

مطلب زیر مقاله ای است که به قلم استاد فقید فلسفه دانشگاه تهران دکتر علی مراد داودی که در اوایل انقلاب به خاطر بهائی بودن ربوده شد و به قتل رسید، نوشته شده است. عین مقاله ایشان از منبع زیر تقدیم خوانندگان عزیز می شود. برای شرح مختصر احوال جناب دکتر داودی، از جمله رجوع شود به:

<http://www.vaselan.org>

برگرفته از: مجله «آهنگ بدیع»، سال ۲۹، شماره ۳۲۷، مرداد- شهریور ۱۳۵۳،
۱۱ شهر الکلمات إلى ۱۵ شهر العزّة، صص: ۲۳- ۳۰

امر بهائی و فلسفه شرق

علی مراد داودی

چون بحث حکمت در میان است بهتر آنکه از اصطلاحات حکما فائده بر گیریم و طرح مطلب را با استمداد از ارسطو و دو اصطلاح مشهور او آغار کنیم. هر شیئی از اشیاء جسمانی و هر امری از امور معنوی را ماده ای و صورتی است. ماسوای ذات واجب که صورت محض است و به یک اعتبار غیر از جواهر مجرد، هر چه در حیّز وجود باشد مستغنی از ماده نیست. ادیان و شرایع و مذاهب، لا اقل از آن حیث که در عالم امکان به ظهور می رسند، از این قاعده کلیه مستثنی نمی توانند بود. هر دینی مثل هر موجود دیگری ماده ای و صورتی دارد. صورت دین امری است که از حق صادر میشود و ماده آن استعدادی است که در عالم خلق برای قبول این صورت پدید می آید. صورت دین ناشی از وحی الهی

است و ماده آن واقع در تمدن نوع انسان در هر عصر و زمان است.

پس اگر سخن در این باره به میان آید که هر دینی از فرهنگ زمان چه سودها به دست آورده و چه بهره ها بر گرفته است، چه عناصری از علم و ادب و حکمت و صنعت و اخلاق و حقوق اقوام مختلف در آنها وارد شده و چه عواملی در تکوین شعائر و شرائع و مراسم و مناسک آنها اثر گذاشته است نباید چنین بحثی را مخالف اعتقاد صحیح دانست و نباید کسانی را بدین سبب که جرأت به خود داده و قدم در این راه نهاده اند تکفیر و تخطئه کرد. آنچه مسلم است اصحاب ادیان در ادوار ظهور خود ناگزیر به زبان مردم همان ادوار سخن می گویند. در زمینه آداب و عادات و اخلاق عصر خود گام بر می دارند، از شعر و نثر و علم و صنعت و قانون مستفید می شوند، اجزائی از تواریخ و قصص و امثال و حکم را چنانکه معمول زمان است می گیرند و می پذیرند و تشخیص این اجزاء و عناصر که از منابع مختلف مایه گرفت و در هر یک از ادیان و شرائع وارد شده است چندان دشوار نیست. مثلاً آسان می توان نشان داد که دیانت مسیح از حکمت یونان و تمدن روم و فرهنگ یهود چه فوایدی گرفته یا دین اسلام از عرب و یهود و یونان و شام و ایران چه عوایدی داشته است. منتهی هر آنچه از این قبیل گفته شود و هر فوایدی از هر مأخذی به دست آید ماده ایست که صورت دیانت در آن ظاهر می شود و این صورت که همان امر الهی است منشاء جز وحی نمی تواند داشت.

آنچه باید مواظب بود این که در تشخیص عناصر مختلفه مقتبسه از منابع دنیوی به راه اشتباه نرویم و عامل اصلی و حقیقی ظهور ادیان را که نشانه بدعت آنهاست منکر نشویم و صورت الهی دیانت را در ماده طبیعی آن منحل و مستهلک ندانیم. با این مقدمه عجیب نیست اگر بخواهیم که در باره امر بهائی و معارف مشرق زمین و مناسبات این دو با یکدیگر گفتگو کنیم و مثلاً در مبحثی که اینک آغاز کرده ایم

بکشیم تا نشان دهیم که از افکار متداول در عالم اسلام و عقاید حکمای ایران چه اجزاء و عناصری در دیانت بهائی وارد شده و چگونه مواد مأخوذه از افکار پیشینیان در ظهور صورت جدید امر بدیع [دیانت بهائی] تأثیر بخشیده است.

موضوع این مقال "دیانت بهائی و فلسفه شرق" است و نخست باید ببینیم که منظور از فلسفه شرق چیست و برای یافتن جواب این سؤال باید معلوم داشت که "شرق" کجاست؟- پیداست که به هر اعتبار خاص می توان معنی خاص از "مشرق زمین" اراده کرد. معمولاً امروز مشرق به آسیا و اقیانوسیه می گویند و اروپا و امریکا را غرب می نامند و تکلیف افریقا در این میان معلوم نیست، گویا بتوان گفت که ممالک شمالی اسلامی این قاره را، اگر چه بعضی از آنها در اقصای غربی دنیای قدیم قرار دارند و حتی نام آن نیز مغرب است، جزء مشرق زمین به حساب می آورند و از همین جا بر می آید که هرگاه مقصود ما تشخیص طرز تفکر و تقسیمات مدنی و فرهنگی و معنوی باشد ملاک جغرافیائی نمی توان برگزید و مناسبات افکار را با یکدیگر مهم تر باید شمرد. امروز وقتی سخن از فلسفه شرق به میان می آید دو معنی از آن ارده می شود. نخست فلسفه چین و هند و ایران باستان، دیگر فلسفه رائج در عالم اسلام. - قسم اول با همه قدر و قرب و مقامی که دارد از موضوع بحث ما خارج است زیرا ارتباط این فلسفه با تفکر فلسفی ایران و محیط فرهنگی آن در قیاس با قسم دوم بسیار قلیل است. قسم دوم، یعنی فلسفه اسلامی، فلسفه ایست که با صرف نظر کردن از سوابق آن در آقدم ایام در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان آغاز شد. بعد از فتوحات اسکندر در سواحل شمالی و جنوبی و شرقی مدیترانه انتشار یافت. از همین طریق در ممالک امپراطوری روم به صورت فکر غالب و شایع در آمد، دو دیانت مسیحیت و اسلام که هر دو در همین محیط جغرافیائی ظاهر شدند با این فلسفه مناسباتی یافتند، این

مناسبات گاهی به صورت مخالفت و خصومت بود و گاهی نشان از مجانست و مؤانست داشت. بدین ترتیب بود که فلسفه اسلامی بر مبانی فلسفه یونان با توجه به عقاید مسلمین تأسیس شد و از طریق شمال افریقا و اندلس در قرون وسطی به اروپا رسید و رواج آن در این خطّه ادامه یافت تا در دوره رنسانس، یعنی حدود پانصد سال پیش از این، که به راه زوال رفت و جای خود را به تجدّد فکری و ادبی و فلسفی سپرد، درحالی که در ممالک اسلامی تا همین اواخر برخوردار از اعتبار بود. به همین دلیل اخیر، یعنی به سبب زوال اعتبار آن در مغرب زمین با ظهور فکر جدید اروپائی است که این فلسفه را با اینکه اساس یونانی دارد فلسفه شرق می نامند و ناظر به همین معنی است بیان بلیغ حضرت عبدالبهاء که در یکی از خطابات مبارکه در ذکر تقابل دو فلسفه شرق و غرب فلسفه یونان را در سلک فلسفه شرق آورده اند.

این فلسفه در ممالک اسلامی به دو صورت مثنّائی و اشراقی ظاهر شد، و قسم ثالث این دو طرز تفکر حکمت معنوی یا عرفان بود. این افکار با یکدیگر و با جریان خاص اسلامی که جنبه دینی محض داشت مناسباتی یافت و کلام اسلامی از این میان بدر آمد. این فرهنگ مخصوص سیر خود را در مسیر تاریخ ادامه داد. از فارابی به ابن سینا پیوست، در حالی که اشعری و غزالی را در حاشیه خود جای می بخشید. از ابن سینا به خواجه نصیر رسید، در حالی که ناظر ظهور سهروردی هم بود. و البته به موازات این مسیر، عرفان و تصوّف از سوئی و فقه و تفسیر و حدیث از سوی دیگر، راه خود را می پیمود و خواه ناخواه این راه ها با یکدیگر در موارد متعدد تقاطع می یافت و در این نقاط تقاطع اشخاصی به ظهور می رسیدند که به جمیع این افکار نظر داشتند و از تلفیق عناصر مختلف فکر خاصی را احداث می کردند که اجزاء آن گاهی به اعتدال با هم می آمیخت و گاهی جزء

خاصی در آن غالب می شد. بدین ترتیب بود که میرداماد و ملا صدرا و ملامحسن فیض و امثال آنان پدید آمدند، و در همین زمینه و البته با غلبه عنصر دینی و ارجحیت اخبار و احادیث بود که شیخ احمد احسائی و حاج سید کاظم رشتی تعالیم خود را ظاهر ساختند. و همین ماده بود که استعداد قبول صورت وحی را حاصل کرد و حامل امانت الهیه شد و این مباهات را به دست آورد که عناصر لفظی و معنوی آن برای بیان تعلیم جدید و تأسیس امر بدیع اختیار شود و سر از فخر و شرف بر آسمان ساید.

ناگفته نماند که فکری که بدین صورت عرضه شد از لحاظ ملّیون هرگز مورد قبول قرار نگرفت. ملّیون در اصطلاح قدماء به کسانی می گفتند که صرف قرآن و حدیث و سنت را معتبر می گرفتند و عدول از جنبه خاص و خالص دینی را مجاز نمی شمردند و اختلاط این عنصر را با عناصر دیگر روا نمی دیدند و از همین رو به حکمت و عرفان به نظر تحقیر و تخطئه می نگریستند. حتی حکما و عرفا را مطعون و ملعون می شمردند. سبب آن بود که افکار حکما با ظواهر قرآن و حدیث و سنت مطابقت نداشت. آنجا که حکیم به قدم زمانی عالم رأی می داد یا علم خدا را به جزئیات متعلق نمی دانست یا معاد جسمانی را معقول نمی شمرد یا معراج نبی را حمل بر عروج معنوی می کرد، صدها شاهد بر خلاف دعوی او از آیات و روایات می آوردند و دست رد بر سینه او می نهادند. بدین ترتیب چنین کسی را چاره نبود جز اینکه یا رأی خود را به حکم عقل بگوید و اعتقاد دینی را به حکم وحی بپذیرد، یعنی حساب تعقل و تعبد را از هم جدا بگیرد، یا آنچه را که خود او استنتاج کرده است بی اعتبار شمارد و کنار گذارد و در برابر فتوای فقها سپر بیندازد و از رأی فلسفی توبه کند، یا به تأویل قرآن و حدیث و سنت بپردازد و آیات و روایات را از معانی ظاهریه کلمات خارج سازد. حق این بود که چنین باشد،

زیرا به واقع قرآن را ظاهری [و] باطنی بود، آیات غیر محکّمات را می بایست بر معانی باطنیّه حمل کرد و رموزی از حقایق روحانیّه دانست و تشبیه و تمثیل را در آنها معتبر گرفت و راه تأویل را به روی اهل تحقیق گشود و الاّ نه تنها با فلسفه یونان مطابق نمی آمد بلکه با هیچ عقلی معقول نمی شد و به حکم هیچ فکری مقبول نمی افتاد. خلاصه کلام اینکه صورت ظاهر قرآن مطابق فهم عموم مردم بود و خواصّ اهل حکمت و اصحاب طریقت به این معانی عمومیّه ظاهریّه اکتفا نمی کردند و در صدد کشف اسرار و حل رموز بودند؛ می خواستند به راز نهان پی برند و به بطن قرآن راه یابند.

فقهای امت سعی این جماعت را تصدیق نمی کردند. اینان را اهل بدعت و ضلالت می شمردند و در تفسیر قرآن خروج از قواعد معموله و علی الخصوص عدول از معانی ظاهریّه را مجاز نمی دانستند و اهل تأویل را تکفیر می کردند و تعجب نکنید اگر بگوئیم که اینان نیز حق داشتند. زیرا اگر چه قرآن کریم به صریح بیان وجود متشابهات را تصدیق نموده، ولیکن حقّ تأویل آنها را از احاد امت سلب فرموده بود. این تأویل به قرائت اهل سنّت تنها در شأن علم خداست و جز او کسی را نمی رسد که علم به تأویل را ادعا کند. اما به قرائت اهل تشیع خدای تعالی علم به تأویل را به راسخین در علم تفویض کرده است و اینان فقط ائمّه اطهارند. به همین سبب خود به خود تأویل آیات در نظر عامّه امکان نمی یافت و در نظر خاصّه موکول به نقل روایات معتبر از ائمّه اثنی عشر می شد و بحث تفسیر از طریق بحث حدیث، مدار بحث حکمت در آثار متأخرین حکمای شیعه که حکمت را به کلام پیوستند می گردید. به عبارت دیگر تعیین اصول به تقریر اخبار ارتباط می یافت و پیداست که گاهی برای ترجیح یکی از این دو جانب نزاع می کردند و معرکه اصولی و اخباری به میان می آوردند. ملّیون بر آن بودند که آنچه اهل فلسفه

می گویند و توجیه فلسفه یونان را در انصراف از قرآن یا تأویل آیات آن می جویند بی پاست و حفظ اعتبار قرآن مستلزم عدول از اصول فلسفه یونان است، و به همین سبب اهل فلسفه را تخطئه و تکفیر و تنجیس کردند و وقایعی مثل تکفیر ابن سینا و قتل سهروردی و عزل ابن رشد و تبعید ملا صدرا در تاریخ فکر اسلامی به وجود آوردند. به هردو جانب حق دادیم: از یک سوی جز تعطیل قرآن یا تأویل آن چاره ای نداشتند و از سوی دیگر اختیار تأویل را به دست مردم نمی سپردند. حلّ این معضل را مثل همه معضلات دیگر می بایست از ظهور امام غایب یا مهدی منتظر خواستار شوند، یعنی به حکم آیات و بر طبق روایات در انتظار لقاءالله و ظهور قائم موعود باشند. او بود که چون چهره می گشود به حکم اینکه ولیّ خدا و راسخ در علم بود حقّ تأویل به خود می داد، می توانست صواب را از خطا تمیز دهد، بر یکی مهر قبول و بر دیگری داغ بطلان نهد. صحت بعضی از آنچه را اهل علم و حکمت به حکم عقل و معرفت دریافته اند به حکم وحی قبول کند و حدود صدق مقالات اهل عرفان را به اقتضای ایمان معلوم دارد. بدین ترتیب بعضی از اقوال اهل فلسفه اختیار شود و انطباق آنها با اعتقاد صحیح به بیان صریح اعلام گردد، بعضی دیگر تصحیح و تعدیل پذیرد، بعضی دیگر تزییف و ترذیل شود و بدین ترتیب امر بهائی تنها دیانتی باشد که از عهد ظهور فلسفه یونان تا این زمان موقف اهل فلسفه را روشن داشته و بعضی از عقاید آنان را با تصریح در نصوص الواح و آیات جزء معتقدات اهل ایمان ساخته و بعضی دیگر را به صریح بیان به طاق نسیان اندازد. این تفصیل بدان سبب داده شد که هرگاه بعضی از اصول آراء فلسفی را که در اقوال حکمای اسلام دیده ایم در آثار این ظهور [دین بهائی] باز یابیم حمل بر عدم بدعیت تعالیم بهائی و فقدان اصالت آنها نکنیم زیرا که:

■ اولاً آنچه در دوره اسلام جزء عقائد اهل بدعت به شمار می آمد و قبول آنها

ضرورت نداشت و به همین سبب مورد اختلاف امت بود در این ظهور بدیع [دین بهائی]، بدون احتیاج به تأویل، در متون آیات صاحب امر [حضرت بهاءالله] و کلمات مبشر او [حضرت باب] و بیانات مبیین او [حضرت عبدالبهاء] وارد شد و قبول آنها جزء اصول دیانت قرار گرفت، از جمله آنها تشخیص عوالم حق و امر و خلق، یا بهتر بگوئیم قبول عالم امر به منزله واسطه حق و خلق است تا عالم حق را که واحد محض و بسیط صرف است بتوان در علو تنزیه خود محفوظ داشت و صدور کثیر از واحد را که با وحدت واحد منافات دارد با توسل به عالم امر که علت صدور کثرت و واسطه خلقت است معقول ساخت. از جمله آنها سلب صفات از حق یا قول به وحدت صفات خدا با ذات اوست که موجب نجات از شرک خفی می شود. از جمله آنها قبول ترتب وجود، یعنی اختلاف مراتب وجود در سیر نزولی آن، یا به اصطلاح اهل حکمت قول به تشکیک وجود است تا از اوهام کسانی که فرق حق و خلق را از میان برداشته و خدا را حال در این عالم پنداشته اند ممانعت گردد. از جمله آنها قول به قدم زمانی عالم در عین تصدیق حدوث ذاتی آن است تا ایراد عقلا که تصور عدم محض مسبوق بر وجود را محال می دانند دفع شود و قبول تغییر در ذات خدا و سلب خالقیت از او در ابتدا لازم نیاید. از جمله آنها قبول این معنی که شر امر عدمی است تا صدور شر از خیر مطلق یا قبول دو مبدا مختلف برای خیر و شر یا نفی عدالت الهیه که جمله اینها از قبیل عقاید باطله است، ضرورت نپذیرد. از جمله آنها قبول این امر که روح حیوانی زوال پذیر است و حیوانات را حشر و نشر و معاد نیست و بقای روح اختصاص به انسان دارد. از جمله آنها انکار معاد جسمانی و بعث اجساد و رجعت اموات است که

قبول آن مستلزم قول به اعاده معدوم و تکرار تجلی می شود.¹

■ ثانیاً این ظهور بدیع به اخذ و نقل و تکرار و تأیید آنها بدون تمعن و تصرف اکتفا نکرده بلکه نفخ روح حیات در قالب بی جان فلسفه یونان در کشور ایران فرموده و موجب تجدید رونق آراء قدما شده اند. اقوال حکما را به منزله یکی از مواد لازمه برای بنای جدید امر بدیع اختیار نموده و این ماده را با مواد دیگر از قبیل اموری که با تهذیب اخلاق و احقاق حقوق و تدبیر عالم ملک و تطبیق آن با حیات ملکوت ارتباط دارد به هم پیوسته اند و صورت فائضه از حق مطلق را در این ماده مستعدّه وارد آورده و امر بدیع را در عالم خلق نمایان ساخته اند. بنا بر این حکمت شرق را بعینها نقل نفرموده بلکه اجزائی از آن را اختیار نموده اند. این اجزاء را جرح و تعدیل و تغییر و تبدیل و تصحیح و تکمیل فرموده اند. با اجزاء دیگر به هم آمیخته و قالب جدیدی پدید آورده اند. در این قالب جدید روح حیات دمیده و یا خود به اصطلاح فلاسفه صورت جدیدی به ماده قدیم بخشیده اند.

■ ثالثاً – حکمت الهی را به حیات انسانی ارتباط داده اند. از بیان بلیغی که به حکم حکمت در اثبات وحدت الهیه آمده است وحدت عالم را استنتاج کرده اند و از وحدت عالم، وحدت بنی آدم را لازم آورده و سلب همه موجبات نفاق و شقاق و نزاع و جدال را که با این وحدت اصلیه منافات دارد واجب شمرده اند. بدین ترتیب اختیار بعضی از افکار از فلسفه مشرق زمین مقدمه ای برای اخذ نتیجه در اثبات وحدت عالم انسان و تحکیم رکن رکن آئین نازنین گردیده و آنچه از این پیش فقط صورت بحث الفاظ داشت و قیل و قال اهل مدرسه نام می گرفت و می بایست اسیر زوال و اضمحلال شود با پیدا کردن حیات جدید در این امر بدیع می تواند موجب

¹. در ذکر این مطالب به اشاراتی اکتفا شد زیرا که منظور ذکر مثال بود و توضیح مطالب ارتباطی به مقصد ما نداشت.

نجات نوع انسان و عودت آن به وحدت اصلیه خویش و تحقق ملکوت خدا در بسیط
غیرا گردد.

سخن از بحث الفاظ به میان آمد. بهتر آن است که اشتباهی را مرتفع سازیم. جمال
قدم [حضرت بهاءالله] در بسیاری از موارد فرموده اند که علمی را که به لفظ
آغاز می شود و به لفظ پایان می پذیرد نباید تحصیل کرد، بلکه در بند تحصیل
علمی باید بود که نتایج مفیده در عمل حاصل نماید.² بعضی را تصور چنان است
که این حکم کلی را می توان در تطبیق بر موارد جزئیّه شامل فلسفه نیز دانست و
مباحث حکمت الهی را از قبیل همین بحث بی حاصل و قیل و قال لاطائل شمرد.
علی الخصوص که در بعضی از آثار مبارکه، فلسفه را به صراحت باطل شمرده
اند و از این قبیل است آیه ای از کتاب مستطاب ایقان که در ضمن آن فلسفه را در
سلک سیمیا و کیمیا و جزء "علوم فانیّه مردوده" آورده اند.³ اما تعمیم این تصور
صحیح نیست و اصولاً نمی توان علوم را بر حسب ماهیت به علوم لفظیه غیر
مفیده و علوم عملیه مفیده تقسیم کرد. بلکه باید گفت که هر علمی را می توان به
طرزی تقریر و تعلیم کرد که جز بحث الفاظ نباشد تا اسیر جمود و رکود گردد و
برعکس می توان به روشی تحقیق و تحلیل کرد که فوائد کثیره حاصل کند. در
فوائد ریاضیات شکی نیست ولی چگونه می توان انکار داشت که گاهی این علوم
را به صورت تفنّن با اعداد در آوردند و به حالی دچار کردند که می توانست مدار
سوء اعتقاد باشد به شکل رمل و جفر و سحر و شعبده در آید. مفید تر از طبیعیّات
چیست؟ و حال آنکه این علم شریف در بعضی از ادوار حال پرماللی یافت که
زبان قلم در حین بیان مطالب آن می گریست. - صحیح تر از علم هیئت چه علمی

². بعضی از این آیات در جلد ۳ کتاب امر و خلق صفحه ۳۰۶ نقل شده است

³. صفحه ۱۴۴

است؟ و حال آنکه این علم دقیق را به صورت اوهام اهل تنجیم در آوردند که قلم مرکز میثاق [حضرت عبدالبهاء] به بطلان آن شهادت داد.⁴ حتی فنون شعر و ادب نیز خارج از این قاعده نیست. قواعد فنّ ادب می تواند چنان باشد که شعر و نثر را در دایره الفاظ مسدود سازد و می تواند به نحوی ظاهر آید که علو فکر و دقت معنی را پدید آورد. پس هر علمی را می توان به صورتی که بحث الفاظ باشد و باز به صورتی که فوائد حقیقی و معنوی حاصل کند در آورد و انتخاب روش صحیح است که می تواند علم را از حدود بحث الفاظ خارج سازد و به حقایق معانی راهبر شود. البته فلسفه نیز خارج از این حکم کلی نیست، چنانکه همین مباحث فلسفی که ذکر آنها در ضمن تعلیماتِ قلمِ اعلیٰ [حضرت بهاءالله] مؤید صحت آنهاست در قرون وسطی به سوء تقدیر دچار شد و در ردیف موجبات قیل و قال و نزاع و جدال در آمد. دلیل بر صحت این قول همین بس که قلم عزّ جمالِ قدّم [حضرت بهاءالله] که در کتاب ایقان چنان طعنه جانانه ای بر فلسفه می زند، در لوح حکما، حکمت را ممدوح می شمارد و در شأن حکمای کبار به تمجید و تکریم جاری می شود⁵ و مرکز میثاق او [حضرت عبدالبهاء] سلطنت افلاطون و ارسطو را بر خلاف حکومت قیصر و اسکندر، لایزال می شمارد و حکمت الهی را اعظم فضائل عالم انسان می نامد⁶.

⁴. مفارضات صفحه ۱۸۵ سطر ۱۲

⁵. صفحه ۴۴ تا صفحه ۵۲ مجموعه الواح طبع مصر

⁶. خطابات جلد ۱ صفحه ۲۴۳