

نقدی بر نظریه تجلی در بهائیت

حسن طارمی‌راد*

حسین رهنمایی**

چکیده

نظریه تجلی در زمره تأثیرات یا تقلیداتی است که بهائیت از عرفان داشته است. طبق تعالیم آیین بهائیت، عالم هستی از سه مرتبه تشکیل شده است؛ عالم حق، عالم امر و عالم خلق. منظور از عالم حق ذات باری تعالی است که غیب مکنون است و از شدت تنزه هیچ ارتباطی با عالم هستی ندارد. در نظریه تجلی، برای رفع نیاز عوالم دیگر به ذات حق واسطه‌ای به نام مظهر امر در نظر گرفته می‌شود که محل تجلی اسمای الاهی است. پیامبران اولوالعزم مصداق این واسطه هستند که حقیقتی واحد دارند و آخرینشان، بنا به اعتقاد بهائیان، میرزا حسینعلی نوری (بهاءالله) است. با توجه به خصایصی که برای مظهر امر نام برده می‌شود نظریه تجلی سر از الوهیت و حلول و اتحاد درمی‌آورد. این پیامدها از نظر فلسفه اسلامی باطل است. در این مقاله می‌کوشیم ارکان و پیامدهای نظریه تجلی را با توجه به دیدگاه اندیشمندان مسلمان نقد و بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: تجلی، بهائیت، عرفان، حلول، اتحاد، مظهر امر.

* دانشیار پژوهشی، معاون علمی دانش‌نامه جهان اسلام. h.taromi@encyclopaediaislamica.com
** دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول) hedayat110@gmail.com
[تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۵]

مقدمه

بهایت جریانی است که هرچند در ابتدا از جامعه شیعه برآمد، اما به مرور زمان خود را به مثابه دینی مستقل از اسلام معرفی کرد. مسئله تجلی از مهم‌ترین آموزه‌ها و مؤثرترین ابواب اعتقادی این آیین تلقی می‌شود و بدون فهم این مسئله دریافت درستی از آموزه‌های باهیت و بهاییت درباره مسائلی چون اوصاف الاهی، وحی، نبوت، وحدت ادیان، وحدت مظاهر امر، خاتمیت و ... نخواهیم داشت. همچنین این مسئله به عنوان وجه اشتراکی میان بهاییت و برخی فرق، نظیر اهل حق و گروهی از صوفیان، به شمار می‌آید. یکی از ابعاد کمتر دیده‌شده بهاییت اقتباس‌هایی است که رهبران بهایی از مقولات عرفانی برای توجیه دیدگاه‌های خود داشته‌اند. از جمله این اقتباس‌های ناشیانه مسئله تجلی است. در این مقاله می‌کوشیم پس از طرح اصل مدعای رهبران بهایی آن را بررسی و نقد کنیم.

۱. تبیین نظریه تجلی

«تجلی» در لغت به معنای آشکار شدن و جلوه کردن و تابش و نمایش است. هرچند در برخی آیات و روایات سخن از تجلی به میان آمده، اما این واژه بیشترین شهرت را در مباحث عرفان و تصوف داشته است. در عرفان اسلامی، تجلی به دو معنای سلوکی و متافیزیکی (وجودشناختی) آمده است. در معنای نخست، تجلی عبارت است از آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک، اما در معنای دوم، عالم هستی تجلی حق تعالی است بر خویش. این دو معنا با حدیث قدسی «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرفَ فخلقتُ الخلقَ لکی أعرف» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹/۱)^۱ که در سخنان عارفان بارها آمده، ارتباط نزدیکی دارد. در گفتار عارفان، اصطلاح «ظهور» نیز گاه مترادف با اصطلاح «تجلی» به کار رفته است (عباسی، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۶).

در نظام فکری بهایی، عالم هستی از سه مرتبه کلی تشکیل شده است؛ ذات الاهی که در مقام غیب مکنون است و هیچ نسبتی با مخلوقات ندارد؛ عالم امر یا عالم اسما و صفات؛ و عالم خلق که شامل مخلوقات محسوس و غیر محسوس می‌شود. به دلیل تأکید شدیدی که در این آیین بر تنزه ذات الاهی شده، کلیه اوصاف و افعالی که در نظام‌های فکری دینی به خداوند نسبت داده می‌شود همگی از مقام ذات نفی می‌شود. از

جمله نسبت‌ها و ارتباطات نفی شده در طرف ذات مسئله خلقت، ربوبیت، ارسال وحی و ... را می‌توان نام برد. این تنزه تا حدی است که هر گونه ارتباط مخلوقات با خداوند نیز بی‌معنا و منتفی دانسته می‌شود؛ از جمله ارتباطاتی همچون معرفت خدا، مناجات با او و لقاءالله (نوری، بی تا د: ۶۳). داوودی، نویسنده معروف بهایی و از رهبران بهاییان ایران در سال‌های گذشته^۲ در این باره می‌نویسد:

اما آیاتی از آثار قلم اعلی که در آنها به تصریح یا به تلویح خدا را لایدرک و لایعرف و لایذکر و لایوصف نامیده‌اند به حدی است که استشهاد به جمله آنها میسر نیست (داوودی، ۱۹۶۶: ۶۸).

طبق نظر بهاییان، امور حادث از درک ذات قدیم عاجزند. اما این ناممکن بودن معرفت مانع احتیاج‌مندی حادثات به ذات او نمی‌شود. همه ممکنات از جهت وجود و شئون آن محتاج افزاضه فیض از جانب مقام واجب‌الوجودند. مقام غیب‌مکنون برای رفع این نیاز در مرتبه اسما و صفات بر عالم تجلی پیدا کرده، باب فیض خود را از طریق اسمائش به روی ممکنات گشوده است. از برکت این تجلی، ممکنات از نیستی به هستی رسیدند و تحت تدبیر و ربوبیت او قرار گرفتند. در عالم هیچ شیئی نیست که از این فیض الاهی و این تجلی رحمانی بی‌نصیب مانده باشد (افندی، ۱۳۴۰: ۶۱). لذا همه کائنات به یک معنا مظهر تجلی خداوند محسوب می‌شوند و از این لحاظ صرفاً در حدود این فیض وجودی یا مراتب این تجلی اختلاف دارند (همان: ۱۳۱/۲). بدین ترتیب مراتب وجود، مراتب تجلی را رقم می‌زند. البته این بدان معنا نیست که همه موجودات نقش وساطت فیض را بازی کنند، بلکه، چنان‌که خواهیم دید، مظاهر امر الاهی واسطه فیض هستند.

چنان‌که از اسم واسطه معلوم است، این موجود یا موجودات باید از حد و رتبه وجودی بالاتری نسبت به سایر مخلوقات و مرتبه پایین‌تری از ذات خدا برخوردار باشند. از آنجایی که از بین مخلوقات، در مقایسه با جمادات و گیاهان و حیوانات، حقیقت انسان بالاترین ویژگی‌ها را داشته، صاحب برترین کمالات است (نوری، ۱۹۹۸: ۷۷). بنابراین، نقش وساطت فیض به او احاله شد (همو، بی تا ج: ۳۳۹-۳۴۱). البته نه همه انسان‌ها، بلکه از بین این طیف وسیع و پرشمار، فرد کامل عالم انسانی، که سایر

افراد نسبت به او درجه پایین‌تری از ادراک دارند، عهده‌دار این وساطت خواهد بود. با توجه به علو شأن نبوت و رسالت، افرادی که دارای مرتبه پیامبری هستند بالاترین مراتب و مقامات عالم انسانی را به خود اختصاص می‌دهند و از بین ایشان آن دسته که صاحب شریعت‌اند از همه بالاتر شمرده می‌شوند. لذا ایشان بهترین اشخاص برای تصدی مقام وساطت فیض الاهی یا همان مظهریت امر الاهی هستند (افندی، ۱۳۴۰: ۵۹/۱). میرزا حسینعلی نوری، مؤسس فرقه بهائیت^۳، در یکی از آثار خود می‌نویسد: پس ثابت شد که همه اسما و صفات به این انوار مقدسه (پیامبران یا مظاهر امر) بازگشت می‌کند و همه اسما و صفات الاهی را در اسما و صفات ایشان می‌یابی (نوری، ۲۰۰۳: ۳۰).

وی در جای دیگری می‌نویسد:

ایشان‌اند محال و مظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسماء الهیه ... از علمشان علم‌الله و از وجهشان وجه‌الله و از اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت این جواهر مجرّده ثابت می‌شود از برای آن شمس حقیقت بانه هو‌الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. و همچنین سایر اسماء عالیّه و صفات متعالیه (همو، ۱۹۹۸: ۹۴).

بدین ترتیب به بهانه تنزه ذات الاهی، صحنه عالم به نفع مظهر امر الاهی از خداوند خالی می‌شود و مظاهر امر در عالم همه‌کاره می‌شوند. بنابراین، با توجه به اینکه مصداق مظهر امر، انبیای صاحب شریعت هستند نتیجه گرفته می‌شود که شارعان ادیان به دلیل روح قدسی ممتاز از سایر افراد نوع انسان‌اند و صاحب عالی‌ترین مراتب وجود در عالم خلق و نزدیک‌ترین مقام به ساحت قدس الاهی هستند. آنها نخستین امری هستند که از مبدأ صادر می‌شود و خود مبدأ امور دیگرند (داوودی، ۱۹۶۶: ۱۲۲).

۲. نظریه وحدت مظاهر امر

در اینجا باید توجه خود را به قاعده و نظامی دیگر در جهان‌شناسی بهایی معطوف کنیم و آن نظام «وحدت حقیقت مظاهر امر» است. بر اساس این قاعده، همه مظاهر امر الاهی از حقیقتی واحد و یکسان برخوردارند و این حقیقت واحد در هر زمان و هر

دوره در کالبد شخصی درمی آید و به نام شخصی شناخته می شود و در دوره بعد در کالبد شخص دیگری متجلی می گردد، اما در عین حال اصل حقیقت وجودی او دست نخورده باقی می ماند.

عبدالبهاء^۴ که دومین رهبر بزرگ بهائیان محسوب می شود، کلیه مظاهر امر الاهی را همانند آئینه های متعددی می داند که همگی شعاع یک منبع نور، یعنی حقیقت الوهیت، را انعکاس داده اند (افندی، ۱۳۴۰: ۵۰/۲). بنابراین، یک حقیقت مشترک بین همه مظاهر امر الاهی در سریان است. گویی همه آنها بدن هایی هستند که به نوبت یک روح را در خود جای داده اند.

داوودی نیز می نویسد:

آنان را از حیث صدورشان از حق مطلق اشخاص متعدّد نمی شماریم تا هر کدام را مسمّا به اسم معین در مکان مخصوص و متولّد در زمان مشخص بینگاریم (داوودی، ۱۹۶۶: ۱۶۶).

بدین ترتیب هر یک از انبیا و اولیای الاهی، به مثابه مظهر امر الاهی، دو جنبه جسمانی و الاهی دارند و کلیه امور مادی، بشری و شخصی شان اموری متفاوت از جنبه الاهی و حقیقت واحده ایشان است. برای مثال، عباس افندی (عبدالبهاء) فرزند میرزا حسینعلی نوری (بهاءالله) بود، اما فرزند شخص جسمانی وی، نه فرزند حقیقت باطنی وی (همان: ۱۶۵). حقیقت باطنی وی امری است الاهی و واحد که در زمان های قبل در وجود مظاهر قبلی امر الاهی تجلی یافته بود.

صفات الاهی، به ویژه آن دسته از صفات که تحت عنوان صفات فعل مشهورند و مستلزم وجود رابطه ای بین خدا و مخلوق هستند، مستقیماً به ذات خدا نسبت داده نمی شود. زیرا خداوند از داشتن نسبت و جهت و رابطه منزه است. بنابراین، این گونه اوصاف برای مظهر او تعریف و شناخته می شوند. مظاهر امر محل تجلی اسمای الاهی هستند. در واقع این مظهر امر است که رازق، ممیت، محیی، خالق و رب است نه ذات خدا (نوری، بی تا: ۱۴۴). این نکته در خصوص مسائلی همچون لقاءالله، مغفرت الاهی، رضایت خدا و دیگر اوصاف و روابط خدا و خلق نیز صادق است. بدین ترتیب، همان گونه که سید علی محمد باب نیز در آثار خود بیان کرده، منظور از لقاء خدا دیدن

مظهر امر او (شیرازی، بی تا: ۸۲) و منظور از رضا و مغفرت او کسب رضایت و بخشش مظهر امر او تلقی می‌شود (نوری، ۲۰۰۳: ۴۰/۲-۴۲).

۳. رابط بندگان با خداوند

بنا به تعالیم بهایی، مظهر امر علاوه بر آنکه نقش وساطت در ایصال فیوضات اسمای الاهی بر مخلوقات را ایفا می‌کند واسطه ارتباط مخلوقات، به ویژه انسان‌ها، با ذات الاهی نیز هست. میرزا حسینعلی بهاء در خصوص کیفیت اوصاف الاهی و رابطه آنها چنین می‌نگارد:

معرفت مبدأ و وصول به او در گرو معرفت و وصول این افراد است و از لقاء و دیدار این انوار مقدّسه لقاءالله حاصل می‌شود و از علمشان علم‌الله و از وجهشان وجه‌الله ... و همچنین است سایر اسمای عالیه و صفات متعالیه (همو، ۱۹۹۸: ۹۴).

از این سخن چنین برداشت می‌شود که مظهر امر الاهی نیابت اسما و صفات را بر عهده دارد؛ بلکه حقیقت اسما و صفات را در خود دارد تا آنجا که معرفت او معرفت خدا و دیدار او لقاءالله محسوب می‌شود.

۴. بررسی نظریه تجلی

مقامات بهایی برای اثبات نظریه تجلی دلایل مختلفی ارائه کرده‌اند. از آنجایی که مخاطب اصلی ایشان مسلمانان بوده‌اند، لذا استفاده از ادله قرآنی و نیز روایات معصومان در آثار آنها امر رایجی است. یکی از مطالبی که آنها به عنوان دلیل اقامه کرده‌اند استناد به آیه شریفه «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید: ۱) است که مطابق با برداشت ایشان، کلمه ظاهر مفید این معناست که باید در ظاهر هم بتوان خدا را مشاهده کرد. یعنی باید نشانی از خدا در ظاهر هم داشته باشیم. از آنجایی که خداوند هیچ‌گاه به کینونیت ذاتی خودش ظاهر نمی‌شود، بلکه پیوسته در قدم ذاتی خود مکنون است (نوری، ۲۰۰۳: ۴۰/۳) بنابراین تحقق صفت «الظاهر» را نه در ذات مکنون او بلکه در یکی از مخلوقات باید جست و چه مصداقی بهتر از مظاهر امر الاهی. میرزا حسینعلی نوری در این زمینه می‌نویسد:

ای سؤال‌کننده ... بگو پاک و منزّه است آنکه جاری منجمد و بسیط محدود و پوشیده آشکار را ظاهر ساخت. همان کسی که هر گاه کسی در ظاهر او را ببیند او را در هیكل انسانی در چنگال طاغیان مشاهده نماید و اگر در باطن او را تفکر نماید وی را مسلط بر همه اهل آسمان‌ها و زمین‌ها ببیند (همو، بی‌تاج: ۱۱۴).

در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که اگر مراد از «الظاهر» این است که او را می‌توان دید پس تکلیف آیتی که بر نادیدنی بودن خداوند دلالت دارد چه می‌شود؟ بهاییان در پاسخ به این اشکال، با تفکیک بین حقیقت واحد مظاهر امر الاهی و جنبه مادی و بشری ایشان معتقدند حقیقت واحد مظاهر، که جنبه الوهی آنان و نادیدنی است، تجلی اسم الباطن خداوند است و جنبه بشری و بدنی، که در قالب بدنی پیامبران اولوالعزم ظاهر شده، تجلی اسم الظاهر خداوند است. میرزا حسینعلی نوری در این زمینه می‌نویسد:

پس چون اراده نمود تا جمالش را در جبروت اسمائش آشکار سازد و عظمتش را در ملکوت صفات ابراز نماید انبیا را از غیب به عالم شهود آورد تا اسم ظاهرش از اسم باطنش ممتاز گردد (همو، ۲۰۰۳: ۳۰).

مغالطه‌ای که در این تبیین دیده می‌شود این است که حد ظاهر و باطن بودن خدا در دو نوع متفاوت از ممکنات تعریف می‌شود. این در حالی است که آیه شریفه مورد نظر و سایر متون مشابه اشاره به ظهور مطلق خداوند در تمام عرصه وجود دارد و نمی‌توان بخشی از عرصه هستی را از آن استثنا کرد. به همین ترتیب، اسم باطن خداوند نیز در تمام عرصه هستی ساری است و نباید آن را محدود به بخشی از عالم دانست. ابن عربی درباره تجلی اسم ظاهر و باطن می‌نویسد:

خداوند برای همه چیز از جمله نفس انسان ظاهر و باطنی قرار داد. انسان در ظاهر اموری را درک می‌کند که آنها را عین می‌نامد و در باطن اموری را درک می‌کند که علم نام دارد و خداوند ظاهر و باطن است و به سبب او ادراک صورت می‌گیرد ... خداوند برای همه عالم تجلی نمود، از هر عالم که باشد چه

عالم غیب و چه عالم شهادت و این فقط از باب تجلی اسم ظاهر اوست،
(ابن عربی، بی تا: ۱۶۶/۱).

عبدالرزاق کاشانی نیز در تبیین صفات «الظاهر» و «الباطن» خداوند می‌نویسد:
هوالظاهر والباطن ... نه فقط به این معناست که عالم صورت و او باطن آن
باشد. بلکه بدین معناست که او ظاهر و باطن عالم است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۶۰).

بنابراین، ظاهر و باطن بودن خدا باید به گونه‌ای تعریف شود که شامل هر دو جنبه
جسمانی و روحانی پیامبران بشود. گفتنی است، در خصوص اسم الباطن، ابن عربی
معتقد است این اسم به طور کلی تجلی ندارد (ابن عربی، بی تا: ۱۶۶/۱). با این حال سخن
بهاییان با دیدگاه هیچ کدام از این دو عارف، که از مشهورترین نظریه‌پردازان عرفان
هستند، سازگار نیست. لذا متفکران بهایی باید به دنبال تبیین دیگری از آیه شریفه مورد
بحث باشند؛ تبیینی که با سایر اضلاع معرفتی و هندسه عرفانی اسما و صفات الهی
همگون و هم‌نوا باشد.

بر این اساس، از نظر بزرگان عرفان، تبعیضی در نحوه ظهور اسم ظاهر خداوند در
میان نیست تا بخواهیم بدن ظاهری کسی را مظهر اسم ظاهر بدانیم. نیز اگر سخن
ابن عربی را بپذیریم اصولاً اسم باطن خداوند تجلی‌ای ندارد تا بخواهیم مثلاً حقیقت
باطنی شخصی را مجلای آن برشماریم.

سخنان نقل شده از رهبران بهائیت درباره اوصاف الهی و تمایز حقیقی آنها از ذات
الاهی یادآور بحث‌های متوالی متکلمان سده‌های نخستین اسلامی درباره وحدت ذات با
اسما یا نیابت ذات از اسما و موارد مشابه است. اشاعره و هم‌فکرانشان با توجه به لزوم
تمایز صفت از موصوف معتقد به وجود صفاتی ازلی برای ذات بودند؛ صفاتی که
وجودی متفاوت و جدا از ذات داشتند. ایشان خداوند را عالمی می‌دانستند که به سبب
وجود علمی متمایز از ذات، عالم است و قادری که به سبب قدرتی ورای ذاتش
قدرتمند است و به همین ترتیب سایر اوصاف الهی را تبیین می‌کردند (سبحانی، ۱۴۱۲:
۳۸/۲). در مقابل آنها، معتزله و شیعه بر نفی صفات زاید بر ذات رأی دادند (ایچی، ۱۳۲۵:
۴۵/۸). هرچند دو گروه اخیر در کلیت تبیین صفات الهی هم‌داستان بودند اما

تفاوت‌های قابل توجهی نیز در بین آنها وجود داشت (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۳/۲). بزرگان معتزله به دلیل اصراری که بر توحید و تنزه ذات الاهی از ترکیب داشتند به این رأی متمایل شدند که ذات الاهی، بدون واسطه صفات، فاعل اشیا است. به تعبیر دیگر، صفات الاهی خود ذات است و واقعیته (منظور صفات است) ورای ذات در بین نیست (همان: ۳۴/۲) و چاره‌ای در بین نمی‌ماند مگر اعتراف به نیابت ذات از صفات. این در حالی است که به نظر متکلمان شیعه، برخلاف موجودات طبیعی و مادی، اگر ذاتی مراتب بالای تجرد را دارا باشد با اوصافش یگانه خواهد بود و در این حالت دیگر نیازی به فرض نیابت ذات از صفات و یا قول به تمایز اوصاف از ذات پیدا نخواهیم کرد. خداوند عالمی است که علمش بالذات است و قادری است که قدرتش از ذاتش سرچشمه می‌گیرد و همین‌گونه است بقیه اوصاف او.

نظریه شیعه، معتزله و اشاعره، هرچند با یکدیگر متفاوت است، اما ما را به اجماعی مرکب می‌رساند؛ اجماع بر اینکه فی‌الجمله ذات خداوند اوصافی دارد؛ اعم از اینکه این اوصاف جدای از ذات باشند یا متحد با ذات و یا منوب عنه ذات. در نتیجه قول الاهی‌دانان بهایی که با انگیزه حفظ تنزه الاهی رأی به تجلی اسما و صفات در حقیقتی ورای ذات الاهی دادند (افندی، ۱۹۰۸: ۷۶-۷۷) نظریه‌ای است مخالف با اجماع مرکب مسلمانان. این در حالی است که بهائیت خود را تصدیق‌کننده اسلام و عقاید آن معرفی می‌کند و از میان فرق و مذاهب اسلامی به ویژه با شیعه اظهار هم‌خوانی بیشتری می‌کند؛ لذا پذیرفته نیست که در این مسئله مهم کلامی قائل به رأیی باشند که نه تنها با آموزه‌های کلامی شیعیان، بلکه با هیچ یک از فرق اسلامی هم‌نوا نیست.

مثال‌هایی که تاکنون از آرای بهاییان انتخاب شد همه از اسما و اوصاف فعلیه بود. اما این بدان معنا نیست که مسئله نیابت مظهر امر الاهی از اوصاف خدا مختص به اوصاف فعل او باشد. الاهی‌دانان بهایی قدم را از این صفات بالاتر گذاشته و صفات ذات را نیز به همین شکل تعبیر می‌کنند. به اعتقاد ایشان، همان‌گونه که اوصاف فعلیه برای مظهر امرالله ثابت‌اند صفت لم یلد و لم یولد، سرمدیت، ابدیت، و صفات ذاتی دیگر نیز برای مظهر امرالله ثابت‌اند. برای مثال، داوودی در تبیین مقام توحید می‌نویسد: در مقام توحید، یعنی از آن حیث که مشیت اولیه‌اند و کلمه‌الله و عقل اول و نخستین آفریده خدا محسوب‌اند حکم یک ذات و یک نفس و یک حقیقت دارند،

می‌توان همگی را به یک نام امید و به یک صفت ستود و در یک مقام دانست. زیرا که اینان مظاهر امر حق‌اند و از حق جز واحد صادر نمی‌شود. اگر جز این بگوئیم یعنی مظاهر الاهی را از آن حیث که صادر اول از حق‌اند کثیر بدانیم کثرت را به ذات حق سرایت می‌دهیم و دچار شرک می‌شویم (داوودی، ۱۹۶۶: ۱۶۴).

به نظر می‌رسد این طرز تبیین وام‌گرفته از اندیشه‌های عرفا بوده است. ابن عربی پس از تقسیم تجلی خداوند به ذاتی و صفاتی، تجلی ذاتی را دو نوع می‌داند: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت. تجلی ربوبیت همان است که برای موسی (ع) در کوه طور رخ داد. مطابق با نقل قرآن، پس از تجلی خدا بر کوه طور، موسی، که هستی‌اش باقی بود، مدهوش و کوه متلاشی شد (اعراف: ۱۴۳). تجلی الوهیت به پیامبر اسلام (ص) اختصاص داشت که در اثر این تجلی، هستی وی در ذات الوهیت فانی شد، به طوری که به او وحی شد: «کسانی که با تو بیعت می‌کنند در حقیقت با خدا بیعت می‌کنند» (فتح: ۱۰) (عباسی، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۶). لاهیجی نیز سخن از نوعی تجلی به میان می‌آورد که به مرتبه الوهیت مربوط است و در آن علم و ادراک و شعور سالک فانی می‌شود. این تجلی خالی از هر صورت و صفتی است و هر کس آن را درک کند در واقع حق را خارج از آینه اشیا دیده است، از این رو آن را ذاتی یا تجریدی می‌گویند. در این تجلی سالک گاه حق را مظهر خود می‌بیند و گاه خود مظهر حق می‌شود. یعنی می‌بیند که خود، حضرت حق است. هر دوی اینها نشانه کمال است، اما دومی کامل‌تر و بالاتر است (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۱۵۱).

در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که با توجه به اینکه مظاهر امر - مثلاً پیامبران - اشخاصی بودند که تاریخ تولد و زمان وفات مشخصی داشتند و از ویژگی‌های جسمی و مادی برخوردار بودند چگونه با داشتن چنین اوصافی می‌توانند مظهر اوصافی همچون لم یلد و لم یولد، ازلی، ابدی و ... باشند؟ نویسندگان بهایی با تفکیک بین وجه بشری مظاهر امر الاهی و سایر وجوه آنها کوشیده‌اند به این اشکال پاسخ دهند. آنها با تفصیل قائل شدن میان مقامات مظاهر امر الاهی در سه رتبه جسمانیت، انسانیت و مرتبه ظهور الاهی، مقام اول را امری حادث و گذرا و مرکب از عناصر دانسته، در خصوص مقام دوم، که حقیقت انسانی آنهاست، معتقدند هرچند این مقام ابدی است اما

سابقه حدوث باعث نقص آن است. اما مقام سوم که مقام ظهور الاهی و جلوه ربّانی است امری است ازلی و ابدی که نه اوّل دارد و نه آخر:

پس معلوم شد که مظاهر ظهور سه مقام دارند: یکی مقام بشریّه است و مقام نفس ناطقه و مقام ظهور ربّانی و جلوه رحمانی، مقام جسدی البتّه متلاشی شود، اما مقام نفس ناطقه هرچند اوّل دارد اما آخر ندارد، بلکه مؤید به حیات ابدیه [است] اما حقیقت مقدّسه که مسیح می فرماید اَلأَبُ فِی الْاَبْنِ نه بدایت دارد نه نهایت بدایت (افندی، ۱۹۰۸: ۱۱۶).

منظور وی از مقام سوم همان حقیقت مشترک و واحدی است که همه مظاهر امر الاهی از آن بهره مندند و بدین ترتیب مسئله اوصافی همچون «لم یلد ولم یولد» به زعم ایشان قابل حل خواهد بود. در واقع، مصداق واقعی اوصاف مذکور جنبه ملکوتی و مشترک اولیای الاهی و مظاهر امر اوست نه جنبه جسمی و فانی آنها. بنابراین، شخصی مثل بهاء الله، از آن جهت که حائز روح الاهی و جلوه ربّانی است، مظهر لم یلد ولم یولد است. او حقیقتی را داراست که هیچ گاه زاده نشده و هیچ گاه نخواهد زاید اما از آن جهت که یکی از افراد بشر است طبعاً هم تاریخ زایش دارد هم مانند سایر انسانها توانایی زاد و ولد از طریق ازدواج با جنس مخالف خود را دارد.

مظهریت جنبه امری مظاهر امر الاهی برای اوصاف ذات الاهی با یک اشکال بزرگ فلسفی روبه روست و آن اینکه ذات الاهی دارای اوصافی همچون واجب الوجود، ازلی، ابدی و ... است. مطابق با یافته‌های متکلمان و فلاسفه اسلامی، حالاتی چون تغییر، تدریج، مرگ، محدودیت و ... همگی نشان از حدوث و امکان داشته، با ذات واجب الوجود تنافی دارند. این در حالی است که حقیقت مفروض بهائیان، که از آن به حقیقت واحده مظاهر امر الاهی یاد می شود، در زمان‌های مختلف در وجود پیامبرانی چون نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع) و عیسی (ع) تجلی یافته است. همین تعدد حضور مستلزم تغییر و تدرج و محدودیت زمانی و مکانی است. لذا چنین حقیقتی به فرض وجود نمی تواند محل ظهور اسم ازلی و ابدی حضرت حق باشد. به همین ترتیب نقص وجودی و تغییراتی که در این حقیقت فرضی راه دارد مانع آن می شود که مظهر وجود واجب که هیچ شائبه امکانی در آن راه ندارد باشد.

۵. نقدی بر نظریه وحدت مظاهر امر

پرسش دیگری که به ذهن می‌رسد این است که، به فرض قبول وحدت حقیقی مظاهر امر الاهی و به فرض قبول مظهریت سید علی محمد باب و میرزا حسینعلی بهاء، هم‌عصری این دو چگونه قابل توجیه است؟ چگونه یک حقیقت واحد در دو بدن و در دو شخصیت متفاوت در یک زمان حضور می‌یابد؟ این اشکال زمانی پررنگ‌تر می‌شود که در آثار بهاییان می‌خوانیم که آغاز تجلی خدا در میرزا حسینعلی را از زمان تولد وی دانسته‌اند و از سوی دیگر به دلیل عصمت کبرایی که برای مظاهر امر قائل‌اند شراکت فرد دیگر در مظهریت امر الاهی را محال دانسته‌اند (نوری، بی‌تا الف: ۴۵)، حال آنکه دست‌کم سی سال از عمر باب و بهاء هم‌زمان بوده است. نکته دیگری که به ذهن می‌رسد این است که از نظر عرفا در سلوک عرفانی، تکرار تجلی واحد بر یک شخص و تجلی واحد بر دو شخص محال است. تجلی حق از حیث قابلیت سالک دائمی نیست و اگر باشد نادر است، اما از حیث فاعلیت حق، تجلی دائمی بوده و حجابی بر آن نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۳/۲). حال آنکه در تبیین بهاییان، سخن از تکرار تجلی واحد بر اشخاص متعدد در طول زمان است.

صرف نظر از ایرادهای محتوایی، نحوه بیان نویسندگان بهایی ایرادهای شکلی نیز دارد؛ از جمله اینکه آنها تبیین روشنی از فرآیند تجلی ارائه نکرده‌اند. در ادبیات کلامی بهایی به درستی مشخص نیست که در این فرآیند دقیقاً چه اتفاقی می‌افتد. نویسندگان بهایی به تقلید از عرفایی همچون ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۱-۶۲؛ همو، بی‌تا، ۳۱۶/۴) در اغلب موارد با تشبیه به مثال آئینه و چگونگی انتشار نور خورشید در آن می‌کوشند از این مسئله گذر کنند.^۵ حال آنکه مسئله‌ای با این درجه از اهمیت را نمی‌توان صرفاً با یک یا چند مثال تبیین کرد، بلکه نیازمند تبیینی فلسفی است که در آن با تمسک به مبانی عقلی و اصول برهانی مسئله به نحو معقول بازبینی شود. باید مشخص شود که حقیقتاً آنچه بین نوح و عیسی (ع) مشترک بود چه حقیقتی داشت؟ آیا می‌توان پذیرفت که یک روح و یک شخصیت واحد در دو جای تاریخ به فاصله چند هزار سال عیناً تکرار شود؟ حال آنکه بر طبق اصول فلسفی و عقلی زمان یکی از ابعاد اشیا است و نمی‌توان یک شیء را در دو زمان عیناً تکرار کرد. مضافاً اینکه مثال مورد اشاره (خورشید و آئینه‌ها) نیز وافی به مقصود نیست. زیرا در مثال مزبور آنچه حقیقتاً وجود

دارد اشعه واحد نیست، بلکه پرتوهای متعددی است که از یک منبع نور ساطع شده‌اند و اگرچه در ظاهر شبیه به هم هستند اما هر یک وجود منحاز و متفاوتی با اشعه قبلی دارد. بنابراین، نویسندگان بهایی باید به دنبال مثال کاراتری باشند تا بتوانند نظریه «وحدت حقیقت مظاهر امر» را دست‌کم در مثال پیاده کنند.

از سوی دیگر، طبق مبانی فلسفه اسلامی، که کلیات آن مورد پذیرش سران بهایی است، نفس یا روح ارتباط وثیقی با بدن دارد، به گونه‌ای که هر بدن فقط پذیرای روح و نفس منسوب به خود است. بنابراین، پذیرش روح و حلول آن در بدنی که منسوب به روح و شخصیتی دیگر است و قبلاً پذیرای روح دیگری بوده، عقلاً امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان پذیرفت که مثلاً روحی که در بدن نوح بوده است و باعث تشخیص و ملاک شخصیت وی بوده، عیناً در بدن شخص دیگری همچون ابراهیم (ع) حلول کرده باشد. طبق دیدگاه فلاسفه، اعم از فیلسوفان یونان تا فلاسفه اسلامی مشایی و صدرایی، نفس صورت و فعلیت بدن است و حضور دوباره آن در بدنی دیگر که از نفسی دیگر فعلیت یافته، عقلاً امکان‌پذیر نیست. و لذا سخن گفتن از وحدت حقیقت درونی دو نفر که قرن‌ها با هم فاصله داشته‌اند پذیرفتنی نیست، هرچند در کلیات امور اعتقادی و در بسیاری از رفتارها و کردارها و سخنان به دلیل اشتراک در فرهنگ واحد موارد مشابهی داشته باشند. تکرار رویش غنچه‌های بادام در هر بهار و مشابهت بی‌نظیر غنچه‌ها با همدیگر هرگز نمی‌تواند به معنای یکی بودن حقیقت شکوفه این بهار با شکوفه بهار سال قبل باشد، بلکه حداکثر بر مشابهت شدید اوصاف و رنگ و حجم و شکل آن دو می‌توان تأکید کرد نه بر یکی بودن حقیقت آنها.

به نظر می‌رسد نظریه وحدت مظاهر امر الاهی، نه تنها پشتوانه عقلی و فلسفی ندارد، بلکه از پشتیبانی و تأیید شواهد نقلی و روایی معتبر نیز محروم است و بیشتر بر پایه‌ای اشعار برخی عارفان وحدت‌گرا نظیر مولوی استوار شده است، از جمله این ابیات:

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد	امسال در این خرقه زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی	آن است که امسال عرب‌وار برآمد
آن یار همان است اگر جامه دگر شد	آن جامه به در کرد و دگر بار برآمد
آن باده همان است اگر شیشه بدل شد	بنگر که چه خوش بر سر خمار برآمد
ای قوم گمان برده که آن مشعله‌ها مرد	آن مشعله زین روزن اسرار برآمد

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۷۱)

یکی از ایرادهایی که ممکن است در این باره به ذهن برسد تشابه این نظریه با نظریه تناسخ است. ابوالفضل گلپایگانی^۲ جهت دفع دخل مقدر، اعلام می‌کند که مسئله تجلی از باب تناسخ نیست و برای این سخن خود چنین توضیح می‌دهد که تناسخ به انتقال روح شخصی از بدنی به بدن دیگر گفته می‌شود حال آنکه در تجلی، روح الامین، که عقلی کلی و حقیقتی واحد بدون تکثر و تشخیص است، در افراد متعدد متجلی می‌شود (گلپایگانی، بی‌تا: ۲۳۴). این سخن در حالی است که در آثار نویسندگان بهایی اشتراک انبیای بزرگ الهی در حد یک روح کلی نیست، بلکه عینیتی که بین افراد مختلف مظاهر امر الهی سراغ دارند بسیار جدی‌تر از این مراتب است تا جایی که به دلیل یکی بودن روح و حقیقت مظاهر امر، ادعای خاتم‌الانبیا بودن را از همه ایشان می‌پذیرند. قطعاً این حد از یگانگی شخصی با اشتراک در تأیید به وسیله یک روح کلی توجیه‌پذیر نیست. هر قدر هم که نویسندگان بهایی بکوشند با اتکا به مثال آئینه و خورشید همه این اعتراض‌ها را پاسخ دهند طرفی نخواهند بست و مسئله همچنان لاینحل باقی می‌ماند.

این مسئله، علاوه بر بهائیت، در آثار بابی نیز مشاهده می‌شود و این یکی از شباهت‌ها و اقتباس‌های بین این دو فرقه است. در تفسیر *قیوم الاسماء*، که نخستین اثر علی محمد باب است، با عباراتی روبه‌رو می‌شویم که یادآور اندیشه‌های برخی از نحله‌های افراطی وحدت وجودی است، از جمله این سخن:

ای نور چشم! بگو من همان نبأ عظیم هستم که در ام‌الکتاب آمده است ... من همان بیتی هستم که برافراشته شد. من همان چراغی هستم که درون شیشه روشن است ... من همان نوری هستم که در آتش کوه طور روشن بود (شیرازی، ۱۳۵۵: ۴۹).

منظور وی از نبأ عظیم، بیت، چراغ و نور اشاره به استعمال این کلمات در آیاتی از قرآن مجید، نظیر آیه اول سوره نبأ، ۱۲۷ سوره بقره، ۳۵ سوره نور و ۷ سوره نمل است. این نوع نگاه به مراتب هستی از جمله بزنگاه‌هایی است که بی‌دقتی در آن باعث ایجاد انحرافات بزرگی نظیر غلو، شرک و کفر می‌شود؛ امری که نشانه‌های آن در کلمات علی محمد باب و حسینعلی بهاء کم‌نظیر نیست. در پاره‌ای از عبارات، بیان فارسی متن

به گونه‌ای است که معلوم نیست آیا نقل سخن خداست یا بنده و آیا این خداست که در حال سخن‌گویی است یا علی‌محمد باب. همچنین مواردی نیز هست که دقیقاً مشخص است که باب خود را خدا می‌داند. وی از زبان خدا می‌نویسد:

چقدر محتجب هستید ای خلق... به غیر حق او را (منظور خودش است) در جلی ساکن کرده‌اید که احدی از اهل آن قابل ذکر نیست و در نزد او که در نزد من (یعنی خدا) است غیر یک نفس که از حروف حی کتاب من است نیست و بین یدی او که بین یدی من است در لیل یک مصباح مضاء نیست (همان: ۶۰).

بدین ترتیب بحث تجلی و وحدت مظاهر امر الاهی سر از وحدت وجود و اتحاد درمی‌آورد؛ امری که جداگانه باید بررسی شود. وی در ادامه باز تأکید می‌کند که حقیقت مظاهر الاهی و انبیای ربانی همه یک چیز است:

و اوست که در دوره بدیع اول آدم و به نوح در یوم او و به ابراهیم در یوم او و به موسی در یوم او و به عیسی در یوم او و به محمد در یوم او و به نقطه بیان در یوم او و بمن یظهره الله در یوم او و بمن یظهره من بعد من یظهره الله در یوم او معروف بود (همان: ۹۰).

حسینعلی بهاء نیز در نوشته‌های خود بر همین عقیده تأکید می‌کند: و این مظاهر حق را دو مقام مقرر است؛ یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید. و در این مقام اگر کل را به یک اسم و رسم موسوم و موصوف نمایی بآسی نیست.

وی با استناد به آیه شریفه، «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) چنین نتیجه می‌گیرد که ذات آنها از نوعی وحدت برخوردار است (نوری، ۱۹۹۸: ۱۰۲). با توجه به تفاسیر مختلفی که از سوی نویسندگان فرقه‌های مختلف اسلامی در طول قرون متمادی نگاشته شده به نظر می‌رسد برداشت رهبران بابی و بهایی از آیه مذکور سوره بقره چندان مطابق واقع نباشد. آنچه آیه مذکور بدان اشاره دارد وحدت محتوایی دعوت انبیای الاهی است نه یگانگی حقیقت وجودی ایشان. این نکته‌ای است که با

برداشت بزرگ‌ترین منابع تفسیری سنی و شیعه سازگاری دارد. طبری، صاحب تفسیر جامع، می‌نویسد:

چنین نیست که به برخی از انبیا ایمان بیاوریم و به بعضی دیگر کفر بورزیم، از عده‌ای از ایشان تبعیت کنیم و از عده دیگر دوری بورزیم، همان‌گونه که یهودیان از عیسی و محمد (ع) دوری جستند و به بقیه ایشان اقرار نمودند و همان‌گونه که نصاری از محمد (ص) براءت جستند و به حقانیت دیگران اعتراف کردند، بلکه ما به حقانیت تمام انبیا و اینکه از طرف خدا فرستاده شده بودند شهادت می‌دهیم و تمام آنها را بر حق می‌دانیم (طبری، ۱۴۲۱: ۴۴۲/۱).

شبیبه به این برداشت را در تفسیر مقاتل بن سلیمان و مجمع‌البیان می‌بینیم (طبری، ۱۳۷۹: ۴۰۵/۱). طباطبایی، از بزرگ‌ترین مفسران معاصر، نیز برداشتی مشابه دیگر تفاسیر ارائه کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷۰/۱).

میرزا حسینعلی نوری در آثار خود شنیدن عباراتی همچون «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» از مظاهر امر را امری عادی و بدون اشکال می‌پندارد و آیاتی از قرآن همچون: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰) را در راستای یگانگی وجودی پیامبر اکرم به مثابه یکی از مظاهر امر الاهی با خداوند می‌داند. وی در تبیین این یگانگی تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد اگر همه انبیا و مظاهر امر الاهی ادعای خاتمیت کنند به دلیل وحدت حقیقی‌ای که با هم دارند امر گزافی نیست، زیرا همه آنها حکم یک ذات و یک نفس و یک روح و یک جسد و یک امر دارند و همه ایشان مظهر بدئیّت و ختمیّت و اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت آن یک حقیقت ازلی‌اند (نوری، ۱۹۹۸: ۱۱۸). این نحوه از تبیین وحدت، دست‌مایه‌ای می‌شود برای نویسندگان بهایی تا با تأویل آیه شریفه سوره احزاب، که در آن بر خاتمیت پیامبر اسلام تأکید شده، راه را برای توجیه ظهور شریعت مزعوم خود هموار سازند.

۶. از تجلی تا الوهیت و حلول

چنان‌که گذشت، از نگاه بهاییان مظاهر امر با یکدیگر از وحدتی باطنی بهره‌مندند.

رهبران بابی و بهایی به این حد قناعت نکرده، از این فراتر رفته، مدعی یگانگی مظاهر امر الاهی با ذات خدا شده‌اند. علی‌رغم اینکه بزرگان بهایی در برخی آثار خود خوانندگان و تابعان خود را از درافتادن به وادی تجسیم و حلول برحذر داشته‌اند (ربانی، ۱۹۸۸: ۲۷) اما عبارات برجای مانده از رهبران دو فرقه بابی و بهایی به گونه‌ای است که چاره‌ای جز حمل این گزاره‌ها بر ادعای الوهیت باقی نمی‌ماند. سید باب در بخشی از نوشته‌های خود خویشتن را مظهر ذات واحد الاهی برمی‌شمارد، از آن جمله در توقیعی که برای میرزا یحیی نوری (صبح ازل) فرستاد می‌نویسد:

ای اسم ازل گواهی بده بر من که هیچ خدایی نیست جز (من) که عزیز و محبوب هستم. سپس گواهی بده بر من که هیچ خدایی نیست جز (تویی) که مسلط و نگاه‌دارنده‌ای. به تحقیق که خداوند همه اشیا را از اولی که اول ندارد تا آخری که آخر ندارد به توسط مظهرش آفرید (نجفی، ۱۳۸۳: ۲۹۹).

در این متن، با توجه به سیاق جملات دو ضمیر «من» و «تو» به گونه‌ای آورده شده‌اند که نهایتاً به خود نویسنده بازگشت می‌کنند. به نظر می‌رسد علت جایگزینی خدا و علی‌محمد در اینجا و در سایر متن‌های منسوب به او، نظیر تفسیر قیوم الاسماء و غیره همین «نظریه تجلی» باشد. طبق این نظریه، سید باب خود را محل تجلی اسما و صفات الاهی و آئینه تمام‌نمای خدا می‌داند. لذا بی‌وجه نیست اگر ضمایی که دال بر توحید خداوند است را به گونه‌ای استفاده کند که به خود او بازگشت کند. رهبر بهاییان در یکی از آثار خود می‌نویسد:

صفاتی که خدا را بدان‌ها موصوف می‌سازیم به تمام معنا متعلق به اصفیای اوست (نوری، ۲۰۰۳: ۴۰/۲-۴۱).

میرزا حسینعلی در یکی دیگر از آثارش می‌نویسد:

مثلاً نفسی غیب منیع لایدرک را در هیکل ظهور مشاهده می‌نماید من غیر فصل و وصل و بعضی هیکل ظهور را ظهورالله دانسته و اوامر و نواهی او را نفس اوامر و نواهی حق می‌داند. این دو مقام هر دو لدی‌العرش مقبول است (همو، بی‌تاج: ۲۱۹).

وی سخنانی درباره خود گفته است که جز بر ادعای الوهیت نمی‌توان حمل کرد، از جمله اینکه:

در هیکلم جز هیکل خدا نمی‌بینم و به همین ترتیب در زیبایی‌ام جز زیبایی او
و در وجودم جز وجود او و در ذاتم جز ذات او و در حرکتم جز حرکت او و
در سکونم جز سکون او و در قلم او جز قلم ستوده عزتمندم نمی‌بینم (همو،
۱۳۸۴: ۱۷).

وی در شرح وضعیت خود در زمان حبس در عکا می‌نویسد:
کسی که عالم را برای خودش آفریده است اکنون به سبب ستم ستمگران در
خراب‌ترین دیار آن محبوس است (همان: ۵۶).

میرزا حسینعلی نوری در پاسخ به این شبهه که «اگر او از چنین وحدتی با ذات خدا
برخوردار است بر چه اساسی دعا و مناجات می‌کند و بر چه اساس متونی تحت عنوان
مناجات از وی صادر می‌شود و اصولاً او دیگر چه نیازی به مناجات با خود دارد؟»
می‌گوید:

ظاهر من باطنم را صدا می‌زند و باطنم ظاهرم را ندا می‌دهد. جز من در عالم
وجودی نیست اما مردم در غفلتی آشکار به سر می‌برند (همان: ۴۰۵).

عبدالحسین آیتی، معروف به آواره، که سال‌ها از مبلغان مشهور بهائیت بود اما
سرانجام به دامان اسلام بازگشت، می‌نویسد:

کسی سال‌ها در میانشان بماند به جایی می‌رسد که صریحاً می‌گویند بهاء
خدای مطلق است و خالق آسمان و زمین و مرسل رسل است (آیتی، ۱۳۲۶:
۵۵/۱).

اینها و ده‌ها نمونه دیگر از این سخنان که متضمن ادعای الوهیت است گمانه تمایل
رهبر بهائیان به نظریه حلول را به خاطر می‌آورد که بسیار فراتر از تجلی است.
مسئله حلول و اتحاد هرچند از جمله مسائل کلامی است اما رگه‌هایی از آن در
کتب فرق صوفی دیده می‌شود. برخی از فرق صوفیه معتقدند عارف کامل پس از

گذراندن مراحل متعدد سلوک به مرحله‌ای می‌رسد که در ذات الاهی فنا می‌شود، یا ذات الاهی در وجود او حلول می‌کند، به گونه‌ای که فرقی بین او و من برای او مطرح نخواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵۷/۴ و ۵۹). فخر رازی از برخی فرق مسلمان، نظیر حشویه و حلولیه نیز نقل می‌کند که هر کس قرآن تلاوت کند قرآنی که تلاوت می‌کند عین کلام خداست که در زبان او داخل و بر آن جاری می‌شود. به همین ترتیب هر گاه کسی قرآن را می‌نگارد کلام خدا در جسمی که بر آن نوشته می‌شود حلول می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۱۶). البته گرایش‌های مخالف حلول و اتحاد نیز در بین صوفیه گزارش شده است. ابن تیمیه از صوفیانی یاد می‌کند که مخالف این دیدگاه بوده‌اند و هوادارن خود را از تبعیت طرفداران قول به حلول و اتحاد برحذر داشتند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۱۸۹).

منظور از حلول قیام موجودی به سبب موجود دیگر است به صورتی که موجود حلول‌کننده حالت تبعیت و عدم استقلال داشته باشد. لذا عقلاً نمی‌توان وجود واجب را حال در چیز دیگری دانست. زیرا حلول خدا در هر شیء ممکن مستلزم نقص و احتیاج ذات متعالی اوست. شیء دوم از یکی از دو حال خارج نمی‌تواند باشد: یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. در حالت اول قیام ذات واجب به یک موجود ممکن‌الوجود اتفاق می‌افتد که عقلاً محال است. زیرا انقلاب در ذات و تبدیل واجب به ممکن را در پی دارد و مستلزم آن است که ذات الاهی در عین اینکه واجب‌الوجود باشد ممکن‌الوجود هم باشد که از نظر عقلی امکان‌پذیر نیست. اما اگر موجود دوم خود واجب‌الوجود باشد مستلزم تعدد واجب‌الوجود می‌شود که این خود امری است که سر از شرک درمی‌آورد و با توحید الاهی سازگار نیست. مضافاً بر اینکه تصور وابستگی واجب‌الوجود به واجب‌الوجود دیگر خلاف وجوب وجود آن است و این هم عقلاً ناممکن است (فاضل، ۱۴۲۰: ۶۶).

نکته دیگر آنکه اصولاً حلول در دو شیئی معنا می‌یابد که وجود مستقل داشته باشند. شیء دوم اگر حادث باشد به این معناست که وجودش از واجب اخذ شده است و بدون افاضه وجود از واجب اصولاً هیچ بهره‌ای از وجود ندارد. با توجه به اینکه شرط حلول و اتحاد این بود که دو وجود مستقل در میان باشند، لذا حلول و اتحاد امکان‌پذیر نیست و اگر شیء مذکور امری واجب باشد همان تبعات پیش‌گفته را خواهیم داشت (ماتریدی، ۱۴۲۷: ۳۰۶).

و اما اتحاد؛ اتحاد عبارت است از تبدیل دو شیء متغایر به شیء واحد. این امر در خصوص خداوند نیز از نظر متکلمان محال است. زیرا به فرض اتحاد ذات الاهی با شیئی دیگر این دو شیء یا هنوز موجودند یا یکی از بین رفته و دیگری موجود است. در حالت اول اتحادی صورت نپذیرفته و نیاز به ادامه کلام نیست. اما در حالت دوم موجود از بین رفته یا واجب‌الوجود بوده که عقلاً محال است از بین رفته باشد، یا ممکن‌الوجود بوده که نابود شده و دیگر اتحادی در کار نیست. حالت سوم هم آن است که هر دو از بین رفته باشند و شیء سومی پدید آمده باشد که این امر نیز عقلاً محال است. زیرا ذات واجب‌الوجود فناپذیر است و نابودی او عقلاً ممکن نیست. چنانچه گفته شود استحاله از طریق تبدیل اوصاف صورت می‌پذیرد نیز چنین چیزی در حق خدای متعال صادق نیست. زیرا مستلزم تغییر و نشانه نقص و محدودیت در او می‌شود که این هم عقلاً در ذات او راه ندارد (حلی، ۱۳۶۵: ۱۳۵).^۷

نتیجه‌گیری

مظهریت امر و وساطتی که برای آن در ادبیات کلامی بهایی تعریف شده به قدری غلیظ است که خواسته یا ناخواسته شأن انسانی و بنده بودن این واسطه - به فرض صحت وجود چنین واسطه‌ای - به کلی فراموش شده، رگه‌هایی از ادعای الوهیت و ربوبیت برای آن لحاظ شده است. مسلماً چنین برداشتی با روح توحید اسلامی و اندیشه پیامبران اولوالعزمی همچون ابراهیم (ع) سازگار نیست، حال آنکه رهبران بهایی مکتب خود را امتداد نبوت انبیای ابراهیمی قلمداد می‌کنند. همچنین این نظریه که نتایج برخاسته از آن چندان با سخنان مدافعان حلول و اتحاد تفاوتی ندارد با معیارهای مورد قبول متکلمان و فلاسفه هم‌خوان نیست. علاوه بر این، نظریه وحدت مظاهر امر، که رکن اساسی در این مجموعه به حساب می‌آید، با توجه به دیدگاه‌های فلاسفه در خصوص چگونگی تعلق نفس به بدن نمی‌تواند صحیح باشد.

بدین ترتیب اجزای این ترکیب اعتقادی هر یک جداگانه ضعف‌های فلسفی، کلامی و قرآنی دارد. لذا نمی‌توان بر بلندایی که بر این پایه‌ها ساخته شده اعتماد کرد و چاره‌ای جز رد نظریه تجلی نخواهیم داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. این حدیث به طور مرسل در آثار برخی از عرفا، فلاسفه و مفسران ذکر شده است (نک: برسوی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۵/۲؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۴/۲۸؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۲/۲؛ برسی، ۱۴۲۲: ۳۹).
۲. وی از چهره‌های مهم بهایی در سال‌های قبل از انقلاب و از ایادی امرالله ساکن در ایران بود. او پیش از انقلاب، از اساتید فلسفه دانشگاه تهران به شمار می‌رفت. ترجمه کتاب *روح فلسفه قرون وسطا* و نگارش کتاب *عقل در حکمت مشاء؛ از ارسطو تا ابن‌سینا* از جمله آثار اوست.
۳. میرزا حسینعلی نوری، معروف به بهاءالله، متولد ۱۸۱۷ در ۲۷ سالگی به آیین بابی درآمد و از رهبران این فرقه محسوب شد. پس از اعدام باب، در جریان ترور ناموفق ناصرالدین شاه، به بغداد تبعید شد. در همان‌جا ادعای پیامبری دین جدیدی کرد که به آیین بهائیت معروف شد. وی سپس به ترکیه و از آنجا به عکا تبعید گردید و تا آخر عمر در همان‌جا به سر برد. در عکا توانست با نگارش آثار متعدد و ارسال آن به ایران طرفدارانی برای خود دست و پا کند. وی به سال ۱۸۹۲ در عکا درگذشت. آرامگاه وی قبله بهائیان می‌شد.
۴. عباس افندی، معروف به عبدالبهاء، فرزند ارشد میرزا حسینعلی نوری (متولد ۱۸۴۴ م./ ۱۲۶۰ ه.ق. در تهران)، پس از مرگ پدر، بنا به وصیت وی ریاست امور بهائیان را بر عهده گرفت. او در توسعه امر بهائیت بسیار کوشید و آثار متعددی در تبیین دیدگاه‌های پدرش به رشته تحریر آورد که از جمله آن می‌توان به *مفاوضات*، *مکاتیب*، *خطابات*، *مقاله شخصی سیاح* و *رساله مدنیه* اشاره کرد. وی بیشتر سال‌های عمر خود را در تبعید به سر برد و در سال‌های آخر عمر خود سفرهای تبلیغی به کشورهای غربی انجام داد و سرانجام در ۱۹۲۱ م./ ۱۳۳۷ ق. از دنیا رفت.
۵. برای مثال می‌توان به این آثار رجوع کرد: افندی، ۱۳۴۰: ۵۹-۵۸/۱، ۵۱-۵۰/۲؛ همو، ۱۹۰۸: ۸۶-۸۷؛ افندی، بی‌تا: ۳۷۹/۳-۳۸۰.
۶. ابوالفضل گلپایگانی، مبلغ و نویسنده مشهور بهایی، که با آثار مکتوب و سفرهای تبلیغی خود نقش مهمی در ترویج بهائیت به خود اختصاص داد. از آثار مهم او می‌توان به *فرائد*، *فصل الخطاب*، *رسائل و رقائم*، *الحجج البهیه* اشاره داشت.
۷. در کتب کلامی برای رد عقیده حلول و اتحاد ادله دیگری نیز اقامه شده است. نک: استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲۹۸/۲؛ شبیر، ۱۴۲۴: ۶۱.

منابع

قرآن مجید.

آلوسی محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن تیمیه (۱۴۲۵). *شرح العقیة الاصفهانیة*، الطبعة الاولى، بیروت: المكتبة العصرية.

ابن عربی، محیی الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر.

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، الطبعة الثانية، تهران: الزهراء.

- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، الطبعة الاولى*، قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
- افندی، عباس (۱۳۴۰). *خطابات عبد البهاء، الطبعة الاولى*، چاپ مصر.
- افندی، عباس (۱۹۰۸). *مفاوضات عبد البهاء*، چاپ هلند.
- افندی، عباس (بی تا). *مکاتیب عبد البهاء*، بی جا: بی نا.
- ایچی (۱۳۲۵). *شرح المواقف، الطبعة الاولى*، قم: الشریف الرضی، افست.
- آیتی، عبدالحسین (۱۳۲۶). *کشف الحیل*، چاپ ششم، تهران: کتاب فروشی ابن سینا.
- برسوی، اسماعیل (۱۴۲۰). *روح البیان، الطبعة الثانية*، بیروت: دار الفکر.
- برسی، رجب (۱۴۲۲). *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين علیه السلام، الطبعة الاولى*، بیروت: اعلمی.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹). *شرح المقاصد، الطبعة الاولى*، قم: الشریف الرضی، افست.
- حلی، حسن بن مطهر (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر، الطبعة الاولى*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- داوودی، علی مراد (۱۹۶۶). *الوہیت و مظهریت*، ج ۲، چاپ دوم، کانادا: مؤسسه معارف بهایی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰). *تفسیر مفاتیح الغیب، الطبعة الثالثة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ربانی (افندی)، شوقی (۱۹۸۸). *دور بهایی، چاپ سوم*، لانگهاین آلمان: لجنه ملی نشر آثار امری.
- سیحانی، جعفر (۱۴۱۲). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، الطبعة الثالثة*، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- شیر، سید عبدالله (۱۴۲۴). *حق الیقین فی معرفة أصول الدین*، قم: أنوار الهدی.
- شیرازی، سید علی محمد (۱۳۵۵). *تفسیر قیوم الاسماء، منتخبات از آیات نقطه اولی*، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- شیرازی، سید علی محمد (بی تا). *بیان فارسی، بی جا: بی نا.*
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة، ج ۲، الطبعة الثالثة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، محقق: هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن، الطبعة الاولى*، عربستان سعودی: دار هجر.
- عباسی، بابک (۱۳۸۰). «تجلی»، در: *دانش نامه جهان اسلام*، ج ۶، چاپ اول، تهران: مؤسسه دانش نامه جهان اسلام.
- فاضل، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۰). *الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، الطبعة الاولى*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم*، قم: انتشارات بیدار.

گلیایگانی، ابوالفضل (بی تا). *رسائل و رقائم*، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۳۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، چاپ اول، تهران: کتابفروشی محمودی.

ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۷). *التوحید، الطبعة الاولى*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۵). *کلیات شمس تبریزی*، چاپ نوزدهم، تهران: امیرکبیر.
نجفی، محمدباقر (۱۳۸۳). *بها بیان*، چاپ اول، تهران: نشر مشعر.
نوری، میرزا حسینعلی (۱۳۷۵). *کتاب مبین: آثار قلم اعلی*، چاپ سوم، بی جا: مؤسسه معارف بهایی.
نوری، میرزا حسینعلی (۱۹۹۸). *ایقان*، چاپ اول، هوفمایم: مؤسسه ملی مطبوعات بهایی آلمان.
نوری، میرزا حسینعلی (۲۰۰۳). *جواهر الاسرار*، برزیل: دار النشر البهائیه فی البرازیل.
نوری، میرزا حسینعلی (بی تا الف). *کتاب اقدس، بیت العدل اعظم*، بی جا.
نوری، میرزا حسینعلی (بی تا ب). *مجموعه الواح مصر*، بی جا: بی نا.
نوری، میرزا حسینعلی (بی تا ج). *لوح اقتدارات و چند لوح دیگر*، بی جا: بی نا.
نوری، میرزا حسینعلی (بی تا د). *مجموعه اشراقات*، تصحیح: صادق عرفانیان، بی جا: بی نا.



