

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

**An Analysis of the Internal Contradictions of the Bahá'í Faith in Its Claim of
Compatibility with Science and Reason**

Hossein Zare¹ \ Hamidreza Ghorbani Mobin² \ Ali Azizkhani³

Abstract

This research aims to analyze and critically evaluate the Bahá'í faith's claim of compatibility with reason and science, and to examine the internal coherence of this claim in the light of the religion's own main texts. Employing a descriptive-analytical method and relying on library-based research, the study examines primary Bahá'í sources (the Bayan, the Aqdas, the Iqan, the Mufawadat) and other first-hand sources, the data has been collected and analyzed. The findings indicate that this claim is confronted with fundamental inconsistencies, including the restrictive attitude of the founders of the Bahá'í Faith toward the pursuit of knowledge and their explicit rejection of rationalism, the articulation of laws and beliefs incompatible with the findings of the empirical sciences-such as the claim regarding the possibility of alchemically transmuting copper into gold and the denial of the validity of the three traditional sources of knowledge and cognition-sense perception, reason, and transmitted authority (revelation)-by 'Abdu'l-Bahá, replacing them with the concept of "Holy Effulgence (Fayd-i Quds)." Such positions effectively preclude any meaningful rational dialogue or critical evaluation. The claim of compatibility with science and reason in the Bahá'í faith is not a genuine innovation; rather, its antecedence is clearly traceable in Islamic texts. Owing to its manifest internal contradictions and the explicit rejection of rational and scientific foundations by the founders of the faith themselves, this claim lacks authenticity and internal coherence, serving primarily a promotional and justificatory function, and stands in direct opposition to the robust epistemological framework of Islam.

Keywords: Bahá'í faith, reason, science, contradiction, Abdu'l-Bahá, Bahá'u'lláh, internal critique.

1 - Department of Islamic Studies, School of Medicine, Hamadan University of Medical Sciences, Hamadan, Iran, h.zare@umsha.ac.ir

2 - Assistant professor, Department of Islamic Teachings, Qom University of Technology, Qom, Iran. ghorbanimobin@qut.ac.ir

3 - Assistant professor, Faculty of Culture and Life, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran, (Corresponding author), a.azizkhani313@gmail.com

► عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

تحلیل تناقض‌های درونی بهائیت در ادعای مطابقت با علم و عقل

حسین زارع^۱ / حمیدرضا قربانی مبین^۲ / علی عزیز خانی^۳

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل و ارزیابی انتقادی ادعای مطابقت آیین بهائیت با عقل و علم و سنجش انسجام درونی این ادعا با متون بنیادین همان آیین انجام شده است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا بر مطالعه کتابخانه‌ای متون اولیه بهائی (بیان، اقدس، ایقان، مفاوضات) و منابع دست اول به گردآوری و تحلیل داده‌ها پرداخته است. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که ادعای مذکور با ناسازگاری‌های اساسی چون رویکرد بازدارنده بنیان‌گذاران بهائیت نسبت به فراگیری دانش و طرد صریح عقل‌گرایی از سوی آنان، طرح احکام و باورهای ناسازگار با یافته‌های علوم تجربی از جمله ادعای امکان‌کیمیایی تبدیل مس به طلا و انکار اعتبار منابع سه‌گانه^۱ شناخت و معرفت-حس، عقل و نقل- توسط عبدالبهاء و جایگزینی آن با مفهوم «فیض قدس» مواجه است که امکان هرگونه گفتگوی عقلی و ارزیابی نقادانه را به کلی منتفی می‌سازد. ادعای مطابقت با علم و عقل در بهائیت نه تنها نوآوری نبوده، بلکه پیشینه آن به وضوح در متون اسلامی قابل‌ردیابی است و به دلیل تناقض‌های درونی آشکار و رد صریح مبانی عقلانی و علمی توسط خود بنیان‌گذاران این آیین، فاقد هرگونه اصالت و انسجام درونی است، بلکه کارکردی تبلیغاتی-توجیهی داشته و در تقابل کامل با نظام مستحکم معرفت‌شناختی اسلام قرار می‌گیرد.

کلیدواژگان: بهائیت، عقل، علم، تناقض‌گویی، عبدالبهاء، بهاء‌الله، نقد درونی.

۱ - گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران،

h.zare@umsha.ac.ir

۲ - استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی قم، قم، ایران،

ghorbanimobin@qut.ac.ir

۳ - استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران، (نویسنده مسئول)،

a.azizkhani313@gmail.com

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۱- مقدمه

در سنت اسلامی، نسبت عقل، علم و دین از بنیادی‌ترین محورهای الهیات به شمار می‌رود، به گونه‌ای که در الهیات اسلامی، عقل به عنوان حجت درونی و دین به عنوان میزان بیرونی حقیقت دانسته شده است؛ اما در دوره معاصر پاره‌ای از جریان‌های نوظهور دینی برای مشروعیت‌بخشی به خود شعارهایی چون «هماهنگی با علم و عقل» را مطرح کرده‌اند که از جمله مهم‌ترین این جریان‌ها، بهائیت است که «مطابقت دین با عقل و علم» را جزو تعالیم اصلی خود معرفی نموده و آن را دلیل حقانیت آیین جدید می‌داند. این پژوهش با هدف واکاوی این ادعا و بررسی سازگاری یا عدم سازگاری آن با آموزه‌ها، احکام و آثار اصلی رهبران بایی و بهایی صورت می‌پذیرد. این تحقیق از آن رو ضرورت می‌یابد که اولاً ادعای «هماهنگی با علم و عقل» در تبلیغات جهانی بهائیت جایگاهی برجسته دارد؛ ثانیاً بسیاری از مخاطبان غیرمتخصص بدون دسترسی به منابع اصلی بایی و بهایی، این ادعا را به سادگی می‌پذیرند؛ ثالثاً تحلیل انتقادی و مستند این ادعا با اتکا بر آثار خود رهبران بهایی کمتر انجام شده است؛ رابعاً کلام امامیه به دلیل تبیین دقیق نسبت عقل و دین، ظرفیت بالایی برای نقد این ادعا دارا می‌باشد. روش تحقیق در این نوشتار توصیفی-تحلیلی و نص‌محور است. داده‌ها از آثار اصیل بایی و بهایی (بیان، ایقان، اقدس، اشراقات، خطابات، مفاوضات، مکاتیب و...) استخراج شده و تحلیل از منظر کلام امامیه انجام شده است.

علم در لغت به معنای درک حقیقت چیزی، دریافت، شناخت و دانش است (معلوف، ۱۹۹۸: ۵۲۶). از منظر فلسفی، علم به «حاصل شدن صورت هر چیزی در عقل، یا نقش بستن صورت اشیا در قوای عقلانی و نفس (ذهن)» تعریف شده است (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۳). در تعریفی نظام‌مند، علم به «سیستمی از فرضیه‌ها و نتایج که بر پایه تجربه یا اصول منطق استوار است» اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۲۴). پوزیتیویست‌ها معتقدند دانش معتبر، مبتنی بر قضایای تجربی است و علم را «توصیف واقعیت به نحو جزئی» می‌دانند (سروش، ۱۳۵۸: ۱۳). در مقابل، برخی بر روشمندی علم تأکید کرده‌اند و محوریت را به «روش علمی» داده‌اند (مگی، ۱۳۷۴: ۳۵۶). در جمع‌بندی، علم «مجموعه یافته‌های بشر درباره خود و جهان است که با روش‌های معتبر به دست آمده است».

عقل در لغت به معنای «امساک و منع» است و در کتاب‌های لغت به معنای فهم، شناخت، نیروی پذیرش علم، تدبر و نیروی تشخیص حق از باطل آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۶۹). راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۴۷). در اصطلاح، عقل «مرکز یا نیروی ادراک و شناخت اشیا بر وجه حقیقی» تعریف شده است (الیاس، ۱۳۵۸: ۴۵۱؛ ابراهیم، ۱۳۶۳: ۶۱۶). در روایات، عقل «نیروی درک خیر و شر و ملکه بازدارنده از شر» معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۹۹-۱۰۱). نزد حکما، گاهی به «نفس ناطقه» که توانایی

ادراک کلیات و حکم به صدق و کذب دارد و گاهی به «موجودات مجرد محرک افلاک» اطلاق می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶۳۴). برخی اندیشمندان نیز عقل را «وسیله ارتباط انسان با حقیقت و اتصال به دانسته‌ها» می‌دانند (نصر، ۱۳۷۲: ۷۸).

در کتاب‌های لغت، دین بیشتر در معانی «جزا و حساب، رسم و عادت، و انقیاد و طاعت» به کار رفته است (جوهری، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۵۵۶؛ همو، ۵۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۲: ۳۳۳). در اصطلاح، تعاریف متعددی از دین ارائه شده است: ۱. «مجموعه برنامه‌های عملی هماهنگ با جهان‌بینی که انسان برای رسیدن به سعادت وضع می‌کند یا می‌پذیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۳) ۲. «مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی که از سوی خدا برای هدایت بشر فرستاده شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۹۳) ۳. «اعتقاد به آفریننده جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۸).

۲- معرفی شخصیت‌های محوری و زمینه تاریخی شکل‌گیری جریان بانی - بهائی

در بررسی کلامی هر جریان ادعایی، بازشناسی زمینه‌های اجتماعی، شخصیت‌های محوری و پیوندهای معرفتی-نظری آنان لازم است. پیدایش جریان بابیت و سپس بهائیت در قرن سیزدهم هجری قمری در ایران، در بستری از شرایط اجتماعی-فکری ویژه شکل گرفت. از جمله این عوامل می‌توان به آثار روحی و سیاسی ناشی از شکست‌های نظامی در تقابل با قدرت‌های خارجی، تشدید انتظارات مهدوی در جامعه و نیز فقر نظری موجود در درک نسبت میان «عوام» و «منجی» اشاره کرد. این عوامل در تعامل با یکدیگر، زمینه‌های لازم برای ظهور و گسترش این جنبش‌های نوپدید دینی را فراهم آورد. در این بستر، سلسله‌ای از شخصیت‌ها ظاهر شدند که در متون بهائی و نقدهای تاریخی جایگاه محوری یافته‌اند.

۲-۱- شیخ احمد احسائی و پی‌ریزی آموزه‌های رکن رابع

شیخ احمد احسائی، از علمای قرن سیزدهم قمری، در فضای ناامیدی پس از جنگ ایران و روس، با تأکید بر نیاز به رابطه میان مردم و امام زمان (عجل‌الله‌فرجه) نقش برجسته‌ای یافت. او ایده «نیابت خاص» یا همان «رکن رابع» را طرح کرد که در افکار شاگردانش - از جمله سید علی محمد شیرازی - تأثیر گذارد. شیخ احمد درگذشت (۱۲۴۲ق) و شاگرد برجسته‌اش، شیخ کاظم رشتی، منصب رهبری سنت فکری او را به دست گرفت؛ اما زمینه شک و بدگمانی میان علمای شیعه نسبت به مشروعیت این مناصب وجود داشت. شیخ کاظم نیز پس از درگذشت (۱۲۵۹ق) جانشین مشخصی تعیین نکرد و مجموعه‌ای از شاگردان وی، هر یک به نحوی مدعی ادامه راه او شدند؛ از جمله میرزا حسن گوهر تبریزی و حاجی محمد کریم‌خان

کرمانی که گرچه بر آموزه‌های شیخ احمد پای می‌فشارند، ایده جدیدی فراتر از آن ارائه نکردند (اشراق خاوری، ۱۳۵۳: ۱ تا ۳۶).

۲-۲- علی محمد شیرازی (باب) و وقوع تحول معرفتی-اجتماعی

از میان شاگردان حلقه احسائی-کاظمی، سید علی محمد شیرازی در شیراز مدعی جانشینی شیخ کاظم و اعلان «باب امام زمان (علیه‌السلام)» شد و خود را رکن رابع معرفی کرد. به مرور، ادعاهای او گسترش یافت و او مدعی برخی مراتب عظیم‌تری همچون «امام‌زمانی» و حتی در سطحی متقدم ادعاهای نبوت یا اعیان دیگر شد. آثار متعددی به او نسبت داده شده که مشهورترین آن‌ها «بیان» به زبان عربی و فارسی است. او پس از مواجهه با مجتهدان تبریز و مناظره و سپس دستگیری به حکم امیرکبیر بنا بر نقل‌هایی توبه‌نامه‌ای نوشت، اما پس از آن دوباره اعلام امتیازات نمود تا سرانجام به فتوای مجتهدین اعدام گردید (گلپایگانی، ۲۰۰۱: ۲۰۱ تا ۲۰۵).

۳-۲- نواده حسینعلی نوری (بهاءالله) و انشعاب‌های پسینی

پس از اعدام باب، فرزندان میرزا عباس کاکلی از مستوفیان (حسابداران دولتی) کرمان-به‌ویژه میرزا حسینعلی (معروف به بهاءالله) و میرزا یحیی (صبح ازل)، ادعای جانشینی باب را مطرح کردند. به‌علت دست‌داشتن برخی افراد در توطئه نافرجام علیه شاه، دولت تصمیم به دستگیری گرفت؛ اما مداخله نماینده روسیه منجر شد که میرزا حسینعلی تحت حمایتی قرار گیرد و به بغداد تبعید گردد. در عراق، نزاع طلب جانشینی میان برادران و پیروان‌شان شدت یافت و میرزا حسینعلی با برخی طریقه‌های صوفیانه از جمله نقشبندی تماس گرفت و در آن ایام کتب مهمی مانند "ایقان" را نگاشت که به‌عنوان مهم‌ترین مستند او در اثبات حقانیت باب و سپس خود او مطرح گردید (شوقی، ۱۹۹۲: ۳۳ و ۳۴).

۴-۲- تبعیدات عثمانی و تثبیت ادعای ممتد؛ زندان عکا و حمایت قدرت‌های

خارجی

دولت عثمانی میرزا یحیی را به قبرس و میرزا حسینعلی را به عکا تبعید نمود. در عکا بهاءالله مدعی شد به سبب برخی اعمال پیروان یا حوادث، نام او در فهرست کسانی قرار گرفت که گاه متهم به قتل برخی بابیان می‌شدند و در زندان نگاه‌داشته شد. پس از مدتی با پشتیبانی انگلستان به‌ویژه برخی مقامات استعماری، آزاد شد. او همان مسیر باب را ادامه داد و علاوه بر ادعای مهدویت و امتیازات فوق به مرور ادعاهای پیامبری‌گونه و حتی الوهی مطرح ساخت. از آثار او اقدس نام دارد که برخی متون بدان منسوب است (عباس افندی، ۱۳۴۰: ج ۳، ۳۴۷).

۲-۵- نزاع‌های جانشینی پس از بهاء‌الله و شکل‌گیری سازمان‌های مرکزی

بهاء‌الله دو پسر (عباس و محمدعلی) داشت و در وقف‌نامه‌ای (لوح عهدی) عباس را جانشین خود منصوب ساخت (حسینعلی نوری، ۱۹۲۸: ۱۳۶). پس از درگیری‌ها میان فرزندان و فحش‌ها و نزاع‌های داخلی، جامعه بهائی به دو گرایش «ثابتین» (پذیرفته عباس) و «ناقضین» (پذیرفته محمدعلی) تقسیم شد. عباس (عبدالبهاء) با سفرهای تبلیغی به اروپا و آمریکا نقش محوری در ترویج آموزه‌ها ایفا کرد. اگرچه بنا به برخی نقل‌ها وصیتی وجود داشت که میرزا محمدعلی پس از عباس رهبری را به دست گیرد (حسینعلی نوری، ۱۳۳۹: ۴۴۰)، عباس ترتیبی داد که پس از او، به دلیل عدم داشتن پسر، جانشینی به نوه دختری‌اش (شوقی افندی) منتقل شود (مازندرانی، بی‌تا: ج ۲، ۵۵۷ و ۵۵۸).

۲-۶- جایگاه بین‌المللی و انشعابات نهایی

پس از مرگ عبدالبهاء واکنش‌ها و کنار آمدن قدرت‌های استعماری آشکار شد؛ وزیر مستعمرات بریتانیا در پیام تسلیت خود هنگام مرگ عباس، مراتب همدردی پادشاه را به جامعه بهائی ابلاغ کرد و لقب «سر» به عباس اعطا شد (شوقی ربانی، ۱۹۹۲: ۶۳۷). پس از شوقی افندی نیز ادعای وصایت از جانب چارلز مسین ریمی و برخی دیگر پدید آمد که با مخالفت گروهی از یادیان همراه گردید. نهایتاً در سال ۱۳۳۲ش (تقریباً نزدیک به تاریخ‌های ذکرشده در منابع)، تشکیلاتی موسوم به «بیت‌العدل اعظم» در عکا شکل گرفت تا اموری را به‌صورت سازمان‌یافته مدیریت کند (رائین، ۱۹۷۸: ۱۵۱-۱۵۹، ۱۷۵-۱۸۱).

۲-۷- ادعای نسخ اسلام و ارائه «تعالیم دوازده‌گانه»

رهبران بهائی همچون عبدالبهاء در برخی آثار تصریح کرده‌اند که دین اسلام منسوخ شده است و دین جدیدی با پیامبران جدید همچون سید علی محمد باب و میرزا حسینعلی بهاء نوری آمده است. از دید ایشان این دین جدید دارای تعالیم «مترقی» و به‌روز است که یکی از آموزه‌های برجسته آن «مطابقت دین با علم و عقل» اعلام شده است (افندی، ۱۹۰۸: ۱۲۳). عباس افندی (عبدالبهاء) در تدوین و معرفی مجموعه‌ای از تعالیم که به‌عنوان راهبردهای کلی جریان بهائی مطرح شد، کوشش نموده تا همسو با تحولات فکری اروپایی و آمریکایی قرن نوزدهم، اصولی هم‌سان با مدرنیته و عقل‌گرایی را عرضه کند. این تعالیم دوازده‌گانه که در منابع بهائی به‌صورت مختصر و گاه تفصیلی آمده عبارت‌اند از حقیقت‌جویی (تحری حقیقت)، گزینش زبان و ارائه خط جهانی (جهت ارتباط بین‌المللی و تبلیغی)، ترک هرگونه تعصب، مطابقت دین با عقل و علم، صلح عمومی، تعدیل معیشت همگانی و رفع مشکلات اقتصادی، نیاز جهان بشریت به نفعات «روح القدس» (بعد روحانی و اشراق)، تعلیم و تربیت عمومی و اجباری، تشکیل دادگاه

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

کبری بین‌المللی، وحدت عالم انسانی، دین باید سبب الفت و محبت باشد، تساوی حقوق زن و مرد (افندی، ۱۳۳۱: ج ۳، ۹۸ و ۹۹ و ۱۰۰).

«تعلیم چهارم» - یعنی ادعای «مطابقت دین با عقل و علم» - در اینجا محور بحث است و هدف آن است که درستی این ادعا و سازگاری ظاهری و باطنی آن با متون و رفتار رهبران بابی و بهائی بررسی و نقد گردد.

۳- رابطه عقل و علم و دین در آیین بهائیت

کتاب خطابات مجموعه‌ای از خطابه‌ها و منسوباتِ عبدالبهاء است که در مجالس عمومی، کنیسه‌ها، کلیساها و محافل خصوصی در اروپا و آمریکا ایراد شده است. این مجموعه مملو از مطالبی درباره جایگاه علم و عقل و نسبت آن‌ها با دین است که باید با ظرافت کلامی و تاریخی مطالعه گردد. عبدالبهاء در خطابات علم را به نحو ستایش آمیزی توصیف می‌کند. نقل نظر او بدین قرار است: «بزرگ‌ترین ویژگی عالم انسانی علم است و انسان به عقل و علم ممتاز از حیوان است. انسان به علم کاشف اسرار کائنات است. به علم مطلع بر اسرار قرون ماضی و آتی می‌گردد؛ به علم کشف اسرار مکنون ارض نماید؛ به علم کاشف حرکات اجسام عظیمه آسمان گردد؛ علم سبب عزت ابدی انسان است.» (افندی، ۱۳۳۱: ج ۲، ۷۸) او در سخنرانی‌های خودش در محافل غربی نیز مکرراً علم و عقل را «نور» و «امتیاز انسان» بر حیوان خوانده و هر آنچه را در تضاد با آن دو بداند «جهل» و «ظلمت» نامیده است (همان، ج ۱، ۲۲۵-۲۲۶).

تمجید علم در خطابات بازنمایی همگرایی ظاهری بهائیت با عقلانیت مدرن است، اما برای تحلیل کلامی لازم است که این ستایش لفظی در برابر لایه‌های عملی و سایر گزاره‌های متون بهائی قرار گیرد. رهبران بهائی، تطبیق دین با علم و عقل را به‌عنوان یکی از تعالیم بدیع خود معرفی نموده‌اند. این آموزه به‌ویژه در بیانات عبدالبهاء مورد تأکید فراوان قرار گرفته و به‌عنوان یکی از ارکان اصلی تعالیم دوازده‌گانه بهائیت تبیین شده است. عبدالبهاء در تبیین جایگاه عقل، آن را وسیله‌ای برای ادراک حقیقت اشیاء و مقدمه‌ای برای پرستش حقیقت می‌داند (افندی، ۱۳۳۱: ج ۲، ۲۲۷). وی با تأکید بر این مهم، تصریح می‌کند که تمامی اعتقادات دینی (همان، ج ۱، ۲۲۶) و همه مسائل مربوط به دین باید با علم و عقل سازگاری و هماهنگی کامل داشته باشد (همان، ج ۲، ۱۳۶ و ۲۲۷). عباس عبدالبهاء به‌صراحت اعلام می‌دارد که «تعلیم چهارم حضرت بهاء‌الله آن است که دین باید مطابق علم باشد و اگر دین مخالف علم و عقل باشد و هم خواهد بود» و از مخاطبان می‌خواهد اعتقادات خود را با علم و دین را با علم مطابقت دهند (همان، ج ۱، ۱۵۸-۱۵۷). اگر دین با عقل و علم مطابقت نداشته باشد، اساساً دین محسوب نمی‌شود و می‌بایست آن

را رها کرد (همان، ج ۲، ۲۱۹). او در بیان کلی‌تر می‌گوید: «مقصد این است که بدانید خدا علم و عقل را خلق کرده تا میزان فهم باشد. نباید این چنین قوه‌ای را که موهبت الهی است تعطیل کنیم، باید جمیع امور را با آن موازنه نمائیم، زیرا دین را عقل ادراک می‌کند. اگر انسان عقل نداشته باشد، دین را چگونه می‌فهمد.» (همان، ج ۱، ۲۲۷)

عبدالبهاء ادعا می‌کند که بهاءالله نزاع میان اهل علم و اهل دین را برطرف ساخته و اصول و آموزه‌های او هماهنگ با علم و عقل است. او در این رابطه می‌گوید: «بین اهل علم و دین، پیوسته جنگ و اختلاف بوده است. حضرت بهاءالله اعلان نمود که باید دین مطابق علم باشد ... عقل، نخستین استعداد انسان است و دین الهی نیز با آن مطابق است. حضرت بهاءالله این نوع جدال و اختلاف را از میان برداشتند و علم و دین را مطابق دانستند» (کاب، بی‌تا: ۱۵۹-۱۶۰) همچنین ادعا می‌کند این آموزه را در هیچ کتاب دیگری نمی‌توان یافت: «جمیع می‌گفتند تعالیم حضرت بهاءالله فی‌الحقیقه مثل ندارد ... می‌گفتیم از جمله این تعالیم ... دین باید با عقل و علم صحیح مطابق باشد، این در کدام کتاب است؟» (افندی، ۱۳۲۱: ج ۳، ۷۸)

۴- نقد و بررسی

در این بخش به‌گونه‌ای ساختاریافته و مستند، تناقض‌های داخلی ادعاهای بهائیان تشریح می‌شود. تحلیل مبتنی بر مقایسه صریح گزاره‌ها در منابع بایی و بهائی و معیارهای کلامی- نصی و عقلی تشیع صورت می‌گیرد.

۴-۱- عدم نوآوری و پیشینه کاملاً اسلامی این اصل

مطالبه «مطابقت دین با عقل و علم» که عبدالبهاء آن را به‌عنوان امتیاز خاص جریان خود معرفی می‌کند، در واقع سابقه طولانی در سنت اسلامی دارد. در کلام امامیه، عقل به‌عنوان یکی از حجت‌های درونی مورد توجه متقدمین بوده است. منابع روایی از معصومین (علیهم‌السلام) و منابع تفسیری در تأکید بر کارکرد عقل در فهم دین سرمایه فراوانی دارند. خود عبدالبهاء نیز در خطابات به نقل از امام علی (علیه‌السلام) اشاره می‌کند که «هر مسئله‌ای با علم موافق است، باید با دین نیز موافق باشد؛ آنچه عقل ادراک نماید، دین آن را قبول کند. دین و علم توأم‌اند؛ هر دینی مخالف با علم باشد، صحیح نیست.» (کاب، بی‌تا: ۱۵۶؛ اشراق خاوری، بی‌تا: ۸۸) این اعتراف صریح عبدالبهاء نشان می‌دهد ادعای «بی‌نظیر بودن» چنین تعلیمی قابل دفاع نیست و خود متن‌های بهائی بر پیشینه آن صحه می‌گذارند. در مکتب انسان‌ساز اسلام، عقل از جایگاهی والا و بی‌همتا برخوردار است و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، عقل را

«شریف‌ترین نیرو در وجود انسان» می‌خواند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۵۷). پشتوانه این تأکید، آیات قرآن کریم است که در بیش از سیصد مورد انسان را به بهره‌گیری از این موهبت الهی فراخوانده است (همان، ج ۵، ۲۵۵). افزون بر قرآن، پیشوایان دینی نیز در روایات متعدد، عقل را به‌عنوان «حجت درونی» در کنار «حجت بیرونی» (وحی) معرفی کرده‌اند. امام کاظم (علیه‌السلام) به‌روشنی این تقسیم‌بندی را بیان می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ (علیهم‌السلام)، وَ أَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۱۶). یعنی: «بی‌گمان برای خدا بر مردم دو حجت است: حجتی آشکار و حجتی پنهان. حجت آشکار، فرستادگان [الهی] و پیامبران و امامان (علیهم‌السلام) هستند و حجت پنهان، عقل‌هاست.» بنابراین ادعای بهائیان مبنی بر نوآوری مطلق در این آموزه فاقد بنیاد تاریخی و کلامی است.

۲-۴- تناقض صریح میان ادعای «مطابقت با عقل و علم» و برخی گزاردها و

سیاست‌های معرفتی بایی و بهائی

تحلیل متون باب، بهاء‌الله و عبدالبهاء نشان می‌دهد که هم‌زمان با تبلیغ لفظی مطابقت دین با عقل و علم، گزاردها و رویه‌هایی وجود دارد که این ادعا را نقض می‌کند. در ادامه به موارد اصلی می‌پردازیم.

۲-۴-۱- مواضع علی محمد باب در برابر علوم عقلی و متون غیر بایی

در بیان لایحه محوری باب- حکم منع تدریس کتب غیر از بیان نقل شده و از جمله چنین آمده که تدریس کتب غیر از بیان جایز نیست، مگر در موارد محدود مرتبط با علم کلام و اساساً منطق، اصول و علوم دیگر برای مؤمنین ناپسند شمرده شده‌اند و پرداختن به این علوم مؤمن را مشمول غضب الهی می‌کند. نقل متن: «لا يجوز التدريس في كتب غير البيان الا اذا انشئء فيه مما يتعلق بعلم الكلام و ان ما اخترع من المنطق و الاصول و غيرهما لم يؤذن لأحد من المؤمنین... و نهی شده از انشاء ما لا یسمن و لا یعنی مثل اصول و منطق و قواعد فقهیه و حکمیة و علم لغات غیر مستعمله و ما یشبه هذا و ما قد فصل فی الصرف و النحو فان قدر ما یکتفی للمعتاد بین ما یعرف الفاعل و المفعول و ما دونهما من شئونهما اذ دون ذلك لن یغفر الله العبد اذا اشتغل به...» (شیرازی، بی‌تا: ۱۳۰). وی در این عبارات تحصیل علوم مختلف را پرداختن به مطالبی دانسته است که نه ثمره‌ای عملی دارد و نه گرهی از مشکل می‌گشاید و علمی مانند مباحث مفصل اصول فقه، منطق، قواعد پیچیده فلسفی و فقهی و واژه‌شناسی لغات مهم‌جور را کاری بی‌ثمر می‌داند. معتقد است در حوزه صرف و نحو، تنها آشنایی با میزان متعارف که بتواند فاعل و مفعول و مبانی مرتبط را مشخص کند کافی است و توجه به سطوح عمیق آن، عملی غیرموجه و عبث

خواهد بود. افزون بر این، باب در فصلی ویژه به «محو کلیه کتب» غیر از بیانیات حکم کرده است: «الباب السادس من الواحد السادس فی حکم محو کل الکتب الا ما انشئت او تنشىء فی ذلک الامر»، باب ششم در حکم نابودی تمامی کتب بجز آنهایی که درباره باییت نوشته شده یا نگاشته خواهد شد (همو، واحد ۶، باب ۶). این سیاستِ نصی حذفِ علومِ عقلی و متون بیرونی، آشکارا ناسازگار با ادعای «تطابق دین با عقل و علم» است؛ از آن جهت که منع انتشار و تعلیم منطق و اصول خود مانع شکل‌گیری قضاوتِ عقلانیِ جمعی درباره آموزه‌ها می‌شود.

۲-۲-۴- مواضع بهاءالله درباره نفی مراجعه به آثار دیگران و تبارشناسی معرفتی

«فوقِ عقل»

بهاءالله در برخی متون خود مخاطبان را از دیدن آثار دیگران و استماع استدلال‌های بیرون از حلقه او نهی کرده و صریحاً توصیه به «کور شو تا جمالِ بینی و کر شو تا لحن و صوتِ ملیح را شنوی و جاهل شو تا از علمم نصیب بری و فقیر شو تا از بحر غنای لایزالم قسمت بی‌زوال برداری. کور شو یعنی از مشاهده غیر جمال من و کر شو یعنی از استماع کلام غیر من و جاهل شو یعنی از سوای علم من تا با چشم پاک و دل طیب و گوش لطیف به ساحت قدسم در آیی» (حسینعلی نوری، ۱۳۳۹: ۴۲۸-۴۲۷). در جای دیگر می‌گوید: «بدان که الیوم آنچه به عقلت رسیده و برسد و یا به عقول فوق تو و دون تو ادراک شود، هیچیک میزان معرفت حق نبوده و نخواهد بود.» (همو، بی تا (ب): ۲۸۶)

همچنین میرزا حسینعلی بهاء در موضعی دیگر، شرط نمودن انطباق دین با علم و عقل برای پذیرش آن را رد کرده و ارزیابی اعتقادات را با معیارهای علمی، کاری باطل شمرده است: «قُلْ یا مَعْشَرَ الْعُلَمَاءِ لَا تَزِنُوا کِتَابَ اللَّهِ بِمَا عِنْدَکُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَ الْعُلُومِ... ای گروه علماء، کتاب خدا را با آنچه از قواعد و علوم نزدتان است نسنجید؛ زیرا (آن کتاب) ترازوی (سنجیدن) حق در میان خلائق است. آنچه در میان ملت‌ها است، باید توسط این ترازوی اعظم سنجیده شود.» (همو، بی تا (ج): ۹۸)

وی در نوشته‌ای دیگر، پیروانش را از هرگونه اعتراض و پرسشگری در برابر گفته‌های مغایر با عقل و منطق محروم ساخته است: «لَوْ یحکم علی الماء حُکْمَ الخَمْرِ وَ علی السماء حُکْمَ الأرض... اگر به آب بگوید که شراب است و به آسمان بگوید که زمین است و به نور بگوید که آتش است، باید پذیرفت که حق است و شکی در آن نیست و کسی حق اعتراض بر او را ندارد و لِمَ وَ بِمَ (چون و چرا) بگوید و هر کس اعتراض کند از رویگردانان است.» (همو، بی تا (الف): ۵۸) چنین موضعی دو پیامد معرفتی دارد: نخست، قبول نسبتی از عصمتِ متون خاص گروهی که امکان نقدِ عقلانیِ مستقل را منتفی می‌سازد؛ دوم تضعیفِ معیار عقل

و علم متعارف برای داوری درباره گزاره‌های دینی. هر دو پیامد با ادعای صریح «مطابقت دین با عقل و علم» تعارض دارند.

۴-۲-۳- آموزه‌ها و احکام آشکاراً ناسازگار با علوم تجربی و عقلانیت

متون بهائی حاوی گزاره‌های عینی‌اند که با دانش بدیهی زمانه و اصول علمی ناسازگارند؛ از جمله ادعای «تحول مس به طلا در معدن طی هفتاد سال در صورت حفظ از خشکی» (بهاءالله، بی تا (د): ۱۲۲)؛ بجز آن، بهاءالله در تفسیر عددی واژه «بهاء» می‌نویسد: «فَاعْلَمِ بِأَنَّ الْفَرْقَ فِي الْعَدَدِ أَرْبَعَةَ عَشَرَ وَ هَذَا عَدَدُ الْبِهَاءِ إِذَا تَحَسَّبَ الْهَمْزَةُ سِتَّةً، لِأَنَّ شَكْلَهَا سِتَّةٌ فِي قَاعِدَةِ الْهِنْدَسَةِ» (حسینعلی نوری، ۱۳۱۰: ۶۵). بهاءالله در رمز گشایی از کلمه بهاء می‌گوید: «میرزا حسینعلی بهاء اراده فرموده‌اند که کلمه بهاء از نظر حروف تهجی «چهارده» بشود. حرف «ب» از نظر حروف تهجی عدد «۲» و حرف «ه» عدد «۵» و حرف «الف» عدد «۱» می‌شود. که اگر اینها را با هم جمع کنیم $(۲+۵+۱=۸)$ عدد هشت به دست می‌آید. تا عدد ۱۴ که ایشان اراده کرده‌اند ۶ تا می‌مانند، حال این ۶ تا را چه کار کنیم؟! این مسئله بسیار سخت ریاضی را چگونه حل کنیم؟!» (همان) به عبارت دیگر، میرزا حسینعلی بهاء ادعا کرده است که ارزش عددی واژه «بهاء» باید برابر با ۱۴ محاسبه شود. در محاسبه ابجدی معمول، حرف «ب» برابر ۲، «ه» برابر ۵ و «الف» برابر ۱ است که جمع آنها ۸ می‌شود. برای رسیدن به عدد ادعایی ۱۴، وی مدعی شده که همزه (ء) در این واژه، براساس «قاعده هندسه» به شکل عدد ۶ فارسی نوشته می‌شود و در نتیجه $۸ + ۶$ برابر ۱۴ خواهد شد (همان) که اینگونه محاسبه براساس حساب ابجدی ریاضی غیرعلمی است.

مورد دیگر آن که در کتاب بیان فارسی، علی محمد باب شیرازی نیز به موضوع مطهرات و پاک‌کننده‌ها پرداخته و دو روش برای تطهیر بیان کرده است: نخست، نفس ایمان بی‌قیدوشرط به کتاب را از جمله مطهرات می‌داند و دوم، قرائت کلمه «الله اطهر» به تعداد ۶۶ بار بر روی شیء مورد نظر را موجب پاکی آن می‌شمارد (شیرازی، بی تا: ۱۷۴). براساس روایت خلیل شهیدی از احبای نزدیک بهاءالله، ایشان در سفارشی مخالف عقل، هزینه کردن یک‌سوم اموال برای شیرینی را اسراف ندانسته‌اند (شهیدی، بی تا: ۶۶). این آموزه‌ها، برخلاف سنت منطقی استدلال عقلانی و یافته‌های علمی و تجربی‌اند و پرسش جدی درباره سازگاری واقعی ادعای «مطابقت با علم» را مطرح می‌کنند.

۴-۲-۴- تناقض رفتاری رهبران بهائی در نسبت با علم مدرن و مدعیات ضد علمی

شخصی

در منابع آمده که میرزا حسینعلی نوری (معروف به بهاءالله) که ادعای تجسد ذات الهی را داشت، علت

زندانی شدن خود را دانش و آگاهی می‌دانست و از آن شکوه می‌نمود: «یا ایها السائل فاعلم، ای سوال کننده بدان، مردم افتخار می‌کنند، علم را مدح می‌کنند، اما من شکوه می‌کنم از علم، اگر دانش و علم نبود من در زندان، زندانی نمی‌شدم، جام بلا را از دشمنان نمی‌نوشیدم» (نوری، ۱۹۲۸: ۵). این اظهارات نشان می‌دهد که بهرغم ستایش ظاهری از علم، تفسیری انتقادی و دشمنانه به آن دارد. از دید کلام تشیع امامی، چنین التقاطها و تناقض‌های گفتمانی باید در چارچوب معیارهای اعتبار نصی و عقلی سنجیده شوند.

۴-۳- انکار معتبر بودن سه منبع معرفت (حس، عقل، نقل)

عبدالبهاء در بحث «موازن ادراک» سه منبع اصلی معرفت را چنین مطرح می‌سازد: حس (روش مشاهده و تجربه)، عقل (روش حکمای مسلمان و فیلسوفان) و نقل (کتب آسمانی). او سپس هر سه را در مقام کامل بودن مورد تردید قرار می‌دهد: حس را به دلیل خطاپذیری محسوسات ناقص می‌داند؛ عقل را به سبب اختلاف فلاسفه و متفکران مختلف، معتبر نمی‌شمارد و نقل را نیز تام نمی‌داند چون ادراک آن از راه عقل است و عقل خطاپذیر است. نتیجه چنین تشکیکی این است که عبدالبهاء معیار چهارمی به نام «فیض روح القدس» یا «ادراک فیض القدس» را به عنوان میزان صحیح معرفی می‌کند که فاقد هرگونه شک و شبهه است و تنها معیار اصیل معرفت یقینی دینی محسوب می‌گردد (افندی، ۱۹۰۸: ج ۱، ۲۲۵). وی با استناد به خطاهای حس، نتیجه‌گیری می‌کند که همه داده‌های حسی فاقد اعتبار هستند.

این استدلال از چند جهت مغالطه‌آمیز است: اولاً، خطای گاه‌به‌گاه حس، به معنای نفی کلی کارکرد آن نیست. ثانیاً، روش تجربی با تکرارپذیری و تنظیم مجدد شرایط، قادر به تصحیح خطاها و بازیابی اعتبار خود است. ثالثاً، بسیاری از خطاهای حسی نه از خود حس، که از مقدمات نادرست یا تفسیرهای نابجا ناشی می‌شوند که با اصلاح آن‌ها، داده‌های حسی اعتبار خود را بازمی‌یابند. در نقد دیدگاه عبدالبهاء درباره عقل باید گفت: اختلاف نظر فلاسفه را نمی‌توان دلیلی بر بی‌اعتباری خود عقل دانست. ویژگی ممتاز عقل در میان ابزارهای شناخت این است که اختلاف‌های فردی، اصل کارکرد و ارزش آن را نفی نمی‌کند. عقل با قابلیت کلی‌سازی و تعمیم، در صورت استواری مبانی معرفتی، به نتایج معتبر و قابل اتکا دست می‌یابد. بنابراین، اشاره به وجود اختلاف در میان فلاسفه، تنها نشان‌دهنده عدم انسجام در برخی نظام‌های فلسفی خاص است، نه بطلان مطلق عقل به عنوان ابزار شناخت.

در نقد دیدگاه عبدالبهاء درباره نقل باید گفت: به دلیل خطاهای احتمالی عقل، ادعای بی‌اعتباری نقل نتیجه‌ای قابل قبول نیست. در سنت شیعی، نصوص دینی از حجیتی ذاتی برخوردارند که در چارچوب تعامل با عقل و فرآیند اجتهاد، فهم و تفسیر می‌شوند. نکته اساسی این است که عقل و نقل در منظومه معرفت

دینی رابطه‌ای تکمیلی دارند؛ به گونه‌ای که نفی مطلق هر یک، گفت‌وگوی دینی و نظام معناشناسی را با بن بست مواجه می‌سازد. بنابراین، ناتوانی برخی نظام‌های فکری در تبیین این رابطه را نمی‌توان دلیلی بر بی‌اعتباری مطلق نقل دانست. در بررسی مفهوم «فیض روح‌القدس»، تعریف معیاری غیرقابل سنجش و کاملاً شخصی - که هر فرد بتواند مدعی دریافت آن شود - از منظر معرفت‌شناسی دینی با چالش‌های بنیادین روبرو است. این رویکرد از سه جهت مشکل‌ساز محسوب می‌شود: نخست، با حذف امکان بررسی بین‌ادھانی، بنیان‌های گفت‌وگوی عقلی و نقدپذیری را تضعیف می‌کند. هر نظام فکری معتبر - اعم از دینی یا علمی - نیازمند معیارهای سنجش‌پذیر و قابل‌ارزیابی است. دوم) شخصی‌سازی کامل تجربه دینی، امکان آموزش، انتقال و تبیین روشمند مفاهیم را منتفی می‌سازد و مسیر را برای ادعاهای بی‌اساس می‌گشاید. سوم، این نگرش تمایز میان تجربه اصیل دینی و توهمات شخصی را ناممکن می‌کند و مبنایی برای ارزیابی صحت و سقم ادعاها باقی نمی‌گذارد. در نتیجه، چنین تعریفی از فیض روح‌القدس نه تنها به هرج‌ومرج معرفتی می‌انجامد، بلکه اساس هرگونه فهم نظام‌مند دینی را نابود می‌سازد. در مجموع، اگر عبدالبهاء همگی سه مبنای رایج معرفت را مردود شمارد و تنها «فیض‌القدس» را معیار قرار دهد، استدلال او برای «مطابقت دین با عقل و علم» فاقد مبنای منطقی و عملی خواهد بود؛ زیرا خودش معیار عقل و علم را نفی کرده است.

۴-۴- پیامدهای کلامی و عملی تناقض‌ها برای ادعای «مطابقت دین با عقل و علم»

نتایج تحلیلی بالا نشان می‌دهد که ادعای تبلیغی بهائیت درباره «مطابقت دین با عقل و علم» در سطح شعار تبلیغاتی قابل مشاهده است؛ اما در ساحت متون و رفتار مؤسسان و رهبران آن جریان، انسجام لازم برای پشتیبانی از این ادعا وجود ندارد. در بسیاری از موارد، گزاره‌ها و دستورها در عمل معیارهای عقلانی یا علمی را به حاشیه می‌رانند یا آنان را منسوخ اعلام می‌کنند. از منظر کلام اسلامی که عقل و نقل را دو حجت مکمل می‌داند، نادیده گرفتن یک‌سویه یا تقلیل دادن ارزش هر یک از این دو منبع شناخت - به‌ویژه زمانی که به‌عنوان مبانی رسمی و تعمیم‌یافته مطرح شود - نقض اصول روش‌شناختی فهم دین محسوب می‌شود. این نگرش تعادلی هم از نظر تاریخی در سنت اسلامی ریشه دارد و هم از منظر معرفت‌شناختی ضروری است، چرا که عقل و نقل در منظومه فکری اسلام همچون دو بال برای پرواز به سوی حقیقت عمل می‌کنند.

ورود آموزه‌هایی که با اصول بدیهی علمی مغایرت دارند (مانند برگرداندن مس به طلا، تطهیراتی با کارکرد لفظی صرف و غیره) مشروعیت ادعای «همگونی با علم» را تضعیف می‌کند؛ زیرا معیار «علمی» در فهم معقول دینی به‌معنای تعهد به مبنای قابل‌آزمون و نقدپذیر است که در متون مربوطه رعایت نشده

است.

۵- جمع‌بندی نقدی محوری

با لحاظ تمام شواهدِ متنی و تطبیقی، می‌توان چنین جمع‌بندی کلامی-تحقیقی ارائه کرد: آموزه «مطابقت دین با عقل و علم» در سنت کلامی اسلامی و به‌ویژه در میراث تشیع امامی پیشینه دارد. ادعای بهائیان مبنی بر ابتکارِ محض چنین آموزه‌ای مغایرِ واقعیت تاریخی است (کاب، بی‌تا: ۱۵۶؛ اشراق خاوری، بی‌تا: ۸۸). تناقض‌های صریح موجود در متون باب، بهاء‌الله و عبدالیهاء، از ممنوعیت آموزش منطق تا نفی عقل به‌عنوان معیار و سرانجام اتکاء به «فیض مقدس»، نشان می‌دهد که در عمل آموزه تطابق با عقل و علم به‌عنوان یک معیار معرفتی پایدار پذیرفته نشده است. پذیرش معیار شخصی و غیرآزاد «فیض روح القدس» به‌عنوان مرجع قطعی معرفت، هم‌گفت‌وگو و نقد میان‌فردی را متوقف می‌سازد و هم با موازین دینی مذهبی ناسازگار است. این مجموعه تناقضات معرفتی و رفتاری موجب می‌شود که ادعای «هماهنگی با علم و عقل» در بهائیت بیشتر نقش تبلیغی - و نه مبنایی معرفتی- ایفا کند.

۶- نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مستند و نظام‌مند متون بنیادین بهائیت به این نتایج دست یافت:

- ۱- ادعای «مطابقت دین با علم و عقل» که توسط عبدالیهاء به‌عنوان یکی از تعالیم دوازده‌گانه و امتیازی بی‌نظیر برای آیین بهائیت مطرح شده، فاقد اصالت است. همان‌گونه که منابع مورد استناد همین آیین نشان می‌دهد، این اصل ریشه در متون اسلامی و سخنان امام علی (علیه‌السلام) دارد و خود عبدالیهاء نیز بدان اعتراف کرده است. بنابراین، این آموزه نه یک نوآوری، که اقتباسی از میراث اسلامی است.
- ۲- بررسی آثار رهبران تأسیس‌کننده بهائیت، تناقض‌های ساختاری و ماهوی عمیقی را با این ادعا نشان می‌دهد. از یک‌سو، سید علی محمد باب در کتاب «بیان» هرگونه مطالعه کتب غیربابی و علوم عقلی مانند منطق و اصول را حرام اعلام کرده و حتی حکم به نابودی تمام کتب غیربابی داده است. از سوی دیگر، میرزا حسین علی بهاء به‌صراحت عقل را به‌عنوان معیار شناخت رد کرده و معرفت را نه از مجرای حواس ظاهری، عقل یا دانش متعارف، بلکه معرفت را منحصرأ در گرو «فیض روح‌القدس» می‌داند.
- ۳- محتوای آموزه‌های منسوب به این آیین در تعارض آشکار با بدیهیات علم جدید قرار دارد؛ از جمله ادعای تبدیل مس به طلا در هفتاد سال و دستور تطهیر نجاسات با تکرار ذکر «الله اطهر» که با اصول مسلم شیمی و میکروبی‌شناسی ناسازگار است.

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۴- خود عبدالبهاء در کتاب «مفاوضات» با ردّ هر سه منبع شناخت بشری (حس، عقل و نقل)، تنها راه دستیابی به حقیقت را «فیض روح‌القدس» می‌داند. این موضع، اساس هرگونه گفتگوی عقلانی و سنجش را نفی کرده و ادعای مطابقت با علم و عقل را تا سطح یک شعار تبلیغاتی تقلیل می‌دهد.

۵- از منظر کلام امامیه که عقل را به‌عنوان «حجت باطن» در کنار «حجت ظاهر» (وحی و امامت) می‌شناسد، بهائیت نه‌تنها مدعیاتی بی‌پایه ارائه داده، بلکه با تناقض‌گویی درونی و ردّ مبنایی عقل و علم، خود را در معرض بطلان قرار داده است. این پژوهش نشان می‌دهد که ادعای عقلانیت و علم‌گرایی در بهائیت، فاقد انسجام درونی بوده و در تقابل کامل با منظومه معرفتی اسلام ناب قرار دارد.

منابع

۱. ابراهیم، مصطفی و دیگران، (۱۳۶۳)، *المعجم الوسیط*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۶۳)، *اشارات و تنبیهاات*، تهران، سروش.
۴. اشراق خاوری، عبدالحمید، (بی تا)، *پیام ملکوت*، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۵. ———، (۱۳۵۳ش)، *رحیق مختوم*، بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۶. الیاس، انطوان، (۱۳۵۸)، *القاموس العصری*، تهران، فرهنگ نوین.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۳ش)، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، *الصحاح*، بیروت، دار العلم.
۹. حسینعلی نوری، میرزا (بهاءالله)، (۱۹۲۸)، *مجموع الواح مبارکه*، مصر، نشر صبری کردی.
۱۰. ———، (۱۳۳۹ق)، *ادعیه حضرت محبوب*، مصر، بی نا.
۱۱. ———، بی تا (الف)، *اشرافات*، بی جا، بی نا (چاپ سنگی، نسخه الکترونیکی).
۱۲. ———، بی تا (ب)، *بدیع* (در جواب اسئله قاضی)، بی جا، بی نا (چاپ سنگی از روی نسخه خطی).
۱۳. ———، بی تا (ج)، *اقدس*، بی جا، بی نا (نسخه الکترونیکی).
۱۴. ———، بی تا (د)، *ایقان*، بی جا، بی نا (نسخه الکترونیکی).
۱۵. ———، (۱۳۱۰)، *اقتدارات: مجموعه الواح و نوشته‌های بهاءالله*، بی جا، مطبعة سنگی.
۱۶. رائین، اسماعیل، (۱۹۷۸م)، *انشعاب در بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی*، تهران، بی نا.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، بی جا، منشورات الشریف الرضی.
۱۸. ———، (۱۴۲۲ق)، *المفردات فی غرایب القرآن*، بیروت، دار المعرفة.

۱۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۵۸ ش)، *دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، بی‌جا، انتشارات یاران.
۲۰. شوقی ربانی، (۱۹۹۲ م)، *قرن بدیع*، بی‌جا، مؤسسه معارف بهائی.
۲۱. شهیدی، خلیل، (بی‌تا)، *خاطرات شهیدی*، بی‌جا، بی‌نا، نسخه خطی، قابل دسترسی در: <https://bahai-library.com>
۲۲. شیرازی، علی محمد باب، (بی‌تا)، *بیان*، بی‌جا، بی‌نا (نسخه خطی).
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸ ش)، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. ————، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. عباس افندی (عبدالبهاء)، (۱۳۲۱ ق)، *خطابات مبارکه*، تهران، آزدگان.
۲۶. ————، (۱۹۰۸ م)، *به اهتمام: کلیفورد بارنی، مفاوضات*، بی‌جا، مطبعه بریل.
۲۷. ————، (۱۳۴۰)، *مکاتیب*، مصر، مؤسسه ملی مطبوعاتی امری.
۲۸. کاب، استن وود، (بی‌تا)، *آرامش برای جهان پر آشوب*، بی‌جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ ش)، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
۳۰. گلپایگانی، میرزا ابوالفضل، (۲۰۰۱ م)، *فرآیند*، آلمان، مؤسسه مطبوعاتی امری.
۳۱. مازندرانی، اسدالله، (بی‌تا)، *رهبران و رهروان*، بی‌جا، انتشارات مؤسسه ملی مطبوعاتی امری.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۵ ش)، *آموزش عقاید*، جلد اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶ ش)، *آشنایی با منطق*، قم، انتشارات صدرا.
۳۵. ————، (۱۳۸۰ ش)، *یادداشت‌ها*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۶. معلوف، لوئیس، (۱۹۹۸ م)، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت، المكتبة الشریقة.
۳۷. مگی، برایان، (۱۳۷۴ ش)، *مردان اندیشه پدیدآورندگان فلسفه معاصر*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۳۸. نصر، سید حسین، (۱۳۷۲ ش)، *نامه فرهنگ: تصوف و تعقل در اسلام*، بی‌جا، بی‌نا.