

«ای برادر، سراج روح را در مشکات قلب به دهن
حکمت برافروز و به زجاج عقل حفظش نما تا
نفس های انفس مشرکه آن را خاموش نکند و از نور
باز ندارد.» (ایقان: 65)

آئین بهائی و عقل

آئین بهائی با آموزه ها و جهان بینی خود در جهت تفکر عقلانی و رشد و شکوفائی علوم گام نهاده است؟

در این نوشتار ما به ارتباط عقل¹ و آئین بهائی از دو دیدگاه ناظریم. در حله ی اول روش عقلانی و نحوه ی برخورد عملکرد عقلانی را با دین نشان می دهیم یعنی خاطر نشان می سازیم که با چه روش و ابزار عقلانی دیانت را می توان بررسی و ارزیابی کرد. در قدم دوم باید به تحلیل این ادعا بپردازیم که آیا آئین بهائی خود به توسعه و تقویت فکر و فرهنگ عقلانی و انتشار علوم کمک می کند. محتوای این نوشتار توضیح و تبیینی حول این دو دیدگاه است.

در ابتدا باید عقلگرایی و روش عقلانی را تعریف کنیم تا بدانیم منظور ما از دیدگاه عقلانی چیست. در اینجا به سه نوع روش عقلانی اشاره می کنیم:

نخست: عقلگرایی مطلق (یا غیرانتقادی، حداکثری، کلاسیک): در فلسفه وقتی از عقلگرایی (Rationalism) صحبت می شود گاهی منظور نوعی تفکر است که در آن عقل را آن قدر بالا می برند که دیگر ملاحظات عینی و تجربی نادیده گرفته می شود و یا بکلی بی ارزش می گردد. آنچه را که تنها عقل ما از این جهان می گوید حقیقت است و دیگر محتاج به تجربه ی حسی نیستیم. این نوع عقلگرایی که بهتر است به آن Intellectualism گفت (نظامهای فلسفی دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس از این دسته اند) در مقابل فلسفه ی تجربه ی حسی (Empirism)، که بر آن است که تمام معرفت و دانش انسان بر پایه ی تجربه است، (معروفترین فیلسوف این دسته جان لاک است) قرار دارد.

نوع برشمرده ی فوق، تعبیر تقریباً افراطی از روش عقلانی است. وگرنه عقلگرایان نیز تا اندازه ی زیادی به تجربه، ارجح می نهند. آن چه که این نوع قرائت از عقلگرایی را ممتاز می کند آن است که اولاً شخص معتقد به آن حاضر نیست هیچ ایده، فرضیه و یا نظریه ای را بپذیرد، که یا با براهین و یا از طریق تجربه قابل اثبات نباشد. و ثانیاً معتقدین به عقلگرایی حداکثری (یا به قول هانس آلبرت: عقلگرایی کلاسیک) باور دارند، که به مدد روش قیاسی عقلانی و یا تجربه ی حسی قادراند حقیقتی را که خارج از ذهن ما در این جهان به نحو عینی وجود دارد کشف نمایند و بدان معرفت یقینی حاصل نمایند. هر دو جنبه ی عقلگرایی کلاسیک مورد انتقاد شدید قرار گرفته اند. اولاً اگر قرار باشد، که حتماً فرضیه ای قابل قبول باشد، که یا عقلاً و یا تجربتاً اثبات شده باشد، پس خود عقلگرایی، که آن را باید فرضیه ای دانست، قابل قبول نیست. زیرا این فرضیه قابل اثبات نیست و صرفاً ایده ای است، که کسی یا آن را قبول می کند یا نمی کند. به عبارت دیگر فرضیه ی عقلگرایی خودویرانگر است. ثانیاً معرفت یقینی به حقیقت مطلق داشتن معضل بزرگی است. عقلگرایی کلاسیک مدعی است، که قادر است حقیقت را کشف کند و به آن معرفت یقینی حاصل نماید. این مدعا با مخالفت شدید طرفداران عقلگرایی انتقادی (که در پایین مشروح تر خواهد آمد) از جمله کارل پاپر (Karl Popper) و هانس آلبرت (Hans Albert) قرار گرفته است. به نظر آلبرت اثبات نهائی هیچ حقیقتی و اصولاً معرفت یقینی به هیچ چیز امکان ندارد. تلاش برای اثبات نهائی از سه جهت با شکست مواجه می شود:

دلیلی، که برای اثبات چیزی می آوریم، خود فرضی است، که نیاز به اثبات دارد. پس اول باید اثبات کرد، که آن دلیل خود ثابت شده و مسلم می باشد. و اما آن دلیلی را که برای دلیل اول می آوریم، باید

به نوبه ی خود، اثبات شود و به این ترتیب تا بی نهایت باید دلیلی برای اثبات دلیل پیشین آورد. این روند در منطق به تسلسل (regressus ad infinitum) معروف است و به باور تمام فلاسفه باطل است. علت دیگر شکست کوشش برای اثبات نهائی چیزی، درگیر شدن در «دور» (circular argumentation) است. دور به این معنی است، که دلیلی را که برای اثبات پدیده ای می آوریم در خود پدیده وجود داشته باشد. مثال ساده ای می آوریم: چرا مرغها تخم می گذارند؟ برای این که مرغ می باشند. چرا مرغ می باشند؟ برای این که تخم می گذارند. بطران دور بدیهی است. و بالاخره احتمالاً مدعی اثبات نهائی چیزی، رشته ی استدلال را می بُرد. یا از تلاش برای اثبات، اساساً صرف نظر می کند و یا آن که اعلان می دارد، که مدعایش اثبات شده است و یا محتاج به اثبات نیست و معرفت یقینی و قطعی حاصل شده است. در این صورت مدعا تبدیل به نگما می شود. به نظر آلبرت و پاپر باید به دلایل فوق از کوشش برای اثبات نهائی، چشم پوشید، زیرا هیچ چیزی را، حتی پدیده های علوم تجربی را، نمی توان بطور قاطع اثبات کرد. تنها جایی که در آن اثبات قطعی امکان پذیر است، ریاضیات خالص می باشد.

دوم: عقلگرایی انتقادی: نوعی تفکر عقلی است که در آن البته استدلال عقلی در درجه ی اول اهمیت قرار دارد ولی این استدلال به مدد ملاحظات عینی و تجربه ی حسی صورت می گیرد. عقلگرایی انتقادی مدعی نیست، که دستیابی به حقیقت مطلق و یا کسب معرفت یقینی و قطعی امکان پذیر است. کسی که بیش از همه در این نوع عقلگرایی داد سخن داده است کارل پاپر است، که بخصوص در دو کتابش: *منطق تحقیق و جامعه ی باز و دشمنانش* این نوع عقلگرایی را تا حد باارزش ترین روش علمی اعتلا بخشیده است. در این نوع رویکرد عقلانی انسان سعی بر این دارد که اشتباهات خود را کاهش دهد. و این کار از دو راه امکان دارد. یکی از طریق استدلال انتقادی و دیگری از راه تجربه ی عملی. دانشمندان نظریه ای را با براهین علمی و عقلی عرضه می کنند. این نظریه باید طوری باشد که بتوان آن را با موازین حسی و تجربی بررسی و احیاناً ابطال کرد. به عبارت دیگر نظریه ای علمی است که ابطال پذیر باشد. با ابطال یک نظریه، نظریه ی دیگری جانشین آن می گردد که پدیده ی مورد بررسی را بهتر توجیه کند. در روند ابطال (falsification)، ما قدم به قدم به حقیقت نزدیک تر می شویم، ولی هرگز به حقیقت مطلق نمی رسیم. باید توجه داشت، که اگر نظریه ای را از اول نتوان ابطال کرد، آن نظریه علمی نیست. کارکرد اساسی عقلگرایی انتقادی آن است، که متافیزیک را از علم جدا کند و مرز و حدود مقولات علمی را معین نماید. برطبق این روش اگر نظریه ای ابطال پذیر نباشد از محدوده ی علمی خارج می شود و وارد حوزه ی متافیزیک می گردد. زیرا مقولات متافیزیکی قابل ابطال نیستند. فی المثل گزاره ی «صفات خداوند عین ذات او می باشند» با موازین تجربی و حسی قابل ابطال نیست. لذا این گزاره علمی نیست، بلکه متافیزیکی است.

پایه ی نظریه ی پاپر بر فلسفه ی کانت (Immanuel Kant) استوار است. کانت در کتاب *نقد عقل محض* نشان می دهد که عقل فقط قادر است در حوزه ی مقولاتی (Categories) که بطور پیشین (a priori) بی نیاز از ادراک حسی و تجربه) در وجود انسان قرار دارد، عمل کند و کارکرد معرفت عقلانی فقط در چارچوب این مقولات امکان دارد. مهم ترین این مقولات زمان و مکان و اندازه و نسبت و علّیت هستند. فی المثل عقل قادر نیست به «خدا» معرفت بیابد، چه که خدا، بنا به تعریفی که از او می شود، بیرون از زمان و مکان است. به عبارت دیگر عقل انسان فقط توانائی معرفت به امور حسی و قابل تجربه، که با مقولات یادشده در ارتباط اند، دارد. به این ترتیب کلیه ی امور متافیزیکی از حوزه ی معرفت عقلی خارج می شوند. با این حال کانت منکر وجود خدا و یا متافیزیک نمی شود، او تنها می خواهد نشان دهد که خدا و امور متافیزیکی قابل فهم و شناسائی عقلی نمی باشند. در کتاب دیگرش، یعنی *نقد عقل عملی*، برای استقرار اخلاق، کانت خود را مجبور می بیند که وجود خدا، روح فناناپذیر و اراده ی مختار را، که نه قابل اثبات و نه قابل فهم عقلی می باشند، فرض بگیرد و حتی مسلم بداند، چه که بدون آنها اخلاق تمکین نمی یابد.

هدف از عقلگرایی انتقادی، که در واقع روش علمی است، این است که انسان با کمک دیگر انسانها قدمی به حقیقت عینی (وقتی که ما از حقیقت صحبت می‌کنیم منظورمان همیشه حقیقت نسبی است). عقلگرایی انتقادی هرگز ادعای رسیدن به حقیقت مطلق را ندارد) نزدیک تر شود.

پیش شرط اخلاقی این روش این است که اولاً انسان اصولاً آمادگی گوش دادن به حرف دیگران و حتی پذیرش انتقاد آنها را داشته باشد. و ثانیاً در صورتی که با استدلال دیگران و یا با تجربه‌ی عملی ثابت شد که نظرش درست نیست آمادگی آن را داشته باشد که از نظرش صرف نظر کند. بنابر این عقلگرایی به این معنی همیشه مستلزم فضیلت اخلاقی احترام به عقاید دیگران و تسامح و بردباری می‌باشد. بدیهی است که عقلگرایی انتقادی صرفاً در یک فضای باز، که در آن آزادی فکر و بیان میسر باشد، امکان پذیر است. در این جا باید متذکر شد که تفکر عقلی رویکردی اجتماعی است، زیرا که ظهور عقل در انسان خود در نتیجه‌ی برخورد انسانها با یکدیگر و زندگی با یکدیگر در اجتماع امکان یافته است. چنانچه اگر فرض کنیم که فردی از ابتدای زندگی در جنگلی تک و تنها بدون تماس با انسانهای دیگر می‌زیست هرگز نه زبانی یاد می‌گرفت و نه قدرت تفکر، به صورتی که ما می‌شناسیم، داشت. این زندگانی اجتماعی است که تفکر عقلانی را برای ما میسر می‌سازد. از این رو باید بدانیم که در کاربرد روش عقلانی، ما به انسانهای دیگر نیازمندیم و استدلال هر انسان دیگری را باید جدی بگیریم. در این رابطه لازم است بدانیم که در عقلگرایی، اتوریته دیگر وجود ندارد. یعنی هیچ انسانی نمی‌تواند عقلگرا تر از دیگران باشد و یا نظرات خود را بخاطر اقتدار و یا موقعیت ممتازش به دیگران تحمیل کند، زیرا همانطور که گفتیم شرط عقلگرایی این است که هر کس، هر قدر هم مقام فکری و علمی و اجتماعی او بالا باشد، هنگامی که نظری را مطرح و درباره‌ی آن استدلال می‌کند باید آماده‌ی شنیدن و یا پذیرش نظرات و حتی انتقادات دیگران باشد و حاضر باشد که نظر خود را نیز عوض کند.

سوم، پوزیتیویسم: در این نوع تفکر معرفت بشر محدود می‌شود به ادراکات حسی او. ماورای حس هیچ چیزی نه قابل ادراک است و نه اساساً معنی دارد. یکی از پوزیتیویست‌های قرن بیستم ویتگنشتاین (Wittgenstein) بود. او در Tractatus می‌نویسد که در ماورای حس و تجربه‌ی حسی هیچ معنایی وجود ندارد و فیلسوفی که از متافیزیک صحبت می‌کند در واقع از امر بی‌معنایی صحبت می‌کند. واضح است که بر مبنای این طرز فکر، دیانت نه تنها قابل درک نیست، بلکه اساساً بی‌معنی است.

معیارهای ارزیابی عقلانی دین:

با توجه به رویکردهای عقلانی یادشده، می‌بینیم، که بررسی عقلانی اعتقادات دینی و اصولاً ارتباط عقل و دین مسأله‌ای نه چندان ساده است. زیرا اساس باورهای دینی متعالی (transcendent) و متافیزیکی است. در این صورت با توجه به دیدگاه کانت و پاپر بررسی این باورها، از آنجا که مربوط به متافیزیک می‌باشند، خارج از عملکرد عقل است. و از نقطه نظر پوزیویستی اصولاً باورهای دینی بی‌معنا می‌باشند. معذک راهحالی وجود دارد که به کمک آنها باورها و پدیده‌های دینی را بررسی عقلی می‌توان نمود و یا می‌توان نشان داد که باورهای دینی تا چه حد عقلانی هستند. بر طبق پیشنهاد کیت پندل از معیارهای زیر می‌توان برای ارزیابی عقلانی اعتقادات دینی استفاده نمود:

1. گزاره‌های بنیادین یا اصول اعتقادات هر دین باید با یکدیگر سازگار باشند. در نظام درونی دینی تناقض منطقی نباید وجود داشته باشد.
2. در صورتی که ادعای یک نظام دینی حلّ معضلی خاص باشد، اگر آن نظام در حلّ آن معضل ناکام بماند، دیگر دلیلی برای پذیرش آن نظام باقی نخواهد ماند. به عنوان مثال، اگر هدف یک نظام دینی رفع درد و رنج باشد، اما آشکارا از نیل به این هدف باز بماند، دیگر دلیلی برای پشتیبانی از آن نظام باقی نمی‌ماند.
3. حقایق بنیادین یک نظام دینی نباید با دستاوردهای مسجّل تمدّن بشری (مثلاً دستاوردهای علمی و روانشناختی)، تناقض داشته باشند.

4. فرضیه های الحاقی، که برای اجتناب از پذیرش قرائن ناقص یک نظام دینی ارائه می شوند، در واقع آن نظام را تضعیف می کنند.

5. یک نظام دینی باید قابلیت تفسیر و تبیین تجربه های غنی و گسترده ی بشر، چه در سطح فردی و چه در سطح فرهنگی و اجتماعی، را داشته باشد.

6. هر نظام دینی باید با پاره ای از شهودیات پایه ی انسانها در زمینه ی اخلاق و زیباشناسی همخوان باشد و افراد را به یک زندگی اخلاقی مسؤولانه تر ترغیب نماید.²

به معیارهای بالا می توان نکات دیگری را نیز افزود:

7. همانطور که در بالا آمد، یک نظام دینی باید قادر باشد جهان و زندگی ما را توجیه و تبیین کند. این کارکرد هر قدر ساده تر و روشن تر و قابل فهم تر انجام پذیرد، بهتر است. و هرچه این توجیه پیچیده تر و در نتیجه مبهم و نامفهوم برای ما باشد، از اعتبار این نظام کاسته می گردد.

8. یک نظام دینی باید قابل تطبیق با تغییرات زمان و فرهنگ و پاسخگوی نیازهای تازه ی ما در زندگی باشد. برعکس، نظامی که غیرقابل انعطاف و جزمی است و به تغییرات تاریخ و اجتماع پشت می کند، اعتبار چندانی ندارد.

9. یک نظام معتبر نه تنها دشمنی با تحوّل و پیشرفت ندارد، بلکه خود، سازنده و خلاق نیز می باشد. این نظام برانگیزاننده ی افکار نو در علم و فلسفه و اجتماع است.

10. یک نظام دینی باید خود دارای معیارهای سنجشی باشد، که بر مبنای آن بتوان شناخت که چه چیز درست و چه چیز نادرست است. از روی همین معیارهای درونی باید قابل تشخیص باشد، که آیا این نظام پیشرفت می کند یا نه و یا به بیان دیگر آیا این نظام به اهداف خود نزدیک می شود یا نه. نظامی که با توجّه به معیارهای خود نظام پیشرفت نکند و یا به اهدافش نزدیک نشود، معتبر نیست.

در جمع بندی معیارهای بالا به این نتیجه می رسیم که در ارزیابی عقلانی دینی معیارهای منطقی و تجربه ی جمعی انسانها در زمینه های تمدنی، علمی و اخلاقی حائز اهمیت فراوان می باشند. بعضی ها همخوانی و یا دست کم عدم تعارض اعتقادات دینی با دستاوردهای روشنگری و مدرنیته را نیز شرط عقلانی بودن آن اعتقادات می دانند. درباره ی معیارهای عقلانی ارزیابی اعتقادات دینی بحث و گفتگو بسیار شده است و نکات حلّ نشده فراوان وجود دارند. معذک ما به علت اجبار به اختصار، به همین مقدار بسنده می کنیم.

بنیان انگاری

قبل از هر چیز باید خاطر نشان ساخت، که برطبق بیان بهاءالله، اساس اعتقاد دینی، که ایمان به خدا و به پیامبری بهاءالله، است، «اعتقاد پایه» است، یعنی اعتقادی است، که از اعتقاد دیگری مستنّج نمی شود. اعتقاد پایه، اصل است و به علت وضوح و بدیهی بودنش محتاج به دلیل نیست. سایر اعتقادات از طریق اعتقاد پایه و به مدد آن توجیه می گردند. این طرز فکر، که به آن بنیان انگاری (Foundationalism) می گویند، نه تنها در آئین بهائی، بلکه در تمام ادیان توحیدی به عنوان اصل مسلمی شناخته شده است. در کلیه ادیان، ایمان به خدا و پیامبر مشروط به برهان عقلی نیست. از این رو، اعتقاد پایه از طرف مؤمنان به آن هرگز زیر سؤال برده نمی شود و هیچگونه نقد سلبی از آن به عمل نمی آید. لذا این گونه اعتقادات از نقطه نظر مؤمنان غیرقابل ابطال می باشند.

بر طبق بیان بهاءالله در کتاب اقدس، ایمان به خدا و آیات او و زیر سؤال نرفتن او اساس اعتقادات را تشکیل می دهد:

«خوشا به حال کسی، که به ایمان به خدا و آیات او اقرار کند و اعتراف کند که او [خداوند] در آنچه انجام می دهد پاسخگوی کسی نیست. خداوند این کلمه را زینت و اصل عقاید قرار داده است و اعمال مؤمنین با توجّه به ایمان به این اصل قبول می شود. این کلمه را جلوی چشم خود گذارید، تا از تحریکات معرضین نلغزید.» (ترجمه از عربی)³

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

«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 می شود و او [کتاب خدا] فقط با خودش [سنجیده می شود]، اگر شما بدانید.» (ترجمه از عربی)⁴

بهاءالله علت پایه بودن باور به خدا و پیامبرش، پس از اعلان عمومی دعوتش، را بدیهی بودن و وضوح آن می داند. در کتاب ایقان، که قسمت اعظم آن به استدلال به حقانیت ظهور باب اختصاص دارد، بهاءالله، پیش از هر چیز، خود ظهور باب را دلیل حقیقت خودش می داند. به بیان بهاءالله، حقیقت دعوی باب مانند آفتاب آشکار و بدیهی است و نیازی به برهان دیگر ندارد:

«سبحان الله، کمال تحیر حاصل است از عبادی، که بعد از ارتفاع اعلام مدلول [بعد از آن که باب دعوی خود را آشکارا اعلام نمود]، طلب دلیل می نمایند و بعد از ظهور شمس معلوم، به اشارات علم تمسک جسته اند. مثل آن است، که از آفتاب در اثبات نور او حجت طلبند و یا از باران نیشان در اثبات فیضش برهان جویند. حجت آفتاب، نور اوست، که اشراق نموده و عالم را فراگرفته و برهان نیشان، جود اوست، که عالم را به رهای جدید تازه فرموده. بلی، کور از آفتاب جز گرمی حاصلی ندادند و ارض جز از رحمت نیسانی فضلی احصاء ننماید.»⁵

البته این بدان معنی نیست، که نتوان یا نباید برهان عقلی را در اعتقادات پایه اعمال کرد. بلکه برعکس، بهاءالله خود در آثار فراوانی از جمله در کتاب ایقان استدلال عقلی را وارد مباحث عقیدتی پایه می کند. بخش بزرگی از نوشته های عبدالبهاء اختصاص به توجیه عقلی باورهای دینی دارد. از جمله در مجموعه ی گفتارهایی، که به مفاوضات معروف است، عبدالبهاء به استدلال به وجود خدا، لزوم ظهور انبیاء، اثبات وجود و بقای روح و غیره می پردازد. باید توجه داشت که تمام تلاشهایی، که برای توجیه عقلانی اعتقادات پایه کرده می شود، از منظر یک مؤمن متعهد انجام می پذیرد. بدین ترتیب هیچیک از اصول اعتقادی زیر سؤال برده نمی شود. بلکه هدف استدلال عقلانی صرفاً توجیه عقلانی باورهای دینی است. این نوع خردورزی در تاریخ همه ی ادیان سنت طولانی دارد و مختص آئین بهائی نیست. صدها سال است که در مسیحیت و اسلام علمای دینی برای اثبات مدعای دینی خود عقل را در خدمت دین گرفته اند، چنان که عبارت «فلسفه، غلام دین» در قرون وسطی اصل متداول فکری علمای مسیحی بود.

نکته ی جالبی که از تحلیل فوق به چشم می خورد، این است، که اعتقادات پایه، که در ادیان بیرون از حوزه ی نقد عقلی قرار دارند، از دیدگاه فلسفه ی پاپر، غیر علمی و یا خارج از عملکرد علم و عقل می باشند و از نقطه نظر فلسفه ی کانت، معرفت به آنها مافوق توانائی عقل است (نگاه کنید به بالا). به عبارت دیگر هم از منظر فلسفه ی مدرن (فلسفه ی پاپر و کانت) و هم از دیدگاه ادیان، ایمان به خدا، وحی و سایر اعتقادات پایه، بیرون از فهم و چون و چرای عقلانی می باشند. با این تفاوت که در عقلگرایی انتقادی و فلسفه ی کانت، به این قبیل اعتقادات عنایتی نمی شود، چه که اینها یا از ابتدا، دست کم برای مؤمنین به آنها، ابطال ناپذیراند (پاپر) و یا اصولاً در مقولات عقلی انسان نمی گنجند (کانت) و به این ترتیب غیرقابل فهم اند. اعتقادات پایه ی دینی از نظرگاه فلسفه ی مدرن، متافیزیکی می باشند و قابل توجه علم و عقل نمی باشند. در حالی که همین اعتقادات در الهیات دینی یا به علت عظمت موضوع و یا به علت وضوح آن، خود را از محدوده ی نقد (و یا گزند) عقل بیرون می کشند.

در جمع بندی مطالب بالا می توان به تعبیری گفت، که اعتقادات پایه، «غیر عقلانی» می باشند. غیر عقلانی فقط به این معنی، که این اعتقادات از حوزه ی عملکرد مستقیم عقل خارج می شوند. وگرنه این اعتقادات را می توان «معقول» دانست. معقول بدان معنا، که این اعتقادات عبث و بیهوده نیستند و دارای معنا و غایت می باشند.

آیا آئین بهائی به توسعه ی جهان بینی عقلانی و علمی کمک می کند؟

یکی از وظایف دین و به عبارت دیگر یکی از ثمرات تمدن دینی شکوفائی افکار و عقول و توسعه ی دایره ی علوم است. عبدالبهاء یکی از وظایف اساسی پیامبر، مربی الهی، را تربیت فکری و عقلانی بشر می داند، بطوری که حاصل این تربیت رشد و شکوفائی علوم می باشد:

«[مربی الهی] باید عقول و افکار را چنان تربیت نماید، که قابل ترقیات کلیه گردد و توسعه علوم و معارف شود و حقایق اشیاء و اسرار کائنات و خاصیات موجودات کشف گردد و روز به روز تعلیمات و اکتشافات و مشروعات از دیاد یابد...»⁶

حال باید بررسی کنیم، که آیا دیانت بهائی خود باعث ترقی افکار و علوم شده است؟ آیا در رشد جهان بینی عقلانی و علمی تلاش کرده است؟ بیاد آوریم، همان طور که در بالا اشاره شد، از جمله معیارهای سنجش و ارزیابی یک نظام دینی آن است، که آیا یک نظام دینی برحسب معیارهائی، که خود وضع کرده است پیشرفت می کند؟ و آیا به اهدافی، که برای خود تعیین کرده است، نزدیک می شود؟ (معیار شماره ی 2 و 10 در بالا). دیانت بهائی، طبق بیان عبدالبهاء، توسعه ی افکار و عقول و علوم را یکی از اهداف خود قرار داده است. این هدف در واقع معیار سنجش اعتبار و حقیقت این دین نیز می باشد. یعنی دیانت بهائی هنگامی از اعتبار و حقیقت برخوردار است، که بتوان نشان داد، که به هدفی، که خود گذاشته است، نزدیک می شود.

در اینجا برای رفع سوء تفاهم احتمالی باید متذکر شد، که منظور این نیست، که دیانت بهائی را با دانشگاه ها و مراکز علمی مقایسه کنیم و یا این که ببینیم تا چه حدی مسائل علمی و امروزی در آثار بهائی یافت می شود. فی المثل ما نمی خواهیم، مانند بعضی مفسرین قرآن، که موشکهای قاره پیمای، بیماری ایدز و صهیونیسم را از آیات قرآن استخراج می نمایند، بدنبال این قبیل مسائل روز در آثار بهائی باشیم. بلکه هدف ما ارزیابی این نکته است، که آیا دیانت بهائی توان آن را دارد، که تحوّل در افکار بوجود آورد و یا شرایط فکری و اجتماعی ای را فراهم آورد، که به مدد آنها جهان بینی عقلی و علمی رشد یابد؟ برای روشن شدن مطلب به چند چیز اشاره می کنیم:

1- پیش فرضهای عقیدتی علم:

علم در چه جهانی به وجود می آید؟ یا جهانی که در آن پژوهش علمی ممکن است، باید واجد چه نوع ویژگی های ساختاری باشد؟ در میان فیلسوفان علم معمول است که بگویند که علم بر اساس پیش فرضهای معینی بنا شده است، یعنی مبتنی بر اعتقاداتی است که علم نمی تواند آنها را ثابت کند. این پیش فرضها در کنار یکدیگر تصویری از خصایص اساسی جهان به دست می دهند که علم در چارچوب آن تصویر عمل می کند. حال ببینیم که اهم این پیش فرضها چیستند:

اولاً طبیعت مادی، واقعیت دارد، یعنی واقعیتی عینی و خارج از ذهن ما. بعبارت دیگر اشیاء موهوم و حاصل خیال و ذهن ما نیستند (برخلاف نفس محوری Solipsism که واقعیت را فقط در ذهن می داند و خارج از ذهن واقعیتی نمی شناسد).

ثانیاً پیش فرض دیگر علم این است که طبیعت قابل فهم است. بدون شک، اگر طبیعت را غیرقابل فهم بدانیم، دیگر دلیلی وجود ندارد که آن را مورد پژوهش قرار دهیم.

ثالثاً طبیعت قانونمند است. یعنی نظم هائی که در یک مقیاس محدود کشف می شوند، بر کل جهان حاکم اند. روشن است که اگر این طور فکر نمی کردیم، باید تمام کارهای شاقی را که برای کشف نظم های موجود در طبیعت انجام می شود، بی ثمر و گراف می دانستیم. و در این صورت، هیچ اطمینانی نداشتیم که ارتباطات علی ای که امروز کشف می شوند، فردا هم برقرار هستند، یا معرفت علمی کنونی، مبنائی برای پیش بینی وقایع آینده ی جهان باشد.⁷

واضح است که بدون این پیش فرضها علم نمی تواند پیشرفت نماید. غرض از این بحث این است که ببینیم آئین بهائی چه رویکردی به علم و پیش فرضهای آن دارد. آیا آنها را تأیید می نماید و یا سدی در مقابل آنها می گردد.

پیش از آن که از نظر آئین بهائی در این زمینه سخن بگوئیم برای فهم بهتر این مطلب از فلسفه ی افلاطون و ارسطو سخن می گوئیم تا تأثیر کلی آنها بر رشد علوم معلوم گردد. زیرا اولی تا اوائل هزاره ی دوم میلادی و دومی از قرن سیزدهم تا شانزدهم میلادی بر افکار و معرفت شناسی اروپائیان تسلط داشت.

در فلسفه ی افلاطون این جهان، که ما در آن زندگی می کنیم، جهانی متغیر و فناپذیر و غیرواقعی است. هر چیزی که ما از آن ادراک حسی داریم عکس برگردانی است از واقعیتی اصیل که نادیدنی است و فقط با عقل قابل شناسائی است. این واقعیات جاودانی و تحلیل ناپذیر را مثال و یا ایده می نامد. این جهان فقط عکس و یا تصویر ناقصی از واقعیت است؛ متغیر و فانی و رو به تحلیل است ولی جهان مثال، ابدی و تغییرناپذیر است. معرفت شناسی ارسطو با آن که ظاهراً با افلاطون متفاوت است ولی اساساً مشابه آن است. ارسطو معتقد است که هر شیء از ماده و صورت (form) تشکیل شده است. صورت مهم تر از ماده است، چه که این صورت است که به ماده جهت و شکل و غایت می بخشد. و در واقع صورت همان ماهیت شیء (essence) است. صورت، معادل مثال افلاطونی است، با این تفاوت که مثال افلاطونی در خارج از اشیاء و صورت ارسطویی در بطن اشیاء قرار دارد. از این رو علم، به معنای معرفت به صورت و یا مثال است. این نوع معرفت شناسی را ماهیت گرایی (essentialism) می نامند. نکته ی دیگری که در روشمندی ماهیت گرا به چشم می خورد نوعی کلی گرایی است. بدین معنی که فی المثل سفیدی اشیاء سفید بخاطر وجود صورت یا مثال «سفیدی» است. چیزی به نام «سفیدی» در خارج از شیء سفید (افلاطون) و یا در بطن شیء (ارسطو) وجود دارد که سفیدی را به شیء داده است. و یا صندلی ای که ما روی آن نشسته ایم خود حاصل و نمونه ی صورت و یا مثال کلی «صندلی» است. و اگر آن «صندلی» کلی نبود، این صندلی های جزئی، از جمله صندلی ای که ما روی آن می نشینیم نیز نبود.

روشی که ارسطو برای معرفت عرضه می کند مبتنی بر قضایای منطقی می باشد. بدین معنی که با داشتن مقدمه ای که از صغری و کبری تشکیل می شود به نتیجه می رسیم. هر انسانی می میرد (کبری). سقراط یک انسان است (صغری). پس سقراط می میرد (نتیجه). لازمه ی صحت هر قضیه این است که مقدمه یعنی کبری و صغری خود ثابت شده باشند. بدین ترتیب آنها نیز می بایست از قضایای دیگری نتیجه شده باشند. و مقدمه ی قضایای قبلی نیز از قضایای پیشین تر حاصل شده باشد. به این ترتیب تا بی نهایت باید قضایا را اثبات کرد (تسلسل). ارسطو خود متوجه این مشکل شد و برای اجتناب از تسلسل بیان داشت که به صحت مقدمات می توان بدون دستیابی به قضایای پیشین یقین حاصل کرد. «شهود عقلی intellectual intuition» راهی است که ارسطو برای اتقان به صحت مقدمات عرضه می کند. بنا به نظر ارسطو ما با شهود عقلی، که نوعی توانایی روحی و عقلی است، به مقدمات قضایا معرفت متقن و خطاناپذیر حاصل می کنیم و سپس از این مقدمات به نتیجه می رسیم. در این نوع معرفت شناسی ما نیازی به مشاهده و تجربه نداریم. صرف تفکر «عقلانی» ما را به معرفت ماهیت اشیاء می رساند.

در یک جمع بندی از نظریات معرفت شناسانه ی ارسطو و همچنین افلاطون به این نتیجه می رسیم که اولاً اساس معرفت، شهود عقلی است. ثانیاً آن چیزی که «واقعیت» دارد و قابلیت و ارزش شناسائی و معرفت دارد این جهان و اشیاء موجود در آن نیست، بلکه صورتها و مثل که در قالب کلیات اند، «واقعیت» را می سازند. روش حصول شناسائی، روش «منطقی و عقلی و شهودی» بدون کاربرد تجربه و مشاهده است، که به مدد آن می توان به معرفت خطاناپذیر ماهیات نائل شد. این بود خلاصه ای از نظریات معرفت شناسانه ی افلاطون و ارسطو. با قدری تأمل به این نتیجه می رسیم که این نوع تفکر با علم در تضاد است، چه که:

1. دانشمندان امروزی به ماهیت اشیاء علاقه ای ندارد. صورت و یا مثال هم برای او موضوعیتی ندارد. آن چه برای او مهم است و موضوع پژوهش را برای او تشکیل می دهد همین جهان و اشیای موجود در آن است. برای یک باکتری شناس همین باکتری هائی که او زیر میکروسکپ می بیند و یا کشت می دهد اهمیت دارد، نه صورت و یا مثال باکتری. این نوع روشمندی که به نومینالیسم (Nominalism) معروف است درست در جهت عکس ماهیت گرایی است. یک نومینالیست و یا عالم

علوم تجربی موجودات «جزئی» دور و بر خود را مطالعه می کند نه صورتهای «کلی» را و برای او موجودات جزئی قابل حس و درک که مورد آزمون او می باشند «واقعیت» دارند. پیشرفت علوم در چند صد ساله ی گذشته همه بر اساس نومیالیسم بوده است، نه ماهیت گرائی ارسطویی.

2. پایه ی معرفت شناسی ارسطو، شهود عقلی، متزلزل است. با چه ضمانتی می توانیم به شهود و یا مکاشفه ی خود اعتماد نمائیم، ولو این که صفت «عقلی» را هم به آن بیافزائیم. فلاسفه ای که از کانت پیروی می کنند، برآنند، که چنین چیزی، یعنی مکاشفه ی عقلانی، وجود ندارد. البته باید اذعان کرد، که برخی از تجربیات ادراکی خود را، فی المثل هنگامی که ما یک معادله ی ریاضی را «می فهمیم»، می توانیم شهودی توصیف کنیم. از این قبیل تجربیات عقلی فراوان وجود دارند. اما از سوی دیگر این تجربیات را، هرچند هم برای کوششهای علمی مهم باشند، هرگز برای اثبات حقیقت یک نظریه ی علمی نمی توان بکار برد. تاریخ مشحون از نظریاتی است که یک شخص با وضوح شهودی آن را تأیید می کند و هم زمان، فرد دیگری با همان شدت آن را با وضوح شهودی باطل می پندارد. و یا چه بسا همان شخص اول پس از مدتی نظریه ی خود را به صورت شهودی ابطال می کند. معذک انکار نمی توان کرد که شهود در زندگی یک محقق، همانند یک شاعر، نقشی بازی می نماید. چه بسا همین شهود او را به کشفیاتی رهنمون می شود. اما نکته اینجا است، که اعتماد به شهود قادر است او را به خطا نیز بکشاند. بنابراین یک عالم چه در پژوهشهای خود به شهود به عنوان وسیله ای برای کشف حقیقت اعتماد کند یا نه، نظر کاملاً شخصی او است و به دیگران ارتباطی ندارد. قدر مسلم این است که از دانشمند امروزی نمی پرسند، که معرفت خود را چگونه کسب کرده است، بلکه شرط اساسی نظریه ای که او عرضه می کند این است که صرفاً باید مستدل به براهینی باشد، که هرکس بتواند آن را بیازماید. این شرط در مورد شهود عقلی صدق نمی کند.

3. بر خلاف نظر ارسطو که معتقد بود با توسل به شهود عقلی و قضایای منطقی می توان به ماهیت اشیا معرفت خطاناپذیر یافت، علمای امروزه بر این نظراند که شناسائی کامل و خطاناپذیر ممکن نیست.

حال ببینیم در آئین بهائی درباره ی پیش فرضهای علم چه آمده است. بر خلاف نظریه افلاطون و ارسطو، بیان بهاءالله و عبدالبهاء در جهت علم است.

1- در مورد پیش فرض اولی که بیان داشتیم، عبدالبهاء معتقد است که اشیاء و موجودات در بیرون از ذهن ما وجود دارند و موهوم نیستند. این که عبدالبهاء می گوید که وجود موجودات نسبت به وجود خدا عدم است راجع به این اعتقاد است که خداوند واجب مطلق است یعنی همیشه وجود دارد در حالی که موجودات ممکن می باشند، یعنی می توانند وجود داشته باشند و یا نداشته باشند (یعنی معدوم باشند)، وگرنه موجودات با آن که ممکن الوجود می باشند، واقعیت دارند و وجودشان خارج از ذهن ما متحقق است:

«طایفه ی سوفسطائیه برآنند که موجودات عبارت از اوهام است. هر موجود وهم محض است. ابداً وجود ندارد. یعنی وجود موجودات مثل سراب و یا خود مثل صور مرئیة د رآب و مرآت است که نمایشی محض است، ابداً اصل و اساسی و تحقیقی ندارد. این رأی باطل است، زیرا وجود موجودات نسبت به وجود حق اعدام است، اما در رتبه ی امکان موجودات را وجود محقق است.»⁸

2- طبق نظریه عبدالبهاء طبیعت و جهان قابل فهم، درک و کشف می باشند. انسان به مدد عقل قادر به ادراک اشیاء و کشف حقیقت آن ها است (پیش فرض دوم علم) «در عالم انسانی موهبتی اعظم از عقل نیست. عقل کاشف حقایق اشیاء است، عقل میزان ادراک است. لهذا هر مسأله ای را به میزان عقل موازنه نمائید؛ اگر مطابق عقل است، فهوالمطلوب، اگر مخالف است، شبهه ای نیست که وهم است.»⁹

3- طبیعت قانونمند است (پیش فرض سوم علم): بهاء الله علّیت را در طبیعت توصیف می کند و علّت العلل را خداوند می داند:

«برای هر چیزی علّتی وجود دارد و برای هر بنائی بناکننده ای هست و خداوند علّتی است که پیش از جهان وجود داشته است...»¹⁰ (ترجمه از عربی)¹¹

بهاء الله در کتاب اقدس به بیماران اندرز می دهد، که به پزشکان ماهر مراجعه کنند. در دنباله ی این جمله می گوید، که ما «اسباب» را برنداشتیم، بلکه آن را تثبیت کردیم:

«هنگامی که بیمار شدید به پزشکان ماهر مراجعه کنید. ما اسباب را برنداشتیم، بلکه آنها را به وسیله ی این قلم تثبیت کردیم، قلمی که خداوند آن را محلّ طلوع امرش، که درخشان و نوربخش است، قرار داد.»¹² (ترجمه از عربی)

از این عبارت، که «ما اسباب را برنداشتیم، بلکه آن را تثبیت کردیم»، این طور برداشت می شود، که بهاء الله ناظر به اصل علّیت در جهان مادی است. با این بیان در واقع این اصل را تأیید می نماید. به این معنی، که در این جهان هر چیزی، که اتفاق می افتد و هر دگرگونی، که در هر چیزی رخ می دهد، ناشی از علّتی است، که پیش از آن وجود داشته. برای هر پدیده ای باید دلیل کافی (sufficient reason) وجود داشته باشد.¹³ به عبارت دیگر بین اشیاء رابطه ی ضروری و منظمی وجود دارد، که مطابق آن تغییرات رخ می دهند. این همان چیزی است، که عبدالبهاء مکرراً از آن به عنوان «روابط ضروریه ی منبعث از حقایق اشیاء»¹⁴ یاد کرده است. این روابط چیزی نیست جز روابط علی، یا همان قوانین طبیعی، که بهاء الله آن را «اسباب» می نامد. علم نیز کشف همان «روابط ضروری»، قوانین طبیعت و یا «اسباب» است. ذکر این نکته حائز اهمیت فراوان است، که این نوع جهان بینی، که علل دگرگونی ها را در درون طبیعت جستجو می کند، در تضاد است با جهان بینی اسطوره ای، که علل پدیده ها را در خارج از طبیعت و با دخالت ارواح و اجنه و نیروهای ماورای طبیعی می بیند. بدیهی است، که فقط در نوع اول، یعنی آن جهان بینی، که تغییرات را مبتنی بر عللی می داند، که در این جهان یافت می شوند، تفکر علمی میسر و نتیجه بخش است.

در این جا متذکر می شویم، که مطابق نوشته های بهائی، تمسک به «اسباب» و یا اعتقاد به علّیت در جهان مادی منافاتی با خداپرستی ندارد، چه که خداوند آفریننده این جهان و بالطبع آفریننده ی قوانین طبیعی و «اسباب» است.¹⁵

عبدالبهاء نیز قانونمندی طبیعت را اصل مسلم می داند:

«... طبیعت در تحت انتظامات صحیحه و قوانین متینه و ترتیبات کامله و هندسه ی بالغه است، که ابدأ از او تجاوز نمی کند، به درجه ای که اگر به نظر دقیق و بصر حدید ملاحظه کنی ذرات غیر مرئی از کائنات تا اعظم کرات جسمه ی عالم وجود مثل کره ی شمس و یا سائر نجوم عظیمه و اجسام نورانیه، چه از جهت ترتیب و چه از جهت ترکیب و خواه از جهت هیأت و خواه از جهت حرکت، در نهایت درجه ی انتظام است. و می بینی، که جمیع در تحت یک قانون کلی است، که ابدأ از او تجاوز نمی کند...»¹⁶

4- شهود یا کشفیات قلبی معتبر نیستند، چه که خطاپذیراند (بر خلاف نظر ارسطو). عبدالبهاء منکر این نمی شود، که برخی از افکار مثبت انسان جنبه ی شهودی دارند. بلکه او اکتشافات روحانی و فکری انسان را به دو نوع تقسیم می کند: نوعی که مثبت و سازنده است و چه بسا مصدر اختراعات علمی و ایجاد صنایع می شود. و نوع دیگر که اوهام محض است و هیچگونه سندیتی ندارد. عبدالبهاء خود ملاکی ارائه نمی دهد، که به وسیله ی آن انسان بتواند این دو نوع مکاشفه را از یکدیگر تشخیص دهد. شاید بتوان تلویحاً از بیان عبدالبهاء، که در زیر می آید، به این نتیجه رسید، که با آن که مکاشفه ی روحی و عقلی در رسیدن انسان به حقایق نقشی بازی می کند، معذک مکاشفات خطاپذیر و غیر قابل اعتماد می باشند.

عبدالبهاء می گوید: «اکتشافات روحانیه بر دو قسم است: یک نوع اوهام است که مصطلح اقوام سائره است. و نوع دیگر که مانند روایست و آن حقیقت دارد. ملاحظه نمائید که قوه ی متفکره ی انسان را دو نوع تصور است: یک نوع تصور صحیح است، چون منضم به تصمّ گردد، آن تصور در خارج تحقق

یابد مانند تدابیر صائیه و آراء سدیده و اکتشافات فنی و اختراع صنایع جدید و نوع دیگر از تصوّرات، آن افکار فاسده و خیالات بیهوده است، که ابدأ نتیجه و ثمری از آن حاصل نشود و حقیقت ندارد، بلکه مانند امواج بحر اوهام موج می زند و چون خوابهای بیهوده می گذرد... عقل و فکر انسان گاهی اکتشاف حقایق نماید و از آن فکر و اکتشاف آثار و نتایج حاصل گردد. این فکر اساس دارد. ولی بسیار امور بخاطر انسان آید، که مثل امواج بحر اوهام است، ثمری ندارد و نتیجه ای بر آن ترتیب نیابد. و همچنین در عالم خواب رویایی ببیند، که بعینه ظاهر می شود، وقتی خوابی ببیند، که ابدأ ثمری ندارد...»¹⁷

5- عقل خطاپذیر است. پایه ی عقلگرایی انتقادی خطاپذیری است. یعنی وقتی که عالمی با موازین عقلی به مدد مشاهده و آزمون تئوری علمی ای را اثبات می کند امکان اشتباه و خطا برای او وجود دارد و روش علمی به این ترتیب است که علما خطاهای علمی را کشف کنند و آن تئوری را ابطال کنند. یکی از شرایط اصلی پژوهشهای علمی و در نتیجه پیشرفت علم، شک در صحت یافته های کنونی و یا اذعان به خطاپذیری ادراک و عقل انسان است. وگرنه اگر انسان عقل را معصوم از خطا می دانست و یا فرض را بر معرفت یقینی می گذاشت، دیگر انگیزه ای برای پژوهش بیشتر نداشت. عبدالبهاء به همین موضوع اشاره دارد. او موازین ادراک را 4 عدد می داند. ادراک حسی، ادراک عقلی، ادراکی که بر مبنای استناد به افکار و اقوال گذشتگان است و آخرین آن فیض روح القدس است. عبدالبهاء نشان می دهد که سه عدد اول هر یک ناقص و خطاپذیر است، بخصوص همین که دانشمندان نظر خود را هر از چندی عوض می کنند دلیل نقص و خطاپذیری میزان عقلی و حسی می باشد. تنها میزانی که خطاناپذیر است و قطعاً صحیح می باشد فیض روح القدس و یا وحی الهی است، که آن هم منحصراً در اختیار پیامبران است و بشر را بدان دسترسی نیست.

«میزان ادراک آن چه مسلم است منحصر در چهار موازین است، یعنی حقایق اشیا به این چهار چیز ادراک می شوند. اول میزان حس است. امروز نزد جمیع فلاسفه ی اروپا این میزان تام است. می گویند اعظم موازین حس است [Empirism و یا Positivism] ... و حال آن که میزان حس ناقص است زیرا خطا دارد... میزان ثانی میزان عقل است و این میزان در نزد فلاسفه ی اولی، اساطین حکمت، میزان ادراک بود، به عقل استدلال می کردند... با وجود این بسیار اختلاف کردند... و حتی تبدیل فکر می کردند. یعنی یک مسأله را بیست سال به دلائل عقلیه استدلال بر وجودش می کردند. بعد از بیست سال به دلائل عقلیه نفی آن را می نمودند... میزان عقلی تام نیست، چه که اختلاف فلاسفه ی اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر دلیل بر این است که میزان عقل تام نیست... میزان ثالث میزان نقل است. و آن نصوص کتب مقدسه است که گفته می شود خدا در تورات چنان فرموده است و در انجیل چنین فرموده است. این میزان هم تام نیست، به جهت آن که نقل را عقل ادراک کند. بعد از این که نفس عقل محتمل الخطاست، چگونه توان گفت که در ادراک و استنباط معانی اقوال منقوله خطا ننموده... پس بدان، آن چه در دست ناس است و معتقد ناس، محتمل الخطاست... پس واضح شد که در دست خلق میزانی نیست، که اعتماد نمائی، بلکه فیض روح القدس میزان صحیح است، که در آن ابدأ شک و شبهه ای نیست و آن تأییدات روح القدس است که به انسان می رسد و در آن مقام یقین حاصل می شود.»¹⁸

2- تطابق دین با عقل و علم، عقل کلی الهی، عقل جزئی:

عبدالبهاء در مسافرت خود به اروپا و آمریکا در مجامع عمومی از جمله در کلیساها و دانشگاه ها سخنرانی های زیادی کرد. از جمله مطالبی که او با صراحت بیان داشت، این بود که دیانت باید با عقل و علم منطبق باشد. انسان باید دست از تقلید بکشد و منصفانه در جستجوی حقیقت باشد. اگر دین از علم عاری باشد، صرف تقلید و مجاز است، نه حقیقت.

«دین و علم توأم است، از یکدیگر انفکاک ننماید و از برای انسان دو بال است، که به آن پرواز نماید. جناح واحد کفایت نکند. هر دینی که از علم عاری است عبارت از تقلید است و مجاز است، نه حقیقت.»¹⁹

از سوی دیگر عبدالبهاء تأکید می نماید، که اگر عقل نتواند حقیقت دین را درک کند، این از نقص و ناتوانی عقل انسان است و دخلی به حقیقت دین ندارد:

«هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد، زیرا دین و عقل یکی است، ابدأً از هم جدا نمی شود. لکن شاید عقل ضعیف ادراک نتواند. آن وقت قصور از دین نیست، از نقصان عقل است. مثلاً طفل ممکن نیست امور کلیه را ادراک نماید. این از ضعف عقل طفل است و عقلش چون به درجه ی کمال رسد، ادراک کند. طفل تصوّر عظمت و مرکزیت آفتاب و حرکت زمین نمی کند و این را نمی فهمد. لکن چون عقلش به کمال برسد، خوب ادراک می کند. پس این مخالف عقل نیست، ولو این که عقل طفل ضعیف است، ادراک آن نتواند.»

و همچنین می گوید: «آن چه به وحی الهی نازل، حقیقت واقع و آن چه از مسائل فنیّه و افکار فلاسفه مخالف نصّ صریح کتاب است آن نقص در علوم و فنون است، نه در حقایق و معانی مستنبطه از جمال معلوم.»²⁰

ظاهراً در این جا در بیانات عبدالبهاء تناقضی رخ داده است. زیرا از طرفی دین باید مطابق علم و عقل باشد، و از سوی دیگر اگر دین با علم و عقل همخوان نبود، اشکال در دین نیست، بلکه تقصیر از ناتوانی و محدودیت عقل است. حقیقت همیشه با دین است، چه عقل آن را تصدیق کند و چه نکند. در ادامه ی این فکر، عبدالبهاء بیان می دارد، که آن عقلی، که دین باید مطابق با آن باشد، «عقل کلی الهی» است، نه عقل محدود بشری:

«دین باید مطابق علم و عقل باشد. دین که مطابق عقل کلی نباشد، جهل است... و این اختلافی که در بین بشر است جمیع منبعث از جهل است. اگر آنها دین را تطبیق به عقل الهی و علم بکنند همه پی به حقیقت برند، هیچ اختلافی نمی ماند... پس اگر عقاید دینیّه منافی علم و عقل باشد البتّه جهل است. انسان آن چه می شنود باید آن را تطبیق به عقل الهی و علم کند. اگر علم و عقل قبول کند، آن حقّ است. اما اگر به هیچ وجه علم حقیقی و عقل کلی تصدیق نکند، آن جهل است.»²¹

بنابر این، اساساً آن عقلی که با دین هم آواز است، عقل انسان نیست، بلکه «عقل کلی الهی» است، که مختصّ به پیامبران است و بشر را در آن سهمی نیست:

«اما عقل کلی الهی، که ماوراء طبیعت است، آن فیض قوه ی قدیمه است و عقل کلی الهی است، محیط بر حقائق کونیّه و مقتبس از انوار و اسرار الهیه است. آن قوه ی عالمه است، نه قوه ی متجسّسه ی متجسّسه. قوای معنویه ی عالم طبیعت قوای متجسّسه است. از تجسّس پی به حقائق کاینات و خواص موجودات برد. اما قوه ی عاقله ی ملکوتیه که ماوراء طبیعت است، محیط بر اشیاست و عالم اشیاء و مُدرک اشیاء و مطلع بر اسرار و حقایق و معانی الهیه و کاشف حقایق خفیه ی ملکوتیه. و این قوه ی عقلیه ی الهیه مخصوص به مظاهر مقدّسه و مطالع نبوت است و پرتوی از این انوار بر مرایای قلوب ابرار زند، که نصیب و بهره از این قوه به واسطه ی مظاهر مقدّسه برند...»²²

اگر قدری در عمق کلمات عبدالبهاء غور کنیم، به نظر می رسد، که تناقض یادشده قابل حلّ است. به این صورت، که آن جا که عبدالبهاء می گوید، که دین باید مطابق عقل کلی الهی باشد، منظور از دین اساس و هسته ی اولیه ی دین و همان حقیقت و حیانی است. و آنجائی که او در دانشگاههای ممالک غربی تأکید می کند، که اگر دین با عقل منطبق نباشد بی اعتبار است، منظورش اساس و حقیقت و حیانی دین نیست، بلکه منظور فهم و تفسیر ما از دین و کاربرد دین در اجتماع و باورهای است، که به مرور زمان در طول تاریخ، یا با وارد کردن سنّت های محلی در دین و یا با احکام صادره از علمای دینی به دین افزوده شده و تدریجاً جزو لاینفک دین شده است. برای مثال در تاریخ مسیحیت هر از چندی علما و اسقف های بزرگ شورائی تشکیل می دادند و پس از بحث در مورد مسائل مبهم و یا مناقشه آمیز حکمی صادر می کردند، که نه تنها برای آن شورا، بلکه برای همه ی مسیحیان و برای همیشه مطاع بود. این حکم، که در اصطلاح مسیحی آن را *کانگما* می نامند، به باورهای دینی مسیحیان افزوده می شود و با اصل دین عملاً فرقی ندارد. اشکال دگماها در مسیحیت این است، که غیرقابل تغییر می باشند. یعنی اگر یک بار وضع شدند، برای همیشه باقی می مانند. و هیچ شورا و یا پاپ دیگری اجازه ندارد آن را ملغی سازد. فقط اجازه است، که تفسیری جدیدی از آن عرضه شود. از این گذشته، با نظری سطحی به تاریخ مسیحیت می بینیم، که مثلاً کلیسا، بعنوان مؤسسه ی دینی، پیدایش

سلسله مراتب روحانیون مانند کاردینال و اسقف و کشیش، استقرار دستگاه عظیم پاپی، احکام مربوط به جنگهای دینی، مانند جنگهای صلیبی، تأسیس تفتیش عقاید در قرون وسطی و غیره همه بر مبنای فهم و تفسیر علما و حکام مسیحی از انجیل و یا متأثر از تمدنهای غیر دینی خارج از مسیحیت بوده است. این ها مستقیماً و آشکارا در انجیل قید نشده اند.

از سخنان عبدالبهاء چنین استنباط می شود، که با بررسی و ارزیابی عقلانی می توان، بلکه باید، ملحقات به دین را، که یا از طریق احکام علما و یا از طریق راه یافتن تدریجی سنتهای محلی غیر دینی به دین افزوده شده اند، تشخیص داد. در آن وقت، به نظر عبدالبهاء، انسان متوجه می شود، که آن چه مخالف با موازین عقلی و علمی است، همان ملحقات به دین است، که عبدالبهاء آن را *تقالید* می نامند، و نه خود دین، که فیض وحیانی است. عبدالبهاء در سخنرانی های خود، مخاطبین خود را فرامی خواند، که دست از *تقالید*، ملحقات به دین، بردارند. آن وقت خواهند دید، که اولاً اساس دین با عقل و علم منافاتی ندارد و ثانیاً اساس همه ی ادیان مشابه یکدیگر، و حتی بعضاً یکسان می باشد. این امر، قدم بزرگی است در جهت رفع اختلافات بین پیروان ادیان و ایجاد صلح در جهان. اما آن جا که عبدالبهاء می گوید، که عقل انسان اگر دین را درک نکرد و یا با آن سازگار نبود، این از محدودیت و ضعف عقل است و دخلی به دین ندارد، او ناظر به اعتقادات پایه ی دینی است، که در بالا بحث شد. این اعتقادات، که اساس وحیانی دین را تشکیل می دهند، زیر سؤال برده نمی شوند و هیچگونه انتقادی را تحمل نمی کنند. اصولاً، همانطور که در بالا با توجه به فلسفه ی کانت ذکر شد، این مقولات از حوزه ی عملکرد عقلی خارج اند، چه که عقل توانایی شناسائی مقولات متافیزیکی را نداد.

در جمع بندی از مطالب بالا به این نتیجه می رسیم، که اساس دیانت، حقیقت وحیانی، با عقل ضعیف و محدود و خطاپذیر انسان قابل فهم و سنجش نیست و فی المثل در مورد دیانت بهائی، اساس این دین را باید با «عقل کلی الهی»، که بیانات و نوشته های بهاءالله است، سنجید. به عبارت دیگر دیانت بهائی فقط با معیار وحی، یعنی با خودش سنجیده می شود، نه با چیز دیگر. ولی تفسیر و فهم ما از دین و بخصوص کاربرد و تحقق حقایق دینی در اجتماع باید با عقل و علم سنجیده شود. اگر توجه داشته باشیم که پیاده شدن و کاربرد حقایق دینی در تاریخ و اجتماع تقریباً همیشه مبتنی بر فهم و تفسیر ما از دین است، اهمیت مطلب فوق آشکار می شود. عقل و علم ابزاری هستند، که ما برای کنترل و سنجش دین در تاریخ و اجتماع بکار می بریم. برای روشن شدن مطلب مثال زیر را می آوریم:

در آثار عبدالبهاء تعابیری به این صورت: «اگر دین سبب اختلاف شود، نبودن آن مرجح است» زیاد به چشم می خورد. به تعبیر عبدالبهاء یکی از اهداف اساسی دین ایجاد محبت، الفت و همبستگی بین انسانها است. دشمنی و کینه و نفاق در بطن دین قرار ندارند، بلکه مبتنی بر فهم و تفسیر غرض آلود علمای دینی بین پیروان ادیان رایج شده اند. در اینجا وظیفه ی عقل است، که این تفاسیر غرض آلود را از اصل دین تشخیص دهد و جدا کند و نشان دهد، که اگر ما به اصل دین ناظر باشیم نمی توانیم احساس کینه و نفرت نسبت به یکدیگر داشته باشیم. از منظر عبدالبهاء ما اصل وحیانی دین را زیر سؤال نمی بریم ولی فهم ما از دین، تفسیر ما از دین و سر بیان آن در قانونگذاری و سیاست و تمام مظاهر تمدنی دینی را البته زیر ذره بین ارزیابی عقلانی قرار می دهیم. بدیهی است، که هر چه جوّ اجتماعی بازتر و افکار آزادتر و آزادی بیان و قلم بیشتر باشد، عملکرد عقل نیز بیشتر خواهد بود. در تحت چنین شرایطی، عقل و علم نقش اساسی در باز داشتن دین از سقوط در ورطه ی افراط و تفریط بازی می کنند.

3- آزادی وجدان:

پیش شرط اساسی عقلگرایی، همانطور که در بالا بدان اشاره شد، وجود جوّ آزاد در اجتماع و سیاست است. هر کس باید آزاد باشد آن چه را فکر می کند، البته با شرایط ادب و احترام، بیان کند و یا به قلم آورد، بدون این که ترس از مجازات، توهین و یا بی احترامی از طرف دیگران داشته باشد. از طرف دیگر برای این که دیگران آزاد باشند، باید به سنجیه ی اخلاقی بردباری و تسامح ممتاز باشیم و به دیگران اجازه دهیم آزادانه عقاید خود را ابراز دارند. در این مورد بهاءالله صریحاً به پیروانش اندرز می دهد، که به کلمات دیگران به دیده ی شفقت و مهربانی بنگرند. به عبارت دیگر از نقطه نظر یک

بهائی باید دیگران آزاد باشند، که آنچه می خواهند بگویند. حدی که بهاء‌الله برای بردباری تعیین می‌کند، حمله‌ی قلمی دیگران برای قطع ریشه‌ی آئین بهائی یا به قول بهاء‌الله نوشتن الواح ناریه است. در این صورت بهائیان باید، بدون اعمال خشونت، جواب مستدل در ردّ ردیه نویسن بنویسند. دفاع از آئین بهائی به این صورت است نه بیشتر:

«ای سلمان بر احبّای حقّ القاء کن که در کلمات احدي به دیده‌ی اعتراض ملاحظه نمائید بلکه به دیده‌ی شفقت و مرحمت مشاهده کنید مگر آن نفوسی که الیوم در ردّ الله الواح ناریه نوشته، بر جمیع نفوس حتم است که بر ردّ من ردّ علی الله آنچه قادر باشند بنویسند، کذلک قدر من لدن مقتدر قدیر، چه که الیوم نصرت حقّ به ذکر و بیان است نه به سیف و امثال آن...»²³

عبدالبهاء در سخنرانی اش در بوداپست به اقسام آزادی اشاره می‌کند. او بین آزادی افکار و آزادی اعمال تفاوت قائل است. آزادی افکار و بیان را از جمله حقوق انسانی می‌داند. تنها شرط این آزادی رعایت ادب و احترام به دیگران است. اما آزادی اعمال در یک جامعه‌ی متمدن با قوانین محدود می‌گردد، یعنی مرز این آزادی را قوانین تعیین می‌کنند. و از دیدگاه عبدالبهاء بهترین قانون، قانون الهی است. یعنی با آن که انسانها در افکار آزادند، ولی حدود آزادی اعمال را قوانین و هنجارهای دینی تعیین می‌نمایند.

«آزادی سه قسم است: یک آزادی الهی است، که به ذات باری مخصوص است و اوست مختار مطلق. کسی او را مجبور نمی‌تواند نمود در هیچ شأنی از شئون.

یک آزادی اروپائی‌ها است، که انسان هر چه می‌خواهد می‌کند، به شرطی، که به دیگری ضرر نرساند. این حرّیت طبیعی است و اعظم درجه‌ی آن در عالم حیوان. این شأن حیوان است. این طیور را ببینید به چه آزادی زندگانی می‌نمایند. انسان هر چه بکند بقدر حیوان آزاد نمی‌شود، بلکه نظام [؟] مانع آزادی است.

اما آزادی سوم در تحت سنن و احکام الهیه است. این حرّیت عالم انسانی است، که قطع علاقه‌ی قلبی از جمیع اشیاء می‌کند، از جمیع مشقّات و احزان آسوده می‌شود. هر قدر انسان وجدانش ترقی می‌کند، قلبش آزادتر می‌شود و روحش مستبشرتر. در *دین الله حرّیت افکار هست*، زیرا حاکم بر وجدان نیست غیر از خدا، اما به درجه‌ای که خارج از آداب نباشد. در *دین الله حرّیت اعمال نیست*. از قانون الهی نمی‌تواند انسان تجاوز نماید و لو ضرری به غیر نرساند. چه مقصود از قانون الهی تربیت غیر و خود است، چه عند الله ضرر خود و غیر، یکسان و هر دو مذموم است. باید در قلوب خشیه‌ی الله باشد و انسان به آنچه عند الله مذموم است مرتکب نشود. لذا حرّیت اعمالی که در قانون است در دین نیست. اما حرّیت افکار باید از حد ادب تجاوز نکند و اعمال نیز مقرون به خشیه‌ی الله و رضای الهی باشد.»²⁴

4- نظام سیاسی مردم سالار:

آشکار است، که برای آزادی افکار، که پیش شرط بنیادی رشد و شکوفائی علم و دانش است، حکومت مردم سالار بهترین شرایط اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌آورد. با توجه به آثار بهائی می‌بینیم، که بهاء‌الله از بین نظام‌های حکومتی، نوع دمکراتیک را ترجیح می‌دهد. بهاء‌الله به حکومت مردم سالاری، که با سلطنت آمیخته باشد اهمیت بیشتری می‌دهد و برای مثال به نظام حکومتی انگلستان اشاره می‌کند، که هم حکومت دمکراسی است، و هم با سلطنت توأم است، که البته در آن سلطنت حکومت نمیکند، بلکه صرفاً جنبه‌ی نمادین دارد:

«...امور راجع به سلاطین و رؤسای عادل و امنای بیت عدل شده... حال آن چه در لندره امت انگریز به آن متمسک خوب بنظر می‌آید، چه که به نور سلطنت و مشورت امت هر دو مزین است.»²⁵

آئین بهائی نظام اداری خود را نیز بر پایه‌ی دمکراسی استوار ساخته است. در این نظام آخوند، کشیش، حاخام و سایر رؤسای مذهبی وجود ندارند، بلکه بهاء‌الله اداره‌ی امور مردم را به دست مجالس شور، «بیت العدل»، می‌سپارد. بیت العدل (فعلاً به آن محفل روحانی می‌گویند) در سه سطح محلی، ملی و بین‌المللی بوجود می‌آید. بیت العدل ساختاری دمکراتیک است، که با رأی همه‌ی شهروندان به صورت آزاد و مخفی انتخاب میشود و تصمیمات خود را با مشورت و با رأی اکثریت اتخاذ می‌کند.

علاوه بر بیت العدل ساختار دمکراتیک دیگری نیز وجود دارد که در شکل گرفتن تصمیم‌گیری همگانی نقش اساسی دارد و آن «ضیافت نوزده روزه» است. مردم هر نوزده روز یکبار گرد هم می‌آیند و درباره‌ی امور مربوط به جامعه‌ی محلی خود تبادل نظر و مشورت میکنند و نظرات خود را مستقیماً به بیت العدل می‌رسانند. و به این ترتیب همه‌ی مردم در تصمیم‌گیری سهمی دارند. آئین بهائی با تأکید بر جوّ اجتماعی و سیاسی آزاد در یک نظام دمکراسی شرایط تفکر عقلی و رشد دانش را فراهم می‌آورد.

5- معجزات:

یکی از عواملی که ادیان را به ورطه‌ی غیر عقلانی کشیده است مسأله‌ی اعتقاد به معجزات است. معجزه در حوزه‌ی دینی به معنای وقوع امر عجیب، خارق العاده و ناقض قوانین طبیعی است که مولد آن خداوند، شخصیت‌های مقدّس و یا قوای ماوراء طبیعی می‌باشد. هدف پیروان ادیان از نقل معجزات اثبات حقانیت ادعای دینی خودشان و یا بزرگداشت مقدّسین بوده است. اعتبار معجزه در طول زمان به حدّی رسیده است که حتی برای اولیا و متولیان دینی نیز کرامات و معجزات قائل شده‌اند. زیارتگاه‌های مسیحی در ممالک اروپائی (در حول اماکنی که فی المثل در آن مریم، مادر مسیح، را در خواب دیده‌اند) و امامزاده‌های شیعه، که همه معجزه آفرین‌اند، و کراماتی که به علمای دینی طراز اول و یا قطبهای صوفی نسبت می‌دهند²⁶، از این گونه‌اند. معتقدان به معجزه غافل از این نکته‌اند که با استناد به معجزات، از حیطة‌ی تفکر عقلانی خارج می‌شوند. همان‌طور که دیوید هیوم (David Hume) خاطر نشان می‌سازد²⁷ فکر عقلانی به تجربه، مخصوصاً تجربه‌ی تکرار پذیر، که به صورت قوانین ثابتی در آمده است، اعتماد دارد و حاضر نیست امری را که ناقض این قوانین است بپذیرد، مگر این که برهانی مُقنع برای این امر وجود داشته باشد. بدیهی است که نقل معجزات همیشه شک و تردید در مورد راوی و همچنین محتوای معجزه ایجاد می‌کند. اگر در گذشته، که جوامع بشری به دوره‌ی اسطوره‌ای نزدیکتر بودند، توجیه تمام پدیده‌های طبیعی با نیروهای اسرارآمیز، رب‌الأنوع‌ها، و بعدها خدا و فرشتگان و نیروهای ماورای طبیعی میسر بود، امروزه با توسعه‌ی دانش و سوادآموزی و بخصوص پس از آغاز عصر روشنگری معمولاً برای توجیه رخدادها از علل طبیعی و مادی استفاده می‌کنند ولو این که باور داشته باشیم که علت‌العلل و نگهدارنده‌ی این جهان خداوند است. اصرار به جنبه‌های معجزه‌آسای دینی نتیجه‌ای جز این ندارد که بسیاری از مردم راویان را گزافه‌گو، خیالپرداز و یا دروغگو بدانند و بطور کلی باورش‌شان به دین سست شود. در آئین بهائی تأکید شده است که پیامبران، که نماینده‌ی خداوند در بین بشر می‌باشند، دارای قدرت مافوق بشری‌اند و قادراند امور خارق العاده انجام دهند و اصولاً در رفتار و گفتار از دیگران ممتاز هستند. بنا به قول عبدالبهاء، از بهاء‌الله امور خارق العاده بسیار دیده شده است. ولی او مایل نیست از آنها برهان بسازد و در استدلال به حقانیت بهاء‌الله بکار برد. زیرا که معجزه از نقطه نظر برهانی بقدری ضعیف است که شک و شبهه را تشدید می‌کند و بالمآل به بهاء‌الله و آئین بهائی صدمه می‌زند. از این گذشته معجزه فرضاً برای شخص حاضر و ناظر شاید مفید باشند، ولی برای دیگران که شخصاً آن را ندیده‌اند، جز ایجاد شبهه و شک نتیجه‌ی دیگری ندارد. فی المثل در جریان اعدام باب، تمام تواریخ ثبت کرده‌اند که تیرهایی که به او نشانه رفته بود هیچیک به او اصابت نکرد، بلکه به ریسمان برخورد و باب سالم به زمین آمد و در نوبت دوم تیرها کاری بودند. در هیچیک از نوشته‌های بهائیان به چشم نمی‌خورد که اصابت نکردن گلوله به بدن باب را معجزه‌ای برای حقانیت و الهی بودن دعوی او بکار گرفته باشند. بلکه آنها نیز این امر را صرفاً به عنوان جریانی تاریخی ثبت کرده‌اند. خود باب نیز می‌توانست پس از شلیک گلوله‌ها و سالم به زیر آمدن رو به جمعیتی که ناظر به این صحنه بودند، بکند و این رخداد را معجزه‌ی الهی برای نشان دادن قدرت خود بداند. ولی او چنین نکرد. عبدالبهاء می‌گوید: «مظاهر مقدسه‌ی الهیه مصدر معجزاتند و مظهر آثار عجیبه. هر امر مشکلی و غیر ممکنی از برای آنان ممکن و جایز است، زیرا به قوتی خارق العاده از ایشان خارق العاده صدور یابد و به قدرتی ماوراء طبیعت تأثیر در عالم طبیعت نمایند. ولی... در نزد آنان این معجزات و آثار

عجیبه اهمیتی ندارد حتی ذکرش نخواهند، زیرا اگر این معجزات را برهان اعظم خوانیم دلیل و حجت از برای حاضرین است نه غائبین...»²⁸

در جای دیگر می گوید: «من معجزات جمال مبارک (بهاءالله) را ذکر نکنم، شاید سامع گوید این روایت است و محتمل الصدق و الکذب... ولی اگر من بخواهم که ذکر خوارق عادات از جمال مبارک کنم، بسیار است و در شرف مسلم، حتی در نزد بعضی اغیار نیز مسلم است. ولی این روایات حجت و برهان قاطع از برای کل نشود. شاید سامع گوید، بلکه این مطابق واقع نیست، زیرا طوائف سائره نیز روایات معجزات از مقتداهای خود کنند... از کجا فهمیم که آنها کذب است و این ها صدق است... لهذا این روایات برهان مقنع نیست. بلی برهانست از برای شخص حاضری، که بود و آن هم نیز شاید شبیه کند، که آن معجزه نبود، بلکه سحر بود... و همچنین اکثر معجزات که از انبیا ذکر شده است، معانی دارد...»²⁹

بهاءالله آن قدر از ذکر معجزه بیزار است که از پیروان خود خواهش می کند که شأن او را با بیان امور خارق العاده و معجزه تنزل ندهند:

«استدعا آن که دوستان این ذیل را به غبار اکاذیب نیالایند و به ذکر خوارق عادات که نزد ایشان است از شأن و مقام و تقدیس و تنزیه نگاهند.»³⁰

همانطور که بیان شد در آئین بهائی نیز مانند سائر ادیان در این که پیامبران ممتاز از دیگران و قادر به اعجاز می باشند و حتی برخی از اعمالشان را نیز در این رده می توان جای داد، تردیدی نیست. ولی تأکید بر سر این مسأله است که اولاً معجزات برهانی بر حقانیت یک دیانت، از جمله دیانت بهائی، و یا یک عقیده دینی نیستند و ثانیاً باور به معجزات هسته ی اعتقادی و ایمانی یک فرد معتقد به آئین بهائی را تشکیل نمی دهد. به عبارت دیگر لازمه ی بهائی بودن باور به امور معجزه آسا نیست. این موضوع در تضاد با اعتقادات سایر ادیان است، چه که فی المثل در مسیحیت ایمان به برخاستن مسیح در روز سوم پس از مصلوب شدن و به آسمان عروج کردن (رخدادی خارق العاده و ناقض قوانین طبیعی) جزو اصول اعتقادی یک مسیحی است.³¹ تعداد زیادی از مؤمنین تاکنون از سوی پاپ ها «مقدس» نامیده شده اند. یکی از شرایط مقدس نامیده شدن این است، که برای شخص مزبور دست کم دو معجزه اثبات شده باشد. و همچنین اعتقاد به امام دوازدهم و غیبت او و زنده بودن جسمانی او (اعتقادی که باید از جمله معجزات قلمداد شود) اساس اعتقادی شیعیان دوازده امامی را تشکیل می دهد. معجزاتی را که به امامزاده ها و زیارتگاه های مسلمین بخصوص شیعیان نسبت می دهند فعلاً مورد بحث ما نیست.

با کم اعتبار کردن معجزات دینی، آئین بهائی قدمی فراتر از اعتقادات اسطوره ای و غیر عقلانی به سوی ایمان دینی عقلانی برداشته است.³²

در مورد تفسیر معجزات در ادیان رویکرد هرمنوتیکی دیگری نیز در نوشته های بهائی عرضه شده است، که در زیر به آن خواهیم پرداخت.

6- هرمنوتیک

آئین بهائی خود را دنباله ی ادیان گذشته بخصوص ادیان سامی می داند. از دیدگاه بهائی رشته ی سرخی تمام ادیان را بیکدیگر پیوند می دهد تا آنکه به دیانت بهائی منتهی می گردد. از این رو آئین بهائی خود را در گستره ی فرهنگی و تنولوژیکی ادیان پیش از خود می بیند. لذا شاید جای شگفتی نباشد که در نوشته های بهائی تفسیر بسیاری از متون دینی ادیان گذشته یافت می شود. تفسیر متون دینی بخش بزرگی از آثار باب، بهاءالله و عبدالبهاء را شامل می شود. در اینجا نه می خواهیم به این تفسیر بپردازیم، که از حوصله ی این نوشتار بیرون است، و نه منظورمان نشان دادن اهداف و نتیجه گیریهای آن تفسیر است. بلکه صرفاً اشاره ای به روش هرمنوتیکی می کنیم.

در متون دینی گزاره های بسیاری وجود دارند، که تحقق آنها بر نقض قوانین طبیعی استوار است. فرجام شناسی ادیان و شرح روز آخرت، زنده شدن مردگان و توصیف حسّی و مادّی بهشت و دوزخ نمونه هایی از آنها می باشند. مفسّرین کتب مقدّسه ی دینی اکثراً تحقق این گزاره ها را، بهمین صورت لفظی آن، حتمی و ناشی از اراده و قدرت مطلق خداوند می دانند. این نوع متون، که مستقیماً مغایر با

قوانین طبیعی می باشند، ابدأ برای عقل انسان قابل فهم نیستند. نتیجه آن است، که امروزه بسیاری از مردم از دیانت روگردان می شوند، چه که آنها نمی تواند به چیزی ایمان داشته باشند، که عقلشان آن را نفی می کند.

روشی که در آثار بهائی برای تفسیر این چنین متون بکار برده شده است، روشی است، که ما آن را «خردپذیر» می نامیم. در این نوع تفسیر هدف و نتیجه ی گزاره ها تغییر نمی نمایند، بلکه فقط روش و نوع ارائه ی آن تحول می یابد. برای روشن شدن موضوع مثالی از انجیل می آوریم. معروف است، که مسیح جزامی ها را شفا داد، کوران را بینا کرد و مردگان را زنده نمود. هدف راویان این اخبار، که نقض صرف قوانین طبیعی است، این بوده، که قدرت خارق العاده ی مسیح را نشان دهند و حقانیت و الهی بودن او را اثبات نمایند. در تفسیری که بهاءالله از این متون می کند، این قبیل گزاره ها به صورت تشبیه و استعاره بازگو می شوند. کوری به آن معنی است، که چشم باطن بسته است و پرده های خودخواهی ما را از شناسائی فرزند انسان، مسیح، ممانعت می کند. شناختن پیامبر خداوند خود بزرگترین بیماری روحی است و شفا یافتن به معنای توانائی شناختن پیامبر است.

«... شهادت می دهیم، هنگامی که [مسیح] به این جهان آمد با تجلی خود به موجودات، جزامی ها (مبتلایان به بیماری پیسی) از بیماری نادانی و کوری پاک شدند و هر بیماری از مرض غفلت و هوس آزاد گردید و چشم هر کوری باز شد و هر نفسی از جانب پروردگار توانا [از گناهانش] پاک شد. در جائی جزام (پیسی) به هر چیزی که بنده را از شناسائی پروردگارش بازدارد، اطلاق می گردد و کسی که از شناسائی محروم ماند، او [در مثال مانند] جزامی است و در ملکوت خداوند عزیز و ستایش شونده ذکر نمی گردد. و ما گواهی می دهیم به این که از کلمه ی خداوند هر جزامی پاک شد [شفا یافت] و هر ناتوانی آزاد گردید و هر بیماری بهبود یافت. همانا او پاک کننده ی جهان است...»
(ترجمه از عربی)³³

در این روش هرمنوتیکی هدف و نتیجه ی گزاره تغییر نیافته است، چه که خداوند همچنان قادر مطلق است، که با نیروی بیان چشم باطن مردم را می گشاید و آن ها را از گناهان پاک می کند. فرق در آن است، که با این نوع تفسیر دیگر لزومی به ایمان به رخدادی که ناقض قوانین طبیعت باشد، نیست، گرچه آن چه که بر مبنای این تفسیر اتفاق می افتد به همان اندازه مشکل و خارق العاده است. به این صورت گزاره ی دینی که در انجیل آمده است، «خردپذیر» می شود. یعنی عقل می تواند براحتی چنین مدّعائی را بپذیرد. این که مسیح چشم باطن یک انسان متعصب، تنگ نظر و خودخواه را با نفوذ کلام خود باز کرد و از او یک انسان مردم دوست، بخشنده و فداکار ساخت، کاملاً قابل فهم است و با عقل و علم در تضاد نیست. انسان فقط آن دسته از گزاره های دینی را می فهمد و بدان معرفت می یابد، که با عقل قابل فهم باشند و دست کم با عقل منافات نداشته باشند. روش هرمنوتیکی بهاءالله و عبدالیهاء، که برخی آن را تأویل به باطن نیز نامیده اند، در واقع راه را برای فهم عقلاتی متون دینی باز می کند.

خلاصه ی کلام

ائین بهائی اساس دیانت را، که وحیانی و از اعتقادات پایه است، بیرون از حوزه ی عملکرد عقل می داند، چه که اصل دین زیر سؤال برده نمی شود و مشمول انتقاد سلبی نیست. ولی تفسیر ما از دین، بخصوص کاربرد آن در صحنه ی اجتماع، البته باید با عقل ارزیابی و حتی کنترل شود. از نوشته های این ائین چنین استنباط می شود، که واقعیت در خارج از ذهن ما موجود است، طبیعت قانونمند و اصل علّیت در جهان حکمفرماست. عقل انسان، با تمام محدودیت و خطاپذیریش، قادر به شناسائی و کشف قوانین طبیعت است. این دیانت به آزادی بیان و حکومت دمکراسی، که پیش شرط آزادی فکری در اجتماع است، ارج می نهد، برای معجزات و خوارق عادات به عنوان دلیلی برای حقانیت دیانت اعتباری قائل نیست. در تفسیر متون دینی کوشش نموده است تا از امور ناقض قوانین طبیعی تعبیری نمادی و استعاره ی عرضه کند. با این ترتیب محتوای متون دینی خردپذیر گردیده اند.

قضاوت را به عهده ی خوانندگان می گذاریم. آیا آئین بهائی با آموزه ها و جهان بینی خود در جهت تفکر عقلانی و رشد و شکوفائی علوم گام نهاده است؟

ضمیمه ی 1:

مطالب مندرج در ضمیمه ی 1 و 2 برداشتی است از افکار آرتور شوپنهاور در رساله ی دکترای خود تحت عنوان *درباره ی ریشه های چهارگانه ی دلیل کافی* (Über die vierfache Wurzel vom zureichenden Grunde).

ادراک، قوه ی مدرکه یا فاهمه (به آلمانی *Verstand* و به انگلیسی *understanding*) و **عقل** (به آلمانی *Vernunft* و به انگلیسی *reason*):

ادراک بطور پیشین (*a priori* بی نیاز از تجربه ی حسی) به اصل علّیت و بُعد زمان و مکان مجهز است. احساسات، فی المثل احساسات بینائی یا لمسی بوسیله ی ادراک با ابزار علّیت سنجیده و پخته می شوند و معنی پیدا می کنند. و آن وقت است، که احساسات درک می شوند. قوای حسی ما فقط ماده ی خام را به ادراک تحویل می دهند. ادراک این مواد را از فیلتر علّیت می گذراند و برای هر معلولی - که در واقع همان تأثیر حسی وارده به مغز است - علّتی می یابد و با ارتباط دادن حس وارده - معلول - به علّت خارجی، ادراک حاصل می شود. تنها کارکرد ادراک کاربرد علّیت در ادراک محسوسات است. زمان و مکان نیز برای ادراک ضروری هستند. زیرا فقط در طول زمان علّت و معلول مفهوم می گردند. معلول همیشه پس از علّت می آید. و بُعد مکان نیز لازم است. زیرا علّت باید خارج از معلول باشد و همین خارج بودن محتاج به تصور مکان است. و با همین تصور مکان است که علّت، عینیت می یابد. کشفیات علمی و علوم تجربی همه حاصل کار ادراک است. کارکرد ادراک در جهان تجربه و حس است.

شناسائی ادراک بدون تفکر حاصل می شود. تفکر در واقع معرفت انتزاعی است. انتزاع به این معنی است، که از آنچه ادراک شده است بسیاری از جزئیات حذف می شود و فقط چیزی باقی می ماند، که به آن مفهوم (به آلمانی *Begriff* و به انگلیسی *concept*) می گویند. مفاهیم نیز به علائم نمادی مجهز می گردند، که همان کلمات می باشند. به عبارت دیگر در زبان، مفاهیم به صورت نمادین ادا می شوند و مفاهیم نیز ناشی و انتزاع شده از ادراکات حسی می باشند. آنچه که عامل انتزاع می باشد و مفاهیم ساز و کلمات آفرین است، عقل است. بدیهی است، که بدون زبان تفکر ممکن نیست، چه که تفکر نیاز به مفاهیم نمادین شده در قالب کلمات دارد و یا دست کم می بایست تصورات تخیلی وجود داشته باشند.

حیوانات نیز دارای ادراک می باشند. ولی عقل و کارکرد آن یعنی انتزاع و ساختن مفاهیم و زبان فقط مخصوص انسان است. شناسائی ادراک، اولیه، بدون واسطه و شهودی (*intuitive = intuitiv*) است. ولی شناسائی عقلی ثانویه است، یعنی با ساختن مفاهیم حاصل می شود. در معرفت علمی، هم به ادراک و هم به عقل و هم به تعامل بین این دو نیازمندیم.

آنچه که بوسیله ی ادراک درست شناخته شود، **واقعیت** (*reality = Realität*) است. و آنچه که نادرست شناخته شود، **توهم** (*appearance = Schein*) است. آنچه که بوسیله ی عقل درست شناخته شود، **حقیقت** (*truth = Wahrheit*) است و آنچه که نادرست شناخته شود، **اشتباه** (*error = Irrtum*) است.

این که عبدالبهاء می نویسد: عقل انسان «روابط ضروریه ی منبعث از حقایق اشیاء» را کشف می کند، با توجه به تئوری شوپنهاور قابل درک است. در اینجا «روابط ضروری منبعث از حقایق اشیاء» ناظر به همان علّیت است که در ادراک دخیل است. ولی به نظر می آید که عبدالبهاء قوه ی ادراک و عقل را از یکدیگر تفکیک نکرده و هر دو را به یک معنی آورده است.

ضمیمه ی 2

دلیل کافی (sufficient reason = zureichender Grund)

شوپنهاور در رساله‌ی دکترای خود دلیل کافی را در چهار گستره‌ی متفاوت بررسی کرده است. ما در این نوشتار برای اختصار و پرهیز از پیچیدگی مطلب به دو گستره بسنده می‌کنیم.

1- دلیل کافی در شکل علّیت (causality = Kausalität): علّیت بطور پیشین (a priori) بی‌نیاز به تجربه) در وجود انسان قرار دارد، یعنی انسان آن را کسب نکرده است. ادراک انسان، همانطور که در بالا آمد، فقط از طریق واسطه‌ی علّیت امکان پذیر است. داده‌های حسی، مثلاً داده‌های بینائی و لمسی، در ذهن ما از فیلتر علّیت می‌گذرند و به موجودات خارج از ذهن ما پیوند داده می‌شوند، یعنی علّت برای آن‌ها یافت می‌شود و به این ترتیب ادراک حاصل می‌شود.

گستره‌ی کارکرد علّیت، طبیعت است. علّیت از علّت (cause = Ursache) و معلول (= effect Wirkung) تشکیل شده است. هیچ پدیده‌ی طبیعی بدون دلیل کافی، که در اینجا علّیت است، رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر علّیت در طبیعت اصلی مسلم و ضروری است. عبارت عبدالبهاء «طبیعت عبارت است از روابط ضروری‌ی منبعث از حقایق اشیاء» ناظر به همین ضرورت علّیت در ارتباط بین پدیده‌های طبیعی است. در روند علّیت، شیئی به شیء دیگر تبدیل نمی‌شود، بلکه تغییری در چیزی موجب تغییری در چیز دیگر می‌شود. مثلاً هنگامی، که ظرف آبی را روی اجاق می‌گذاریم و به آن حرارت می‌دهیم و در نتیجه آب به جوش می‌آید، در اینجا تغییر در حرارت، علّت تغییر در حالت فیزیکی آب، یعنی به جوش آمدن آن شده است؛ نه این که چیزی به چیز دیگر تبدیل شده باشد.

طبق نظر شوپنهاور علّیت در طبیعت به سه صورت رخ می‌دهد. اول به صورت علّت (Ursache = cause) که در چیزهای بی‌جان صدق دارد مانند دگرگونی هائی، که در پدیده‌های فیزیکی و شیمیائی رخ می‌دهند. دوم به صورت تحریک (stimulus = Reiz) در جانداران صادق است مانند فعل و انفعالات فیزیولوژیکی که در بدن انسان و حیوانات حاصل می‌شوند. سوم بصورت انگیزه (Motiv = motive) که اعمال و رفتار ارادی حیوان و انسان را توجیه می‌کند.

2- دلیل کافی در شکل دلیل شناسائی، دلیل معرفت (reason of cognition = Erkenntnisgrund):

گستره‌ی کارکرد این نوع دلیل کافی، مفاهیم (نگاه کنید به ضمیمه‌ی 1) و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است. تفکر در معنای اخصّ آن صرفاً حضور مفاهیم انتزاع شده در ذهن نیست، بلکه زمانی صورت می‌گیرد، که دو یا چند مفهوم تحت شرایطی بیکدیگر ببیوندند، یا از هم جدا شوند و یا منتج به مفهوم دیگری شوند. وقتی، که مفاهیم در روند فکری، توسط عقل، این چنین با یکدیگر ارتباط می‌یابند، حکم یا گزاره نامیده می‌شوند. در شکل گیری گزاره‌ها دلیل کافی دخالت دارد. به این صورت، که اگر گزاره‌ای می‌خواهد به شناسائی یا معرفتی منتج شود و یا آن را بیان دارد، باید دلیل شناسائی داشته باشد. صحت و یا حقیقت یک گزاره زمانی تضمین می‌شود، که دلیل کافی برای آن گزاره وجود داشته باشد. دلیل شناسائی همیشه باید بیرون از گزاره باشد، نه آن که از خود گزاره ناشی شود. کارکرد اساسی عقل تشخیص همین دلایل شناسائی در گزاره‌ها است. نمونه‌ی این نوع گزاره‌ها، گزاره‌های منطقی در قالب قضایای منطقی است، که از صغری و کبری و نتیجه تشکیل شده‌اند. مثلاً دلیل کافی، یا دلیل شناسائی گزاره‌ی «سقراط مردنی است» در این است، که اولاً «همه‌ی انسانها مردنی هستند» (کبری)، ثانیاً «سقراط انسان است» (صغری). همانطور که می‌بینیم، صغری و کبری به عنوان دلیل کافی مردنی بودن سقراط بیرون و جدا از نتیجه‌ای است، که گرفته می‌شود. در منطق انواع دیگر گزاره‌ها وجود دارند، که دارای دلیل کافی می‌باشند. مثلاً گزاره‌ی «هیچ جسمی بدون امتداد وجود ندارد» صحیح و حقیقی است؛ زیرا آن جا که امتداد نباشد، جسم نیز نمی‌تواند باشد. اجتناب از تضاد دلیل کافی برای این گزاره است. مثال دیگر: گزاره‌ی «هر گزاره‌ای یا درست است یا نادرست» نیز صحیح است. دلیل کافی آن فقدان شقّ سوم است.

علاوه بر گزاره‌های منطقی، گزاره‌های دیگری نیز وجود دارند، که دلیل شناسائی آن‌ها مادی، حسی، طبیعی و یا تجربی (empirical = empirisch) می‌باشد. تقریباً تمام گزاره‌های، که در علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی وجود دارند، از این دسته‌اند. دلیل کافی گزاره‌ی «اگر

چربی خون بالا باشد خطر ابتلا به سکتة قلبی می تواند بالا رود» صدها آزمایش و پژوهش علمی است، که توسط دانشمندان انجام یافته است، که همگی صحّت این گزاره را تأیید می کنند. شوپنهاور دو نوع گزاره ی دیگر را در این رده قرار می دهد: گزاره های متعالی و گزاره های فرامنتقی. ما از بحث درباره ی این دو نوع گزاره خودداری می کنیم، چه که به نظر می آید، که مفهوم دلیل کافی روشن شده است.

کتاب شناسی

- اشراق خاوری، عبدالحمید، *مآئده ی آسمانی*، جلد پنجم، چاپ دوّم، دهلی نو، 1984
- اشراق خاوری، عبدالحمید، *پیام ملکوت*، چاپ دوّم، دهلی نو، 1985
- بارنی، کلیفورد، *مفوضات عبدالبهاء*، دهلی نو، 1983
- بهاء الله، *مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده*، چاپ دوّم، هوفهایم، آلمان، 2000
- بهاء الله، *کتاب اقدس*، حیفاء، 1995
- بهاء الله، *کتاب ایقان*، هوفهایم، آلمان، 1998
- بهاء الله، *لوح مبارک خطاب به شیخ محمدتقی مجتهد اصفهانی معروف به نجفی*، لانگنهاین، آلمان، 1982
- پترسون، مایکل ...، *عقل و اعتقاد دینی*، تهران، 1376
- دوانی، علی، *علامه مجلسی، بزرگمرد علم و دین*، تهران، 1370
- مازندرانی، اسدالله فاضل، *امر و خلق جلد اوّل*، چاپ دوّم لانگنهاین، آلمان، 1985

- Albert· Hans· *Das Elend der Theologie*· Hamburg· 1979
- Deutsche Bischofskonferenz· *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*· Bonn· 1985
- Hume· David· *Enquiry Concerning Human Understanding*· Internet
- Kant· Immanuel· *Kritik der praktischen Vernunft*· Köln· 1995
- Kant· Immanuel· *Kritik der reinen Vernunft*· Köln· 1995
- Popper· Karl· *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I· II*· Mohr Siebeck· Tübingen· 2003
- Popper· Karl· *Logik der Forschung*· Tübingen· Mohr· 1989
- Schopenhauer· Arthur· *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* in Kleinere Schriften III· Suhrkamp· 1986
- Wittgenstein· Ludwig· *Tractatus*· Frankfurt· Suhrkamp· 2001

¹ نگاه کنید به ضمیمه ی 1 درباره ی ادراک و عقل

² عقل و اعتقاد دینی صفحه 421

³ «طوبی لمن أقرّ بالله و آیاته و اعترف بأنّه لا یسئل عمّا یفعل. هذه کلمة قد جعلها الله طراز العقائد و أصلها و بها یقبل عمل العاملين. إجعلوا هذه الكلمة نصب عیونهم لئلا تزلکم إشارات المعرضین.» (کتاب اقدس، بند 161)

⁴ «قل یا معشر العلماء لاتزونا کتاب الله بما عندکم من القوائد و العلوم. إنّه لقسطاس الحقّ بین الخلق قد یوزن ما عند الأمم بهذا القسطاس الأعظم و إنّه بنفسه لو أنتم تعلمون.» (کتاب اقدس، بند 99)

⁵ ایقان، بند 230

- ⁶مفاوضات صفحه 7
- ⁷عقل و اعتقاد دینی، صفحه 383
- ⁸مفاوضات، صفحه 194
- ⁹امر و خلق 1 صفحه 250
- ¹⁰«لابد لكل امر من مبدأ و لكل بناء من بان و ان هذه العلة التي سبقت الكون...»
- ¹¹لوح حکمت صفحه 83 مجموعه ی الواح بعد از کتاب اقدس
- ¹²«إذا مرضتم ارجعوا إلي الخذاق من الأطباء إننا مارفعا للأسباب بل أثبتناها من هذا القلم الذي جعله الله مطلع أمره المشرق المنير.» کتاب اقدس بند 113
- ¹³برای مطالعه بیشتر درباره ی «دلیل کافی» نگاه کنید به ضمیمه ی 2 در پایان این نوشتار و به رساله ی دکترای آرتور شوپنهاور، که در سال 1813 نگاشته است تحت عنوان: درباره ی ریشه های چهارگانه ی دلیل کافی. (به آلمانی Über die vierfache Wurzel vom zureichenden Grunde in Sämtliche Werke III (Schopenhauer: 14
- ¹⁴از جمله در لوح خطاب به پروفسور فورل در پیام ملکوت صفحه 320
- ¹⁵عبدالبهاء به بهائیان توصیه می کند، که همزمان هم به اسباب متمسک باشند و هم اعتماد و توکل به تأییدات خداوند داشته باشند. نگاه کنید به امر و خلق تألیف فاضل مازندرانی جلد اول صفحه ی 89
- ¹⁶مفاوضات صفحه 2
- ¹⁷مفاوضات صفحه 176
- ¹⁸مفاوضات صفحه 207
- ¹⁹پیام ملکوت صفحه 88
- ²⁰پیام ملکوت صفحه 93
- ²¹پیام ملکوت صفحه 92
- ²²پیام ملکوت صفحه 95
- ²³منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، شماره 154
- ²⁴خطابه در بوداپست در 1913، نقل در مائده ی آسمانی جلد 5، صفحه 17
- ²⁵مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، مؤسسه ی مطبوعات امری آلمان، 2000م، صفحه 53
- ²⁶ملاً محمدتقی مجلسی (پدر ملاً محمدباقر مجلسی) با رؤیاهای خود امور آینده را پیش بینی می کرده است. نگاه کنید به علامه مجلسی نوشته ی دوانی
- ²⁷هیوم در بخشی تحت عنوان معجزات در کتاب *Enquiry Concerning Human Understanding* تحلیل مفصلی در مورد بی اعتبار بودن معجزه می کند.
- ²⁸مفاوضات صفحه 74
- ²⁹مفاوضات صفحه 28
- ³⁰لوح شیخ صفحه 24
- ³¹رجوع کنید به مجموعه ی اعتقادی مسیحیان که توسط کلیسای کاتولیک و پروتستانت تحت عنوان *Katechismus = Catechism* (درسهای دینی) منتشر می شود.
- ³²برای آشنائی با رویکردهای فلسفی له و علیه معجزات نگاه کنید به عقل و اعتقاد دینی نوشته ی مایکل پترسون و...
- ³³منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله شماره ی 36: «... نشهد بأنه حين الذي أتى في العالم تجلّى على الممكنات و به طهر كل أبرص عن داء الجهل و العمى و برئ كل سقيم عن سقم الغفلة و الهوى و فتحت عين كل عمى و تزكّت كل نفس من لدن مقتدر قدير و في مقام تطلق البرص على كل ما يجتجب به العبد عن عرفان ربّه و الذي احتجب إنّه أبرص و لا يذكر في

ملكوت الله العزيز الحميد و إِنَّا نَشْهَدُ بِأَنَّ مِنْ كَلِمَةِ اللَّهِ طَهَّرَ كُلَّ أَرْضٍ وَ
بَرِّئَ كُلَّ عَيْلٍ وَ طَابَ كُلُّ مَرِيضٍ وَ إِنَّهُ لَطَهَّرَ الْعَالَمَ.....»