصدیق کند، که اولاً ایمان او به بهاءالله از روی طیب خاطر، بدون فشار از بیرون، بوده است و بنا بر این او هنجارهای اخلاقی کتاب اقدس را بدون اجبار پذیرفته است. ثانیاً او این هنجارها را چنان درونی کرده است (internalized)، که آنها به صورت طبیعت ثانوی او درآمده‌اند. یکی از اصول مسلّم روانشناسی این است، که انسان در روند تکاملی خود، از نوزادی تا بلوغ، بسیاری از هنجارها و دستوراتی را، که از والدین، آموزگارها، هم‌بازیها و هم‌کلاسی‌ها و به طور کلی از فرهنگ و جامعه در او نفوذ می‌کنند، درونی می‌کند، بطوری، که این هنجارها جزئی از روان او را تشکیل می‌دهند و رفتار اجتماعی او و

حتی جهان‌بینی او را تعیین می‌کنند. در این صورت انسان هنجارهای درونی شده را دیگر بیرونی و غریبه و تحمیلی نمی‌شمارد. در این رابطه اگر فرد بهائی هنجارهای اخلاقی آئین بهائی را درونی کرده باشد، می‌تواند ادعا کند، که این هنجارها جزئی از وجود او را تشکیل می‌دهند و از دیدگاه او غریبه و تحمیلی نیستند و تو گوئی، که قانون اخلاقی از ذهن خود او برخاسته است. در این صورت فرد بهائی حق دارد، که بگوید، که عقل او تحت سلطه دیگری نیست و از این رو اجازه دارد، که خود را روشنفکر بخواند و ثانیاً چون قانون اخلاقی، پس از درونی شدن، از عقل خود او تراوش می‌کند، او آزادی خود را نیز حفظ کرده است (درست مطابق فلسفه اخلاقی کانت، که در بالا ذکر شد). با این توضیح عبارت کتاب اقدس مفهوم می‌شود، بدین معنی، که اگر فردی از روی اختیار به بهاء‌الله ایمان آورد و هنجارهای اخلاقی، که او آورده است، چنان درونی کند، که از آن خودش شود، حق دارد، که خود را آزاد بداند. و گرنه اگر کسی بخاطر پاداش اخروی و یا از ترس از مجازات و یا به موجب سایر انگیزه‌ها، اوامر الهی را اجرا کند، نه به آزادی رسیده است و نه از روشنفکری بهره‌ای برده است.<sup>۲۱</sup> و حقیقتاً درباره او صادق است، که گفته شود، که قانون اخلاقی، خودخواسته و یا ناخواسته، به او تحمیل شده است.

بهاء‌الله در آثار خود به درونی شدن هنجارهای دینی در سنین کودکی اهمیت زیادی می‌دهد. فی‌المثل به مادران دستور می‌دهد، که «کمال سعی را در تدبیر اولاد مبذول دارند» و همچنین مدارس «باید در ابتداء اولاد را به شرائط دین تعلیم دهند تا وعد و وعید مذکور در کتب الهی ایشان را از مناهی منع نماید و به طراز اوامر مزین دارد و لکن به قدری، که به تعصب و حمیه جاهلیه منجر و منتهی نگردد.»<sup>۲۲</sup>

## مفهوم واقعیت

از دیدگاه آئین بهائی واقعیت دارای دو بُعد و یا دو سطح می‌باشد، یعنی واقعیت از نظر وجودی دوگانه است (ontologischer Dualismus = ontological dualism): نخست: سطح روح، معنی، ملکوت، فراطبیعت و یا خدا. دوم: سطح ماده، جسم و یا طبیعت. برای ساده کردن مطلب من از این پس فقط از دو سطح روح و جسم سخن می‌گویم ولی منظورم همزمان جنبه‌های دیگر این دو سطح نیز می‌باشد. از منظر آئین بهائی روح و جسم از نظر علی در یکدیگر تأثیر می‌گذارند (kausale Beziehung = causal relationship). سطح روح نه تنها بر سطح جسم تأثیر علی می‌کند، بلکه از نظر وجودی بر جسم تقدّم دارد؛ چه که این خداست (سطح روح)، که جهان (سطح جسم) را آفریده است و این روح انسان است، که انسان بودن او و تمایزش از حیوان را معین می‌سازد. تمام قوای عقلانی و فکری از روح است. جسم انسان تغییرپذیر و بالاخره مردنی است، ولی روح او تغییرناپذیر و جاودانی است.

در مقابل جهان بینی بهائی، جهان بینی ماتریالیستی وجود دارد، که روشنفکر غیردینی با آن ارتباط دارد. از دیدگاه او واقعیت از نظر وجودی فقط یک بُعد و یا یک سطح دارد ( = ontologischer Monismus ) (ontological monism) و آن سطح ماده، جسم و طبیعت است. روشنفکر غیر دینی هیچگاه پدیده‌های روحی را انکار نمی‌کند، ولی باور دارد، که پدیده‌های روحی مانند احساسات و عواطف انسان در واقع ناشی از فعل و انفعالات فیزیکی، شیمیایی و فیزیولوژیکی در مغز انسان می‌باشند. و به این ترتیب پس از فنای بدن روح و پدیده‌های روحی نیز از بین می‌روند.

از دیدگاه روشنفکر غیر دینی - بخصوص به دنبال تحولات فکری پس از نیوتون - در جهان مادی زنجیره علّیت بسته است. یعنی در این جهان مادی اگر برای پیدایش پدیده‌ای به دنبال علّتی هستیم، باید علّت را در همین جهان جستجو کنیم، نه این، که در جهان فراطبیعی - تازه اگر آن جهان وجود داشته باشد - به دنبال علّت آن بگردیم. اگر به تاریخ بنگریم، درمی‌یابیم، که اساساً جدا شدن علم از اسطوره و جادو از آن جا شروع شد، که بشر علّت پیدایش پدیده‌ها را دیگر در نزد خدایان و ارواح و شخصیت‌های جادویی و شیطانی و بطور کلی فراطبیعی نجست، بلکه کوشش کرد، علّت‌ها را از خود طبیعت بیرون آورد. علم بر پایه جستجوی علل مادی پدیده‌ها استوار است. و اگر کسی سعی کند علّت پدیده‌های مادی را از وحی و دین و روح و فراطبیعت استخراج کند، در واقع حرکتی به قهقرا در جهت ضدّ علم و بازگشت به اسطوره‌سازی کرده است. در اینجا روشنفکر غیر دینی می‌تواند انتقاد کند، که مؤمن دینی (بهائی) دیگر خود را روشنفکر نمی‌تواند بنامد، زیرا او از حوزه جهان بینی مادی و از مسیر تفکر علمی خارج شده است.

مؤمن بهائی در جواب می‌تواند چنین پاسخ گوید:

در این که مؤمن بهائی به دوگانگی واقعیت و در پیامد آن به وحیانی بودن کلام بهاءالله و تقدّم روح به جسم ایمان دارد، تردیدی نیست. اگر او دوگانگی واقعیت را انکار کند، در واقع اساس اعتقاد دینی را انکار کرده است، چه که لزوم اعتقاد دینی، ایمان به این دوگانگی و بخصوص تأثیر علیّی سطح روح بر سطح جسم است. از این نقطه نظر مؤمن بهائی تفاوت بنیادی با روشنفکر غیر دینی دارد. صرف نظر از این امر با کنکاش در آثار بهاءالله به مطالبی برمی‌خوریم، که تا اندازه زیادی مؤمن بهائی را به سمت روشنفکری سوق می‌دهد:

در کتاب اقدس می‌خوانیم: «هنگامی، که بیمار شدید به پزشکان کارآمد مراجعه کنید. ما اسباب را برنداشتیم، بلکه آن را تثبیت کردیم...»<sup>۲۳</sup> این عبارت را، که بارها به انحاء گوناگون در آثار بهاءالله تکرار شده است، باید به عنوان نمونه‌ای در نظر داشت، که اصل مهمّی را در سنت دینی پایه می‌گذارد. در اینجا منظور از «اسباب» همان اصل علّیت، آنهم در سطح مادی، است. یعنی علل پدیده‌های مادی - مثلاً بیماری - را در همین جهان مادی جستجو کنید. مثال مربوط به بیماری را می‌توان به تمام پدیده‌های این جهان تعمیم داد. در این راستا برخورد آئین بهائی با پدیده‌های این جهان اسطوره‌ای نیست، بلکه برعکس این برخورد با تفکر علمی، که همان نحوه

تفکر روشنفکری است، کاملاً همخوان است. از این نقطه نظر مؤمن بهائی می تواند خود را در حوزه روشنفکری، البته با محدودیت هائی، ببیند.

روشنفکر غیر دینی، که ما او را شخص منصفی فرض می کنیم، به احتمال زیاد تأیید می کند، که آئین بهائی با آموزه های پیشروی خود عملاً در رده روشنگران قرار دارد. حتی او، که از دیدگاه رواداری و احترام به آزادی دیگران در گزینش اعتقادات خود، به آئین بهائی می نگرد، هیچگونه اعتراضی ندارد، که کسی به آئین بهائی و یا هر آئین دیگری ایمان داشته باشد. معذک او اصرار دارد، که انتقاد او به آئین بهائی کماکان پابرجاست. به نظر او اشکال عمده اعتقاد به دوگانگی واقعیت و بخصوص به این که سطح روح در سطح جسم دخل و تصرف می کند و آن را تغییر می دهد، این است، که ما فقط قادریم در سطح جسم پدیده ها را ادراک کنیم. به عبارت دیگر نیروی ادراک ما آن طور بنا شده است، که فقط قادر است پدیده های مادی را درک کند. پدیده ها و یا واقعیت هائی، که خارج از ماده و بیرون از طبیعت باشند، برای ذهن ما قابل درک نیستند. در این مسأله تقریباً بین تمام فلاسفه اشتراک عقیده وجود دارد. معنی این کلام این است، که دنیای ماوراء طبیعت قابل تجربه، قابل بررسی و ارزیابی علمی و عقلی و بطور کلی قابل درک نیست.

از این رو از دیدگاه معرفت شناسی با حوزه ای مبهم و اسرار آمیزی سرو کار داریم، که ابداً قابل شناسائی نیست. از این گذشته ما اصلاً دلیلی برای وجود چنین حوزه ای نداریم. حداکثر مانند کانت، هنگامی، که نمی توانیم سطح روح را «درک» کنیم، باید آن را برای پاسخگوئی به نیازهایمان «فرض» کنیم.<sup>۲۴</sup> اما سوای اشکالات معرفت شناختی، اعتقاد به وجود مستقل و حتی مقدم سطح روح و همچنین تأثیرگذاری سطح روح بر سطح جسم، در فرهنگ و جامعه نیز معضلات بزرگی ایجاد می کند. انسان چیزی را، که می تواند تجربه کند، می تواند مورد قبولش واقع شود. اما در مورد اموری، که انسان توانائی تجربه و ادراک آن را ندارد، یا باید آنها را به کنار بگذارد و یا به آنها، بدون ادراک عقلانی، صرفاً ایمان داشته باشد. مقولاتی، که مربوط به سطح روح می باشند، از نوع دوم هستند. بنابر این تمام مقولات مربوط به خدا، وحی، جهان بعد، روح و بقای آن پس از مرگ از جمله مقولات غیر تجربی و ادراک ناشدنی هستند. بالتبع پذیرفتن تأثیر و دخالت این مقولات در جهان نیز صرفاً با ایمان میسر است، نه از طریق بررسی تجربی و عقلانی. بطور خلاصه می توان ادعا کرد، که هسته اصلی دیانت، از جمله دیانت بهائی، را ایمان صرف بدون دخالت تجربه و عقل تشکیل می دهد. از آنجائی، که عامل تجربه و بررسی عقلانی در باورهای دینی دخالت ندارند، ادیان، از جمله دیانت بهائی، همیشه در معرض خطر انحراف فکری می باشند. از یک سو ممکن است به بنیادگرائی کشیده شوند و از سوی دیگر امکان سقوط در پرتگاه خرافات وجود دارد. بهائیان چه تضمینی دارند، که از این خطرها مصون می باشند؟ بهائیان چه معیاری دارند، که به وسیله آن تأثیر سطح روح در این جهان را از خرافات تشخیص دهند. فی المثل چطور است که کلام بهاء الله در کتاب اقدس، که اگر کسی برای تبلیغ و کمک به آئین بهائی قیام کند، از سوی «ملاً اعلی» و «ملائکه مقررین» یاری خواهد شد<sup>۲۵</sup> و یا اگر کسی لوح احمد را بخواند، مشکلاتش برطرف خواهد گردید<sup>۲۶</sup>، صحیح است؛ در

حالی، که احضار ارواح، که بسیاری به آن اعتقاد دارند، از نظر بهائیان فکری انحرافی، خرافی و نادرست است؟<sup>۲۷</sup> (همه مثال‌ها، چه آنها، که برای بهائیان معتبر است و چه آنها، که بهائیان آن را رد می‌کنند، بر مبنای دخالت سطح روح در سطح جسم می‌باشند).

مؤمن بهائی در پاسخ می‌گوید در این، که ایمان او به خدا، وحی، بهاء‌الله، بقای روح و سایر مقولات فراطبیعی بر مبنای تجربه و تحلیل عقلی نیست، شکی نیست. و همانطور، که در بالا آمد، بهاء‌الله از مؤمنانش می‌خواهد، که مقولات ایمانی و بالتبع آنچه، که او در آثارش نوشته است، را زیر سؤال نبرند و آنها را به عنوان حقیقت مطلق و اصل مسلم پذیرند. بدون این، که مؤمن بهائی بخواهد از جایگاه خود دفاع کند، خاطر نشان می‌سازد، که ضرورتی وجود ندارد، که انسان برای هر عقیده‌ای، که دارد، دلائلی برای اثبات آن ارائه کند. در فلسفه متداول بوده است، که بسیاری از فلاسفه، بخصوص فلاسفه‌ای، که نظام فلسفی بخصوصی را بنیان نهاده‌اند، مانند اسپینوزا و هگل، هسته مرکزی فلسفه خود را صرفاً به عنوان اصل مسلمی «فرض» نموده‌اند، بدون این، که برای آن دلائلی ارائه دهند. این فلاسفه سایر اجزاء فلسفه خود را بر پایه این اصول ثابت نشدنی بنا نهاده‌اند. حتی کارل پاپر، که یکی از بنیان‌گذاران مکتب عقلگرایی انتقادی است، خود اقرار می‌کند، که گزینش این مکتب برای او نه از روی استدلال عقلی حاصل شده است - چه که به نظر او چنین استدلالی ممکن نیست - بلکه صرفاً برای این، که او این جهان‌بینی را بهتر و از نظر اخلاقی اصلح از ایده‌های رقیب دانسته است، به آن باور دارد<sup>۲۸</sup>. بنابر این اگر بهائیان ایمانشان به بهاء‌الله بر مبنای عقل نیست، نه از سر خردستیزی است، که از آن جهت است، که اصولاً تجربه و عقل انسان در مسائل ایمانی ناکارآمد و نارسا می‌باشند.

و اما نگرانی روشنفکر غیر دینی در مورد خطر انحراف ادیان به مسیر بنیادگرایی و یا به ورطه خرافات کاملاً موجّه و معقول است. تاریخ نشان داده شده است، که متأسفانه تقریباً همه ادیان در برهه‌هایی از زمان، چنان متعصب و جزمی شده بودند، که مانع نشر دانش و علم و ناشر خرافات گردیدند. پیروان ادیان به نام دین جنایات بسیاری کرده‌اند و آتش تعصبات دینی بسادگی خاموش نمی‌شود. مقابله آئین بهائی با این دو خطر از دو جبهه صورت می‌گیرد: یکی توسط عقل و دیگری از طریق آموزه‌هایی، که از انحراف دین تا اندازه زیادی جلوگیری می‌کند. برای روشن شدن مطلب توضیح زیر را می‌دهم:

هنگامی که گفتم، که عقل در مقولات ایمانی نقشی ندارد، منظور این نیست، که دیانت بطور کلی با عقل بیگانه است. بلکه فقط به این معنی است، که پایه ایمان به خدا و وحی و بهاء‌الله و هرچه او گفته است، از گزند انتقاد عقل مصون است. و الا نحوه برداشت و فهم ما از دیانت در فرهنگ و اجتماع البته شدیداً از نحوه تعقل ما متأثر است. اگر اساس ایمان بیرون از محدوده تجربه است، ولی آموزه‌های دینی در تقابل با فرد و جامعه کاملاً قابل تجربه می‌باشند و در معرض بررسی و ارزیابی عقلانی قرار دارند. فی‌المثل هنگامی، که بهاء‌الله و عبدالبهاء از لزوم فقرزدائی و توزیع عادلانه ثروت صحبت می‌کنند، برای تحقق این ایده آل صد ها راه گوناگون بسته به

پیشینه‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و عقیدتی ما وجود دارد. و ما فقط با مشاهده و تجربه علمی و بررسی عقلانی قادریم در راه رسیدن به این ایده آل قدم برداریم.

## کنترل دین توسط عقل

عبدالبهاء در خطابه‌ای بیان کرد: «رؤسای ادیان امروز گمان می‌کنند، که دین عبارت از تقلید آباء و اجداد است. لهذا هر قومی تشبث به تقالید نموده آنرا حقّ می‌داند و این تقالید چون حقیقت نیست لهذا مخالف با یکدیگر است و از این سبب اختلاف و عداوت بین بشر حاصل شده. زیرا همچنین گمان می‌کنند، که دین مخالف علم است و عقائد دینیّه را تفکر و تعمقی لازم نیست و تطبیق به عقل و علم جائز نه، زیرا عقل و علم مخالف دین است. لهذا عقائد دینیّه باید مجرد عبارت از صرف تلقین رؤسای روحانی باشد و آنچه آنان بگویند باید معتقد شد ولو مخالف علم و عقل است... پس انسان باید از جمیع تصوّرات و تقالید آباء و اجداد عاری و بری باشد. مقصد اینست، که بدانید خدا علم و عقل را خلق کرده تا میزان فهم باشد. نباید این چنین قوه‌ای را که موهبت الهی است معطل و معوق کنیم. جمیع امور را باید به آن موازنه نمائیم، زیرا دین را عقل ادراک می‌کند. اگر انسان عقل نداشته باشد، دین را چگونه می‌فهمد؟ این مشهود و واضح است، که عقل و علم لازم است.»<sup>۲۹</sup>

عبدالبهاء یکی از منتقدان سرسخت تعصبات، دگماها و تقالید دینی است. می‌دانیم، که ادیان در هنگام پیدایش، پیام ساده‌ای را به بشر عرضه می‌کنند و آموزه‌های آنها نیز کاملاً قابل فهم می‌باشد. ولی به مرور زمان در سیر پیشرفت و توسعه و انتشار دین در برخورد با فرهنگ‌های ملل مختلف و عقاید گوناگون پرسشهای عقیدتی، حقوقی و سیاسی بروز می‌کنند، که باید به آنها پاسخ داد. علمای دینی، که خود را متولیان دین می‌دانند، عهده‌دار پاسخگویی به این سؤالات می‌باشند. این امر بسیار متداول و حتی ضروری به نظر می‌رسد. ولی در عمل متولیان دینی، از آنجا که از جایگاه اقتدار حکم می‌کنند، تفاسیر و عقائدشان تقریباً جزئی از معتقدات دینی می‌شود. و چون آموزه‌های دینی را معتقدانشان بطور کلی غیر قابل تغییر و ابدی می‌دانند، اجتهادات دین نیز، که با دین عجین شده است، مقدّس و غیر قابل تغییر می‌مانند. نتیجتاً چیزی، که پانصد سال پیش در رابطه با موضوع بخصوصی و با پیش‌زمینه مشخصی حکم شده، امروزه نیز، حتی با فقدان آن رابطه و پیش‌زمینه‌ها، کماکان از نظر دینی معتبر است. پیام ساده دین حال تبدیل به مباحث مفصل و پیچیده و غیر قابل فهمی شده است، که برای ادراک آن نیاز به متخصص می‌باشد. از این گذشته این الحاقات به مرور زمان با عقلانیت زمان دیگر همخوان نیستند و بالتبع در محدوده خرافات و انحرافات جای می‌گیرند. مشکل دیگر این است، که تفاسیر متولیان دین مختلف و گه‌گاه در تضاد با یکدیگر می‌باشند و موجب نفاق و دشمنی و حتی جنگ و ستیز بین پیروان یک دین و همچنین پیروان ادیان گوناگون می‌گردند. تأکید عبدالبهاء بر این است، که حساب اجتهادات (به اصطلاح اسلامی) و دگماها (به اصطلاح مسیحی) را باید از حساب دین جدا کرد. آنها را باید زیر ذره‌بین عقل گذاشت و آنهایی را، که با محک عقل و علم نمی‌خوانند، به دور ریخت. در اینجا عقل و علم ابزاری

می‌باشند، که به دست ما داده شده، تا ما دین را از آلودگی‌ها بزدائیم. پیامد ترک تقلید، به اصطلاح عبدالبهاء، این است، که پیروان ادیان درمی‌یابند، که پیام اولیّه ادیان خیلی به هم شبیه و حتی یکسان است. این خود باعث رفع سوء تفاهمات و فراهم آوردن محیط سازش و دوستی بین پیروان ادیان می‌شود.

تاریخ ادیان درسی برای مؤمن بهائی نیز هست. یعنی او باید با ابزار عقل سیر توسعه و انتشار و تحولات آئین بهائی را دقیقاً زیر نظر داشته باشد. و اگر تشخیص بدهد، که تحولات دینی در جهت مغایر عقل و علم سیر می‌کند، و یا آن، که تفسیر و عقیده‌ای، که اظهار آن اجتناب‌ناپذیر است، با عقل ناسازگار است، آن را بی‌پروا نشان دهد. مضافاً بر این، که آنچه، که به نام تفسیر و عقیده، از سوی هرکس که باشد، عرضه شود، هرگز جزئی از آئین بهائی نمی‌گردد و همیشه جنبه خصوصی دارد و اعتبار آن موقت است. بنابر این می‌بینیم، که اگر به عقل استقلال بدهیم، قادر است تا اندازه زیادی از انحراف دین چه به سمت خرافات و چه به سوی بنیادگرایی جلوگیری کند.

### حذف طبقه روحانی در آئین بهائی

آئین بهائی نخستین دیانتی است، که فاقد طبقه روحانی نظیر آخوند، کشیش و حاخام است. این افراد مسؤول اجرای شعایر دینی بوده‌اند و قادر بودند، همان طور که در بالا بیان شد، تفاسیر خود را وارد اعتقادات دینی کنند. ایشان همیشه مرجع اقتدار بوده‌اند و مؤمنین ادیان به نظر آنها احترام می‌گذارند و از دستورات آنها پیروی می‌کنند. حذف طبقه روحانی در آئین بهائی، که کاملاً در جهت روشنگری است، دال بر این است، که انسان در این عصر به بلوغ عقلانی رسیده است، که دیگر محتاج به افرادی نیست، که به او بگویند چه کار خوب است و چه کار بد. بلکه انسان از استیلائی علمای دینی آزاد شده است و خود قادر و موظف است، تصمیم بگیرد. البته این بدان معنی نیست، که در آئین بهائی مراجع اقتدار وجود ندارد. مراجع اقتدار جامعه بهائی، مراجع انتخابی و دمکراتیک می‌باشند. بیت‌العدل‌های محلی و خصوصی (ملّی)، که امروزه به آنها محافل محلی و ملّی می‌گویند زمام امور جامعه بهائیان را به عهده دارند. تفاوت عمده آنها با مراجع اقتدار ادیان سابق، یعنی طبقه روحانی، در آن است، که این محافل مراجع تفسیری و اعتقادی نیستند و صرفاً از نظر اداری و روحانی وظائفی به عهده دارند. بالاترین مرجع اقتدار در آئین بهائی پس از بهاء‌الله، عبدالبهاء و شوقی ربّانی بیت‌العدل اعظم است. بیت‌العدل اعظم، که به صورت دمکراتیک هر پنج سال یکبار انتخاب می‌شود، قادر و موظف است احکامی وضع کند، به شرط آن که چیزی مشابه آن در آثار بهاء‌الله نباشد. از آنجا، که بیت‌العدل تنها مرجع وضع قانون است، از بروز اختلاف و دودستگی در جامعه بهائی جلوگیری می‌شود. از این گذشته بیت‌العدل قادر است احکامی را، که خود تشریح کرده است، بررسی کند و آنها را مطابق مقتضیات زمان تغییر دهد و به این ترتیب انجماد باورهای دینی رخ نمی‌دهد.

## حکومت مردم‌سالاری، جدائی دین از سیاست، سکولاریزم

همانطور، که در بالا آمد، روشنگری از ابتدا دو دغدغه خاطر اصلی داشته است: یکی این، که عقل را از تحت استیلای مراجع اقتدار بیرون آورد و راه را برای توسعه و انتشار علوم هموار کند و دیگر آن، که دین را از صحنه قدرت سیاسی به دور کند. در مورد اول در بالا از دیدگاه آئین بهائی مطالبی بیان شد. در مورد دوم باید خاطر نشان ساخت، که پیامد سیاسی روشنگری، همانطور که در بالا بدان اشاره رفت، تشکیل حکومت‌های دموکراسی و جدائی دین از سیاست است. در آئین بهائی هر دو مورد موضوع قرار داده شده‌اند. بهاءالله صراحتاً حکومت دموکراسی و جمهوریت را تمجید می‌کند. ولی از آنجا که حکومت سلطنتی نمادی از سلطنت خداوند است، حکومت مشروطه سلطنتی را، که در آن سلطنت فقط جنبه نمادین و حکومت در دست دولت دموکراتیک است، خوب می‌داند. برای نمونه به نظام حکومتی انگلستان اشاره می‌کند:

«اگرچه جمهوریت<sup>۳۰</sup> نفعش به عموم اهل عالم راجع و لکن شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی. دوست نداریم مدن عالم از آن محروم ماند. اگر مدبرین این دو را جمع نمایند اجرشان عندالله عظیم است.»<sup>۳۱</sup>، «در اصول احکام، که از قبل در کتاب اقدس و سایر الواح نازل، امور راجع به سلاطین و رؤسای عادل و امنای بیت عدل شده و منصفین و متبصرین بعد از تفکر، اشراق نیر عدل را به عین ظاهر و باطن در آنچه ذکر شده مشاهده نمایند. حال آنچه در لندره امت انگریز به آن متمسک، خوب به نظر می‌آید؛ چه که به نور سلطنت و مشورت امت هر دو مزین است.»<sup>۳۲</sup>

بهاءالله قدرت سیاسی را به پادشاهان و رؤسای ممالک سپرد و خود را کاملاً از امور سیاسی کنار کشید و توجه خود را صرفاً به قلوب مردم معطوف داشت و به پیروان خود نیز توصیه کرد، که همین روش را اتخاذ نمایند:

«حقّ جلّ و عزّ مملکت ظاهره را به ملوک عنایت فرموده. بر احدی جائز نه، که ارتکاب نماید امری را، که مخالف رأی رؤسای مملکت باشد و آنچه برای خود خواسته مدائن قلوب عباد بوده. احبّای حقّ الیوم به منزله مفاتیحند، انشاءالله باید کلّ به قوت اسم اعظم آن ابواب را بگشایند.»<sup>۳۳</sup>

عبدالبهاء در رساله سیاسی چندین مثال از مداخله علمای دینی در امور سیاسی، در اواخر دوره صفویه، در زمان آغامحمدخان و در زمان فتحعلی‌شاه در جنگ بین ایران و روس می‌زند. و از روی شواهد تاریخی نشان می‌دهد، که در همه موارد مداخله علما در امور مملکتی موجب خسارت و تباهی و مصیبت برای کشور شد. او نتیجه می‌گیرد، که علمای دینی نباید در امور سیاسی مداخله کنند. عبدالبهاء علما را «مصدر تشریح احکام الهی» می‌داند، «نه تنفیذ، یعنی چون حکومت در امور کلیه و جزئیّه مقتضای شریعت الله و حقیقت احکام ربّانیه را استفسار نماید، [علما] آنچه مستنبط از احکام الله و موافق شریعت الله است، بیان نمایند، دیگر در امور سیاسی و رعیت‌پروری و ضبط و ربط مهام امور و صلاح و فلاح ملکی و تمشیت قواعد و قانون مملکتی و امور خارجی و داخلی، چه اطلاع دارند...»<sup>۳۴</sup>

روشنفکر غیر دینی اکنون نتیجه می‌گیرد، که آئین بهائی از آنجا، که تنها دیانت جهانی است، که پس از پیدایش روشننگری ظاهر شده است، تحت تأثیر روشننگری قرار گرفته است و از این رو آموزه‌هایش تا اندازه‌ای همخوان با روشننگری است. اما سؤال او این است، که آئین بهائی از طرفی خود را متعهد به سکولاریزم و جدائی دین از سیاست کرده است، و از سوئی دیگر آموزه‌هایی را، مانند تساوی حقوقی انسانها، تأسیس صلح عمومی و ایجاد یک زبان بین‌المللی ترویج می‌کند، که مستقیماً با سیاست کشورها و سیاست جهانی ارتباط دارد. از این گذشته در کتاب اقدس احکام جزائی در مورد قاتل، دزد و زانی وجود دارد، که اعمال این احکام مستلزم دخالت مستقیم حکومت است. این دو جایگاه فکری چگونه با هم جمع می‌شوند؟

مؤمن بهائی در جواب می‌گوید، که مطابق جهان‌بینی آئین بهائی ادیان نه تنها افکار و ارواح را منقلب می‌کنند، بلکه در فرهنگ و اجتماع و سیاست تأثیر شدید دارند. دیانت بهائی نیز مانند سایر ادیان «فرهنگ‌ساز» و «تمدن‌ساز» است. در آثار بهائی از «نظم بدیع» سخن رانده شده است، که همان شالوده تمدن آینده جهان است. روشمندی بهائی در پیاده کردن تمدن جهانی نوین با اعمال زور نیست، بلکه همانطور، که در بالا آمد، بهاء‌الله می‌آموزد، که بهائیان با کلید بیان «مدائن قلوب» را بگشایند.

سکولاریزم، به معنایی که برخی‌ها در ممالک غربی فهمیده‌اند و تصور می‌کنند، که دیانت فقط جنبه خصوصی و فردی دارد و به محض این، که کسی پایش را از خانه بیرون می‌گذارد باید تمام افکار دینی خود را به کنار بگذارد، البته مورد نظر آئین بهائی نیست. دیانت شامل جهان‌بینی‌ای است، که چه در محدوده خصوصی و چه در پهنه اجتماع معتبر است. از این گذشته دیانت ارزشها و قوانین اخلاقی را وضع می‌کند، که در روابط اجتماعی بین مردم نقش تعیین کننده‌ای را بازی می‌نماید. و مسلماً تمام این‌ها در نحوه فعالیت‌ها و جهت‌گیری سیاسی نقش اساسی دارد.

حقوق‌دان آلمانی بوکن‌فورده (Ernst-Wolfgang Böckenförde) تئوری جالبی در مورد حکومت دموکراسی دارد. مطابق این نظریه «بقای حکومت دموکراسی سکولار وابسته به پیش‌شرط‌هایی می‌باشد، که خود حکومت نمی‌تواند تضمین کند.»<sup>۳۵</sup> معنای این نظریه این است، که در جامعه سکولار و آزاد می‌بایست ارزشها و هنجارهای اخلاقی‌ای بین مردم حکمفرما باشند، که شرایط ایجاد و ادامه حیات حکومت را فراهم آورند. این ارزشها زائیده حکومت سکولار نیستند، بلکه خاستگاه آنها بیرون از حکومت و در سنت، دیانت و یا قرارداد است. اگر حکومت بخواهد با زور، خود پیش‌شرط‌های ضروری را استوار سازد، دیگر حکومت آزادی‌خواه دموکراتیک نیست، بلکه تبدیل به حکومت اقتدارگرا (توتالیترا) می‌شود. از این رو حکومت، اگر می‌خواهد دموکراتیک و آزادی‌خواه بماند، همیشه نیاز به ارزشها و هنجارهای معتبری دارد، که بیرون از حوزه تصرف اوست. از این جهت ارزشهای اخلاقی شالوده حکومت سکولار را می‌سازند.

با توجه به نظریه بوکن‌فورده و با مطالعه نوشته‌های بهائی چنین به نظر می‌رسد، که مراجع اقتدار دیانت بهائی مستقیماً در سیاست مداخله نخواهند کرد و به حکومت سکولار احترام می‌گذارند. آئین بهائی مدعی این است،

که با ایجاد ارزشها و هنجارهای اخلاقی پیش شرطهای بقای حکومت دمکراتیک، سکولار و آزادی‌خواه را فراهم می‌آورد. واضح است، که این شرایط در زمان حاضر وجود ندارند. آئین بهائی زمانی وزنه‌ای در روابط اجتماعی و سیاسی جهان خواهد شد، که اولاً تعداد بهائیان به مراتب بیش از امروز شود و ثانیاً بهائیان آموزه‌ها و هنجارهای اخلاقی بهائی را در افکار، بیان، رفتار و اعمال خود منعکس سازند. آن وقت است، که هنجارها و ارزشهای اخلاقی کتاب اقدس آنچنان به وسیله تعداد زیادی از مردم درونی شده است، که قادر است ساختار دمکراتیک، سکولار، آزادیخواه و صلح‌جوی حکومتها را بر شانه‌های خود حمل کند. در این شرایط حکومت دمکراتیک و سکولار شدیداً تحت تأثیر فرهنگی است، که از آئین بهائی برخاسته است.

روشنفکر غیر دینی قدری تأمل می‌کند و می‌گوید: ما باز هم با هم گفتگو خواهیم کرد.

## یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> روشنفکر غیر دینی کسی است، که خود را روشنفکر و متأثر از روشنگری می‌داند و متعهد به هیچ دینانی نیست. ولی لزومی ندارد، که چنین شخصی حتماً آتئیست باشد. بنابر این در این نوشتار واژه روشنفکر غیر دینی آمده است، و نه روشنفکر آتئیست.

<sup>۲</sup> Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung in *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen Werke* ۶, Könnemann Verlagsgesellschaft, Köln, ۱۹۹۵, ۱۶۲

<sup>۳</sup> Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, ۲۰۰۳

<sup>۴</sup> Karl Otmar von Aretin: Die historische Dimension der Aufklärung in Walter Kern: *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf, ۱۹۸۱

<sup>۵</sup> تاریخ‌گرایی به معنای این است، که تحولات تاریخی بر حسب قوانین ذاتی، که در بطن تاریخ وجود دارند، شکل می‌گیرند. امور تصادفی و اراده انسان نقش اساسی در تحول تاریخ ندارند. قانونمندی تاریخی ممکن است، اقتصادی باشد، مانند تاریخ‌گرایی مارکسیستی، ممکن است اراده الهی باشد مانند تاریخ‌گرایی دینی، ممکن است ایده‌آلیستی باشد مانند تاریخ‌گرایی فلسفه هگل

<sup>۶</sup> Max Horkheimer, Theodor Adorno: *Gesammelte Schriften, Band ۵: Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, ۱۹۸۷

<sup>۷</sup> این طرز فکر، که به آن بنیان‌نگاری (Foundationalism) می‌گویند، نه تنها در آئین بهائی، بلکه در تمام ادیان توحیدی به عنوان اصل مسلمی شناخته شده است.

<sup>۸</sup> «طوبی لمن أقر بالله و آیاته و اعترف بأنه لا یستل عمّا یفعل. هذه کلمة قد جعلها الله طراز العقائد و أصلها و بها یقبل عمل العالمین.

اجعلوا هذه الکلمة نصب عیونهم لئلا تنزلکم إشارات المعرضین.» (کتاب اقدس، ۱۹۹۵، Bahai World Centre, Haifa، بند ۱۶۱)

<sup>۹</sup> «قل یا معشر العلماء لاتزونا کتاب الله بما عندکم من القوائد و العلوم. إنه لقسطاس الحق بین الخلق قد یوزن ما عند الأمم بهذا القسطاس الأعظم و إنه بنفسه لو أنتم تعلمون.» (کتاب اقدس، بند ۹۹)

<sup>۱۰</sup> الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، محفل روحانی ملی بهائیان پاکستان، کراچی، ۱۹۶۰، ص ۱۲

<sup>۱۱</sup> عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت، دهلی نو، ۱۹۸۶، ص ۲۱ و ۲۲

<sup>۱۲</sup> در اینجا منظور از عقل، نه عقل نظری، بلکه عقل عملی است، که ناظر به رفتار و اعمال انسان و روابط اجتماعی و اخلاقی او با سایر انسانها می‌باشد.

<sup>۱۳</sup> هانس کونگ، Hans Küng، استاد الهیات دانشگاه توئینگن در آلمان، در سال ۱۹۹۰ کتابی منتشر کرد بنام پروژه اخلاق جهانی. اخلاق جهانی را به آلمانی Weltethos و به انگلیسی Global Ethic می نویسند. کلمه 'ethos' اصلاً یونانی و به معنای اخلاق و کردار است. معادل انگلیسی آن، ethic را نباید با ethics که شاخه ای از علم فلسفه و الهیات است و ارزشها و هنجارها را بررسی میکند، اشتباه کرد.

در سال ۲۰۰۲ هانس کونگ کتاب دیگری منتشر ساخت بنام اسناد اخلاق جهانی (به آلمانی *Dokumentation zum Weltethos*) از بنگاه انتشاراتی Piper Verlag، ISBN ۳-۴۹۲-۲۳۴۸۹-۵، ۳۳۴ صفحه، چاپ جیبی). در این کتاب که با همکاری چند نویسنده دیگر نگاشته شده سیر پیشرفت و اشاعه اندیشه «اخلاق جهانی» از آغاز تاکنون نشان داده میشود.

<sup>۱۴</sup> در گذشته ای نه چندان دور، در قرن نوزدهم و حتی در قرن بیستم، بعضی از فلاسفه و سیاستمداران نه تنها جنگ را محکوم نکرده‌اند، بلکه در ضرورت آن نیز چنان گزافه‌گویی کرده‌اند که آن را فضیلتی اخلاقی و عامل تکامل و پیشرفت جامعه انسانی دانسته‌اند. از جمله هگل کارکرد اصلی جنگ را قوه داورى آن در حلّ منازعات می‌دانست. به نظر او کشمکشهای تاریخی بین دولت‌ها فقط بوسیله مبارزه مسلحانه قابل حل است... فقط در مبارزه است که خود آگاهی فردی و جمعی شکوفا می‌شود.

<sup>۱۵</sup> «کتب علی کلّ أب تریبة إینه و بنته بالعلم و الخطّ و دونهما عمّا حدّد فی اللّوح والذی ترک ما أمر به فلأمناء أن يأخذوا منه ما یكون لازماً لتربیتهما إن کان غنیاً و إلا یرجع إلی بیت العدل. إنا جعلناه مأوی الفقراء و المساکین.» کتاب اقدس، بند ۴۸

<sup>۱۶</sup> فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد سوم، لانگنهین، ۱۹۸۶، ص ۳۳۰

<sup>۱۷</sup> امر و خلق، جلد سوم، ص ۳۰۵ و ۳۰۶

<sup>۱۸</sup> بهاء‌الله، کتاب ایقان، هوفهایم، ۱۹۹۸، بند ۲۴

<sup>۱۹</sup> «فانظروا فی النّاس و قلّة عقولهم یطلبون ما یضرّهم و یترکون ما ینفعهم الا إنهم من الهائمین. إنا نرى بعض النّاس أرادوا الحرّیة و یفتخرون بها أولئک فی جهل مبین. إن الحرّیة تنتهی عواقبها إلی الفتنة الّتی لا تخمد نارها کذلک یخبرکم المحصى العلیم. فاعلموا إن مطالع الحرّیة و مظاهرها هی الحیوان و للإنسان ینبغی أن یرجع إلی الفطرة الّتی لا تخمد نارها کذلک یخبرکم المحصى العلیم. فاعلموا تخرج الإنسان عن شئون الأدب و الوقار و تجعله من الأذلیلین. فانظروا الخلق کالأغنام لا بدّ لها من راع لیحفظها إن هذا لحقّ یقین. إنا نصدّقها فی بعض المقامات دون الآخر إنا کنا عالمین. قل الحرّیة فی اتّباع أوامری لو أنتم من العارفین. لو اتّبع النّاس ما نزلناه لهم من سماء الوحی لیجدنّ أنفسهم فی حرّیة بحتة طوبی لمن عرف مراد الله فیما نزل من سماء مشیته المهمینة علی العالمین. قل الحرّیة الّتی تنفعکم إنّها فی العبودیة لله الحقّ و الذی وجد حلاوتها لا یدلّها بملکوت ملک السّموات و الأرضین.» کتاب اقدس، بند ۱۲۲ تا ۱۲۵

<sup>۲۰</sup> عبدالبهاء، مفاوضات عبدالبهاء، دهلی نو، ۱۹۸۳، ص ۱۶۵ و ۱۶۶

<sup>۲۱</sup> باب عبادت خداوند را از ترس از دوزخ و یا به طمع بهشت رد می‌کند و عبادت را فقط به خاطر عشق به خدا معتبر می‌داند: «عبادت کن خدا را به شأنی، که اگر جزای عبادت تو را در نار برد تغییری در پرستش تو او را بهم نرسد و اگر در جنت برد همچنین؛ زیرا که این است شأن استحقاق عبادت مر خدا را وحده... و آن چه سزاوار است ذات او را عبادت او است به استحقاق بلاخوف از نار و رجاء در جنت...» بیان فارسی، باب ۱۹ از واحد هفتم

<sup>۲۲</sup> امر و خلق، جلد سوم، ص ۳۲۶

<sup>۲۳</sup> «إذا مرضتم ارجعوا إلی الحدّاق من الأطباء إنا ما رفعنا الأسباب، بل أثبتناها...» کتاب اقدس، بند ۱۱۳

<sup>۲۴</sup> کانت در نقد عقل محض سه مقوله را، یعنی خدا، روح فناپذیر و اراده آزاد را، غیر قابل اثبات می‌داند. در کتاب دیگرش نقد عقل عملی، که در آن پایه‌های فلسفه اخلاق را می‌گذارد، می‌نویسد، که این سه مقوله با آنکه قابل اثبات نیستند، ولی برای استوار ساختن اخلاق مورد لزوم ما می‌باشند. بنابراین ما باید وجود آنها را «فرض» کنیم.

<sup>۲۵</sup> کتاب اقدس، بند ۵۳

<sup>۲۶</sup> لوح احمد عربی در ادعیه حضرت محبوب، هوفهایم، ۱۹۸۷، ص ۱۹۳

<sup>۲۷</sup> گفتار عبدالبهاء در مفاوضات عبدالبهاء، ص ۱۷۶

<sup>۲۸</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II*, Tübingen, ۲۰۰۳, ۲۷۱

<sup>۲۹</sup> پیام ملکوت، ص ۸۹

<sup>۳۰</sup> به نظر می آید، که منظور بهاءالله از جمهوریت، حکومت دمکراتیک پارلمانی است. وگرنه جمع بین جمهوریت و سلطنت معنی ندارد.

<sup>۳۱</sup> بهاءالله، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی، که بعد از کتاب اقدس نازل شده، هوفهایم، ۲۰۰۰، ص ۱۵

<sup>۳۲</sup> مانند بالا، ص ۵۳

<sup>۳۳</sup> بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، هوفهایم، ۲۰۰۶، قطعه ۱۱۵، بند ۳

<sup>۳۴</sup> عبدالبهاء، رساله مدنیه و رساله سیاسیه، دارمشتات، ۲۰۰۶، ص ۹۱

<sup>۳۵</sup> از دائرةالمعارف اینترنتی ویکیپدیا