رمز و راز

بررسیِ تحلیلیِ کتاب مستطاب ایقان

تألیف:

دکتر کریستوفر باک

ترجمه:

مهندس خسرو دهقانی

فهرست مندرجات: صفحات:

پیش گفتار ۱

تشکّر و قدر دانی ۴

دیباچه

تفسیر مُولّد معنا است ۷
حضرت بهاءالله مؤلّف کتاب ایقان ۱۳
انفصال از ادیان اسلام و بابی ۱۷
یاد داشت های دیباچه ۲۹

فصل اول: حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

سرشت ظهور حضرت بهاءالله ۴۰
آیا کتاب ایقان «نازل» شده است؟ ۴۲
تاریخ نزول کتاب ایقان ۴۷
شرایط حاکم بر نزول کتاب ایقان ۵۳
سوالاتی که موجب نزول کتاب ایقان شد ۵۴
تاریخچهٔ نسخه های خطی ۵۶
داستان طبع و نشر ایقان ۵۹
اتهامات نجفی ۷۲
پاسخ دایرهٔ تحقیق به اتهامات نجفی ۷۴
بحث و بررسی ۸۰
ترجمه های ایقان ۸۳
یاد داشت های فصل اول ۸۴

فصل دوم: تفسیر و عقیده
موقف کتاب ایقان در میان آثار حضرت بهاءالله ۱۰۸
مشروعیت پیشتازانهٔ مأموریت حضرت بهاءالله ۱۱۱
تا وَرای«خاتم النبیین» ۱۱۲
قائم و مَن یُظهِرُهُ الله ۱۱۸
لقاءالله قیامت نَشان ۱۲۲
آیا کتاب ایقان حاوی «راز موعود» است؟ ۱۲۴
رمز گرایی ابزار غلبه بر موانع قیامتی مُحقّق ۱۳۶
یاد داشت های فصل دوم ۱۳۸

فصل سوم: در ورای اسلام
اصطلاح شناسی تفسیری در کتاب ایقان ۱۴۹
اهل تفسیر و مردم عامی ۱۵۲
احترامی که حضرت بهاءالله برای قرآن قائلند ۱۵۷
ابعاد بیرونی و درونی قرآن ۱۵۹
عبارات فنی حضرت بهاءالله برای نماد گرایی ۱۶۲
یاد داشت های فصل سوم ۱۷۳

فصل چهارم: فنون تفسیری در کتاب ایقان
فنون تفسیری در کتاب ایقان ۱۸۶
عهد جدید به عنوان تکیه گاهی برای تفسیر قرآنی ۱۸۹
حضرت مسیح و مُعزّی (تسلی دهنده) ۱۹۲
«منم عیسی»: وحدت رُسُل ۱۹۵
حضرت بهاءالله و مکاشفهٔ صغیر ۱۹۹
ارتباط کتاب ایقان با تفسیر شیعی ۲۰۷

خصائص سبک تفسیری کتاب ایقان ۲۱۴
گونه شناسی ونس برو از تفسیر ۲۱۶
ابزار روندانه در کتاَب ایقان ۲۱۹
قرائت های مختلف ۲۲۲
متون شاهد(یا شواهد شعری) ۲۲۴
توضیح لغویِ ۲۲۸
توضیح دستورَی ۲۳۶
توضیح فصیحانه ۲۴۷
ایجاز (یا اطناب) سخن ۲۵۶
تشبیه و همانندی ۲۵۸
نسخ و نفی ۲۷۴
اسباب النّزول(شأن نزول) ۲۸۰
تعیین هویت مبهمات و متشابهات ۲۸۷
حدیث نبوی ۲۹۷
حکایت و داستان ۳۰۸
بعضی ملاحظات ۳۱۲
یاد داشت های فصل چهارم ۳۲۰

فصل پنجم: نتیجه گیری
آنسوی گذرگاه ۳۵۱
انفصال رستاخیزی از اسلام ۳۵۲
رویکرد تفسیری حضرت بهاءالله ۳۶۷
فنون تفسیری حضرت بهاءالله ۳۷۶
تبدیل قیامت به مرجعیت (راز موعودیت حضرت بهاءالله) ۳۷۹
گفتار های موعود گرایانه ۳۸۶

ابرازات عرفانی یا مُدّعیّات ما ورایی؟ ۴۰۱
واکنش بابیان در برابر کتاب ایقان و مؤلّف آن ۴۰۵
تبدیل اختیار به اصلاح ۴۰۶
در ورای اصلاحات اسلامی ۴۰۸
کتاب ایقان و اصلاحاتِ بابی ۴۱۱
اصلاحات ویژهٔ بابی ۴۱۴
نظم بدیع جهانی ۴۱۹
یاد داشت های فصل پنجم ۴۲۲

نقد جونا وینترز ۴۴۶

نقد فرانک لوئیس ۴۶۲

کتاب شناسی ۴۹۴

پیشگفتار

حضرت بهاءالله (۱۸۹۲ - ۱۸۱۷)، مؤسّس آسمانی آیین بهایی، آثار بسیاری از خود بر جای گذاشته‌اند؛ آثاری که به جرأت می‌توان گفت (از میان آنها) کتاب مستطاب ایقان (۱۸۶۲) شاهکار آن حضرت محسوب است. جناب کریستوفر باک(Christopher Buck) در کتاب مستدلّ خود، که به منزلهٔ نخستین بررسی آکادمیکی است که تماماً به یکی از آثار برجستهٔ بهایی اختصاص یافته، درک و فهم ما را از شأن نزول، فنون ادبی و اهداف تفسیریِ کتاب ایقان افزایش و گسترش می‌دهد.

کسی یافت نمی شود که این کتاب مبین را بخواند و مبهوت حجم وسیع تفسیرات و اشارات موجود درآن، مربوط به کتاب مستطاب قرآن، نشود؛ شاید به این سبب که اولین گیرنده و خوانندهٔ آن یک مسلمان شیعه مذهب، یعنی خال اکبر حضرت باب (۱۸۵۰- ۱۸۱۹)، مبشّر اعظم جمالِ قِدم، بوده است. احادیث مَرویّه و علوم تفسیریهٔ قرآنیّه یکی از مهم‌ترین رشته‌های مطالعات اسلامی را تشکیل می‌دهد و این منقبتِ کتاب *رمز و راز* است که در توضیح نحوهٔ مواجههٔ کتاب ایقان با متون و نصوص اسلامی، گزارش مُقنعی از گسل‌های متعدد حاکم بر جنبهٔ عقلانی این احادیث، ارائه می‌نماید. مؤلّف، حضور ذهن خود را نسبت به مکاتب اصلیِ تفسیر اسلامی بر قرآن کریم و نیز تحقیقات علمیِ معاصر راجع به این موضوع، نشان می‌دهد و در زمینهٔ اخیر، بخصوص، این کارهای محقّقانی چون ونس برو (Wansbrough) و ریپین (Rippin) است که ابزار تحلیلی لازم را برای مؤلّف فراهم می‌آورد تا با توسّل به آنها جایگاه قرآن را در فضای ایقان، مشخص سازد. باک، در اثبات اینکه تحصیلات دانشگاهی و اطلاع و آگاهی از متون اسلامی تا چه اندازه برای درک و فهم عمیقِ نصوص بهایی، مهم و مؤثّر است، کاملاً موفق می‌باشد.

کتاب مستطاب ایقان به محض این که به شیوه‌ای صریح و پیچیده (اظهار نظر موافقانهٔ مستشرق دانشگاه کمبریج، ای. جی. براون در اثر خود موسوم به تاریخ ادبیات ایران) نازل شد، دوست و دشمن، آن را به عنوان اثری استثنایی و قدرتمند پذیرفتند. این کتاب مستطاب که فقط یک سال و اندی قبل از اظهار امر اولیهٔ حضرت بهاءالله در باغ نجیب پاشا (باغ رضوان) در بغداد، نازل شد؛ چشم اندازی روشن، اما نومیدکننده از تاریخ مقدسات و الهیات و نیز مسیر معرفت انسانی، عرضه می‌دارد؛ چشم اندازی که به قصد حمایت از جنبش بابیه و نیز تمهید سبیل برای ظهور امری بدیع از درون آن، تصویر گشته است. به حدسِ قریب به یقین، جامعهٔ اولیهٔ بهایی در ایران، این کتاب را اصلی‌ترین متن دینیِ خود می‌دانسته و نیز احتمالاً نخستین کتاب بهایی است که در حوالی سال ۱۸۸۲ در بمبئی به چاپ رسیده است. حضرت بهاءالله خود، در رقیمه‌ای خطاب به نمایندهٔ جامعهٔ زرتشتیان در طهران، به این کتاب تحت عنوان «سَیّد کتب» اشاره می‌فرمایند و قالب و محتوای آن را به عنوان وسیله‌ای برای درک تاریخِ کلّیِ دینی و دروازه‌ای جهت آشتیِ ادیان الهیِ هندویی، مسیحی، زرتشتی و اسلام، تصریح می‌نمایند.

دانشمند شهیر بهایی، جناب ابوالفضائل گلپایگانی (۱۹۱۴- ۱۸۴۴) پس از اقبال به امر جدید در سال ۱۸۷۶، بدایتاً از نگاشتنِ هر چیزی راجع به دیانت بهاییِ ابا داشت؛ زیرا می‌پنداشت که آثاری از حضرت بهاءالله همچون کتاب مستطاب ایقان، هر نوع بحث و بررسی دیگری را غیر ضروری می‌نماید. حتّی یک بار که اصرار می‌رفت مطالبی دربارهٔ اصول اعتقادی و روحانی بهایی بنویسد، مکرّراً متقاضیان را به مطالعهٔ این کتاب سفارش می کرد. وی در سال ۱۸۸۸ به یکی از مخاطبان خود نوشت: « . . . لهذا برآن جناب واجب است که جامی از جویبار ایقان (کتاب ایقان) که از سرچشمهٔ قلم رحمان در این ایام جاری شده برگیری و بنوشی؛ زیرا به سبب دقت و ظرافتش، به مثابهٔ مفتاحی است برای زبر و الواح، و مفسّری است جهت کتب

و صحف الله؛ و مصباحی است که در هر صباح ظلمت و تاریکی را زائل می‌سازد. به وسیلهٔ آن، ختم کلام رسولان برداشته شد و معضلات و کنایات کتب پیشینیان روشن گشت. کمر همّت و مجاهدت بربند و در این سِفر جلیل بیندیش تا ادراک صحیحِ هر چیزی به فؤادت الهام شود.» (ترجمه) برجستگیِ کتاب مستطاب ایقان با گذشت زمان کاهش نیافته. یک نسخه از ترجمهٔ آن توسط جناب علی قلی خان که در سال ۱۹۰۴ در مدینهٔ میثاق طبع گردید در جامعهٔ جدیدالتأسیس بهایی امریکا در اوائل قرن بیستم، انتشار و اشتهار یافت. بدون تردید استمرارِ اهمیت این اثر برای نفوسِ با زمینهٔ ایمان مسیحی، به جهت توجهی است که حضرت بهاءالله به آیات و نبوّات انجیل معطوف داشته‌اند که حدود یک چهارم از حجم کتاب را تشکیل می‌دهد.

در سال ۱۹۳۱ حفید ارشد حضرت بهاءالله، حضرت شوقی افندی ربّانی (۱۹۵۷- ۱۸۹۶) ولیّ امر بهایی، ترجمه‌ای فصیح از کتاب ایقان انتشار دادند و در جایی دیگر این سفر جلیل را «در میان دُراری بی مثیل فائض از اقیانوس موّاج و زخّارِ ظهور حضرت بهاءالله، اعظم و اقدم» (ترجمه) توصیف فرموده و اضافه نموده‌اند: «به جرأت می‌توان مدّعی شد که در بین جمیع آثار نازله از قلم شارع عظیم امر بهایی، این کتاب به تنهایی، از طریق رفع موانع قدیمه که چنین تسخیر ناپذیر، ادیان بزرگ جهان را از هم جدا افکنده، اساسی وسیع و منیع برای صلح و آشتی کامل و دائم پیروان این ادیان، تمهید و تجهیز نموده است.» (ترجمه)

Juan R. I. Cole

Ann Arbor

میشیگان، ۹ فوریه ۱۹۹۵

تشکر و قدردانی

بدون تشویق و تخصّص راهنمای این جانب، جناب پروفسور آندره ریپین (Andrew Rippin) نوشتن این کتاب غیر ممکن می‌نمود. تمامی عناصر ضروری و نظری، تحت هدایت و دلالت ایشان تبلور یافت. ید توانا و تصحیح گر ایشان بود که دست نویس نهایی آن را شکل داد. با اطمینان می‌توانم بگویم که من معنای تفسیر را از او آموختم. هم چنین از میراث عقلانی مربی ایشان، جناب جان ونس برو (John Wansbrough) نیز سود فراوان بردم. بسیار مدیون دپارتمان مطالعات دینی در دانشگاه کالگری(Calgary) هستم که دستیارانی فارغ التحصیل را برای حمایت از این تحقیق و تتبع و نیز برای همکاری‌های بیشتر، در اختیارم گذاشتند.

آشنایی خودم را با نقد فصاحت زبان عربی که بینش‌های روشن‌تری را از نمادگرایی قرآن و آثار ونس برو و نیز حضرت بهاءالله، نصیبم نمود؛ مدیون پروفسور نفتالی کین برگ (Naphtali Kinberg)، (از دپارتمان زبان و ادبیات عرب در دانشگاه تل آویو) هستم. از پروفسور لی کین برگ (Leah Kinberg) (از دپارتمان تاریخ خاورمیانه در دانشگاه تل آویو) ، به جهت اطمینان الهام بخشی که در مسیر تحقیقاتم به من داد، سپاسگزارم. عمیقاً مدیون عنایات بیت العدل اعظم الهی در مرکز جهانی بهایی هستم، به خاطر اسناد و مدارکی که در خلال سال‌های تحقیقم در اختیارم گذاشتند. همسرم نازی (Nahzi) را که معلم زبان فارسیم نیز بود، به خاطر فداکاری‌هایی که در حمایت از کارم متحمّل شد و نیز دو پسرم، تاکر (Takor) و طراز را نیز مورد تحسین و تقدیر قرار می‌دهم.

هم‌چنین به سبب تشویق‌ها و تنفیذهایشان، مراتب تشکر و سپاس خود را تقدیم می‌دارم به دکتر (B. Todd Lawson) از دپارتمان خاورمیانه و مطالعات اسلامی در دانشگاه تورنتو و دکتر نصرت الله محمد حسینی از (Brunaby, B.C.) و دکتر (Robert Stockman)، هماهنگ کنندهٔ

تحقیقات در مرکز ملی بهایی مستقر در ویلمت ایلی نویی و دکتر (David S. Ruhe) در حیفا و جنابان (Antony Lee) و پیمان افشاریان از *مرکز انتشارات کلمات* و نیز به اولین مربی خودم در مطالعات دینی، جناب (Tom Cicctti) ، از بلینگهام در واشنگتن. در مورد سفر به قطب شمال که قبل از نوشتن این رساله، اندیشه‌ام را متبلور ساخت، مدیون برادرم کارتر باک و پسرم جیسن باک هستم؛ و نیز تشکرات خود را تقدیم می کنم به جنابان (Stephen Menard) ، (Bill Marshal)، (Louis Soucy)، (Louis Smith) و عزیز عزیزی. از آنجا که « هنر سیاه» نگارش دیجیتالی در تهیه نسخهٔ تایپی دخیل بوده است، از برنامه نویس جناب (Greg Berry) از بنیاد تایپ ویژهٔ (Symmetry) در دانشگاه کالگری که مخصوص این رساله دست به ابداع برنامهٔ مبدّل جدید حروف (که هم اکنون از لحاظ تجاری نیز در دسترس است)، زدند؛ تشکر مخصوص دارم. به خاطر کامپیوتر مکین تاش (Macintosh) که نسخهٔ اولیه روی آن تایپ شد، سپاس عمیق خود را به برادرم کارتر باک و والدینم جرج و ساندرا باک تقدیم می‌دارم. مؤسسهٔ انتشاراتی کلمات را مورد تحسین قرار می‌دهم برای حمایت مستمری که از تحقیقات در رشتهٔ نوظهور مطالعات بابی و بهایی، به عمل می‌آورند و نیز به سبب پذیرش این رساله برای چاپ.

سوای پروفسور ریپین و نقش دوگانه‌اش به عنوان هم راهنما و هم ارزیاب، مایلم از دو ارزیاب دیگر رساله‌ام، پروفسور (Eliezer Segal) از دپارتمان مطالعات دینی و پروفسور اشرف رُشدی از دپارتمان زبان انگلیسی، به سبب مطالعهٔ دقیق این رسالهٔ نسبتاً مطوّل، تشکر کنم. تخصص پروفسور رُشدی در (Milton) ، مباحث فرجام شناسی (Eschatology) و نمادگرایی را با هم جمع می کند. مذاکرات مفصلم با پروفسور سگال دربارهٔ میمونیدها (Maimonides) ، بصیرتم را راجع به سرشت زبان مربوط به خدا و نیز ارزش و اهمیت رویکرد پدیدار شناسانهٔ چند فرهنگه در مطالعات

دینی، به خصوص ادیان غربیِ یهودیت، مسیحیت، اسلام و دیانت بهایی، افزون ساخت.

و سرانجام مایلم از همهٔ هفت نفری که نسخهٔ تایپی کتاب *رمز و راز* را برای غلط گیری مطالعه کردند تشکر کنم، یعنی سپاس خود را علاوه بر جنابان آندره ریپین، تود لاوسن و نصرت الله محمد حسینی که فوقاً از آنها تقدیر به عمل آوردم، به جنابان خوان کول مدیر مرکز مطالعات خاورمیانه و آفریقای شمالی از دانشگاه میشیگان و شاهرخ منجذب، محقق بهایی از واترلو در انتاریو و (Stephen Lambden)، کاندیدای درجهٔ دکترا از نیوکاسل و نفر هفتم که علاقمند است نامش مکتوم ماند، تقدیم می‌دارم و بالاخره، از جناب (Steven Scholl) از چاپخانهٔ ابر سفید، به خاطر کار پر دردسر حروف چینی و صفحه بندیِ کتاب تشکر می کنم. بدیهی است نویسنده، مسئولیت نهایی اغلاط باقیمانده را به عهده می گیرد.

کریستو فر باک

دیباچه

تفسیر مولّد معنا است

تفسیر و تبیین کتب الهی حائز این قدرت و توانایی است که نقش خود را معکوس سازد. بدین معنی که تفسیرِ روشنِ گذشته، در واقع گذشته‌ای است که حال را تفسیر می‌کند و در این رهگذر، این فقرات متشابهۀ کتب سماوی است که به خصوص مستعدّ تأثیر پذیری از این فرایند می‌باشد؛ یعنی فقراتی که حاوی امثال و اشباه، بیانات مَجازین و نظاره‌های قیامت نشان بوده، به یک معنا «تاریک» تلقی شده، به قول کرمُد (Kermode) محتاج «اکمال» می‌باشند. برای مثال، در تفسیر و تعبیر رؤیاها «متن رؤیا، هنگامی که درک شد، محو و زائل می‌شود؛ گویی توسط نفس عمل تعبیر، مصرف می‌گردد.» (۱)

این مطالعه و تحقیق، به سفری تفسیری در دل سرزمین اسرارآمیز قرآن، مبادرت می‌نماید؛ سفری به درون دیار رمزی و درام رستاخیزیِ آن؛ جایی که آسمان می‌شکافد (قرآن ۱/۸۴) و مس می گدازد (۸/۷۰)؛ مکانی که ستارگان پراکنده می‌شوند (۲/۸۲) و بر زمین می‌ریزند (۲/۸۱) ؛ محلی که زمین‌ها می‌لرزند (۱/۹۹) و کوهها حرکت می‌کنند (۳/۸۱) ، فرو می‌ریزند (۳/۸۳) و بخار می‌شوند (۲۰/۷۸) ؛ جایی که دریاها می‌جوشند (۶/۸۱) ، دودها احاطه می‌کنند (۱۰/۴۴) و همۀ کسانی که (۳۹/۶۸) بر زمینند مدهوش می‌شوند (۳۹/۶۸).

این کوشش و پژوهش متمرکز است بر تعبیر و تفسیر تا معانی بدیعه تولید کند و حقایق جدیده خلق نماید و به قول جابس (Jabes) :« بعد از هر چیزی، ابزاری اکتشاف کند که خلاقیت داشته باشد.»؛ (۲) زیرا تفسیر و تعبیر، در بِدعت و نوآوری حائز چنان استعداد قدرتمندی است که می‌تواند محملی برای ایجاد و اظهار یک دین جدید شود و این حادثه‌ای است که در قرن گذشته رخ داد؛ هنگامی که تفسیر، یک دیانت جدید جهانی به نام امر

بهایی را به عرصهٔ شهود آورد؛ دیانتی که شارع و شارح الهیِ آن، میرزا حسینعلی نوری ملقّب به بهاءالله (۱۳۰۹ ـ ۱۲۳۳ قمری / ۱۸۹۲ ـ ۱۸۱۷ میلادی) می باشد.

کتاب مستطاب ایقان، اثر حضرت بهاءالله، کاری است تفسیری روی انجیل جلیل و قرآن مجید. معمولاً آثار تفسیری، چه آکادمیک باشند چه سنّتی (Pastoral) ، غیر قطعی و میرا هستند؛ یعنی چندی در دوایر تفسیر سریان می‌یابند و بعد به آرامی، با جایگزین شدن توسط تفاسیر دیگر، می‌میرند. اما کتاب مستطاب ایقان بر خلاف این جریان، حتّی موفّق به خلق ساختار و قالب بنیادیِ یک دیانت جدید جهانی گشته است.

گرچه شیوهٔ ایقان تا حدّ زیادی اسلامی است، اما فرهنگ (ethos) نوینی که این اثر عرضه می‌دارد، آن را در حوزهٔ آثار غیر اسلامی از تفاسیر قرآنی، حائز نقشی منحصر به فرد می سازد. در اینجا نه تنها از تناقضات معنایی خبری نیست، بلکه این کتاب مبین پلی قیامت نشان نیز مهیا می نماید که در سوی دوردست آن حضرت بهاءالله ایستاده‌اند؛ نفس مقدّسی که جهان بینی شان در راستای خطوط مدل وارهٔ اتحاد و یگانگی شکل گرفته است. آن حضرت در لوح اتحاد، جهانیان را چنین مخاطب می‌سازند:

> ای احزاب مختلفه، به اتّحاد توجه نمایید و به نور اتّفاق منوّر گردید.... این مظلوم از اوّل ایّام الی حین، مقصودی جز آنچه ذکر شد نداشته و ندارد. شکی نیست جمیع احزاب به افق اعلی متوجّهند و به امر حق عامل.... به عَضُد ایقان، اصنام اوهام و اختلاف را بشکنید... (۳)

وحدت و یگانگی به منزلهٔ مفتاحی است برای تمامیت تفکّر بهایی و کتاب ایقان بایستی در گسترهٔ روشن این نور مشاهده شود. علی رغم اینکه متن این کتاب در اولین مرحلهٔ مأموریت جمال سبحان نگاشته شده؛ اما اندیشهٔ وحدت گرای مظهر احدیت، از زمان نزول آن بسی پیشی می گیرد.

آن حضرت از زمان طفولیت مصمّم گشتند حیات خود را وقف صلح و آشتیِ جهانی نمایند؛ به همین علت در این مطالعه هیچ گونه کوششی در جهت تبیینِ «روانکاوی تاریخیِ» نضج و نموِّ اندیشه‌های آن حضرت به عمل نمی‌آید. (۴) در اینجا این فحوای کلام است که تفحّص می‌گردد و نه کاهش‌گری (reductionism) اصول‌گرایان.

نظرگاه وحدت و یگانگی که در آثار حضرت بهاءالله نمایان می‌شود، گرچه تا ورای اسلام گسترش می‌یابد، اما از درون آن نشأت می‌گیرد. هم در دیدگاه آن حضرت از تاریخ و هم در نظریهٔ ایشان برای مدنیت، تکریم و تعظیم قرآن، به گونه‌ای پر شور و حال استمرار می‌یابد. اظهار نظر قاطع و صریح آن حضرت است که «**این قرآن حجّت است برای مشرق و مغرب عالم.**» (۵) به همین سبب تفسیر و توضیحی مُقنع از قیامت شناسی قرآن لازم می‌آید ـ یعنی همان نیازی که باعث نزول ایقان شد ـ که طی این رساله، در موقع مقتضی تقدیم خوانندگان خواهد شد.

کتاب ایقان اثری بسیار فراتر از یک تفسیر است؛ متن آن هنگامی نگاشته (یا نازل) شد که حضرت بهاءالله در زمرهٔ پیروان شناخته شدهٔ پیامبر ایرانی، ملقّب به باب (دروازه) (۱۲۶۶– ۱۲۳۵ قمری/ ۱۸۵۰– ۱۹۱۹ میلادی) محسوب بودند و مقصود از نزول آن، دفاع از حقانیت این پیامبر بود. اما چیزی نگذشت که این سِفر مبین، نه تنها به سبب محتوای متعالیش، بلکه به دلیل تأثیر عمیق و شدیدش بر مؤمنین ایام اولیهٔ امرالله، سرآمد جمیع آثار اعتقادی دیانت بهایی گشت و این تأثیر عمیق و شدید تا به امروز نیز، به خصوص در میان بهاییان با پیشینهٔ غیر اسلامی، ادامه داشته است. کتاب ایقان، به گمان قریب به یقین، در بین تمامی آثار دینی بهایی، از گسترده‌ترین انتشار و بیشترین تأثیر و نفوذ برخوردار بوده، ظاهراً نخستین متن بهایی است که رسماً به طبع رسیده است. متن آن، گرچه زنده و گسترده است، اما جامعیتِ

اندیشهٔ بهایی را شامل نمی شود و به همین لحاظ لازم است در حوزه و محدودهٔ سایر آثار مقدسهٔ بهایی گنجانیده شود.

به جهت برآورد اهمیتی که کتاب ایقان برای کسانی که آن را مُلهَم می‌شمارند، حائز است؛ کافی است تبیینی را که حضرت شوقی افندی، حفید حضرت بهاءالله و ولیّ امر بهایی، دربارهٔ آن عرضه نموده‌اند، مورد ملاحظه قرار دهیم:

> به جرأت می‌توان مدعی شد که در بین جمیع آثار نازله از قلم شارع عظیم امر بهایی، این کتاب به تنهایی، از طریق رفع موانع قدیمه که چنین تسخیر ناپذیر، ادیان بزرگ جهان را از هم جدا افکنده، اساسی وسیع و منیع برای صلح و آشتی کامل و دائم پیروان این ادیان، تمهید و تجهیز نموده است. (۶)

از نقطه نظر تحقیقات علمی، کتاب ایقان مبنا و اساس مطالعات بهایی محسوب می‌شود.

گرچه دیانت بهایی در عرصهٔ مواضیع مطالعات دینی، هنوز مجبور است به نوعی بی‌مهری تن دردهد؛ اما در ادبیات آکادمیک، یک اتفاق رأی رو به افزایش، موقعیت آن را به عنوان دیانتی مستقل مورد حمایت قرار داده است. از لحاظ آماری، این دیانت نوظهور، توفیق درخشانی را در طرح‌های متهورانهٔ تبلیغی خود نشان داده و توانسته است در خلال قرن گذشته در ۲۰۵ مملکت از ممالک و سرزمین‌های مستقل جهان نفوذ نماید.(۷) از نظر جمعیت شناسی، اکثریت بهاییان امروزی در ممالک جهان سومی و از پیشینهٔ غیر اسلامی می‌باشند. پژوهش جاری نشان خواهد داد که چگونه یک دیانت با ریشه‌های اسلامی، سرانجام قاطعانه از اسلام منفصل می گردد؛ درست همان‌گونه که مسیحیت اولیه از لحاظ اعتقادی و اخلاقی، از شریعت مادری خود، یهودیت، انفصال یافت.

اسلام شناس ایرلندی دنیس مک ایون (Denis Mac Eoin) در اثر معتبر اخیر خود به نام (راهنمای ادیان موجود)(a Handbook of Living Religions) دیانت بهایی را به طور جداگانه در فصل پایانی کتاب (۸) مورد بررسی قرار داده است. این پژوهش مطالعات بهایی را عموماً در مسیرِ نقد بر متون دلالت کرده است. وی مسألهٔ گونه شناسی دیانت بهایی را این چنین قالب بندی می‌کند:

> شخص غیر بهایی که در جستجوی رویکردی نسبتاً بی‌طرف در مورد دیانت بهایی است، با ابهامی واقعی مواجه می‌شود. عبارات رمزی و عددی، میزان تأثیرگذاری، موقعیت اجتماعی، آزادی عضویت و امثال آن، مفیدترین راه برای بررسی کردن آن را، قلمداد کردنش به عنوان یک فرقه و گروه (با نوسانات عمدهٔ منطقه‌ای) و نه یک سنّت کاملاً مستقل دینی، معرفی می‌کند. اما بهاییان خود معیارهای دیگری چون حیات بنیانگذاران و قدّیسان آن، غنای متون مقدس آن، سرعت و وسعت گسترش جغرافیایی آن و فرض وجود ظهوری بعد از اسلام و ناسخ اسلام را، مورد تأکید قرار می‌دهند. شخص محقّق باید بکوشد تا آنجا که ممکن است بین این معیارها و نیز سایر رویکردها، نوسان کند. اما در این راستا، شاید کانون مرکزی توجه، انتشار آگاهانهٔ یک دیانت نوین و جایگزین باشد؛ دیانتی نه ابتدائاً منتج از رشد یکی از سنت‌های اصلی موجود، بلکه به عنوان سنتی مستعد و بدیع. (۹)

آقای مک ایون در اشاره به سرنوشت این «سنّت مستعد و بدیع» به نحوی پیش بینانه، نتیجه گیری می‌کند که «به نظر می‌رسد بهاییت اولین جنبش جدید مذهبی است که آثار رشد و توسعه تا حدّ یک سنت مستقل دینی را نشان می‌دهد.» (۱۰)

اغلب جنبش‌های جدید مذهبی از درون یک سیستم دینی دیگر نشأت می‌گیرند و در همین محدوده، به نوعی وجود فرقه‌ای یا حاشیه‌ای نائل می‌گردند. لهذا اگر مک ایون امکان تحول دیانت بهایی را به «یک سنت مستقل» نپذیرفته بود، طبقه بندیش از این دیانت به عنوان یک جنبش جدید مذهبی تا حدی نارسا می‌نمود.

غالب محقّقان، به حدّ کفایت، انفصال انقلابی امر بهایی از دیانت اسلام را مورد بررسی قرار داده‌اند. جنبه‌ها و اشارت‌های گونه شناسانهٔ این انفصال، گسترده‌تر از آن است که در محدودهٔ یک الگوی فرقه گرایانه مورد بررسی قرار گیرد. صرفاً حتی بر اساس مشخصه‌های وجودی، یک بهایی را نمی‌توان مسلمان شمرد؛ همان‌گونه که هیچ مسیحی خود معترفی، حتی اگر قبلاً و اصلاً یهودی بوده باشد، نمی‌تواند مدّعی شود که پیرو دین یهود است. فرایند تحقیق گهگاهی در گزینش شیوه‌ای که متناسب با خود نگارهٔ(self-definition) دینی باشد، ناموفق است. در یک محیط کلاسی، نفس حضور یک اقلیت دینی، می تواند این ذهنیت را که آن سنت چگونه باید از لحاظ علمی مورد بررسی قرار گیرد تغییر دهد؛ همان‌گونه که اغلب در مورد بهاییان مصداق داشته است. در این زمینه چنین می‌نماید که کارِ گونه‌شناسی توحید، اثر بوزانی (Bausani) از نقطه نظر پدیدارشناسی، بسی جذّاب‌تر باشد. (۱۱)

در کتاب مستطاب ایقان، جمال سبحان می‌کوشند مدلّل سازند که نفس قرآن کریم عملاً وقوع ظهوری عظیم (یعنی پیامبری بعد از حضرت محمد) را، در آینده، پیش بینی کرده است و این کارِ تفسیریِ کوچکی نیست؛ زیرا وقتی مانع ختمیتِ ظهور به کناری رفت، بهاءالله مُفسّر در جامهٔ بهاءالله مُنزِل ظاهر می گردد.

مسأله این نیست که حضرت بهاءالله معنی حقیقی قرآن را «کشف» کرده‌اند یا نه، بلکه این است که آن حضرت حقیقت آن را نازل می‌فرمایند؛ یعنی معنی آن را (در اینجا دو واژهٔ معنی و حقیقت گرچه تعبیراً متمایزند، اما

عملاً معادل می‌باشند). حضرت بهاءالله با کاربرد ابزاری تفسیری و قابل درک و در جهت توجیهِ حقانیتِ سخن خود، از نصوص قدیمی تولید معنی می‌فرمایند.

این، «واقعیت» پدیدارشناسانهٔ تجلیات بدیعهٔ الهیه در نفس حضرت باب و آنگونه که روشن خواهد شد، در نفس حضرت بهاءالله است که فنون تفسیری راکنترل و مهار می نماید. وقتی تفسیر به عنوان وسیله‌ای خطیر در جهت اقبال و عرفان ظهوری فرا اسلامی عمل می کند، نفس تبیین و تفسیر، خود، جزیی از آن ظهور محسوب می‌شود؛ درست همان‌گونه که کلید جزیی از درب به حساب می‌آید.

بنابراین در پژوهش جاری، متن قرآن از آنجا که در فرایند تفسیر مولّد معنا می‌باشد، به عنوان حقیقتی پویا (dynamic) و نه ایستا (static)، نظاره می‌گردد. از نظر شیوهٔ کار، ما این اندیشه را که قرآن معنایی ثابت دارد کنار نهاده و به جای آن، به عنوان نصّی زنده و پویا، به قدرت خلاقهٔ آن می‌نگریم؛ پدیده ای که قادر است معنا را ایجاد یا الهام نماید. به این طریق در حالی که نصّ الهی محفوظ می‌ماند، نفس فرایند تفسیر و نه نصّ مورد تأویل، حائز قوهٔ اصولی و بنیادی می‌گردد.

حضرت بهاءالله، مؤلّف کتاب ایقان

حضرت بهاءالله مؤسس آسمانی دیانت بهایی هستند؛ آیینی که در قرن نوزدهم، از درون جنبش اصلاح طلبانهٔ بابی، تولد و تبدیل یافت و پس از انفصال قاطع از اسلام، به گونهٔ دیانتی جدید و جهانی ظاهر شد.(۱۲) کامل‌ترین شرح زندگی از این شخصیت روحانی که نسبتاً هم ناشناخته مانده، آنی است که جناب حسن ام. بالیوزی نگاشته است. این اثر، به عنوان تنها زندگی‌نامهٔ کامل حضرت بهاءالله به یک لسان غربی، متّکی است بر منابع اولیه‌ای که بعضاً هنوز انتشار نیافته‌اند. اما این اثر نیز از اتهام تمایلات تقدّس

انگارانه (hagiographical) مصون نمانده است.(۱۳) سایر منابع موجود حاوی اطلاعات تکمیلی‌اند.(۱۴)

حضرت بهاءالله نهالی (scion) از خاندانی اشرافی، برخاسته از پادشاهان باستانی ایران زمین بودند. زادگاه اجدادی آن حضرت، روستای دور افتادهٔ تاکر در بخش نور از استان مازندران است که ناحیه‌ای جنگلی واقع در ساحل جنوبی دریای خزر (Caspian) می‌باشد. آن حضرت که در سال ۱۸۱۷ در مدینهٔ طهران در خانواده‌ای ثروتمند از ملّاکان، به دنیا آمدند؛ در ناز و نعمت و در حلقهٔ درباریان بزرگ شدند. پدرشان، عباس بزرگ، ملقّب به میرزا بزرگ و معروف به وزیر نوری، در خطاطی استاد بود؛ هنری که تحسین دربار را ربود و تعیین وی را به عنوان وزیر یا فرماندهٔ کل گارد سلطنتی، تسهیل نمود. (۱۵)

دو واقعهٔ مهم در ایام اولیهٔ حیات حضرت بهاءالله ، تمایل و استعداد آن حضرت را نسبت به امور دینی و مسائل اخلاقی آشکار می‌سازد. در سال ۱۸۶۸، آن حضرت از مدینهٔ مُحصّنهٔ عکا خطاب به صدر اعظم عثمانی نامه‌ای (مشهور به لوح رئیس) صادر فرمودند که در آن یکی از خاطرات ایام کودکی خود را ذکر می‌فرمایند؛ از این قرار که چگونه به عنوان طفلی به تماشای یک نمایش عروسکیِ درباری می‌روند و مبهوت و حیران می‌گردند. نمایش که ظاهراً مبتنی بر صحنه‌ای تاریخی از زندگی سلطان سلیم بوده، بسیار استادانه اجراء شده و آن حضرت جزییات آن را با وضوح و دقت قابل توجهی، نقل می‌فرمایند.

وقتی نمایش به پایان می‌رسد کودک از صحنه‌گردان (puppeteer) می‌پرسد که چه به روز سلطان و سپاهیانش آمد و او پاسخ می‌گوید آنها همه در جعبه‌ای رفته‌اند که وی زیر بغل داشته و طفل از این پاسخ مات و مبهوت می‌شود. جمال ابهی در این خودنگارهٔ افشاگرانه، اذعان

می‌نمایندکه ازآن روز به بعد، تمامی زرق و برق عالم فانی در نظرشان اهمیتی بیش از آن نمایش نداشته است. (۱۶)

حضرت بهاءالله در وقتی دیگر از حیات کودکیشان، حدیثی منقول توسط محمدباقر مجلسی (متوفی به سال ۱۷۰۰ میلادی)، را راجع به قتل عام همهٔ افراد ذکور قبیلهٔ یهودی بنی قریظه، به فرمان حضرت محمد (قرآن، سورهٔ ۳۳، آیه ۲۶) و به دلیل خیانت، می‌خوانند. گزارش مک ایون از تأثیری که این قضیه بر روح و روان آن طفل نهاده، مبتنی است بر توصیفی که خود حضرت بهاءالله از این نقطهٔ عطف روان شناختی، عرضه فرموده‌اند. وی می‌نویسد :« تأثیر این حادثه ایشان را، با وجودی که می‌دانستند آنچه واقع شده تقدیر الهی بوده، تا مدتی در حالتی از یأس و اندوه عمیق فرو می‌برد.» (۱۷) گویی احساسی از ترس و تأسف آن طفل را بر می انگیزد به درگاه خداوند نوحه نماید تا اوضاع عالم را آن سان تغییر دهد که چنان فاجعه‌ای دیگر هرگز رخ ننماید.

ظاهراً این آرمان کودکی، بعدها به گونهٔ عزمی صمیمی تکامل و تبلور می‌یابد. از این خاطره عیان می گردد که حضرت بهاءالله استعداد و آمادگی خود را نسبت به اصلاحات اجتماعی و اخلاقی، در حساسیت زودرس دوران کودکی نیز نمایان نموده‌اند. جناب طاهرزاده گزارش آن حضرت را از این خاطره، چنین خلاصه کرده است:

> ایشان آنگاه بیان می‌دارند که چگونه ناگهان در یک سحرگاه، مغلوب و مسحور وضعیتی می گردند که به کلی حالات و تفکرات و کلماتشان را دگرگون می‌سازد و آن، تبدیل هیأتی بوده که به ایشان بشارت تفوّق روحانی داده، به مدت دوازده روز ادامه می‌یابد. ایشان خود شهادت می‌دهند که بعد از این حادثه، بحر بیانشان به موج آمده و شمس اطمینانشان طالع گشته و در این حالت بودند تا زمانی که مأموریت خود را به خلق اعلان فرمودند. آن حضرت در

همین لوح گواهی می‌دهند که در این دور مبارک از یک سو آنچه را که باعث ابتلاء و اختلاف است از دین الهی زدوده و از سویی دیگر، تعالیمی را که سبب اتحاد عالم انسانی است، مقرّر فرموده‌اند. (۱۸)

توسعه خودآگاهی دینی حضرت بهاءالله بعدها تغییر جهت‌هایی یافت که آنها را باید در حال و هوای جنبش بابی، که در آن، نخستین فعالیت‌های اصلاح گرانهٔ دینیِ آن حضرت آغاز شد، ادراک نمود.

حضرت شوقی افندی حیات حضرت بهاءالله را به چهار مرحله تقسیم نموده‌اند : ۱) ۲۷ سال نخستین زندگیشان که در رفاه و راحتی و «**اشتیاق و علاقه نسبت به زندگی فقرا و عجزه**» سپری شد. (از ۱۸۱۷ تا ۱۸۴۴)؛ ۲) ایمان به حضرت اعلی و «حواریّت» در درون جنبش بابیه (از ۱۸۴۴ تا ۱۸۵۲)؛ ۳) مسجونیت (چهار ماهه در سیاه چال طهران) (۱۸۵۲)، زمانی که جذبات روحانی، احساس پر قدرت مأموریت الهی را در وجدان ایشان بیدار نمود؛ ۴) دورهٔ مظهریت چهل ساله که طی آن، به عنوان هیکلی جذبانی و پر فیضان به سر بردند. (از ۱۸۵۳ تا ۱۸۹۲) (۱۹) این دورهٔ چهل سالهٔ مظهریت را نیز می‌توان متناسب با سرگونی‌های پیاپی آن حضرت، به عنوان زندانی امپراطوری عثمانی، به سه بخش کوچک‌تر منقسم ساخت: (۱) دورهٔ بغداد (از ۱۸۵۳ تا ۱۸۶۳)؛ (۲) دورهٔ استانبول و ادرنه (از ۱۸۶۳ تا ۱۹۶۸)؛ (۳) دورهٔ عکا (از ۱۸۶۸ تا ۱۸۹۲).

در خلال این دوران، جمال رحمان بالغ بر پانزده هزار لوح را به زبان‌های فارسی و عربی، یا خود رقم زدند و یا به کاتب وحی دیکته نمودند.(۲۰) گرچه اغلب این الواح به لسان عربی نوشته شده، اما کتاب مستطاب ایقان همچون برخی دیگر از آثار آن حضرت به زبان فارسی نگارش یافته. تخمین زده می‌شود که اگر همهٔ آثار حضرت بهاءالله یک جا گرد آید، حجمی حدود یکصد مجلد را شکل می‌دهد.(۲۱) افنان و هاچر (Hatcher) گزارش می‌دهند که «هر چند آثار حضرت بهاءالله که اخیراً به

زبان انگلیسی انتشار یافته در حدود دوهزار صفحه می‌باشد، اما لااقل حدود ۴۰ هزار صفحه از آثار خطی آن حضرت موجود است که هنوز به هیچ یک از السنهٔ غربیه ترجمه و نشر نشده است.»(۲۲) بهاییان، تمامی این آثار متنوعه را در زمرهٔ آیات و فیوضات الهیه محسوب می‌دارند.

تا حدودی، آثار حضرت بهاءالله متعلق به دورهٔ بغداد را می‌توان، به عبارتی نقیض نما، تجلیات پنهان درنظر گرفت. اگر اشارات آن حضرت را دربارهٔ حیات خود بپذیریم، بین ندای مظهریت ایشان در سال ۱۸۵۲ و راز موعودیتی که برای مدت یک دهه حفظ فرمودند، نوعی ناسازگاری به وجود می‌آید. به همین سان چنین می‌نماید که آن حضرت تمایل چندانی به ادعا و ابراز مقام رسالتی برای خود نداشته‌اند؛ کمااینکه در جایی می‌فرمایند: «هرگاه کوشیدم سکون و سکوت اختیار کنم، ندای روح القدس که بر بازوی راستم ایستاده است، مرا برانگیخت و روح اعظم در مقابلم ظاهر شد و جبرییل احاطه‌ام کرد و روح عظمت در صدرم صدا نمود و مرا امر کردند سکوت خود را بشکنم.» (۲۳) (ترجمه) و حضرت بهاءالله عاقبت در تاریخ ۲۲ آوریل ۱۸۶۳(۱۲۷۹ قمری) سکوت خود را شکستند.

انفصال از ادیان اسلام و بابی

کتاب مستطاب ایقان پُلی رستاخیزی (eschatological) به سمت یک جهان بینی جدید دینی فراهم کرد؛ پلی که از ساحل اسلام آغاز شد، جریان‌های اصلاح گرایانهٔ دروازهٔ بابیت را طی نمود و تدریجاً و متکاملاً از عالم اسلام فاصله گرفت. تا پیش از آن، جنبش بابیه، به واسطه یک «قرآن جدید» و مجموعهٔ قوانینی بدیع، گرچه به ندرت به مرحلهٔ اجرا درآمدند، در این انفصال رسمی از شریعت اسلام، عمل نموده بود. تمامی عناصر اولیهٔ اندیشه و عمل بابیه، گرچه غالباً دگراندیشانه، اما ذاتاً و طبیعتاً اسلامی بود و

اکثریت آنچه بابی بود به بهاییت گرایید.(۲۴) به عبارت دیگر، جنبش بابی نـه تنها پدیده‌ای انتقالی، بلکه تکوینی بود.

این یک بدیهیت تاریخی است که ادیان بابی و بهایی حائز همبستگی هایی آشکار با اسلام و نیز دارای گسستگی‌هایی عمیق از آن هستند. وجه غالب اصطلاحات آثار حضرت باب و حضرت بهاءالله اسلامی بوده، معرّف گسترهٔ خاصی از مفاهیم اسلامی است. اما بعضی عبارات فنی ویژه‌ای نیز در این آثار موجود است که گرچه مأخوذ از لغات و عبارات جاری در السنهٔ عربی و فارسی هستند، اما به عنوان سمبل‌های خاص بابی و بهایی به کار رفته، حائز معانی مخصوصه‌اند. در ورای این نقاط اشتراک و اتصال، گسل‌ها و گسست‌ها از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است و به واسطهٔ همین انفصال‌ها است که می‌توان جهان بینی بهایی را به بهترین وجه تعریف کرد. در یک سطح ایدئولوژیک، چنین تمایزها وتفاوتها، در آن حدّ انقلابی بودند که خروجی مشخص و قاطع از عرصهٔ اسلام را تسریع نمایند. از جملهٔ این تمایزات مشخصه، داعیه حضرت بهاءالله مبنی بر مقام مظهریت فرا اسلامی و مجموعهٔ رقیب قوانین و احکام وَرا قرآنی است. در اینجا یک تحوّل مثل‌وارهٔ (paradigm) بنیادی از ایده‌آل اصلی اسلامی، یعنی تسلیم و فرمانبری، به ایده‌آل محوری بهایی، یعنی اتحاد جهانی، رخ داده است؛ تحولی اساسی که قابلیات و تأثیرات اسلامی، هرچقدر هم گسترده و مصرانه باشد، از عهدهٔ توضیح و تبیین آن برنمی‌آید.

دیانت بابی یک جنبش اصلاح‌گرایانهٔ درونی بود که در خاک ایران زمین تولد یافت. حضرت باب، مسلکی (ideology) را عرضه نمودند که هدفش تجدید حیات دینی، بدون رجعت به گذشتهٔ متصلّب و متحجّر مذهب شیعی بود. امام غایب، به واسطهٔ یک مدل‌وارهٔ موعود گرایانهٔ جدید که نمادهای دیرینهٔ شیعی را به کار می‌گرفت، در هیکل باب، به عنوان کانون

قدرت و اختیاری تازه، ظاهر و نمایان شد؛ قدرت و اختیاری که اهمیت آن را به هیچ وجه نمی‌توان ناچیز شمرد.

این مرجعیت و قدرت از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار بود، چون در عالم تشیّع، بدون آن، هیچ گونه تغییری ممکن و میسر نبود. حداقل از لحاظ نظری، این مرجعیت و قدرت، پیش از آنکه امکان واقعی هرگونه خلاقیت تقنینی یا تطبیقی با مقتضیات جدید تاریخی را حاصل نماید، می‌بایست حائز منشاء الهی باشد. ظهور حضرت باب، سردرگمی قدیمی ناشی از حضور همزمان امام را در عالم غیبت و جَلوت، خاتمه داد؛ زیرا آن حضرت مدعی شدند که نفس همان امام غایب می‌باشند.

مرجعیت خودخواندهٔ مجتهدین اصولی (فقها) ، با ظهور مرجعیتی رقیب به مخاطره افتاد. بدعت‌گذاری‌های حضرت باب در قوانین و احکام، تهدیدی بر پایگاه‌های اصلی شیعه تلقی شد و همانطور که جناب ارجمند اشاره می‌کند، علماء از جنبش بابیه «به وحشت» افتادند، زیرا «پیروزیش نه تنها خود آنها، بلکه کل مذهب شیعه‌گری را که آنها نمایندگانش بودند، از عرصه حذف می‌کرد.»(۲۵) اما جنبش بابی، پس از تحمل بلیّات و ضربات مُهلکه، چه در رأس الوهی و چه در هیکل جمعی خود، سقوط کرد؛ یعنی حضرت باب تیرباران شدند و متعاقب آن بابیان نیز قتل عام گشتند. اما از درون این خاکستر تاریخی، جمال امر بهایی جلوه‌گر گشت.

تمکّن مقام الهیِ حضرت بهاءالله درون دوایر بابی فرایندی تدریجی بود با مراحلی متعدد و مشخص. من گرایش‌های روحانی دوران کودکی و نوجوانیِ آن حضرت را ذکر کردم؛ گرایش‌هایی که در زمان مقدّر با اقبال به روحانیتِ نبّاض بابیه، تبلور یافت. آن حضرت در سن ۲۷ سالگی، محتملاً در اواخر آگست سال ۱۸۴۴ ، هنگامی که مأمور مخصوص اعزامیِ حضرت باب (ملاحسین بشرویه‌ای) وارد طهران شد، به دیانت جدید گرویدند.(۲۶) همین جنبش بود که واسطهٔ انفصال حضرت بهاءالله از اسلام شد و راه را برای اقدام

اساسی ایشان، به عنوان شارع و واضع قوانینی جهانی برای دوری بدیع، مهیا ساخت.

حضرت باب در سال ۱۸۴۴، به طور ضمنی ادعای مهدویت نمودند، بدین معنی که ایشان همان قائم موعود و آن یوم، همان یوم قیامت است. پس از سال ۱۸۴۷، دعوی آن حضرت رفته رفته علنی شد. بر خلاف عقیدهٔ رایج شیعی که قائم با اعلان جهاد مقدس، غلبه و برتری شرع اسلام را تضمین خواهد کرد، حضرت باب از نسخِ کلِ موجودیت اسلام سخن گفتند.(۲۷) در سال ۴۸ ـ ۱۸۴۷ ، آن حضرت بیان فارسی، مهم‌ترین اثر اصولی خود را نازل و در آن مجموعهٔ قوانین و احکام جدید را به عنوان جایگزین کلیهٔ قوانین اسلامی، تشریع فرمودند.

به قول جناب امانت: « تولد جنبش بابیه باید به عنوان کوششی جهت کاربرد ایده‌آل‌های مقدس گذشته- آن هم گذشته‌ای اسطوره‌ای و نه تاریخی- برای تفسیر و تبیین عصری متغیّر و متحوّل، ملاحظه گردد." (۲۸) سرکوب شدید این جنبش، سرانجام در سال ۱۸۵۳ آن را مجبور به فعالیت زیرزمینی کرد. این قلع و قمع تا حدّ زیادی به واسطهٔ سلسله‌ای از برخوردهای مسلحانه میان بابیان و سربازان قاجار تسریع شد که در قلعهٔ شیخ طبرسی (۱۸۴۹- ۱۹۴۸) و قلعه نیریز (می و جون ۱۸۵۰) و زنجان (۱۸۵۱-۱۸۵۰) به وقوع پیوست. «این مبارزات نظامیِ بابیان، گرچه همه تدافعی بود، اما به سختی موجودیت جامعه بابی را به مخاطره افکند. بعد از شهادت حضرت باب در سال ۱۸۵۰ و متعاقب آن سوء قصد به جان شاه در سال ۱۸۵۲ توسط گروه کوچکی از بابیان (که به خونخواهی باب و قتل عام همکیشانشان، قیام کرده بودند)، در سراسر کشور ایران حکومت ترور و وحشت علیه بابیان برقرار شد.» (۲۹)

جامعهٔ بابی در چنان حمامی از خون و گردابی از بلایای بی چون غوطه‌ور گشت که ناظران غربی را منصعق کرد و آنان را واداشت مشاهدات

شخصی خود را از آن همه خشونت و سبعیّت ثبت نمایند. در این گیرودار حضرت بهاءالله نیز دستگیر شدند و به همراه تعدادی دیگر از بابیان، در یک دالان تاریک زیرزمینی در طهران، یعنی همان سیاه‌چال معروف، محبوس گشتند.(۳۰) در همین حفرهٔ مهلکه بود که آن حضرت از طریق تعدادی تجارب روحانی به صورت کشف و شهود، تبدیل و دگرگونیِ ماهوی خود را تجربه نمودند. خود آن حضرت بعدها، راجع به این جذبات شوقیهٔ روحیه، چنین می‌فرمایند:

> در ایام توقف در سجن ارض طا، اگرچه نوم از زحمت سلاسل و روائح مُنتنَه قلیل بود، ولکن بعضی از اوقات که دست می‌داد احساَس می‌شد از جهت اعلای رأس چیزی بر صدر می‌ریخت، به مثابهٔ رودخانهٔ عظیمی که از قلّهٔ جبل باذخ رفیعی بر ارض بریزد و به آن جهت، از جمیع اعضاء آثار نار ظاهر و در آن حین لسان قرائت می‌نمود آنچه را که بر اصغاء آن احدی قادر نه. (۳۱)

حضرت بهاءالله در سورهٔ هیکل، نخستین شهود خود از حوریهٔ الهی را، که در خلال سال‌های بعدی نیز بارها در نظرگاهشان نمودار می گردد، توصیف می‌فرمایند. به فرمودهٔ نفس آن حضرت، این اشارت روحانی به مأموریت الهیِ ایشان، یک دهۀ کامل قبل از نزول کتاب مستطاب ایقان رخ داده است. آنَ حضرت بنفسه الاقدس این اولین تقابل معنوی با حوریهٔ الهی را این چنین وصف فرموده‌اند:

> فلمّا شهدتُ نفسي علي قطب البلاء سمعتُ صوتَ الابدعَ الاحلي عن فوقَ رأسي. فلمّا توجّهتُ الي الفوق رأيتُ حوريةً ذكرِ اسمِ ربي معلّقةً في الهواء محاذي رأسي و شهدتُ بانّها مستبشرة في نفسها و مسرورة في سِرّها كَاَنَّ طراز الرضوان يظهر من وجهها و نَضرة

الرحمن تعلّن من خدّها و كانت تنطق بين السّموات و الارض بنداء قدس محبوب و تنادي كلَ الجوارح من ظاهري و باطني ببشارة الّتي استبشرت عنها نفسي و استبشرت عنها عبادُ مُكرمون و اَشارت بِاِصبعها الي رأسي و خاطبت كل من في السّموات و الارض تالله هذا لَمحبوبُ العالمين ولكن انتم لاتفقهون و هذا لَجمالُ الله بينكم و سلطانُه فيكم ان انتم تعرفون و هذا لَسرُالله و كنزُه و امرُالله و عزُّه علي من في ملكوت الامر و الخلق ان انتم تعقلون. (٣٢)[1]

---

[1] مضمون آیات با نگاهی به برگردان انگلیسیِ آن چنین است:
هنگامی که خود را در بحبوحهٔ بلایاَ دیدم، صَدای شگفتی زای دلربایی از بالای سرم شنیدم؛ چون به آن سو نگریستم، حوریه ای را مشاهده کَردم که تجسمِ ذکرِ نامِ پروردگارم بود. حوریه، در برابر من و بالاتر از سطح زمین ایستاده بود. او چُنان در جان مستبشر و در دل مسرور بود که گویی زینت رضای الهی از وجهش نمودار و روشنی و نشاط رحمانی از گونه‌اش پدیدار بود. او چنان ندای پاکیزهٔ محبوبی در میان زمین و آسمان بلند نمود که ارواح و اذهان مردمان را مجذوب ساخت؛ و چنان بشاراتی به ظاهر و باطن هستیم القاء کرد که روح من و نیز ارواح بندگان مُکرّم خداوند را سرور و نشاط بخشید. سپس با انگشتش به سَر من اشاره نمود و همهٔ آسمانیان و زمینیان را مُخاطب ساخت و گفت: , به خداوند سوگند این محبوب عالمیان است، اما شما نمی‌فهمید، این جمال خداوند است در میان شما و قدرت و سلطنت اوست در بین شما، اگر بشناسید و این سرّ الهی و گنجینهٔ او و امر یزدانی و بزرگی اوست برای همه آنهایی که در ملکوت امر و خلق هستند، اگر بفهمید.– م

جمال اقدس ابهی، بعد از دورهٔ مسجونیت در سیاه‌چال، بیش از یک دهه، در مورد این مکاشفات روحانی سکوت فرمودند؛ یعنی گزینش موعودانهٔ حضرتشان تا ۲۲ آپریل ۱۹۶۳ مکتوم ماند؛ هنگامی که در بغداد در آستانهٔ سرگونیشان به استانبول، خود را همانگونه که حضرت باب پیش بینی فرموده بودند مَن یُظهِرُهُ الله خواندند. (۳۳) همین موضوعِ رشد و گسترشِ احساس و عرفانِ آن حضرت از مأموریتشان در طول ایام اقامت در بغداد (۱۸۶۳ – ۱۸۵۳) است که نسبت به کل دورهٔ مظهریتشان، چنین پیچیده و مسأله آفرین می‌باشد؛ به خصوص از آن جنبه که به تفسیر کتاب ایقان مربوط می‌شود.

حضرت بهاءالله و تبعیدیان بابی در آگست ۱۸۶۳ به استانبول وارد شدند و چندین ماه در آنجا اقامت کردند و سپس در دسامبر همان سال به ادرنه واقع در خاک ترکیه، رانده شدند. بحران رهبریِ واقع بین حضرت بهاءالله و برادر ناتنی شان، میرزا یحیی- مشهور با لقب روحانی خود، صبح ازل- جمال ابهی را برآن داشت که در ۱۰ مارچ ۱۸۶۶ (۳۴)، خود و تابعانشان را از ازل جدا سازند. این انفصال موجب شد که دیانت بهایی به صورت یک جامعهٔ متمایز، متولد شود. بابیان مخالف به ازلی و یا بابیان ازلی معروف شدند. (۳۵) بعضی پیامدها که به واسطهٔ این بحران تسریع شد، مراجع عثمانی را مجبور کرد، اغلب نفوسی را که از آن پس خود را بهایی می نامیدند به عکا و بیشتر کسانی را که خود را ازلی می خواندند به قبرس (۱۸۶۸) تبعید کنند. جامعهٔ ازلی از همان زمان رو به زوال نهاد و هرچند هنوز تعدادی خانواده‌های ازلی موجود است؛ اما از جامعه نشانی نیست.

در خلال سال‌های اخیر دورهٔ ادرنه، حضرت بهاءالله آشکارا مأموریت الهی خود را، به صورت الواح و تواقیعی خطاب به زمامداران و پادشاهان اروپا و خاورمیانه، ابلاغ فرمودند و از آنان دعوت نمودند امرشان را مورد حمایت قرار دهند. اکثریت غالب بابیان داعیهٔ حضرت بهاءالله را، به

دلیل قیادت پایدار جامعهٔ بابی و نیز به سبب جذبه و فرّه ایزدی ایشان، پذیرفتند. حائز اهمیت است که ما هم درکی درست از این نیروی روحانی و فرّهٔ فرخندهٔ ایزدی حاصل کنیم، زیرا نه تنها نقشی اساسی در ابراز و اثبات مرجعیت آن حضرت ایفا نموده و می‌نماید، بلکه تعیین کنندهٔ آن پس آمدهای ریشه ای است که کتاب ایقان الزاماً آن ها را در بر خواهد داشت. در این زمینه، قاعدتاً باید منتظر گزارش‌های پارسانمایانه‌ای باشیم در جهت بزرگ‌نمایی اغراق آمیز آن حضرت، به همین سبب فقط از دو منبع مستقل (غیر مؤمن)، دو نمونه ذکر می‌شود.

مستشرق دانشگاه کمبریج، ادوارد گرانویل براون (Edward Granville Browne) (۱۹۲۶- ۱۸۶۲) از جمله معدود غربیانی بود که در سال ۱۸۹۰، مفتخر به شرفیابی در محضر حضرت بهاءالله گشت. گزارش براون از این ملاقات نشان می‌دهد که چگونه وی عمیقاً تحت تأثیر مسجونیِ مطلوب خود واقع شده است. او، آن حضرت را به عنوان «شخصیتی والامقام و اعجاب انگیز» توصیف می‌کند؛ کسی که «چشمان نافذش گویی اعماق روح انسان را می‌خواند» و ادامه می‌دهد: « قدرت و شوکت بر آن جبین گشاده نشسته بود، در حالی که خطوط عمیق پیشانی و صورت، مبیّن کهولت سن بود؛ شعرات و محاسن سیاه و برّاق که با آراستگی غیرقابل تشخیصی بر شانه‌ها ریخته بود، خلاف آن را نشان می‌داد.» از این عبارات، قدرت معنوی و جذبهٔ روحانی حضرت بهاءالله، عیان و آشکار است. براون ادامه می‌دهد: « نیازی نیست سؤال شود در حضور چه شخصی ایستاده بودم، زیرا آن کس که در برابرش سر تعظیم فرود آوردم، مرجع عشق و ایمانی است که رشک و حسد پادشاهان بدان نرسد و آه و انین امپراطوران آن را نیابد.» (۳۶)

هر چند این تجربه سبب ایمان براون نشد، اما این توصیفِ قلمیِ او، سندی است دالّ بر تأثیر قدرت جذبه و فرّهٔ جمال اقدس ابهی بر روح و روان

انسانی غربی. عناصر اصلی تعالیم آن حضرت در کلماتی که در آن ملاقات خطاب به براون بیان فرمودند، منعکس است :

ما را آرزویی نیست جز خیر عالم و سعادت من فی الامم ... اینکه همهٔ ملل به یک امر ایمان آورند و همهٔ مردمان برادران گردند؛ اینکه روابط محبت و وحدت میان پسران انسان استقرار یابد؛ که تنوّع مذهبی متوقّف شود و اختلاف نژادی موقوف گردد، چه ضرر و زیانی در این موجود است؟ ... اما چنین خواهد شد؛ این منازعات بیهوده، این محاربات مخرّبه، زائل خواهد گشت و «صلح اعظم» مستقر خواهد شد ... لیس الفخرُ لِمن یُحبُّ الوطنَ بل لِمن یحبُّ العالمَ [1]. (۳۷)

توصیفی دیگر از (فرّه ایزدی) حضرت بهاءالله توسط یک روزنامه نگار لبنانی دَروزی، به نام امیر امین ارسلان، در یک گاهنامهٔ معتبر فرانسوی به چاپ رسیده است:

در خلال سفری که به سن ژان داکر (St. Jean d'Acre) (نامی که فرانسویان به عکا می داده اند– م) داشتم، افتخار این را یافتم تا لحظه‌ای نظر بر وجهی اندازم که از نظر ایرانیان تجسم «کلمة الله» است. من مشتاق بودم با عباس افندی، پسر ارشد «کلمه» که مسئول امور خارجی جامعه بود ملاقات کنم ... به سائقهٔ طبیعی، از او تقاضا کردم ترتیبی دهد که به حضور اَب بزرگوارش شرفیاب شوم. او به طرزی بسیار مؤدّبانه و مهربانانه توضیح داد که این رسم الوهیت نیست که فانیان بی‌ایمان را به حضور حضرتش اذن دهد. اما به اصرار من قول داد نهایت سعی خود را مبذول دارد تا تمنّای من تحقّق پذیرد. ...

---

[1] *افتخار برای کسی نیست که وطنش را دوست می دارد؛ بلکه برای کسی است که عالم را دوست می دارد.* – م

من می‌بایست به یک نگاه به حضرت بهاءالله، در لحظه‌ای که در حدود عصر، برای راهپیمایی روزانه از بیت خود خارج می شدند، بسنده می کردم...این تنها زمانی بودکه آن حضرت دقایقی در معرض دید کنجکاو دیگران قرار می‌گرفتند. جناب عباس افندی، با دقت مرا در جای مناسبی در پشت دیواری که کنار محل عبور آن حضرت بود طوری مستقر کرد که بتوانم به آسانی برای مدتی کوتاه به جمال منیرشان بنگرم ... صورت و هیأت آن حضرت آن چنان ذهن و فکرم را مسخّر کرد که قادر نیستم بهتر از این توصیفش کنم که گویی هیکل الله، اَب سماوی را دیدم که در جمال و جلال خود، از میانهٔ سحاب سماء بر کلّ عناصر هستی فرمان می‌راند.

(Dieu Le Pere, Commandant dans sa Majeste; au milieu des
nuees, aux elements de la nature.) (۳۸)

اگر از درون زمینهٔ گسترده‌تر مظهریت حضرت بهاءالله بنگریم، ایماء و اشاره بر اعلان و اظهار سبقت می‌گیرد که این نیز به نوبهٔ خود بر تبیین و تقنین، پیشی می‌جوید.آن حضرت قبل از مبادرت به هر نوع اقدام عظیم دیگری، به تقویت و تحکیم جامعهٔ بابی در بغداد، همّت گماشتند. تشتّت فکری و انحطاط اخلاقیِ جامعه که نتیجهٔ بلا فصل قلع و قمع جنبش بابیه توسط شمشیر قاجاریه بود، استعداد و امکان چندانی برای آن باقی نگذاشته بود که حضرت بهاءالله یا مدّعیانی دیگر، به ابراز و اظهار دفعی و علنی قدرت و مرجعیت روحانی خود بپردازند. آن جامعهٔ معدود و مقهورِ مذهبی، پیش از آنکه بتواند حتی تصوّر نجات دیگران را بکند، می‌بایست حیات و رفاه خود را تضمین می‌نمود.

جناب امانت، رهبریِ پیش موعودانهٔ (premessianic) حضرت بهاءالله در مورد جامعهٔ بابی را بر حسب رهایی تدریجی آن از زیر بار سنگین آرمان‌گرایی سیاسی شیعی، چنین توضیح می‌دهد:

> از سال ۱۸۵۲ (و به طور مشخص از ۱۸۶۴)به بعد، تغییر مسیر حضرت بهاءالله از بابیتِ ستیزه جو به سمت اعتدال و میانه روی، در تضاد آشکار بود با سیاست‌های جناح تندروِ جنبش که دست کم از لحاظ اسمی، توسط برادر آن حضرت، میرزا یحیای نوری، صبح ازل، رهبری می‌شد. جریانی که از نقطه نظر سیاسی صلح آمیز بود و حضرت بهاءالله آن را بنیانگذاری فرمود و عاقبت الامر به گونهٔ دیانت بهایی، متحول و متبلور شد، بدون شک از یأس و حرمان آن حضرت نسبت به نتیجه و ثمرهٔ فلاکت‌بار تجربهٔ بابی ناشی می شد. بر خلاف بسیاری از هم‌کیشانشان که مسحور و مشغول به چشم انداز و وعدهٔ شیعی در مورد نظام سیاسی آرمانی، تحت قیادت امام عصر بودند، حضرت بهاءالله مساعی خود را متمرکز فرمودند بر انفکاک ایده‌آل‌های اخلاقی از مدعیات سیاسی؛ میراث صوفیانه‌ای که آن حضرت به جهت حل و فصل یک معضل همیشگی شریعت اسلامی، آن را به مرزها و افق‌هایی تازه گسترش دادند و به این ترتیب، با ایجاد یک کانون وفاداری بدیع مبتنی بر یک تکیه‌گاه واسع اخلاقی، آن حضرت اتحادی جهانی و فرادینی را پیش بینی فرمودند که فارغ از مدعیات سیاسی جامعهٔ اسلامی (امت) باشد. (۳۹)

کتاب مستطاب ایقان بدایتاً اندیشه‌های قیامت نشان (eschatological) را مخاطب می‌سازد. مهم است توجه شود که حضرت بهاءالله تجدید ساختار اخلاق را پیش نیازی برای تحقق قیامت (eschaton) یا همان رستاخیز موعود، مقرّر فرمودند و به این ترتیب بهتر توانستند قیامت را در چارچوبی اخلاقی و نه سیاسی، عرضه فرمایند. تغییر و اصلاح اخلاقی و

اصولی گروههای بومی و تبعیدی بابی که تحت قیادت و هدایت حضرت بهاءالله (به خصوص در بین سال‌های ۶۳- ۱۸۵۶) صورت گرفت، بابیان را برای اقبال به هیکلی (شخصیتی) موعودگونه (messianic) که می‌بایست قیامتی معناً و اساساً متفاوت را محقّق سازد، آماده و مهیا ساخت.

وجه مشخصهٔ تقریباً تمامی آثار حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، اشارات خفیه و پوشیدهٔ آن حضرت است به مقام موعود گونه و دیرین اندیشیدهٔ خود. اگر کتاب مستطاب ایقان در پرتو این نکته خوانده شود، مبرهن خواهد گشت که چنین رازگرایی موعودانه، لازم و ضروری بود تا جامعهٔ اولیهٔ بابی پخته و آماده گردد برای تجدید فوران فرّهٔ ایزدی؛ عاقبت و غایتی که در دوران پس از بغداد، سبب شد غالب بابیان اطاعت و انقیاد خود را متوجه جمال اقدس ابهی نمایند.

یادداشت‌های دیباچه:

یادداشت ۱ :

(F. Kermode) ، «تکوین رازداری» (انگلیسی)، ص ۲۴.

یادداشت ۲ :

(E. Jabes) ، «کلید، در متون دینی و ادبی» (انگلیسی) ، ص ۳۵۰ .

یادداشت ۳ :

حضرت بهاءالله، «منتخبات آثار حضرت بهاءالله» (انگلیسی) صص ۴۲- ۱۴۱، به استثنای چند مورد، الواح حضرت بهاءالله، دارای عنوان مشخصی نیستند؛ اما بعضی از آنها به دلیل تداعی‌هایی در متن یا کاربرد، نام‌هایی به خود گرفته‌اند. در مورد «لوح اتحاد»، بیش از یک لوح با این عنوان موجود است. لوحی که بیشتر با این نام شناخته می‌شود، لوحی است که جناب طاهرزاده در کتاب «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد سوم، صفحات ۱۹۱- ۹۵، ثبت کرده است. هر دو لوح مبارک متوالیاً در «ادعیهٔ حضرت محبوب» (چاپ جدید- م) صفحات ۳۸۸- ۳۷۱ و ۳۹۰- ۳۸۹ ، درج شده‌اند. رجوع کنید به وحید رفعتی، «مأخذ کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، مجلهٔ عندلیب، جلد ۵ (زمستان ۸۵- ۱۹۸۴)، ص ۶۷، که در آنجا لوح مذکور را نیز به عنوان «لوح اتحاد» ذکر کرده است.

همطرازی ای که در اینجا میان دو مفهوم مسلک گرایی انشقاق گرا و بت پرستی برقرار شده است، جالب توجه می‌باشد؛ زیرا بت پرستی از نظر معنایی تا سطح یک اصل اعتقادی، تلطیف یافته است و این امری است که در اصلاح طلبی اسلامی قرن بیستمی نیز مشابه دارد. رجوع کنید به (E. Sirriyeh)، «تعبیر جدید اسلامی از شرک» (انگلیسی) ، مجله دین ، مجلد ۲۰ (۱۹۹۰)، ص ۱۴۵ .

یادداشت ۴ :

رجوع کنید به فصل ۴، یادداشت ۷۷ .

یادادشت ۵ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۶ .

یادداشت ۶ :

حضرت شوقی افندی، «قرن بدیع» (انگلیسی) ص ۱۳۹. این عقیده زائیده از اصل اخوّت جهانی بهاییان، چه به عنوان افراد و چه جامعه، می‌باشد که آن را به مثابه مدلی برای جامعهٔ واصل به «وحدت در کثرت»، درنظر می گیرند.

یادداشت ۷ :

رجوع کنید به (D. Barret) ، «آمار ادیان جهانی » (انگلیسی)، در کتاب سال بریتانیکا، ۱۹۸۸، ص ۳۰۸ . «در حال حاضر بیش ز ۱۴ سیستم دینی موجود است که هر کدام در بیش از ۸۰ کشور جهان یافت می‌شوند. مسیحیت ، اسلام و دیانت بهایی، از بیشترین انتشار جهانی برخوردارند.»

یادداشت ۸ :

(Denis MacEoin) ، «بهاییت» ، در «راهنمای ادیان زنده» (انگلیسی) صص ۴۹۸- ۴۷۵ .

یادداشت ۹ :

همان مأخذ ، ص ۴۷۶ .

یادداشت ۱۰ :

همان مأخذ ، ص ۴۹۴ .

یادداشت ۱۱ :

(A. Bausani)، «آیا می‌توان یگانه پرستی را آموزش داد؟» (انگلیسی) ، مجله نومن، جلد ۱۰ (۱۹۶۳)، ص ۱۶۸. که در آن یکتاپرستی ، به سه دسته طبقه بندی شده است: ۱) یکتاپرستی صحیح (یهودیت و اسلام) ، «درجه اول)؛ مسیحیت و دیانت بهایی «درجه دوم»؛ ۲) یکتا پرستی زوال یافته (زرتشتی «درجه اول»، منی چائونیزم (Manichaeanism) «درجه دوم»؛

اصلاحات آخناتون (Akhenaton) «باستانی»؛ ۳) شبه یکتاپرستی (سیخیزم و انواع صوفه گری).

یادداشت ۱۲ :

راجع به این نکته تحلیل مک ایون مناسب ذکر است: «به نظر من، ادیان بابی و بهایی، جدای از فایدهٔ ذاتیشان، در حال و هوای فعلی، به دلایل دیگری نیز حائز اهمیتند. قبل از هر چیز شایان ذکر است که گرچه اسلام در قرن نوزدهم شاهد چندین جنبش موعودگرایانه مثل مهدیه در سودان و احمدیه در هندوستان بود، اما همهٔ اینها حداقل از نقطه نظر خودشان، در محدودهٔ مرزهای اسلام باقی ماندند. این فقط در مذهب تشیّع در ایران بود که جنبشی ظاهر شد و کاملاً از اسلام انفصال یافت و در نهایت، با موفقیت، موقعیت خود را به عنوان یک دین جدید و در برخی زمینه‌ها، حتی رقیب، تثبیت نمود.» رجوع کنید به مک ایون، «استقرار شیعه در ایران جدید »(انگلیسی) ، مجله «اسلام در دنیای جدید» (انگلیسی)، ص ۹۵ .

یادداشت ۱۳ :

(H. M. Balyuzi) ، «بهاءالله ، سلطان جلال» (انگلیسی) که مک ایون آن را به عنوان « به شدت پارساگرایانه» توصیف کرده، («از بابیت تا بهاییت» (انگلیسی)، ص ۲۴۴). تنها شرح حال کامل دیگر حضرت بهاءالله به قلم جناب محمدعلی فیضی و به فارسی است به نام «حیات حضرت بهاءالله» و نیز رجوع کنید به (A. Bausani) ، «بهاءالله» در «دایره المعارف اسلام» (انگلیسی) (چاپ دوم) .

یادداشت ۱۴ :

بعضی از این منابع اولیهٔ تکمیلی را جناب امانت ذکر می‌نماید: مثل اقلیم نور به قلم ام . الف. ملک خسروی (طهران ، ۱۱۸ بدیع / ۱۹۶۲ میلادی) که حاوی برخی مطالب جدید دربارهٔ زمینهٔ خانوادگی حضرت بهاءالله و دوران اولیهٔ حیات ایشان است. علاوه بر گزارش‌های اولیهٔ بابی و بهایی، از

جمله تاریخ نبیل که شرح حیات آن حضرت را با برخی جزییات، پوشش می‌دهد، سه گزارش دیگر هم هست که حائز اهمیت ویژه‌اند: سید مهدی دهجی (Browne Or. Mss. No. F.57(9))، میرزا جواد قزوینی(Browne Or. Mss. No. F.20)، ترجمه توسط براون در(MSBR3- 112) و ضیائیه (؟) خانم، «تنبیه النائمین»، (Browne Or. Mss. No. F.61(9))، (امانت، «رستاخیز و تجدد، ظهور جنبش بابی در ایران، ۱۸۵۰-۱۸۴۴ »(انگلیسی) ، ص ۳۶۱، زیرنویس ۱۵۶).

در مورد آخرین منبع مذکور، مک ایون نسبت به صحت متون منسوب به حضرت بهاءالله، با ذکر این که «اگر اینها صحت داشته باشد ...» احتیاط بیشتری به خرج می‌دهد. (Stadia Iranica) ، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، ص ۱۱۵) توضیحات مربوط به (Browne Or. Mss. F.57(9), F.26, F. 60.(8) And F.61 (91)) در براون، «یک فهرست توصیفی» (انگلیسی)، به ترتیب در صص ۷۸، ۶۵ و ۷۹، آمده است.

یادداشت ۱۵ :

وظیفهٔ اصلی این اداره جمع آوری مالیات بود. رجوع کنید به بالیوزی، «بهاءالله» (انگلیسی)، ص ۱۶، یادداشت. دربارهٔ هنر خطاطی و نیز شغل اداری میرزا بزرگ، رجوع کنید به (P. Soucek) ، «عباس» (انگلیسی) در «دائرة المعارف اسلام» (چاپ دوم). نیز رجوع کنید به بالیوزی، «بهاییان برجسته» (انگلیسی)، ضمیمه «روستای قوچ حصار»، صص ۴۵- ۳۳۹. ازدواج او با یکی از صبایای فتحعلیشاه و بعدها طلاق اجباریش از او، سبب سقوط ناگهانیش شد: رجوع کنید به امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی)، ص ۳۶۲.

یادداشت ۱۶ :

از آن یوم جمیع اسباب دنیا به نظر این غلام مثل آن دستگاه آمده و می‌آید و ابداً به قدر خردلی وقر نداشته و

نخواهد داشت ... متبصرین قبل از مشاهدهٔ جلال هر ذی جلالی زوال آن را به عین الیقین ملاحظه می‌نمایند ... عنقریب جمیع این اشیاء ظاهره و خزائن مشهوده و زخارف دنیویه و عساکر مصفوفه و البسهٔ مزیّنه و نفوس متکبره در جعبهٔ قبر تشریف خواهند برد، به مثابهٔ همان جعبه، و جمیع این جدال و نزاع و افتخارها در نظر اهل بصیرت مثل لعب صبیان بوده و خواهد بود. (مجموعهٔ الواح سلاطین، ص ۲۳۹) .

یادداشت ۱۷ :

(MacEoin)، «از بابیت تا بهاییت» (انگلیسی)، ص ۲۲۳. که در آن از حضرت بهاءالله، «مائده آسمانی»، (که از این پس فقط مائده گفته خواه شد)، جلد ۷، ص ۱۳۶، مذکور آمده است. مقایسه کنید با حضرت بهاءالله، «الواح مبارکهٔ حضرت بهاءالله، شامل اشراقات و چند لوح دیگر» (که از این پس فقط اشراقات ذکر خواهد شد)، ص ۳۴ . نیز رجوع کنید به لوحی از حضرت بهاءالله، خطاب به «مهدی» نامی، در «اقتدارات»، ص ۱۱ و بعد.

یادداشت ۱۸ :

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۲، صص ۳۴۹- ۳۴۸، مذکور از فاضل مازندرانی «اسرارالآثار»؛ مجموعه‌ای از اصطلاحات بهایی، جلد ۲، صص ۱۸- ۱۷ .

یادداشت ۱۹ :

حضرت شوقی افندی، «قرن بدیع» (انگلیسی)، صص ۱۰۷- ۱۰۶ .

یادداشت ۲۰ :

(S. Lambden) ، «اسرار سینایی : یادداشتهایی راجع به موسی و مشایخ سینایی در نصوص بابی و بهایی» ، در «مطالعاتی به افتخار فقید، حسن، ام. بالیوزی» (انگلیسی)، ص ۱۰۹ .

یادداشت ۲۱ :

مأخذ یادداشت ۱۹، ص ۲۲۰ .

یادداشت ۲۲ :

ام. افنان و (W. Hatcher) ، «تحقیقات اسلامی غربی و منابع بهایی، (انگلیسی)، در مجلهٔ «دین» (انگلیسی)، جلد ۱۵ (۱۹۸۵)، ص ۴۷، یادداشت ۶ .

یادداشت ۲۳ :

مأخذ یادداشت ۱۹، ص ۱۰۲ .

یادداشت ۲۴ :

(Goldziher) با اظهار این که" دیانت باب ... در حقیقت چیزی جز یک جریان اصلاحی در بطن اسلام نبوده است"، شاید پدیدار شناسی دیانت بابی را نادیده گرفته است. («مقدمه ای بر الهیات و قوانین اسلامی» (انگلیسی) ، ص ۲۴۹) ظاهراً برای گلدزیهر دیانت بهایی خارج از محدودهٔ این کاهشگری (reductionism) قرار می گیرد. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به (G. Lederer) ، "Goldziher's Baha'i correspondence" در مجلهٔ «مطالعات بوداپست به عربی» ، جلد ۱، صص ۱۱۹- ۱۰۳ و نیز به گلدزیهر "Vebaltnis des Bab Zu fruheren Sufi-Lehren" در مجلهٔ "Der Islam" ، جلد ۱۱ (۱۹۱۱)، صص ۵۴- ۲۵۲ . تنها تاریخ تشریحی و آکادمیک دربارهٔ دیانت بابی در حال حاضر، عبارتست از : امانت، «رستاخیز و تجدد» برای رویکردی جامعه شناسانه به ظهور دیانت بهایی، رجوع کنید به (P. Smith)، «ادیان بابی و بهایی : از انشقاق موعود گرایانه تا یک دیانت جهانی» (انگلیسی)

یادداشت ۲۵ :

اس . الف ارجمند، «عمامه ای بر دیهیم» (انگلیسی) ، ص ۲۳۳، یادداشت ۹ .

یادداشت ۲۶ :

امانت، «رستاخیز» (انگلیسی)، ص ۲۶۱، با توجه به تاریخ ورود ملاحسین به طهران.

یادداشت ۲۷ :

آثار اولیه حضرت باب جهاد مقدس را تا حد قابل توجهی مطرح می‌کند، در حالی که آثار متأخر آن حضرت آن را مکتوم می‌دارد. این مسأله منجر به این مجادله شده است که به طور کلی جنبش بابیه را چگونه باید توجیه و تفسیر کرد. رجوع کنید به مک ایون، «برداشت بهایی از جهاد مقدس» (انگلیسی) در مجلهٔ «دین»، جلد ۱۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۲۹-۹۳ و نیز «از بابیت تا بهاییت : مسائل مربوط به نظامی گری، سکوت و تبانی در ایجاد یک دین» (انگلیسی) در مجله «دین»، جلد ۱۳ (۱۹۸۳)، صص ۲۱۰- ۵۵ . نتایج تحلیلات مک ایون در مقالهٔ اخیر، توسط ام. افنان و دبلیو هاچر به چالش درآمده: «تحقیقات اسلامی غربی و مبادی بهایی» (انگلیسی) در مجلهٔ «دین»، جلد ۱۵ (۱۹۸۵)، صص ۵۱- ۲۹ . پاسخ مک ایون در همان مجله ظاهر می‌شود: «بنیادگرایی بهایی و مطالعهٔ آکادمیک جنبش بهایی» (انگلیسی)، مجلهٔ «دین»، جلد ۱۶ (۱۹۸۶)، صص ۸۴-۵۷ . اما هر سه نفر از توجه به نظریات جناب مهرابخانی غفلت ورزیده‌اند: «یادداشت‌هایی راجع به اصول اساسی: تحقیق غربی و دیانت بابی» (انگلیسی) در مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره ۴ (مارس ۱۹۸۴)، صص ۴۳-۲۲ به خصوص ۳۵- ۲۹ .

یادداشت ۲۸ :

مأخذ یادداشت ۲۶، ص ۲۰۷ .

یادداشت ۲۹ :

(Momen) ، «مبانی اجتماعی خیزش بابیان در ایـران (۵۳- ۱۸۴۸)»، در «مجلهٔ مطالعات بین المللی خاورمیانه» (انگلیسی)، جلد ۱۵ (۱۹۸۳)، صـص ۱۸۳- ۱۵۷ .

یادداشت ۳۰ :

دربارهٔ شرایط و اوضاع منتهی به مسجونیت آن حضرت رجـوع کنیـد به : ف. کاظم زاده و ک. کاظم زاده، «مـسجونیت حـضرت بهـاءالله: گـزارش رسمی» (انگلیسی)، مجلهٔ «نظم جهانی» (انگلیسی)، جلد ۱۳ شماره ۲ (زمـستان ۷۹- ۱۹۷۸)، صص ۱۴- ۱۱.

یادداشت ۳۱ :

ترجمه توسط حضرت شوقی افندی، «قرن بدیع» (انگلیسی)، ص ۱۰۱

یادداشت ۳۲ :

همان مأخذ، صص ۱۰۲- ۱۰۱.

یادداشت ۳۳ :

حضرت عبدالبهاء، در بحثی راجع به نمادگرایی مسیحی، فقرهٔ ذیل را از لوح حضرت بهاءالله خطاب به ناصرالدین شاه، که در آن جمال رحمـان بـه آغاز نظاره‌های تجلی گونهٔ خود می‌نگرند، نقل می‌نمایند: «یـا سلطان انّـي كنـت كاحـدٍ مـن العبـاد و راقداً علـي المهـاد، مـرّت علـيَّ نـسائمُ السّبحان و علّمنـي علـمَ مـا كـانَ[1]» و بعـد آن را بـه صـورت زیـر تفـسیر می‌کنند:

> این مقام تجلـی اسـت. ایـن محـسوس نیـست، معقـول است و این از زمان ماضی و حال و استقبال مبرّا و منزّه اسـت. این تعبیر و تمثیل است؛ مجاز است، نـه حقیقـت و نـه حـالتی

---

[1] *ای سلطان من هم ماننـد دیگـر بنـدگان و خفتـه در بستر بـودم؛ نـسیم هـای پاکیزه برمن مرور نمود و علم عالم هستی را به من آموخت.- م*

> است که مفهوم انسان است ... مثلاً در فارسی و عربی تعبیر می‌شود که زمین خواب بود بهار آمد بیدار شد، یا زمین مرده بود بهار آمد زنده گشت. این تعبیر تمثیلی است و تشبیه و تأویل در عالم معانی. باری مظاهر مقدسه لم یزل حقایق نورانیه بوده و هستند... قبل از ظهور چون ساکن و صامت، مانند نائمند و بعد از ظهور ناطق و شارق، مانند بیدار.
>
> (مفاوضات عبدالبهاء ص ۶۶)

دلیل ذکر این بیان در اینجا این است که روشن شود در مظهریت شناسیِ بهایی، حضرت بهاءالله (برخلاف نفوسی دیگر) حائز وجودی قدیم بودند و از بدایت مقدّر بوده که آن حضرت مظهر الهی باشند. بر اساس همین تفکر انتقادی است که می‌توان گفت بیداری ایشان نسبت به سرنوشت خود، طیّ مراحل افزایش خود آگاهیشان از این مأموریت، پیشرفت و توسعه داشته است.

یادداشت ۳۴:

بالیوزی، «بهاءالله» (انگلیسی)، ص ۲۳۰. این انشقاق در سطح رهبری جامعهٔ در تبعید بابی، در تاریخ بهایی، به نام «فصل اکبر» شناخته می‌شود.

یادداشت ۳۵:

از آن پس گروه ازلی به نام «اهل بیان» و پیروان حضرت بهاءالله به اسم «اهل بهاء»، معروف شدند.

یادداشت ۳۶:

مذکور در "Momen"، «ادیان بابی و بهایی» (انگلیسی)، صص ۲۳۰- ۲۲۹.

یادداشت ۳۷:

همان منبع (یادداشت ۳۶)، ص ۲۳۰. براون در مدت پنج روزی که در بهجی مهمان بود (۲۰- ۱۵ آپریل ۱۸۹۰)، چهار بار متوالی به حضور

حضرت بهاءالله بار یافت. ظاهراً، تنها اشارهٔ آن حضرت به این ملاقات تاریخی، در لوحی است که به طور مبهم به براون اشارت رفته است. «جوان مذکور ... به حضور مشرّف شد. گرچه این مظلوم در سنوات متمادی ماضیه با نفسی از ممالک خارجه معاشر نبوده، اما در چند نوبت او را به حضور پذیرفتیم. آثار خلوص در وجهش نمایان بود. از حق می‌طلبیم او را به اقداماتی مؤید فرماید که به ... اصلاح عالم منتهی شود.» (ترجمه) (فتوکپی اصل لوح در، بالیوزی، «ادوارد گرانویل براون و دیانت بهایی» (انگلیسی)، ص ۵۲ و پانوشت، موجود است.) حضرت بهاءالله بعداً عینکی را که از چین واصل شده بود، برای براون فرستادند. تصویر شماره ۳ در اثر براون به نام «منتخبات» (انگلیسی)، عکس همین عینک است.

یادداشت ۳۸:

مذکور در مومن، «ادیان بابی و بهایی» (انگلیسی)، صص ۲۲۵- ۲۲۴. عکس العمل مشابهی از یک ساعت ساز مسیحی به نام کانستنتین، ثبت شده است. وی در تاریخ ۲۸ آگست ۱۸۶۸ از جانب دکتر فریس افندی- کسی که اولین مسیحی مؤمن به دیانت بهایی شناخته شده است- عریضه‌ای را به حضور حضرت بهاءالله، که در کشتی بخار از بندر اسکندریه عازم مدینهٔ محصنهٔ عکا بودند، تقدیم داشت. کانستنتین زمانی به کشتی می‌رسد که در آستانهٔ ترک بندر بوده و فقط می‌تواند یک نظر بر هیکل اطهر افکند؛ با وجود این پس از مراجعت به محل خود، با صدای بلند به فریس افندی می‌گوید: «به خدا قسم، من پدر مسیح را دیدم!». نیز رجوع کنید به ترجمهٔ جناب بالیوزی از بخشی منتشر نشده از تاریخ نبیل در «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، صص ۲۶۸- ۲۶۵ . نیز رجوع کنید به : (K. Beveridge) ، «از ادرنه تا عکا، با کشتی بخار اطریشی» (انگلیسی) در مجلهٔ «مطالعات بهایی»

(انگلیسی)، مجلد ۴، شماره ۱ (مارس ۱۹۸۶)، صص ۳۲- ۸ و نیز به ابوالقاسم فیضی، «از ادرنه تا عکا» (انگلیسی) (۱۹۶۹/۱۹۷۴)، صص ۲۵- ۲۱

یادداشت ۳۹:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی) ، ص ۳۶۵.

فصل اول
حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

سرشت ظهور حضرت بهاءالله

حضرت بهاءالله مدّعیِ تجلی و ظهور مشیت الهی برای عصری جدید در تاریخ بشری بودند. اما این ادّعا، در سال ۱۸۶۳، پس از آنکه کتاب مستطاب ایقان نگاشته شد، آشکار و علنی گشت. بنابراین جایگاه این اثر در ارتباط با خودآگاهی (self-consciousness) آن حضرت در آن زمان، موردی بسیار مهم و اساسی در مطالعات بهایی است.

خود به خودی و سرعتی که حضرت بهاءالله با آن کتاب ایقان را نازل فرمودند، در میان بابیان اولیه شهرت یافت و اکثریت آنان، بعدها، قدرت آن حضرت را در «نزول آیات» الهی، به عنوان دلیلی بر حقانیت مظهریتشان، پذیرفتند. حضرت بهاءالله دراین زمینه، بابیان را دچار شگفتی و حیرت کردند. فعلاً، به صرف استدلال و به فرض این که کتاب ایقان نازل شده است، توضیحاتی مختصر و کلی راجع به طبیعت کارهای نزولی حضرت بهاءالله، می‌تواند زمینهٔ گسترده‌تری را برای درک اثر مورد بحث (ایقان) فراهم آورد.

سید اسدالله قمی که در سال۱۸۸۶، به زیارت حضرت بهاءالله نائل شده، یک گزارش از انزال آیات توسط حضرت بهاءالله را ثبت کرده است. در آن ایام رسم بر این بوده که فارسی و عربی را با قلم نی بنویسند؛ قلمی که اغلب صدایی مخصوص، موسوم به «صریر» تولید می‌کرده است. کاتب می‌توانسته تا حدی صدای قلم را کنترل کند و بدین ترتیب موجی از هیجان در بین سامعان به وجود آورد :

> به یاد می‌آورم وقتی میرزا آقاجان (کاتب وحی)، مشغول تحریر کلمات حضرت بهاءالله در حین نزول می‌شد؛ صریر قلمش از ۲۰ متری به گوش می‌رسید. در تاریخ امرالله مطالب چندانی راجع به

نحوهٔ نزول الواح ثبت نشده است؛ به همین سبب ... من نکاتی در این باب نقل می‌کنم ...

میرزا آقاجان یک مرکب دان، به اندازهٔ یک کاسهٔ بزرگ داشت. او همچنین در حدود ده تا دوازده عدد قلمِ نی و صفحات بزرگ و دسته شدهٔ کاغذ آماده داشت. در آن ایام کلیه مکاتبات با حضرت بهاءالله توسط میرزا آقاجان دریافت می‌شد. او این مکاتیب را به حضور آن حضرت می‌برد و پس از کسب اجازه آنها را قرائت می‌کرد. بعد از آن، هیکل مبارک به میرزا آقاجان امر می‌فرمودند قلمش را بردارد و لوحی را که در جواب نازل می‌شد، تحریر کند.

او عادت داشت کلمات منزله را با چنان سرعتی بنویسد که هنوز مرکب کلمهٔ اول کاملاً خشک نشده، تمام صفحه سیاه می‌شد؛ مثل اینکه شخصی دستهٔ مویی را در دوات کرده و روی صفحهٔ کاغذ کشیده باشد. هیچ یک از کلمات به طور واضح نوشته نمی‌شد و هیچ کس جز میرزا آقاجان قادر به خواندن آن نبود. بعضی اوقات خود او هم نمی‌توانست برخی کلمات را تشخیص دهد و مجبور می‌شد از جمال مبارک کمک بگیرد. وقتی نزول لوح پایان می‌یافت، مطابق دستور هیکل اقدس، میرزا آقاجان لوح مبارک را با خط خوش بازنویسی می‌کرد و آن را به مقصد مربوطه ارسال می‌نمود. (۱)

هرچند این حکایت، بیشتر سرعت عمل میرزا آقاجان را منعکس می‌سازد تا جمال رحمان را، اما لااقل از نظر پیروان حضرت بهاءالله، دالّ بر فطری بودن نزول آیاتی است که برکاتب وحی القاء می‌شده است.

این مسأله که حضرت بهاءالله دقیقاً در چه زمانی در نقش خود به عنوان مُنزل آیات، ظاهر شدند، تحلیل و تفسیر کتاب ایقان را تا حد زیادی تحت تأثیر قرار می‌دهد. در تحقیقات مربوط به «عهد جدید» نیز موضوع «راز موعود»، معادل همین مسأله است. حضرت مسیح اغلب در اناجیل (بخصوص

انجیل مَرقُس)، به گونه‌ای تصویر می‌شوند که انگار هاله‌ای از خفا و پوشیدگی حول موعودیتشان حلقه زده است. (۲)

یک مطالعهٔ کلاسیک در سال ۱۹۰۱، توسط رد (Wrede)، "Das Messiasgeheimnis in den Evangelin"، بخش‌های پوشیده و پنهان انجیل مَرقُس را غیرتاریخی می‌انگارد. رد این نظریه را مطرح می سازد که عقیدهٔ خفاگرایی در واقع ابزاری ادبی بوده که ابداع می شود تا دورهٔ بعد از قیام حضرت مسیح از قبر را متناسب با موعودیت آن حضرت جلوه دهد. (۳) آیا مسألهٔ رازداری موعودانه در اینجا نیز مطرح است یا نه؟ آیا حضرت بهاءالله به راستی در دورهٔ بغداد، راز موعودیت خود را پنهان می‌داشتند؟ ما در مباحث آتی، این احتمال را مورد بررسی قرار خواهیم داد. این یک فرضیهٔ جذّاب است، اما اثبات کردن آن با یک مشکل مواجه است.

آیا کتاب ایقان «نازل» شده است ؟

دانستن این که آیا حضرت بهاءالله کتاب مستطاب ایقان را در زمان تحریرآن، یک تجلی یا نزول محسوب می‌داشته‌اند یا نه، تا حدّ زیادی دربارهٔ درک خودآگاهی یا خودانگارهٔ آن حضرت در آن زمان، به ما کمک می‌کند. آیا آن حضرت راز موعودیتِ(موعود بودنِ) خود را مکتوم می‌داشته‌اند؟

آیا آن گونه که تاریخ رسمی بهایی اشعار می‌دارد مدعیات ضمنیِ حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد (۱۸۶۳– ۱۸۵۳) دالّ بر «سرّی است که در حقیقت آن حضرت نبضان» داشته و یا چنین ادعاهایی را باید در حال و هوای لسان عرفانی بابی در آن زمان که حائز مشخصه‌ای متعالی و خدانمایانه است، ملحوظ داشت؟ زبان جذبات عرفانی، معمولاً نوعی اغراق گویی روحانی را نشان می‌دهد؛ در حالی که لسان تجلی بالعکس، با تکیه بر قدرت الهی و با

مأموریتی برای فرد، گروه یا کل عالم انسانی، مشخص می‌گردد. آیا حضرت بهاءالله آگاهانه، کتاب مستطاب ایقان را «نازل» نموده اند؟ (۴)

پاسخ به این سؤال، البته تا حدّ زیادی نحوهٔ مطالعهٔ این کتاب را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر حضرت بهاءالله هیچ نشانه‌ای از نزولی بودن متن ارائه ننموده باشند، خواننده مُجاز خواهد بود کتاب ایقان را فقط به عنوان یک دفاعیهٔ بابی مطالعه کند و اگر، از جهت دیگر، مدرکی موجود باشد دالّ بر اینکه مؤلف در زمان تحریر، متن را نوعی نزول محسوب نموده‌اند، خواننده کاملاً مطمئن خواهد بود که آن حضرت در همان زمان احساسی قوی از گزینش الهی داشته‌اند.

اما شواهد درونی، گواه بر آن است که مؤلّفِ کتاب ایقان، به واقع متن کتاب را «مُنزَل» محسوب داشته‌اند. شاخص‌ترین نشانه‌ای که بر اساس آن می‌توان چنین استنتاجی کرد، توضیحی تألیفی (colophone) است که آن حضرت در پایان کتاب مرقوم فرموده‌اند؛ توضیحی که داعیهٔ «مُنزَل» بودن ایقان را، مبرهن می‌سازد. اگر در زمان نگارش کتاب، علناً ادعا می‌شد که متن آن مُنزل است، این ادّعا قبل از اظهار امر علنیِ جمال ابهی، از برجستگی چندانی برخوردار نمی گشت.

این یادداشت پایانی در کتاب ایقان، ادوارد براون را سخت سردرگم کرده است؛ چون او نمی‌توانست داعیهٔ نزول را با این واقعیت که حضرت بهاءالله هنوز یک فرد بابی بودند، وفق دهد. جامعهٔ بابی در آن زمان، حداقل از لحاظ اسمی، تحت قیادت و رهبری برادر ناتنی حضرت بهاءالله، یحیی ازل بود؛ دو مدّعیِ رقیبی که روابطشان ذیلاً بررسی خواهد شد. به هر تقدیر نظر براون دربارهٔ اینِ توضیح پایانی چنین است :

> توضیحی که با آن ایقان خاتمه می‌یابد شایان توجه است. این توضیح چنین است: "المنزول من الباءِ و الهاءِ و السلامُ علي

مَن سمِعَ نغمة الورقاءِ في سدرةِ المنتهي . فسبحان ربّنا الاعلي"[1]. (۵)

حضرت شوقی افندی این توضیح را این چنین ترجمه نموده‌اند:

نازل شد توسط «با» و «ها». درود بر کسی که گوش می‌سپارد به نغمهٔ مرغ عرفان (Mystic Bird) که بر درخت منتهی می‌خواند. بزرگ باد پروردگار ما که اعلی است. (۶)

سدرهٔ منتهی (شجرهٔ حدّ؛ درختی که در ورای آن گذرگاهی نیست)، یک اشارهٔ قرآنی است (قرآن ۵۳/۱۴) که به وضوح پدیدهٔ نزول را تداعی می‌کند. براون دربارهٔ ادّعایِ صریح به نزول می‌گوید :

عبارت «المُنزَل» (نازل شده، فرو فرستاده شده) جالب توجه است. از آنجا که ما ملاحظه کرده‌ایم بهاء در همان زمان اظهار داشته «مدعی هیچ گونه مرجعیتی نسبت به کسی» نیست؛ اگر ایشان اثری را که حاوی کلمهٔ فوق است (یعنی ایقان- م) نوعی نزول در نظر گرفته باشد، بیان چنین مطلبی بعید می نماید. بدین لحاظ من احتمال زیاد می دهم که این توضیح در تاریخی متأخّر، بعد از آنکه داعیهٔ بهاء مطرح و توسط اکثریت بابیان پذیرفته شد و همهٔ آثارشان (از جمله محتملاً آنهایی که قبل از این ادّعا نگاشته شده) وحیِ مُنزل محسوب گشت، اضافه شده باشد. این مسأله فقط وقتی قابل حلّ است که یک نسخهٔ ایقان که قبل از این تاریخ (یعنی قبل از ۱۲۸۳ هجری قمری یا ۶۷- ۱۸۶۶ میلادی) نوشته شده باشد، به دست آید و بررسی شود. نسخهٔ موجود در موزهٔ بریتانیا نیز با همین توضیح پایان می‌یابد؛ با این تفاوت که به جای «المُنزَل» (al-munzal) کلمهٔ «المَنْزَلْ» (al-manzal) نوشته شده است. (۷)

---

[1] *نازل شده از نزد باء و هاء (بهاء) و درود بر کسی که شنید آواز کبوتر را بر درخت منتهی. پس پاک و پاکیزه است پروردگار اعلای ما.- م*

نظر براون در این مورد که توضیح پایانی در اولین دستنویس‌های متن هم موجود است، صحیح می‌باشد. امید است روزی به نشر منقّدانه‌ای از این کتاب مستطاب مبادرت شود که یقیناً در آن، این مشکلات متنی از میان خواهد رفت. اما معتبرترین نُسَخ خطی که من به آنها مراجعه کرده‌ام، نشان می‌دهد که کلمهٔ اولیه، «المنزول» است؛ ولی البته پاسخ قطعی در این مورد، از بررسی دستنویس‌های اولیه حاصل خواهد شد.

هرچند شکی نیست که عبارت «المنزول» در توضیح اصلی پایانی موجود است، اما لازم است داعیهٔ نزول را بر پایه‌های درونی دیگری نیز استوار سازیم. یک فقره که در آن چنین موردی، یعنی ادّعایی ضمنی دالّ بر نزول، مشاهده می‌شود، فقرهٔ زیر است:

> قسم به خدا که این حمامهٔ ترابی را غیر این نغمات نغمه‌ها است و جز این بیانات، رموزها که هر نکته از آن مقدس است از آنچه بیان شد (۸) و از قلم جاری گشت تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد که عروس‌های معانی بی‌حجاب از قصر روحانی قدم ظهور به عرصهٔ قِدَم گذارند. (۹)

آیا این یک ادّعای عارفانه است یا یک داعیهٔ پیامبرانه؟ علی قلی خان، عبارت «حمامهٔ ترابی» را که حضرت ولی امرالله آن را "Bird of Heaven now dwelling upon the dust" ترجمه فرموده‌اند، به صورت تحت اللفظی تر "Earthly Dove" (کبوتر زمینی) ترجمه کرده است. (۱۰) از آنجا که یک پرنده معمولاً در آسمان بال می‌گشاید و یا بر فراز درخت لانه می‌سازد، ترجمهٔ حضرت شوقی افندی (مرغ آسمانی که اینک بر خاک مقرّ گزیده است) این احساس را در شخص برمی‌انگیزد که «حمامهٔ ترابی» (و یا به نحو نازیباتر «مرغ خاکی»)، معرّف انسانی است الهی که اجباراً در عالم فانی مقرّ یافته است. به هر تقدیر، آنچه

ایـن کبـوتر مـدّعی انجـام دادن آن اسـت، بـدون تردیـد، مـوهبتی اسـت از «آسمان». چنین می نماید که ادعای حـضرت بهـاءالله مبنـی بـر تـوان گـشودن «رموزها » (اسرار بی‌شمار)، لفظاً ربط می‌یابد به اشارهٔ «تا مشیت الهـی چـه وقت قرار گیرد»، سپس آن حضرت فقره‌ای (۱۱) عربی را ذکر مـی‌فرماینـد که با عبارت زیر پایان می‌یابد:

کلٌ بـامره (۱۲) ینطقون و من اسرار الروح یتکلّمون[1] (۱۳)

چنین به نظر می رسد که کلِ این فقره (البتـه بـا نگـاهی بـه گذشـته)، داعیه‌ای است بر تجلی یا ظهوری قریب الوقوع که بـه گونـه‌ای پوشـیده و بـا مهارتی عمدی در ابهام گویی، بیان شده است.

به همـین شـأن، حـضرت بهـاءالله، بخـش دوم کتـاب ایقـان را بـا ایـن عبارات عربی آغاز می‌فرمایند:

انَّ شمسَ الحقیقة و مَظهرَ نفسِ الله، لَیَکونُ سلطاناً علي من في السّموات و الارض و اِن لن یُطیعَهُ احدٌ من اهل الارض و غنیّاً عن کل من في الملك و اِنْ لَم یکن عندَهُ دینارٌ کذلك نَظهَرُ لك من اسرار الامر و نُلْقي علیك من جواهر الحکمة لِتَطیرُنَّ بجناحي الانقطاع في هواء الّذي کان عن الابصار مستوراً ...[2] (۱۴)

---

[1] *همه به امر او نطق می کنند و از اسرار روح سخن می گویند.- م*

[2] *همانا شمس حقیقت و مظهر نفس الهی، به راستی مسلط است بر همهٔ کسانی که در آسمان‌ها و زمینند، حتی اگر هیچ کس از زمینیان فرمانش را نَبَرد و مستغنی است از همهٔ کسانی که در مُلکند، حتی اگر دیناری با او نباشد. این گونه اسرار امر را بر تو ظاهر می‌کنیم و جوهر حکمت را به تو القاء می‌نماییم تا به بال‌های انقطاع پرواز کنی در هوایی که از دیدگان پنهان است.- م*

این نوعی خود افشاسازی(self-disclosure) ابهام آمیز است. فعل (نَظْهَرُ) از ریشهٔ (ظَهَرَ) است که از آن، عبارت کلیدی و فنّی بهایی برای اشاره به کسی که خداوند او را ظاهر می‌کند و یا کسی که به طور نمادین خداوند در او «ظاهر» می‌شود؛ یعنی «مظهر» امرالله، مشتق می‌گردد. (۱۵) این فعل لزوماً تجلی (یا ظهور) را اثبات (یا نفی) نمی‌کند؛ اما می‌تواند متضمن این معنا باشد. در یک حال و هوای اسلامی، هر داعیه‌ای مبنی بر شرح «اسرار الهی» می‌تواند علناً و به آسانی، نوعی انتخاب الهی تلقی گردد. اما در اینجا، به نحوی هنرمندانه، ابهام آمیزیِ عمدی، مراعات شده است.

تاریخ نزول کتاب ایقان

حضرت شوقی افندی، ولیّ امر بهایی از ۱۹۲۱ تا ۱۹۵۷، اثری را به وجود آوردند که ترجمهٔ استاندارد کتاب مستطاب ایقان محسوب می‌شود. ایده‌آل این است که یک مترجم، شارح مُجاز و مُختار متن نیز باشد. به همین دلیل ما، در تعیین تاریخ نزول متن ایقان، اظهارات حضرت شوقی افندی را مبنای منطقی کار قرار می‌دهیم. آن حضرت، بر اساس اشارات درون متنی، این تاریخ نزول را سال ۱۲۷۸ هجری قمری، مشخص نموده‌اند. ایشان در توقیعی صادر در سال‌های اولیهٔ قیادتشان، بدایتاً، سال ۱۸۶۱ را ارائه کرده‌اند. (۱۶) از آنجا که سال ۱۲۷۸ هجری قمری معادل ۶۲-۱۸۶۱ میلادی است، چنین می‌نماید که مفروضاً، ایشان در آن زمان اطلاعات دقیق‌تری در اختیار نداشته‌اند؛ اما بعداً، به طور کاملاً قاطع و مشخص، سال ۱۸۶۲ را تعیین نموده‌اند. (۱۷)

حضرت شوقی افندی در مورد این واقعیت نیز که کتاب ایقان به فاصلهٔ دو روز و دو شب نزول یافته، نظری کاملاً مشخص دارند. (۱۸) خال غیر مؤمن حضرت باب، حاجی میرزا سید محمد به اصرار یکی از بستگان بابیِ خود به نام میرزا آقای ناصرالدین، بعضی اسئله را به حضور حضرت

بهاءالله تقدیم داشت، اما مَجال کافی برای دریافت پاسخ در اختیار نداشت. (۱۹) در کتاب «خاندان افنان»، که شرح احوالی است فارسی از خانوادهٔ افنان (خویشان و بستگان حضرت باب)، از قول حاجی میرزا سید محمد نقل می‌گردد که حضرت بهاءالله نزول ایقان را دو روز پس از دریافت اسئلهٔ مذکوره، به پایان رساندند. این مطالب را خاطرات طبع نشدهٔ آقای نورالدین (۲۰) نیز تأیید می‌نماید.

ابتدا تصوّر می‌شد که متن کتاب در یک شب نازل شده است. جناب علی قلی خان، بر اساس اطلاعات مأخوذ از جناب میرزا ابوالفضائل گلپایگانی، در مقدمهٔ اولین ترجمهٔ انگلیسی ایقان، اظهار می‌دارد:

> مطابق عقیدهٔ غالب اهل بهاء، قلم اعلی (حضرت بهاءالله) آن (ایقان) را در یک شب نازل فرمودند. مبرهن است که زائران ایرانیِ عتبات عالیاتِ عراق، بیش از یک یوم در بغداد توقف نمی‌کردند. حتی اگر حاجی سید محمد، به عنوان استثنایی بر این قاعده، مدت طولانی‌تری در بغداد مانده باشد، احتمال نمی‌رود که توانسته باشد بیش از دو یا سه بار به حضور حضرت بهاءالله نائل شده باشد. سید محمد اسئلهٔ خود را از طریق حاجی سید جواد کربلایی، تقدیم داشته است؛ کسی که به واسطهٔ او، جمال مبارک پیغام زیر را برای خال اکبر می فرستند: «به خال بگویید اسئلهٔ خود را ثبت کند تا برای هر یک جوابی مرقوم داریم.» (ترجمه) این قضیه موضوع سرعتِ نزول کتاب را تقویت می‌کند. (۲۱)

چنین می‌نماید که این زائر، در حالی که نسخهٔ اصلی ایقان را در دست داشته، به موطن خود باز می گردد. این نسخه که تا سال ۱۹۴۸ در خانوادهٔ خالِ حضرت باب، محفوظ مانده، در همین سال به حضور حضرت ولی امرالله، تقدیم می شود.

این نکتهٔ برجسته‌ای است که اثری با این حجم (حدود ۲۰۰ صفحه به فارسی)، در چنین زمان کوتاهی نازل و نسخه برداری شده است. اگر متن کتاب در اولین ۲۴ ساعت نازل و در روز و شب بعدی، از روی «خط تنزیل» که در حال حاضر مفقودالاثر می‌باشد، استنساخ شده باشد؛ هر دو گزارش نزول یک روزه و دو روزه، با هم سازگار می شوند. دایرهٔ تحقیق بیت العدل اعظم، احتمال دیگری را نیز مطرح کرده است. این دایره، در یادداشت مورّخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ چنین می‌نویسد:

> سِوای بیان حضرت ولی امرالله در صفحهٔ ۱۳۸ گادپاسزبای، ما در مورد مَحدودهٔ زمانی نزول کتاب، شاهد تاریخی دیگری نیافتیم. جالب توجه است که حضرت شوقی افندی صرفاً اظهار می‌دارند که کتاب در محدودهٔ زمانی دو روز و دو شب نزول یافته، اما دربارهٔ این مسأله که چه موقع سوادبرداری شده، مطلبی نمی‌فرمایند. در بالای صفحهٔ حاوی همین موضوع، حضرت ولی امرالله مرقوم فرموده‌اند: «آیات ثبت شدهٔ جاری از فم هیکل اقدس در یک یوم و لیل، معادل کلّ قرآن بوده است.» حضرت بهاءالله خود نیز به این حقیقت شهادت داده‌اند. برای مثال رجوع کنید به لوح نصیر در مجموعه الواح طبع مصر (۱۹۲۰)، ص ۱۷۵.

براون در جایی (اثری مرقوم در سال ۱۸۸۹)، با ارائهٔ ترجمه‌ای تحت اللفظی از تصریح نفس کتاب ایقان، نگارش آن را در سال ۱۲۷۸ هجری قمری، مطابق ۶۲- ۱۸۶۱ میلادی می‌داند:

> یک هزار و دویست و هفتاد و هشت سال از مظهریت «نقطه فرقان» (یعنی حضرت محمد که در انطباق با لقب حضرت باب «نقطه بیان»، این گونه خطاب شده است)، گذشته است و این بخت برگشتگان بی‌ارزش، هر بامداد قرآن را خوانده‌اند، اما هنوز به حرفی از معنای آَن پی نبرده‌اند. (۲۲)

براون متذکر می شود که گرچه «باب خیلی مایل است تاریخ را نـه از مبداء هجرت، بلکه از مبداء بعثت(۲۳) حضرت محمد، که ده سـال زودتـر از آن می باشد، حساب کنـد»، امـا هَـیچ دلیـل قـانع کننـده‌ای وجـود نـدارد کـه حضرت بهاءالله هم، گرچه در آن زمان یک شخص بابی محسوب بودنـد، از روش آن حضرت (بـاب) ، تبعیـت کـرده باشـند. (اگـر جمـال ابهـی از روش محاسبهٔ حضرت اعلی پیروی کرده بودند، به جای سـال ۱۲۷۸ مـی‌بایـست بـه سال ۱۲۶۸ هجری قمری اشاره می کردند.) سوای این ، براون، با قـضاوت بـر اساس دو اشاره‌ای که در نص کتاب به بغداد شده است، نتیجـه مـی‌گیـرد کـه مقصود همان سال ۱۲۷۸ است و نه سال ۱۲۶۸ (زمانی که حـضرت بهـاءالله در طهران بودند) (۲۴) اما در سال ۱۸۹۲ بـراون، مبتنـی بـر بعـضی شـواهد دیگـرِ درون متنی، در تاریخ گذاری خود تجدید نظر می نماید و تا حـدی مـسأله را پیچیده می کند.

وی اشاره می‌کند که حضرت بهاءالله وقتـی «از مـصدر امـر حکـم رجـوع صـادر شد»، (۲۵) تصمیم گرفتند از عزلت (در کوههای سلیمانیه – م) مراجعت فرماینـد. آن حـضرت در جملاتـی کـه در مـتن فارسـی (ایقـان) بلافاصله بعد از عبارت فوق آمده است می‌فرماینـد: «دیگر قلم عاجز اسـت از ذکر آنچه بعد از رجوع ملاحظه شد. حال دو سنه مـی‌گـذرد کـه اعداء در اهلاک این عبد فـانی، بـه نهایـت، سـعی و اهتمـام دارنـد؛ چنانچه جَمیع مطلع شده‌انَد.» (۲۶) براون گمان کرده این «دو سنه» اشـاره بـه دوره‌ای است که بلافاصله بعد از مراجعت حضرت بهاءالله در سـال ۱۸۵۶، از تبعیدِ خود خواسته در کوهستان‌های کردستان، آغاز شده است.

اما به نظر می‌رسد که قرائت براون اشتباه باشد. مطابق گزارش نصرت الله محمدحسینی، وجود قید زمانی «حال» در مـتن فارسـی، بـه وضـوح زمـان کنونی را مشخص می‌سازد. در اینجا، حضرت بهاءالله آشکارا، به دسیسه‌هـایی اشاره می‌کنند که در خلال دو سال قبل از نزول کتاب، علیه ایشان در جریـان

بوده است؛ یعنی توطئه‌های دشمن قسم خوردهٔ امر بهایی، سیّد محمد اصفهانی. (۲۷)

مک ایون به وضوح تجدید نظر براون را ترجیح می‌دهد و به نفع حدود سال ۱۸۵۸، (۲۸) نسبت به سال ۶۲- ۱۸۶۱ رأی می‌دهد؛ به نحوی که استدلال براون هنوز در برخی تحقیقاتِ جاری مطرح است. این استدلال می‌گوید:

> همهٔ آثاری که در آنها بهاء آشکارا داعیهٔ افضلیت دارد، حاوی شواهدی درونیند که ثابت می‌کند آنها بعد از دورهٔ ادرنه نوشته شده‌اند. ایقان که تنها اثر از آثار بهاء است که مطمئناً در بغداد تحریر شده، محتوی چنین ادعایی نیست ... حال، مطابق شعر نبیل (بند ششم)، بهاء در سن ۴۰ سالگی از عزلت دو ساله، به بغداد باز گشت؛ یعنی در سال ۷۳- ۱۲۷۲ هجری قمری (۱۸۵۶ میلادی). بنا براین ایقان می‌بایست ... در سال ۱۸۵۸ میلادی، خاتمه یافته باشد. (۲۹)

اما عودت از عُزلت ، در بهترین وجه، واقعه‌ای است مربوط به گذشته؛ یعنی یک اشارهٔ زمانی مجزا است (که نمونهٔ دیگر آن، ذکر بند ۶۲ از کلمات مکنونهٔ عربی است که در متن کتاب، خارج از قاعدهٔ نقل قول، درج شده است.) (۳۰)

ولی در متن کتاب، شاهد دیگری نیز موجود است که به عقیدهٔ من، به نحو قاطع، تاریخ ۱۲۷۸ را تأیید می‌کند. حضرت بهاءالله در گفتگو از بلایای بابیان، مقایسه‌ای جالبِ توجه از این بلایا با شهادت حضرت امام حسین به عمل می‌آورند و تفاوت‌های موجود بین آنها را ذکر می‌کنند:

> آیا نبود که از قبل امر سیدالشّهداء را اعظم امور و اکبر دلیل بر حقانیت آن حضرت می‌شمردند و می‌گفتند در عالم چنین امری اتفاق نیفتاد و حقی به این استقامت و ظهور،

ظاهر نشد؛ با اینکه امر آن حضرت از صبح تا ظهر بیشتر امتداد نیافت؟ ولیکن این انوار مقدسه هیجده سنه می‌گذرد که بلایا از جمیع جهات مثل باران بر آنها بارید. (۳۱)

اشاره به هیجده سنه، با ذکر صریح ۱۲۷۸، سازگار است؛ زیرا اظهار امر حضرت باب (و پس از آن جنبش بابی) در سال ۱۲۶۰ هجری قمری (۱۸۴۴میلادی)، واقع شد. به قول امانت :« همهٔ منابع با اشارهٔ حضرت باب (Bayan Π, 7, 301) توافق دارد که این، در شب پنجم جمادی الاولی ۱۲۶۰ هجری قمری یا ۲۲ می ۱۸۴۴ میلادی بود که ملاحسین داعیهٔ سیدعلیمحمد را به بابیت، کاملاً پذیرا شد.» (۳۲)

این تاریخ، بدون توجه به اینکه بابیان و سپس بهاییان کاربرد رسمی تقویم بدیع را از چه زمانی آغاز کردند، در میان عموم بابیان مقبول و معروف بوده است. (تقویم بدیع، شامل ۱۹ ماه ۱۹ روزه است که با احتساب روزهای اضافی، یک سال کامل شمسی را پر می کند. این تقویم توسط حضرت باب در کتاب الاسماء، تأسیس شد و بعدها حضرت بهاءالله با تغییراتی اندک، آن را در کتاب مستطاب اقدس که مقرّر می‌دارد باید از اظهار امر حضرت اعلی محاسبه شود، تأیید فرمودند.) (۳۳)

تردیدی نیست که حضرت بهاءالله (به عنوان آغاز این هیجده سال – م) سال ۱۲۶۰ هجری قمری را درنظر داشته‌اند؛ زیرا در جایی دیگر از نفس کتاب ایقان، به اهمیت قیامت نشان این تاریخ اشاره فرموده‌اند؛ به علاوه، اظهار امر حضرت اعلی در سال ۱۲۶۰ نیز صریحاً ذکر شده است. (۳۴) با یک محاسبهٔ ساده، اگر ۱۸ سال را به ۲۲ می ۱۸۴۴ اضافه کنیم، ۲۲ می ۱۸۶۲ به دست می‌آید. اما در اشارهٔ جمال ابهی، تاریخ شمسی مورد نظر نبوده است؛ بلکه تاریخ قمری بوده که هر سال آن حدوداً ۱۱ روز کوتاه‌تر از سال شمسی است. نیز برای برآورد تقریبی تاریخ، باید به ظاهر اشارهٔ آن حضرت توجه کنیم و احتمال جمع بندی کردن ایشان را منتفی بدانیم. با

نادیده گرفتن سال‌های کبیسه، ۱۹۸ روز (۱۸ سال ضرب در ۱۱ روز) را از ۲۲ می ۱۸۶۲ کم می‌کنیم. این کار، با چند روز پس و پیش، اوائل نوامبر ۱۸۶۱ را به ما می‌دهد. فقط اگر حضرت بهاءالله، چند ماهی بیش از ۱۸ سال را منظور نظر داشته بوده‌اند، این تاریخ احتمالاً، جایی در سال ۱۸۶۲ واقع می‌شود. به این دلایل، تاریخ محافظه کارانه‌تر برای نزول کتاب مستطاب ایقان، همان سال ۱۲۷۸ هجری قمری مطابق با ۶۲- ۱۸۶۱ میلادی است.

به نظر من، بر اساس شواهد درون متنیِ کاملاً روشن و مُتقَن، ثابت و مبرهن شد که تاریخ نزول کتاب ایقان، سال ۱۲۷۸ هجری قمری است. اما تبدیل به تاریخ گریگوری چندان دقیق نیست. بنا بر این، تاریخ رسمی بهایی(برای نزول ایقان –م) گرچه در یک زمان ۱۸۶۱ بوده، اما اکنون ۱۸۶۲ میلادی است. برای تحقیقات آکادمیک، تا زمانی که براهین مُقنِع برای تاریخ ۱۸۶۲ به دست آید، احتساب قریب به احتیاط یا حدس محافظه کارانه، ترجیح ۶۲- ۱۸۶۱ می باشد. جدای از فایدهٔ ذاتی برای تعیین تاریخ دقیق نزولِ ایقان، جایگاه ثابت آن در یک محدودهٔ زمانیِ معین، در برآورد موقف کتابَ در فضای خودآگاهی موعود گرایانهٔ رو به توسعهٔ حضرت بهاءالله نیز حائز نقشی ارزشمند است. (۳۵)

شرایط حاکم بر نزول کتاب ایقان

در دیدگاه بهایی، کتاب ایقان (از لحاظ فنی و نه از نظر فلسفی) یک استدلالیه قدرتمند به حساب می‌آید. حضرت بهاءالله در این کتاب، به دو منظور، تعداد زیادی از آیات قرآنی و فقرات انجیلی را طرح و تشریح می‌نمایند: ۱) به طور علنی برای حمایت از مأموریت الهیِ حضرت باب و ۲) به نحو پنهانی برای اثبات اعتبار مظهریتِ خودشان، آنَ هم در آستانهٔ اعلان این که دور جدید اکمال از افق تاریخ طلوع نموده است؛ پدیده ای که به نوبهٔ خود مبشّر یک اصلاح و تجدّد عمومی و جهانی است.

در بالا، به حوادثی که منجر به نزول کتاب ایقان شد، اشاره رفت. حضرت بهاءالله، بنفسه الاقدس این حوادث را ذکر فرموده‌اند. در یک لوحِ خطاب به شیخ عبدالمجید شیرازی شرح می‌دهند که حاجی سیّد جواد کربلایی به نزد آن حضرت می‌آید و اطلاع می‌دهد که دو نفر از اخوال(دایی ها) حضرت باب، پس از زیارت عتبات مقدسهٔ نجف و کربلا، هم اکنون در بغداد تشریف دارند و مصمّمند هرچه زودتر به وطن مراجعت کنند. حضرت بهاءالله حاجی سید جواد را به خاطر قصور در تبلیغ آن دو خال و توجیهشان نسبت به حقانیت مأموریت همشیره‌زادهٔ خود، سرزنش می‌فرمایند و به او امر می‌کنند آن دو برادر را به حضور حضرتشان هدایت کند. (۳۶)

برادر کوچک‌تر از حضور امتناع می‌ورزد، اما جناب حاجی میرزا سید محمد، در روز بعد به حضور مبارک مشرّف می‌شود. خال اکبر نگران از آنچه آن حضرت قصد اظهارش را داشته اند، پیش دستی کرده، تقاضا می‌نماید ایشان حقانیت ظهور حضرت باب را، با توجه به شکست ظاهری آن حضرت در تحقّق انتظاراتِ قیامت نشانِ موجود، اثبات فرمایند. حضرت بهاءالله موافقت فرموده، به جَناب خال امرَ می‌نمایند فهرستی از اسئلهٔ خود ترتیب و تحویل دهد. در یوم بعد، هنگامی که اسئلهٔ مدوّنه تسلیم می‌شود، حضرت بهاءالله در خلال چهل و هشت ساعت، رسالهٔ مطوّلی را (افزون بر ۲۰۰ صفحه به زبان فارسی) در پاسخ به سؤالات او نازل می‌فرمایند. به همین لحاظ کتاب ایقان در آغاز به رسالهٔ خالویه معروف بوده، اما بعدها جمال اقدس ابهی آن را کتاب ایقان تسمیه می‌نمایند. (۳۷)

سؤالاتی که موجب نزول کتاب ایقان شد

اسئلهٔ مطروحه توسط خال اکبر، موجد ساختار کتاب ایقان است. تصویر این اسئلهٔ اولیه که در محفظهٔ خانوادگی خال نگهداری می‌شده، به

طبع رسیده است. (۳۸) آنها در دو صفحه کاغذ نگاشته شده و تحت چهار عنوان اصلی طبقه بندی گشته‌اند که بتمامه راجع به انتظارات جاری شیعه از قیامت اسلام می‌باشند؛ قیامتی که مقدّر بوده نقش آفرین اصلیِ آن قائم موعود باشد. این سؤالات را می‌توان بدینسان خلاصه کرد:

۱- روز قیامت: آیا قیامت حادثه‌ای جسمانی است؟ عادلان چگونه پاداش می‌یابند و شریران چطور مجازات می‌شوند؟

۲- امام دوازدهم: احادیث دالّ بر غیبت ایشان را چگونه می‌توان توضیح داد؟

۳- تفسیر قرآن: معنای ظاهری آیات را چطور می‌توان با تعابیر مطرح در میان بابیان وفق داد؟

۴- ظهور قائم: عدم تحقق آشکار مضامین احادیث معتبر امامی مربوط به قائم را چگونه می‌توان توضیح داد؟ (۳۹)

همهٔ این اسئله متمرکز است بر تناقضی ظاهری که بین ادّعای حضرت باب مبنی بر وقوع قیامت از یک سو، و عدم تحقق علنی وعود نصّی و انتظارات عمومی در باره ی قیامت از سوی دیگر، موجود است.

گیرندهٔ رساله در خلال متن، با عبارات و القابی چون «ای برادر من»،(۴۰) و «ای عزیز» (۴۱) و «ای سائل مُحبّ» (۴۲) مخاطب می‌گردد. گرچه شرایط نزول کتاب ویژه است، اما باید طیف گستردهٔ مخاطبان دیگری را نیز که آن حضرت مد نظر داشته اند ملحوظ داریم. طبیعتاً بابیان، مورد بلافصل این طیفِ وسیع می باشند و با عباراتی چون «اِسمَعُوا یا اهلَ البیان»[1](۴۳) خطاب می‌شوند. بسیار جالب توجه است که اهل بیان، به همان طریقی که آن حضرت در بخش‌های بعدی، مسیحیان را مخاطب می‌سازند، منادا می گردند: «وَفَقَنَاالله وایّاکم یا مَعشرَ الرّوح، لَعَلَّکم مِن لقاءِالله

[1] *بشنوید ای اهل بیان.- م*

فـي ايّامـه لاتحتجبـون[1]». (۴۴ و سـرانجام کـل عـالم انـسانی مخاطـب مـی گـردد: «قدّسـوا انفـسکم یـا اهـلَ الارض»[2] (۴۵) و «یـا مـلاء الارض، في ظهورات البَدء، تجلیاتِ الختم، تَشهَدون.»[3] (۴۶) بـه نحـو قابـل اثبـاتی، اظهـارات حـضرت بهـاءالله بـه مخاطبـان دورتـر(نـسبت بـه بابیان)، شکلی شاعرانه و حتی شاید جنبه‌ای خیال پردازانه (fictive) به خـود می گیرد. اما بـا قـضاوت بـر اسـاس طبیعـت خطابـات بعـدی آن حـضرت بـه زمامداران و رهبران عالم، کـاملاً محتمـل مـی‌نمایـد کَـه آنَ حـضرت جرگـهٔ وسیعی از مخاطبان را در نظر داشته‌اند.

تاریخچهٔ نسخه‌های خطی

تاریخچهٔ دستنویس‌های کتـاب ایقـان، مـشکلاتی را بـه وجـود آورده که حضرت بهـاءالله خـود بـدانها اشـاره کـرده، شـهادت مـی‌دهنـد بـه وجـود نسخه‌های ناقصی که در زمان حیاتشان رایج بوده است. آن حضرت، در یـک لـوح انتـشار نیافتـه، مـورّخ ۱۲۹۸ هجـری قمـری، خطـاب بـه ایـادی امـرالله ملاعلی‌اکبر شهمیرزادی (حـاج آخونـد)، چنـین مـی‌فرماینـد: «بعـضی نُـسَخ کتاب ایقان در این ارض (عکا) موجود است؛ اما کل معیوبند.» (۴۷) (ترجمه) این بیانِ حضرت بهاءالله به تنهایی، لزوم طبع و نـشر نـسخهٔ صـحیحی از کتاب ایقان راَ توجیه می‌نماید. همین مسأله ممکن است عامل مؤثّری بـوده باشـد در تصمیم آن حضرت مبنی بـر نشـر رسمی کتـاب در بمبئـی. بـه نظـر می رسد که این طبع تا حدود زیادی متمایل به استاندارده کردن مـتن بـوده و

---

[1] *این مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان مستغاث موفق شوید و از دیدار او در ایامش محتجب نمانید.- م*

[2] *پاک کنید نفس ها یتان را ای اهل زمین.- م*

[3] *ای مردم زمین، در ظهورات آغاز، تجلیات پایان را مشاهده کنید.— م*

چنین ادعا شده است که بی‌نظمی‌های متنی زیادی در آن وارد گشته است. اما این مسئله، یک مورد جدلی حادّ است که یکی از مخالفان امر بهایی مطرح کرده و ما در بخش بعدی به آن پاسخ خواهیم داد.

در اینجا بهتر است قبل از بحث و بررسیِ نشر کتاب، به سنت‌های نسخه برداری خطی بپردازیم. در این مورد حضرت شوقی افندی اظهار می‌دارند:

> حجم اصلی آثار حضرت بهاءالله را می‌توان به شکل دستنویس هایی یافت که کاتبان مشهور، به شیوهٔ شرقیان می نگاشته‌اند. این کُتّاب همه دست نویس‌های خود را مورّخ می‌ساخته اند. از جمله، جناب زین که یک کاتب بهایی شهیر است، همواره نسخه‌های خود از آثار جمال ابهی را در پایان مجلّد به روشی مورّخ می‌نموده که ای.جی.براون آن را توضیح پایانی (colophone) خوانده که شرح بعضی از آنها را می‌توان در آثار این پروفسور کمبریج دید.
>
> پسر این کاتبِ شهیر هنوز در حیفا بسر می‌برد و دقیقاً به همان شغل پدر مشغَول است. او مدّعی است که پدرش از همان سال ۱۸۶۸ عادت داشته به قصد امرار معاش، نسخه‌هایی از ایقان را برای احبای ایرانی بنویسد و پس از ۱۸۸۵ که به عکا رفت و به مجاورین حضرت بهاءالله پیوست، تمامی وقت و کارش به استنساخ از آثار مقدسه برای فروش بین احباب، اختصاص یافت. این نُسَخ را می‌توان در ممالک شرقی پیدا کرد و کلیهٔ آنها، بدون استثناء، دارای تاریخ ثبت می‌باشند. (۴۸)

صفحهٔ آغازین اثر جناب بالیوزی «بهاءالله، سلطان جلال»، مزیّن به عکس اولین صفحهٔ یکی از این نسخه‌های نخستین از کتاب ایقان است. (۴۹)

براون دو نسخه از این دستنویس‌ها را در تملک داشته که هر دوی آنها، در مجموعهٔ شرقی براون، در کتابخانه دانشگاه کمبریج نگهداری می‌شود. نسخهٔ اول که تحت عنوان [MS. F. 58 (10)] فهرست شده، توسط براون در تاریخ اول مارچ ۱۸۸۸ در شیراز به دست آمده و نسخه دوم (نسخه عالی‌تر) (۵۰) که نیز تحت عنوان [MS. F. 59 (9)] طبقه بندی گشته، در تاریخ ۲۰ آپریل ۱۸۹۰ در عکا به براون تقدیم شده است. (۵۱) نسخهٔ اخیر شامل توضیحی پایانی است که توسط «حرف الزاء» امضاء شده و به تاریخ ۱۱ جمادی الاولی ۱۳۰۶ (۱۳ ژانویه ۱۸۸۹) مورخ گشته است.(۵۲) همان نقش پایانی (colophone) که به صورت الماسی بر فراز یک مثلث طراحی شده، نشان می‌دهد که آن مُجلّد، شصت و هفتمین نسخه‌ای بوده که حرف الزاء تحریر کرده است؛ نسخه‌ای که براون آن را «دست نویسی بسیار دقیق و قابل اعتماد» برآورد نموده است. (۵۳)

محتمل است که حضرت بهاءالله کتاب ایقان را دیکته کرده و میرزا آقاجان تحریر نموده باشد. این تا حدی حدس و گمان است؛ اما احتمال صحت آن می‌رود؛ زیرا در تمام چهل سال مظهریت حضرت بهاءالله، اکثریت الواح آن حضرت را، همین کاتب ثبت و ضبط کرده است. دست نویس اولیه که سند «تحریر تنزیلی» خوانده می‌شود، ممکن است مفقود شده باشد. نمونه ای از این نوع تحریر به چاپ رسیده است. (۵۴)

آنچه اکنون دست نویس اصلیِ کتاب ایقان محسوب می‌شود، همان نسخه‌ای است که به خال اکبر داده شده و به خط حضرت عبدالبهاء، ولد ارشد جمال ابهی، ترقیم یافته و جمال مبارک به خط خود، تغییرات و اضافات اندکی در حواشی صفحات آن مرقوم فرموده‌اند. در دورهٔ بغداد، اکثر کارهای استنساخی را حضرت عبدالبهاء انجام می‌دادند و در زمان نسخه برداری از کتاب ایقان، ایشان هیجده ساله بوده‌اند. برای چندین دهه، این دست نویسی اصلی، جزء مایملک موروثی خانوادهٔ حاجی میرزا سید

محمد بوده تا این که در سال ۱۹۴۸، نبیرهٔ دختری ایشان، فاطمه خانم افنان، آن را به حضرت ولی امرالله تقدیم می‌نماید. (۵۵) این نسخه هم اکنون در دارالآثار بین المللی بهایی، در کوه کرمل نگهداری می‌شود. (۵۶)

وجود چنین نسخه‌ای اصل، برای رفع هرگونه مشکل متنی که در سایر نسخه‌های خطی ملاحظه می‌شود، کافی به نظر می‌رسد. اما سواد این نسخه هنوز به طبع نرسیده است ولهذا برای عمل مقایسه به راحتی در دسترس نیست. همچنین چندان مشخص نمی‌باشد که نشرهای موجود کتاب ایقان مبتنی بر کدام یک از نُسَخ خطی آن است. منجذب در یک موردِ مستند می‌گوید:

> در فاصله زمانی بین تنزیل و اولین نسخهٔ چاپی آن (اوایل ۱۸۸۰)، کتاب ایقان در ایران به روش مرسومِ استنساخ، انتشار وسیع داشت. این روند، طبیعتاً به افزایش نسَخ غیردقیق منجر شد تا آنجا که حضرت بهاءالله را بر آن داشت چندین نسخهٔ خطی دیگر را نیز به جهت تکثیر، به عنوان نسخ موثّق، تأیید فرمایند. مطابق نصّ صریح حضرت بهاءالله در لوحی خطاب به جمال بروجردی، یکی از این نسخه‌ها به علی اکبر شهمیرزادی که قبل از آن توسط جمال رحمان به سِمَت ایادی امرالله منصوب شده بود، اهدا می شود. (۵۷)

مسایلی از این دست در مسیر سنّت استنساخ، تحقیقات بیشتری را می‌طلبد. اما بازسازیِ تاریخ طبع ایقان نیز به همین میزان چالش برانگیز است.

داستان طبع و نشر ایقان

کتاب ایقان، احتمالاً نخستین اثر حضرت بهاءالله است که به طبع رسیده است. (۵۸) علاوه بر مزایای آشکار انتشار کتاب، شاید نوعی نیاز به یکسان سازی (standardize) متن نیز مطرح بوده است. یک نمونهٔ زیبا از چاپی سنگی که فاقد تاریخ است، توسط بستگان حضرت اعلی (افنان)،

احتمالاً در سال ۱۲۹۹ هجری قمری (۱۸۸۲ میلادی) در بمبئی به واسطهٔ چاپخانهٔ حسنی زیوار (Hasani Zivar) منتشر شده است. (۵۹)

تاریخ دقیق اولین طبع کتاب ایقان خود موضوعی بحث برانگیز است. حضرت شوقی افندی محدودهٔ زمانی تقریبی آن را مشخص کرده‌اند:

> سؤالی که آن جناب در ارتباط با طبع آثار حضرت بهاءالله مطرح کرده‌اید، همان‌قدر که جالب است، مهم و حیاتی نیز هست. اگر درست به خاطر بیاورم، همین موضوع در هندوستان به عنوان چالشی آشکار توسط سخن‌گوی فرقهٔ احمدیه مطرح شده است. اولین آثار مطبوع حضرت بهاءالله به دههٔ نود قرن گذشته بازمی‌گردد. (یعنی ۱۸۹۰- ۱۸۸۱). (۶۰)

حضرت شوقی افندی ماهیت مجادلهٔ احمدیه – بهایی را در هندوستان، مشخص نمی‌کنند؛ اما احتمال می‌رود این، بحث و جدلی باشد راجع به این موضوع که کدام یک از این دو جنبش برای نخستین بار اندیشه‌هایی را که در هر دو مشترک است، به طبع رسانده است.

اما، در این مورد که دقیقاً در چه زمانی اولین نسخهٔ ایقان به چاپ رسیده نیز بحث و گفتگو موجود است. مطابق نظر روحانی مسلمان، سید محمد باقر نجفی، اولین طبع کتاب ایقان در سال ۱۳۰۸ هجری قمری (۹۱-۱۸۹۰ میلادی)، ظاهر شده و نه در سال ۱۳۱۰ (۱۸۹۳)، آنگونه که یکی از محققین بهایی می‌گوید. (۶۱) شواهد دیگر نشان می‌دهد که یکی از چاپ‌های کتاب، حتی قبل از دو موردی که ادّعا می‌شود اولین هستند، یعنی چاپهای ۱۳۰۸ و ۱۳۱۰ ، انجام شده است و این مطلبی است که ای. جی. براون اظهار می‌دارد.

او می‌گوید در خلال سفرهایش در صفحات ایران، وقتی به کرمان می‌رسد، در تاریخ ۱۵ جولای ۱۸۸۸، شیخ مهدی قمی، یک بابی ازلی، «یک نسخه از چاپ سنگی (ایقان) در بمبئی» را به او نشان می‌دهد. به گفتهٔ خود

براون: « شیخ دربارهٔ بهاء به نحو آزادنه‌تری نسبت به قبل، شروع به صحبت کرد. او یک نسخه از چاپ سنگی ایقان در بمبئی را که می‌گفت بهاییان برایش فرستاده بودند، بیرون آورد و با اعتراض شدید به فقره‌ای از متن که در آن شیعیان "فرقهٔ پست و فرومایه (هَمَج رَعاع)" (۶۲) خوانده شده‌اند، اشاره کرد». مشخص است که چاپ سنگی ارائه شده به براون، از چاپ ۱۳۰۸ که نجفی مدعیِ «اولین » بودن آن است، متقدم‌تر می باشد.

شواهد دال بر طبع احتمالی ۱۳۰۸ ، منبعث از مقاله‌ای است که شعاع‌الله بهایی(یعنی میرزا شعاع‌الله) در سال ۱۹۳۵ انتشار داده. وی راجع به خدماتی که پدرش (میرزا محمد علی، غصن اکبر) (پسر کوچکتر حضرت بهاءالله که پس از صعود آن حضرت در سال ۱۸۹۲، با قیادت دیانت بهایی توسط حضرت عبدالبهاء، به مخالفت برخاست) انجام داده می‌نویسد:

ذیلاً یکی از خدماتی را که او (غصن اکبر) انجام داده و بنده خود شاهد آن بودم، چون افتخار مشارکت در آن را داشتم ، می‌نگارم:

در سال ۱۸۸۹ ایشان، به امر حضرت بهاءالله، صرفاً به قصد طبع و نشر بعضی کتب مقدسه به هند شرقی سفر کرد. در آن زمان هندوستان تنها کشوری بود که در آن امکانات طبع موجود بود ... ما بیشتر از یک سال در بمبئی توقف کردیم و در خلال این مدت، غصن اکبر موفق شد یک شرکت طبع به نام «مطبعهٔ ناصری» ایجاد کند و پنج مجلد از تعالیم حضرت بهاءالله را به السنهٔ فارسی و عربی، نشر دهد. بعد از مراجعت ما به عکا، نسخه‌هایی از مجلدات مذکور به حضور حضرت بهاءالله تقدیم شد و مورد تأیید آن حضرت قرار گرفت. این، به راستی خدمت عظیمی به امرالله بود ... زیرا تا به حال که ۴۴ سال از آن زمان می‌گذرد، این ها تنها مجلدات برجسته از تعالیم حضرت بهاءالله است که به طبع رسیده اند. (۶۳)

از این پنج مجلد، دو جلد آن، کتاب اقتدارات و کتاب مُبین، به قولی به قلم مشکین قلم (۶۴) بوده که یکی از آنها مطابق نظر حضرت شوقی افندی (۶۵)، کتاب اقدس را نیز شامل می‌شده است. از قرار معلوم این پنج جلد کتاب، (۶۶) از جمله کتاب ایقان، در حدود سال‌های ۱۰- ۱۳۰۸ هجری قمری مطابق ۹۳- ۱۸۹۰ میلادی، به چاپ سنگی منتشر شده است. (۶۷)

یک منبع دیگر، (۶۸) مشخصات چهار مورد از مجلدات آثار حضرت بهاءالله را که در سال‌های ۱۰- ۱۳۰۸ هجری قمری به طبع رسیده، تأیید می‌نماید: ۱) هفت وادی، ۲) کلمات مکنونه، که هر دو همزمان، با چاپ سنگی غیرمُجاز و بدون ذکر نام مؤلف، توسط سلیمان خان تنکابنی (معروف به جمال افندی) در هندوستان بین سال‌های ۱۸۸۹- ۱۸۷۸ منتشر شده، ۳) کتاب الاقدس، و بنذةٌ من الواح بهاءالله (بمبئی، مطبعهٔ Dutt Prashad ، ۹۱-۱۸۹۰/ ۱۳۰۸) که مجموعه‌ای است از ۶۸ لوح از الواح حضرت بهاءالله به خط نسخ حاجی میرزا حسین شیرازی (همان حسینی که در خارطوم زندانی شد)، در ۳۸۰ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر.

اما فهرست کامل پنج مجلدی از آثار حضرت بهاءالله که در مطبعهٔ نصیری (یا ناصری — م) بین سال‌های ۱۳۰۸ و ۱۳۱۰ به چاپ رسیده، عبارت است از : ۱) الواح بهاءالله، مشتمل بر سورهٔ هیکل، لوح رئیس، لوح اقدس، لوح امر و غیره که معمولاً به نام کتاب مُبین (بمبئی: مطبعهٔ نصیری، ۹۱-۱۸۹۰/ ۱۳۰۸) خوانده می‌شود و مجموعه‌ای است از ۹۶ لوح عربی که با سورهٔ هیکل شروع می‌شود، به خط نسخ میرزا محمد علی (غصن اکبر) در ۳۶۰ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر؛ ۲) اقتدارات و چند لوح دیگر (بمبئی: مطبعه نصیری، ۱۳ رجب ۱۳۱۰ مطابق ۳۱ ژانویه ۱۸۹۳، مجموعه‌ای از ۳۳ لوح از حضرت بهاءالله (اغلب فارسی و بعضاً عربی)، به خط نستعلیق مشگین قلم، در ۳۲۹ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر ؛ ۳) اشراقات و چند لوح دیگر (بمبئی: چاپخانهٔ نصیری، ۹۳- ۱۸۹۲/ ۱۳۰۸)، مجموعه‌ای از ۳۷ لوح از

حضرت بهاءالله (اغلب فارسی و بعضاً عربی)، به خط نستعلیق مشگین قلم، در ۲۹۵ صفحه ؛ ۴) مجموعه‌ای از الواح حضرت بهاءالله (بمبئی: چاپخانهٔ نصیری، ۹۳- ۱۸۹۲/ ۱۳۱۰) ، مشتمل بر ۲۳ لوح از حضرت بهاءالله، به خط جناب زین المقربین، در ۲۹۶ صفحه ؛ ۵) کتاب مستطاب ایقان (بمبئی: چاپخانه نصیری، ۹۳- ۱۸۹۲/ ۱۳۱۰) ، اولین چاپ سنگی از ایقان که تاریخ دارد، به خط نستعلیق مشگین قلم در ۲۱۴ صفحه.

به این فهرست باید آثار زیر از حضرت عبدالبهاء را نیز افزود : ۶) مقالهٔ شخصی سیّاح (بمبئی: مطبعه نصیری، ۲۶ ربیع الاول ۱۳۰۸ مطابق ۶ دسامبر ۱۸۹۰) به خط نستعلیق زین المقربین در ۲۴۰ صفحه، هر صفحه ۹ سطر، در اندازهٔ ۱۳/۵ ضرب در ۲۱ سانتیمتر، کاغذ خاکستری؛ و ۷) کتاب اسرار الغیبیة لاسباب المدنیة (بمبئی: چاپخانه نصیری، ۹۳- ۱۸۹۲/ ۱۳۱۰) که در غرب به "The Secret of Divine Civilization" (سرّ مدنیت الهی)(رسالهٔ مدنیه – م) معروف است، در ۱۵۴ صفحه.

به این ترتیب از چاپ‌های سنگی اولیهٔ آثار حضرت بهاءالله، دو مورد نشر خصوصی است که جمال افندی انجام داده، پنج مجلد را مطبعهٔ نصیری که قبلاً در Fere Road، نزدیک دروازهٔ آبی (Blue) از Victoria Dock در بمبئی واقع بود، نشر نموده و یک مجلد را نیز مطبعهٔ Dutt Parashad به چاپ رسانده است. یک بررسی از طبع‌های اولیهٔ بمبئی نشان می‌دهد که نخستین چاپ سنگی تاریخ دارِ ایقان، در سال ۱۳۱۰ هجری قمری با خط خطّاط معروف، مشگین قلم، نشر یافته است. اینجانب هیچ سندی دالّ بر طبع ۱۳۰۸ ایقان نیافتم. نجفی می گوید براون در ترجمهٔ اخیر کتاب نقطه الکاف، نشر ۱۳۰۸ ایقان را مورد استفاده قرار داده است؛ اما براون خود به این نشر اشاره‌ای نمی کند. نکتهٔ گیج کننده‌تر این واقعیت است که نجفی در هیچ جایی ذکر نمی کند که نسخه سنگی مفروض بمبئی (۱۳۰۸) را از کجا به

دست آورده و ایـن مسألـه ناگزیر، به این نتیجه منتهی می‌شـود کـه اطلاعـات نجفی قابل اعتماد نیست.

همچنین اتهامات نجفی مبنی بـر وجود اغلاطی در نقل آیـات قرآنـی در نخستین چاپ سنگی ایقان، مورد تردید است. دایـرهٔ تحقیـق در یادداشـت مورّخ ۲۲ ژانویـه ۱۹۹۵ خـود مـی‌نویـسد: «در هـیچ یـک از دو چـاپ سـنگیِ اولیهٔ کتاب ایقان، آیاتی از قرآن، متفـاوت بـا متـون معتبـر موجـود نقـل نـشده است، به جز آیهٔ ۲۱۰ از سورهٔ ۲ که در طبع اول آمده است.» نجفی، به عنـوان مـدرک، تـصویر دو صـفحهٔ اول و نیـز صـفحات پایـانی ایقـان مـورد نظـرش (۱۳۰۸) را ارائه کرده است که نشان مـی‌دهـد آن نـسخه، یـک چـاپ سـنگی بدون تاریخ است و نه یک نسخهٔ تاریخ دار.

اما این مسائل هنوز توضیحی برای اشارهٔ براون به رؤیـت یـک چـاپ سنگی از ایقان در سال ۱۸۸۸ مـیلادی ارائـه نمـی‌دهـد و ایـن جنـاب بـالیوزی است که وجود یک طبع ماقبلِ ۱۳۰۸ را تأیید می‌کند. به طورکلی، تحقیقـات جناب بالیوزی دقیق و بی‌عیب و نقص اسـت. او متأسـفانه بـدون ذکـر سـندی (گرچه دلیلی وجود ندارد به اطلاعات ایشان شک کنیم)، می‌نویـسد: «کتـاب ایقان احتمالاً نخستین مـورد از آثار حضرت بهاءالله است که به چاپ رسـیده. گفته می‌شود که یک نسخه با چاپ سـنگی زیبـا، در اوایـل دههٔ هـشتاد قـرن گذشته (۱۸۸۹-۱۸۸۰ — م) رواج داشته که فاقد تـاریخ بـوده، بایـد در بمبئـی به طبع رسیده باشد.» (۶۹)

یک اثر دیگـر بـا چـاپ سـنگی بمبئـی (از آثـار حـضرت عبـدالبهاء) موجود است که در انستیتو زبـان‌هـای شـرقی در سن پتـرزبـورگ نگهـداری می‌شـود، یـا قبـلاً مـی‌شـده است. بارون روزن (Baron Rosen) این اثر را که معتبرترین گواه است بر وجـود آن ایقـان بـا چـاپ سـنگی بـی‌تـاریخ کـه بالیوزی اشـاره مـی‌کنـد، در مجموعـهٔ (Scientifiques) مجلـد ۶ ص ۲۳۵ اینگونـه ثبـت کـرده اسـت: ۱۱) عبـدالبهاء، اسـرارالغیبیة لاسـباب المدنیـة

(بمبئی، چاپخانهٔ حسنی زیوار، [مسئول امور چاپ، الحاجی محمد حسین الحکیم البهایی]، ربیع الاول ۱۲۹۹ مطابق با ژانویه- فوریه ۱۸۸۲). این اولین اثر حضرت عبدالبهاء است که به خط نستعلیق میرزا محمد علی شیرازی در ۱۰۱ صفحه، هر صفحه ۱۷ سطر، بدون ذکر نام مؤلف، به طبع رسیده و حائز علامت زیر می‌باشد:

"Abdoolally Abdolrahim & Co., Importers"

اینجانب بر اساس اتفاق آرایی تقریبی مبنی بر اینکه کتاب ایقان محتملاً اولین کتاب بهایی بوده که (رسماً) به طبع رسیده است و نیز با توجه به قاطعیت اطلاعات مذکور در فوق راجع به دومین کتاب چاپی بهایی (رسالهٔ مدنیه – م) چنین نتیجه‌گیری می‌کنم که نخستین طبع کتاب ایقان، یک چاپ سنگی بدون تاریخ بوده که در مورد آن صدق جزییات زیر محتمل است: (بدون نام مؤلف)، کتاب مستطاب ایقان (n.p) ، (بمبئی، چاپخانه حسنی زیوار، n.p (مسئول چاپ، الحاجی محمد حسین الحکیم البهایی). D (؟) ۱۸۸۲/ ۱۲۹۹، به خط نستعلیق میرزا محمدعلی شیرازی، در ۱۵۷ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر.) (۷۰)

بررسی فتوکپی صفحاتی از چاپ سنگی اولیهٔ بی‌تاریخ ایقانی که در مرکز جهانی بهایی نگهداری می‌شود و مقایسه آن با تصویر همین متن از صفحهٔ ۴۶۹ کتاب بهاییان نجفی، انطباق کامل آنها را با یکدیگر نشان داده؛ هویت متن مورد نظر را مشخص می‌سازد. علاوه بر این، نوعی تطبیق توصیفی نیز به چشم می‌خورد(بین این ها) و چاپ سنگی ایقان بی‌تاریخی که بارون روزن در مجموعهٔ Scientifiques ، مجلد ۶، ص ۱۴۴، شرح می‌دهد:

[متن فرانسوی، در صفحه ۲۲ کتاب Symbol & Secret] (۷۱)

بالاخره چهار نسخه از چاپ سنگی بی‌تاریخ ایقان موجود و معرّف نگارنده است که گرچه فقط محل سه مورد از آنها معلوم است، اما وجودشان قابل اثبات می‌باشد: ۱) یک چاپ سنگی که شرق شناس (M. Gamazof)

آن را در زمانی بین ۱۸۸۶ و ۱۸۸۹ اهداء کرده است و بارون روزن در مورد آن چنین نتیجه گیری می‌کند:

"Π est evident que notre exemplaire est un specimen de cette edition" این نسخه قبلاً در مؤسسهٔ زبان‌های شرقی از وزارت امور خارجهٔ روسیه در سن پترزبورگ، تحت شمارهٔ (MS. No. 50/467) ثبت بوده؛ اما اکنون احتمالاً در شاخهٔ لنینگراد از مؤسسه ملل آسیا (Institut Naradov Azii)، که مؤسسات شرق شناسی آکادمی علوم روسیه (Akedemiia Nauk SSSR) را در خود جذب نموده، محافظت می‌گردد. اما در:

Q. F. Akimushkinetal, persidskie Tadshiskie, Instituta Naradou Azii an SSSR (ed. N. d. Afiklukho-Maklai: Mos ow, 71 1964) vol., 1, p. 66,

مدخل شمارهٔ ۲۵۵ از مجموعهٔ Scientisiques، آنطور که انتظار می‌رود، در کنار مدخل ۲۴۴، قرار نگرفته است. ۲) چاپ سنگی ایقان بی‌تاریخ که در دارالآثار مرکز جهانی بهایی (حیفا، اسراییل) نگهداری می‌شود و تحت شمارهٔ (BP 362. K8 1893)، (تاریخ گذاری موقت در حین طبقه بندی)، ثبت شده است. ۳) نسخهٔ دیگری که به طور خصوصی توسط پیام افشاریان، شریک در مالکیت مطبعهٔ کلمات در لوس آنجلس، نگهداری می‌شود. ۴) و سرانجام، متن متعلق به نجفی که ادعا می‌کند در سال ۱۳۰۸ با خط میرزا محمدعلی (غصن اکبر) طبع شده است. نجفی به محل محافظت این متن اشاره‌ای نمی‌کند.

اما اولین چاپ سنگی تاریخ دار کتاب ایقان، طبع ۱۳۱۰ هجری قمری با خط مشگین قلم است که در دارالآثار مرکز جهانی بهایی تحت شماره (BP 362. K8 1892)، ثبت شده است. دایرهٔ تحقیق در یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵ می‌نویسد: «سه نسخه از آن چاپ سنگی که گفته

می‌شود در بمبئی طبع شده و مورخ ۱۸۹۲/ ۱۳۱۰ است نیز در مرکز جهانی نگهداری می‌شود. ما از نسَخی دیگر اطلاعی نداریم؛ اما احباء از سراسر دنیا به تقدیم متون تاریخی که به دست می‌آورند، به مرکز جهانی بهایی، ادامه می‌دهند و همواره این امید موجود است که نسخه‌های دیگری نیز آفتابی شود.»

اولین طبع سربی کتاب (ایقان) در سال ۱۹۰۰/ ۱۳۱۸ در قاهره، توسط مطبعهٔ موسوعات (در ۲۱۶ صفحه) به طبع رسیده. اکنون بر اساس اطلاعات حاصله (در فوق) می‌توان تاریخچه و سابقهٔ طبع کتاب ایقان را بر حسب تاریخ طبع و به طور آزمایشی، به صورت زیر بازسازی کرد:

اولین طبع : در سال ؟ ۱۸۸۲/ ؟ ۱۲۹۹/
با چاپ سنگی در چاپخانه حسنی زیوار در بمبئی (۷۲)
ویرایش متن : در سال ۱۸۸۹– ۱۸۸۷/ ۱۳۰۶– ۱۳۰۵،
به دستور حضرت بهاءالله
دومین طبع : در سال ۱۸۹۳– ۱۸۹۲/ ۱۳۱۰
با چاپ سنگی، در چاپخانهٔ نصیری در بمبئی (۷۳)
سومین طبع : در سال ۱۹۰۰/ ۱۳۱۸
با چاپ سربی، در چاپخانهٔ موسوعات، در قاهره (۷۴)
چهارمین طبع : در سال ۱۹۳۳/ ۱۳۵۲
با چاپ سربی، در چاپخانهٔ فرج الله ذکّی، در قاهره (۷۵)
پنجمین طبع : در سال ۱۹۴۱ (میلادی)/ ۱۳۱۹ (شمسی)
با چاپ استنسیل در مؤسسهٔ مطبوعات امری، در طهران (۷۵)
تجدید چاپ : در سال ۱۹۸۰میلادی (۱۳۶ بدیع) و نیز در سال ۱۹۹۰میلادی (۱۴۴ بدیع)، در آلمان (۷۶) و نیز در مؤسسه مطبوعات امری، در کراچی.

یک شاهد غیر مستقیم برای این ترتیب تاریخی لوحی است از حضرت بهاءالله خطاب به ملاعلی‌اکبر که در آن مذکور است آن حضرت برای مدتی نامعلوم، انتشار کتاب ایقان را بعد از طبع آن در حدود بیست سال پیش، متوقف کرده بودند. این اقدام به سبب مخاطراتی بوده که اگر نُسخ بسیار زیادِ کتاب به دست دشمنان می‌افتاد، علیه امرالله پیش می‌آمد. طاهرزاده می‌نویسد :

> حضرت بهاءالله حکمت و احتیاط را توصیه فرموده‌اند. آن حضرت بیان نموده‌اند در آن ایام حکیمانه نبوده که کتب (امری) به چاپ برسد؛ زیرا اگر تعداد زیادی از این کتب در دسترس قرار می‌گرفت، دشمنان امرالله در آن ارض (که مترصد بهانه‌ای بودند)، تحریک می‌شدند و طغیان و بلوا به وجود می‌آوردند. آن حضرت اشاره می‌فرمایند به همین دلیل بوده که انتشار کتاب ایقان را که حدود بیست سال قبل به طبع (اشتباه) رسیده بود، متوقف نموده اند. (۷۷)

در اینجا، اشاره به بیست سال گیج کننده است. این لوح منتشر نشده را اخیراً بیت العدل اعظم در اختیار این‌جانب قرار دادند و در مطالعه‌ای که از آن به عمل آوردم، متوجه شدم که حضرت بهاءالله، حدود بیست سال قبل از آن (زمان نزول لوح- م) به فردی به نام حبّ‌الله (نامی ابجدی که شاید عدداً معادل اسم یک بهایی معروف باشد)، اجازه فرموده بودند ترتیبی دهد که کتاب ایقان « طبع شود». البته این اجازه فقط برای انتشار چند نسخه (چند جلد)، داده شده است. آن حضرت بیان می‌دارند که (مادر؟- م) این نسخه‌ها تصحیح هم نشده بوده. به عقیدهٔ من، این اشاره به نوعی «طبع»، نمی‌تواند به معنای تکثیر مکانیکی به میزان زیاد باشد. (۷۸)

در این لوح، حضرت بهاءالله سیاست خود را در مورد محدود کردن توزیع کتاب ایقان، برای حاج آخوندبیان می دارند. هرچند لوح فاقد تاریخ

است؛ اما از لحاظ زمانی، آن حضرت به دو سفری که مخاطب، قبلاً به عکا داشته است، اشاره می‌فرمایند. از آنجا که معلوم است در طول حیات حضرت بهاءالله، دو نوبت زیارت حاج آخوند، در اطراف ۱۸۷۳ و ۱۸۸۸، صورت گرفته، محرز می گردد که آن حضرت این لوح را در فاصله زمانی بین ۱۸۸۸ و ۱۸۹۲ نازل نموده‌اند. از فحوای لوح چنین بر می‌آید که محدودیت‌های اعمال شده بر انتشار کتاب ایقان، پس از حدود یک سال تخفیف می یابد.

اکنون، منطبق با همهٔ تواریخ مشخص مذکور در مباحث پیشین، می‌توان یک توالی تاریخی را که تمامی اطلاعات مستخرجه در این تحقیق تا کنون را توضیح می‌دهد، ترسیم نمود. مبتنی بر مستندات درون متنی غیرقابل احتجاج، اولین تاریخ مشخص، سال ۱۲۷۸ هجری قمری مطابق ۶۲- ۱۸۶۱ میلادی است برای نزول کتاب ایقان. دومین تاریخ مشخص و قطعی مربوط است به چاپ سنگی بمبئی از کتاب اسرار الغیبیة لاسباب المدنیة، اثر حضرت عبدالبهاء (که در مغرب زمین به نام «سرّ مدنیت الهی» معروف است)، در سال ۱۸۸۲ میلادی که مسلّم است یا بعد از اولین چاپ سنگی کتاب ایقان و یا همزمان با آن، به طبع رسیده است. (۷۹)

اکنون انطباق کاملی حاصل است با اشارهٔ طاهرزاده در مورد تعلیق انتشار : ۱) کتاب ایقان در سال ۶۲- ۱۸۶۱/ ۱۲۷۸ نازل شد. ۲) به شخصی به نام حبّ‌الله اجازهٔ نوعی انتشار محدود داده شد و ایقان به عنوان «طبع شده» توصیف گشت (لوح منتشر نشدهٔ خطاب به حاجی آخوند، مُنزَل در ۱۸۸۸ و یا پس از آن. ۳) در حدود بیست سال (به طور تقریب از ۱۸۶۸ تا ۱۸۸۸) انتشار کتاب ایقان، به دلیل مخاطراتی که صرف تملک کتاب برای احباب به وجود می‌آورد، محدود شد (همان لوح). ۴) معهذا در خلال آن بیست سال، همچنان نسخه های ناقصی از ایقان که استنساخ می‌شد، در جریان بود [لوح منتشر نشدهٔ دیگر خطاب به حاج آخوند، مورّخ ۱۲۹۸ هجری قمری (۱۸۸۰) میلادی)] (۸۰) ۵) علی رقم این مسأله، حدود بیست سال پس از نزول

کتاب ایقان، در اوائل دهۀ ۱۸۸۰ (احتمالاً در سال ۱۸۸۲/ ۱۲۹۹) یک چاپ سنگی از آن در بمبئی انتشار می‌یابد. ۶) وقفه‌ای حدوداً ده ساله بین این چاپ سنگیِ بی‌تاریخ (و شاید تصحیح نشدۀ) ایقان و چاپ سنگی تاریخ دار ۹۳- ۱۸۹۲/ ۱۳۱۰، تا حدی مورد تأیید براون قرار می‌گیرد که در سال ۱۸۸۹ نوشته : «به جز کتابچه‌ای کوچک به فارسی، به نام مدنیت (Civilization) که مستقیماً به مسائل مذهبی نمی‌پردازد، تا آنجا که من اطلاع دارم، ایقان تنها کتاب بابیان است که به طبع رسانده‌اند. فکر می‌کنم این کتاب در هندوستان به چاپ سنگی طبع شده و توجه زیادی هم به این کار مبذول گشته.» دقت شود که براون در آن لحظه از زمان، یعنی قبل از ۱۳۰۸ قمری (۹۲- ۱۸۹۰ میلادی) فقط از یک طبع، (آن هم) ایقان، سخن می‌گوید و بدین ترتیب تاریخ‌گذاری نجفی را مبنی بر «اولین طبع» (در ۱۳۰۸) نقض می‌نماید. ۷) در خلال سال‌های ۱۳۰۶ – ۱۳۰۵ قمری (۱۸۸۹- ۱۸۸۷ میلادی) حضرت بهاءالله فرایند تصحیح ایقان را آغاز می نمایند(الواح متعدد مذکور توسط فاضل مازندرانی). ۸) حضرت بهاءالله یک نسخه تأیید شده را به حاج آخوند می‌سپارند (لوح مذکور توسط فاضل مازندرانی). ۹) در سال ۱۳۱۰ قمری (۹۳- ۱۸۹۲ میلادی) یک چاپ سنگی با خط مشگین قلم توسط افنان در بمبئی، نشر می‌یابد. ۱۰) در سال ۱۳۱۸ قمری (۱۹۰۰ میلادی) اولین طبع موثّق سربی و نه سنگی، در قاهره منتشر می‌شود. ۱۱) نسخۀ جاری، نسخۀ ۱۳۵۲ قمری (۱۹۳۳ میلادی) و تجدید چاپهای آن است.

در خلال این جریان، نقش حاجی آخوند مستلزم بررسی بیشتر است. در سال ۸۱- ۱۸۸۰ حضرت بهاءالله خطاب به او، مسأله وجود نسخه‌های معیوب ایقان را مکتوب می‌فرمایند. سپس در سال ۱۸۸۸ و یا اندکی پس از آن، حاجی آخوند اذن می‌طلبد تا ایقان را طبع نماید. از قرار معلوم، پس از آن که حضرت بهاءالله در فاصله زمانی ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ متن را تصحیح می‌نمایند، یک نسخۀ تأیید شده از آن به حاجی آخوند سپرده می‌شود تا

تمامی نُسخ بعدی با آن تطبیق داده شود. اما این مسأله که آیا نسخهٔ حاجی آخوند و یا یک کپی از آن، به عنوان مأخذ چاپ سنگی به کار رفته است یا نه، هنوز حل نشده باقی است.

معروف است که حضرت بهاءالله سه نفر خطّاط را به بمبئی اعزام فرمودند: ۱) میرزا محمدعلی (غصن اکبر)؛ ۲) محمد حسین خارطومی؛ و ۳) مشگین قلم. علاوه بر مجلدی که حاوی کتاب اقدس است و توسط مطبعهٔ Dutt Parashad در سال ۱۳۰۸ طبع شده، این امری محقّق است که به واقع، پنج مجلد از آثار حضرت بهاءالله در بین سال‌های ۱۳۰۸ و ۱۳۱۰ (قمری) در چاپخانه نصیری، به طبع رسیده است: ۱) کتاب مبین (۱۳۰۸)؛ ۲) کتاب ایقان (۱۳۱۰) ؛ ۳) اقتدارات (۱۳۱۰)؛ ۴) اشراقات (۱۳۱۰)؛ و ۵) مجموعه (۱۳۱۰). این فهرست احتمالاً به جهت یادداشت تاریخی حضرت شوقی افندی در قرن بدیع، کفایت کرده؛ اما نظر شعاع‌الله را مبنی بر این که بعد از بازگشت میرزا محمدعلی به عکا در سال ۱۸۹۱ همهٔ پنج مجلد چاپ سنگی برای تأیید به حضور حضرت بهاءالله ارائه شد، تأیید نمی‌نماید.

گرچه مسألهٔ هویت دقیق پنج چاپ سنگی بمبئی که حضرت ولی امرالله بدان اشاره کرده‌اند، هنوز لاینحل مانده؛ اما در تلاش برای شناسایی چاپ سنگیِ ایقان بی‌تاریخ، طریق دیگری نیز می‌توان در پیش گرفت. گفته می‌شود که مجلد ۱۸۹۰، معروف به کتاب مُبین که شامل متن سورهٔ هیکل است، به خط میرزا محمدعلی می‌باشد. این چاپ سنگی با توضیح مشخصی پایان می‌پذیرد که این مستنسخ مخصوص، به شکلی غریب و غیر قابل رمز گشایی، به نام «خط بدیع»، ابداع کرده است. بدین لحاظ، فقدان قابل تشخیص چنین توضیحی پایانی در چاپ سنگیِ بی‌تاریخِ ایقان در بمبئی که به منزلهٔ امضای استنساخیِ میرزامحمدعلی در حوالی سال ۱۳۰۸ هجری قمری (۹۱-۱۸۹۰ میلادی) بوده، غیرقابل توجیه است. (یعنی اگر طبق ادعای نجفی چاپ سنگی بی‌تاریخ ایقان به خط میرزا محمدعلی بوده، می‌بایست حاوی

این نوع توضیح پایانی غریب باشد.- م) اما نجفی قطعاً بـه یـک چـاپ سـنگی بی‌تاریخ ایقان دسترسی داشته که تصویر آن با متن محفوظ در مرکـز جهـانی بهـایی و نیـز مـوجـود در کتـابخانهٔ خـصوصی پیـام افـشاریان، تطـابق کامـل دارد. (۸۱)

اتهامات نجفی

گرچه مقاصد سیدنجفی جدلی است تا آکادمیک، اما او توجه را بـه ویرایش کتـاب ایقـان معطـوف کـرده اسـت. وی بـا ایـن کـار و بـا اشـاره بـه «اشتباهات» ادعایی در مورد نقل آیات قرآنی، می‌خواهـد حـضرت بهـاءالله را متهم سـازد. بـه علاوه او می‌کـوشد نشان دهد کـه بهاییـانِ مـسؤول در طبـع و نشر ایقان، در کار اصلاحات اعمال شده در متن و نیـز حـذف بخـش‌هـایی از نخستین طبع آن، شریک جرم بوده‌انـد. مطـابق نظـر (محمـد) حـسینی، نجفـی یک روحانی شیعی، یعنی یکی از متعهدترین منتقدان معاصر دیانت بهـایی در ایران است.

نجفـی در کتـاب خـود موسـوم بـه بهاییـان، در بخـشی تحـت عنـوان تمسّک به قرآن، (۸۲) استدلال مـی‌کنـد کـه فقراتـی در نـشر نـسخهٔ «اصـلی» ۱۳۰۸ ایقان، به وضوح تمکین و احترام حضرت بهاءالله بـه بـرادر نـاتنیِ خـود صـبح ازل را، همـراه بـا قبـول صـریح مرجعیـت وی در جامعـهٔ بـابی، مـستند می‌سازد. مطـابق نظـر وی، ایـن فقـرات حرمـت آمیـز در چـاپ سـنگیِ ۱۳۱۰ حذف شده یا تغییر یافته‌اند و نسخه‌های نخستینْ طبع (به زعـم او طبـعِ ۱۳۰۸- م) مخفیانه جمع‌آوری و معدوم شـده‌انـد. امـا ایـن پایـان اتهامـات تحریـف و دستکاری نیست. نجفی ادعـا مـی‌کنـد در طبـع ۱۳۰۸ اشـتباهاتی در منقـولات قرآنی و نیز خطاهایی در ارائـات احادیـث موجـود بـوده اسـت و ده مـورد از اشتباهات در نقل آیات را (که اصلاح شده‌اند)، فهرست می‌کند. (۸۳)

نجفی اظهار می‌دارد که مراجع بهایی در آغاز از این اشتباهات ادعایی غافل بوده‌اند، اما به زودی طبع ۱۳۱۰، با بعضی اصلاحات ظاهر شد؛ که بهاییان کوشیدند آن را به عنوان نسخهٔ اصلی واقعی جا بزنند. مطابق نظر وی، در نسخهٔ ۱۳۱۸، به خصوص همهٔ اشتباهات موجود، رفع شد و لهذا این نسخه، به منزلهٔ اولین نسخهٔ کاملاً اصلاح شده‌ای است که طبع‌های بعدی از روی آن صورت گرفته است.

گفته می‌شود که در دستنویس‌های یافت شده در مصر شواهدی دالّ بر متن «معیوبِ» نسخهٔ «اولینِ» ۱۳۰۸ وجود دارد. نجفی می‌گوید در سال ۱۳۵۶ قمری (۱۹۷۷ میلادی) به مصر رفته و در کتابخانهٔ دارالکتب و الوسایل القومیه (Dar al-kutub wal-wasal-Qumiya) تحقیقاتی انجام داده است. پس از بررسی‌های طولانی و به طور اتفاقی، وی دستنویسی از کتاب ایقان را به ابعاد (۱۳/۵ cmدر ۸ cm) ثبت شده تحت شمارهٔ -5061 SLi ، در ۹۲ صفحه ، هر صفحه ۹ سطر، می‌یابد. (اما بر اساس تصویر موجود در صفحهٔ ۴۷۲ (کتاب بهاییان – م)، ۱۹ سطر در هر صفحه درست است) کاتب نامشخص می‌باشد، اما نجفی معتقد است او کسی جز زین المقربین (۱۹۰۳- ۱۸۱۸)، یکی از حواریون حضرت بهاءالله و احتمالاً معتمدترین نسخه‌بردار بهایی نبوده است. توضیح پایانی، تاریخ استنساخ را ۱۲۹۵ هجری قمری (۱۸۷۸ میلادی) (۸۴) ذکر می‌کند.

نجفی از این دستنویس فتوکپی‌هایی تهیه کرده و آنها را با متن اولین طبع ۱۳۰۸ (به زعم نجفی – م) مقایسه نموده و انطباق کامل آنها را با هم، ملاحظه کرده است. شواهد بیشتری (برای این انطباق – م) در دستنویس دیگری (مورخ ۱۲۹۴ قمری) که در کتابخانهٔ مجلس در طهران، (۸۵) موجود است، یافت شده است. نجفی تصویری از مُهر کتابخانهٔ دارالکتب و نیز از توضیح پایانی، به همراه صفحهٔ ۴۷ کتاب تهیه و ضمیمه می‌نماید. (۸۶) به گفتهٔ او، هر دو دستنویس با طبع ۱۳۰۸ کتاب ایقان تطابق دارند. به این دلیل،

نجفی بر این باور است که این «اولین طبع»، از روی متن نسخهٔ زین المقربین صورت گرفته است. نظریات و اتهامات نجفی را می‌توان به صورت زیر، خلاصه و طبقه بندی کرد :

دستنویس ها: موجود در مصر، ۱۲۹۵ قمری- موجود در طهران، ۱۲۹۴ قمری- فرضاً دست نخورده- حاوی فقرات مربوط به ازل- حاوی استباهات قرآنی.

اولین چاپ سنگی: در بمبئی، ۱۳۰۸ قمری- دقیقا طبق دستنویس- حاوی فقرات مربوط به ازل- حاوی اشتباهات قرآنی.

دومین چاپ سنگی: در بمبئی، ۱۳۱۰ قمری- بعضاً اصلاح شده- حذف فقرات مربوط به ازل- حاوی اشتباهات قرآنی.

اولین طبع سربی: در قاهره، ۱۳۱۸ قمری- کاملا اصلاح شده- حذف فقرات مربوط به ازل- اصلاح اشتباهات قرآنی.

فرض نجفی دالّ بر این که یکی از دست نویس های استنساخ شده توسط زین المقربین مبنای نخستین چاپ سنگیِ ایقان بوده است، قابل قبول می‌نماید. دایرهٔ تحقیق در یادداشت مورّخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ می‌گوید: «به نظر ما، نسخه‌های اصلیِ به کار رفته برای هر طبع، هنوز مشخص نشده‌اند؛ یعنی حداقل از وجود و محل آنها، هیچگونه نشان و سابقه‌ای در دست نیست. معمولاً آثار مطبوع حضرت بهاءالله مبتنی بر دستنویس‌های استنساخ شدهٔ زین المقربین، یکی از کتّاب معتبر حضرت بهاءالله، بوده است ... تا این تاریخ هنوز، مُستنسِخ چاپ‌های سنگی بمبئی، شناسایی نشده است.»

پاسخ های دایرهٔ تحقیق به اتهامات نجفی

همانطور که خواننده می‌تواند برآورد کند، جزییات گیج کننده‌ای وجود دارد که باید منظم و هماهنگ گردند. بعضی از این جزییات، تا حدّ زیادی، به دلیل فقدان یک تاریخچهٔ طبع مستند و هماهنگ برای کتاب مورد

نظر (ایقان – م)، متناقض به نظر می‌رسند. دایرهٔ تحقیق بیت العدل اعظم در حیفا- اسرائیل، در پاسخ به اتهامات نجفی، یادداشتی تهیه کرده است که در آن اطلاعات و تحلیلات زیر آمده است:

اتهام حذف اشارات احترام آمیز نسبت به صبح ازل:

دایرهٔ تحقیق در یادداشت مورخ ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۱ که به واسطهٔ بیت العدل اعظم برای نگارنده ارسال داشته است، (به این اتهام) چنین پاسخ می‌گوید:

> نجفی می‌گوید پذیرش مرجعیت ازل توسط حضرت بهاءالله در طبع ۱۳۰۸ ایقان موجود بوده و در طبع‌های بعدی ایقان (فقرات دال بر) این پذیرش، اصلاح شده است (نجفی، بهاییان، صفحات ۴۶۵- ۴۶۴) آیه‌ای از ایقان که نجفی به عنوان شاخصِ قبول مرجعیت ازل توسط حضرت بهاءالله بدان استناد می‌کند چنین است:
>
> ... تا آنکه از مصدر امر حکم رجوع صادر شد و لابداً تسلیم نمودم و راجع شدم. ... (ایقان، ص ۲۱۱)
>
> نجفی و منابع ازلی، عبارت "مصدر امر" را اشاره به ازل فرض کرده‌اند. (نجفی، بهاییان، ص ۴۶۴ و ۳۱۳- ۳۱۱)
>
> گرچه نجفی مدعی است که آیهٔ مذکوره در طبع‌های بعدیِ ایقان اصلاح شده است (نجفی، ص ۴۶۵) اما وی خودش عین این آیه را در صفحات ۳۱۲- ۳۱۱ کتابش نقل کرده و نشان داده است که مأخذ آیه، صفحهٔ ۱۹۵ ایقان (طبع ۱۹۳۳) می‌باشد. (نجفی ص ۳۱۱، زیرنویس شماره ۲۳) اما این نسخهٔ ایقان دقیقاً همان طبعی است که فتوکپی صفحهٔ عنوان، صفحهٔ اول و صفحات ۵۹- ۵۸ آن، در صفحهٔ ۴۶۷ کتاب نجفی درج و به عنوان «نسخه اصلاح شده» تأکید شده است.

به طور خلاصه، آیه‌ای از ایقان که به ادّعای نجفی اصلاح شده است، در طبع‌های کتاب، از اول تا کنون؛ یعنی در واقع در کلیهٔ نُسخ ایقان موجود است و نجفی خود آن را از طبع ۱۹۳۳ گرفته و در کتابش درج نموده است.

این پاسخ مناقشه بر سرِ تعبیرِ عبارت «مصدر امر» را رفع نمی‌نماید؛ اما حتی اگر کسی، به ضرورتِ استدلال، موضع ازلیان را در این باره که این آیه اشاره‌ای است به صبح ازل، بپذیرد؛ اتهام نجفی دالّ بر این که این اشاره از نشرهای بعدی کتاب ایقان پاکسازی شده است، در تناقض آشکار می‌باشد با ارجاعات خود نجفی به این آیه؛ آن گونه که در نسخهٔ موسوم به «اصلاح شده» موجود است.

اتّهام جمع آوری و انعدام «اولین طبع» ایقان :

هدف نجفی این است که با اتهام پاکسازیِ عبارات احترام آمیز منسوب به ازل و نیز با تهمتِ جمع آوری و انهدام چاپ‌های سنگی اصلی کتاب ایقان، هم حضرت بهاءالله و هم پیروان ایشان را بی‌اعتبار سازد. دایرهٔ تحقیق در پاسخ به این اتهام نیز چنین می‌نویسد:

بیان آقای باک (در واقع بیان نجفی) دالّ بر این که «نُسخ نخستین طبع، مخفیانه جمع آوری و نابود شده‌اند» به طور ساده، مبتنی بر هیچ مدرکی نیست. همان‌طور که در بخش بعدیِ این یادداشت مشخص است، اصلاحاتی که حضرت بهاءالله، بنفسه‌الاَقدس در ایقان انجام دادند، نسخه جدیدی از کتاب به وجود آورد و به طور خیلی طبیعی، نسخه های دیگر از حیّز انتفاع ساقط شدند.

این توضیح، به عنوان انکاری قاطع از هر گونه توطئهٔ بهایی در جهت حذف و دفع آنچه «اولین طبع» کتاب ایقان گفته می‌شود، وجود طبع ۱۳۰۸ را نه تأیید می‌نماید و نه ردّ می‌کند؛ اما ظاهراً فحوای پاسخ دایرهٔ تحقیق، طرح وجود چنین نسخه‌ای را به سبب ضرورت‌های استدلال، قلمداد می‌کند.

عبارت مبهم «به طور خیلی طبیعی، نسخه های دیگر از حیّز انتفاع ساقط شدند»، تمایزی بین دستنویس‌ها و چاپ‌های سنگی، ملحوظ نمی‌دارد.

چون این اطمینان وجود دارد که مهم‌ترین و مبرهن‌ترین شاهد موجود در متن «اصلیِ» کتاب ایقان، دال بر داعیهٔ تسلیم حضرت بهاءالله به خواست صبح ازل، در حقیقت، از متن هیچ یک از نشرهای کتاب، پاکسازی نشده است، سایه‌ای از تردید اهمیت نسبی همهٔ دیگر خرابکاری‌های ادّعایی ازل گرایانه را فرامی‌گیرد. هیچ بررسی دیگری از ایقان نیز هرگز به این نتیجه نرسیده است که نسبت به دستنویس اولیه و اصلی، دستکاری‌هایی صورت گرفته است. ما می‌دانیم که حضرت بهاءالله خود در حواشی نسخهٔ اصلی اضافاتی را مرقوم فرموده‌اند، اما هرگز چیزی از آن نکاسته‌اند. اکنون به مسألهٔ منقولات اشتباه ادعایی از آیات قرآنی می‌پردازیم.

اتهام منقولات اشتباه از قرآن و احادیث :

راجع به این اتهام که حضرت بهاءالله در به خاطرآوری ارتجالی فقراتی از آیات قرآنی، دچار خطا شده‌اند، دایرهٔ تحقیق چنین پاسخ می‌گوید:

> حضرت بهاءالله بنفسه الاقدس در خلال ایام حیاتشان متن کتاب را مورد تجدید نظر قرار داده، تغییرات لازم را مشخص فرمودند؛ به نحوی که بعد از آن یک نسخهٔ تجدید نظر شدهٔ کتاب در دسترس قرار گرفت. در چندین مورد از الواح حضرت بهاءالله اشاراتی می‌توان یافت مبنی بر این که آن حضرت در خلال سال‌های ۱۳۰۵ و ۱۳۰۶ هجری قمری (۱۸۸۹– ۱۸۸۷ میلادی) کار تجدید نظر در کتاب را، به خصوص برای همانند کردن فقرات قرآنی با معیارهای جاری، به عهده گرفتند. نمونه‌ای از این الواح در کتاب اسرارالآثار درج شده است که بخشی از آن عیناً ذکر می‌شود:
>
> ... کتاب ایقان هم، صحیح آن به جناب علی اکبر علیه بهایی عنایت شد. نُسخ موجوده باید به آن مطابق شود یا از

روی آن مجدّد بنویسند. این اولی و انسب است. (منقول از فاضل مازندرانی، اسرارالاثار جلد ۱، ص ۲۷۸، مؤسسه مطبوعات امری، سال ۱۲۴ بدیع)

بررسی دقیقِ تغییرات انجام شده، به وضوح نشان می‌دهد که آیات قرآنیه‌ای که در اولین طبع، دقیقاً و عیناً نقل نشده بودند، در طبع جدید کاملاً انطباق داده شدند. همان‌گونه که آقای باک قطعاً مستحضرند، حضرت بهاءالله وقتی در لوحی از آثار خود نقل قول می‌فرمایند، بسیاری مواقع، این عمل را به نحوی انجام می‌دهند که در عین انتقال مفهوم ضروریِ متنِ اصلی، نفس همان کلمات به کار برده نمی شود. چنین می‌نماید که در نزول کتاب ایقان نیز آن حضرت، در ارتباط با نقل آیات قرآنی، به همین شیوه عمل کرده‌اند — این حقیقت که آن حضرت بعدها خود آنها را طوری تغییر داده‌اند که منطبق با متن پذیرفته شدهٔ قرآن باشد، واضحاً دالّ بر این امر است که اولاً کاملاً واقف بر این مسأله بوده‌اند و ثانیاً تغییر در کلمات تأثیری بر فحوای بحث آن حضرت نداشته است.

در اینجا از مراجع رسمی بهایی تأییدی بر وجود یک نسخهٔ اصلی ایقان و «یک نسخهٔ تجدیدنظر شدهٔ» جدید از آن را، ملاحظه می‌کنیم. منقولات قرآنی، بین سال‌های ۸۸- ۱۸۸۷، با متن استاندارد قرآن، انطباق داده شدند. بر اساس این اطلاعات، مبرهن می‌شود که تاریخ گذاری ۱۳۰۸ قمری توسط نجفی برای اولین چاپ سنگیِ تجدیدنظر شدهٔ ایقان، بسیار مؤخّر است. دایرهٔ تحقیق در یادداشت ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ می‌نویسد: «در هیچ یک از دو چاپ سنگیِ اولیهٔ ایقان، آیاتی از قرآن متفاوت از متون معتبر موجود نقل نشده است به جز آیهٔ ۲۱۰ از سورهٔ ۲ که در طبع اول آمده است.»

این مطلب با گفتهٔ نجفی تناقض دارد. دایرهٔ تحقیق می گوید در اولین چاپ سنگی ایقان فقط یک مورد نقل تصحیح نشدهٔ قرآنی (۲/۲۱۰) وجود

داشته؛ در حالی که نجفی ادعا می‌کند ده آیهٔ ممزوج به «خطا» در نقل آیات موجود بوده است. بدون دسترسی به این دو چاپ سنگیِ بمبئی، نویسندهٔ حاضر قادر به اتخاذ تصمیمی مستقل در این مورد نیست.

دایرهٔ تحقیق از انواع تغییرات متنیِ دیگر نیز سخن می‌گوید، مثل اصلاحات سبکی و دستوری. حضرت بهاءالله خود، در رسالهٔ سؤال و جواب که مکمّلی است بر کتاب اقدس، فرایند تصحیح و دلایل آن را افشاء می‌فرمایند: «بسیاری از الواح نازل شد و همان صورت اولیه، من دون مطابقه و مقابله، به اطراف رفته؛ لذا حسب‌الامر به ملاحظهٔ آنکه معرضین را مَجال اعتراض نماند، مکرّر در ساحت اقدس قرائت شد و قواعد قوم در آن اجراء گشت.» (۸۷) و چنین مطلبی البته حملاتی را از آن دست که نجفی انجام داده، محتمل می‌سازد.

چنین افشاگری‌هایی در مورد تصحیح، بخصوص از جانب خود حضرت بهاءالله، امثال نجفی را پاک کنف می‌کند. دایرهٔ تحقیق در همین یادداشت، به نحو تأییدآمیزی فاش می‌سازد که :

> در مورد تغییرات سبکی و دستوری باید خاطرنشان کرد که تغییرات متعددی که همهٔ آنها در متون استنساخ شده در زمان حیات حضرت بهاءالله منعکس شده‌اند، ثبت شده است و این بدان معنی است که آن حضرت این تغییرات را ملاحظه و تأیید فرموده‌اند. اما بعضی از این تغییرات در نسخه های چاپ سنگیِ اولیه اعمال نشده‌اند. لطفاً به سند ضمیمه که در آن تعدادی از این تغییرات فهرست شده، رجوع نمایید.
>
> بسیار مهم است توجه شود که تغییرات سبکی و دستوری مذکور، در طول زمان صورت گرفته و اغلب، این خود زین‌المقربین بوده که آنها را پیشنهاد می‌داده است و لهذا دستنویس‌های مختلف، از این لحاظ، تا حدودی با هم فرق دارند.

... جای تأسف است که مرکز جهانی نسخه‌ای از دستنویس موجود در موزهٔ بریتانیا، ثبت شده تحت شمارهٔ .BL Or. 3116) (Foll. 78127 را در اختیار ندارد. بدیهی است تا وقتی حصول سوادی از آن میسّر نگردد، هیچ گونه مطالعه‌ای قیاسی ممکن نخواهد بود. اگر جناب باک تصویر عین چنین نسخه‌ای را در اختیار داشته باشند و بتوانند یک کپی از آن را برای مرکز جهانی ارسال دارند، بسیار ممنون خواهیم شد. ... در حال حاضر تهیهٔ نُسخی از تمامی چاپ‌های سنگی، به قصد کارهای تحقیقی ممکن نیست.

همان‌طور که خواسته شده بود، اینجانب نسخه‌ای از دستنویس موزهٔ بریتانیا را به مرکز جهانی ارسال نمودم. اما دستیابی محققان به سواد دستنویس اصلی کتاب ایقان و نیز دو چاپ سنگیِ بمبئیِ آن، میسر نیست. در حال حاضر هیچ گونه طبع محققانهٔ ایقان ممکن نمی‌باشد مگر آنکه این نسخه های خطی برای مطابقه و مقابله در دسترس قرار گیرد. در واقع، به طور ساده باید گفت، نصوص بهایی کلاً فاقد طبع و نشر منقّدانه‌اند و همین وضعیت در مورد پژوهش‌های متنیِ جاری روی ایقان مبارک نیز صادق است.

بحث و بررسی

هرچند به نظر می‌رسد نجفی نسبتاً اطلاعات خوبی در اختیار دارد، اما مهم‌ترین نمونهٔ متن ازل‌گرایانهٔ ادّعائیش در کتاب ایقان، عبارت «مصدر امر» می‌باشد که در حقیقت نه تنها از متن کتاب حذف نشده، بلکه در کلیهٔ طبع‌های آن نیز محفوظ و موجود است. اتهام دستکاری اشارات تحسین یا تحقیرآمیز نسبت به ازل، مردود نیست؛ اما مسؤولیت اقامهٔ دلایل برای اثبات آن به عهدهٔ نجفی است. درحالی‌که به نظر می رسد نجفی به دو نسخهٔ چاپِ سنگیِ کتاب ایقان دسترسی داشته؛ اما وی در هیچ کجا نمونه ای از حذفِ اشاره‌ایِ ازل‌گرایانه را ذکر نمی‌کند.

در اینجا از نظر روش‌شناسی، نتایج درهم آمیختهٔ حاصل از رجوع به متون مُعاند، حائز اهمیت است. محقّق باید نهایت سعی خود را مبذول دارد تا هر متن و نوشتهٔ قابل دسترسی را، کاملاً بررسی نماید. در حالی که بهاییان ممکن است تمایلی به گنجانیدن متون معاند در حوزهٔ یک چنین پروژه‌ای تحقیقی را ، نداشته باشند؛ اما پژوهشگرِ بی‌طرف (academic) موظف است از این متون نیز یادداشت برداری کند و همواره بدون توجه به اصل و منشاء آنها، در حالی که جانب احتیاط را نسبت به تعصب مراعات می‌کند، ذهنش مترصد دریافت اطلاعات جدید باشد. امید می‌رود که روش و منش (ethos) مطالعهٔ حاضر، با اتخاذ چنین شیوه‌ای تقویت گردد؛ حتی اگر خوانندگانِ با احساسات غالب مذهبی، آن را سوء تعبیر نمایند.

نسخهٔ فارسی (ایقان) که برای این مطالعه مورد استفاده قرار گرفت، چاپ مجدد ۱۹۸۰ از طبع ۱۹۳۳ مصر می‌باشد و این همان نسخه‌ای است که در سال ۱۹۹۰ (۱۴۴ بدیع) توسط مؤسسه مطبوعات امری پاکستان در کراچی انتشار یافته است. (چاپ چهارم، مبتنی بر نسخهٔ اصلاح شدهٔ ۱۳۵۲)

توضیح پایانی صفحهٔ ۱۹۹ از طبع مصری با خط فارسی ناهنجاری متذکر می‌دارد که متن، خالی از اغلاط است. اما به نظر می‌رسد که نفس این توضیح حداقل یک غلط دارد و آن این است که کلمهٔ عجیب و ناشناختهٔ «نحسین» (nahsin) احتمالاً به جای واژهٔ تحسین (tahsin) (زیباسازی) در آن به کار رفته است. از نقطه نظر تحقیقات آکادمیک، چنین تذکری به ندرت اعتمادی را نسبت به صحّت متن القاء می‌کند. در اینجا نیز لزوم وجود یک نسخهٔ نقادی شده، به عنوان پیش نیازی برای مطالعهٔ آکادمیک متون مذهبی در همهٔ دیگر روایات، احساس می‌شود.

متن این نسخه (۱۹۳۳ مصر– م) در سراسر کتاب، فاقد گاف (گ) (۸۸) چاپی است و خالی از اشتباهات هم نیست. برای مثال، فقره‌ای موجود است که حضرت شوقی افندی آن را اینگونه ترجمه نموده‌اند :

> He (The True Seeker) will likewise clearly distinguish all the signs of God … from the doings, works and ways of men, even as the jeweler who knoweth the jem from the stone.[1] (89)

در متن فارسیِ ایقان به دلیل طبیعتِ خاصِ نظم کلمات و نیز سبک استادانهٔ حضرت بهاءالله، بلافاصله بعد از کلمهٔ "jeweler" (اهل لؤلؤ) کلمهٔ "jem" (لؤلؤ) آمده است که با اضافه شدن «را»، علامت مفعول مطلق به آن (برای تشخّص) ترکیبِ «لؤلؤ را» حاصل شده است. اما در این نسخه، در عوض «لؤلؤ را»، «لؤ را» چاپ شده است. بنابراین باید به جای ترکیب «اهل لؤلؤ را»، صحیح آن، یعنی «اهل لؤلؤ، لؤلؤ را» گذاشته شود. این بحث فنی و دستوری لازم بود تا نکتهٔ مهمی را اثبات و ایضاح نماید که در مطالعات آتیِ کتاب مستطاب ایقان مستقیماً مدخلیت می‌یابد.

بر خلاف رأی نجفی، هیچ کسی را نباید به علت اصلاحات در متن، مذمّت کرد. اینها همه جزیی از تاریخ استنساخ ایقان و سابقهٔ طبع و نشر آن است. خطاهای موجود در نسخه‌های خطیِ این سِفر مبین که حضرت بهاءالله خود بدان توجه فرموده‌اند، به همراه بی‌نظمی‌های فوقاً مذکور در نسخه‌های چاپی، احتمالاً پرسش های بیشتری را به وجود خواهد آورد که در فقدان یک نسخهٔ نقّادی شده، نسبت به وجود یک نشر عادی تحقیقی، مطرح می گردد؛ نسخه‌ای که ابزار منقّدانهٔ متعلق به آن، همهٔ این مسائل و مشکلات را حل و فصل خواهد کرد.

---

[1] *او (سالک حقیقی) به وضوح، جمیع آیات و آثار حق را ... از اعمال و افعال و طُرُق خلق تشخیص می‌دهد، همان گونه که جواهر فروش جواهر را از سنگ تشخیص می‌دهد.* — م

ترجمه‌های ایقان

مطابق نظر منجذب، اولین ترجمه به انگلیسیِ ایقان، توسط بهایی شهیر و باتدبیر ایرانی، علی قلی خان، ظاهراً به دستور حضرت عبدالبهاء در سال ۱۹۰۰ انجام گرفت. چهار سال بعد از آن مؤسسه انتشاراتی (George Blackburne)، کتاب ایقان (ترجمه شده – م) را در نیویورک انتشار داد. سپس مجدداً در سال ۱۹۲۴ نسخهٔ ویرایش شدهٔ آن توسط (Brentano's of New York) تحت عنوان (The Book of Assurance)، (۹۰) منتشر شد. حضرت شوقی افندی اصلاح ترجمهٔ خان را لازم دانستند، با این امید که «**یک ترجمهٔ صحیح‌تر از آن، فعالیت‌های تبلیغی در غرب را تا حدّ زیادی تقویت خواهد کرد.**» (۹۱) در توقیعی صادر از جانب ایشان قبل از اقدام به ترجمهٔ ایقان در سال ۱۹۳۱ گفته شده: «**آن حضرت امیدوارند این ترجمهٔ جدید اصلاح و اکمالی باشد بر ترجمهٔ قبلی. اما ایشان خود کاملاً می‌پذیرند که این ترجمه از کمال بسیار دور و از متن اصلی، بسی مهجور خواهد بود.**» (۹۲) برای اهداف این رساله، ترجمهٔ حضرت شوقی افندی، به دلیل برتریِ کامل از لحاظ دقت و فصاحت و نیز جایگاه ویژه‌ای که به عنوان ترجمهٔ رسمی بهایی حائز است، ترجیح داده شده است.

در مورد السنَهٔ دیگر، ترجمه‌های زیر از کتاب ایقان منتشر شده است : آلبانیایی (۱۹۳۲)، عربی (۱۹۳۴)، بنگالی (۱۹۷۵)، چینی (؟۱۹۳۴)، دانمارکی (۱۹۷۴)، اطریشی/ فلیمی (۱۹۷۶/۱۹۳۷) ، انگلیسیِ بریل (۱۹۶۱)، فرانسه (۱۹۰۴/۱۹۶۵)، آلمانی (۱۹۶۹)، ژاپنی(۱۹۷۷)، پرتغالی (؟۱۹۳۴)، روسی (۱۹۳۳)، اسپانیولی (۱۹۷۱/ ۱۹۳۷)، سوئدی (۱۹۳۶)، ترکی (۱۹۶۹)، اردو (۱۹۵۵)، خوسا (Xhosa) (۱۹۷۹) . علاوه بر اینها، گفته می‌شود که از متن ایقان ترجمه‌هایی خطی به زبان‌های ارمنی، بلغاری، برمه‌ای، چکی، اسپرانتو، گجاراتی، کردی، نروژی و سِربی نیز صورت گرفته است. (۹۳)

یادداشت‌های فصل اول:

یادداشت ۱ :

نقل از تاریخ شفاهی منقول توسط سید اسدالله قمی، «مصابیح هدایت»، جلد ۴، صص ۴۴۷- ۴۴۶، ترجمه شده (به انگلیسی- م) توسط طاهرزاده، در «ظهور حضرت بهاءالله»، جلد ۱، صص ۳۴- ۳۳ .

یادداشت ۲ :

حضرت مسیح این خفاگرایی را به طرق مختلف ابراز می‌دارند : ۱) به دیوها فرمان می‌دهند نسبت به هویت حقیقی ایشان ساکت باشند (مَرقُس ۱/۲۵، ۱/۳۴، ۳/۱)؛ ۲) در مورد معجزاتشان سکوت را توصیه می‌فرمایند (مرقس ۱/۴۳، ۵/۴۳، ۷/۳۶) ؛ ۳) حواریّون خود را هدایت می‌نمایند که افشاگری نکنند (مرقس ۸/۳۰، ۹/۹)؛ ۴) ابراز تمایل می‌فرمایند که امکنهٔ تردّدشان مخفی بماند (مرقس ۷/۲۴، ۹/۳۰)؛ ۵) تعالیم خاصّه‌شان را به معدودی منتخب ابراز می‌دارند (مرقس ۷/۱۷، ۱۰/۱۰) ؛ ۶) معانی مورد نظرشان را در پرده‌ای از امثال و اشباه پنهان می‌سازند (مرقس ۴/۱) ؛ ۷) حواریون، اغلب از درک مقصودشان باز می‌مانند (مرقس ۶/۲۵، ۲۱- ۸/۱۷). رجوع کنید به (C. Tuckett) ، «راز موعود» (انگلیسی)، در «فرهنگ تفسیر کتاب مقدس» (انگلیسی)، ص ۴۴۵.

یادداشت ۳ :

(Tucket)، «راز موعود» (انگلیسی)، ص ۴۴۵ .

یادداشت ۴ :

حضرت شوقی افندی، «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۱۵. پدیدارشناسان دین، پنج معیار برای ظهور یا تجلی تعریف کرده‌اند: ۱) منشاء یا مؤسس، که عبارتست از خدا، ارواح، اجداد، قدرت (منّ)، نیروها (ی طبیعت). در همهٔ موارد، منشاءِ تجلی چیزی است فوق طبیعی و یا الهی (numinous) . ۲) واسطه یا وَسیله، که عبارتست از : علائم مقدس در

طبیعت (ستارگان، حیوانات، امکنهٔ مقدسه یا ازمنهٔ مقدسه)؛ رؤیاها، مکاشفه‌ها، جذبه‌ها و بالاخره کلمات کتب مقدسه. ۳) محتوا یا مقصود، که عبارتست از: حضور پندآموز، حمایت‌گر و تنبّه‌افزای نفس، اراده، عملکرد یا تکلیف حضرت الوهیت. ۴) مخاطبان، که عبارتند از: طبیبان، جادوگران، کاهنانِ مأمور قربانی، شمَّن‌ها، فالگیران، شفیعان و انبیاء، همراه با علم و مأموریتی برای افراد، جماعات، امّت یا تمامیت یک نژاد. ۵) تأثیر و ثمرهٔ نهایی برای مخاطبان، که عبارتست از: تعلیم یا ترغیب شخصی، مأموریت الهی، خدمت قدّیسی که همهٔ آنها از طریق الهام و به نحو اعلی، از طریق تجسّد، صورت می‌پذیرد. (J. Dininger) ، «تجلی» (انگلیسی)، دایرة المعارف دین (انگلیسی). نیز رجوع کنید به: (Geo Windengren)، «پدیدارشناسی تجلی» (انگلیسی)، (Studia Missionalia) ، مجلد ۲۰ (۱۹۱۷)، صص ۳۱۹-۳۱۰.

یادداشت ۵ :

(Browne) ، «بابیان ایران» (انگلیسی)، ص ۹۴۷ و نیز (Momen) ، «منتخبات» (انگلیسی)، ص ۲۵۳.

یادداشت ۶ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۲۱۶ .

یادداشت ۷ :

مأخذ یادداشت ۵ ، به ترتیب ص ۹۴۸ و ص ۲۵۴ .

یادداشت ۸ :

بیان شد. (چون در ترجمهٔ حضرت شوقی افندی، این عبارت به صورت: "has already been revealed" ، یعنی تا کنون نازل شده است، برگردان شده، نویسنده این تذکر را ذکر کرده است.- م)

یادداشت ۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۴۷- ۱۴۶ .

یادداشت ۱۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب ایقان» (انگلیسی)، ص ۱۲۵، در زبان و فرهنگ عربی، انسان به «کبوتر» تشبیه شده است.

یادداشت ۱۱ :

که در هیچ یک از ترجمه‌ها (عربی بودن آن- م) مشخص نشده است. حضرت بهاءالله، سوای نقل آیات قرآن و احادیث به لسان عربی، خود نیز در امکنهٔ مخصوصه‌ای از کتاب، از فارسی به عربی انتقال می‌یابند.

یادداشت ۱۲ :

«امر» به معنیِ ظاهریِ «دستور» است. اما گاهی در کاربرد قرآنی و اغلب، در کاربرد بهایی، عبارت «امرِ» الهی، به مفهوم ظهور یا تجلّی به کار برده می شود.

یادداشت ۱۳ :

مأخذ یادداشت ۹، صص ۱۴۸- ۱۴۷ .

یادداشت ۱۴ :

همان مأخذ، ص ۷۸ .

یادداشت ۱۵ :

(Weher) ، «فرهنگ عربی به انگلیسی»، ص ۵۸۳ .

یادداشت ۱۶ :

حضرت شوقی افندی، «سرنوشت رو به ظهور جامعهٔ بهاییان بریتانیا: توقیعات حضرت ولی امرالله خطاب به بهاییان جزایر بریتانیا» (انگلیسی)، ص ۴۳۰. «اما راجع به تاریخ نزول ایقان؛ به نظر اینجانب این تاریخ را می‌توان از متن کتاب محاسبه کرد. من خود در یادداشتهایم چنین کرده و سال ۱۲۷۸ هجری قمری، مطابق با ۱۸۶۱ میلادی را به دست آورده‌ام. شما نیز می‌توانید آن را از خود متن پیدا کنید.» به عنوان تأییدی بر تاریخ ۱۸۶۱ ، طاهرزاده در «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)،

مجلد ۴، ص ۲۹۵، اظهارنظر قطعی می‌کند که دقیقاً مبرهن شده ایادی امرالله حاج آخوند، کتاب ایقان را در سال ۱۸۶۱ مطالعه کرده است.

یادداشت ۱۷ :

حضرت شوقی افندی، «گاد پاسز بای»، (انگلیسی)، ص ۹۹ .

یادداشت ۱۸ :

همان مأخذ، ص ۱۳۸ .

یادداشت ۱۹ :

رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله»، (انگلیسی)، جلد ۱ صص ۱۵۶- ۱۵۵ .

یادداشت ۲۰ :

محمدعلی فیضی، «کتاب خاندان افنان، سدرهٔ رحمان» (طهران، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۲۷ بدیع (۷۱- ۱۹۷۰ میلادی)، صفحات ۴۲ به بعد. من در مورد این مطلب، مدیون شاهرخ منجذب هستم. دربارهٔ گواهی میرزاآقا(ی نورالدین)، رجوع کنید به بالیوزی، «بهاییان برجسته» (انگلیسی)، ص ۲۲۷ .

یادداشت ۲۱ :

علی‌قلی‌خان، «مقدمه» ای بر حضرت بهاءالله، «کتاب ایقان» (انگلیسی)، صص vii-viii .

یادداشت ۲۲ :

براون، «منتخبات» (انگلیسی)، ص ۲۵۱. براون، «بابیان ایران: ادبیات و اصول آنها» (انگلیسی)، «مجلهٔ جامعهٔ سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، مجلد ۲۱، (۱۸۸۹)، ص ۹۵۴. به نظر می‌رسد حضرت شوقی افندی به قصد سر راست بیان کردن این عدد برای مخاطبان انگلیسی زبان که از تواریخ دقیق اسلامی آگاهی ندارند، آن را اینگونه (۱۲۸۰سنه)، ترجمه کرده‌اند. علی قلی خان این عبارت را دقیق‌تر ترجمه کرده است. مفهوم تحت الفظی ترجمهٔ او

چنین است: «۱۲۷۸ سنه از ظهور نقطهٔ فرقان گذشته»، (The book of assurance pp. 122-123)

یادداشت ۲۳ :

عربیِ آن «بعثت » است. (نویسنده در مقابل نقل به لاتینِ کلمه که "bisah" نوشته، املای صحیح عربی آن را متذکر می‌دارد.- م)

یادداشت ۲۴ :

(Browne) ، «منتخبات» (انگلیسی) ، ۲۵۱.

یادداشت ۲۵ :

براون، «بابیان ایران» (انگلیسی) ، ص ۹۴۶ و نیز «منتخبات» (انگلیسی)، ص ۲۵۲. حضرت شوقی افندی این عبارت را به صورت زیر ترجمه نموده‌اند:

"From The Mystic Source, there came the summons bidding us return" (The Book of Certitude, p. 251)

در مورد این که مقصود از Mystic Source (مصدر امر) کیست، اختلاف نظر وجود دارد. حضرت شوقی افندی می‌گویند مقصود خداوند است. مک ایون اظهار می‌دارد این اشاره‌ای است به رهبر جامعهٔ بابی، صبح ازل. وی در اثر خود موسوم به «انشقاقات و مدعیات قدرت در بابیت» (انگلیسی)، صص ۱۱۹- ۱۱۸)، می‌نویسد: «برای ترجمهٔ عبارت مورد نظر (مصدر امر- م) به The Mystic Source ، اساس و پایه چندانی وجود ندارد؛ همانگونه که در مورد معادل قرار دادن علنی آن با الوهیت، این چنین است ... روی هم رفته این عبارت و عبارات مشابه آن، تا حدود زیادی نظریه‌ای را که ابتدا براون مطرح نمود، حمایت می‌کند؛ به این معنا که عبارت «مصدر امر» در کتاب ایقان، باید به عنوان اشاره‌ای ، نه به الوهیت، بلکه به ازل

کـه در آن زمـان مرکـز تجلـی (Locus of Revelation) بـوده اسـت، تعبیر شود.»

اما مک ایون و حضرت شوقی افندی در یک مورد اتفاق نظر دارند و آن اینکه: «میرزا یحیا کـه بـه خـوبی درک کـرده بـود رهبـری عنـان گسیخته اش در امور امرالله، او را در چه مخمصه ای گرفتـار نمـوده است، مصرّانه و کتبی از حضرت بهاءالله درخواست کرد بـه بغـداد باز گردد. » (گاد پسز بای (انگلیسی)، ص ۱۲۶). به عقیدهٔ من، جهت گیـری عارفانهٔ حضرت بهاءالله که در این دوره، در جمیع آثار آن حـضرت مـنعکس است، انحصاراً به احساس ایشان از مشیت الهی، به عنوان مصدر و منبع غـایی قدرت و اختیار، اشاره دارد. ایـن احـساس در لـوح مـریم (همـسر برادرشـان، حاجی میرزا رضاقلی کـه بـه «ورقـة الحمراء» ملقّـب شـده اسـت) بـه خـوبی جلوه‌گر است:

> ای مریم از ارض طاء بعد از ابتلای لایُحصی به عـراق عرب به امر سلطان عجم وارد شـدیم و از غُـلّ اعـداء بـه غـلّ احباء مبتلا گشتیم و بعد، الله یعلم ماورد علیَّ. تا آنکه از بیـت و آنچه دراو بود و از جان و آنچه متعلق به او، گذشـته؛ فـرداً واحداً هجرت اختیار نمودم و سر به صحراهای تـسلیم نهـادم. به قسمی سفر نمودم کـه جمیـع در غـربتم گریـستند و جمیـع اشیاء بر کربتم خون دل باریدند. با طیور صحرا مؤانس شدم و با وحوش عرا مجالس گشتم و چـون بـرق روحـانی از دنیـای فانی گذشتم و دو سنه اواقلّ از ماسوی‌الله احتـراز جـستم و از غیر او چشم برداشتم. ... تا آنکه قـضای الهـی بعـضی از عبـاد روحانی را به فکر غلام کنعانی انداخت؛ با دسـتهٔ مکاتیـب از همه جا وهمـه کـس در جـستجو افتادنـد و در کهـف جبلـی

نشانی از این بی‌نشان یافتند و انه لهادی کلّ شیء الی صراط مستقیم.
(بشارة النور، نشر لانگنهاین، ۱۴۰ بدیع، صص ۴۸- ۴۷)

این لوح در دورهٔ عکا نازل شده و لهذا شاهدی همزمان محسوب نمی‌شود. اما علیرغم این احتیاط، این شهادت واپس نگرانهٔ حضرت بهاءالله، همچنان معتبر است و بر اساس آن، هرچند احتمالاً عبارت «قضای الهی» معادل «مصدر امر» می‌نماید، اما عملاً چنین به نظر می‌رسد که مراجعت جمال ابهی به سبب اصرار بابیان متعددی بوده است که عبارتند از: صبح ازل، حضرت عبدالبهاء فرزند ۱۲ ساله آن حضرت، آقای کلیم برادر آن حضرت، شیخ سلطان و جواد حکّاک. (بالیوزی، «بهاالله سلطان جلال» (انگلیسی)، صص ۱۲۲-۱۲۱) مانَکجی (Manakji)، نمایندهٔ جامعهٔ زرتشتیان، در مؤخره‌ای که بر کتاب «تاریخ جدید» نگاشته، اظهار می‌دارد که «مصدر امر» اشاره به خود حضرت بهاءالله است. این مطلب در صفحات ۳۱۵ و ۳۱۶ از ترجمهٔ این کتاب که ادوارد براون، تحت عنوان «تاریخ جدید میرزاعلی محمد باب» انجام داده، درج شده است.

یادداشت ۲۶ :

ایقان، مطبعهٔ موسوعات، ۱۹۰۰ میلادی، ص ۲۱۱. مطابق محاسبات انجام شده، خروج حضرت بهاءالله از بغداد در ۱۰ آپریل ۱۸۵۴ و رجوعشان نیز در ۱۹ مارس ۱۸۵۶ «درست دو سال قمری ... بعد از خروج آن حضرت بوده است.» (بالیوزی، «بهاءالله» (انگلیسی)، ص۱۲۲)

یادداشت ۲۷ :

حاصل از مکاتبات خصوصی با محقق بهایی نصرت الله محمدحسینی. رجوع کنید به «کتاب ایقان» (فارسی) (طبع موسوعات، ۱۹۰۰ میلادی، ص ۲۱۱). راجع به سیدمحمد اصفهانی که در تاریخ بهایی به «دجّالِ»

این یوم بدیع، موصوف گشته، رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۱، صص ۲۵۶- ۲۴۶.

یادداشت ۲۸ :

(MacEoin) ، «انشقاقات و مدعیات قدرت در بابیت (۱۸۶۶-۱۸۵۰)»، در مجلهٔ "Studica Iranica" ، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، ص ۱۱۷.

یادداشت ۲۹ :

براون، «بعضی نظریات راجع به متون بابی، ویرایش شده توسط بارون ویکتور روزن» (انگلیسی)، «مجلهٔ جامعهٔ سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، مجلد ۲۴ (۱۸۹۲)، ص ۳۰۵. تردید و بی‌ثباتی براون نسبت به تاریخ نزول کتاب ایقان، در سایرآثار او نیز نمایان است؛ از جمله در جایی می‌نویسد: «در نظم و نثر نویسندگان قدیم و جدید فارسی صراحت و سادگی هم یافت می‌شود. مثلاً ایقانِ بابیان که توسط بهاءالله در سال ۱۸۵۹ میلادی نگاشته شده، حائز اسلوبی باَ همان دقت و استحکام چهار مقاله است که حدود هفتصد سال قبل ترقیم یافته.» (تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، جلد دوم، ص ۸۹) (انگلیسی) و در جایی دیگر می گوید، کتاب ایقان «در سال ۶۲-۱۸۶۱ . . . نوشته شده»، مدخل «باب و بابی ها» (انگلیسی)، در دائرة المعارف «دین و اخلاقیات» (انگلیسی) ، جلد ۱ و ۲ (ممکن است ۲۱ باشد – م) ص ۳۰۲.

یادداشت ۳۰ :

من در حال حاضر نمی‌توانم جهت این وابستگی (بین فقرهٔ کلمات مکنونه و متن ایقان – م) را روشن سازم؛ کاری که به هر حال، تماماً موکول است به صحّت سال مشخص شده برای نزول کلمات مکنونه؛ یعنی ۱۲۷۴ قمری (۱۸۵۸ میلادی) (رجوع کنید به شوقی افندی، «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۴۰). در اینجا به احتمال زیاد، حضرت بهاءالله یک مورد از بیانات وحیانیِ پیشین خود را ذکر می‌فرمایند؛ زیرا آن حضرت در هیچ موضع دیگری از کتاب ایقان مدعی نیستند که ندایشان الهی است. فقرهٔ کلمات

مکنونهٔ مذکوره در متن ایقان (چاپ ۱۹۰۰، ص۱۹۲)، عبارتست از : «یاابنَ الانسان قَد مَضَتْ عیلک ایامٌ و اشتَغَلتَ فیها بما تَهوی به نفسُک منَ الظُّنونَ و الاوهام، الی مَتی تکونُ راقداً علی بساطکَ؟ فارفَع رأسَک عن النوَم. فانَّ الشَمسَ قد ارتَفَعَت فی وسطِ اَلزّوالَ لَعلَّ تُشرِقُ علیک بانوارِ الجمالَ.»[1]

و این اشاره‌ای مبهم است به تجلی و ظهور (مظهریت). رجوع کنید به کلمات مکنونهٔ عربی، فقرهٔ ۶۲ .

یادداشت ۳۱ :

حضرت بهاءالله «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۹۱- ۱۹۰ .

یادداشت ۳۲ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی) ، ص ۱۷۰ .

یادداشت ۳۳ :

(W. Momen)، «فرهنگ اساسی بهایی»، سرفصل "Calender"، ص ۴۹ .

یادداشت ۳۴ :

کتاب ایقان، (طبع موسوعات، ۱۹۰۰)، صفحات ۱۶۷، ۱۹۷، ۲۱۳. راجع به تاریخ اظهار امر حضرت اعلی، حضرت بهاءالله چنین می‌فرمایند: «... آن جمال ازلی در شیراز در سنهٔ ستین ظاهر شدند و کشف غطا فرمودند؛ مع ذلک به اندک زمانی آثار غلبه و قدرت و سلطنت و

---

[1] *ای پسر انسان، بر تو ایامی گذشت و در آن به آنچه نفست از ظنون و اوهام می طلبید مشغول گشتی. تا کی بر بساط خفته ای؟ سر از خواب بردار(تا ببینی) که خورشید تا میانه ی روز بالا آمده است؛ شاید بر تو نیز به انوار جمال بتابد* – م

اقتدار از آن جوهرالجواهر و بحرالبحور، در جمیع بلاد ظاهر شد.» (ایقان، طبع ۱۹۰۰، ص ۱۹۷).

یادداشت ۳۵:

دایرهٔ تحقیق مرکز جهانی بهایی این تاریخ را به شکل زیر رسمیت می‌بخشد:

> نظر جناب باک در مورد مطلب مستخرج از رقیمه‌ای که در مجموعهٔ سرنوشت روبه ظهور (Unfolding Destiny)، (توقیعات حضرت ولی‌امرالله خطاب به جامعهٔ بهاییان جزایر بریتانیا: لندن، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۹۸۱، ص ۴۳۰) به چاپ رسیده، صحیح است. در این مکتوب آمده است: «اما راجع به تاریخ نزول ایقان، به نظر اینجانب، این تاریخ را می‌توان از متن کتاب محاسبه کرد. من خود در یادداشتهایم چنین کرده و سال ۱۲۷۸ هجری قمری مطابق با ۱۸۶۱ میلادی را به دست آورده‌ام. شما نیز می‌توانید آن را از خود متن پیدا کنید. این کتاب در پاسخ به اسئلهٔ مطروحه توسط یک بابی مشهور مرقوم گشته.» آرشیو مرکز جهانی تا کنون موفق به افزودن این رقیمه به مجموعهٔ خود نشده است. بنابراین دایرهٔ تحقیق دلیلی نمی‌بیند که جناب باک نباید سال ۱۸۶۱ را به عنوان تاریخ نزول کتاب ایقان به کار ببرد.
>
> (دایره تحقیق، یادداشت مورخ مارچ ۱۹۹۵)

یادداشت ۳۶:

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله، (انگلیسی)، جلد ۱، صص ۱۵۸-۱۵۷ و نیز اشراق خاوری، قاموس ایقان، جلد ۱، صص۶- ۴. براون می‌گوید سید جواد کربلایی، هنگامی دعوت حضرت بهاءالله را به خال حضرت اعلی

ابلاغ کرد که او در کاظمین بود، شهری «که به فاصلهٔ یک ساعت از بغداد است.» (براون «موادی برای مطالعهٔ دین بابی، (انگلیسی)، ص ۱۲) .

یادداشت ۳۷ :

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۱، ص ۱ .

یادداشت ۳۸ :

فتوکپی دست نویس اصلیِ اسئله مطروحه توسط حا جی میرزا سید محمد، در کتاب «خاندان افنان؛ سدرهٔ رحمان»، (طهران، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۲۴ بدیع [۷۱- ۱۹۷۰میلادی]، بین صفحات ۴۰ و ۴۱)، اثر محمدعلی فیضی، گراور شده است. نیز رجوع کنید به (منجذب، مدخل «کتاب ایقان» (انگلیسی)، در دایرة المعارف مختصر امر» (انگلیسی)، اثر م. مؤمن، [ویلمت، مؤسسه مطبوعات امری])

یادداشت ۳۹ :

بالیوزی، «حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، صص ۱۶۵- ۱۶۴ .

یادداشت ۴۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۳۶.

یادداشت ۴۱ :

همان مأخذ، ص ۷۶ .

یادداشت ۴۲ :

همان مأخذ، ص ۷۷ .

یادداشت ۴۳ :

همان مأخذ، ص ۷۸ .

یادداشت ۴۴ :

همان مأخذ، ص ۱۳۹ .

یادداشت۴۵ :

همان مأخذ، ص ۲ .

یادداشت ۴۶ :

همان مأخذ ص ۱۴۱ .

یادداشت ۴۷ :

متن این لوح در محفظهٔ ملی بهایی در ایران، تحت شمارهٔ ۲۸ ص ۱۹۳، ثبت شده است. در مورد این مأخذ و نیز ترجمهٔ آن، من مدیون نصرت‌الله محمدحسینی هستم که با مکاتبه شخصی آن را دریافت داشتم.

یادداشت ۴۸ :

حضرت شوقی افندی، «سرنوشت روبه ظهور» (انگلیسی)، ص ۴۲۴ .

یادداشت ۴۹ :

صفحهٔ اول کتاب ایقان، مأخوذ از نسخه‌ای به تاریخ ۱۸۷۱ و به خط آقامیرزا آقای رکاب‌ساز، اولین شهید بهایی در شیراز.

یادداشت ۵۰ :

(Browne) ، «فهرست توصیفی » (انگلیسی)، ص ۷۹ .

یادداشت ۵۱ :

(Momen)، «منتخباتی از آثار ای. جی. براون» (انگلیسی)، ص ۴۸۸

یادداشت ۵۲ :

(Browne) ، «توصیف» (انگلیسی)، صص ۶۶۶- ۶۶۵ . نیز (Momen)،«منتخبات» (انگلیسی)، ص ۴۸۸ .

یادداشت ۵۳ :

(Browne)، «توصیف» (انگلیسی) ، ص ۶۶۶ .

یادداشت ۵۴ :

طاهرزاده ، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۱، این نمونه در بین صفحات ۱۱۰ و ۱۱۱ از این کتاب، گراور شده است. بیت العدل اعظم در رقیمهٔ مورخ ۲۹ دسامبر ۱۹۹۴، خطاب به نگارنده، می‌نویسند:

راجع به سؤال شما مبنی بر اینکه آیا هرگونه «تحریر تنزیلی» از زمانی که کتاب ایقان نازل شده، باقی مانده است یا نه؛ باید گفته شود که هنوز پیرامون «تحریر تنزیلی» . تحقیقی صورت نگرفته و از دورهٔ مورد نظر نیز هیچ نمونه‌ای شناخته نشده است. به علاوه، غیرمحتمل به نظر می‌رسد که از دورهٔ اعتکاف حضرت بهاءالله نیز نوعی «تحریر تنزیلی» باقی مانده باشد. متون تنزیلیِ موجود در دارالآثار مرکز جهانی، به احتمال زیاد متعلق به دورهٔ عکا هستند تا دوره‌های دیگرِ مظهریتِ آن حضرت.

در راستای همینِ مطلب، دایرهٔ تحقیق نیز در یادداشت مورخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵، می‌نویسد: «قدیمی‌ترین نسخهٔ کتاب ایقان که در دارالآثار نگهداری می‌شود، به خط حضرت عبدالبهاء بوده، به خط خود حضرت بهاءالله، حاوی اضافاتی در حواشی می‌باشد. تا این تاریخ نسخه‌ای به خط میرزاآقاجان، یافت نشده است.»

یادداشت ۵۵ :

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۱، ص ۱۵۹؛ به همراه اشاره‌ای به اثر جناب جیاگری«خاطراتی از حضرت شوقی افندی» (انگلیسی) که حاوی گزارشی از این واقعهٔ مبارکه است.

یادداشت ۵۶ :

بالیوزی، «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۱۶۵ .

یادداشت ۵۷ :

اس. منجذب، «کتاب ایقان» (انگلیسی). نیز رجوع کنید به لوح ملاعلی اکبر شهمیرزادی، در محفظهٔ ملی بهایی در ایران، شماره ۱۵ (۱۳۲ بدیع)، ص ۴۲۴. این مأخذ را جناب نصرت‌الله محمد حسینی، طی مکاتبه‌ای شخصی، مورخ ۱۱ جولای ۱۹۹۳، تأمین کردند.

یادداشت ۵۸ :

بـالیوزی، «بهـاءالله، سـلطان جـلال» (انگلیـسی)، ص ۱۶۵. ایـن نظـر بالیوزی است، اما نبایستی آن را غیر مستند رها کرد. شـواهدی موجـود اسـت دالّ براین که مبلّغ بهـایی، جمـال افنـدی (رجـوع کنیـد بـه بـالیوزی، «بهاییـان برجسته» (انگلیسی)، صص ۱۲۸- ۱۲۰) در هندوستان دو نسخهٔ غیـر رسـمی از آثار حضرت بهاءالله را، بـه طبـع رسانده اسـت؛ نـسخه اول کلمـات مکنونـه و نسخهٔ دیگر هفت وادی. رجوع کنید به یادداشت ۶۵ در زیر.

یادداشت ۵۹ :

بالیوزی، «بهاییان برجسته در زمـان حـضرت بهـاءالله» (انگلیـسی)، ص ۱۲۱. در اینجا فرض براین اسـت کـه کتـاب ایقـان قبـل از رسـالهٔ (مدنیـه- م) حضرت عبدالبهاء، طبع و نشر یافته است.

یادداشت ۶۰ :

توقیـع حـضرت شـوقی افنـدی (مـورخ ۹ فوریـه ۱۹۳۰) ، مـذکور در «سرنوشت روبه ظهور» (انگلیسی)، ص ۴۲۴ .

یادداشت ۶۱ :

سیدمحمدباقر نجفی، «بهاییـان»، ص ۴۶۴. در اینجـا بـه نقـل از فاضـل مازندرانی (اسرارالآثار، سرفصل ایقان)، گفته می‌شود که نسخه ۱۳۱۰ (قمری) در اختیار خطاط شهیر بهایی، مشگین قلم (هویتی که نجفی مورد تردیـد قـرار می‌دهد)، بوده است. اگر نخستین نسخهٔ تاریخ دار در دست مشگین قلم نبوده است، دو احتمال دیگـر وجـود دارد: مطـابق نظـر بـالیوزی دو خطّـاط کاتـب دیگر که نسخه‌هایی خطی از آثار حضرت بهاءالله برای طبع تهیه می‌کرده‌انـد، عبارتند از: میرزا محمدعلی (سـومین پـسر حـضرت بهـاءالله) و محمـد حـسین خارطومی. (بهاییان برجسته» (انگلیسی)، ص ۱۲۱ .

یادداشت ۶۲ :

(Browne)، «یک سال در میان ایرانیان» (انگلیسی)، ص ۵۵۴. نیز (Momen)، «منتخبات» (انگلیسی)، ص ۱۰۷، یادداشت.

یادداشت ۶۳ :

«فصلنامهٔ Behai" (انگلیسی) ، جلد ۲، شمارهٔ ۱ (نسخه اول، ۱۹۳۵)، ص ۱۴. تشکر مخصوص دارم از دکتر (Robert Stockman)، در دایرهٔ تحقیق مرکز ملی بهایی، ویلمت، ایلی نوی؛ که طی مکاتبه‌ای شخصی، مورخ ۱۷ آگوست ۱۹۹۰، این مأخذ را در اختیار اینجانب گذاشت.

یادداشت ۶۴ :

بالیوزی، «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۳۳۷. در مورد کتاب مبین، نظر بالیوزی اشتباه است؛ زیرا توضیح پایانی کتاب به خطی غیرقابل تشخیص می‌باشد که احتمالاً همان خط بدیع اختراعی میرزا محمدعلی است. گزارشی تأسف انگیز موجود است دالّ براین که میرزا محمدعلی «زمانی که به مأموریت هند اعزام شد، در متن آثار مبارکه‌ای که جهت طبع و نشر به او سپرده شده بود، دستکاری کرده است.» (گاد پسز بای» (انگلیسی)، ص ۲۴۹).

یادداشت ۶۵ :

حضرت شوقی افندی از «انتشار پنج مجلد از آثار جمال اقدس ابهی در هندوستان، من جمله، کتاب مستطاب اقدس» سخن می گویند («گاد پسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۹۵.

یادداشت ۶۶ :

اشاره‌ای به نشرهای مورد تأیید حضرت بهاءالله. به درخواست افنان(بستگان حضرت اعلی) مقیم بمبئی، حضرت بهاءالله سلیمان خان تنکابنی معروف به جمال افندی را به عنوان اولین «مهاجر» شبه قاره، به هندوستان اعزام فرمودند. (به همین لحاظ نامبرده «پدر روحانی» بهاییان هند و برما شناخته می‌شود.) اولین دوره از دو دوره اقامت جمال افندی در هند به عنوان

مهاجر، به مدت یک دهه، از ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۸ ادامه یافت که در خلال آن، وی «بعضی آثار حضرت بهاءالله را طبع و وسیعاً نشر نمود.» (بالیوزی، «بهاییان برجسته»(انگلیسی)، صص ۱۲۳- ۱۲۲) آنچه را که بالیوزی شاید به لحاظ رعایت احترام این مبلغ برجستهٔ امرالله، از ذکر آن حذر کرده است، این است که جمال افندی، سرِخود و بدون اجازه، اقدام به طبع و نشر بعضی از آثار حضرت بهاءالله نمود. وی به شوق تبلیغ و بدون مجوز معلوم «کلمات مکنونه» و «هفت وادی» از آثار جمال ابهایی را، حتی بدون قید نام آن حضرت، چاپ و منتشر کرد و بسیاری را بر این باور انداخت که مؤلف آن کتب، خود او بوده است. رجوع کنید به (J. Ann Strong-Ingram) ، مقدمه‌ای بر اثر (Sydney Sprague) ، «یک سال با بهاییان هند و برما» (انگلیسی) .

نیز رجوع کنید به (Momen)، «نظری اجمالی به جامعه بهایی در ۱۹۲۰- ۱۹۱۹» (انگلیسی) فصل ۴ و نیز به مقالهٔ «هندوستان» (انگلیسی)، اثر میرزا محمود زرقانی در مجلهٔ «مطالعات بهایی » (انگلیسی)، جلد ۲، شمارهٔ ۱ (ژوئن ۱۹۸۳)، ص ۳: «پس از گذران تقریباً پنج سال در هندوستان، او (جمال افندی) به ارض اقدس بازگشت و حضرت بهاءالله او را به سبب طبع هفت وادی به نام خود، سرزنش فرمودند.» مؤمن در این مورد یک اشتباه تاریخی را نیز متذکر می‌دارد و آن این که حضرت عبدالبهاء (در «تذکره الوفاء» (انگلیسی)، ص ۱۳۶) بیان می‌دارند که جمال پس از صعود حضرت بهاءالله به عکا مراجعت کرده است. (مأخذ بالا، ص ۶) .

یادداشت ۶۷ :

براون یک مورد از این پنج مجلد را این گونه توصیف می کند: «یک مجموعه از منتخبات الواح بهاءالله، در سال ۱۳۰۸ (۱۸۹۰)، به خط عالی نسخ، در حجمی معادل ۳۶۰ صفحه، لیتوگراف شده، محل استنساخ و چاپ ذکر نشده. اما به گمان من، این مجموعه و چندین مجلدات مشابه آن، در هندوستان در مطبعه‌ای که مورد تأیید رهبران بهایی بوده، نشر یافته است . . .

کتاب، فاقد عنوان است و بلافاصله با سورهٔ هیکل آغاز می‌شود. نام مستنسخ در پایان ذکر شده است؛ اما متأسفانه به خط بدیع بهاییان می‌باشد که من قادر به خواندن آن نیستم.» (براون، «موادی برای مطالعهٔ دین بابی» (انگلیسی)، ص ۱۹۰)

باید یادآور شد که سِوای کاربرد جزیی این رسم الخط در مواردی چون آن توضیحی پایانی (colophone) که براون می‌گوید، نامیدن آن تحت عنوان «خط بدیع بهاییان» اشتباه است؛ زیرا این رسم الخط غریب را میرزا محمدعلی ابداع کرده و اگر مواردی هم از کاربردش وجود داشته باشد، بدایتاً توسط ازلیان بوده است و ظاهراً در بین بهاییان رواج چندانی نیافته است.

یادداشت ۶۸ :

«تذکرهٔ اولین سدهٔ بهایی : یکصد سال تاریخ بهاییان هند و برما»، [لجنهٔ نشر آثار امری به زبان فارسی، (۱۹۴۴)، ص ۶۱]. در مورد این مأخذ، من مدیون (Stephen Lambden) هستم.

یادداشت ۶۹ :

بالیوزی، «بهاءالله ، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۱۶۵ .

یادداشت ۷۰ :

دایرهٔ تحقیق در یادداشت (مورخ ۲۸ دسامبر ۱۹۹۴) خطاب به نگارنده می‌گوید:

> جناب کریستوفر باک در پیام الکترونیکی مورخ ۲۸ نوامبر ۱۹۹۴، دربارهٔ اولین نسخه چاپی کتاب ایقان، تقاضای اطلاعاتی کرده‌اند. ایشان به نسخه‌ای اشاره می‌کنند که ظاهراً معلوم شده در ربیع‌الاول ۱۲۹۹ هجری قمری (۱۸۸۲ میلادی)، در بمبئی در مطبعه حسنی زیوار، به طبع رسیده است. دایرهٔ تحقیق علاقه‌مند است از منبع اطلاعات جناب باک، راجع به این نسخهٔ چاپ سنگی، آگاهی یابد؛

زیرا قدیمی‌ترین نسخهٔ چاپی این کتاب که مرکز جهانی بهایی از آن اطلاع دارد، به طبع ۱۳۱۰ (۹۳- ۱۸۹۲) می‌باشد که در ۲۱۴ صفحه در بمبئی به طبع رسیده است.

یک نسخه قدیمی دیگر از کتاب ایقان، در مرکز جهانی موجود است که در ۱۵۷ صفحه، به چاپ سنگی نشر یافته؛ اما فاقد عنوان و تاریخ و محل طبع می‌باشد. ممکن است این، همان نسخه‌ای باشد که جناب باک در پیام خود اشاره کرده است. ما یک فتوکپی از اولین و آخرین صفحات این نسخه، جهت اطلاع ایشان ارسال می‌کنیم. لازم به ذکر است که دارالآثار مرکز جهانی بهایی، تاریخ موقتی ۱۸۹۳ را برای این نسخه درنظر گرفته است.

دایرهٔ تحقیق به انطباقی که من بین چاپ سنگی بی‌تاریخ سن پترزبورگ و نسخه‌ای که در مرکز جهانی است برقرار کرده‌ام، با قید احتیاط اشاره می‌کند و در پاسخ به سؤال من دراین باره که «آیا به جز نسخهٔ سن پترزبورگ و دو نسخه‌ای که در مرکز جهانی است، دایرهٔ تحقیق از چاپ‌های سنگی دیگری از ایقان در بمبئی، آگاهی دارند؟»، می‌گوید: «فکر می‌کنیم منظور جناب باک از این سؤال، چاپ‌های سنگی فاقد تاریخ است. گرچه چنین احتمالی پذیرفتنی است اما این که این دو نسخه در بمبئی چاپ سنگی شده‌اند، هنوز صرفاً یک فرضیه است.» (دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵) در اینجا لازم است یک نکتهٔ معترضه را نیز اضافه کنم و آن این که ارتباطی که من میان طبع اسرارالغیبیه لاسباب المدنیه حضرت عبدالبهاء توسط چاپخانهٔ حسنی زیوار در سال ۱۲۹۹ (۱۸۸۲) و چاپ سنگی بی تاریخ ایقان، فرض کرده‌ام، مسلماً امری نظری و قابل بررسی است.

یادداشت ۷۱:

در مورد این مأخذ مدیون J. R. I. Cole هستم.

یادداشت ۷۲:

یعنی شاید ۱۸۸۲ . مؤمن، بدون ذکر سندی، این فرضیه را حقیقت می‌انگارد که اولین کتاب بهایی که به زیور طبع آراسته شد، کتاب ایقان بود که در سال ۱۸۸۲ در بمبئی، پس از طبع کتاب اسرارالغیبیه لاسباب المدنیه، اثر حضرت عبدالبهاء به چاپ رسید. رجوع کنید به همین محقق، «تأثیر دیانت بهایی بر جنبش‌های اصلاح طلب عالم اسلام در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی» (انگلیسی) در مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، صفحات ۵۲ و ۶۲ و پانویس شماره ۱۷.

یادداشت ۷۳:

نجفی، «بهاییان»، ص ۴۶۴ .

یادداشت ۷۴:

نجفی، «بهاییان»، ص ۴۶۳، پانویس شماره ۱۲۱. اولین طبع سربی کتاب ایقان در مصر، توسط مطبعهٔ الموسوعات در قاهره، در سال ۱۳۱۸ (۱۹۰۰) انجام گرفته. مقایسه کنید با اشارهٔ کول (Cole) به نسخه ۱۳۱۸ (۱۹۰۰) قاهره، موجود در «مکاتیب و مقالات میرزا ابوالفضائل در فاصله زمانی ۱۸۱۳ – ۱۸۸۶» (انگلیسی) ص ۸ .

یادداشت ۷۵:

نجفی، «بهاییان»، ص ۴۶۳، پانویس شماره ۱۲۲. این نسخه با عنوان چاپی «بهاءالله، کتاب ایقان» تجدید طبع شده است. (آلمان، Baha'I Verlag ، ۱۹۸۰/ ۱۳۶ بدیع) جزیی از صفحهٔ عنوان کتاب می‌گوید: «تجدید طبع در سال ۱۹۳۴ (خطا) از روی نسخهٔ اصلی مصر». این تاریخ اشتباه است. توضیح پایانی این طبع (بعد از صفحه ۱۹۹ که در اصل باید صفحهٔ ۲۰۰ باشد، اما شماره نخورده است)، می‌گوید کتاب در سال ۱۳۵۲ قمری (۱۹۳۳ میلادی)، به طبع رسیده. نسخهٔ چاپ سربی ۱۹۲۲ را شخصی به

نام فرج‌الله زکّی، تحت عنوان «کتاب مستطاب ایقان»، به طبع رسانده. هر دو نسخه ۱۹۳۳ و تجدید چاپ آن در آلمان در اختیار نگارنده است.

یادداشت ۷۶:

نسخهٔ طهران تحت عنوان «کتاب مستطاب ایقان»، به خط علی اکبر روحانی، در سال ۱۳۱۹ شمسی (۹۷ بدیع)، استنسیل شده است. یک نسخه از این طبع نیز در اختیار نویسنده است.

یادداشت ۷۷:

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۴، صص ۳۲۲-۳۲۱، همراه با ذکر سواد لوح حضرت بهاءالله خطاب به ملاعلی اکبر، مأخوذ از یک مجموعهٔ منتشر نشدهٔ موجود در محفظهٔ لجنه ملی حفظ آثار، ثبت شده تحت شماره ۱۵، صفحات ۴۲۴- ۴۲۳.

یادداشت ۷۸:

دایرهٔ تحقیق با این نظر موافق است:

ما یک کپی از لوح مورد نظر را ضمیمه می‌کنیم. مشخص است که حضرت بهاءالله به نوعی تکثیر ایقان در بیست سال قبل از آن، اشاره می‌فرمایند. اما دلایل روشنی وجود دارد مبنی بر لزوم اجتناب از تعجیل در این نتیجه گیری که آن حضرت از تلاشی سخن می‌گویند که متضمّن چاپ سنگی یا صحافی یا سایر فنون تکثیری است که به نوعی به کلمهٔ «طبع» مربوط می‌شود. لوح مبارک فاقد تاریخ است و لهذا بسیار مشکل است اوضاع امری در بیست سال پیش از آن، تخمین زده شود. ما متوجه شدیم که حتی اگر لوح مذکور در سنوات اخیر حیات مبارک، یعنی اوایل دهه ۱۸۹۰ نازل شده باشد، بیست سال پیش از آن زمانی است که آن حضرت هنوز در سجن بودند و حیات ایشان و نیز حیات بسیاری از بهاییان ایران و سایر

ممالک شرقیه در معرض خطر بوده و لهذا تکثیر و توزیع متون امریه عملی غیر حکیمانه محسوب می‌شده است.

(دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵)

و نیز:

. . . جناب کریستوفر باک از دایرهٔ تحقیق می‌خواهند راجع به . . . کاربرد کلمهٔ «طبع» در لوح حضرت بهاءالله خطاب به ملاعلی اکبر شهمیرزادی، اظهار نظر نماید. دایرهٔ تحقیق قائل برآن است که این فعل احتمالاً اشتباه است. جناب باک باید توجه کرده باشند که در یادداشت مورخ ۱۴ فوریه که در آن، دایرهٔ تحقیق به نحو کامل‌تری راجع به این لوح ابداع نظر کرده، فعل «تکثیر» به کاررفته است.

(دایره تحقیق ، یادداشت مورخ ۶ مارچ۱۹۹۵)

یادداشت ۷۹ :

موژان مؤمن، «تأثیر دیانت بهایی بر جنبش‌های اصلاح‌طلب عالم اسلام در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی» (انگلیسی)، مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شمارهٔ ۲ (سپتامبر ۱۹۸۳)، صفحات ۵۲ و ۶۲، پانویس شمارهٔ ۱۷. مقایسه کنید با «مقدمهٔ» هوراس هولی (Horace Holley) بر {عبدالبهاء، «سرّ مدنیت الهی» (انگلیسی)، (ترجمه مرضیه گیل)، ویلمت، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۹۵۷ [۱۹۷۵]}، که در آن آمده است«متن اصلی فارسی(ایقان– م) که در سال ۱۸۷۵ نازل شد، در سال ۱۸۸۲ در بمبئی به چاپ سنگی نشر یافت.»

یادداشت ۸۰ :

(Browne)،«بابیان ایران: ادبیات و اصول آنها» (انگلیسی)، در «مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، جلد ۲۱ (اکتبر ۱۸۸۹) ، ص ۹۴۴. نیز (Momen)،«منتخباتی از آثار ای. جی. براون» (انگلیسی)، ص ۲۵۰.

یادداشت ۸۱:

نظر دایرهٔ تحقیق راجع به چاپ سنگیِ بی‌تاریخ ایقان به قرار زیر است:

دایرهٔ تحقیق بر این موضع است که مادامی که جزییات تاریخی مربوط به موارد معضل و پیچیده، از هر نوعی، با شواهد متقنه قابل اثبات نیست، مرجّح آن است که این موارد «حل‌نشده» ملحوظ شوند. بعضی از محققان، تاریخ ۱۳۰۸ هجری قمری را مطرح کرده و خط آن را نیز به محمدعلی نسبت داده‌اند و بعضی دیگر این نظر را مشکوک دانسته‌اند و در این میان دایرهٔ تحقیق همچنان دلیل قاطعی دردست ندارد که تعیین تاریخ مزبور و نیز تشخیص هویت خطّاط را ناممکن انگارد. در واقع، نظر ما براین است که تاریخ ۱۳۰۸ قمری (۱۸۹۱ میلادی) محتملاً بسیار دیرتر از آن است که حتی به طور آزمایشی (موقتی) به نسخهٔ بی‌تاریخ نسبت داده شود؛ زیرا ای. جی. براون در سال ۱۸۸۸ یا ۱۸۸۹ میلادی، از یک نسخهٔ چاپ سنگی کتاب ایقان باخبر بوده است. به عقیدهٔ دایرهٔ تحقیق، احتمالاً این همان نسخه‌ای است که وی مورد مطالعه قرار داده است.

(دایرهٔ تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵)

و این همان نتیجه‌ای است که نگارنده، مستقلاً به آن دست یافته است.

یادداشت ۸۲:

نجفی، «بهاییان»، صص ۴۷۵- ۴۵۷.

یادداشت ۸۳:

همان مأخذ، صص ۴۶۴- ۴۶۳. آیات منقول عبارتند از قرآن ۲/۲۰۶، ۲/۱۷۲، ۶/۳۵، ۷۴/۵۱، ۱۶۹/۵ (در اصل کتاب اشتباهاً f۶/۵ تایپ شده است- م)، ۲۹/۲۲، ۱۹/۲۳، ۳/۱۱۵، ۵۰/۱۹، ۳۳/۳۰.

یادداشت ۸۴:

این نسخهٔ گزارش شده از دستنویس قاهره، نباید با نسخهٔ چاپی قاهره اشتباه شود.

یادداشت ۸۵:

نجفی، «بهاییان»، صص ۴۶۹- ۴۶۸. تصویر توضیح پایانی در ص ۴۷۳.

یادداشت ۸۶:

نجفی، «بهاییان»، صص ۴۷۲- ۴۷۰. نجفی از نسخهٔ دستنویس اصلی، به خط حضرت عبدالبهاء صحبتی به میان نمی‌آورد.

یادداشت ۸۷:

حضرت بهاءالله، «رسالهٔ سؤال و جواب»، فقرهٔ ۵۷، مذکور در «کتاب مستطاب اقدس» (حیفا، مرکز جهانی بهایی، ۱۹۹۳)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۸۸:

دو دلیل برای این مسأله موجود است: ۱) از آنجا که متن در قاهره به چاپ رسیده است، احتمالاً دستگاه چاپ متون عربی فاقد این حرف فارسی بوده است، ۲) دلیل محتمل‌تر ممکن است مبتنی بر ملاحظات پالمر (Palmer) باشد. «در فارسی جدید، چه چاپی و چه دستنویس، سرکش مشخص کنندهٔ گاف از کاف، به ندرت گذاشته می‌شود.»، [پالمر، «دستورزبان سادهٔ فارسی» (انگلیسی)، موجود در «فرهنگ دقیق انگلیسی به فارسی» (انگلیسی)، ص ۳.]

یادداشت ۸۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۱۶۴.

یادداشت ۹۰:

اس. منجذب، «کتاب ایقان» (انگلیسی). استکمن، عنوان زیر را ارائه می‌دهد: «بهاءالله، The Book of Assurance»، ترجمه شده توسط علی

قلی خان، به کمک هوارد مک نوت (Howard Macnutt)، (نیویورک، کمپانی George U. Blackburne, 1904). یک ترجمه به فرانسه نیز در همین سال توسط هیپولیت دریفوس و میرزا حبیب‌الله شیرازی، صورت گرفته «بهاءالله، Le Livre de Ia Certitude»، (پاریس: E. ,1904) Leroux مذکور در استکمن، «کلمهٔ جدید و قدیم: کتاب مقدس بهاییان و امریکا» (انگلیسی)، (رسالهٔ دکترا در مدرسهٔ Haward Divinity، ۱۹۹۰)، ص ۱۲، پانویس شماره ۲۵.

یادداشت ۹۱:

نقل از توقیع مورخ ۲۸ جون ۱۹۳۰ که از جانب حضرت شوقی افندی خطاب به یکی از محافل روحانیه ملیه صادر شده و مذکور در تایپ نوشته‌ای تحت عنوان «مساعدت‌هایی برای مطالعهٔ کتاب ایقان» (انگلیسی)، بدون نام مؤلف. من از جناب فروغ اردکانی، فارغ التحصیل دانشگاه آلبرتا (Alberta) در ادمونتون (Edmonton) تشکر می‌کنم که دستنویسی از این مأخذ را در اختیار من گذاشت.

یادداشت ۹۲:

مأخذ یادداشت ۹۱.

یادداشت ۹۳:

همان مأخذ.

فصل دوم
تفسیر و عقیده (ideology)

محتوای اعتقادی کتاب ایقان
موقف کتاب ایقان در میان آثار حضرت بهاءالله

کتاب مستطاب ایقان، از نظر عقیدتی، به منزلهٔ پیش فرضی است برای درک همهٔ دیگر آثار حضرت بهاءالله در دوران بعد از بغداد (۱۸۹۲- ۱۸۶۳). جایگاه این کتاب به عنوان اثری منزول، پس از اظهار امر علنی در ۱۸۶۳، سبب تقویت انتشار روز افزون آن شد؛ تا آنجا که، این اثر به تنهایی، در هر طرح و فعالیت تبلیغی، تا حدّ اثبات اعتبار و حقانیت مظهریت حضرت بهاءالله، پیشروی نمود.

مطابق نظرِ جامعه شناس (Peter Smith) یکی از دلایل شهرت کتاب ایقان «وضوح» آن بود؛ وضوحی که در حال و هوای ادبیات جاریِ بابی، خصلتی «انقلابی» (۱) محسوب می شد. به گفتهٔ این جامعه شناس: «بابیانِ اکنون، به سیاق سنّت ادبی خود، به کتابی دسترسی داشتند که نه تنها احساسی از اعجاب و شگفتی یا جذبهٔ روحانی را برمی‌انگیخت، بلکه توضیحاتی همگون و هماهنگ از اصول اعتقادی را نیز عرضه می‌نمود.» (۲)

اکنون، نفوسی که قصد مخالفت با بهاییان، بخصوص در زمینهٔ اصول اعتقادیِ آنان را داشتند، مجبور بودند مباحث کتاب ایقان را که در هر مکانی بین آنانَ متداول بود، ردّ نمایند. این اثر چنان قرین تشخّص حضرت بهاءالله گشت که موقف آن به عنوان اولین اثر مطبوع بهایی، نه فقط به دلیل اهمیت اصولیش، بلکه نیز به سبب شهرت و محبوبیتش، تضمین و تحکیم یافت.

از منظر بهایی، کتاب ایقان حائز مقام و منزلتی «با تفوّق بی‌سابقه در بین ... آثار مؤسس دور بهایی» (۳) است. حضرت بهاءالله، بنفسه‌الاقدس، کتاب ایقان را تا حدّ «سیّد کتب»(۴) اعتلاء و امتیاز

می‌بخشند. سوای این حقایق، براون هم گواهی می‌دهد که «تقریباً هر فرد بابی (مقصودش بهایی است)، اگر اصلاً کتبی در اختیار داشته باشد، قطعاً یکی از آنها نسخه‌ای از این کتاب است و آنان در غالب مواقع و مواضع، دلایل خود را از فحوای آن استخراج می‌کنند.» (۵)

اذن و اختیاری که حضرت بهاءالله در مورد طبع و نشر کتاب ایقان مرحمت فرمودند، آن را به عنوان بنیانی اعتقادی مقرّر نمود که بر روی آن اثر وزین‌ترِ کتاب مستطاب اقدس (کتاب قوانین و احکام حضرت بهاءالله) مستقر گشت. (۶) حضرت بهاءالله برای کتاب ایقان زبان پارسی را بر گزیدند و این امر به نشر و نفوذ آن کمکی شایان نمود؛ زیرا اغلب بابیانِ نخستین، در اکثریت طولِ قرن اول بسط و گسترش امر بهایی، از تبار ایرانی بودند. (۷) بهاییان ایرانیَ که جهتَ اشاعهٔ امرالله به ممالک دیگر «مهاجرت» می‌کردند، بدون استثناء، با نیاز ترجمهٔ متن (یا مفاد) ایقان به السِنهٔ جبهات جدیدهٔ تبلیغ، مواجه می‌شدند.

در خلال سه دهه بعد از نزول کتاب ایقان، هزاران لوح دیگر از قلم اعلی نازل شد؛ با وجود این، حضرت بهاءالله همچنان در مقولهٔ استدلال، مراتب رضایت خود را از کفایت و کارایی این کتاب، ابراز می داشتند. آن حضرت در آخرین اثر برجستهٔ خود، لوح ابن ذئب، می فرمایند: «باری، در مقامات لقاء و تجلی در کتاب ایقان نازل شده آنچه که منصفین را کفایت نماید.» (۸) اهمیت این اثر را در «معرفت عمقیِ» شخص بهایی و نیز در تبلیغ امرالله، بیش از این نمی‌توان مورد تأکید قرار داد. حضرت شوقی افندی توصیه می‌فرمایند:

> احبای الهی، به خصوص آنان که مایلند مبلّغینی مؤثر و کارآمد باشند، باید این را از فرائض حتمیهٔ خود شمرند که در اعلی وجه ممکن، با جزییات این کتاب مقدس (ایقان)

آشنا شوند، به نحوی که بتوانند پیام الهی را به شکلی شایسته ارائه نمایند. (۹)(ترجمه)

اهمیت کتاب ایقان به هیچ عنوان محدود به جرگهٔ مؤمنان نیست، زیرا به تجربه ثابت شده که این متن مبارک برای مطالعه و تحقیق دیانت بهایی، توسط هر شخصی، از ضروریات اساسی است. این اهمیت، به اصول اعتقادی مندرج در آن تعلّق می‌گیرد؛ اصولی که حضرت شوقی افندی، آنها را به صورت زیر خلاصه نموده‌اند :

این اثر عظیم، در حجمی حدود دویست صفحه، موجودیت و وحدت خداوندی متشخّص، غیر قابل شناخت و دسترسی، منشاء جمیع ظهورات الهی، ازلی و ابدی، عالِم بر همه چیز، حاضر در همه جا و مقتدر و توانا را اعلام و نَسبیت حقیقت دینی و استمرار ظهورات الهی را اظهار می‌دارد؛ وحدت مظاهر رحمان، عمومیت مأموریت آنان، یکسانی تعالیم اساسی‌شان، تقدّس آیات و نصوص آسمانی‌شان و خصیصهٔ دوگانهٔ مقامشان را تأیید می‌نماید؛ نابینایی و خودسری علما و فقهای هر عصر را تقبیح می‌کند؛ فقرات متشابهۀ عهد جدید و آیات مشکلهٔ قرآن مجید و احادیث مرموز نبوی را که مسبّب و محرّک سوءتفاهمات، تشکیکات و معانداتی بوده که پیروان ادیان بزرگ جهان را از هم جداافکنده و در انشقاق و اختلاف نگاه داشته، مذکور و مشروح می‌سازد؛ خصائص و شروط ضروری را برای این که هر سالک حقیقی به مقصود فائز شود، برمی‌شمارد؛ حقانیت، رفعت و اهمیت ظهور حضرت اعلی را اثبات می‌نماید؛ شجاعت و انقطاع پیروانش را تحسین می‌کند؛ پیروزی ظهور موعود اهل بیان را پیشگویی می‌نماید؛ طهارت

و تقدیس مریم باکره را اعلام می‌دارد؛ ائمهٔ شریعت محمدی را تمجید می‌کند؛ شهادت حضرت امام حسین و تفوّق روحانی او را تکریم می‌نماید؛ معانی عباراتی رمزی چون «رجعت»، «قیامت»، «خاتم‌النّبیین» و «یوم جزاء» را توضیح می‌دهد؛ به مراحل سه گانهٔ ظهور الهی اشاره کرده، آنها را از هم متمایز می‌سازد؛ و با عباراتی درخشان عظمت‌ها و شگفتی‌های «مدینهٔ الهی» را که به مشیّت سبحانی در فواصل زمانی معیّن برای هدایت، سعادت و نجات نوع بشر تجدید می‌شود، شرح و بسط می‌دهد. به جرأت می‌توان مدعی شد که در بین جمیع آثار نازله از قلم شارع عظیم امر بهایی، این کتاب به تنهایی، از طریق رفع موانع قدیمه که چنین تسخیر ناپذیر ادیان بزرگ جهان را از هم جداافکنده، اساسی وسیع و منیع را برای صلح و آشتی کامل و دائم پیروان این ادیان تمهید و تجهیز نموده است.» (۱۰) (ترجمه)

مشروعیت پیشتازانهٔ مأموریت حضرت بهاءالله

از نقطه نظر تاریخی، کتاب ایقان در حمایت از اظهار امر حضرت باب نگاشته شد و از منظری اسلامی بر مسألهٔ قدرت و مرجعیت متمرکز گشت. این کتاب مستطاب، انفصال متصوّرهٔ قیامت نشان از اسلام را وجهی منطقی بخشید و همزمان، شوق و حرارت موعودگرایانهٔ جاری در جامعهٔ بابی را، قبل از ظهور هیکل الوهی دیگری که حضرت باب پیشگویی فرموده بودند، تقویت نمود.

در کتاب ایقان می‌توان متنی زیرین را یافت که جمال سبحان در آن، از طریق طرح‌واره‌ای موعودگرایانه که نمادهای دیرین شیعی را به کار می‌گیرند، به مأموریت خود اشاره می‌فرمایند. در اینجا حضرت بهاءالله در

همان حدّی که موفق می شوند قائمیت حضرت باب را حمایت کنند، توفیق می یابند با ایماء و اشاره، مشروعیتِ مرجعیت خود را وقایت فرمایند. لهذا، سوای آنچه عرضه و کرده شده، می‌توان گفت که کتاب ایقان دفاعیه‌ای است برای دو هیکل رستاخیزی: حضرت باب به عنوان قائم و پیش از حلول مأموریت ایشان، حضرت بهاءالله به عنوان «مَنْ یُظهِرُهُ الله».

از این منظر منیع، کتاب ایقان را می‌توان اثری متوجه بر ظهوری نهانی پنداشت متعلق به دورهٔ رازگرایی موعودانهٔ حضرت بهاءالله (۶۳- ۱۸۵۲) که در آن، ایماء و اشاره بر ابراز و اظهار، غلبه می‌یابد. در نگاهی عمل‌گرایانه، کتاب ایقان ـ پس از یکی دو سال که از انتشارش بین جامعهٔ بابیان گذشت ـ به نحوی انعکاسی، مرجعیت روحانی نفس حضرت بهاءالله را مشروعیت بخشید. شواهد درون متنی نشان می‌دهد که این اثر از نقطه‌نظر اعتقادی حائز نوعی بیان غیرمستقیم است. حضرت بهاءالله در عین پیش بینیِ مرجعیت خود از طریق دفاع از حقانیت حضرت باب، می‌کوشند مردمان عادی و هم زمان، تأملات طبقات روحانی را از سحر غفلت نسبت به حقیقت و حقانیت قیامت، بیرون آورند.

چنین رویکردی به متن، در درک استدلالات حضرت بهاءالله و فهم این که آن حضرت چگونه بر موانع نظریِ موجود بر سر راه قیامتی مُحقَّق(منظور ظهور حضرت باب است – م) غلبه یافتند، حائز ارزشی اکتشافی می‌باشد؛ موانعی که مهیب‌ترین آن، اعتقاد اسلامی به ختمیت تجلی است.

تا ورای «خاتم النبیین»

دیانت اسلام مبتنی بر این اعتقاد است که حضرت محمد آخرین پیامبر الهی و معرّف نقطهٔ اوج طیف تکاملیِ تاریخ رسالت می‌باشند. آن حضرت در میان همگنان اولین هستند؛ اما در زنجیرهٔ تاریخ، آخرین

می‌باشند؛ یعنی کامل‌ترین تجلی الهی را که خداوند به تاریخ افاضه فرموده، به عالم انسانی ارزانی داشته‌اند؛ آن تجلی که تتمهٔ اش، قرآن است که منطقاً مؤثّرترین کتاب در تاریخ بشریت می‌باشد. عبارت «خاتم‌النبیین» منبعث از متن قرآن است و لهذا از دید مسلمانان، اصل ختمیت رسول‌الله هیچ سازشی را نمی پذیرد.

حضرت بهاءالله با بُن بستی اصولی و اعتقادی مواجه بودند که جنبهٔ انتزاعی صرف نداشت، بلکه اصلی محوری و مرکزی محسوب می‌گشت؛ اصلی که در طول تاریخ اسلام، به طور مؤثر برای رفع و دفع هر تلاشی در راستای نوآوری به کار گرفته شده بود. سرنوشت مبشّر حضرت بهاءالله، حضرت باب، که در سال ۱۸۵۰ به جوخه آتش سپرده شدند، هنوز در خاطر آن حضرت زنده بود. حضرت باب جرأت کرده بودند مدّعی تجلی گردند و گونه‌ای از تجدید حیات اسلامی را مطرح سازند که معادل نوعی انفصال از آن هم محسوب بود. مَراجع دینی و دولتی متحداً به قلع و قمع بابیان پرداختند و در پایان، کسی باقی نماند جز تجلی‌گر تازه‌ای؛ یعنی حضرت بهاءالله که جنبش را حیاتی جدید بخشند. آن حضرت در کتاب ایقان مسأله‌ای را مطرح فرموده‌اند که می‌توان آن را نظریهٔ نسبیت دینی، پنداشت. این نظریه ریشه در قرآن دارد و از لحاظ زمینه‌ای، مُشعر بر این روشنگری است که به عنوان نوعی آینده‌بینی راجع به ظهور دیانت بهایی، باید به گونه‌ای گذشته‌نگری در مبادی اسلامی مبادرت کرد.

تاریخ ادیان دالّ بر شواهدی است که ادیان جدیده غالباً و بدایتاً به واسطهٔ عمومیت تامّه و بعد از آن، به واسطهٔ انحصاریت جزم اندیشانه و فرامین فتح مآبانَه، که مبیّن یکتایی در تجلی و نجات می‌باشد، ابراز و اعلان گشته‌اند. تنش میان چنین اعلان‌هایی دربرگیرنده (inclusive) و بیرون راننده (exclusive) در عهد جدید، فصل اعمال رسولان، آیات (۳۵- ۱۰/۳۴) و (۴/۱۲) مشاهده می‌شود.

در آیهٔ اول نجات برای غیرمسیحیان راست کردار و خداترس نیز ملحوظ می گردد، در حالی که در آیهٔ دوم، غیر از عیسی مسیح «کسی نیست» که بتواند آن را محقّق سازد. در این رابطه و در مورد اسلام، (Friedmann) می گوید:

> علی رغم عقیدهٔ برتریِ اسلامی که چنین نمایان در آیات قرآن و نیز تعداد زیادی از منابع و متون دیگر اسلامی به چشم می‌خورد، شایستهٔ ذکر است که حجم قابل توجهی از محتواهای موجود در منابع اولیه، همهٔ پیامبران را مساوی ملحوظ می‌دارد و از احالهٔ هر نوع افضلیتی به حضرت محمد نسبت به دیگران، خودداری می کند. (۱۱)

اما این رویکرد یگانه انگار(حضرت محمد) با سایر پیامبران (قرآن ۲/۱۳۶ و ۲/۲۸۵ و ۳/۸۴ و ۱۵۲/ ۴) به زودی اهمیت خود را از دست داد و عقیدهٔ تفاوت مقامات پیامبران (قرآن ۲/۲۵۳ و ۱۷/۵۵) بهانه‌ای برای توجیه تفوق حضرت محمد قرار گرفت. نتیجه این که هیچ اصل اعتقادی در اسلام قاطع‌تر از این عقیده نیست که حضرت محمد «خاتم النبیین» است. این لقبِ متمایز از قرآن مجید سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیه ۴۰ (یا ۳۹ – م) گرفته شده که می‌فرماید :« ما کان محمدٌ ابا احدٍ من رجالکم ولکنّ رسولَ الله و خاتَمَ النبیین»[1] (۱۲) اما در جریان‌های نخستینِ آگاهیِ اسلامی، به هیچ عنوان از این رتبهٔ ممتاز درک یکسانی وجود نداشت. به علاوه، هیچ ربط منطقی نیز بین نفیِ ابوّتِ حضرت محمد و خاتم النبیین بودن آن حضرت وجود ندارد. (۱۳) با وجود این، مطابق نظر بعضی محدّثین، اگرنفسی رسالت حضرت محمد را بپذیرد، اما ایشان را آخرین پیامبر نداند، چنین شخصی مؤمن محسوب نمی‌شود. (۱۴)

---

[1] *محمد پدر هیچیک از مردان شما نیست؛ ولیکن رسول خدا و خاتم انبیاء است.* – م

همان‌گونه که مشخص و مبرهن شد، اصل خاتمیت، امکان تجلیات آتیهٔ الهیه را نفی می‌نماید و قرآن را به منزلهٔ آخرین ذخیرهٔ کلام و قانون الهی، تصریح می‌کند. همین اصل است که قدرت و مرجعیت اسلام نهادینه(institutional) را محافظت می‌نماید. اصولاً عقیدهٔ ختمیت تجلی بدون توجه به مسائل مربوط به تطابق قانون اسلام (یا شرایط زمان – م)، هرگونه داعیهٔ جدیدی بر ظهور الهی را مردود می‌شمارد. ادراک منتج از آیهٔ ۴۰ سورهٔ ۳۳ و اولویتی که به آن داده می‌شود، بر هر نوع ملاحظه‌ای نسبت به اَعمال تجلی گونهٔ خداوند در آینده، غلبه می‌یابد. این آیه به تنهایی مهیب‌ترین مانعِ عقیدتی در مقابل حضرت بهاءالله بود؛ حقیقتی که آن حضرت نه فقط از آن آگاه بودند، بلکه می‌بایست ضربات سخت ناشی از عملکرد نهادگرایانهٔ آن را نیز در طول چهل سال سرگونی و مسجونیت، تحمل می کردند.

کتاب ایقان رسماً و ظاهراً حمایتی است بر مأموریت الهی حضرت باب. براهین حضرت بهاءالله در این مورد چنین است: ۱) هر چند حضرت محمد خاتم انبیاء هستند، اما این لقبی است که به نحوی موجّه می‌تواند به تمام رسل الهی نسبت داده شود؛ ۲) حضرت محمّد به معنای ظاهری نیز آخرین پیام آور نیستند؛ ۳) مذاهب تشیّع و تسنّن هر دو، ظهور هیکلی قیامت نشان (eschatological) (مهدی / قائم) را پیش بینی نموده‌اند؛ ۴) از نظر تفسیری، مفهوم قائمیت با وعدهٔ قرآنی «لقاءالله» معادل است؛ ۵) این «مظهر الهی» کسی نیست جز حضرت باب ؛ ۶) جهان در انتظار هیکل الوهی دیگری است که «مَن یُظهِرُهُ اللهُ» خوانده می‌شود.

اهمیت استدلال حضرت بهاءالله علیه ختمیت تجلی (اساسی که حضرت باب نیز در جهت آن اقامه براهین فرمودند)، در ملاحظات امانت نیز مشهود است:

همان گونه که قرآن خود اشاره می‌نماید، اسلام آخرین دین و محمد نیز «خاتم النبیین» است. این داعیه که جناح تندروِ اسلامی پیوسته آن را ملحوظ داشته، نه تنها با عقیدهٔ استمرار رسالت در ستیز است، بلکه هر کوششی در جهت تجدّد مکتبی را نیز خنثی می‌سازد. هیچ جریانی عقلانی در خلال تاریخ اسلامی ـ نه حتی ادعاهای صوفیانه به الهام شهودی یا شرح و بسط منطقی فلاسفه از شریعت اسلامی ـ هرگز از این تنگنا گریزی نداشته است. (۱۵)

اما حضرت بهاءالله از چندین جناح بر مانع «خاتمیت» فائق می‌آیند. آن حضرت در این راه، این خطاب را به عنوان صفتی مشترک برای تمامی رسولان الهی تعریف می‌نمایند. مفهوم «خاتمیت» به عنوان «آخریّت»، دست نخورده می‌ماند، اما گوشزد می‌شود که «آخریت» شاخص اهمیت است تا دنیویت (یا مُلکیت). آن حضرت این استدلال را با ذکر حدیثی آغاز می‌فرمایند که در آن، حضرت محمد می‌فرمایند: «منم عیسی» (۱۶) و سپس با تمرکز بر مضمون قرآنیِ وحدت رسل، می‌نگارند:

خودآن حضرتَ (محمد) فرمود، اَمَا النَبییون فَاَنَا[1]، و همچنین فرمودند منم آدم و نوح و موسی و عیسی، چنانچه ذکر شد. مع ذلک تفکّر نمی‌نمایند بعد از آن که برآن جمال ازلی صادق می‌آید با اینکه فرمودند منم آدمِ اول همین قسم صادق می‌آید که بفرمایند منم آدمِ آخر و همچنانکه بَدء انبیاء را که آدم باشد به خود نسبت دادنَد همین قسم ختم انبیاء هم به آن جمال الهی نسبت داده می‌شود و این بسی واضح است که بعد از آن که بدء النبیین بر آن حضرت صادق است، همان قسم ختم النبیین صادق آید. (۱۷)

---

[1] *من همهٔ انبیاء هستم.* – م

با نظاره در پرتو این بیان، آنان (کل رسل)همه، رسولان آن سلطان حقیقی و ذات ازلی هستند و اگر هر کدام بگوید «من خاتم النبیین هستم»، بدون ادنی شائبهٔ تردید، صرف حقیقت را می‌گوید؛ زیرا آنان تمامیشان شخص واحد، نفس واحد، روح واحد، وجود واحد و ظهور واحدند. آنان همه مظهرِ «بدئیّت» و «ختمیّت» و «اولیّت» و «آخریّت» و «ظاهریّت» و «باطنیّت» می‌باشند؛ همه مرتبط و متعلّق به حقیقتی هستند که روح‌الارواح ذاتی و جوهرالجواهر سرمدی است. (۱۸)

جمال ابهی، پس از ربط دادن مفهوم قرآنیِ وحدت رسل به امتیاز قرآنیِ ختمیت رسول «قرآن ۳۳/۴۰»، با یک جهش اثبات پذیر در منطق خود، مطرح می‌فرمایند همان سان که رسولان الهی حائز ذات واحدند، باید دارای صفات واحد هم باشند؛ از جمله، صفتی که با لقب «خاتم النبیین» بیان گشته است. (لازم به ذکر است که آن حضرت تفاوت در مقام و شدت تجلی را به رسمیت می‌شناسند.) براساس قدرت این استدلال، حضرت مسیح کاملاً معادل محمد رسول‌الله بوده، می‌توان ایشان را نیز «خاتم النبیین» محسوب داشت. همین وضعیت صادق است در مورد حضرت آدم و انبیای عهد عتیق (۱۹) و این چنین است که جمال رحمان اعلام می‌دارند: «اذاً یا ملاءَالارض في ظهوراتِ البَدء تجلیاتِ الختم تشهدون.»[1] (۲۰)

خلاصه اینکه حضرت بهاءالله مفهوم قرآنیِ وحدت رسل را برای نسبیت بخشیدن به ایدهٔ «خاتم النبیین»، مورد استفاده قرار می‌دهند. در این راستا عقیدهٔ رایجِ «خاتم» به معنای «آخرین» محفوظ می‌ماند؛ اما آخریّتی که به مرجعیت اشاره دارد تا به وصایت؛ یعنی به واسطهٔ یک همسانی مشترک که ریشه در پیام قرآنی یگانگی انبیاء دارد، «خاتم النبیین» وجه مشخصهٔ همهٔ پیامبران الهی می‌گردد. البته این بحث حائز جزییات دیگری هم هست که

---

[1] *ای اهل ارض، در ظهورات آغاز تجلیات پایان را بنگرید.* – م

بعداً مورد بررسی قرار خواهند گرفت. حضرت بهاءالله در کتاب ایقان نشان می‌دهند که مدعیات افراطی نسبت به خاتمیت حضرت محمد در واقع نوعی معامله گری بوده است به نفع عقیدهٔ ظفرگرایی و در جهت دفعِ مفهوم قرآنیِ وحدت رسل. در واقع آن حضرت از یک اصلِ قرآنی به عنوان الزامی در مورد پذیرش اصلی دیگر استفاده فرموده‌اند.

چنین استدلالی تا کنون به خودی خود، تا حدّ زیادی انتزاعی بوده است. اما بهاییان، تاریخِ اسلامی، بلکه کل تاریخ دینی را با یک آزمایش مواجه می‌سازند و آن داعیهٔ حضرت باب است مبنی بر این که هیکلی رستاخیزی با ابعادی تاریخی و جهانی هستند. آن حضرت حتی کار را پیچیده‌تر می‌سازند و خود، از هیکلی قیامت نشانِ دیگر سخن می‌گویند، آن هم همراه با بعضی اشارات در این مورد که ظهورش نیز قریب‌الوقوع است. چنین مسأله‌ای را می‌بایست در یک حال و هوای اسلامی بررسی می‌کردیم؛ اما همان‌گونه که سرنوشت نیز رقم زده است، براهین حضرت بهاءالله در کتاب ایقان، در اصل و به زودی می‌بایست در زمینه‌های غیراسلامی نیز به کار برده می‌شد. اکنون به دفاعیات حضرت بهاءالله در مورد حقانیّت حضرت باب می‌پردازیم.

قائم و مَنْ یُظهِرُهُ الله

همان طور که گفته شد، هدف رسمیِ کتاب ایقان دفاع از اعتبار رسالت حضرت باب بود؛ یعنی این که آن حضرت همان هیکل قیامت نشانی هستند که در سنّی اسلام به نام مَهدی و با شهرت و معروفیت بیشتر، در شیعهٔ اسلام به اسم قائم شناخته می‌شوند. در مذهب تسنّن، مهدی (یعنی هدایت شده) مُصلحی است که تحت قانون اسلام حکومتی عادل و دینی، مستقر می‌سازد و در مذهب تشیّع، قائم (به معنی خیزش‌گر) مُنتقمی است که حق خطاکاران را کف دستشان می‌گذارد. گرچه در هر دو مذهب مهدی باید از

خاندان حضرت محمد باشد، اما در این مورد سنّت شیعه روشن‌تر است: در اینجا قائم رجعت عینیِ امام دوازدهم است که در سال ۲۶۰ هجری قمری غائب شد. حضرت باب خود را همین قائم خواندند. این هویت آن حضرت، گرچه نسبت به بسیاری از مدعیات دیگرشان کمتر به چشم آمَده، اما از جمله، در فقرهٔ زیر تأیید و تصریح می‌گردد: «آن کس که قرآن را بر محمد رسول‌الله نازل نمود ... به همان صورت بیان را ... بر آن کس که قائم شما و هادی شما و مهدی شما است، نازل کرد.» (۲۱) (ترجمه)

مراحل اظهار امر حضرت باب اَشکال مختلفی به خود گرفت که بسیاری از آنها با بیانی پر قدرت و با لحن مرجعیت عرضه شده است. اما مهم‌تراز این، تا آنجا که مرجعیت خود حضرت بهاءالله مطرح است، پیشگویی حضرت باب است راجع به ظهور دیگری بعد از خود، در آینده؛ ظهوری که با سنت شیعه که بعد از قائم در انتظار هیکل قیامت نشانِ مهمی نیست، ربط چندانی ندارد. حتی رجعت امام حسین (که حضرت بهاءالله بعدهاآن را به خود نسبت دادند) در فرهنگ انتظار شیعه، نسبتاً نقش کمرنگی دارد. اما بیانات حضرت باب دربارهٔ ظهور هیکل رستاخیزیِ عظیم‌تری بعد از خود (که البته قرب و بُعد آن مورد مناقشه است)، کاملاً مؤکد می‌باشد و بابیان از تعالیم حضرت باب دراین موضع وقوف کامل داشتند. شرط بابی بودن فقط ایمان به آن حضرت نبود، بلکه مهیا گشتن برای استقبال از یک تجلی عظیم‌تر الهی نیز بود. ضرورت و فوریت این انتظار از فوران مدّعیّات موعودانه‌ای که بلافاصله بعد از شهادت حضرت باب حادث شد، به خوبی نمایان است. (۲۲)

بیان حضرت باب در مورد مقصد نهایی مأموریتشان، واضح و آشکاراست :

فَلْتراقِبُنَّ يومَ مَنْ يُظهِرُهُ الله. فاني ماأغرَستُ شجرةَ البيان اِلاّ لِتَعرِفَني و انّني اَنَا اَوَّلُ ساجدٍ لَهُ و مؤمنٍ بنفسه. فَلا تَضَيّعُنَّ عرفانَكم. فاِنَّ البيانَ مع عُلوّه يُؤمنُ بمن يُظهِرُهُ الله . . . فَاَن يا كُلَّ شيءٍ في البيان . . . فلا تحتجبُنَّ عن الله بعدَ ظهورِهِ فَاِنَّ كُلَّ ما رَفَعَ البيانُ كخاتَمٍ في يَدي و انني اَنَا خاتَمٌ في يَدي مَنْ يُظهِرُهُ الله . . .[1] [2](۲۳)

ملاحظه کردیم که حضرت بهاءالله چگونه مفهوم قرآنیِ وحدت رسل را به کار می‌برند تا معنای خاتم النبیین را توضیح دهند. آن حضرت این امتیاز را که در سنّت اسلامی مختص حضرت محمد است، در حق سایر پیامبران الهی نیز صادق می‌دانند. اما تفسیر قرآنی فقط تا همین حد کار برد

---

[1] مضمون آیات مبارکه به فارسی که از روی ترجمهٔ انگلیسی نوشته شده، چنین است:

شایسته است که منتظر روز ظهور من یظهره الله باشید. به واقع هدف من از نشاندن شجرهٔ بیان چیزی نبوده است جز این که مرا بشناسید و این که بدانید من براستی اولین کسی هستم که در مقابل او سر تسلیم فرود می‌آورم و به او می‌گروَم. لهذا نگذارید عرفانتان بی ثمر شود؛ زیرا که بیان با وجود علوّیت مقامش، مؤمن است به من یظهره الله... ای اهل بیان... اجازه ندهید پس از ظهور خداوند، از او محجوب مانید؛ زیرا همهٔ آنچه در بیان بزرگی یافت چون حلقه‌ای است بر دست من و من خود، به راستی، چون حلقه‌ای هستم بر دست من یظهره الله که گرامی باد یاد او ...– م

[2] توجه : مترجم آیات مبارکه از قسمت «**فلا تحتجبن ...**» به بعد، حضرت ولی امرالله بوده‌اند. (به یاد داشت **۲۳** رجوع شود)، اما مترجم بخش اول آیات، مرجع ضمیر «ه» را در عبارات «ساجدٌ له و مؤمنٌ بنفسه» خداوند ترجمه کرده، در حالی که «من یظهره الله » صحیح است – م

دارد و این در حالی است که حضرت بهاءالله تعبیر و تفسیر «خاتم النبین» را تا افق‌هایی بسیار فراتر از محدوده‌های اسلامی گسترش می‌دهند. برای تقویت فرایند تفسیر، احادیث شیعی، به وفور در دسترس آن حضرت بوده است، ذخیرهٔ وسیعی که هر مفسّری می‌تواند قانوناً از آن برداشت کند. کلاً احادیث اسلامی حائز دو خصیصهٔ جالب توجه هستند: اول آن که از قدرت و مرجعیت کمتری (نسبت به آیات قرآنی — م) برخوردارند و دوم آن که در مجموع، خیلی سطحی، صریح و سهل الادراک می‌باشند. اما چنین به نظر می‌رسد که حضرت بهاءالله تا حدی با اکراه، به احادیث شیعی متوسل شده، از آن میان، موارد نسبتاً عجیب و غیرمعقول دربارهٔ شخصیت قائم و نقش او در یوم قیامت را برگزیده‌اند. (۲۴)

لُبّ احادیث مذکوره این است که مجموعهٔ قوانین جدیدی (شریعت)، جایگزین مجموعهٔ قدیم خواهد شد. برای مثال از قول امام جعفر صادق، ششمین امام (متوفی به سال ۱۴۸ قمری، ۷۶۵ میلادی) نقل شده است که «جوانی از بنی هاشم ظاهر خواهد شد که کتابی جدید خواهد آورد و قانونی جدید اشاعه خواهد داد و اغلب دشمنانش علماء خواهند بود» و نیز از همین امام است: «جوانی از بنی هاشم ظاهر خواهد شد که خلق را به بیعت با خود دعوت خواهد کرد. کتابش جدید خواهد بود و مردم را به ایمان به آن فراخواهدخواند. ظهور او بر عرب شدید خواهد بود. اگر دربارهٔ او شنیدید به سویش بشتابید.» (۲۵) مومن (Momen) مکان این احادیث را در بحارالانوار مجلسی و نیز در کتاب الارشاد شیخ مفید مشخص نموده است. (۲۶)

مواردی که حضرت بهاءالله از ذخیرهٔ غالباً متناقض و کسالت بار احادیث شیعی نقل می فرمایند، قطعیتِ ظهورِ شرعی جدید با سیاقی به روشنی ضد ملایانه را، مُبرهن می‌سازد:

با اینکه چقدر از آیات فرقانیه و روایات محققه که جمیع دالّ است بر شرع و حکم جدید و امر بدیع، باز منتظرند که طلعت موعود بر شریعت فرقان حکم فرماید؛ چنانچه یهود و نصاری همین حرف را می گویند. (۲۷)

در ورای «خاتم النبیین» عرصهٔ نامشخصِ تفسیر قرار می گیرد. حضرت بهاءالله با ارائهٔ یک معادلهٔ سادهٔ قرآنی، مسیری کاملاً بدیع از تفسیر افتتاح می‌فرمایند و آن این که قائمِ موجود در سنت اسلامی، همان «لقاءالله» مذکور در قرآن است. آن حضرت در خلال کتاب ایقان، به طور پیوسته، شخص قائم را معادل «لقاءالله» قرآنی قلمداد می‌فرمایند که در این یکسان انگاری، «صفات» الوهیت (و نه ذات او)، در شخصی که تحقق بخشندهٔ رستاخیز است و فرّه و جذبهٔ فوق طبیعیش (Charisma) معرف حقیقت الوهیت است، حلول می‌نماید. اما به دلایلی مُقنع، این انطباق و یکسانی با لقاء الهی، منحصر به قائم نیست؛ بلکه به همین صورت در مورد مظهری نیز که حضرت باب پیش بینی نموده اند، مصداق می یابد.

لهذا، سوای آنچه عرضه و کرده شده، می‌توان گفت که کتاب ایقان دفاعیه‌ای است برای دو هیکل قیامت نشان: حضرت باب (به عنوان قائم) و «من یظهره‌الله». در پرتو این حقیقت، کتاب ایقان را می‌توان به عنوان نوعی مشروعیت پیش پنداشته برای حقانیت مظهریت حضرت بهاءالله، بدون توجه به این که خودآگاهیشان در سال‌های ۶۲- ۱۸۶۱، موعودگرایانه بوده است یا نه، در نظر گرفت. در اینجا، فصل مشترک، اهمیت«لقاءالله» قیامت نشانی است که می‌توان آن را در پیش‌آگهی‌های قرآنی در مورد ملاقات با خداوند در روز رستاخیز، به حدّ کفایت یافت.

«لقاءالله» قیامت نشان

عقیدهٔ مواجهه با خداوند در روز رستاخیز، موجد مضمون تفسیرِ اصلی درکتاب ایقان است. معهذا، حضرت بهاءالله به سختی می‌کوشند حضرت الوهیت را از هر نوع انسان گونه‌انگاری (Anthropomophism) چه قرآنی و چه غیرآن، مبرّا سازند. آن حضرت جریان پاکسازیِ مفاهیم انسان گونه انگاریِ خداوند را به قیامت شناسی قرآن نیز تسرّی می‌دهند و تصریح می کنند که در نمایش رستاخیزی، خداوند هرگز تشخّص نمی‌یابد، بلکه آن را هدایت می‌کند.

بنابراین، مواجهه با خداوند، از طریق شخص مظهریت الهی، محقّق می‌شود. زیرا خداوند به طریق دیگری دیده و حتی شناخته نتواند شد. با این فهم، انذارهای مکرّر قرآنی مبنی بر مواجهه با خداوند در روز قیامت نبایستی به خداوند به عنوان یک انسان، بلکه به یک انسان که «مظهر» خداوند است، نسبت داده شود. درست همان‌گونه که حضرت محمد مشیت و لقاء الوهیت فراانسانی را ظاهر می‌سازند، «خدای» قیامت نشانِ قرآن نیز باید صرفاً واسطه‌ای برای ذات الوهیت باشد. به فرمودهٔ حضرت بهاءالله، قرآن به طرق گوناگون به این نوع مأموریت خدایی اشاره دارد که یک مورد آن، اشارات دقیقهٔ زیر به «لقاءالله» است:

> مثل آنکه در کتاب مبین، ربّ العالمین بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی:« ولکنّ رسولَالله و خاتَمَ النبیین» جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده؛ چنانچه آیات مُدلّه بر لقای آن ملیک بقا، درکتاب مذکور است (قرآن ۳۳/۴۴) و بعضی از قبل ذکر شده و خدای واحد شاهد مَقال است که هیچ امری اعظم از لقاء و اصرح از آن در فرقان ذکر نیافته ... به دلایل واضحه ثابت و محقق شد که مقصود (از قیامت — م) قیام مظهر اوست بر امر او و همچنین از لقاء، لقای جمال

اوست در هیکل ظهور او. اذْ انه لاتُدرکُهُ الابصارُ و هو یُدرکَ الابصار[1] (قرآن ۶/۱۰۳) وَ با جمیعَ این مطالب ثابته و بیانَات واضحه، من حیثُ لایَشعُر به ذکر ختم تمسک جسته‌اند و از موجد ختم و بدء در یوم لقای او بالمرّه محتجب مانده‌اند. (۲۸)

حضرت بهاءالله برای وعدهٔ قرآنیِ ملاقات با خدا در روز قیامت، اهمیت فراوانی قائلند. برای آن حضرت هر اشاره‌ای به «لقاءالله»، حائز معنایی مخصوص است. مثلاً در مورد «خاتم النبیین»، آن حضرت اشعار می‌دارند که چهار آیه بعد از موضع آن(۳۳/۴۰) در قرآن، این آیه، تحت مُحاق حادثهٔ لقاءالله در یوم قیامت(مذکور در آیهٔ ۳۳/۴۴ - م) قرار می‌گیرد.

آیا کتاب ایقان حاوی «راز موعود » است؟

مسأله این است که آیا حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، راز موعودیت (موعود بودن) خود را ملحوظ می داشته‌اند یا نه، و این که آیا باید کتاب ایقان را در پرتو این مسأله بررسی کرد یا خیر. اگر چنین باشد، تمامی کتاب را می‌توان به عنوان مجموعه ای از عباراتی رمزی و خود ارجاعی (self-referential) مطالعه کرد؛ درست مثل مبحث ناصره در بخش چهارم از انجیل لوقا که در آن، حضرت مسیح طوماری از کتاب اشعیای نبی را باز کرده، از آن می‌خوانند و با این اعلان مهیمن کار خود را پایان می‌دهند: «امروز این نوشته به انجام رسید.» (لوقا ۴/۲۱) قریب الوقوع بودن پیشگویی‌های حضرت باب مسأله‌ای است مورد مناقشه، (۲۹) اما اگر

---

[1] *دیدگان، او را در نیابد و او، دیدگان را دریابد- (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م*

قیامت دور بابی را نزدیک در نظر گیریم، کتاب ایقان می‌بایست انتظارات تب آلود جامعهٔ بابی در آن زمان را، تشدید کرده باشد.

حضرت بهاءالله پس از اقامهٔ براهین در جهت اثبات حقانیت حضرت باب، باید به زودی این را ضروری دانسته باشند که تمرکز توجه جامعه بابی را به خود، به عنوان مصدر قدرت و اختیارجدید، معطوف سازند؛ به نحوی که میسّر گردد در محدودهٔ یک یا دو سال، مدعیات قیامت نشان خود را اعلان فرمایند. اما مسأله این است که کتاب ایقان تا چه حد این حادثه را پیش‌نگری کرده است و در زمان تحریر کتاب، خودآگاهی موعودگرایانهٔ حضرت بهاءالله تا چه درجه‌ای تبلور یافته بود ؟

کتاب ایقان، همان‌گونه که (ابوالفضائل) گلپایگانی می‌گوید، علی الظاهر دفاعیه‌ای برای اثبات حقانیت خود حضرت بهاءالله نیست. (۳۰) این کتاب، قبل از آن که آن حضرت داعیهٔ مظهریتی را مطرح کنند، (۳۱) در زمانی که هنوز یک مؤمن بابی محسوب می‌شدند، نگاشته گشته و این امری است بسیار مهم؛ زیرا مطالعهٔ متن احتمالاً انتظارات نفوس را در مورد آنچه که آن حضرت دربارهٔ خود بیان می‌دارند برآورده نمی‌سازد؛ هرچند در زمانی مؤخّر، تأثیر کلی متن، درست همین انتظار را برای بهاییان محقّق ساخت. در اینجا جمال ابهی، به قصد دفاع از حقانیت حضرت اعلی، نوعی رسالت شناسی نامحدود را درون مبحث الهیات تجلی، شرح و بسط می‌دهند.

حضرت بهاءالله به گونه‌ای تفسیری و به وسیلهٔ خرَدمایه‌ای فصیحانه، جریان استدلال خود را بسط و گسترش می‌دهند و در این مسیر، گهگاهی به درک مشترک مخاطبان خود نیز متوسل می‌شوند؛ (مثلاً به بعضی بیهوده‌گویی‌های کلامی که از ظاهرانگاری ناشی می شود، اشاره می‌فرمایند.) این شیوهٔ استدلال در فصل چهارم تجزیه و تحلیل خواهد شد. اما این مسأله مفروض است که سبک رمزی و خودارجاعی حضرت بهاءالله که شاخص آثار آن حضرت در دورهٔ بغداد می باشد، مشکلاتی واقعی را به وجو د

آورده است. مسألهٔ دیگری نیز که در دههٔ ۱۸۵۰، بر جامعه ی بابی سنگینی می کرد، وفور دعاوی الوهیت می باشد. موضوع وصایت حضرت باب و نیز مدعیات موعودگرایانهٔ «من یظهره‌الله» بودن نیز دو مسأله متمایز اما مرتبط به یکدیگر است. مک ایون نصوص مربوطه را جمع آوری کرده و شاید واضح‌تر و دقیق‌تر از هر مطالعهٔ دیگری تا کنون، آنها را ارائه نموده است. (۳۲)

اکنون که مسألهٔ خودآگاهی حضرت بهاءالله بررسی شد، لازم است به ترتیب، نگاهی بیفکنیم به انتظارات قیامت نشان شیعی و بابی. در این زمینه اولین سوال راجع به روایات دال بر رجعت امام حسین است؛ به این صورت که روایات حسینی در قیامت گرایی شیعی، واقعاً تا چه حدّی اهمیت دارد ؟ مطمئناً این روایات، هم متضمن سنگینی و درهم ریختگی مواد روایتیِ مربوط به رجعت امام دوازدهم و هم متأثّر از آن است؛ امامی که در سنّتِ تسنّن، مهدی خوانده می‌شود (هرچند روایات مهدویِ اولیه، خود باید از منشائی شیعی سرچشمه گرفته باشد.)

یک روایت دالّ بر رجعت امام حسین، حدیث معروفی است که ابن عمر از جعفر صادق، امام ششم، نقل کرده است. اهمیت این حدیث به این سبب است که «شاید بلندترین حدیث ثبت شده در ادبیات روایتیِ امامیه باشد.» (۳۳) اما در این حدیث، امام حسین در مقایسه با قائم (یا مهدی) نقش جزیی تری به عهده دارد. در این روایت، هدف رجعت امام حسین این است که انتقام شهادت خود و قتل عام اصحابش را در کربلا بگیرد. (۳۴) اما روایت دیگری که ساشدینا (Sachedina) آن را وصف می کند، نقش مهمتری برای امام حسین قائل است:

> امام صادق در توضیح آن فقرهٔ قرآنی که می‌فرماید : «ثُمّ رَدَدْنا لکم الکَرَّة علیهم و اَمْدَدْناکم....» (قرآن ۱۷/۶) بیان می‌دارند که مقصود از «رَدَدْنا» رجعت امام حسین است که با هفتاد و

دو تن اصحاب شهیدش در دشت کربلا، همراهی خواهد شد. این اصحاب، رجعت او را به مردم ابلاغ خواهند کرد. در عین حال امام می‌گوید که مؤمنین نباید به او شک کنند زیرا او نه دجّال است و نه شیطان. قائم نیز در بین مردم خواهد بود. وقتی خلق مطمئن می‌شوند که او امام حسین است، قائم خواهد مُرد و امام حسین او را کفن و دفن خواهد کرد. (۳۵)

مک ایون در تکمیل توضیح ساشدینا، مطالبی را که مستقیماً به انتظارات قیامت نشان بابی مربوط می‌شود، اضافه می‌کند :

مطابق بعضی روایات، قائم اولین امامی است که به زمین بازخواهد گشت و برای مدت ۷ یا ۹ سال که هر سال آن معادل ۱۰ سال عادی است، حکومت خواهد کرد ... بعد از ۵۹ سال حکومت قائم، امام حسین ظاهر خواهد شد و برای مدت ۱۱ سال (یعنی تا سال ۷۰) صامت خواهد ماند. در این زمان قائم کشته خواهد شد و امام حسین به مدت ۱۹ سال، جای او را خواهد گرفت و در این زمان امام علی ظاهر خواهد گشت. (۳۶)

آیا حضرت بهاءالله این پیشگویی را مدّ نظر داشته اند ؟ (۳۷)

در حدیثی که رفعتی از منابع شیخی به دست آورده، در ارتباط با سلطنت امام حسین، مدت زمان بسیار طولانی‌تری، ذکر شده است :

آنگاه امام حسین مسؤولیت‌های قائم را به عهده خواهد گرفت و شمر و یزید و سایر دشمنانی راکه رجعت کرده‌اند، خواهد کشت و عاقبت بر همهٔ دشمنان غلبه خواهد یافت و برای مدت پنجاه هزار سال، سلطنت خواهد کرد. (۳۸)

در هر واقعه‌ای، اصول و عملکرد بابی، البته با ابتعادِ بسیار از تناسخ، ناظر به تجدید حیات نمادینِ گذشته ای است که در درام رستاخیزیِ آینده، انعکاس می‌یابد. همان‌طور که امانت اشاره می‌کند: «روایات شیعی، زمینهٔ

کلی را آماده نمود و به موازات آن، نظریهٔ شیخیِ دال بر معاد غیرمادی، اجازهٔ همسانیِ نمادین با قهرمانان دیرین را فراهم ساخت.» (۳۹) در دورهٔ بغداد، به داعیهٔ حضرت بهاءالله دایر بر رجعت حسینی، برجستگی چندانی داده نشده و چنین انتظاری مخصوصاً در کتاب ایقان انعکاسی نیافته است. مک ایون یکی از دلایل این قضیه را، که به ضرورت استدلال و به حکم تجربه آن را می پذیرد، چنین بیان می کند: «این نظر که بهاءالله رجعت حسینی است ... تحت مُحاق عقاید وسیع‌تر ظهور موعود (بیان ـ م) واقع شد.» (۴۰)

این عقاید وسیع‌تر، شامل انتظارات مخصوصهٔ جامعهٔ بابی است که بر اساس پیشگویی های حضرت باب، به سمت ظهور «من یظهره‌الله» سوق می یافت. سوای این، موضوع ظهور موعود به نوبهٔ خود در تِلو مفهوم جامع‌تر مظهریت مستقل الهی جای می گرفت که خود جزیی قطعی از اصول اعتقادی بابی است.

برای این که خواننده درکی درست از انواع ادّعاهایی حاصل نماید که حضرت بهاءالله می‌بایست در فاصله‌ای نه چندان دور از زمان نزول کتاب ایقان، عنوان فرمایند؛ لازم است بر سه مرحله اظهارات و اعلانات موعود گرایانهٔ آن حضرت مروری نماییم. این گونه اظهارات و ابلاغات، به نحوی جزیی، در این الواح و آثار مطرح گشته‌اند: ۱) لوح نصیر که درادرنه نازل شده (۶۸- ۱۸۶۴)؛ ۲) کلمات فردوسیه ؛ و ۳) لوح مباهله که در آن حضرت بهاءالله مدعیات خود را در برابر ادّعاهای متقابلی که رهبر رقیبِ بابی، صبح ازل، در سال ۱۸۶۷ مطرح کرد، شرح می‌دهند :

۱. ادعای رجعت حسینی :

تالله هذا لَهوالّذي قد ظهر مرّةً باسم الرّوح ثمّ باسم الحبيب ثمّ باسم علي ثمّ بهذاالاسم المبارك المتعالي المهيمن العليّ المحبوب. و اِنّ هذا لَحسينُ بالحق . قد ظهر بالفضل في جبروت العدل و قام عليه المشركون بما

عندهم من البغي و الفحشاء. ثمّ قطعوا رأسَهُ بسيف البغضاء و رفعوه علي السّنان بين الارض و السّماء و اذاً ينطق الرأس علي الرّماح بان يا ملاء الاشباح فاستَحيوا عن جمالي ثمّ عن قدرتي و سلطنتي و كبريايي[1] . (۴۱)

۲. ادّعای مَنْ يُظهِرُهُ اللهی :

اگر نعوذ بالله اليوم نقطهٔ بيان حاضر باشد و در تصديق توقف نمايد داخل كلمهٔ مباركه كه از مطلع بيان آن حضرت نازل شده، می‌شوند. قال و قولُه الحق :" حقٌّ لِمن يُظهِرُهُ‌اللهُ ان يَردَّ من لم يكن اعلي منه فوق الارض"[2] (حضرت اعلی) بگو ای بی‌دانش‌ها، اليوم آن حضرت (باب - م) باننی انا اولُ العابدين[3] ناطق ... قد طلع الفجر و القوم لايفقهون ... لولاالبهاءُ مَنْ يقدِرُ ان يتكلّمَ اَمامَ الوجوه[4]؟ ... بيان

---

[1] *قسم به خداوند این کسی است که در یک زمان به نام روح (عیسی مسیح) و سپس به اسم حبیب (محمد) و به نام علی (حضرت باب) و بعد از آن به این اسم مبارک منیع مهیمن متعالی محبوب، ظاهر شد. این، به راستی حسین است که به فضل الهی در ملکوت عدل ظاهر شده و علیه او مشرکان با آنچه از بغی و فحشاء که در توان دارند، قیام نموده‌اند. آنگاه به سیف حقد و کین رأس او را بریدند و در میان آسمان و زمین بر نیزه افراشتند و اکنون آن رأس از فراز نیزه سخن می‌گوید که :« ای سایه‌های نابود، از جمالم و قدرتم و عظمتم و جلالم شرم کنید.»- م*

[2] *گفت وگفتهٔ او حق است: «من یظهره الله حق دارد کسی را که بالاتر از او در ارض نیست، مردود شمارد.- م*

[3] *همانا من اولین عابدان هستم. - م*

[4] *بگو براستی سپیده دمید و قوم نمی فهمند. اگر بهاء نباشد چه کسی قادر است در برابر وجوه(مردم) سخن گوید؟- م*

فارسی حضرت مبشر را ملاحظه نمایید و به بصر عدل در آن مشاهده کنید. (۴۲)

۳. ادّعای مظهریت مستقل الهی :

حضرت روح (مسیح = حضرت بهاءالله) از مکمن عزّ خود خارج شد و به همراهش ارواح اصفیاء ربّانی و حقایق انبیاء الهی نیز خارج شدند. و اکنون بنگر اهل ملاء اعلی را بر فراز رأسم و کل شواهد اولیاء را در کف دستم. بگو، اگر جمیع علماء و حکما و سلاطین و امراء ارض جمع شوند، به تنهایی در مقابل آنان خواهم ایستاد و آیات خداوند عظیم و قدیم و حکیم را اعلان خواهم کرد. من همانم که از هیچ کس خوفی ندارم، حتی اگر کل من فی السّموات و الارض به مقابله‌ام برخیزند. ... این ید من است که خداوند برای تماشای جهانیان بیضاء فرموده و این عصای من است که اگر بر زمین افکنم همهٔ خلق را خواهد بلعید. (ترجمه) (۴۳)

حضرت بهاءالله مکرّراً بین خود و سایر رسل الهی خطوط و وجوه مشابهی ترسیم می‌فرمایند. این قرابت و شباهت بر حسب اعلان‌ها و خطاب‌های رستاخیزی مشخصی که متمرکزند بر اصل تحقق و اکمال بیان می‌گردد. برای مثال یک فرد مسیحی که مشتاق اقبال به امر جدید است، وفادارترین پیرو حضرت مسیح محسوب می‌گردد؛ زیرا حضرت مسیح خود، (به عقیده بهاییان) ظهور حضرت بهاءالله را پیشگویی کرده‌اند و بدین صورت است که عبارات قیامت نشان مربوط به «میثاق» مسیح، تحقق می‌یابد.

مضاف براین، حضرت بهاءالله در ارتباط با چهار دیانتی که از قدیم در ایران موجود بوده‌اند، همزمان، مدّعی چهار هیکل موعودگونه می‌گردند: ۱) برای شیعهٔ اسلام، رجعت حسینی ؛ ۲) برای مسیحیت، معزّی یا روح تسلی دهنده ؛ ۳) برای یهودیت، اب سماوی، یا ربّ الجنود؛ ۴) برای زرتشتی، شاه

بهرام ورجاوند. به این فهرست هیکل پنجمی را نیز باید افزود و آن «من یظهره الله»، موعود دیانت بابی است. (۴۴)

در اصل، حضرت بهاءالله مدّعی جمیع مواعید (موعودها) هستند. بدیهی است چنین اعلان و اظهاری، جدای از مسأله صحّتش، به سختی می‌تواند عمومیت نسبی بیابد. اما چرا چنین اعلانی عمومی به مدت بیش از ده سال مکتوم و مخفی ماند؟ مک ایون حالت انقیاد ظاهری حضرت بهاءالله را نسبت به ازل در دورهٔ بغداد مستند ساخته (۴۵) و همزمان دربارهٔ حس رو به بروز آن مأموریت شخصی که حضرت بهاءالله از قبل در دل داشته‌اند، تأمل نموده است. (۴۶) اما مک ایون، بدون این که معلوم کند به چه دلیلی تمایلی به استناد به نصوص و آثار اخیره (حضرت بهاءالله ـ م)ندارد، مفهوم «ایام بطون» را کاملاً حلاجی نکرده است؛ عبارتی که ظاهراً حضرت بهاءالله خود آن را ابداع فرموده‌اند و تاریخ نویسان بهایی نیز آن را به کار برده اند. اگر قرار است شهادت‌های دوران اخیر حیات حضرت بهاءالله نیز به عنوان دلیل و مدرک پذیرفته شود، مفهوم ایام بطون که در مورد ظهور حضرت باب هم قابل ردیابی است، (۴۷) باید در هر گونه مطالعهٔ زمینه‌ایِ کتاب ایقان ملحوظ واقع گردد. آنچه را که حضرت بهاءالله بانظر به گذشته «تأخیر» یا «ایام مشخص بطون» (۴۸) می‌نامند، حدود یک دهه صمت و سکوت(به معنی عدم افشای علنیِ راز موعودیت —م) است. در این زمینه، از جمله، فقرهٔ عربی زیر در کتاب ایقان به ابهامی عمدی گواهی می‌دهد که آن حضرت در عبارات خودارجاعی به کار می‌برند؛ فقره‌ای که می‌توان آن را فورانی عرفانی و یا افشایی ابهام آمیز از مأموریت الهی تلقی کرد :

یا اهلَ الارض هذا فتیً ناريٌّ یَرکُضُ في بَریَّةِ الرّوح و یُبشّرکم بسراج اللهِ و یُذکّرکم بالأمر الّذي کان

عن افق القدس في شطر العراق، تحتَ حُجُباتِ النّور بالسِّتر مشهودا[1]. (۴۹)

حضرت شوقی افندی در درک احساس قدرتمند مأموریت درآستانهٔ افشاء و انکشاف حضرت بهاءالله، موفق هستند. در آثار دورهٔ بغداد، اشارات متعدد جمال ابهیٰ به این معنا، همه به این وضوح و روشنی نیست. حضرت شوقیٰ افندی در تأمل راجع به این دوره، از «**بی میلی حضرت بهاءالله به افشای راز محیط بر منزلت خود**» (۵۰) سخن می‌گویند؛ و این در حالی است که از منظری دیگر، برای آن حضرت، خودداری از افشای چنین درک و احساسی از سرنوشت، باید بسیار سخت نیز بوده باشد.

از دیدگاه رسمی بهایی، کتاب ایقان «**درآستانهٔ اظهار امر علنی** (حضرت بهاءالله) **نازل شد.**» (۵۱) لهذا اگر در این مورد (نزول)، مسؤولیت استدلال این باشد که بدون هیچ شک و تردیدی خود آگاهی حضرت بهاءالله را مستند سازد؛ الزاماً یک احتیاط روش شناسانه، با همان درجه از ضرورت نیز مطرح می گردد و آن این است که در فرایند تفسیر این گونه بیانات (دال بر نزول- م)، منطبق با مثل واره‌های اسرارآمیز اسلامی(mystagogical paradigms)، عکس این مسؤولیت هم وجود دارد(یعنی اگر بعضی ها با وجود چنین فوران هایی دال بر تجلی، حضرت بهاءالله را صرفاً یک عارف شوریده می دانند؛ باید بتوانند در تاریخ تصوف اسلامی، عارفانی را پیدا کنند که چنین داعیه هایی داشته باشند - م). آیا در تاریخ اسلام سابقه‌ای از

---

[1] مضمون بیان مبارک با توجه به ترجمهٔ انگلیسی آن، به صورت زیر است : *ای اهل ارض، بنگرید؛ این جوانی است ناری که در عرصهٔ ژرفای بی انتهای روح می‌تازد و شما را بشارت می‌دهد که «بنگرید چراغ خداوند روشن است» و شما را فرامی‌خواند که به امرش التفات کنید؛ امری که هرچند تحت حجبات عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس مشعشع و مشهود است.*- م

عارفی که آشکارا از مأموریتی الهیِ مبتنی بر داعیهٔ تجلی سخن گوید، وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی باشد، بدین معنی است که حضرت بهاءالله (در فقرهٔ فوق- م) به عنوان عارفی سخن می‌گویند که از مقام مُنزِل بودن خود نیز آگاهند و لهذا سخن آن حضرت محتاج رمزگشایی است. این تعبیر، به نحوی اثبات‌پذیر، به منزلهٔ کلیدی فنی است برای گشودن راز تمامی آثار حضرت بهاءالله که پیش از اظهارامر علنی در بغداد نازل گشته است.

حضرت بهاءالله در خلال آثار دورهٔ بغداد، آشکارا مضمون رازداری را پرورش می‌دهند. آن حضرت، در طول دو سال اقامت در کوهستان‌های کردستان عراق (۵۶ -۱۸۵۴) به سبک اثر ابن فارض، «نظم السلوک»، چکامه‌ای به زبان عربی انشاء نمودند به نام «قصیدهٔ عزّ ورقاییه» و پس از مراجعت به بغداد، بعضی توضیحات فارسی نیز ضمیمهٔ آن فرمودند. یکی از این توضیحات آشکارا به مضمون رازداری دلالت دارد. (۵۲)

کول می‌گوید این قصیده، این احساس را برمی‌انگیزد که «حضرت بهاءالله معذّبند، نه فقط به دلیل هجران از محبوب، بلکه نیز به سبب راز موعودیت خود» (۵۳) درک این نکته مدلّ است بر مطالعهٔ دقیقی که کول از این قصیده داشته و نیز مشعر است بر این که تفسیر وی از آن، منبعث از مداقّه‌ای است که در سایر آثار دورهٔ بغداد نموده است.

در فقرهٔ افتتاحیهٔ جواهرالاسرار، که آن هم در دورهٔ بغداد نزول یافته نیز مطلبی مشابه (محتوای قصیدهٔ عزّ ورقاییه- م) وجود دارد. مضمونی از این فقره بدین گونه است : چون که در ایام ماضیه کِلاب ارض و وحوش بلاد در احاطه‌ام داشتند، از ذکر سرّ خود حذر کردم و همچنان از افشای آنچه خداوند از بدایع علمش و از جواهر حکمتش و شؤونات قدرتش عطایم کرده، ممنوع می‌باشم. (۵۴)

حضرت بهاءالله در اثری دیگر موسوم به سورة الکفایه نیز که تاریخ آن اواسط دورهٔ بغداد تخمین زده می‌شود، از خواننده می‌خواهند به نغمات

فریبندهٔ طلعتشان که بر مسند قرب (سریرالاقتراب) جلوس فرموده، گوش فرا دارد و در همینجا خود را با القاب نقطهٔ ظهور، سرّالبطون و مستسرّ الکتاب معرفی می‌فرمایند؛ و پس از این فقره به «دو الف قائمه» اشاره می‌نمایند که لمبدن (Lambden) آنها را کنایه‌ای از خود حضرت بهاءالله و صبح ازل، تعبیر می‌نماید. (۵۵)

نیازی نیست که در ذهن ما، اشاره به ازل از مضمون رازداری که در فقراتی این چنین مندمج است، بکاهد. در ارتباط با این مسأله، کول نظریه‌ای اصیل و جامع پرورانده است مبنی بر این که مقصد حضرت بهاءالله در امتداد بخشیدن به راز موعودیت خود این بوده که زمان مناسب برای افشای راز فرا رسد. الغرض، همان گونه که حضرت بهاءالله در لَوح سراج ذکر می‌فرمایند، حضرت باب هرگز برای خود وصیّ و جانشینی تعیین نکردند. برعکس، این جمال ابهی بودند که تصمیم گرفتند با استفاده از اشتیاق ازل به رهبری، او را به عنوان رئیس اسمیِ (figure head) جامعهٔ بابی معرفی نمایند و بدین ترتیب انظار را از توجه به خود منحرف سازند. اما ازل نیز به دلیل امنیت شخصی و گریز از مخاطراتی جدّی که مقتضی مقامش بود، راز خود را مکتوم می‌داشت.

رهبری ظاهری و افتخاری ازل اجازه داد که حضرت بهاءالله به رهبری مؤثر و حقیقی بپردازند و درحالی که ازل تحت اسامی و اطوار و البسهٔ مبدّل در اختفای دائمی به‌سر می‌برد، آن حضرت آزاد بودند تا امور جامعهٔ بابی را سامان بخشند. علاوه براین، در اطراف سال ۱۲۸۰ هجری قمری (۶۴-۱۸۶۳ میلادی) هیجان و همهمهٔ قیامت نشانِ عظیمی بابیان را فراگرفت و فقط آن هنگام بود که حضرت بهاءالله مدعیات خود را مطرح کردند. همان‌طور که کول می‌گوید، در آن زمان بود که «شرایط لازم محقّق شد تا نقش بیرونی و ظاهری (یعنی ازل به عنوان رهبر و حضرت بهاءالله به عنوان تبعهٔ (lieutenant) او)، پایان پذیرد و نقش درونی و حقیقی(یعنی حضرت

بهاءالله به عنوان مظهرالهی و ازل بـه عنـوان تبعـهٔ ایـشان) علنـی گـردد.» (۵۶) کول براین باور است که حتی در سال ۱۸۵۰، زمانی که شهادت حضرت اعلی هنوز واقع نشده بود، جمال ابهی به نام ازل با آن حضرت مکاتبه می‌فرمودند و ایشان نیز به واسطهٔ ازل حضرت بهاءالله را مخاطب می‌ساختند. (۵۷)

اکنون به فقرهٔ مذکوره (در سورة الکفایه) بازمی‌گردیم کـه خواننـده می‌تواند از آن، جلوه‌ها و بـدل‌هـای عمـدی ظهـور و بطـون را ادراک نمایـد؛ موضـوع مکـرّری کـه در خـلال آثـار حـضرت بهـاءالله (در دورهٔ بغـداد- م) مشـاهـده می‌شـود. در اینجا، در حالی که مضمون رازآمیز محفـوظ مـی‌مانـد، اشاره‌ای نهانی نیز به مقام موعودیت و مظهریت آن حضرت مطرح می گـردد تا خواننـده بـه آن بینـدیشـد. لمبـدن فقـره‌ای دیگـر از همـین لـوح را عرضـه مـی دارد: «ای اهل ممالک وجود، تناول کنید از میـوهٔ رسـیدهٔ شـجرهٔ حمراء که در ارض تحقّق، نقطهٔ بَدء، سرّ مکتوم و راز تقدیر الهـی، کشته گشته ... بیرون آیید از امکنـهٔ خـود و در محـضر لقـاء حاضـر شَوید.»(ترجمه) (۵۸) در اینجا مضمون راز داری، حادثهٔ قیامت نشانِ تلاقیِ با خداوند و ورود در «محضر» او را تداعی می کند.

رازآمیزی یک چیز اسـت و راز چیـزی دیگـر. بـه نظـر مـن محتـوای موعودگرایانهٔ راز را می‌توان از نصیحت زیر که در انتهـای بخـش اول کتـاب ایقان خطاب به بابیان مسطور گشته، تشخیص داد:

> در ایـن وقـت از اهـل بیـان و عرفـا و حکمـا و علمـا و شهدای آن استدعا می‌نمایم که وصایای الهی را که درکتـاب فرموده، فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشـند کـه مبـادا حـین ظهـور آن جوهرالجـواهر و حقیقـه الحقـایق و نورالانوار متمسّک به بعضی عبارات کتاب شوند و بر او وارد بیاورنـد آنچـه را کـه در کـور فرقـان وارد آمـد. چـه کـه آن سلطان هویه قادر است براین که جمیع بیـان و خلـق آن را بـه

حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و یا بـه حرفـی جمیع را حیات بدیعهٔ قدمیه بخشد ... ملتفت و مراقـب بـوده .. لعلّ تسکُنَنَّ فی ظلٍ کان فی ایام الله ممدودا ...[1] (۵۹)

رمزگرایی به عنوان ابزار غلبه بر موانع قیامتی مُحقَّق

مباحث گذشته هیاکل رستاخیزی ویـژه‌ای را تحـت بررسـی قـرار داد که مصـادیق آنها، حـضرت بـاب و حـضرت بهـاءالله هـستند. در ایـن راسـتا، بعضی وعود عجیبه و وقوعات غریبه نیز موجود است که انتظار می‌رود چه در حدیث و چه در تفسیر، نشانهٔ حدوثِ قیامـت باشـند. در ایـن زمینـه، حـضرت بهاءالله با عقاید و افکاری، هم از جانـبِ مقامـات رسـمی و هـم مـردم عـادی، مواجه بودند که اکثراً از مطالعهٔ سطحی قرآن، ناشی می‌شد و بـر مبنـای آنهـا، در مسیر مقابله با دعوی ظهور، طرح بعضی اعتراضات میسّر مـی‌گـشت. یـک قِسم از ایـن انکارهای مبتنی بر تفسیر، عدم تحقّق وعـود موجـود بـود. از قبـل چنین پیش بینی شده بود که بعد از هر چیـزی دیگـر، اعتبـار و حقّانیـت یـک پیامبـر، مستلزم تحقق این وعود است تا جایی که وقوع قیامت ظاهری را هـم در بر می گیرد. ممکن است کسی نفهمد که منجی عالم اسلام باید چه شـکل و شمایلی داشتـه باشـد؛ اما هر کـسی بـه آسـانی از عهـده ی درک نمودهـای قیامتِ ظاهری؛ یعنی وجه خیال‌پردازانهٔ یوم آخِر، آنگونه که در قرآن تـصویر گشته، بر می آید.

حضرت بهاءالله سلـسله‌ای از فنـون تفـسیری را بـه کـار مـی‌گیرنـد تـا سرشـت مَجـازیِ قیامـت قرآنـی را توضـیح دهنـد. بـا در نظـر گـرفتن ایـن مَجازیّتِ زمینه ای، آن حضرت به تفسیر نمادینِ آیات قیامت نشان، بـر حسب

---

[1] *شاید در سایه ای که در ایام الهی گسترده است، آرامش یابید.– م*

تحقّقشان در همان زمان، مبادرت می نمایند. این الگوی فرضی برای شیوه‌ای فصیحانه و تفسیری نمادین، در خلال مباحث آتیِ این پژوهش، مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

بعد از اینکه نگاهی گذرا به منشاء و تأثیر کتاب ایقان افکندیم، اکنون توجه خود را به تفسیر حضرت بهاءالله از قرآن، معطوف می نماییم. کتاب مستطاب ایقان اساساً بحث و استدلالی است فصیحانه و گسترده که به تعبیر و تفسیری نمادین از صُوَر قیامت نشانی منتهی می گردد که پیاپی در متن قرآن رخ می‌نمایند.

یادداشت‌های فصل دوم:

یادداشت ۱ :

(Smith) ، «ادیان بابی و بهایی» (انگلیسی) ، ص ۶۳ .

یادداشت ۲ :

همان مأخذ ، صص ۶۴- ۶۳ .

یادداشت ۳ :

حضرت شوقی افندی ، «گارد پاسز بای» (انگلیسی) ، ص ۱۴۰ .

یادداشت ۴ :

حضرت بهاءالله، «لوح مبارک در جواب عریضهٔ جناب ابوالفضائل گلپایگانی» در «مائده آسمانی»، اثر عبدالحمید اشراق خاوری (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع (۷۳- ۱۹۷۲ میلادی)، ص ۱۵۷. همچنین مذکور در احسان فناناپذیر و سینا فاضل «مقام کتاب ایقان» (انگلیسی) مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، مجلد ۳، شماره ۱ (۱۹۹۳) ص ۵۶ .

یادداشت ۵ :

(E. G. Browne) ، «بابیان ایران : ادبیات و اصول آنها» (انگلیسی)، «مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، جلد ۲۱ (اکتبر ۱۸۸۹)، ص ۹۴۵ .

یادداشت ۶ :

حضرت شوقی افندی می‌نویسند: «از نقطه نظربهایی، کتاب مستطاب ایقان به استثنای کتاب اقدس، مهم تر و اساسی‌تر از جمیع آثار حضرت بهاءالله می‌باشد. در این کتاب، تمامیت فلسفهٔ دینیِ امرالهی، به وضوح تشریح می‌شود؛ به نحوی که برای هر دانشجویِ اندیشمند علوم دینی، قطعاً مورد توجه و مفید خواهد بود.» (ترجمه)

(نقل از توقیع منیع مورخ ۲ دسامبر ۱۹۳۳ که از جانب ایشان خطاب به یکی از مؤمنین صادر شده است.)

یادداشت ۷:

اکنون شرایط تغییر کرده و بهاییان ایرانی ۷٪ از کل جامعهٔ جهانی بهایی را تشکیل می‌دهند.

یادداشت ۸:

حضرت بهاءالله، «لوح ابن ذئب» (مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۱ بدیع) ص ۸۷.

یادداشت ۹:

نقل از توقیع منیع مورخ ۷ آگوست ۱۹۴۳ که از جانب حضرت ولی امرالله خطاب به یکی از مؤمنین صادر گشته.

یادداشت ۱۰:

حضرت شوقی افندی، «گارد پاسز بای» (انگلیسی) ص ۱۳۹.

یادداشت ۱۱:

فردمن (Friedmann)، «ختم رسالت در مذهب تسنّن» (انگلیسی)، مجلهٔ «مطالعات اورشلیم در عربی و اسلام، (انگلیسی) جلد ۷ (۱۹۸۶) ص ۱۷۸.

یادداشت ۱۲:

همان مأخذ، ص ۱۸۰.

یادداشت ۱۳:

همان مأخذ، ص ۲۱۲.

یادداشت ۱۴:

همان مأخذ، ص ۱۸۳.

یادداشت ۱۵:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی)، ص ۷.

یادداشت ۱۶ :

مذکور توسط حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (چاپ موسوعات، ۱۹۰۰ میلادی)، ص ۱۸. اشراق خاوری می گوید این حدیث که مکرّراً نقل می گردد، گاهی به حضرت محمد و گاهی به حضرت علی نسبت داده می‌شود. یک اثر که آن را به حضرت محمد نسبت داده است از آنِ شیخ رجب بُرسی (Bursi) است، تحت عنوان «الالفَین». رجوع کنید به اشراق خاوری، «قاموس ایقان»، جلد ۴، صص ۱۵۴۰ – ۱۵۳۹. نیز رجوع کنید به (B. Todd Lawson) ، «مطالع انوارِ اطمینان در اسرار الهی، مرتبط با امیرالمؤمنین، اثر رجب بُرسی (۱۴۱۱ میلادی)، موجود در میراث صوفیان قرون وسطای ایران» ، ویرایشِ (L. Lewisohn) ، [لندن : انتشارات خانقاه نعمت اللهی (SOAS)، مرکزِ مطالعات خاورمیانهٔ نزدیک، دانشگاه لندن (۱۹۹۲)، صص ۷۶- ۲۶۱] .

یادداشت ۱۷ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۱۳۶. روایتی مشابه، معروف به «حدیث الصّحابه»، از قول امام علی نقل می‌کند که : «منم آدم و نوح و ابراهیم و موسی و مسیح و محمد. من به هر شکلی که بخواهم در می‌آیم. هر کس مرا ببیند آنها را دیده است و هرکس آنها را دیده باشد، مرا دیده است.» [مذکور توسط مک ایون در «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت» (انگلیسی)، صفحات ۱۰۳ و ۱۴۲، پانویس۵۵ ؛ جایی که اشاره می‌شود شیخ احمد احسایی، مؤسس مکتب شیخیه، این حدیث را در شرح الزیارهٔ خود، جلد ۲، ص ۵۴ ، نقل نموده است.] حضرت بهاءالله انتساب این حدیث را در مذهب تشیع به حضرت محمد و حضرت علی هردو، تأیید می‌فرمایند، (گرچه ظنّ قوی مُنتَسب به حضرت علی است، زیرا حضرت محمد به ندرت مبادرت به مکررگویی نام خود نموده‌اند.)

به تصریح حضرت بهاءالله : «همین مضمون را طلعت علوی هم فرموده‌اند»، [کتاب مستطاب ایقان، طبع موسوعات (۱۹۰۰)، ص ۱۲۸] .

یادداشت ۱۸ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (طبع موسوعات، ۱۹۰۰) ص ۱۵۰ .

یادداشت ۱۹ :

عقیدهٔ اسلامیِ دالّ بر رسالت حضرت آدم، مطابق گزارش‌های بطریقی و احتمالاً لایه‌های قدیمی‌تر خطابه‌ها و اعتراف‌های ساختگیِ کلمنتنی (Clementine)، ریشه در سنن و روایات یهود[به خصوص در بعضی تفاسیر Midrash ، راجع به سفر تکوین (۲/۲۱) که در آن گفته می‌شود خوابی که حضرت آدم را فراگرفت، در حقیقت، همان رخوت نبوّت بوده است] و به نحوی بارز تر، در مسیحیت ابیونیت (Ebionite) دارد.

یادداشت ۲۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (طبع موسوعات، ۱۹۰۰) ص ۱۴۱ .

یادداشت ۲۱ :

« منتخبات آیات از آثار حضرت نقطهٔ اولی» (انگلیسی) ص ۱۳۹ .

یادداشت ۲۲ :

رجوع کنید به بررسی مفید مک ایون در مورد مدّعیان بابی که در آن آمده است: «برجسته‌ترین خصیصهٔ بابیت در خلال دههٔ ۱۸۵۰، ادّعاهایی است که بعضی افرادِ وابسته به این فرقه، نسبت به شکلی از رتبهٔ مظهریت داشته‌اند. عباس افندیِ، عبدالبهاء، اظهار می‌دارد که در آن زمان، بیش از ۲۵ نفر نفوس، بطور جداگانه، داعیهٔ من یظهره اللهی داشته‌اند»، «انشقاق‌ها و ادّعاهای مرجعیت در بابیت» (انگلیسی)، ص ۱۰۰، نیز رجوع کنید به همین محقّق، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت» (انگلیسی)، صص ۱۳- ۱۰۹ .

یادداشت ۲۳ :

«منتخبات آیات از آثار حضرت نقطهٔ اولی»، (۱۳۴ بدیع)، صص ۱۱۹- ۱۱۸. پاراگراف دوم، ترجمه از حضرت شوقی افندی است.

یادداشت ۲۴ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (طبع موسوعات، ۱۹۰۰)، در صفحهٔ ۲۰۰ آمده است:

«گرچه این بنده ارادهٔ ذکر احادیث قبل را نداشتم ولکن نظر به محبت آن جناب، چند روایتی که مناسب این مقام است، ذکر می‌نمایم؛ با این که فی الحقیقه احتیاج ذکر نیست.»

یادداشت ۲۵ :

مذکور توسط حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۲۰۳ .

یادداشت ۲۶ :

(Momen) ، «شیعهٔ اسلام» (انگلیسی)، ص ۱۶۹، فقرهٔ ۶ و نیز ص ۳۳۷، پانویس ۲۹ . در اینجا ترجمهٔ انگلیسی هوارد (Howard) نیز (از حدیث مذکور – م) از کتاب الارشادِ شیخ مفید (چاپ ۱۹۸۱، ص ۵۵۲)، ذکر می‌شود. متأسفانه من از عهدهٔ ذکرِ نقل قول‌های غریب این احادیث برنمی‌آیم که در آن، بدون شک، احساسات ضدّ عرب ایرانیان، مدخلیت داشته است. همهٔ روایاتی راکه حضرت بهاءالله ذکر می‌فرمایند، می‌توان در تصویر کلی مهدی‌گرایی شیعه، که (Momen) به آسانی از منابع شیعی ترسیم نموده است، یافت. (Momen) «شیعهٔ اسلام»، صص ۱۷۰- ۱۶۶ .

یادداشت ۲۷ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان»، (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۲۰۲ .

یادداشت ۲۸ :

همان مأخذ ، ص ۱۴۳ – ۱۴۲ .

یادداشت ۲۹ :

رجوع کنید به مک ایون، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت» (انگلیسی)، صص ۲۹- ۱۲۳ و نیز ۳۵- ۱۲۹ .

یادداشت ۳۰ :

میرزا ابوالفضائل گلپایگانی، «کتاب الفرائد»، صص ۳۲۳- ۳۱۷ .

یادداشت ۳۱ :

طاهرزاده، سه مرحله را در اظهار امر حضرت بهاءالله مشخص می‌نماید: ۱) اظهار امر در باغ رضوان در بغداد به معدودی منتخبین بابی،۱۸۶۳؛ ۲) اعلان وسیع‌تر به جامعه بابی به طور کلی ؛ ۳) ابلاغ به عالم به طور عموم، به واسطهٔ صدور الواح و تواقیعی خطاب به سلاطین و رؤسای ادیانِ زمان. («ظهور حضرت بهاءالله»، جلد ۲، صص ۳۰۳- ۳۰۱). اولین اعلان عمومی حضرت بهاءالله، در سال ۱۸۶۸ با نزول سورهٔ ملوک و نیز صدور خطاباتی دیگر به رهبران جهان، صورت گرفت. اظهار امر آن حضرت در سال ۱۸۶۳، صرفاً خطاب به معدودی افراد منتخب، انجام شد و لهذا می‌توان آن را به درستی، «اظهار امر خصوصی» نامید.

یادداشت ۳۲ :

(MacEoin) ، «انشقاقات و مدعیات قدرت در بابیت (۱۸۶۶- ۱۸۵۰)» (انگلیسی)، در "Studica Iranica" ، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، صص ۱۲۹- ۹۳ .

یادداشت ۳۳ :

(Sachedina)، «موعودگرایی اسلامی»(انگلیسی)، ص ۱۶۶ .

یادداشت ۳۴:

دربارهٔ انگیزهٔ رجعت امام حسین، همچنین رجوع کنید به (Blichfeldt)، «مهدی‌گرایی اولیه» (انگلیسی)، ص ۹.

یادداشت ۳۵:

ساشدینا (Sachedina)، «موعودگرایی اسلامی»، صص ۶۹- ۱۶۸، که از بحارالانور مجلسی نقل قول کرده است. از این مجموعه، جلد سیزدهم آن شامل کلیهٔ احادیث قیامت نشانِ شیعه است که به طور مجزّا تحت عنوان «مهدی موعود» به طبع رسیده است. برای مأخذ، رجوع کنید به ساشدینا، ص ۲۲۱.

یادداشت ۳۶:

(MacEoin)، «سلسله مراب، مرجعیت و قیامت شناسی» (انگلیسی)، ص ۱۳۱.

یادداشت ۳۷:

چه توافقی و چه اختیاری، دورهٔ خود گفتهٔ رازداری موعودانهٔ حضرت بهاءالله، قریب به یازده سال قمری بوده است. محاسبه را می‌توان به طور تقریبی بر اساس تواریخ اسلامی انجام داد. جذباتی روحانی (عرفانی) که آن حضرت در حبس سیاه‌چال تجربه فرمودند، در طول مدتی از این مسجونیت، بین آخرین دوماه سال ۱۲۶۸ هجری قمری و اولین دوماه سال ۱۲۶۹ (اگوست و دسامبر ۱۸۵۲ میلادی) رخ داد. تاریخ بهایی به دلیل تطبیق با پیشگویی، متمایل به «سنهٔ تسع» (۱۲۶۹ هجری قمری) است؛ سالی که حضرت باب به اهمیت قیامت نشانِ آن اشاره فرموده‌اند. حضرت بهاءالله خود نیز این ارتباط را برقرار ساخته‌اَند. (حضرت بهاءالله، مذکور در «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۹۲). نیز رجوع کنید به براون «(ترجمهٔ) مقالهٔ شخصی سیاح» (انگلیسی)، صص ۳۴۹- ۳۴۷، یادداشت ۵، «نصوصی از بیان فارسی که نظر باب را نسبت به رابطه‌اش با من یظهره‌الله مشخص می‌سازد.»

تاریخ دانان ممکن است افشاسازی‌های موجود در سرگذشت‌های خودنگارانه (autobiographical) را به دلیل صحیح و صادقانه بودن آنها، محترم شمارند. سال ۱۲۶۹هجری قمری در ۱۵ اکتبر ۱۸۵۲ میلادی آغاز شده و اظهار امر حضرت بهاءالله در بغداد در سوم ذی‌القعده ۱۲۶۹ هجری قمری (۲۲ آپریل ۱۸۶۳ میلادی) واقع گشته. بنابراین حداکثرِ فاصلهٔ زمانی که بین تبشیر حضرت بهاءالله در سیاه‌چال و اعلان امر آن حضرت در بغداد، سپری شده، باید ده سال شمسی و پنج ماه و حدود هفت روز باشد. باسرجمع کردنِ مثبتِ این عدد، این دورهٔ زمانی، اندکی به یازده سال قمری نزدیک‌تر می شود تا به ده سال. جدای از اشارهٔ حدیثِ شیعی به یازده سال سکوت، شاید این مسئلهٔ راز آمیزیِ پیش بینی شده، عنصری بوده است دخیل در ایام «بطون» حضرت بهاءالله به مدت قریب به یازده سال، از سیاه چال طهران تا پایان دورهٔ بغداد. در این باره فعلاً فقط می توان اندیشید.

یادداشت ۳۸:

رفعتی، «رشد اندیشهٔ شیخی در شیعهٔ اسلام» (انگلیسی)، ص ۱۸۳.

یادداشت ۳۹:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی)، ص ۱۹۶.

یادداشت ۴۰:

مأخذ یادداشت ۳۶، ص ۱۲۰.

یادداشت ۴۱:

(Buck)، «یک تقابل قیامت نشانِ یگانه» (انگلیسی)، ص ۱۶۳. نیز، حضرت بهاءالله، «مجموعهٔ الواح» (مطبعه سعادت قاهره، ۱۹۲۰)، ص ۱۹۶.

یادداشت ۴۲:

حضرت بهاءالله، «کلمات فردوسیه»، در «نبذةٌ من تعالیم حضرت بهاءالله»، (طبع قاهره، سنه ۱۳۴۳ قمری)، صص ۶۱- ۶۰.

یادداشت ۴۳ :

حضرت بهاءالله، مذکور در «گاد پاسز بای»، صص ۱۶۹- ۱۶۸ .

یادداشت ۴۴ :

رجوع کنید به باک، «یک تقابل قیامت نشان یگانه» (انگلیسی) ، همهٔ صفحات. از پروفسور ای. سگال تشکر می کنم که اشاره کرد در یهودیت ربّ الجنود موعود محسوب نمی‌شود؛ بلکه صرفاً یک هیکل رستاخیزی است. همان گونه که (E. Jenni) در سرفصل «قیامت شناسی عهد قدیم» در «فرهنگ بین المللی کتاب مقدس» (انگلیسی)، جلد ۲، ص ۱۲۷، اشاره می کند: «آمدن یَهُوَه اندیشهٔ مرکزیِ فرجام شناسی عهد قدیم است.» من این مأخذ را مدیون محقق بهایی (Stephen Menard) هستم.

یادداشت ۴۵ :

(MacEoin)، «انشقاقات و مدعیات قدرت» (انگلیسی)، صص ۱۱۶- ۱۱۴ .

یادداشت ۴۶ :

همان مأخذ، صص ۱۲۶- ۱۲۱ .

یادداشت ۴۷ :

رجوع کنید به متن مذکور توسط (MacEoin) در «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت شناسی» (انگلیسی)، ص ۱۲۳ .

یادداشت ۴۸ :

حضرت بهاءالله، مذکور در «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۵۱ .

یادداشت ۴۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۳- ۱۲۲ .

یادداشت ۵۰ :

حضرت شوقی افندی، «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۲۷ .

یادداشت ۵۱:

همان مأخذ، ص ۱۳۹.

یادداشت ۵۲:

«... همچنین ادراک نما مقصود آیهٔ مبارکه را که می‌فرماید: "الّذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا"[1]» (قرآن ۳۶/۸۰) ای کاش مستمع یافت می‌شد تا رشحی از قمقام بحر نار و این طمطام ذاخر شرّار ذکر می‌شد؛ ولیکن همان به که این لؤلؤ در صدف بحر هویه مکنون باشد و در اوعیهٔ سرّ، مخزون ماند تا هر نامَحرمی محروم گردد و هر مَحرمی مُحرِم کعبهٔ جلال شود.» مک ایون، «قصیدهٔ ورقائیهٔ بهاءالله: ترجمه به انگلیسی»، مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی) جلد ۲، یادداشت ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، ص ۱۵. نویسنده کتاب حاضر خود، بعد از مداقّه در اصل فارسی این فقره، که در «آثار قلم اعلی»، جلد ۳، ص ۱۹۸ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع) مندرج است، بر گردان متن فوق را به انگلیسی انجام داده است.

کاربرد لفظ خود ارجاعیِ «لؤلؤ»، در آثار حضرت باب نیز مشاهده می‌شود. آن حضرت در سورهٔ ۱۰۸ از قیوم الاسماء (۱۲۶۰/۱۸۴۴)، از خود به عنوان مکتوم ترین سرّ (السّرُ فی مستسرّ السّر) و لؤلؤ پرشکوه (الدّر الجلیل) که در صدف خلیل در بحرالعماء محفوظ است، یاد می‌فرمایند. رجوع کنید به لمبدن «اشعاری اولیه از میرزا حسینعلی بهاءالله به نام رشح عماء» (انگلیسی)، مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۳، شماره ۲ (سپتامبر ۱۹۸۴)، صص ۶۷- ۶۶.

---

[1] *کسی که برای شما از درخت سبز آتش بر آورد.* - م

یادداشت ۵۳ :

خـوان کـول، «بهـاءالله و دراویـش نقـشبنـدی در عـراق، ۱۸۵۴ تـا ۱۸۵۶» (انگلیسی) منـدرج در «از ایـران، شرق تا غرب» (انگلیسی)، ص ۱۵.

یادداشت ۵۴ :

«آثار قلم اعلی»، جلد ۳، ص ۵ . توضیح اینجانب.

یادداشت ۵۵ :

ترجمهٔ لمبدن از «رشح عماء»، ص ۸۴ . اینجانـب هنـوز نتوانـسته‌ام بـه متن عربی سورة الکفایـه که به طور خصوصی در محفظهٔ ملی بهایی در ایـران چـاپ و تحـت مشخـصات جلـد ۲۶، صـص ۸۰- ۲۷۷، نگهـداری مـی‌شـود، دسترسی پیدا کنم.

یادداشت ۵۶ :

کـول، «سورهٔ اصحاب حضرت بهاءالله : لوحی مبنی بـر اظهـار امـر از ایام اولیهٔ ادرنه (۱۸۶۴)، معرفی و ترجمهٔ موقتی » (انگلیسی)، مجلـهٔ «مطالعـات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۵ ، شمارهٔ ۳ و جلـد ۶، شـمارهٔ ۱، (ژوئـن ۱۹۹۱)، ص ۵ ؛ شامل دستنویس کول، قبل از انتشار.

یادداشت ۵۷ :

همان مأخذ، صص ۶ – ۵ .

یادداشت ۵۸ :

(Lambden) ، «ترجمه رشح عما» (انگلیسی)، ص ۸۴ .

یادداشت ۵۹ :

حـضـرت بهـاءالله، «کتـــاب مـستطـاب ایقـان» (موسـوعات، ۱۹۰۰)، صص ۷۸- ۷۷ .

فصل سوم
در وَرای اسلام

اصطلاح شناسی تفسیری در کتاب ایقان

لو تُفَكَّرُ في هذهِ العبارات (مكاشفات، ۱۶- ۱/۱۵) لَتجِدُها علي غايةِ الفَصاحةِ و نهاية البَلاغة، بحيثُ عَرَجَت الي غايةِ البيان و وصلَت الي منتهي مقامِ التبيان؛ كَاَنَّ شموسَ البَلاغة منها ظَهَرَت و انجمَ الفَصاحةِ عنها بَزَغَت و لاحَت . . . فَاعلَم بِاَنَّ مَن تكلَّم بهذا المقال (حضرت مسيح)، في ميادين الجلال، ارادَ اَنْ يذكُرَ اوصافَ مَن يأتي، باضمادٍ والغاز، لئلا يطّلعَ عليه اهلُ المجاز[1]. (۱)

[حضرت بهاءالله، آثار قلم اعلی جلد ۳ (طبع ۱۳۳ بدیع)، صفحات ۶۰ و ۶۱.]

حضرت بهاءالله، به عنوان یک ایرانی و یک مفسّر، میراث مرغوب تفسیر ایرانی را غنی‌تر می‌سازند. «به گفتهٔ ابن خلدون (متوفی به سال ۱۴۰۶ میلادی)» (۲)، اغلب مفسرینِ قرآن ایرانی بودند. اما مدت ها پیش از قرن

---

[1] مضمون آیات مبارکه با توجه به ترجمهٔ انگلیسی آن، چنین است :
اگر در این عبارات (مکاشفات یوحنا، باب ۱، آیات ۱۵ و ۱۶) بیندیشی آنها را در غایت فصاحت و اوج بلاغت خواهی یافت؛ آنگونه که به غایت بیان عروج نموده و به منتها مقام تبیان واصل گشته؛ انگار که خورشیدهای بلاَغت از آن ظاهر شده و ستارگان فصاحت از آن درخشیده و تابیده ... سپس بدان، آن کس که در میدان‌های جلال به این مقام تکلم کرده (حضرت مسیح)، می‌خواسته با عبارات پیچیده و با رمز و کنایه، اوصاف کسی را که می‌آید بیان کند تا شاید اهل ظاهر به معنای آن آگاهی نیابند.—م

نوزدهم در ایران، تفسیر کلاسیک قرآنی جای خود را به کارهای تخصصی‌تر سپرد. به قول رفعتی (Rafati): «کتب مشهور تفسیر که در این دوره نوشته شده، متمرکزند بر معدودی آیه یا سوره از قرآن، و لهذا تلاشی برای نگاشتن یک تفسیر جامع و کامل صورت نگرفته است.» (۳) اما کتاب مستطاب ایقان تغییری در این وضعیت را منعکس می‌سازد؛ یعنی این تفسیر بابی، هر چند از لحاظ شکل ظاهری یک کار کلاسیک نیست، اما همان شیوه‌های معتبر تفسیر را که در کارهای کلاسیک یافت می‌شود، عرضه می‌دارد.

این فصل، به بررسی اصطلاح شناسیِ تفسیریِ حضرت بهاءالله، در پرتو میراث اسلامی آن، خواهد پرداخت. مطالعهٔ عباراتیِ فنی که مؤلّف ایقان به کار می‌برند، تعیین جایگاه این کتاب را در حوزهٔ سنّت کلی تفسیر، برای ما آسان خواهد کرد.

در مبادرت به این کار، البته مراقبت خواهیم کرد در ورطه‌های کاهش گرایی، گرفتار نشویم. خواننده باید درنظر داشته باشد که کتاب ایقان، بسیار فراتر از مرزهای اعتقادات بنیادینِ اسلامی قرار می‌گیرد و در یک دورهٔ زمانی، به عنوان مولِّد و خالق تفسریِ امر بهایی عمل کرده است. این کتاب مستطاب، در حالی که ریشه‌های اسلامیِ آن در عرصهٔ سنّت ابراهیمی کشته گشته، از کُندهٔ تفسیر کلاسیک که شاخهٔ تأویلِ (تفسیر نمادین) شیعی از آن روییده، تغذیه می‌کند. این اثر ثمین، ثمرهٔ یک سنّت تفسیریِ پیچیده است و معرّف جهان بینی بهایی، در شکل جنینی آن می‌باشد.

کتاب ایقان یک کار تفسیریِ تخصصی است و به قولی «جزء سوم» قرآن، یعنی آیات قیامت نشانی را که محتاج مؤوّل (تأویل کننده) هستند، هدف می گیرد. بنابراین، اگر بخواهیم درست بگوییم، نقش حضرت بهاءالله، همان نقش یک مؤوّل است. (۴) مطابق نظر مک اولیفه «درست است که تفسیر و تأویل، ظاهراً در دوران اولیه مترادف بوده‌اند، اما به موازات توسعهٔ علوم قرآنی در دورهٔ کلاسیک، معانی آنها به تدریج از هم فاصله گرفت.

تفسیر با معنایی محدودتر، غالباً برای اشاره به تبیینات فلسفی به کار رفت؛ در حالی که تأویل به آن اصول توضیحی که مترصد کشف معانی عمیق‌تر نصوص و انطباق آن با جهت‌گیری های خاص دینی یا فلسفی بود، دلالت داشت.» (۵) تعریف کاربردی مک اولیفه از تأویل، در مورد کتاب ایقان نیز صادق است؛ زیرا معانیِ عمیقه‌ای که حضرت بهاءالله از بطن متون قرآنی بیرون می‌کشند، هم سو با جهان بینی بابی است تا اسلامی.

بر اساس آیهٔ مبارکهٔ (۳/۷) (البته در قرائت شیعیِ آن، که متمایز از قرائت سنّی است)، متون اولیه برای تأویل، آیات «مبهمه» یا «متشابهۀ» قرآن می باشد: «هوالّذي انزل عليك الكتابَ، منه آياتُ محكماتٌ، هنَّ امّ الكتاب، و آخَرُ متشابهاتٌ ... و ما يعلَمُ تأويلَه الاّ اللهُ و الرّاسخون في العلم[1]» (۶). از نظر تشیّع، عبارت «والرّاسخون في العلم»، اشاره‌ای به ائمهٔ خاندان نبوّت است؛ همراه با این باور که همهٔ آنان، (چه در شیعهٔ دوازده امامی، یا در اسماعیلیهٔ هفت امامی و یا زیدیهٔ پنج امامی) صاحب دانش و بینش الهی (از طریق الهام و نه تجلی) بوده‌اند.

حضرت بهاءالله فرائتی شیعه گونه از این آیه ارائه می دهند و در دو موضع، یکی در حوالی آغاز کتاب و دیگری در پایان آن، به این عمل مبادرت می کنند.(۷) اما کاربرد این قرائت شیعی نیز حالتی متفاوت دارد. آیهٔ مبارکه در مورد صلاحیت و اختیار حضرت بهاءالله برای تفسیر، کاملا روشن و گویا است. در مذهب تشیّع، مسئولیت ایضاح قرآن به امامان محوّل شده؛ اما حضرت بهاءالله بدون اینکه اعتراضی به این تفویض سنّتی داشته باشند، در افق‌هایی بسیار فراتر از ائمه قدم می‌نهند. این دعوی بلندپروازانه

---

[1] *او کسی است که کتاب را بر تو نازل نمود؛ از آن، آیاتی محکمات است؛ این ها ام الکتاب هستند و بقیه متشابهات...و کسی تأویل آن(محکمات) را نمی داند، مگر خداوند و راسخان در علم.- م*

نسبت به صلاحیت و حقانیت تفسیر، عنصری اصلی و ساختاری در تحولِ عملکردِ حضرت بهاءالله از تأویلِ متنی به تحققِ رستاخیزی است.

اهل تفسیر و مردم عامی

تا اینجا روشن شد که کار حضرت بهاءالله، به عنوان یک مفسّر، در حوزهٔ سنّت تفسیر کلاسیک قرار می‌گیرد. به واسع‌ترین معنا، میراث آن حضرت، کاملاً اسلامی، اما عملکردشان متمرکز بر مذهب تشیع است. از منظری مکتبی و مَدْرسی، عملکرد آن حضرت به عنوان مفسّر قرآن، کاملاً فرا- اکتسابی (extra curricular) و بعضی از عناصر تفسیرشان، حتی ضد- اکتسابی (counter-curricular) می‌باشد. این اندیشهٔ بهایی که عبارت قرآنیِ «خاتم النبیین» نه به ختمیت مظهریت، بلکه قبل از دور تحقق و اکمال، به ختمیت نبوّت دلالت دارد، نمونه‌ای از این نوع تفسیر ضدّ - اکتسابی است.(۸) چنین می‌نماید که کتاب ایقان در بعضی زمینه‌های سنت تفسیر، حتی ضدّ- نص (anti-text) می‌باشد.

نشانه‌های زیادی از این تیغهٔ نقیضانه (antithetical)، به خصوص در ارتباط با خودِ مفسّرین قرآن وجود دارد؛ کسانی که حضرت بهاءالله در کتاب ایقان به بادِ انتقادشان می‌گیرند. آن حضرت صلاحیت «علماءِ تفسیر» (۹) را مردود شمرده، اظهارات آنان را بی‌اعتبار قلمداد می‌کنند. در نظَر ایشان مؤسسهٔ (به بیانی نه چندان معتبر) روحانیّتِ شیعه، نقش یک قیافایِ جمعی (قیافا کاهن اعظم یهود بود که حکم قتل عیسی مسیح را صادر کرد، به انجیل یوحنّا، باب ۱۸، آیات ۱۲ تا ۲۵ رجوع کنید — م) را در مورد قتل عام بابیان بازی کرد. اما باید افزود که آن حضرت برای آن دسته از علمای متشخّص و معتبر که در این فاجعه دخالت نداشتند، احترام زیادی قائل بودند. نمونه‌هایی از این ارزیابی مثبت و متقابل، درآثارِ دیگر ایشان، مشهود است.(۱۰)

اگر بر حسب گونه‌شناسی تفسیر عمل کنیم، این موضعِ خُرده گیرانه نسبت به علما، کتاب ایقان را در ردهٔ تفاسیر صوفیانه قرار می‌دهد(۱۱)؛ موضعی منقدانه که در احادیث قیامت نشانِ اسلامی، چندان ناشناخته نیست. حدیث شناسِ شهیر شیعی، کلینی (متوفی به سال ۹۴۰- ۹۳۹ میلادی)، از قول امام ششم، جعفر صادق (متوفی به سال ۷۶۵ میلادی) نقل می‌کند که ایشان در نقل بیانی غیر رسمی (مذکور در منابعی غیر از اناجیل اربعه) از حضرت مسیح اظهار می دارند: «عیسی ابن مریم فرمود: لعنت بر علمای شرور، آتش دوزخ چه سرکش خواهد بود برای آنها!»(۱۲) چنین عاقبتی عذاب آلود در کتاب ایقان نیز مطرح و منعکس می‌گردد. در مطلع کتاب (در واقع در اولین صفحهٔ آن) ، جمال رحمان به حدیثی اشاره می‌فرمایند که به «روایت کمیل» معروف است و مکرراً در خلال کتاب ظاهر می‌شود. فقرهٔ ذیل از ترجمهٔ علی قلی خان گرفته شده، چون در ارتباط با این مورد مخصوص، ساده‌تر به نظر می‌رسد. [لازم به ذکر است که در ترجمهٔ جاری، عین بیان مبارک از کتاب ایقان ذکر می شود.- م]

> جوهر این باب آن که سالکین سبیل ایمان و طالبین کأوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شئونات عَرَضیه پاک و مقدس نمایند؛ یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونان متعلقه به سبحات جلال ... (۱۳)

وجه مشخصهٔ نظام روحانیت شیعه سلطه و اختیار بوده است. از لحاظ نظری، علم و ایمان شیعی، این نظارت و سرپرستیِ نهادینه را نسبت به جمیع امور دینی، تأکید می‌نماید. تمثیل خلّاق «سُبُحاتِ جلال» این اندیشه را برمی‌انگیزد که علم، خود نوعی حجاب است. علم و دانش مفرط منجر به غروری غالب می گردد که بسیار مداخله‌گر و تحکم آمیز است. علما به ندرت از بینش و بصیرت حضرت بهاءالله بهره بردند، زیرا حقیقتاً همین علم و دانش آنها کورشان کرده بود. حضرت بهاءالله از «اسرار حکمت

روحانیه» ای سخن می‌گویند که پیش از این، در ورای حُجُبات عظمت، یا «سبحات جلال» (۱۴) مکتوم بوده است. اما این، نه کثرت نخوت علما، بلکه ظلم و ستم آنان است که مورد اعتراض جمال ابهی قرار می‌گیرد. در منظر آن حضرت، عمّامه‌های ملایان در حمام خونی که بابیان را فراگرفت، سرخ فام گشته بود.

ترجمهٔ حضرت ولی امرالله و علی قلی خان از عبارت «سبحات جلال» (۱۵) که حضرت بهاءالله آن را در ضمنِ ذکر حدیثِ مربوط به محکومیت علماء نقل می‌فرمایند، کاملاً یکسان است:

> حال قول حضرت امیر را ادراک نما که فرموده: "کشفُ سُبُحات الجلال مِن غیر اشارةٍ" و از جملهٔ سبحات مجلّله، علمای عصر و فقهای زمان ظهورند که جمیع، نظر به عدم ادراک، و اشتغال و حبّ به ریاست ظاهره، تسلیم امرالله نمی‌نمایند، بلکه گوش نمی‌دهند تا نغمهٔ الهی را بشنوند. (۱۶)

حضرت بهاءالله ادراک اشخاص معمولی از آیات قرآنی را نیز محدود می انگارند، زیرا این فهم و درک هم متأثر از تعابیر علما است. نیز آن حضرت همان قدر که از تفسیر انحصاری یا تفسیر غیر مُجازِ ظاهری انتقاد می کنند، اعمال محدودیت در تفسیر را نیز نا صواب می شمارند و عملاً علمای عصر را متهم به تحریف، یعنی ایجاد انحراف در متن قرآن، می‌نمایند! (۱۷) و این در حالی است که علما در صلاحیت تفسیر، برای خود قائل به نوعی تفوّق و برتری بودند. در تاریخ تفکر اسلامی، این انحصارگرایی (exclusivism) دامنگیر فلاسفه نیز شده است. برای مثال، ابن رُشد (Averoes) می گوید:

> به طورکلی، هربخشی از (آیات قرآنی) که در معرض تفسیر نمادین قرار گیرد، فقط با دلیل و برهان قابل درک است. در این

جریان، مسئولیت نخبگان (elite) این است که تعبیر و تفسیری از همین نوع را به کار برند؛ در حالی که وظیفهٔ عامّه این است که در هر دو زمینهٔ درک و قضاوت، به معنی ظاهری اینگونه متون توجه کنند؛ زیرا استعداد طبیعی آنها بیش از این استطاعت ندارد. (۱۸)

منشاء این تفاوت را می‌توان در حدیث مشهور منقول از امام صادق یافت، جایی که گفته شده: «کتاب الهی شامل چهار جزء است: وجه ظاهر (عبارت)؛ ایماء و ابهام (اشاره)؛ معنای پوشیدهٔ مربوط به کلمات نامشهود (لطایف) ؛ و مفاهیم روحانی (حقایق). وجه ظاهر برای مردم عادی (عوام) است؛ ایماء و اشاره برای نخبگان (خواص) است؛ معانی مکنونه برای دوستان الهی [یا قدّیسان] (اولیاء) است؛ و حقایق روحانی برای رسولان (انبیاء) است.» (۱۹)

در حالی که مخالفت با روایات معتبری از این دست، شیوهٔ کار حضرت بهاءالله نیست؛ این احتمالاً نخبگی است که از جمله در فقرهٔ زیر، مورد انتقاد آن حضرت قرار می‌گیرد:

> گوش به حرف‌های مزخرف عباد می‌دهید که می‌گویند کتاب و آیات از برای عوام حجت نمی‌شود، زیرا که نمی‌فهمند و احصاء نمی‌کنند؛ با اینکه این قرآن حجت است بر مشرق و مغرب عالم. اگر قوهٔ ادراک آن درمردم نبود چگونه حجت بر کل واقع می‌شد؟ (۲۰)

به هر حال حضرت بهاءالله معتقدند که «تقدّم مؤمنین از عوام بر معرضین از علماء» (۲۱) به طور ضمنی در قرآن مطرح شده است. لهذا، چندان تعجب آور نیست که کتاب ایقان، در ارتباط با مخاطبان، عوام‌گرا به نظر آید. مخاطب این کتاب مستطاب، حاجی میرزا سیدمحمد شیرازی، خود یک تاجر بود. در این سفر مبین، انسان به راحتی احساس می‌کند که حضرت بهاءالله هر کوششی را مبذول می‌فرمایند تا با خواننده گفتگو کنند و نه این

که در ورای فهم و درک او سخن پردازی نمایند. حضرت بهاءالله، نظراً، هر باوری را مبنی بر وجود نخبگانی (خواصی) ممتاز که منحصراً استطاعتِ استخراجِ لئالی مکنونه در بطن آیات قرآنیه را دارا باشند، مردود می‌شمارند. اما کتاب ایقان نه فقط معناً، بلکه ظاهراً نیز عوام‌گرا می‌باشد. یک تفسیر به لسان پارسی که زبان بومی و مادریِ بیشترِ پیروان آن حضرت بود، بسیار بیشتر و گسترده تر در دسترس مردم عادی قرار می گرفت؛ کسانی که اکثریت غالبشان حتی ناآموخته و بی‌سواد بودند. به این ترتیب، آنهایی که می‌توانستند کتاب ایقان را بخوانند مسائل و «دلایل» مندرج در آن را به دیگران نیز تعلیم می‌دادند.

این ابزار قدرتمند تبلیغی، به خوانندهٔ بی‌غرض (sympathetic) یک احساس فهم شخصی از آیات قرآنی می‌بخشید، ادراکی که تا آن زمان در حیطهٔ انحصار ی ملایان حرفه‌ای قرار داشت. حضرت بهاءالله حتی گهگاهی با بَیان مضمون فارسیِ آیات مذکورهٔ عربی، مفهوم قرآنی را بیشتر در دسترس خواننده قرار می‌دهند. این ترجمه‌ها را می‌توان به مثابهٔ تارگوم (Targum) [ترجمه یا توضیح آرامیِ بخشی از عهد قدیم (دیکشنری مریام وبستر ص ۱۲۰۶ – م)] های فارسی یا توضیحات فیاضِ متن کتاب مقدس درنظرگرفت. خوانندهٔ متن انگلیسیِ کتاب ایقان ممکن است متوجه این خصوصیت عوام گرایانه نشود؛ مگر البته در مورد یک فقره که در آن، حضرت شوقی افندی، توضیح فارسی ضمیمه را نیز ترجمه می‌فرمایند. اما در این نمونه، آیهٔ مبارکه از متن انجیل (و به زبان عربی) است و نه آیهٔ قرآنی. جمال ابهی بعد از ذکر آیات ۳۱- ۲۹ از باب ۲۴ انجیل متی، توضیح ذیل آن را این گونه معرفی می‌فرمایند: «ترجمهٔ آن به فارسی این است که ...» (۲۲)

احترامی که حضرت بهاءالله برای قرآن قائلند

اعجاب آور نیست که احترام حضرت بهاءالله برای قرآن مجید این قدر حقیقی و صمیمی باشد. به هرحال آن حضرت یک مسلمان بوده‌اند. کتاب ایقان آمیخته است با روح احترام برای متن قرآن. این اعزاز و اکرام جدای از ایراد و انتقادی است که آن حضرت متوجه ملایان مسلمان زمان خود می‌کنند. تحسین ایشان از قرآن، هرچند سنّتی است، اما سازشکارانه نیست. عقاید بدعت‌گذارانهٔ حضرت بهاءالله چیزی از احترام عمیق آن حضرت نسبت به قرآن، نمی‌کاهد. آن حضرت از سازهٔ سترگ تجلیِ قرآنی و نمادهای چندمعنایی آن، بینش و بصیرتی عمیق دارا می باشند:

> این واضح است که هرکس تصدیق فرقان ننمود، فی الحقیقه مصدّق کتب قبل از فرقان هم نبوده ... اگر معانی مستورهٔ آن ذکر شود و اسرار مکنونهٔ آن بیان گردد، البته زمان به آخر نرساند و کون حمل ننماید و کان اللهُ علی ما اقولُ شهیداً... (۲۳)

این تحسینی است دوسویه. مطابق چنین دیدگاهی، اعتقاد به انجیل، کاملاً از طریق قبول این که قرآن هم از همان منبعِ تجلی سرچشمه گرفته، اعتبار می‌یابد. اما این، منظری اسلامی است و نه مسیحی؛ که بر طبق آن، چشمی که ناظر بر تجلی الهی در مورد اول (اسلام) است، یقیناً نمی‌تواند حقّانیت مورد دوم(مسیحیت) را نادیده انگارد. نتیجهٔ چنین منطقی این است:کسی که فقط یک ظهور را باور داشته باشد، اعتقاد درستی به هیچ یک از ظهورات الهی ندارد؛ و بالعکس اگر کسی مایل است مؤمنی حقیقی شناخته شود و با اطمینان در جهت اکمال اعتقاد خود گام بردارد، باید به جمیع ظهورات الهی ایمان داشته باشد.

قابل تصوّر است که این منطقِ «همه یا هیچ»، به آینده، یعنی به یک ظهور فراقرآنی نیز تعمیم پذیر می باشد. اما اصول اسلامی، چنین احتمالی را

نفی می کند. سنّتاً قرآن تکمیل کنندهٔ سلسله ظهورات تاریخ است و کمال نهاییِ فرایند تجلی محسوب می‌شود. اگر فقرهٔ زیر از کتاب ایقان را از متن اصلیش جدا سازیم، با چنین نقطه نظری کاملاً انطباق می‌یابد :

> حال ملاحظه فرمایید چه مقدار عظیم است شأن آیات (سورهٔ بقره، آیه ۲۳) و بزرگ است قدر آن که حجّت بالغه و برهان کامل و قدرت قاهره و مشیّت نافذه را به آن ختم فرموده. و هیچ شیئی را آن سطلان احدیّه در اظهار حجت خود به آن(آیات قرآن - م) شریک نفرموده؛ چه، میانهٔ حجج و دلایل، آیات بمنزلهٔ شمس است و سوای آن بمنزلهٔ نجوم. و آن است حجت باقیه و برهان ثابت و نور مُضییء از جانب سلطان حقیقی در میان عباد. هیچ فضلی به آن نرسد و هیچ امری بر آن سبقت نگیرد. کنز لئالی الهیه است و مخزن اسرار احدیه ... شریعهٔ معارف الهیه از آن در جریان است و نار حکمت بالغهٔ صمدانیه ازآن در فوران ... (۲۴)

این فقرات، انعکاسی است از اصل اعتقادی تقلیدناپذیری (inimitability) قرآن (اصلِ اعجاز). البته لازم به ذکر است که انتظار چنین تحسین و تکریمی از قرآن در تفسیر جمال رحمان می‌رفته؛ زیرا این شیوه، کلاً یکی از مشخصات رسمیِ هر تفسیری بوده است. اما قطعاً دلایل دیگری نیز در ورای اظهارات احترام آمیز حضرت بهاءالله نسبت به قرآن موجود است.

بدون این که بخواهیم خلوص و اصالت این تمجید و ستایش از قرآن را خدشه‌دار سازیم، باید بگوییم که حضرت بهاءالله نیز، همان قصد و نیّت مبشّر خود، حضرت باب را داشته اند. همان گونه که حضرت باب خود گواهی می‌دهند دعاوی آن حضرت به ظهوری بدیع، تدریجاً طی مراحل زیر آشکارا گشت: بابیّت، ذکریّت، قائمیّت، و سرانجام، مظهریّت.(۲۵) در مراحل

اولیهٔ اظهار امر، آن حضرت برای تخفیف تأثیر مُدّعیات انقلابی (و نسخ کنندهٔ) خود، مراتب احترام و اعزاز قرآن را مَرعیّ می‌داشتند. آن حضرت در بیانی ناظر به گذشته اظهار می‌دارند که در نخستین اثر منزول خود، قیّوم الاسماء(تفسیری بر سورهٔ یوسف) مومنان را امر فرمودند به «**رعایت قوانین و احکام قرآن، برای این که خلق، به سبب کتاب جدید و ظهور بدیع مضطرب نگردند و امر ایشان را مشابه امر خود ملاحظه کنند.**» (۲۶) (ترجمه)

حضرت بهاءالله حقاً و صریحاً قرآن را تأیید می‌فرمایند، اما درعین حال به آن نسبیت می‌بخشند. هر چند تفسیر آن حضرت مرجعیت متن کهن را تداوم می بخشد، اما هم زمان، نفس قرآن را محدود می‌سازد. این برخورد نقیض‌نما نسبت به قرآن، در این توصیف آن حضرت نمایان است: « (نقطهٔ فرقان) آن(قر آن) را **سبب اعظم و دلیل اقوم برای طالبان مقرّر فرمودند که هادی عباد باشد تا یوم معاد.**» (۲۷) از منظر حضرت بهاءالله، ظهور حضرت باب، قبلاً یوم معاد را تسریع نموده و به این ترتیب ارجحیت قرآن را منخسف ساخته بود؛ لهذا تکریم علنی قرآن (در کتاب ایقان- م) سبب می‌شد فشار عارض بر خوانندهٔ مسلمان، که در حین قرائت متن ایقان با احادیث واضحی (۲۸) (مأخوذ از منابع اسلامی) (۲۹) دالّ بر ظهوری فراقرآنی و نسخ شریعت اسلامی در شکل فعلی، مواجه می‌شد، تخفیف یابد. در عبارات و اصطلاحات اسلامی، اندیشهٔ ظهور بدیع و قانون جدید، به عنوان تغییر و تبدیلی در حوزهٔ اسلام، تعبیر و تعریف شده است؛ یعنی در حقیقت «اسلامی» دیگر در ورای همین اسلام موجود.

ابعاد بیرونی و درونی قرآن

ایّوب قاطعانه می گوید: «مهم‌ترین اصلِ تفسیریِ شیعی این است که قرآن دارای یک بُعد بیرونی (ظاهر) و یک بُعد درونی (باطن) است؛ اما بعد

درونیِ آن، خود حائز یک بعد دیگر است و این روند تا هفت بعد ادامه می‌یابد.» (۳۰) به زعم ایوب، این اصل اساسیِ تفسیری، مخصوص مذهب تشیّع است. در این راستا، دو مشخصهٔ منحصر به فرد دیگر نیز برای تفسیر به باطن تصریح می‌گردد: اول جاری بودن (به معنی مستمرّ و مرتبط بودن) و دوم انطباق داشتن (به معنی کاربرد قیاسی داشتن). اصلِ جاری بودن، به طور تاریک، تاریخ را در آینهٔ ظهور منعکس می‌بیند؛ یعنی این که قرآن اشاراتی به حوادث تاریخی دارد، اما این حوادث در بعد درونی(باطن) آن مکنون هستند و لهذا تفسیرِ به باطن، کلید کشف معانی آیات ویژه‌ای است که حقیقتی دیرینه از یکِ واقعه را در خود پنهان دارند. ایوب حدیثی را ذکر می‌کند که بخشی از آن می‌گوید: «اگر قرار بود آیه‌ای در بارهٔ امتی نازل شود و با اضمحلال آن امت از میان برود، چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند.» (۳۱)

در اینجا باید بین باطن و باطنیه تمایزی قائل شویم. مطابق نظر (Hodgson)، آن گونه که از لحاظ تاریخی در بین فرقه باطنیه یا اسماعیلیه مرسوم است، می‌توان باطن‌گرایی را برحسب چهار مقولهٔ منظمِ اصلی، تعریف کرد: ۱) باطن(«نوعی ممتاز ... از تفسیر روحانی ... به روش رمزی یا نمادی، با اهدافی فرقه گرایانه که به طور مخفی و سلسله مراتبی القاء می‌شود») ؛ (۳۲) ۲) تأویل (یعنی استنتاج باطن از ظاهر) ؛ ۳) خواص(یعنی نخبگانی که باطن را می‌دانند) ؛ و ۴) تقیّه (یعنی مخفی داشتن باطن). (۳۳) البته لازم به ذکر است که این طرح واره (paradigm) هیچ تناسبی با عقاید بهایی ندارد.

اما حضرت بهاءالله در حوالی پایان کتاب ایقان، مشخصهٔ متفاوت دیگری از تفسیر شیعی را نیز متذکر می شوند:

> برآن جناب معلوم بوده که اطیار هویّه و حمامات ازلیه را دو بیان است؛ بیانی بر حسب ظاهر، بی‌رمز و نقاب و حجاب فرموده و می‌فرمایند تا سراجی باشد هدایت کننده و

نـوری راه نماینـده، تـا سـالکین را بـه معـراج قـدس رسـاند و طالبین را به بساط انس کشاند، چنانچه مذکور شد از روایات مکشوفه و آیات واضحه؛ و بیانی با حجـاب و سـتر فرمـوده و می‌فرمایند ... (۳۴)

تأیید وجود یک بعد درونی بـرای قـرآن یـک چیـز اسـت و ارزیـابی اولویت تفسیری آن، چیزی دیگر. به بیانی دنیوی (secular)، در مقابـل هـم قـرار دادن وضـوح و ظـاهر گرایـی(profane)، از یـک سـو و اختفـا و پوشـیدگی(arcane) از سـویی دیگـر چـه فایـده ای دارد؟ بـه همـین جهـت حـضرت بهـاءالله درصـدد برآمدنـد ابعـاد بیرونـی و درونـی قـرآن را بـا هـم هماهنـگ سـازند. آن حـضرت در تفـسیر سـورهٔ والـشمس، زبـانی شـبیه بیـانِ سـعدالدین تفتـازانی (متـوفی بـه سـال ۱۳۸۹ یـا ۱۳۹۰ مـیلادی) (۳۵) و نیـزِ قزوینی(متوفی به سال ۱۱۱۱ میلادی) (۳۶) به کار می‌برند و این نظریهٔ آنان را تایید می فرمایند که هر شخصی فقط معنای ظـاهر را بگیـرد و بـاطن را تـرک نمـاید، نـادان (جاهـل) اسـت و هـر نفـسی معنـای بـاطن را بپـذیرد و ظـاهر را نادیده انگارد، ناآگاه (غافل) است. برعکس، هر کسی باطن را دریابد و آن را با معنای ظـاهر هماهنـگ سـازد، یـک محقّـق کامـل (عـالم) اسـت و در ایـن صورت است که جامعیت کلمات الهی محفوظ می‌ماند.(۳۷)

این فلسفهٔ تفسیری، به گونه‌ای مستقیم و متعادل در درون سنّت معتبـر اسلامی مطرح بوده است؛ اما، به نظر می‌رسد تفاسیری که عملاً ابعاد بیرونی و درونی، هردو را ملحوظ دارند، بیشتر یک اسـتثناء بـوده اسـت تـا قاعـده. ایـن نکته هم لازم به ذکر است که هر چند حضرت بهاءالله کوشیده‌اند دسترسی به قرآن را حـق همـهٔ «مـردم عـامی» قلمـداد فرماینـد، امـا برتـری تفـسیری را همچنان مختص پیامبر الهی می دانند(تا علما یا مردم عادی – م) .

عبارات فنی حضرت بهاءالله برای نمادگرایی

اصطلاح شناسی تفسیری حضرت بهاءالله مبتنی است بر آن حالت چند ظرفیتی (polyvalence) (تعدّد ابعاد معنا) و آن خاصیت چند معنایی(polysemy) (تعدّد معانی) که به قرآن نسبت داده می‌شود. این مجوز تعبیری این امکان را که تفسیر نمادین عرصهٔ وسیع و تلوّن کثیر خود را داشته باشد فراهم می سازد؛ و در حاشیهٔ این عرصه، تاریخ حضور و نمود می یابد؛ تاریخی که در گسترهٔ آن، ندای الهی بلند می‌شود و در بستر قرون متمادی متموج می گردد، و تحقّق آن منسوب به نمادهایی است که زنده می‌شوند و به گونهٔ قوانینی بت‌مآبانه (iconic) تعیّن می‌پذیرند. شناخت قیامت مُحقَّقِ ایقان(منظور ظهور حضرت باب است- م)، نه به قیام جسمانی، بلکه بَه رستاخیز نمادها متکی است؛ نمادهایی که گویی، به گونهٔ پاره‌استخوان‌هایی خشکیده، بر عرصهٔ متون پراکنده بودند؛ آنگاه تفسیر مجددِ مناسب با روح زمان، در آنها حیات دمید و ایمان و اعتقاد، به آنها ماهیچه و عضله و رگ و پی بخشید.

در ارتباط با خاصیت چندمعنایی، باید گفت که نظام علم فصاحت، منطقی معنایی را برای تشخیص موارد مَجازینِ موجود در کتب آسمانی، فراهم می‌سازد؛ اما حضرت بهاءالله، به طور کلی، در تفسیر و تبیین اَشکال مجازین قرآن، از «علمِ» فصاحت اسلامی بهره نمی برند(۳۸)؛ بلکه بر عکس، تا حد زیادی، به بطالت و بیهودگیِ(absurdity) ناشی از پرداختن به معنای ظاهری - شکلی از استدلال فصیحانه که علمای معانی و بیان برای غلبه بر معنای ظاهریِ متن به کار می‌برند- متوسل می شوند. این توسل آن حضرت به حصول بیهودگی در صورت ظاهرگرایی، در فصل بعدی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. چنین به نظر می‌رسد که در فقرهٔ زیر که به آیهٔ (۳/۷) قرآن (۳۹) اشارت دارد، نمادگرایی قرآنی، آن گونه که در منظر حضرت بهاءالله مطرح می باشد، مبتنی است بر سه عامل وابسته به یکدیگر:

۱) مجازیّت (معنای غیر لفظی)؛ ۲) حالت چند ظرفیتی (تعدّد معنی) ؛ ۳) صلاحیت تفسیر (تولید معنی)؛ در دیدگاه آن حضرت، از این سه عامل، صلاحیت تفسیر اولویت می‌یابد:

> این است (بیانات با حجاب و ستر- م) میزان الهی و محک صمدانی که عباد خود را به آن امتحان می‌فرماید و احدی پی به معانی این بیانات نَبَرَد مگر قلوب مطمئنه و نفوس مرضیه و افئدهٔ مجرده و مقصود در امثال این گونه بیانات، معانی ظاهریه که مردم ادراک می‌نمایند، نبوده و نیست. این است که می‌فرماید: «لکلّ علمٍ سَبْعون وجهاً و لیس بین النّاس الاّ واحدٌ و اذا قامَ القائمُ یَبُثُّ باقي الوجوه بین النّاس[1]» (۴۰)

این درست که توجیه متنیِ تفسیرِ نمادین مبتنی است بر مجازی و چند بُعدی بودن متن؛ اما تفسیر، به یک معنی، حتی اگر خیلی عمیق و دقیق هم باشد، هنوز امری اختیاری است. در این راستا معنایی که حضرت بهاءالله تولید می‌کنند (و از نظر بهاییان معادل است با مقصد و مفهوم اصلیِ قرآن)، متکی است به چند ظرفیتی بودن(polyvalence) (یا تعدّد) نفسِ معنا که بنوبهٔ خود، بر اساس وجودِ معنایِ غیرظاهری، توجیه می گردد. در شیوه‌های جدید تفسیر(hermeneutics)، مسئلهٔ مقصود و منظور مؤلف، آنچنان مشکل ساز شده است که در حال حاضر به عنوان نوعی سفسطه با آن برخورد می‌شود. اما در یک جهان بینیِ دینی، موضوع ممکن است طور دیگری جلوه نماید؛ و در نهایت، نتیجهٔ کار یکی است و آن این است که با تکیه بر نمادهای قدیم، از متن مقدس معنی جدید استنتاج شود. حتی یکی

---

[1] *هر علمی هفتاد وجه دارد که بین مردم فقط یک وجه آن موجود است؛ هنگامی که قائم به پا خیزد باقیِ وجوه آن را میان مردم منتشر خواهد کرد.* - م

از کارهای اصلی و اولیهٔ منسوب به قائم تفسیر است، اما تفسیری که از طریق تجلی الهی میسر می‌گردد.

چرا فصحاء (علمای معانی و بیان) از اغلب وعود قرآنی غفلت ورزیده‌اند؟ یکی از دلایل آن ممکن است دینی و اعتقادی باشد. متون قیامت نشان قرآن جزیی از یک طبقه از محتواهای آن را تشکیل می‌دهد که مفسرین کلاسیک تمایلی نداشته اند به آنها بپردازند. معروف‌ترین مفسّرِ مکتب کلاسیک، طبرسی (متوفی در ۹۲۳ میلادی) می‌گوید فقط خداوند از فحوای حقیقی این گونه آیات، آگاه است. (۴۱) چنین آیاتی در زمرهٔ بخشی از قرآن است که در زبان فارسی، به قصد فصاحت، «قرآن صامت» خوانده می شود؛ بخشی که به یک مُفسّرِ ملهم به الهامات الهی نیاز دارد.

در خلال کتاب ایقان، جمال رحمان بر طیفی از مواضیع قیامت‌نشان متمرکز می‌گردند که هر یک از آنها «رمزی از اسرار بعث و حشر و جنّت و نار و قیامت» (۴۲) را به لسان نمادین بیان می‌کند. در این راستا، دو مورد از عبارات تفسیریِ حضرت بهاءالله عبارتند از رمز (جمع آن رموز) و راز (سرّ) (جمع آن اسرار) و دو مورد دیگر از این نوع عبارات را آن حضرت در توضیح هدف از نزول کتاب ایقان، معرفی می‌فرمایند:

> حال این بنده رشحی از معانی این کلمات را ذکر می‌نمایم تا اصحاب بصیرت و فترت از معنی آن به جمیع تلویحات کلمات الهی و اشارات بیانات مظاهر قدسی واقف شوند تا از هیمنهٔ کلمات، از بحر اسماء و صفات ممنوع نشوند و از مصباح احدیه که محل تجلی ذات است محجوب نگردند. ... (۴۳)

تا کنون در کتاب ایقان، عبارات رمز (نماد) و راز (سرّ) و نیز کلمات (تلویح) و (اشاره) (۴۴) را ملاحظه کرده‌ایم. به نظر می‌رسد در منظر حضرت بهاءالله این عبارات ، کم و بیش، مترادف می‌باشند؛ همچنین اینها

عباراتی غیرفنی محسوبند؛ زیرا فاقد وضوحی هستند که به نحو قاطع بـه یـک رویکرد ویژهٔ تفسیری و اسـلامی ربطـشان دهـد. بـاوجود ایـن، از حـوزه‌هـای معتبر تفسیر، بیرون نمی‌افتند؛ بلکه زنجیره‌ای تفـسیری را شـکل مـی‌دهنـد کـه محاط به منطقی مـشترک بـوده، از لحـاظ جزییـات، همـان‌گـونه کـه ذیـلاً توضیح داده خواهد شد، اندکی با هم تفاوت دارند. به ایـن ترتیـب، اصـطلاح گرایی حضرت بهاءالله بـایـد در محـدودهٔ مفروضـاتی ملحـوظ گـردد کـه در خود کتاب ایقـان یافـت مـی‌شـوند. در نگـاه آن حـضرت، کـلام مجـازین و نمادین قرآنـی، هـدف و مقـصد معینـی دارد و دلایـل ویـژه‌ای نیـز حـاکم بـر ضرورت تفسیر آنها است:

> **از جمیع این کلمات مرمـوزه و اشـارات مُلغَـزه کـه از مصادر امریه ظاهر می‌شود مقصود امتحان عباد است، چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضی قلوب جیّدهٔ منیره از اراضی جُرُزَهٔ فانیه و همیـشه ایـن از سـنّت الهـی در میـان عبـاد بـوده چنانچه در کتب مسطور است. (۴۵)**

کلمـات رمـز، راز، تلـویح و اشـاره، مرتبـاً در کتـاب ایقـان تکـرار می‌گردند و معناً با دو عبارت ظاهر و باطن (که خود نیز در متن بـه کـار بـرده می‌شوند)، سازگار هستند.

رمز (نماد، راز، سرّ)

هرچند رمز (جمع آن رموز) از فعل عربی رَمَزَ مشتق مـی‌شـود، امـا از لحاظ علم ریشه‌شناسی، از منشاء فارسی است و در فرهنـگ لغـت ایـن گونـه معنا شده است: «پوشیده گفتن، پوشیده نمـودن، بـه وسـیلهٔ لـب، چـشم، ابـرو، دهن، دست، پا یا زبان موضوعی را فهماندن ـ ایمـاء، اشـاره ـ رازنهفتـه، سـرّ ـ نشانهٔ مخصوصی که از آن مطلبی درک شود ـ معنایی بـاطنی کـه مخـزون در تحت کلام ظاهری است» (۴۶)

در اثری که اشتباهاً به قُدما (نام یک شخص است – م) نسبت داده شده است، اسبق ابن وهب رمز را «معنی مبهم و نهان» (۴۷) تعریف می‌کند و شخصی دیگر از علمای فصاحت متعلّق به همین دوره، آن را «کلام پوشیده» (۴۸) توصیف می‌نماید. در سال ۱۹۷۲، در قاهره مقاله‌ای راجع به رمز انتشار یافت و نمونه‌هایی از رموز قرآن را ارائه نمود.(۴۹) از جمیع این گزارش‌ها چنین برمی‌آید که رمز به چیزی پنهان دلالت دارد که هرچند می‌توان به آن اشارت کرد(۵۰)، اما نیاز به تأویل یا اکتشاف دارد.

در جایی دیگر از آثار حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، کاربردهای خودارجاعیِ ویژه‌ای از رمز مشاهده می‌گردد که محتملاً به آگاهی موعودگرایانهٔ پوشیدهٔ آن حضرت اشارت دارد؛ کاربردی که خارج از محدودهٔ این مطالعه واقع می‌شود.

اما در کتاب ایقان، یک اصل تفسیری مهم دیگر، تجسم و تشخّص یافتن نمادها است. در این جا، در عین قبول این که توان استعاری ممکن است بتواند مَجازین بودن متن را آشکار سازد؛ اما در مقابل، نشان داده می شود که گشودن رمزکُدهای نمادینِ قرآنی بیشتر مسأله‌ای است مربوط به تشخیص هویت آنها. به عبارت دیگر، هر نمادی به منزلهٔ یک جفت کفش بلورین می‌باشد و مسأله این است که این کفش نمادین متناسب پای چه کسی است؟ مثلاً در مباحث پیشین، حضرت بهاءالله نماد «سُبُحات جلال» را معرّف علما تعبیر فرمودند. تشخیص هویت نماد و نه صرفاً معنی لفظی آن، عنصری اساسی در تفسیر بهایی است. نمادها حائز صوَری عینی‌اند، اما معانی (یا مستشاران) آنها مواضیعی ذهنی‌اند. نمادها به اشخاص، حوادث، یا شرایطی دلالت دارند که به عالم انسانی مربوط می‌شوند. حضرت بهاءالله بر «کیستی» نمادها تأکید دارند و نه فقط بر «چیستی» آنها.

راز (سرّ، معمّا)

از نظر حضرت بهاءالله «رمز» (نماد) و «راز» (سرّ) مترادف هستند. اما سرّ بدایتاً یک عبارت عرفانی است. لمبدن می‌نویسد: «مفرد و جمع این کلمه (سرّ و اسرار) هر دو در امور مرموزهٔ اسلامی و متون صوفی و نیز نصوص بابی و بهایی، رواج تام دارد. این واژه، اغلب به معنی راز یا معمّا آمده است؛ گاهی هم به ابعاد درونی انسان مثل فکر و فؤاد اشاره دارد.» (۵۱) در حالی که عبارت رمز، هم در فلسفهٔ اسلامی و هم در عرفان مطرح است، کلمهٔ راز بیشتر در متون عرفانی مشاهده می‌شود؛ و سالک به واسطهٔ استعداد و طهارت قلب، حقیقت آن را در می یابد. راز ورای حوزهٔ عملکرد عقل است، لهذا تحت احاطه و سلطهٔ آن قرار نمی‌گیرد.

در فرهنگ اصطلاحات صوفیه، اثر عبدالرّزاق کاشانی (متوفی در ۱۳۳۰ میلادی)، «سرّالحقیقه»، به معنی «آنچه که عبارت تمثیلی اشاره به آن دلالت دارد»، (۵۲) آمده است. حضرت بهاءالله در گفتگو از الهاماتی الهی که تجربه فرموده‌اند، تقریباً همین مضمون را به کار می‌برند: «**بی‌لفظ، رمز معانی کشف می‌نماید و بی‌لسان اسرار تبیان می‌گوید ... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می‌بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می‌گذارد**» (۵۳) توازی مفهومی میان اسرار و رموز، کاملاً مشهود است. حضرت شوقی افندی، این کلمات را حتی به جای یکدیگر ترجمه می‌فرمایند.

احتمالاً در کتاب ایقان، اعجاب‌انگیزترین و مناسب‌ترین استعاره برای راز یا «سرّ»، مروارید درون صدف است. حضرت بهاءالله به آیه‌ای قرآنی اشاره می‌فرمایند که در آن «**لئالی الاسرار**»، «**مکنون**» است.(۵۴) آن حضرت تمامیت قرآن را به عنوان «**کنز لئالی الهیه و مخزن اسرار احدیه**» (۵۵) ستایش می کنند. در اینجا «**لئالی**» و «**اسرار**» به عنوان صنایع بدیعهٔ متوازی(یعنی نماد و معنی یا مُشبَّه و مُشبَّهٌ به، هردو درکنار هم—م) به کار

برده شده‌اند. یک شاهد مستقل دیگر، این حالت توازی را تقویت می‌کند: «در حروف مقطعهٔ فرقان اسرار هویه مستور گشته و لئالی احدیه در صدف این حروف مخزون شده» (۵۶) جمال ابهی همین تصویر را، هنگامی که از قوای قلب سخن می‌گویند و آن را «خزینهٔ اسرار علوم ربانی» تعریف می‌نمایند، در مورد خود به کاربرده، می‌فرمایند: «با وجود این (آنچه قبلاً ذکر فرموده‌اند ـ م) چقدر از لئالی بیشمار که نا سفته در صدف قلب مانده». (۵۷)

درک این موضوع حائز اهمیت است که این «اسرار» فقط برای این نیستند که کشف و درک شوند، بلکه نیز برای این هستند که به تحقق و تجربه آیند: «... تا جمیع این اسرار را به بصر خود مشاهده فرمایی. ای برادر من، قدم روح بردار تا بادیه‌هی بعیدهٔ بُعد و هجر را به آنی طی فرمایی و در رضوان قرب و وصل درآیی و در نفسی به انفس الهیه فائز شوی.» (۵۸) در این فقرهٔ اعجاب‌انگیز، تمامیت معنای تفسیر در کتاب مستطاب ایقان آشکار می‌گردد و آن این که حتی «هجر» – احتمالاً اشاره‌ای به شهادت حضرت باب و احساس فقدان آن حضرت توسط خال اکبر که جمال ابهی او را «برادر» خطاب می‌فرمایند – به وسیله‌ای برای اشاره به رستاخیزی در شرف وقوع بدل می‌شود.

نهایتاً این مدّعای حضرت بهاءالله که تمامیِ لوازمِ تفسیرِ نمادینِ کتب مقدسه، در کتاب ایقان خلاصه گشته، حائز نتایج عظیمه است؛ می‌فرمایند: «فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر (کتاب ایقان ـ م) ذکر شده، به قسمی که اگر کسی قدری تأمّل نماید جمیع اسرار کلمات الهی و امور ظاهره از آن سلطان حقیقی را از آنچه ذکر شده، ادراک می‌نماید.» (۵۹) صحّت و سقم این ادّعا یک مسئلهٔ صرفاً ایمانی است؛ اما نفسِ طرح آن، قدرت و مرجعیتی را القاء می‌نماید که در عالم اسلام، حتی در میان عرفا، کاملاً بی‌سابقه است. همانطور که در فصل

بعدی ملاحظه خواهیم کرد، این نمونه‌ای دیگر از «تفسیر مبتنی بر تجلی» است که حضرت اعلی، مبشّر جمال ابهی، آن را بنیان نهادند. (۶۰)

تلویح (لسان نمادین، اشاره)

تلویح (جمع آن تلویحات)، اندیشهٔ معنای «پوشیده» را احاله می‌نماید تا «پنهان» را. معانی این کلمه در فرهنگ لغت عبارتند از : «نمودن، با انگشت نمودن، نشان دادن، اشاره کردن از دور- سربسته گفتن، مطلبی را به اشاره فهماندن – موضوعی را به اشاره و کنایه درطی سخن درج کردن- اشاره.» (۶۱)

حضرت شوقی افندی یک عبارت معیّن را در مواضع مختلف به طور متفاوت ترجمه می فرمایند.(۶۲) در فقره تالی تلویحات به عنوان «اشارات» ترجمه شده است: «به همین بیان و قاعده، مقامات تفصیل و فرق و اتحاد مظاهر قدسی را ادراک فرمایید تا تلویحات (allusions) کلمات آن مُبدع (۶۳) اسماء و صفات را در مقاماتَ جمع و فرق عارف شَوی و واقف گردی.» (۶۴) اما به نظر می‌رسد که ترجمهٔ مکرّرتر، «لسان نمادین» باشد؛ برای مثال: «این است مقصود از تلویحات کلمات (symbolic words) مظاهر الهی.» (۶۵) در جایی دیگر از همین فقره، مجدداً تلویحات، به طور مستقیم «لسان نمادین» (۶۶) برگردان شده است.

همین ترجمه، برای مفرد این کلمه، یعنی تلویح نیز انجام شده است: «(جعفر صادق) در مقام دیگر می‌فرماید: «مؤمن مثل کبریت احمر است» و بعد به مستمع می‌فرماید آیا کبریت احمر دیده، ملتفت شوید به این تلویح (symbolic language) که ابلغ از تصریح است (و) دلالت می کند بر عدم وجود مؤمن» (۶۷) (با توجه به مباحث فصاحت)، تلویح در این فقرهٔ مبارکه، به هیچ وجه به معنای نهفته و پوشیده نیست، زیرا به شباهتی صریح (بین مؤمن و کبریت احمر) دلالت دارد.

بنابراین کاربرد آن در اینجا بیشتر در ردهٔ مفهوم ضمنی(implication) قرار می‌گیرد. حضرت شوقی افندی هم متناوباً تلویح را به صورت همین «مفهوم ضمنی» ترجمه می‌فرمایند. (۶۸)

اشاره (ایماء)

طبق نظر(Nwyia)، اشاره، حائز هردو معنای عینی و انتزاعی است. از لحاظ فیزیکی به معنی «حرکت» ، «علامت» و یا «دلالت» است؛ اما از نظر انتزاعی، «ایماء» و «زبان کنایه‌ای» را می‌رساند. (۶۹) در علم فصاحت، قدما ابن جعفر (وفات در ۹۴۸ میلادی) اشاره را بر حسب استحکام تبیان و قدرت بیان (معانی کثیرهٔ) آن، تعریف کرده است.(۷۰) این عبارت در میان صوفیه رواج تام داشته و از نظر آنان، «زبان رمزیِ تجاربِ غیرقابل بیانِ عرفانی» محسوب می‌شود.(۷۱)

در کتاب ایقان، احتمالاً مهمترین و رایج‌ترین استعاره (metaphor) برای اشاره، «حُجُبات» است. حضرت بهاءالله، یک مورد از پنج «اجوبه»ای را که در حدیث کمیل، در مورد معنای حقیقت ارائه می‌شود، به این صورت ذکر می‌فرمایند: «کشف سبحات الجلال من غیر اشارة» (۷۲) در این حدیث، «سبحات جلال»، علناً به «اشاره» ارتباط می‌یابد. این عبارات، در جایی دیگر از کتاب ایقان، به این شکل در کنار هم ظاهر می‌شوند: «... و دیگر هیچ به این حجبات (۷۳) و اشارات و کلمات محتجب نشوی.» (۷۴)

در ترجمهٔ ایقان، بعضی اوقات اشاره به «مفهوم ضمنی» بر گردان می‌گردد و در جوار آن، تلویح نیز به «اشاره» ترجمه می‌شود؛ از جمله: «حال این بنده، رشحی از معانی این کلمات را ذکر می‌نمایم تا اصحاب بصیرت و فطرت از معنی آن به جمیع تلویحات (اشارات= allusions) کلمات الهی و اشارات (مفاهیمَ ضمنی= implications) بیانات مظاهر قدسی واقف شوند»(۷۵) چنین به نظر

می‌رسد که در کاربرد حضرت بهاءالله، آنچه که لفظ اشاره به آن دلالت دارد حقیقتی است که تا کنون معلوم گشته، اما کاملاً مفهوم نشده است. بنابراین، اشاره، بیشتر در ردهٔ دلالت غیرمستقیم قرار می‌گیرد تا چیزی که کاملا مخفی و نهان باشد.

به طور کلی در سلسله مراتب مفاهیم تفسیری، رمز و راز غیر واضح (opague) و تلویح و اشاره غیرمستقیم‌اند (oblique)، ولی تمامی آنها دقیق و پیچیده (abstruse) می‌باشند. اما این نوعی تعمیم دهی مبتنی بر الگوهای کاربردی، توأم با تصوّر شخصی است. علی‌رغم این ارتباطات قابل مشاهده بین استعاره (metaphor) و معنی، به نظر می‌رسد که حضرت بهاءالله، خود، تفاوت اندکی بین این عبارات قائلند؛ کما این که سه مورد از این چهار عبارت، در فقرهٔ زیر، در کنار یکدیگر ظاهر می‌شوند:

> وقتی که آن جمال احدیه (حضرت محمد) اراده فرمود که رمزی از اسرار بعث و حشر و جنّت و نار و قیامت اظهار فرماید، جبرئیل وحی این آیه آورد: «فَسَيُنغضون اليك رؤسَهم و يقولون متي هو، قل عسي ان يكونَ قريباً»[1] (۱۷/۵۰) (۷۶)... تلویح همین یک آیه مردم را کافی است، اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند. (۷۷)

به هر حال این عبارات، هدف تفسیریِ خود را محقق می‌سازند؛که همانا تولید معانی جدیده و القاء حقایق بدیعه است؛ به ویژه در راستای مشروعیت بخشیدن به ظهوری نوین در ورای موجودیت قرآن دیرین. در طیفی پیوسته از معنا، این عبارات تفسیری، از کنایه (hint) تا راز (secret) و از حجاب (veil) تا سدّ (barrier) و از لُغُز (riddle) تا معمّا

---

[1] *آنگاه در برابر تو سرهایشان را (به علامت انکار) تکان می دهند و می گویند آن امر کی خواهد بود؟ بگو چه بسا نزدیک باشد.*(ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی) - م

(enigma) و بالاخره از اشاره (allusion) تا رمز (symbol) گسترش می‌یابند. این عبارات فنی، میدانی ارجاعی را عرضه می‌دارند که از مجازپردازی (figuration) ساده تا نمادگرایی نامحدود را در بر می‌گیرد.

اکنون که عبارت شناسیِ تفسیریِ حضرت بهاءالله بحث و بررسی شد، به مسائلی با همین درجه از اهمیت فنیِ، که به نحوهٔ استدلال جمعی و کلی آن حضرت مربوط می‌شود، می‌پردازیم. حضرت بهاءالله چه روال‌های جدید تفسیری یا ابزارهای سنتی تبیینی را به کار برده‌اند؟ تفسیر جمال ابهی چه اساسی را برای ظهوری فرااسلامی مهیا می‌سازد؟ آن حضرت به چه طریقی «معضل (syzygy) نبیّ - امام» (۷۸) را، حل و فصل فرمودند؟ حضرت باب و موعود دور بابی (من یظهره الله) (۷۹) چگونه بر اساس نصوص اسلامی مشروعیت می‌یابند؟ (۸۰) اینها اسئله ای است که در فصل بعدی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

یادداشت‌های فصل سوم:

یادداشت ۱ :

ترجمهٔ این اثر (به انگلیسی - م) طی رقیمه‌ای مورخ ۲۸ جولای ۱۹۹۳، مورد تأیید بیت‌العدل اعظم قرار گرفته که در آن تبدیل حروف عربی در پرانتز عرضه شده است.

یادداشت ۲ :

«مقدمهٔ» ابن خلدون، ص ۳۱۳. این تاریخ نویس شهیر اسلامی، بعد از ذکر این مطلب، حدیث نبوی زیر را نقل می‌کند: «اگر علم و دانش در عمق آسمان معلّق باشد ایرانیان آن را به دست خواهند آورد.» جی. دی. مک اولیفه، «مسیحیان قرآنی: «تحلیلی بر تفسیر کلاسیک و مدرن» (انگلیسی) (کمبریج ۱۹۹۱)، ص ۶۳، پانویس ۱۲۹.

طبق نظر (Kinberg) ، ساختار امپراطوری اسلامی بر اساس مدل ایرانی بنیانگذاری شد. گرچه در این امپراطوری، ایرانیان عملاً شهروند درجه دوم محسوب بودند، اما برای تمدن اسلامی نقشی حیاتی به عهده داشتند. آنها انواع مسئولیت ها، بجز نفس خلافت را انجام می دادند؛ از جمله در کار ترجمه، تخصص و تبحّر داشتند و بدین وسیله در انتقال فرهنگ نقش مهمی ایفا نمودند. این خدمات عظیمه به عالم اسلام، از دید خود ایرانیان پنهان نمانده است. آنها جنبشی ادبی موسوم به شعوبیه را بنیان نهادند و اعضاء آن بر این باور بودند که بدون آنها امپراطوری اسلامی سقوط خواهد کرد. یک نمونهٔ غریب از مجادلهٔ لفظی شعوبیه در مورد زبان فارسی به قرار زیر است: «وقتی خدا فرحناک است به زبان فارسی سخن می‌گوید؛ و وقتی غضبناک است به عربی تکلّم می‌فرماید.» (ال، کینبرگ، سخنرانی دوره‌ای راجع به صوفیگری، در دانشگاه کالگری، ۱۹ ژانویه ۱۹۹۰) .

یادداشت ۳:

(و. رفعتی)، «رشد اندیشهٔ شیخی در شیعهٔ اسلام» (انگلیسی) (پایان نامهٔ دکترا، UCLA، ۱۹۷۹) ص ۱۷.

یادداشت ۴:

راجع به این قسم عبارات تفسیری، رجوع کنید به (J. Stetkevych)، «عبارت شناسی تفسیری عربی: (paradox) و تولید معنا» (انگلیسی)، مجلهٔ «مطالعات خاور نزدیک» (انگلیسی)، مجلد۴۸ (۱۹۸۹)، صص ۹۶- ۸۱.

یادداشت ۵:

(J. Mc Auliffe)، «مسیحیان قرآنی» (انگلیسی)، ص ۱۸، یادداشت ۱۵.

یادداشت ۶:

(Poonawala)، ص ۲۰۹.

یادداشت ۷:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۱۷۹.

یادداشت ۸:

حضرت بهاءالله، به نحو رازآمیزی، مظهر الهی را «موجد ختم و بَدء» (ایقان ۱۹۰۰، ص ۱۴۳) معرفی می‌فرمایند. اگر این عبارت را نوعی بیان غیرمستقیم در نظر بگیریم، به طور پوشیده، به صلاحیت آن حضرت برای تفسیر قطعیِ لقب قرآنیِ «خاتم النبیین» اشاره دارد. کلمهٔ موجد مشتقّ از وَجَدَ بوده، به معنای «مُبدء، مؤلّف و خالق» می‌باشد.

دعاوی مرجعیت و صلاحیتِ حضرت بهاءالله، در فصل پایانی این کتاب مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

یادداشت ۹:

مأخذ یادداشت ۷، ص ۳۶.

یادداشت ۱۰ :

به مطالب مندرج در «قدظَهَرَ یومُ المیعاد» (انگلیسی)، توسط حضرت شوقی افندی رجوع کنید.

یادداشت ۱۱ :

مقایسه کنید با (Jullandri) ، «تبیین قرآنی و تفسیر کلاسیک» (انگلیسی)، ص ۱۰۳ .

یادداشت ۱۲ :

(J. Taylor)، «شناخت انسان از خدا در تفکر جعفر صادق» (انگلیسی)، در «فرهنگ اسلامی» (انگلیسی)، جلد ۴۰ (۱۹۶۶)، ص ۲۰۰ .

یادداشت ۱۳ :

حضرت بهاءالله، "The Book of Assurance" (ترجمهٔ علی قلی خان)، «کتاب مستطاب ایقان» (مطبعهٔ موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۲. «**متعلقه**» یعنی وابسته، درآویزنده، آویخته (نوزده هزار لغت، ص ۷۲۹- م) و «ظنونات»، جمع ظنون، به معنی گمان‌ها و پنداشت‌ها (فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ص ۲۲۵۴- م).

یادداشت ۱۴ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۱۴.

یادداشت ۱۵ :

اشراق‌خاوری، «سبحات جلال»، در «قاموس ایقان»، جلد ۲، صص ۵۹- ۸۵۸ .

یادداشت ۱۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ۱۳۸ .

یادداشت ۱۷ :

همان مأخذ، صص ۷۳- ۷۲ .

یادداشت ۱۸ :

ابن رُشد، «کتاب فصل المقال» (انگلیسی)، فصل ۳ و نیز (Tr. G. Hourani)، «ابن رشد و هماهنگی دین و فلسفه» (انگلیسی)، ص ۶۵ .

یادداشت ۱۹ :

(S. Nasr)، «ایده‌آل ها و واقعیت‌های اسلام» (انگلیسی)، ص ۵۹. مقایسه کنید با (M. Ayoub) «قرآن و مفسران آن» (انگلیسی)، جلد ۱، ص ۲۴ .

یادداشت ۲۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۱۷۶ .

یادداشت ۲۱ :

همان مأخذ، ص ۶۰ .

یادداشت ۲۲ :

همان مأخذ، ص ۲۱.

یادداشت ۲۳ :

همان مأخذ، ص ۱۷۰.

یادداشت ۲۴ :

همان مأخذ، ص ۱۷۱.

یادداشت ۲۵ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی)، ص ۱۹۹.

یادداشت ۲۶ :

حضرت باب، «دلائل سبعه»، موجود در «منتخباتی از آثار حضرت باب»، (طاهرزاده)، ص ۱۱۹. نیز رجوع کنید به ترجمهٔ امانت (به انگلیسی ـ م) از این فقره، در «قیامت و تجدّد» (انگلیسی)، ص ۱۹۹.

یادداشت ۲۷ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۱۶۸. جناب (S. Scohl) در «شیعهٔ امامیه و دیانت بهایی» (انگلیسی)، که یک مطالعهٔ مقدماتی (تز افتخاری در دانشگاه اورگون، ۱۹۸۰، ص ۶۸) است، اهمیت این توصیف را گوشزد می‌نماید.

یادداشت ۲۸ :

با وجود این، حضرت بهاءالله نسبت به متون حدیثی، دیدی منتقدانه دارند، کما این که می‌فرمایند: «در احادیث اختلاف بسیار است و شبهه بی‌شمار» (کتاب ایقان، ۱۹۰۰، ص ۱۶۸).

یادداشت ۲۹ :

مذکور در کتاب ایقان. جالب توجه است ذکر شود که در این جا، از احادیث مشخص قیامت نشانی که به عنوان (malahim) شناخته شده و اغلب به نبردهای خونینی اشاره دارند که مقدّر است در آخرالزمان رخ دهد، خبری نیست.

یادداشت ۳۰ :

(M.Ayoub)، «قرآن ناطق و قرآن صامت : مطالعه‌ای در اصول و رشد تفسیر شیعهٔ امامی» (انگلیسی)، در «رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن» (انگلیسی)، ص ۱۸۷ با ویرایش (Rippin) . ایوب، از متکلم قرن بیستمیِ ایرانی، طباطبایی، نقل قول کرده است.

یادداشت ۳۱ :

همان مأخذ، ص ۱۸۸ .

یادداشت ۳۲ :

(M. Hogsdon) ، «باطنیه» (انگلیسی)، در «دائرة المعارف اسلام»، (انگلیسی)، چاپ دوم، ص ۱۰۹۸ .

یادداشت ۳۳:

همان مأخذ، ص ۱۰۹۹.

یادداشت ۳۴:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۲۱۴.

یادداشت ۳۵:

رجوع کنید به (حدّاد)، سرفصل «تفتازانی» در «دائرة المعارف دین» (انگلیسی)، جلد ۱۴، ص ۲۴۴ و نیز به (C. Storey)، سرفصل «التفتازانی»، در «دائرة المعارف اسلام (طبع اول)». تفتازانی می‌گوید: «فرقهٔ باطنیه کافرند (heretics)، چون مدّعی‌اند که آیات را نباید به معنای ظاهری گرفت و این که آیات معانی نهفته‌ای دارند که فقط معلمان (teachers) از آن آگاهند. مقصد مدّعای آنها این است که شریعت را به کلی نفی نمایند. اما موضع صوفیان این است که آیات، سوای معانی روحانیهٔ ظاهره، حائز معانی عمیقه‌ای هستند که صرفاً برای نفوس مُلهَمه قابل درک است؛ اما ایجاد نوعی هماهنگی میان درک معمولی آیات و فهم معانی عمیقهٔ آن، میسّر است. این نوع ادراک ثمرهٔ ایمان کامل و الهام خالص است.» (Tr.Jullandri)، «تبیین قرآنی و تفسیر کلاسیک» (انگلیسی)، ص۱۰۶.

یادداشت ۳۶:

قزوینی در «مشکاة الانوار» می‌نویسد: «لطفاً از این نمونه از نمادگرایی و روش مربوط به آن تصوّر نکنید که از جانب من مجوّزی دارید تا شکل ظاهری و قابل رؤیت را نادیده انگارید و یا به این باور افتید که آن منسوخ گشته ... نَسخ ظاهر یا وجه قابل رؤیت، از عقاید باطنیه است که کاملاً یک طرفه نگریسته، فقط به جهان غَیب قائلند و بتمامه از تعادل موجود میان غیب و عَلَن غافلند. ... به عبارت دیگر، هر کسی ظاهر را از کل انتزاع و انفکاک کند مادی است و هر کسی باطن را منتزع نماید، باطنی است؛ اما نفسی که این دو را ارتباط و اتصال دهد، صحیح و کامل است.» (Tr. W.

(Gairdner)، «چهار روش کلاسیک صوفی» (انگلیسی)، (لندن: اوکتاگون، ۱۹۸۱، صص ۱۳۹- ۱۳۸). نیز رجوع کنید به (Jullandri)، «تبیین قرآنی و تفسیر کلاسیک» (انگلیسی)، ص ۱۱۲.

یادداشت ۳۷:

حضرت بهاءالله، «تفسیر سورهٔ والشمس» (عنوانی فارسی که این اثر با آن شناخته می‌شود، هرچند خود لوح مبارک عربی است، «مجموعهٔ الواح مبارکه»، طبع مصر، ص ۱۱. نیز رجوع کنید به (J. Cole)، «تفسیر حضرت بهاء از سورهٔ شمس: معرفی و ترجمه» (انگلیسی)، مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۳، شماره‌های ۴ و ۵ (آپریل ۱۹۹۰)، ص۱۸.

یادداشت ۳۸:

اشارات صریح حضرت بهاءالله به فنون فصاحت، نادر است. آن حضرت در لوحی معروف به «لوح قِناع» (موجود در «مجموعهٔ الواح مبارکه»، طبع مصر، صص ۶۸ ـ ۶۷)، بحث جالبی را در این مورد مطرح می‌فرمایند و به عبارات فنّی زیر از علم فصاحت اشاره می‌نمایند: فصاحت و بیان، بلاغت، مَجاز، حقیقت، تشبیه، استعاره. من این مأخذ را مدیون (N. Kinberg) هستم.

یادداشت ۳۹:

قرآن، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۷. راجع به صلاحیت تفسیر در مذهب تشیّع، رجوع کنید به (M. Ayoub)، «قرآن ناطق و قرآن صامت» (انگلیسی)، صص ۱۸۷- ۱۸۶.

یادداشت ۴۰:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۱۵- ۲۱۴.

یادداشت ۴۱ :

(J. D. Mc Auliffe) ، «تفاسیر قرآنی: نظریات الطبرسی و ابن کثیر» (انگلیسی) با ویرایش (Rippin) ، مبحث «رویکردهایی بر تاریخ تفسیر قرآن» (انگلیسی)، صص ۵۰ - ۴۹ .

یادداشت ۴۲ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۹۶ .

یادداشت ۴۳ :

همان مأخذ، صص ۲۵ - ۲۴ .

یادداشت ۴۴ :

در عربیِ محاوره‌ای، همان گونه که از ضرب‌المثل «العاقلُ یکفیهِ الاشارةُ»[مذکور توسط (Algar) در «میرزا ملکم خان» (انگلیسی)، ص ۲۲۳)] برمی‌آید، اشاره به معنی «ایماء، کنایه و تذکر» (Hint) می‌باشد.

یادداشت ۴۵ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۴۱ .

یادداشت ۴۶ :

فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ص ۱۶۷۴ .

یادداشت ۴۷ :

(Abu Deeb) ، «نظریهٔ جرجانی راجع به خیال‌پردازی شعری» (انگلیسی)، ص ۱۶۳ ، یادداشت ۱۰۱ .

یادداشت ۴۸ :

(W. Heinrichs) ، «دستِ بادِ شمالی» (انگلیسی)، ص ۳۷ .

یادداشت ۴۹ :

(al-Jindi) ، «الرمزية في ادب العربية» ، (قاهره، ۱۹۷۲) .

یادداشت ۵۰ :

حضرت شوقی افندی در جایی عبارت «بی‌رمز» (کتاب مستطاب ایقان (۱۹۰۰)، ص ۲۱۴) را «فاقد اشاره» (devoid of allusions) ترجمه فرموده اند.

یادداشت ۵۱ :

(S. Lambden) ، «هفت وادی حضرت بهاءالله : ترجمه‌ای موقتی با بعضی یادداشت‌ها» (انگلیسی)، بخش اول، مجلهٔ «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، مجلد ۵ ، شماره‌های ۲ و ۳ (فوریه ۱۹۹۲) ، ص ۴۳ .

یادداشت ۵۲ :

همان مأخذ؛ نیز مقایسه کنید با (R. Harris)، « عبارات صوفیانه در اثر ابن عربی موسوم به اصطلاحات الصوفیه » (En)، « مجلهٔ انجمن محیی الدین ابن عربی» (En)، جلد ۳ (۱۹۸۴)، صص ۵۴ – ۲۷ .

یادداشت ۵۳ :

حضرت بهاء الله، « کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۵۰ .

یادداشت ۵۴ :

همان مأخذ، ص ۱۷۶ .

یادداشت ۵۵ :

همان مأخذ، ص ۱۷۱ .

یادداشت ۵۶ :

همان مأخذ، ص ۱۶۹ .

یادداشت ۵۷ :

همان مأخذ ، ص ۵۹ .

یادداشت ۵۸ :

همان مأخذ، ص ۳۶ .

یادداشت ۵۹ :

همان مأخذ، ص ۲۰۰ .

یادداشت ۶۰ :

رجوع کنید به (B. Todd Lawson)، « تفسیر مبتنی بر تجلّی: تفسیر سید علی محمد شیرازی، باب (۱۸۵۰- ۱۸۱۹) از قرآن » ، در (A. Rippin) ، « رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن » (En) ، صص ۲۵۳- ۲۲۳ ، تجدید چاپ در مجلهٔ « مطالعات بهایی» (En) ، جلد ۲، شمارهٔ ۴ (۱۹۹۰)، صص ۴۳- ۱۷ .

یادداشت ۶۱ :

فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ص ۱۱۳۵ .

یادداشت ۶۲ :

چنین می نماید که حضرت شوقی افندی، در یک موضع از کتاب، عبارت «در تلویح» را به صورت قیدی، «موقّرانه» ترجمه فرموده اند تا « اشارتاً» یا « غیرمستقیماً» : «بشنوید ... که چگونه در تلویح (solemnly) انذار فرموده مکذّبین آیات را » (حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۸۱).

یادداشت ۶۳ :

در متن با حروف درشت نوشته نشده است.

یادداشت ۶۴ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۹- ۱۸ .

یادداشت ۶۵ :

همان مأخذ، ص ۳۴ .

یادداشت ۶۶ :

همان مأخذ، ص ۳۵ .

یادداشت ۶۷ :

همان مأخذ، ص ۶۶ .

یادداشت ۶۸ :

به عنوان مثال، جملهٔ «تلویح بیان این است ...» («کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۸۹) ، به صورت « The implication of this utterance is ...»، ترجمه شده است.

یادداشت ۶۹ :

(p. Nwyia) ، « اشاره» (En)، در «دائرة المعارف اسلام» (En)، (چاپ دوم)، صص ۱۱۴- ۱۱۳ .

یادداشت ۷۰ :

(Abu Deep)، « نظریهٔ جرجانی راجع به خیالپردازی شعری » (En)، ص ۱۶۴.

یادداشت ۷۱ :

همان مأخذ، ص ۱۱۴ .

یادداشت ۷۲ :

این روایت، به فارسی در آمده است و به صورت اصلِ عربیِ خود نقل نشده است. «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۸ .

یادداشت ۷۳ :

کلمه، جمع الجمع است.

یادداشت ۷۴ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۷ .

یادداشت ۷۵ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰) ، ص ۲۴ .

یادداشت ۷۶:

در مورد این آیه، حضرت بهاءالله ترجمهٔ آن را به فارسی ذکر می فرمایند؛ اما حضرت شوقی افندی، این ترجمه را، به دلیل زائد بودن، به انگلیسی برگردان نمی نمایند. با وجود این، قرائت این تارگومِ (Targum) فارسی، خالی از فایده نیست.

یادداشت ۷۷:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۹۶.

یادداشت ۷۸:

عبارتی مناسب که (S. Scholl) آن را در «شیعهٔ امامیه و دیانت بهایی » (En)، ص ۶۲، به کار برده است.

یادداشت ۷۹:

نکته ای پایانی راجع به عبارت شناسی: (I . Goldziher) ظهورِ نسبتاً مؤخرِ این عبارت را در ادبیات اسلامی، من جمله در « لطائف المنن» (طبع قاهره، ۱۳۲۱ قمری) اثر عبدالوهاب الشرانی (وفات در ۱۵۶۵ میلادی)، متذکر می شود. شخص اخیر می نویسد: « بعد از هر داعیِ الی الله، برای مدت قلیلی فترت حادث می شود تا اینکه ظاهر می شود مَن یُظهِرُهُ الله بعد از او » ترجمهٔ (B . Waiker) و (S. Lambden) در «یاد داشتی از Ignaz (Goldziher)، (۱۹۲۱-۱۸۵۰) راجع به رابطهٔ بین باب و صوفیه » (En)، مجلهٔ «مطالعات بهایی » (En)، جلد ۶، شماره های ۲ و ۳ (فوریه ۱۹۹۲)، ص ۶۸.

یادداشت ۸۰:

راجع به مفهوم تجدد در اسلام رجوع کنید به (H. Lazarus – Yafeh)، « تجدید الدین: بازنگری معنا، ریشه ها و تأثیرات اسلام» در « مطالعاتی در بارهٔ روایات اسلامی و یهودی»

(En)، اثـر (W. Brinner) و (S. Ricks) ، از انتـشـارات (Atlanta: Scholars Press) ، (۱۹۸۶)، صص ۱۰۸- ۹۹.

فصل چهارم
فنون تفسیری در کتاب ایقان

کتاب مستطاب ایقان به معنای کلاسیک، یک تفسیر به حساب نمی‌آید. اما از آنجا که حضرت بهاءالله، بنفسه‌الاقدس، آن را برهان و استدلالی(۱) مُقنع، توصیف فرموده‌اند، حال و هوای تفسیری آن قابل اثبات است. تفسیر وسیله‌ای است که هدف معینی را تعقیب می‌کند و در مورد کتاب ایقان، ابزاری است برای اثبات تحقق «آخرالزمان». (۲)

حضرت بهاءالله بینش‌های تفسیری خود را عمومی و جهانی و قابل کاربرد در مورد هریک از کتب سماوی، ملحوظ می دارند: «**فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر** (کتاب ایقان – م) **ذکر شده** »(۳) اگر به نفس استدلال های آن حضرت توجه شود، این مسأله که چه نصّی یا متنی تفسیر می گردد، اهمیت درجه دوم می‌یابد. فنونی که حضرت بهاءالله برای تفسیر خود به‌کار می‌برند، در مورد نصوص قرآنی و غیر قرآنی، بطور یکسان، قابل کاربرد است. همان‌گونه که ملاحظه خواهیم کرد، مطوّل‌ترین تفسیر آن حضرت، روی یک متن انجیلی است و آن، سه آیه از بخشی است که به مکاشفهٔ صغیر(Minor) معروف است. ترجمهٔ انگلیسیِ تفسیر حضرت بهاءالله از آیات ۲۹ تا ۳۱ باب ۲۴ انجیل متی، چیزی حدود ۵۷ صفحه (۴۴ صفحه از متن فارسی- م) را شامل می‌شود(۴) که قریب یک چهارم از کل متن کتاب را در بر می گیرد.

ریپین (Rippin) برخی دیدگاه‌هایی را عرضه می‌نماید که یقیناً در مورد کتاب ایقان مصداق می یابد:

> هدف تفسیر این است که مفهوم یک متن را روشن سازد. چنین تفسیری به عنوان نقطهٔ شروع، متن قرآن را برمی‌گزیند، و نهایت توجه را مبذول می‌دارد تا معنی آن را واضح نماید. نیز، هم‌زمان

می‌کوشد متن را با موقعیتی که خودِ مفسّر در آن به سر می برد، تطبیق دهد. به بیان دیگر، بخش اعظم تفسیر، نظریِ صرف نبوده، جنبهٔ کاملاً عملی نیز داشته، متن را قابل کاربرد در مورد ایمان و شیوهٔ زندگی مؤمنان می‌نماید. اولین مورد از این دو جنبهٔ تفسیری، عموماً متأثّر است از مسائل لاینحلّ معنایی، جزییات ناکافی، تناقضات درون متنی و مفاهیم ناپذیرفتنی. و جنبهٔ دوم، یعنی آنکه متن را با موقعیت تطبیق می‌دهد، سعی می‌کند آن را با رسوم اجتماعی و موضع‌گیری‌های شرعی و نظریات اصولیِ تمکّن یافته سازگار سازد. (۵)

عملکرد تطبیقی تفسیر، که ریپین از آن سخن می‌گوید، در مورد کتاب ایقان، جنبهٔ مشروعیت بخشی می‌یابد؛ زیرا هدف آن، بدایتاً اثبات اعتبار رسالت حضرت باب و در ورای آن، حقانیت هیکل موعودگونه‌ای است که آن حضرت او را «مَن یُظهِرُهُ اللهُ» خوانده، ظهورش را پیشگویی فرمودند. مسائل مربوط به مشرف بودن وقوع این ظهور را می‌توان برحسب وقایع تاریخی توضیح داد: ظهور این موعودِ آنقدر قریب الوقوع ملحوظ داشته شده بود که توانست همهمه‌ای از مدعیات موعودگرایانه را برانگیزد؛ تا آنجا که در زمانی معین، درون جامعه بابی، تب و تابی قیامت‌نشان بالا گرفت و برخی مدّعیّات را تسریع نمود. آنچه که امانت «حسّ مراقبت نسبت به تجلی الهیِ آتی» در میان بابیان توصیفش می‌کند، عملاً، به «دعوتی باز در جهت نوآوری‌های موعودانه» (۶) تبدیل شد. به اعتبار بیان حضرت عبدالبهاء به عنوان منبعی تاریخی، در می‌یابیم که بیش از بیست و پنج نفر از نفوس بابی ادّعای من یظهره اللهی نمودند. (۷)

این اوضاع تاریخی، اهمیت انتظار دراز مدتی را که نیز در آثار حضرت باب مطرح شده است، کاهش می‌دهد. تعدّد قابل توجه رقیبان و مدّعیان موعودیت بابی، هر تلاشی را برای نادیده انگاشتن اهمیت انتظار کوتاه مدت و تب و تاب ناشی از آن، خنثی می‌سازد.

برخی «مسائل لاینحل معنایی» که بر ذهن خال حضرت باب سنگینی می‌کرد، سبب نزول کتاب مستطاب ایقان شد. وی نه تنها با تناقضات متنی در نصوص الهی مواجه بود، بلکه نظریات مربوط به قیامت را نیز ضدّ و نقیض می‌دید و دراین میان، حادترین منشاء درگیری درونیش، به مدّعای موعودانهٔ خواهرزاده‌اش، مربوط می‌شد. چنین ادّعایی سازگاری چندانی با سناریوی آشنای رستاخیزی نداشت. بر طبق معیارهای قیامت نشانِ اسلامی، حضرت باب نیز همچون حضرت مسیح، یک موعود «رسوا» شده و یک مسیحای شکست خورده، تلقی می شد. اما، اکنون جامعهٔ بابی وسیله‌ای در اختیار داشت که با توسّل به آن می‌توانست آنچه را که عملاً یک قیامت قربانی شده (شهید) به حساب می آمد، جنبهٔ عُقلایی بخشد. عاقبت، این، حضرت بهاءالله بودند که به دفاع از «مدعیات اصولیِ» حضرت باب قیام فرمودند و در بعضی زمینه‌ها، برای بابیان کم سوادتر و خارج از جرگهٔ علماء، به ترجمان جوهر آن مدعیات، مبادرت نمودند.

کتاب ایقان را نمی‌توان بدون التفات به توجه خارق‌العاده‌ای که حضرت بهاءالله به مکاشفات عهد جدید مبذول می‌فرمایند، مورد مطالعه قرار داد. چنین رویکردی گسترده، در یک بافت و بستر اسلامی، به سبب حجم بالا نسبت به تفاسیر قرآنی و نیز به دلیل تغییر موضعی مؤثّر در تمرکز بر نصوصی که ازنظر یک فرد مسلمان حائز صلاحیت اندکی است، از برجستگی فراوانی برخوردار می‌باشد. البته، در بحث و بررسی باب ۲۴ از انجیل متی، ارجاعات مکرّر حضرت بهاءالله به قرآن و حدیث، مطالب زیادی نیز راجع به دیدگاه اسلامیِ آن حضرت به ما می‌آموزد. در واقع، این رویکرد بین الکتبی (interscriptural) بر بخش اول از دو بخش کتاب ایقان، مسلّط است و بدین ترتیب، حضرت بهاءالله در گفتمان تفسیری خود، دو رستاخیز را به هم ربط می‌دهند.

عهد جدید به عنوان تکیه گاهی برای تفسیر قرآنی

حضرت بهاءالله مواضیعی کم فروغ را نقطهٔ آغازین کتاب ایقان قرار نمی دهند؛ بلکه به عنوان سرمنزل تفسیری خود، مکاشفات عهد جدید را انتخاب می فرمایند. این تهوّر تفسیری که آغازی ایده‌آل برای رویکرد بعدی به قرآن است، محور بخش اول کتاب می باشد. تمامیِ توجهِ معطوف به یک متن غیر قرآنی، به عنوان تکیه‌گاهی عمل می کند که از موضع آن، تفسیر قرآن می‌تواند به طور طبیعی‌تر و در نتیجه با بحث‌انگیزی کمتر، گسترش یابد. بخش عهد جدید از کتاب ایقان، همچنین نسبت به نگرش حضرت بهاءالله به کتب مقدسه(غیر از قرآن – م) بینش‌هایی را به ما ارزانی می‌دارد.

از منظر حضرت بهاءالله، از آنجا که جمیع این کتب از منشاء واحد سرچشمه گرفته‌اند، تفسیر یکی برحسب دیگری ممکن و مُجاز است؛ لهذا برای آن حضرت دلیل مُقنعی وجود ندارد که متون مسیحی را توسط نمونه‌های قرآنی تبیین و تفسیر ننمایند. تفسیر انجیلی/ قرآنی و یا «بین‌الکتبیِ» حضرت بهاءالله، بی‌شباهت به تفسیر درون انجیلی نیست. خلاصه این که تفسیر آیات قرآنی به وسیلهٔ تفسیر متون انجیلی، یگانه ابزار تفسیریِ واسعی است که حضرت بهاءالله در کتاب ایقان به کار می‌برند. چنین می‌نمایدَ که آن حضرت در ورای مخاطبان فعلی، مستمعان مسیحی را نیز مدّ نظر داشته‌اند.

تفسیر بین الکتبی، بدایتاً مستند است بر خاصیت تشابه و توازی :

> سبحان الله با وجود این که از قبل این امورات را به تلویحات عجیبه و اشارات غریبه خبر داده‌اند تا جمیع ناس اطلاع یابند و در آن روز خود را از بحر البحور فیوضات محروم نسازند، مع ذلک امر چنین واقع می‌شود که مشهود است و این مضمونات در قرآن هم نازل شده، چنانچه

می‌فرماید : " هل ینظرون الاّ ان یأتیَهمُ اللهُ فی ظللٍ من الغمام؟"[1] (قرآن ۲۱۰/ ۲)» (۸)

حضرت بهاءالله، پس از یک مقدمهٔ مبسوط که تاریخ نجات را تا ظهور حضرت مسیح (۹)، مجملاً مرور می‌نماید؛ نقطهٔ آغازین تفسیریِ خود در کتاب ایقان را، مسألهٔ مَجیءِ ثانی مسیح در جلال اب سماوی، قرار می‌دهند. آن حضرت از آیهٔ ۲۸ از باب ۱۴ و آیات ۷ و ۱۲ تا ۱۴ از باب ۱۶ انجیل یوحنا (با اشاره‌ای به آیه ۱۶ از باب ۱۴) و نیز آیات ۲۹ تا ۳۱ از باب ۲۴ انجیل متی و نیز آیهٔ ۳۳ از باب ۲۱ انجیل مَرقُس و دوباره آیه ۲ از باب ۲ و آیات ۱ تا ۲ از باب ۳ انجیل متی، که تمامی آنها، در ارائهٔ حضرت بهاءالله، به وقوع قیامت یا ظهور موعود مربوط است، آغاز می‌نمایند. آن حضرت این آیات را با توسل به خِرد و تشبّث به درک مشترک انسانی و نیز با استمداد از آیات قرآنی و نیز احادیث شیعی، تفسیر می‌کنند. این شیوهٔ نقل بین الکتبی، همترازیِ عملیاتی میان متون و نصوص انجیلی، قرآنی و روایتی را، که بتمامه غیرمتناقض و معتبر تلقی می‌شوند، میسر می‌سازد.

این مسأله که قرآن، تفسیر جمال رحمان از انجیل را تقویت می‌کند، به طورکلی، از نقطه نظر تفسیر اسلامی، چندان اعجاب‌انگیز نیست. همان‌طور که ریپین اشاره می‌کند: «قرآن در درون خود، برای مسلمین، چشم اندازی از انجیل را ارائه می دهد» (۱۰) اما حضرت بهاءالله از یک نظریهٔ جا افتادهٔ اسلامی، مبنی بر این که تورات و انجیل هردو تحریف شده است، قاطعانه فاصله می‌گیرند. اگر متن انجیل مظنون بود، تفسیر آیاتی از آن برای حضرت بهاءالله بی‌فایده می‌نمود. در مناقشات اسلامیِ ضد یهودیت و مسیحیت، «تحریفِ» متون مقدسهٔ این ادیان، یک اتهام ریشه‌ای است. این

---

[1] *آیا منتظرند جز آن که خداوند در سایه های ابر نزد آنان بیاید؟* - م

اتهام و انتقاد اغلب متوجه انجیل عمرانی است؛ که از قرائت ظاهری و سطحیِ آیات قرآنیِ دالّ بر تحریف (قرآن، ۴/۲۵ و ۲/۷۵) ناشی می‌شود.

کناره گیریِ حضرت بهاءالله از این اتهام بنیادیِ اسلامی، به روشنی نشان می دهد که اهلِ بهاء تعریفی مستقل از اصول اعتقادی خود دارند:

> از بعضی حمقای ارض شنیده شد که انجیل سماوی دردست نصاری نیست و به آسمان رفته، دیگر غافل از این که از همین قول نسبت کمال ظلم و جبر برای حضرت باری جلَّ و عزَّ ثابت می‌شود؛ زیرا بعد از آن که شمس جمال عیسی از میان قوم غائب شد و به فلک چهارم ارتقاء فرمود و کتاب حق جلَّ ذکرُهُ که اعظم برهان اوست میان خلق او، او هم غائب شود، دیگر آن خلق ... به کدام امر مأمور ... می گردند؟ (۱۱)

بر اساس این اتهام قرآنی که «یُحَرِّفونَ الکَلِمَ عَن مَواضِعِه»[1] (قرآن، ۴۶/ ۴)، حضرت بهاءالله تیر را به سمت کماندار برگردانده، علمای مسلمان را متهم به تحریف می‌نمایند: «مقصود از تحریف همین است که الیوم جمیع علمای فرقان به آن مشغولند و آن تفسیر و معنی نمودن کتاب است بر هوی و میل خود» (۱۲). جالب توجه است گفته شود که حضرت بهاءالله در این عقیدهٔ مهجور تنها نیستند، سید احمدخان نیز به صحت و تمامیت متون مسیحی اذعان دارد.(۱۳)

باید اشاره گردد که بسیاری از تفاسیر حضرت بهاءالله – احتمالاً اغلب آنها – در سنّت اسلامی، دارای سوابقی هستند؛ اما آنچه به نحو قدرتمندانه‌ای اصیل و بدیع می‌باشد این است که آن حضرت با این تفاسیر

---

[1] *کلمات را (به نا درستی) جا به جا می کنند.*(ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی) – م

چه می‌کنند. علاوه بر این، عبارات فنی و استدلال کلیِ آن حضرت نیز صورتاً اسلامی است، اما از لحاظ کاربردی، به ندرت چنین است. سنّتاً، استدلال حضرت بهاءالله علیه ختمیت ظهور، ایشان را کاملاً خارج از جهان بینی اسلامی قرار می‌دهد. مسلمین اگرنه چیزی دیگر، اما قطعاً اشارات و استنتاجات ناشی از تفسیر نمادین آن حضرت از قرآن را نمی‌پذیرند و سرانجام، این سؤال موجه مطرح است که چگونه ممکن است قرآن خود را جایگزین سازد؟

حضرت مسیح و مُعزّی (تسلی دهنده)

نخستین اقدام تفسیریِ حضرت بهاءالله در کتاب ایقان، حل و فصل تناقضی است در کتاب مقدس، راجع به مَجیءِ ثانی حضرت مسیح؛ به این مضمون که چگونه حضرت مسیح می‌تواند دوباره بیاید و «معزّی» دیگری را هم به جای خود بفرستد؟ حضرت بهاءالله در ورای گفتمان بدرود حضرت مسیح (Farewell Discourse)، دو روایت متمایز را در ارتباط با رجعت مجدد، مشخص می‌نمایند:

> روزی آن جمال غیبی (حضرت عیسی - م) به بعضی از اصحاب روحانی ذکر فراق فرمودند و نار اشتیاق افروختند و فرمودند که من می‌روم و بعد می‌آیم و در مقام دیگر فرمودند من می‌روم و می‌آید دیگری تا بگوید آنچه من نگفته‌ام و تمام نماید آنچه را که گفته‌ام و این دو عبارت فی‌الحقیقه یکی است، لوانتم فی مظاهرالتوحید بعین الله تشهدون[1] (۱۴)

---

[1] *اگر شما در مظاهر توحید به دید الهی بنگرید.- م*

حضـرت بهاءالله امکان وجـود تناقـضی را در مـتن تـشخیص دادهانـد. اگر هر دو بیان صحیح است، دو ظهور مـورد انتظـار اسـت: رجعـت حـضرت مسیح و ظهور مسلّیِ دوم. بدون باریک شـدن بـیش از حـد در تحلیـل جمـال ابهی، چنین به نظر میرسد که صورت بندی آن حضرت از این مشکل متنـی، یکی از مناقـشات اصـلی در دوایـر اسـلامی اسـت. ایـن قـضیه، در تحقیقـات جدید انجیلی نیز مسائل حادّی را مطرح کرده است. ویندیش (Windisch) و دیگران دو روایت متمایز و ناسازگار را در «گفتمان بدورد» حضرت مـسیح (یوحنا، ۱۴/۱۷)، تشخیص داده انـد کـه عبارتنـد از : ۱) وعـدهٔ بازگـشت ابـن (یوحنا، ۱۴/۲۸) و ۲) وعدهٔ آمدن مُسلّی (تسلّی بخش) (یوحنا، ۱۴/۱۶) (۱۵).

ویندیش در سال ۱۹۲۷ در نوشتهای راجع به مطالب مربوط بـه تـسلیّ بخش (یا فارقلیط) (۱۶) این موضع را اتخاذ نمـود کـه وعـدهٔ آمـدن مـسلّی و وعدهٔ بازگشت ابن، متفاوت و ناهمـسازند. بـرای حـل ایـن مـسأله، وینـدیش، طریقی ظاهرگرایانه و نقدطلبانه را تعقیـب نمـود و نتیجـه گرفـت کـه مطالـب فـارقیطی از اهمیـت درجـه دوم برخـوردار اسـت. (۱۷) وی توجـه را بـه ایـن حقیقت جلب کرد که فارقیط وصیّی حضرت مسیح است؛ یعنی کسی که بعد از شهادت اجتناب ناپذیرآن حضرت جای اورا میگرفت. او معتقد اسـت کـه واپسین اقدام حـضرت مـسیح ایـن بـود کـه بـه پـاس خـاطر حواریّـون، «یـک جانشین تعیین نماید.» (۱۸)

بنا بر این وعدهٔ آمدن فارقیط ناسازگار اسـت بـا مجـیء ثـانی مـسیح، مگر این که همان گونه که تاکنون بوده اسـت، آیـه ۱۷ و بـه بعـد از بـاب ۱۴ انجیل (۱۹) یوحنا، به نحو رمـزی، مجـدداً تفـسیر و تبیـین گـردد. مطـابق نظـر ویندیش، فارقیط از نظر عملکرد، «بَدَل» حضرت مسیح است و هـردو هیکـل، به عنوان رسول عمل مینماینـد. تـوازی یـا مـشابهت وسـیعِ عملکـردِ مـسیح و فارقیط مورد توجه اسحاق (Isaacs) نیز قرارگرفته است که به نحوی مـنظم، این توازی گسترده را، شرح و بسط میدهد. اما به هـرحال ایـن سـؤال مطـرح

است که آیا این دو هیکل، اشاره به شخصیتی واحد است (۲۰) که در دو مدل وارهٔ مختلف ظاهر شده است و یا دو شخص متفاوت و متمایزند؟

تمایز بین این دو هیکل مُنجی، اسماً از لقب «تسلّی بخش دیگر» (۲۱) نشأت می‌گیرد. به حضرت عیسی در نامهٔ اول یوحنا باب ۲ آیهٔ۱ (البته به معنای شرعی) به عنوان "Parakletos" (فارقیط= تسلی بخش) اشاره شده است. این شهادت خود ارجاعی، جالب توجه است؛ چون همان گونه که ریزنفلد (Riesenfeld) خاطرنشان کرده، در بعضی جوامع اولیهٔ مسیحی، با وجود یکی انگاشتنِ تسلی دهنده با روح‌القدس، آن گونه که در انجیل یوحنا (باب ۱۴ ایه ۲۶ – م) منعکس است، رایج چنین بوده است که به حضرت مسیح به عنوان «تسلی دهنده» بنگرند. (۲۴) شاهد دیگری بر این مدّعا، در فقره‌ای از فرامین منسوب به یوحنا است که در یکی از پاپیروس‌های (Oxyrhynchus) کشف شده است و حاوی عبارت استدعایی «ای عیسی، ای تسلی بخش» (Poxy 850, verso 10)(۲۳) می‌باشد. بنابراین می‌بایست این حضرت مسیح بوده باشد که به عنوان تسلی دهنده خوانده می‌شده و نه روح‌القدس.

برطبق نظر ویندیش، در تحلیل نهایی از گفتارهای فارقلیطی، «فروغی ضعیف از دو حاکمیت یا دو دورهٔ پیاپیِ رسالت مشاهده می‌شود، اما به این ترتیب که دورهٔ حاکمیت مسیح باید پایان پذیرد تا دورهٔ حاکمیت فارقیط (Paraclete) بتواند آغاز شود.» (۲۴) ویندیش در گفتار پنجم «بارقه‌ای ناگهانی از اندیشه‌ای که برتری معینی را نسبت می‌دهد» (۲۵) به فارقلیط، کشف می‌نماید.

حضرت بهاءالله، در سطحی برتر، مبتنی بر اصل وحدت و یگانگی، می‌کوشند مسألهٔ این دو هیکل متمایز رستاخیزی، یعنی رجعت مسیح و آمدن «تسلی بخش دیگر» را حل نمایند. از لحاظ تاریخی، رابطهٔ بین عیسی و فارقیط به این شکل، مطمح نظر محافل اسلامی نبوده است؛ اما

توجه شایانی به هویت فارقیط در ارتباط با حضرت محمد مبذول گشته است. عیسای قرآنی(منظور سخنان منسوب به مسیح است در قرآن- م) به این پیامبر آتی، با نام «احمد» اشاره می‌کند.(قرآن ۶۱/۶) احمد سنتاً یکی از پنج اسم حضرت محمد محسوب است (احمد و محمد هردو از ریشه حَمْدْ هستند)، اما این قضیه با گزارش انجیل انطباق ندارد. در انجیل یوحنا، حضرت مسیح ابداً اشاره‌ای به «احمد» نمی‌کند. یک پاسخ امروزیِ اسلامی به این ابهام، این نظریه است که متن انجیل (بخصوص آیه ۷ از باب ۱۶ انجیل یوحنا) به نوعی تغییر یافته است. ما به زودی به این مسأله بازخواهیم گشت. این حائز اهمیت است که حضرت بهاءالله، علی رغم پیشینه و زمینهٔ اسلامی، چنین راه حلی را اختیار نمی‌فرمایند.

«منم عیسی» : وحدت رُسُل

حضرت بهاءالله، بدون توسّل به رویکرد مبتنی بر تحریف، بصیرانه، تناقض عیسی/ فارقیط را به عنوان مسأله‌ای معنایی درنظر می گیرند تا تباینی متنی. در واقع، احتمالاً این گونه صورت بندیِ مسأله، برای انگیزش علاقهٔ خواننده بوده است. به هرحال، حل این معضلِ رستاخیزی، تأثیراتِی دوردست و دیرپا بر مظهریت آن حضرت و نیز تفسیرشان بر قرآن داشته است :

> اگر به دیدهٔ بصیرت معنوی مشاهده شود، فی الحقیقه در عهد خاتم هم کتاب عیسی و امر او ثابت شد. در مقام اسم که خود حضرت فرمود، منم عیسی و آثار و اخبار و کتاب عیسی راَ هم تصدیق فرمود که من عندالله بوده. در این مقام نه در خودشان فرقی مشهود و نه در کتابشان غیریتی ملحوظ. زیرا که هردو قائم به امرالله بودند و هم ناطق به ذکرالله و کتاب هردو هم مشعر براوامرالله بود؛ از این جهت است که

خود عیسی فرمود من می‌روم و مراجعت می کنم. (یوحنا ۱۴/۲۸) (۲۶)

حل و فصل این تناقض ظاهری متنی، مبتنی است بر اصل قرآنیِ وحدت رسل؛ باوجود این، حضرت بهاءالله در این راستا، بعضی روایات اسماعیلی (منظور فرقه ی اسماعیلیه است- م) را نیز ذکر می کنند؛ از جمله حدیث «امّاالنبیّونَ فَانا»[1] و نیز: «منم آدم ، نوح، موسی و عیسی». این احادیث امکان این را فراهم می کند که آن حضرت وجه مشخصهٔ حضرت آدم یعنی «بَدءِ انبیاء» (۲۷) بودن او را در مورد جمیع انبیاء و رسل، از جمله حضرت محمدَ، تسرّی دهند. (۲۸) برعکسِ این قضیه، لقب افتخاری «خاتم النبیین» نیز در مورد جمیع مظاهرالهی مصداق می‌یابد.

در استدلال حضرت بهاءالله، روایت «منم عیسی»، حضور همه جاییِ «جریان‌های مخفیِ اسماعیلی» را که امانت از آنها به گونهٔ جاری در حلقه‌های رافضیِ شیعی یاد می کند، مورد تأیید قرار می‌دهد. چنین اندیشه‌هایی، همچنین برای افراطیون شیعی که مشهورترینشان رجب بُرسی (۲۹) است، حائز اهمیت بوده است. کنایتاً آنچه که امروزه به عنوان عقیده ای افراطی از آن یاد می شود، نظرگاه عمومیت گرای اولیه‌ای را نسبت به پیامبران (منظور یکسانی آنان است – م)، منعکس می‌سازد.(مثل آیات قرآنی ۲۸۵ و ۲/۱۳۶ و ۳/۸۴ و ۴/۱۵۲ و غیرو). چنین دیدگاهی در اوایل دورهٔ اسلام از برتری کوتاه مدتی برخوردار بود. فردمن (Friedmann) دربارهٔ عاقبت این زمینهٔ اعتقادی اولیه، می گوید :

> رویکرد یکسان انگاری در مورد پیامبران الهی دیری نپایید. سنّت اسلامی به زودی به اصرار در این باره که حضرت محمد بهترین آفریده و در نتیجه، برترین پیامبر است، آغازید... این نظرگاه

---

[1] *من همهٔ انبیاء هستم.* – م

نیز همچون همتای یکسان انگارش، از حمایت معادل قرآنی برخوردار بود. ... محدّثین اسلامی از ناسازگاری علنی احادیث یکسان انگار اولیه با بیاناتی که با اطمینان و اعتماد روبه فزونی، برتری حضرت محمد را بر سایر انبیاء ابراز می‌داشت، آگاه بودند. آنان با ذکر این که پیامبر از مقام برتر خود نزول کرده تا از رقابت با سایر ادیان حذر نماید، و یا از تحقیر منزلت انبیای سلف پرهیز کند و یا صرفاً تواضع و فروتنی به خرج داده، به توضیح این تضاد پرداختند. بسیاری از آنان نیز نظر دادند که پیامبر، این بیانات یکسان انگار را قبل از آن که آگاهی یابد که براستی بهترین پیامبر و حتّی سیّد اولاد آدم است، اظهار داشته است. (۳۰)

حضرت بهاءالله، با اجتناب قاطع از پیش فرض‌های مسیحیِ مربوط به حلول روح‌القدس بر رسولان (که به نوعی آمدن تسلی بخش تلقی می شود –م) و با وصول به نظریهٔ سنّتیِ اسلامی از طریق یک مسیر استدلالیِ دیگر، وعدهٔ یوحنّاییِ حضرت مسیح، مبنی بر «**تسلّی بخش دیگر**» را به عنوان اشاره‌ای علنی به ظهور پیامبری همچون عیسی مسیح، یعنی حضرت محمد، تفسیر می‌فرمایند.(۳۱) توجه به بعضی زمینه‌ها راجع به اندیشهٔ اسلامیِ یکی بودن حضرت محمد با فارقیط، کمک خواهد کرد تا استدلال حضرت بهاءالله را از رویکردهای غالب اسلامی، جدا سازیم. در میان مدافعان نظریهٔ اسلامی، با الهام از حدس و گمان ماراکچی (Marracci)، در ترجمه‌ای که در قرن هفتم میلادی از قرآن به زبان لاتین به عمل آورده، استدلال کلامی زیر تا حدودی شهرت یافته است: کلمهٔ موعود parakletos ، (همان فارقیط به معنای «حامی» و «مسلّی») در یوحنا ۱۶/ ۱۴ و (معادل های آن) حالتی تغییر یافته از واژهٔ اولیه‌ای است که در بطن متن نهفته است؛ یعنی کلمهٔ (paraklytos) به معنی «برجسته و ممدوح» .(۳۲)

اگر ایـن اصلاحیهٔ مفـروض، پذیرفتنی باشد؛ آنگاه بـر اسـاس تـرادفِ لغویِ بین دو نام، می‌توان نشان داد که حضرت مسیح ظهور حضرت محمد را که نامِ مبارکشان به معنی «ممتـاز و ممـدوح» مـی‌باشـد، پیـشگویی نمـوده‌انـد. نخستیـن بـار ابـن اسحـاق، در قـدیمی تـریـن سـرگـذشت بـاقی مانـده از رسول الله (سیرهٔ ۱/۱۵۰، توضیحی بـر یـوحنـا ۱۵/۲۳)، بطـور مستقل و تحـت تأثیر نام الهامی و قرآنیِ احمد (قرآن، ۶۱/۶)، (۳۳)، روح راستی(فـارقلیط) را با حضرت محمد یکی انگاشت.

اما برخلاف این رویه، حضرت بهاءالله، از طریـق اسـتدلالی مبتنـی بـر رابطـهٔ روحـانی (و نـه لفظـیِ) حـضرت مـسیح و فـارقلیط و حـضرت محمـد، فارقلیط را [که در ایقان نامش برده نشده (۳۴) امـا در ص ۱۷ (طبـع ۱۹۰۰) بـه او اشاره رفته است]، همان حـضرت محمـد دانـسته انـد. از نظـر آن حـضرت، اتحاد (توحید) و فرق (تفصیل)، چهارچوبه‌های تفسیریِ مرجعی هستند که در آنها هر دو نام صحیح می‌باشد.

این استدلال، به طور ساده، بـر مبنـایی اعتقـادی (وحـدت مظـاهر– م) استوار است که اسلام بـه نحـو اصـولی آن را مـی‌پـذیرد. امـا انتقـال از قـدیم (اصـل اسـلامیِ وحـدت رسـل –م) بـه جدیـد (حمایـت از اعتبـار مظهریـت حضرت باب) است که جزیـی ضـروری از برهـان سـازی حـضرت بهـاءالله را شکل می‌دهد و برای اینکه استدلال تماماً تفسیری نشود، آن حـضرت، گـاهی متوسل به خرد و منطق می‌گردند و در این شـیوهٔ متفـاوت، مـشابهاتی از عـالم طبیعت را نیز به کار می‌گیرند :

> به مثل شمس که اگر شمس الیوم بگویـد مـن شـمس یوم قبلم صـادق اسـت و اگـر بگویـد، در حـدود یـومی، کـه غیرآنم صادق است و همچنین در ایام ملاحظه نمایید که اگر گفته شود که کل یک شیءاند صحیح و صادق است و اگـر گفته شود که به حدود اسـمی و رسـمی، غیـر همنـد، آن هـم

صادق است؛ چنانچه می‌بینی با این که یک شیء‌اند با وجود این، در هر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می‌شود که در غیر آن نمی‌شود و به همین بیان و قاعده مقامات تفصیل و فرق و اتحاد مظاهر قدسی را ادراک فرمایید تا تلویحات کلمات آن مبدأ اسما و صفات را در مقامات جمع و فرق عارف شوی و واقف گردی و جواب مسأله خود را در موسوم نمودن آن جمال ازلی در هرمقام خود را به اسمی و رسمی، بتمامه بیابی. (۳۵)

این تشبیه، به تحکیم این فرضیه که پیام آوران الهی نه تنها یکسان هستند، بلکه بدون توجه به اسم و رسم، از هویتِ ذاتیِ واحدی نیز برخوردار می باشند، کمک می کند. هدف چنین رویکردی تضعیف مقام و منزلت حضرت محمد نیست، بلکه زدودن این جزم‌اندیشی اسلامی است که بعد از آن حضرت پیام آور دیگری ظاهر نخواهد شد. بدینسان مشاهده می شود که استدلال علیه ختمیت ظهور، تمامیت کتاب مستطاب ایقان را فرامی‌گیرد.

حضرت بهاءالله و مکاشفهٔ صغیر

حضرت بهاءالله اکنون به مسألهٔ رستاخیز واقع می‌پردازند؛ یعنی قیامت مرتبط با موقعیت جدید دینی که به واسطهٔ ظهور حضرت باب به وجود آمده است. به خاطر داشته باشید که هدف پوشیده در ورای تفسیر حضرت بهاءالله دو مورد است: اول حمایت از مأموریت حضرت باب؛ و دوم تجدید مسیر جامعهٔ بابی قبل از ظهور موعودِ جدید. در این راستا، جمال ابهی تب و تاب قیامت نشانِ بابیان را تشدید می‌نمایند و پیش‌گویی‌های موعودگرایانهٔ کوتاه مدتِ حضرت باب را به جریان می‌اندازند؛ پیش‌گویی‌هایی که طائف حول هیکلِ پیامبر گونه‌ای است که به نحو اسرارآمیزی به نام من‌یظهره‌الله خوانده

شده و نیز به اسم مُستغاث معرفی گشته است. اما قبل ازآن، باید قطعات چیستان (puzzle) قیامت نشان، کنارهم قرار گیرد.

در این جا، حضرت بهاءالله توجه خود را به ایفاء و اکمال رستاخیزی، معطوف می‌فرمایند. به این منظور، مکاشفهٔ صغیر در باب ۲۴ متّی، به همراه گفتار بدرود حضرت عیسی در ابواب ۱۴ تا ۱۷ یوحنّا، راجع به ظهور هیکلی موعودگونه در یوم رستاخیز، بسیار گویاتر و روشن‌تر از مشابهات قرآنی آن می باشند. در حقیقت قرآن دربارهٔ چنین هیکلی قیامت نشان، اصلاً وضوحی ندارد. در فقدان اشارات مستقیمِ قرآنی، توسّل حضرت بهاءالله به متی ۳۱- ۲۴/۲۹ برای بسط موضوع ظهورِ متکامل، بسیار مؤثر تر بوده است. در این متن انجیلی می‌خوانیم :

> بلافاصله پس از مصیبت ایام، آفتاب تیره خواهد گشت، ماه دیگر نور خود را نخواهد داد؛ ستارگان از آسمان فرو خواهند افتاد و قدرت‌های آسمان متزلزل خواهند گشت. در آن هنگام جمیع طوایف زمین بر سینهٔ خودخواهند زد و پسر انسان را خواهند دید که با قدرت و جلال بسیار، بر ابرهای آسمان می‌آید. و او فرشتگان خود را با شیپور بزرگ خواهد فرستاد. ... (۳۶)

تفسیر حضرت بهاءالله از آیات ۲۹ تا ۳۱ باب ۲۴ انجیل متی (که هیچ جایگاه نمایانی در ا صول اعتقادیِ اسلامی ندارند)، به نحوی اثبات‌پذیر، دقیق‌ترین تفسیری است که در کتابِ ایقان صورت گرفته است. این تفسیر درعین حال از حجم قابل توجهی نیز برخوردار است. توالیِ مفهومیِ اصلیِ تفسیری را برای این آیات، به این صورت می‌توان خلاصه نمود : مصیبت، مبیّن فقر و محرومیت روحانی است. ایماژ اجرام سماوی در این گفتار رمزی، به درستی معرّف انبیاء و قدیسین است که البته نظراً می‌تواند در مورد رهبران مذهبی نیز مصداق یابد. اما این نمادگرایی ممکن است مثبت یا منفی و در

بعضی مواضعِ معیّن، ظاهـری (راستیـن) و یـا استعاری (نمـادین) هـم باشـد. جدای از جنبهٔ تاریخی، پذیرش ظاهریِ نجمِ مجوسیـان،(۳۷) تـوسـط جمـال رحمان، شاید مبیّن این حقیقـت باشـد کـه یـک تعبیـر قـدیمی از اسـتعاره ای انجیلی، به مرور زمان، جنبه ی ظاهری به خود گرفته است.(۳۸)

رهبران مذهبی در آسمان دین‌الهی چون ستارگانند، که ممکـن اسـت از لحاظ روحانی تاریک شده، به گرداب فنـا سـاقط گردنـد. معمـولاً فـساد و تباهیِ حادث در یک نظام روحانی، چنین سقوطی از فضل و رحمت الهـی را تسریع می‌نمایـد. بـه سـبب موقـف منیعـی کـه علمـای روحـانی دارا هـستند، سقوطشان در ابعاد نجومی است و به همین کواکب مُظلَمه است کـه حـضرت مسیح اشـارت دارنـد. چنـین غـرّش‌هـا و سـرزنش‌هـای ضـدّ مُلاّیـی (توسـط حضرت بهاءالله – م)، صرفاً تفسیری نیستند. این تفسیر مبیّن یک واقعیت عینی هم هست. چنـدان تعجبی نـدارد که حضرت بهاءالله مخالفت علمـای ایـام را، همچون علمای روزگار مسیح، پیش بینی می‌فـرمایند. توازی و تشابهی که آن حضرت(در زمینه ی سقوط علماء – م) با گذشته مطرح می‌نمایند، به وضـوح و به نوبهٔ خود، امکان قیام موسی یا مسیحی بدیع را نیز اِشعار می‌دارد :

> حـال ای بـرادر مـلاحظـه نمـا کـه اگـر در ایـن عهـد چنین اموری (متی ۳۱-۲۹/۲۴ - م) ظاهر شود و چنـین حکایـت بروز نماید چه خواهند نمـود؟ قـسم بـه مربّـی وجـود و مُنـزل کلمات که در حین، بـی‌تکلّـم حکـم بـر کفـر و امـر بـر قتـل نمایند. کجا گوش می‌دهند که گفته شود که عیـسی از نفخـهٔ روح‌القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبـرم مـأمور گـشته؟ (۳۹)

این مسأله ای صرفاً نظری‌نیست؛ از دید گاه بابی، به راستی، موسی یـا عیسایی بدیع پدیدار گـشت و بـر او وارد شـد همـان مخالفـت و مـصیبتی کـه مسیح را تـا فـراز صـلیب همراهـی کـرد. پیکـر حـضرت بـاب در سـال ۱۸۵۰

میلادی به باران تیرها سپرده شد. اما اگر تجلیِ پیامبرگونهٔ دیگری در راه باشد چه؟ اشارات آشکار جمال ابهی به حضرت باب می‌تواند به راحتی دوگانه درنظر آید که به گونه‌ای غیرمستقیم و مبهم، به ظهور موعودانهٔ مُشرف به وقوعِ حضرتشان هم دلالت می کند:

> الله اکبر ، بیان که به این مقام رسید رائحهٔ روحانی از صبح صمدانی مرور نمود و صبای صبحگاهی از مدینهٔ سبای لایزالی وزید ... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می‌بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می گذارد. به قسمی عنایت دراین ساعت فرموده که روح‌القدس به غایت حسرت می‌برد ... الطاف به مقامی رسیده که جُعَل قصد نافهٔ مشک نموده و خفاش در مقابل آفتاب مقر گزیده. مردگان را به نفحهٔ حیات از قبور جسد مبعوث نموده ... عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته تا کی اثر این عنایت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شود ... وَ در ارض قلوب که(یعنی چه کسی – م)، این حبّه‌های قدس انبات نماید؟ ... كَذلك نَوَّرنا افقَ سماءِ البيان من انوار شموسِ الحكمةِ و العرفان، لِيطمئنَّ بها قلبُك و تكونَ من الذين طاروا بِاجنحةِ الايقان في هواء محبةِ ربهم الرحمن[1].(۴۰)

توجه کنید به وفور کاربرد آنچه که علمای فصاحت فارسی، اضافهٔ «استعاری»(۴۱) می گویند. اضافه، جزء یا دقیق‌تر بگوییم، عبارتی است که برای مقاصد ملکی، وصفی و تخصیصی به کار برده می‌شود. اما حضرت

---

[1] *این گونه افق آسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفان روشن نمودیم تا قلب تو را مطمئن سازد و از کسانی باشی که با بال های ایقان در هوای محبت پر وردگارشان پرواز کردند.*- م

بهاءالله از این ترکیب به عنوان یکی از ابزارهای مهم تفسیری استفاده می‌فرمایند. چرا؟ چون تفسیر آن حضرت از یک آیه شیوه ای مشخص دارد؛ و آن شیوه این است که مفهوم یک نماد (مُشبهٌ به) را با کشف و ارائهٔ اشارت گر(معنی= مُشَبّه) مربوطه‌اش توضیح می‌دهند و آنگاه برای تقویت تفسیر، نماد و معنیِ مکَشوفه را، در قالب یک ترکیب دستوری فارسی، یعنی همان اضافهٔ استعاری، درکنار هم قرار می دهند.

اما کار برد این روش در ایقان چه نتیجه ای به بار می آورد؟ برای مثال، تفسیر آن حضرت از «ارض» را درنظر گیرید. در ارائهٔ آن حضرت از متی ۲۴/۲۹، نماد «ارض» به جای نماد «آسمان» که در متن اصلی به کار رفته، قرارمی گیرد: «وِلِلوَقتِ مِن بَعد ضیق تِلك الایام تُظلِمُ الشَّمسُ و القَمرُ لایُعطي ضوئَهُ ... وقُواةُ الارض تَرتجُّ ...[1]» (۴۲) اما اشاره به ارض در این متنِ مکاشفه‌ای، موضوعاً مورد حمایت اشعیا ۱۳ و ۱۳/۱۰ (که به نظرمی‌رسد پشتیبان این آیه است) و یوئیل ۳۱-۱۰،۲/۳۰ و ۱۶- ۳/۱۵ و لوقا ۲۱/۲۵ نیز قرارمی گیرد. و اینک چنین است تفسیر حضرت بهاءالله از این «ارض» رستاخیزی:

> همچنین معنی تبدیل ارض را ادراک نما، که غمام رحمت آن سماء، برقلوبی که نیسان مکرمت مبذول داشت، تبدیل شد اراضی آن قلوب به ارض معرفت و حکمت، و چه ریاحین توحید که در ریاض قلوبشان انبات شده و چه شقایق‌های حقایق علم و حکمت که از صدور منیرشان روییده ... این است که می‌فرماید: "یومَ تُبَدَّلُ الارضُ غیرَالارض"[2] (قرآن، ۱۴/۴۸) (۴۳)

---

[1] *بلافاصله پس از مصیبت ایام، آفتاب تیره خواهد شد، ماه دیگر نور خود را نخواهد داد؛... و قدرت‌های زمین متزلزل خواهند گشت. - م*

[2] *روزی که زمین جز این زمین گردد. - م*

حضرت بهاءالله به کمک استعارات گسترش یافته توضیحات متنوّع خود را متناسب و موزون می‌فرمایند. خورشید، که منشاء کل حیات زمینی است، استعاره‌ای کامل برای بیان مصدر هدایت یا «حیات» روحانی قرار می‌گیرد. ایماژ های عینیِ حاصل از امثلهٔ مسیحایی(منظور مثال هایی است که در اناجیل موجود است- م) نیز دقیقاً به همین نهج عمل می‌کردند. در همین مسیر، حضرت بهاءالله آیه‌ای قیامت نشان را ذکر می‌نمایند که زَمَخشری (متوفی، ۱۱۴۴ میلادی)آن را به عنوان نمونهٔ تخییل (القاء انتزاعیات به وسیلهٔ تخیل و تصور)، تحلیل نموده است :

> و دیگر معنی این آیه را ادراک نما که می‌فرماید: "والارضُ جمیعاً قبضَتُهُ یومَ القیامةِ و السَّمواتُ مَطْوِیاتٌ بِیَمینِهِ، سُبحانَهُ و تَعالي عَمّا یُشرِکونَ "[1] (قرآن ۳۹/۶۷) مضمون آن این است که همهٔ زمین اخذ شده، دردست اوست روز قیامت و آسمان پیچیده شده، دردست راست اوست. حال قدری انصاف می‌خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده‌اند، چه حسن برآن مترتّب می‌شود. وانگهی این مسلّم است که حقِّ منیع دستی که مرئی شود به بصر ظاهر و مرتکب این امورات شود، منسوب به ذات نیست؛ بلکه کفری است محض و افکی است صرف اقرار برچنین امری و اگر بگویی مظاهرامر او هستند که در قیامت به این امر مأمور می‌شوند، این هم به غایت بعید است و بی فایده؛ بلکه مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سموات، سموات ادیان. حال ملاحظه فرما که چگونه ارض علم و معرفت(را)که از قبل مبسوط شده بود، به قبضهٔ

---

[1] *سراسر زمین در روز قیامت در قبضهٔ قدرت اوست؛ و آسمان ها به دست او در هم نوردیده می گردد.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی) - م

قدرت و اقتدار قبض نمود و ارض منیعهٔ تازه، در قلوب عباد مبسوط فرمود و ریاحین جدیده و گلهای بدیعه و اشجار منیعه از صدور منیره انبات نمود و همچنین ملاحظه کن که سموات ادیان مرتفعه در قبل چگونه در یمین قدرت پیچیده شده و سماء بیان به امرالله مرتفع گشت و به شمس و قمر و نجوم اوامر بدیعهٔ جدیده تزیین یافت. این است اسرار کلمات که بی‌حجاب کشف و ظاهر گشته. (۴۴)

این فقره به نحو مطوّل ذکر شد تا جلوه‌ای از نوع استدلالی را که حضرت بهاءالله در خلال تفسیرشان به کارمی‌برند، عیان نماید. به جای تشبّث به صلاحیت تفسیر رسومی، آن حضرت با توسّل به حصول بیهودگی (absurdity) (در صورت ظاهرگرایی- م) استدلال می‌فرمایند. اینک با نفیِ صحت قرائت ظاهریِ این آیه، «ارض» به یک نماد بدل می‌شود. درونِ گسترهٔ استعاره‌ای طبیعی که آن حضرت به کار می‌برند، تبیین این نماد به عنوان ارض معرفت - زمین مرغوبی که سبزه‌زار روحانی به بار می‌آورد - بسی دلپذیرتر است.(۴۵)

دوباره بنگرید شیوهٔ عمل حضرت بهاءالله را از کاربرد اضافهٔ استعاری، برای تقویت ظریفانهٔ تفسیر خود. «ارضِ» رستاخیزی، - در گفتاری مُبَدَّل از حضرت مسیح (ارض به جای آسمان - م) - به معنای معرفت، علم و به طور کلی، قابلیت روحانیِ فؤآد انسانی، ظاهر می‌شود. مسیر تفسیر، مبتنی است بر اشارات آن حضرت به بساطین روحانیِ درونی، منظرگاهی که در سنّت ادب پارسی، از غنای وافری برخوردار است. (۴۶)

در فقرهٔ دیگری که کاملا خودارجاعی (انعکاسی) می‌نماید، گویی حضرت بهاءالله به ظهور قریب‌الوقوع خود اشاره می‌فرمایند :

عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته، تا کی اثر این عنایت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شود ... و در

ارض قلوب که (یعنی چه کسی– م) این حبّه‌های قدسی انبات نماید؟ و از ریَاض نفوس که شقایق‌های حقایق غیبی بشکفد؟ باری نه چنان سدرهٔ عشقَ دَر سینای حبّ مشتعل شده که به آبهای بیان افسرده گردد و یا اتمام پذیرد. عطش این حوت را بحور ننشاند و این سمندر ناری جز در نار روی یار مقرّ نگزیند. پس ای برادر، سراج روح را در مشکاه قلب به دهن حکمت بر افروز و به زجاج عقل حفظش نما تا نفس‌های انفس مشرکه آن را خاموش نکند و از نور باز ندارد. کذلك نورّنا افقَ سماء البیان مِن انوار شموس الحکمة و العرفان لِیَطمَئِنَّ بِها قلبُك و تکونَ مِنَ الَّذینَ طاروا بِاَجنحةِ الایقان في هواءِ مَحَبَّةِ رَبِّهم الرّحمن[1]. (۴۷)

وفور اضافات استعاری دراین فقره نیز نمایان است؛ که هرکدام، مستقیم یا غیرمستقیم به یکی از تفاسیر معین موجود در کتاب ارتباط می‌یابد.

خلاصهٔ کلام این که نقطهٔ آغازین تفسیر در کتاب ایقان، توضیح و تبیین مکاشفهٔ عهدجدید است به عنوان مبنایی برای تفسیر قرآن مجید که در خلال تتمّهٔ کتاب پیگیری می‌شود. نیز حضرت بهاءالله، از صحت و جامعیت متن گفتار فارقلیطی و نیز کلام رستاخیزی مسیحایی در متی ۳۱-۲۴/۲۹، در مقابل اتهامات اسلامیِ دالّ بر تباهی (تحریف)، دفاع به عمل می آورند و آنگاه به «تفسیر بین الکتبی» (تفسیر عهد جدید به وسیلهٔ قرآن مجید و بالعکس)، مبادرت می‌ورزند. آن حضرت آیهٔ ۵ از سورهٔ رحمان (۴۸) و آیهٔ ۴۰ از سورهٔ معراج (۴۹) را برای توضیح معنی شمس و قمرِ قیامت‌نشان که حضرت مسیح بدان اشارت دارند، ذکر می‌فرمایند.

---

[1] *برای مضمون بیان مبارک به پانوشت صفحهٔ ۱۳۴ مراجعه شود.* – م

به علاوه، آیهٔ ۱ از سورهٔ انفطار (۵۰) و آیهٔ ۶۷ از سورهٔ زمر،(۵۱) ارائه و ایضاح گشته، همچون آیهٔ ۲۲ از سورهٔ زاریات (۵۲) راجع به معنی «آسمان»، و تفسیر آنها به باب ۲۴ از انجیل متی انتقال می‌یابد. دربارهٔ معنای «غمام» قیامت‌نشان نیز آیه ۸۷ از سورهٔ بقره (۵۳) و آیات ۲۵ (۵۴) و ۷ (۵۵) از سورهٔ فرقان، مذکور می‌گردد. چنین می‌نماید که شیوه‌های تفسیریِ حضرت بهاءالله، مشتمل برآن چیزی است که فیش بانه (Fishbane) به آن به عنوان «روش‌هایی که از یک متن معیّن معنا تولید می‌کند»، (۵۶) اشاره می‌نماید.

ارتباط کتاب ایقان با تفسیر شیعی

در بحث و بررسیِ حضرت بهاءالله، به ویژه، عبارات فنی، روایات و فنون تفسیریِ شیعی، مندمج و مکنون است. این بخش به مسألهٔ سابقهٔ کار می‌پردازد و به این سؤال پاسخ می دهد که کتاب ایقان تا چه حدّی وابسته به تفسیر شیعی است؟ پاسخ روشن است. اصول تفسیریِ موجود در تشیّع اخباری (امامیهٔ مبتنی بر حدیث)، آشکارا در کتاب ایقانِ نمایان است؛ اما این اصول بیشتر با موضوع تفسیر سر وکار دارند تا با شیوه‌های آن. این، میراث تفسیر کلاسیکِ سنّی است که به وفور، در فنون تفسیریِ موجود درکار حضرت بهاءالله حضور دارد؛ میراثی که تمامیتِ عرصهٔ شیعه را تحت نفوذ خود داشته است. آری، شاخه همواره از کنده می‌روید و هردو از یک ریشه سیراب می‌گردند.

میان کارهای اخیر تفسیر شیعی (از مذهب اخباری) و کتاب مستطاب ایقان، شباهت‌های رسمی و تأکیدهای موضوعی، در حدی هست که اقدام به مقایسه را مُجاز سازد. چنین مطالعه‌ای قیاسی به عنوان نقطه ای منطقی و آغازین، برای بررسی بنیادیِ چنین اثری وزین، الزامی است. اما فقط به جنبه و زمینهٔ شیعیِ متن پرداختن، بسی تنگ نظرانه می‌نماید. نقص چنین رویکردی

کاهش گرایانه این است که حضور خصائص تفسیریِ قابل ردیابیِ شیعی در متن، ممکن است بتواند حادثهٔ کتاب ایقان را توضیح دهد، اما نمی‌تواند صرفاً برحسب امتداد یا اتّساعی طبیعی از سنّت شیعی، آن را «تبیین» نماید. حضرت بهاءالله همان برنامهٔ تفسیری را به کار می‌برند که مبانی قرآنی را برای مرجعیت ائمهٔ دوازده‌گانهٔ شیعه روشن می‌سازد؛ اما نه برای حمایت از سنّت تشیع، بلکه به قصد انفصال و ابتعادی از آن سنّت.

در این جا، در ساختار استدلال حضرت بهاءالله، ناسازه‌ای (paradox) از قدرت و مرجعیت ظاهر می‌شود و آن این که ایشان مرجعیت مؤسسهٔ امامت را تأیید می کنند؛ اما درعین حال، «سلسلهٔ رسولیِ»(کار برد اصطلاحی مسیحی برای اشاره به تسلسل مدعیات علماء - م) مبتنی بر آن را مردود می شمارند. انتقاد جمال ابهی از مرجعیتِ علماء در تشیع معاصر، چیزی فراتر از «اعتراض» می‌باشد. اما این انتقاد خود متضمن نوعی تمایلِ شیعه گونه نسبت به مرجعیت است، البته توأم با معکوس کردن مشروعیت آن؛ آن گونه که به نظام ملاّیی زمان آن حضرت، تفویض گشته بود. اهداف تفسیری (از آنِ جمال ابهی و روحانیت شیعه ـ م) نیز به نوعی متشابهند؛ اما باهم برخورد می‌کنند، زیرا مدعیّات بهایی و شیعی در باب مرجعیت، قصداً متقاطعند؛ یعنی دومی تابع و تحت حکم اولی است.

در کتاب ایقان، به نحوی ریشه‌ای و به شیوهٔ شیعیان، توجه به قدرت و مرجعیت کاملاً نمایان است و این، کُلاً خصلتی است شیعی. اما کسی نباید به تصور این استمرار، گمراه گردد. درحالی که نگاه حضرت بهاءالله به مرجعیت روحانی، مستلزم ساختارهای شیعی است؛ اما ملحوظ داشتن کتاب ایقان به عنوان صرفاً نوعی امتداد تفکر شیعی، به معنی نادیده انگاشتن تحول و انقلابی اصولی و اعتقادی است که آن حضرت، در جهت تفوّق بر اصرار و ابرام شیعی بر قدرت، به نفع کانون بدیعی از مرجعیت؛ یعنی ظهوری فراقرآنی، به وجود آورند. ظهور حضرت باب و نیز موعود ایشان، که در همه

جای آثار آن حضرت ظهورش پیش بینی شده است، دو داعیهٔ جدید بر تجلیِ الهی بوده است که نتیجه ی عملی آن انحلال و اضمحلال قدرت علماء و روحانیون شیعه است. وخیم‌تر آن که از منظری شیعی، در آثار حضرت باب و حضرت بهاءالله، هردو، عمداً یا علناً، لحنی شدیداً ضدّ مُلّایی نیز به کار برده شده است.

بنابراین در گفتار حضرت بهاءالله، دو تصویر از مذهب تشیّع نمایان می‌شود. اولین تصویر، تاریخی و اصولی و مُنزّه و درعین حال مبیّن فراق و جدایی است. ائمهٔ اطهار مورد تقدیس و تکریم واقع می‌شوند و بسیاری از احادیثِ منسوب به آنان به عنوان دلیل و برهان به کار برده می شود. درکتاب ایقان، کَثرت ارجاع و استناد جمال رحمان به روایات امامیه، بعد از توسّل آن حضرت به آیات قرآنیه قرار می‌گیرد و این روالی علناً اخباری است. اما دومین تصویری که حضرت بهاءالله از مکتب شیعه ارائه می‌فرمایند، شکست و ناکامی مشخص آن است؛ به خصوص در ارتباط با عمل کرد معاصرش (در قرن نوزدهم). (اشاره به شکست شیعیان است در مورد عدم معرفت و حمایت از موعود خود، حضرت باب- م).

تفسیر حضرت بهاءالله را می‌توان از لحاظ جدلی و مباحثه‌ای، ضد شیعی، اما آشکارا حامی خاندان حضرت علی، محسوب داشت. این ایراد و انتقاد در مورد تشیع، اصلاح طلبانه نیست. هیچ طرح و برنامه‌ای برای بازگرداندن شیعه گری به اوضاع دیرینه، درکار نمی‌باشد. چنین به نظر می‌رسد که در دیدگاه حضرت بهاءالله از تاریخ نجات، مذهب تشیّع نقش خود را به پایان برده است؛ لهذا می‌توان تأکید کرد که تفسیر آن حضرت، به سبب مدّعیّات رقیبانه در امر مرجعیت، به نوعی، ضدّ شیعی است. از آنجا که حضرت باب قبلاً، در هردو بیانِ فارسی و عربی، انفصالی از گذشته را اعلان و عملی نموده بودند، کتاب ایقان را باید به دور از تجدید حیات مذهب تشیّع، عاملی برای تحکیم و تقویت «ظهور» دیانت بابی، به حساب

آورد. اینک می‌توان سؤال کرد که آیا در سنّت تفسیری شیعه، سابقه‌ای برای نفی خاتمیت مفروضِ مبتنی بر عبارت «خاتم النبیین» (قرآن ۳۳/۴۰)، از طریق ایمان و اطمینان به لقاءالله قیامت‌نشان (قرآن ۳۳/۴۴) وجود دارد؟ اما می بینیم که در تفسیر حضرت بهاءالله، یگانه آیهٔ اساسیِ پیامبرنشانِ قرآن، به وسیلهٔ آیه‌ای دیگر در همان سوره و فقط چهارآیه آن‌سوتر نسخ می‌گردد؛ آیه ای که به وضوح زیارتِ خجستهٔ (لقاءالله ـ م) مُحقّق در هیکل «مظهرالهی» را منعکس می‌سازد؛ مظهریتی که وکالتاً همان «خدا»ی رستاخیز است؛ همان گونه که موسی «خدای فرعون»، خوانده شده است. چنین تعبیری در سوابق تفسیریِ شیعهٔ اثنی عشری یافت نمی‌شود. سرشت بارز و کامل چنین تضادی نه تنها قیاس را تضعیف نمی‌کند، بلکه آن را به افزونی فرامی‌خواند.

یک مطالعهٔ اخیر توسط لاوسن (Lawson)، به درک غربی از اصول تفسیریِ شیعی، کمک می کند. مطابق این مطالعه، نحوهٔ استدلال حضرت بهاءالله علیه خاتمیت ظهور، در مکتب تشیع هیچ گونه سابقه‌ای ندارد. هچنین کتاب ایقان از منظرگاهی معیّن، شرح و بسطی روشن از گرایش‌های جاری شیعی که لاوسن آنها را بارز نموده است، عرضه می‌دارد. اکنون میسر است با نگاهی به گذشته، توضیح دهیم که از لحاظ نظری، برای یک مدّعیِ مرجعیتِ جدید چگونه متصوّر بوده مقصود خود را ابراز دارد، بدون اینکه قصد غصبِ مرجعیت قرآن را داشته باشد؟ چنین کاری به واسطهٔ تفسیر اخباری میسر گشته است. در این روش، فرایند تفسیر، در عین اعتراف به مرجعیتِ سنّت مقدس امامیه، عملاً جایگزین متنی می شود که قصد ایضاح آن را دارد.(۵۷)

گفتگو در بارهٔ مذهب تشیّع، متضمن این مخاطره است که بعضی تعصبات گزینشی و تفسیری و نیز تمایلاتی راجع به بار عبارات تأکیدی، ظاهر گردد. نظام‌دهی و طبقه‌بندی (systematization)، ساختاری خیرخواهانه (well- intentioned) است؛ اما در عین حال، تحمیل پذیر

می باشد. وجاهت و ظرافت روش شناسانهٔ مطالعهٔ لاوسن، این است که او نظام مندی‌های نمونه و سنّتاً تحسین شدهٔ اندیشهٔ شیعی را براساس نظریات خودِ سردمداران این مذهب، ارائه نموده است. مطرح کردن این طبقه‌بندی‌ها در مقدمات تفسیر، روشنگرانه است. این توضیحات نابِ (native) برنامه مند، حدّ محوریت امام را در تفاسیر اخباری از قرآن، مشخص می‌نماید. در چنین تفسیرهایی، آنقدر که از آیات قرآنی برای مشروعیت بخشیدن به بحث‌ها و طرح‌های شیعی استفاده می‌گردد، از گزارش‌های امامی (روایات و احادیث - م) در راستای شرح و بسط آیات قرآنی بهره برده نمی‌شود (چیزی که روال رسمی است) و در این وضعیت قرآن عملاً متنی شیعی از کار در می‌آید.

این نظام‌دهیِ اصول تفسیریِ اخباری، زمینه و بستر کتاب ایقان را مستقیماً وضوح می‌بخشد. مطالعهٔ لاوسن این مسأله را روشن ساخته است که کتاب ایقان عملاً مسیر عُقلایی گرایش‌های تفسیری شیعی را بیان می دارد؛ که اگر از موضع استنتاج منطقی به آنها نگاه شود، آشکارا خود افضل‌انگارانه (self- transcending) جلوه می‌کنند. حرکت خواننده در این مسیر قطعاً به پذیرشی نظری از یک جایگزینیِ عمده (در مرجعیت- م)، منتهی می‌گردد؛ و آن طلوع مرجعیت کلیِ حضرتِ باب است (که در ظلّ ایشان حضرت بهاءالله ایستاده‌اند)، و در مقابل، مرجعیت‌های سنتی پیشین، اعم از رسول و امام، یا قرآن و حدیث افول می نمایند. ظهور حضرت باب موجد کانون جدید مرجعیت روحانی است؛ مرجعیتی که مبتنی بر مزایای قیامت نشان منتقل یافته، و بر اساس «تحقق و اکمال» دور رسالت، مشروعیت گرفته است.

به شکلی بحث پذیر، برجسته‌ترین خصوصیت تفاسیر شیعهٔ اخباری از قرآن، شیوهٔ پرداختن آنها به مسائل مربوط به قدرت و مرجعیت است. در حقیقت، تمامیت عالم اسلام طائف حول نظریات منبعث از مرجعیت می‌باشد؛

یعنی مسائلی چون خلافت، هدایت، مسیر سلوک، تعلیم و تربیت و غیره؛ و در شیعهٔ اسلام، به خصوص امامت، حائز اولویت و اهمیت طراز اول است. بر طبق نظر لاوسن، وجه مشخصهٔ تفاسیر اخباری از قرآن، روالی است برای «یافتن نوعی قرائت صحیح از آیهٔ مورد نظر، به واسطهٔ کنایه یا استعاره، برای توجیه حقانیت امام یا بعضی مباحث مربوط به او، مثل ولایت(هدایت روحانی)»، (۵۸). مذهب تشیع، از همان بدایت، و در همهٔ جلوه‌های گوناگونش در طول تاریخ اسلام، همواره به مقولات و مُدرَکات متنوّع مرجعیت، منسوب و مشغول بوده است. شیعهٔ اثنی عشری، که امروزه شکل غالب شیعه‌گری است، مرجعیت روحانی را، موهوب به امام می‌داند. مدعیّات مرجعیت، تمامی هویت مذهب تشیّع را فراگرفته است؛ مدعیّات و منویّاتی که آشکارا دعاوی رقیب سنّی را به مبارزه می‌طلبد. دراین مسیر، قرآن، حدیث و به خصوص میراث شفاهی ائمه (روایات – م) در جهت توجیه مشروعیت، به کار گرفته می‌شود. کاربرد گزینشی و عَمدی این منابع، به قصد اعتبار بخشیدن به چیزی است که سنّی اسلام آن را مردود می‌شمارد.

کتاب ایقان نیز حاوی همین نگرانی‌ها است، اما زماناً به آینده، یعنی به دوره‌ای ورا- قرآنی (Post-Quranic) و فرا- امامی (Post-Imamate) نظر دارد. تأکیدات حضرت بهاءالله در مورد مرجعیت، معادل و مشابه نگرانی های مذهب تشیع است نسبت به این مسأله، نگرانی هایی که لااقل مخاطبان مستقیم را به خود مشغول می‌داشته است. برای تسریع انتقال مرجعیت روحانیِ مبتنی بر ایمان از مؤسسات شیعی، به مصدری جدید از فرّه و جذبهٔ الهی، یعنی حضرت باب، توسل به چنین تمهیدی ضروری می‌نموده است. ظهور حضرت باب آنچه را از یوم آخرِ که غالباً در منظر شیعه نامعلوم و نهانی بود، آشکار و علنی نمود. به واسطه ظهور آن حضرت بود که در ظل آسمان افراشتهٔ ایمان، چشم اندازِ رستاخیزی بدیع، گسترده گشت.

حضـرت بهاءالله کاری صورت می‌دهند که مبتنی بـر اسـتمرار تجلـیِ الهی تحت عنوانِ «تحقق و اکمال» (Fulfillment)، می‌توان آن را معکوسِ کردن موضوع تفسیر شیعی درنظر گرفت. اما چنین تحققی خود به منزلهٔ نفـی و نسخ است؛ یعنی در کتاب ایقان، اصول تفسیریِ شیعه به کارگرفته می‌شوند برای مقابله با قدرت و مر جعیت نفس شیعه، هرچند رسماً و ظاهراً قضیه طـور دیگری به نظر می‌آید؛ و همین است ظرافت استدلال حضرت بهاءالله.

کتاب مستطاب ایقان بر این نظریهٔ شیعی که قرآن حائز ابعـاد نمـادینی است که صرفاً مُفسِّر مُلهَم می‌تـواند به دقـت و درسـتی آنهـا را توضـیح دهـد تأکید مـی گـذارد. در نظـر شـیعهٔ اخبـاری، مـتن قرآنـی از تفـسیـر معتبـر آن، انفکاک ناپذیر است و از آنجا که تفسیر بالاخره اقدامی انسانی اسـت، ضـامن صحّت آن، اعتماد به احادیث مرویه از ائمهٔ طاهره می‌باشد. از این نقطـه نظـر، متن مقدس، آغشته به هاله و فرّه‌ای می‌گـردد کـه متعلـق بـه رسـول‌الله و ائمـهٔ هدی هردو می باشد. به قول لاوسن «به دلیل آمیخته شدن امام بـا قـرآن، مـتن آن توأمـان بـا فـرّهٔ ایـزدی تجربـه مـی‌شـود و قـرائتش نـوعی زیـارت تلقـی می‌گردد.» (۵۹)

این تمایل و نگرش در مـورد مبـشر بلافـصل حـضرت بهـاءالله، یعنـی حضرت باب، بارزتر می شود. لاوسن می‌گـوید: «اختتـامِ منطقیِ این فرایند را در تفاسیر حضرت باب (شـهادت: ۱۸۵۰) از قـرآن مـشاهده مـی‌کنـیم کـه در کارهای اولیه، شدیداً متکی به شیوهٔ اخبـاری (روایـات امامیـه) بودنـد؛ امـا در آثار متأخّر ظاهراً کاربرد علنی آنها را رها فرمودند. در مراحل اخیر تفـسیرات آن حضرت، عملاً تشخیص میان تفسیر، نـصّ، خواننـده، خـدا، رسـول و امـام غیرممکن می‌نماید؛ و به کوتاه سخن، ماحصل تفـسیر، بـه گونـهٔ نـصّ نمـودار می‌گردد.» (۶۰) از این بحث و بررسی، روشـن مـی‌شـود کـه اصـول تفـسیریِ شیعی، به درستی در کتاب ایقان حضور می‌یابد. جایگزین کردن مراجع سنّیِ با منابع شیعی و کابرد وسیع و حتی مسلط این منابـع در تفسیـر، بـه یـک معنـا،

تمهید سبیلی بوده است برای توجیه مدّعیات مرجعیتی نوخاسته که بدایتاً به گونه و در مقولهٔ تفسیر جلوه‌گر گشته است.

به گفته‌ای پدیدار شناسانه، ظهور و تجلی به نوعی وابسته به سنّت است. برای مخابره و گفتمان در درون محدوده‌های سُنَن، قبل از آن که داعیه‌ای علنی بر مرجعیتی بدیع میسر گردد، کاربرد خلاقیت و ظرافت به عنوان مقدمه ای موقتی اما ضروری ظاهر می شود. از لحاظ شیوهٔ عمل، حضرت بهاءالله این دو مرحله را متوالیاً انجام دادند؛ یعنی از پی تفسیر، آن گونه که در کتاب ایقان در امتداد برخی خطوطِ رسومیِ اخباری صورت گرفته، اعلان و اظهار پدیدار گشت. این توالی، چیزی است که تولّد یک دین جدید جهانی را باعث شد؛ دینی که می‌بایست همزمان، هم به واسطهٔ سنّت اسلامی سخن می‌گفت و هم گسست و انفصالی از آن را عملی می‌کرد.

خصائص سبک تفسیریِ کتاب ایقان

راجع به سبکِ نثر و نوشتار کتاب ایقان و هدفی که چنین سبکی تعقیب می‌نماید، نیز بایدَ مطالبی گفته شود. کلاً آثار حضرت بهاءالله از لحاظ فصاحت و شیوایی، خوانندگان غربی را دچار شگفتی می‌نماید. از دیدآنان، این گونه تزییناتِ کلامی اغلب غیر ضروری و گیج کننده و حتی وخیم‌تر از اینها، جلوه می‌نماید. شرق شناس، الساندرو باوزانی (Allesandro Bausani) به بعضی از مشکلاتی که شیوهٔ بیان بهایی برای نفوس ناآشنا با آن، به وجود آورده، اشاره کرده است. به نظر او: «مشکلی که غربیان در درک شیوهٔ آثار بهایی باآن مواجهند، دراین مسأله نهفته است که ما، معنای نبّاض سه‌پارگیِ واقعیت؛ یعنی خدای ناشناختنی، دنیای نمادها و عالم مادی را ازدست داده‌ایم.» (۶۱) مؤمن (Momen) واقعیت هستی شناسانهٔ موجود در ورای نمادگرایی بهایی را نشان داده است. همان گونه که

باوزانی اشاره کرده است، ماوراءالطبیعهٔ بهایی به چنین «دنیای نمادها» ای، اذعان می‌نماید. حضرت بهاءالله، در لوحی موسوم به ورقاء می‌فرمایند:

> مقصود از ملکوت در رتبهٔ اولی و مقام اول، منظر اکبر بوده و در مقام آخَر، عالم مثال است مابین جبروت و ناسوت؛ آنچه در آسمان و زمین است مثالی ازآن درآن موجود. (۶۲)

این مضمون در کتاب ایقان نیز به گونه‌ای بسیار پوشیده مطرح شده است. چنین می نماید که در این کتاب مبین، بین عوالم روحانی و مادی، قانون انطباق حاکم است. درغیر این صورت نمادهای روحانی، معرّف چه چیزی هستند؟ وجود ابعاد روحانی در این حیات ناسوتی چیزی است که سوای امور دیگر، نمادهای دینی می کوشند آن را فرا بخوانند.

حتی در مطلع کتاب (ایقان)، قبل از آن که هر نوع تفسیری عملاً آغاز شود، توصیف حضرت بهاءالله از مأموریت حضرت موسی، به طور ضمنی، تفسیری (نمادین- م) بوده، نمونه‌ای از رویکردی را که آن حضرت پس از آن در پیش خواهند گرفت، نشان می دهد:

> ... تا نوبت به موسی رسید و آن حضرت به عصای امر و بیضای معرفت از فاران محبّت الهیه با ثعبان قدرت و شوکت صمدانیه از سینای نور به عرصهٔ ظهور ظاهر شد و جمیع من فی الملک را به ملکوت بقا و اثمار شجرهٔ وفا دعوت نمود. (۶۳)

نمادگرایی (symbolism) از یک ریشهٔ شعرگرایانهٔ مشترک بین ملل سرچشمه می گیرد و مبیّن نظاره‌ای استعاری (metaphorical) از عالم حقیقت است. در متون تاریخی اغلب، زبان مَجازی (figurative) و ایدئولوژی به هم ربط می‌یابند.(۶۴) این ارتباط در «تاریخ نجات»، زمینه‌ای که مناسبت خوبی با کتاب ایقان دارد، بیشتر به چشم می‌خورد. در این جا، جریان نجات، منظری را می نماید که نه به گذشته، بلکه به آینده ربط

می یابد. هنری کوربن (Henry Corbin)، در یکی از گفتارهای مفید خود می‌گوید: «... لهذا، تأویل آشکارا، همان شیوهٔ تفسیر نمادها است ... تأویل، به عنوان تکیه گاهی لازم برای دستیابی به تعدّد معنا در یک متن، مستلزم وجود طبقات عوالم و فواصل بین این عوالم است.» (۶۵)

گونه شناسی ونس برو (Wansbrough) از تفسیر

یک شیوهٔ معین ارزیابی را یا باید از میان روش‌های موجود که منطبق با پژوهش جاری هستند برگزید؛ یا باید آن را ابداع و اختراع نمود. من عملکرد اول را برگزیده‌ام. چهارچوبهٔ تحلیلیِ انتخاب شده برای این کتاب (ایقان)، گونه شناسیِ (typology) تفسیریِ مدوّن توسط ونس برو می‌باشد. توضیحات ایشان راجع به تفسیر کلاسیک قرآن، نظراً، مستند و مقبول و قابل ارزیابی است.

ونس برو، صرفاً از نقطه‌نظر روش شناسی، با طرح ارزیابیِ منقّدانهٔ تفاسیر قرآنی، به درک ما از تفسیر کمک شایانی نموده است. وی با حمایت از تحلیل ادیبانهٔ (۶۶) فرآیند تجلی، قرآن و حدیث هردو را، از قید جدا افتادگیِ اصول گرایانهٔ پر طمطراقشان، رهایی داده است. ونس برو در بررسی خود از تفسیر، دو گونه معیار را معرفی می‌نماید: ۱) معیار کارکردی (functional) و ۲) معیار سَبکی (stylistic). وی امیدوار است با «تمرکز بر عناصر تفسیری، چه در درون متن و چه در بیرون آن»، «ابزار روش شناسانه‌ای را مجزّا و مشخص سازد که از پذیرش عام برخوردار باشد.» (۶۷) این ابزار سبکی، معیاری است که با آن می توان پویایی (dynamics) تفسیر را در درون انواع کار کردیِ متون تفسیری تحلیل نمود. ادّعا می شود که ارائه و انتشار این «ابزار روش شناسانه» (که اغلب، «ابزار رَوَندانه (procedural)» گفته می‌شوند)، «متقابلاً مؤید» (۶۸) یکدیگرند. ثمربخش و شاید هم روشنگر خواهد بود که برای تحلیل کتاب ایقان از این چارچوب

استفاده شود؛ البته با توجه به این نکته که این ابزار رَوَندانه هر کدام «بالقوه متغیّرند اما نه تا ورای امکان بازشناسی آنها.» (۶۹) همان گونه که در مورد نفس مطالعهٔ خودِ ونس برو نیز صادق است، تحلیل کارکردی و سبکیِ تفسیر حضرت بهاءالله از قرآن در نوشتار حاضر، اصولاً یک «تجربه» (۷۰) است.

ونس برو، تفسیر کلاسیک را در پنج گونه طبقه‌بندی نموده است که در زمینهٔ افزایش پیچیدگی، چندان از یک ترتیب رشد تاریخی پیروی نمی‌کنند. این پنج گونه عبارتند از: تفسیر روایتی، تفسیر عرفی، تفسیر متنی، تفسیر ادبی و تفسیر نمادی یا تمثیلی. ریپین (Rippin) راجع به این آرایه‌بندی علمی می‌نویسد: «در حالی که ترتیب تاریخی آن ممکن است تا حدّی مورد مناقشه باشد، اما نفس عمل طبقه‌بندی، از لحاظ اسلوبِ صحیحِ علمی، منسجم، کاربردی و زاینده است.» (۷۱) ولی باید گفت این دسته بندی‌ها، هرچند سبب درک بهتری می شوند، اما تمامی بحث گونه‌شناسی را در بر نمی‌گیرند؛ و صرفاً عرصه‌های تفسیر اسلامی را پوشش می دهند. آنچه که این طبقه‌بندی‌ها را قابل استفاده و مؤثّر می‌سازد و به آن روح می‌بخشد، همان پویه‌شناسی تفسیری است. بالاخره این که، گونه‌شناسی ونس برو، پنج نوع تفسیر و دوازده مورد ابزار رَوَندانه؛ یعنی « به عنوان معیاری برای تحلیلِ توصیفیِ ادبیاتِ تفسیری، دوازده عنصر تبیینی»(۷۲) را شامل می شود.

این عناصر تبیینی تدوین شده توسط ونس برو، برای تحلیل و بررسی هر نوع اثر تفسیری، یک چارچوب علمی- ادبی فراهم می‌سازد و مؤلفه‌های تفسیریِ اصلیِ آن را مشخص و مجزّا می‌نماید. بررسیِ تعداد و توزیع این فنون درِ درونِ یک متن معیّن، با دقت بیشتری به ما می‌گوید که مفسّر با مواد خود چه کرده است و نیز به درک ما از این که چه عواملی ساختار ویژهٔ یک تفسیر را شکل می‌دهند، می‌افزاید.

حضـرت بهاءالله در کتاب ایقان، همهٔ ابزار رَوَندانهٔ ونس برو، بجـز دو مورد را، به کار برده‌اند. دو مورد مفقـوده عبارتنـد از: قرائـت‌هـای مختلـف و متون شاهد (سوای ذکر یک فقره شعر کـه البتـه بـرای مقاصـد اعجـابی بـوده است تا اهداف تفسیری). فقدان قرائت‌های مختلف (از یک مـورد تفـسیری- م)، ناشی از نگرش خاصی است که حضرت بهاءالله نسبت به قرآن دارنـد. در این نگرش، متـن قــرآن، البتـه در محـدوده‌هـای شـرعی و نـه در حـوزه‌هـای تفسیری، نـه تنهـا مقـدس، بلکه ثـابت و پـایدار نیـز محـسوب مـی گـردد؛ و ایـن، به روشنی، انعکاسی است از نگرش‌هـای قرن نوزدهمیِ اسـلامی نـسبت به متن؛ به این معنا که قرآن به همان صورتی کـه نـازل شـده، دسـت نخـورده مانده است و متن به همان شکلی که دریافت گشته، صـحیح و درسـت بـه مـا رسیده است. این ادعا که حضرت بهاءالله بعضی آیات قرآنـی را بـه نحـو غیـر دقیق نقل نموده اند مختـصراً بررسـی خواهـد شـد؛ امـا ایـن مـوارد هـم جنبـهٔ ارجاعی داشته، نمـی‌تـوان آنهـا را بـه عنـوان قرائـت‌هـای مختلـف، در جهـت مقاصد تفسیری در نظر گرفت.

در کاربرد گونه‌شناسی ونس برو به عنوان قالبی تحلیلی بـرای مطالعـهٔ کتاب ایقان، قصد من این نیست که حضرت بهاءالله را مقلّد مکتب اسـلامی و یا یک مفسّر معمولیِ قرآنی، به معنای کلاسیک آن، معرفی کنم. در حقیقـت تحلیل ارائه شده، ممکن است به عنوان اقدامی بـی‌ربـط، خواننـده را متعجـب سازد؛ اما در مسیر تلاش برای تحلیل متن بـه مؤلفـه‌هـای تبیینـی آن، از چنـین کاری گریزی نبود. در ضمن باید متوجه بود که نمونه‌های ذکـر شـده، اغلـب از توالی خود خارج گشته و به صورت فقـرات کوچـک ارائـه شـده انـد؛ امـا همین فقرات محدود، در چارچوب نظریهٔ تفسیری، قالب بندی شده‌اند.

به این ترتیب، با کاربرد مدل ونس برو، کتاب ایقان، به دلیل وحـدت استدلالِ موجود در آن، به نحو مؤثرتری جلـوه می‌نمـاید؛ و در هـر نوبت، بـا توسل به تنوع ابزارهای رَوَندانه - کـه کـار بـرد آنهـا منحـصراً سرشـت جـامع

میراث تفسیر اسلامی را آن گونه که در دسترس حضرت بهاءالله بوده است، منعکس می‌سازد- ، اصالت و موجودیت آن بیشتر صیانت می گردد. آن حضرت در استدلال علناً اسلامیِ خود، ناسازه‌ای (paradox) با ابعادی تاریخی و جهانی را مطرح می‌فرمایند؛ به این صورت که اگر جریان تفسیر قرآن نشان دهد که این کتاب مبین، ظهوری آتی را پیش بینی نموده است؛ به دنبال دعاوی دوگانه ای که حضرت باب و حضرت بهاءالله مطرح نموده اند، برای مسئلهٔ مرجعیت در کل عالم اسلامی، چالشی جدی پیش خواهد آمد.

ابزار رَوَندانه در کتاب ایقان

اکنون نگاهی دقیق‌تر می افکنیم به طرقی که حضرت بهاءالله قرآن را تفسیر می‌فرمایند. روش‌های آن حضرت، در هر موردی، با آنچه ونس برو ساز و کار (mechanism) های تفسیری خوانده، تطابق ندارد؛ اما شباهت‌های تقریبیِ موجود، مفید و روشنگر است. من ثابت خواهم کرد که در کتاب ایقان یک رویکرد معینِ تفسیری، قابل تشخیص است و آن این است که حضرت بهاءالله، نخست به عنوان مقدمه، اثبات می‌فرمایند که موضوع رستاخیز قرآن، نوعاً مَجازی (figurative) است. سپس این مقال قیامت نشان مجازین را، از لحاظ عملکرد، نمادین (symbolic) می‌بینند. ارزش این نگاه نمادین به وضعیت تصاویرِ موجود در مقولهٔ مورد بررسی وابسته است؛ تصاویری که خواننده می آموزد آنها را غیر ظاهری بنگرد.

حضرت بهاءالله ابتدا توضیحاتی فصیحانه (rhetorical) ارائه می‌فرمایند و به خواننده کمک می نمایند مَجازین بودن مقال را درک کند. تفسیر و تبیین نمادها (symbols)، به این دیدگاه زیر بنایی از متن و کاربرد لسان تصویری در آن بستگی دارد. نمادها، که اغلب برای مقال مجازین بی نشانه اند، شناختشان وابسته به زمینهٔ متن بوده، بر اساس قانون تطابق(بین نماد و معنی مورد نظر آن – م)، تعبیر و تفسیر می گردند.

این همبستگی (بین نماد و معنی- م)، یک واقعیت هستی شناسانهٔ برتر و یا لااقل، یک جهان‌بینیِ از نظرِ روان شناختی عمیق‌تر را، مدّ نظر دارد. بنا بر این، در استدلال کلی کتاب ایقان در این راستاکه ظهوری فرا قرآنی نه تنها ممکن و موعود است، بلکه هم اینک در جهان موجود و مشهود می‌باشد؛ رابطهٔ پویایِ(dynamic) میانِ مجاز (figure) و نماد، نقشی اساسی به عهده دارد.

در این جا باید نکته‌ای هم دربارهٔ شیوهٔ عمومی استدلال اسلامی، که حضرت بهاءالله لاجرم به ارث برده‌اند، گفته شود. تحلیل و تفسیر آن حضرت از متون منتخبِ قرآنی، بدایتاً بر اساس تشبیه و نیز توسل به حدیث، صورت می‌گیرد. به علاوه، رویکرد آن حضرت معرّف خصوصیت دیگری نیز هست که در زیبایی‌شناسی فلسفی – آن گونه که در مورد تجلی اعمال می‌شود – می‌تواند تهییج و تفرّج (exercise) خوانده شود. کمال (kemal) در نقد ادبیات کلاسیکِ عرب، زیبایی شناسیِ ادبی را به عنوان «علاقه به تشخیص و توصیف سرشت گفتار شعرگونه، عموماً ... از طریق نشان دادن این که ... چنین گفتاری شاعرانه و زیباشناسانه، چگونه عمل می‌نماید»، (۷۳) تعریف کرده است.

در کتاب ایقان، تحسین زیبایی شناسانهٔ حضرت بهاءالله از قرآن ، مرتبط و ممزوج است با تمجید آن حضرت از غنای بیان مَجازین آن. آن حضرت، در عین استدلالی که برای اثبات وقوع یک ظهور فرا- قرآنی (Post-Quranic) به کار می برند، اعزاز و اکرام قرآن را نیز ملحوظ می دارند؛ و در مواضع متعددی از کتاب به ستایش قرآن می پردازند که یک مورد آن چنین است:

> هیچ شیئی را آن سلطان احدیه، در اظهار حجّت خود، به آن (قرآن) شریک نفرموده؛ چه، میان حجج و دلایل، آیات به منزلهٔ شمس است و سوای آن به منزلهٔ نجوم، و آن است حجت باقیه و برهان ثابت و نور مُضیء از جانب سلطان

حقیقی در میان عباد. هیچ فضلی به آن نرسد و هیچ امری بر آن سبقت نگیرد. کنز لئالی الهیه است و مخزن اسرار احدیه ... شریعهٔ معارف الهیه از آن در جریان است و نار حکمت بالغهٔ صمدانیه از آن در فوران . (۷۴)

اما در ورای زیبایی شناسی، این، تعبیر و تبیین یا همان عمل تفسیر است که ضرورت می یابد. حضرت بهاءالله، قصد خود را از این کار به روشنی و سادگی بیان می‌فرمایند: «همهٔ این تفاصیل که مکرّر ذکر می‌شود از همه مقام و همه جا، مقصود این است که بر تلویحات کلمات اصفیای الهی مطلع شوید.» (۷۵) تفسیر آن حضرت درخلال کتاب، اغلب سرشت ناپیدای آیات قیامت نشان را هدف می گیرد و با وجود این که ایشان در زمرهٔ علمای ادب نبوده‌اند، به نظرمن، مفاهیم زیربناییِ رویکردشان به متن (قرآن)، همانقدر که یزدان شناسانه است، ادیبانه نیز می‌باشد. یانگر (Younger) سرشت لسان مَجازین را، آن گونه که در متون انجیلی به کار رفته است، جمع بندی نموده است. به نظر می‌رسد توصیف او، با همان درجه از اعتبار، درمورد زبان مجازین قرآن و امکانات نمادین متعلّق به آن نیز مصداق می‌یابد:

> در لسان مجازین، نوعی طبقه‌بندی معنا مطرح است که در آن، ناپذیرفتنی بودنِ مفهوم در یک سطح، جریانی از معنا را در سطحی دیگر تولید میَ کند ... قدرت استعاره دقیقاً ناشی می‌شود از تعامل میان معانی متخالفی که این صنعت آنها را با فشار و اجبار و به نحوی نمادین در یک چارچوبهٔ یگانهٔ معنایی جای می دهد و نیز منبعث می گردد از حدّ و اندازه ای که این اجبار توفیق می یابد در غلبه برآن مقاومت روانی که یک چنین تنشی معنایی به ناچار در هر شخصی که قصد درک آن را داشته باشد، به وجود می آورد.(۷۶)

ذیلاً، معیارهای سبکی، یا «ابزارهای رَوَندانهٔ» ونس برو، به همان ترتیبی که آنها را مطرح کرده است، در مورد ایقان اعمال می گردد. چنین اقدامی هرچند تا حدّی قراردادی می‌نماید؛ اما برای مَقاصدِ ما روشنگرانه است. به خاطر داشته باشید که این چارچوبِ روش شناسانه برای مقاصد تحلیلی، به کار حضرت بهاءالله تحمیل می گردد و نیز این قالب، هیچ بخشی از اثر عظیم و هشیارانهٔ آن حضرت را شکل نداده است. جمال ابهی محقّق نبودند؛ به جرگهٔ علماء تعلق نداشتند و تحصیلاتشان صرفاً محدود به تعلیمات سنّتی و سادهٔ خاندان‌های اشرافی بود که آموزش خصوصی قرآن و حدیث را شامل می‌شد.

بسی مهم‌تر و فراتر (از این مسأله – م)، تجارب عرفانی آن حضرت قرار دارد که به احساسی از گزینش الهی منتهی گشت و در خلال چهل سال مظهریت حضرتشان، به وسیلهٔ قدرت خارق‌العادهٔ «نزول» الواح و آثار بیشمار، تقویت و توسعه یافت؛ آثار گرانباری که از نظر بهاییان به تمامه، حائز مقام و مرتبه‌ای است که ناسخ مرجعیت قرآن قلمداد می شود. حضرت بهاءالله در بحث و بررسیِ مقولات معضلهٔ اسلامی و نیز در ارجاعات گهگاهی به مفسّرین قرآنی، البته نه به نام و نشان، بلکه در فرایند استدلال و برهان، تسلط خودِ را بر بعضی مسائل مهمِ مرتبط با تفسیر، نشان می‌دهند.(۷۷) (در مباحث بعدی متوالیا ابزار روندانهٔ ونس برو در مورد متن ایقان بررسی می شود– م)

قرائت‌های مختلف

حضرت بهاءالله در هیچ موضعی از کتاب ایقان، آیات قرآنی را با ذکر قرائت‌های مختلف(یعنی برداشت های تفسیری مختلف راجع به یک آیهٔ معین– م)، شرح و بیان نمی کنند. اینسان می‌نماید که نگرش آن حضرت به موقف شرعیِ متن مقدس، چنین رویکردی را منتفی می‌سازد. جهت گیری

ایشان نسبت به صحّت و جامعیت قانونی قرآن، بعضی شبهات سنّتیِ شیعی در مورد بخش‌های حاد و حساس آن را، نا دیده می گیرد.(۷۸)

در فصل دوم کتابِ حاضر، شواهد و مستنداتی دالّ بر هدایات خودِ حضرت بهاءالله مبنی بر تطابقِ منقولات قرآنی با متن استاندارد قرآن عرضه گشت؛ چون پیش از آن، در متن اولیهٔ چاپ سنگیِ بمبئی از کتاب ایقان، چنین مواردی به صورت نقل غیر دقیق (inexact paraphrases) وارد شده بود. بعضی منتقدان دیانت بهایی، از آن جهت که جریان نزول را خطا ناپذیر می دانند، صحّت داعیهٔ «منزول» بودن کتاب ایقان را زیر سؤال برده‌اند.

اما این منقولات غیردقیق، چه توضیحی تلقی شوند چه خطا، در فرایند تفسیر دخالتی ندارند؛ به علاوه جزیی و ارجاعی و خارج از اهمیت و حساسیت متن اصلی بوده، احتمالاً نقل با تکیه بر حافظه اند. مهم این است که خواننده به راحتی آیهٔ مبارکه را تشخیص می‌دهد و نکتهٔ تفسیری آن را درمی‌یابد و به این ترتیب نقل غیر دقیق، مقصد خود را محقق می‌سازد. اظهار نظر جفری (Jeffery) دربارهٔ قرائت‌های گوناگونِ سورهٔ فاتحهٔ قرآن که در قاهره مشاهده کرده یا در دوایر شیعه ملاحظه نموده، با همان درجه از اعتبار (البته بدون اینکه اهمیتی داشته باشد)، در مورد منقولاتِ نادقیقِ کتاب ایقان نیز صادق است:

> هیچ گونه دلیل قابل تشخیصی برای این قرائت‌های مختلف (از سورهٔ فاتحهٔ قرآن — م) وجود ندارد. آنها تغییراتی درجهت ساختارِ روان‌تر دستوری و یا وضوحِ افزون‌تر معنایی، نیستند و به نظر نمی‌رسد از اهمیتی اصولی یا اعتقادی برخوردار باشند؛ بلکه صرفاً تفاوت‌هایی هستند که به نظر می رسد در نگهداری و انتقال صلات که بدایتاً به طور شفاهی صورت می گرفته، به وجود آمده باشد.(۷۹)

در مقابل، عزت و احترامی که حضرت بهاءالله برای متن مقدس (قرآن) قائلند، کاملاً نمایان است:

مثلاً فرقان از برای امت رسول حصن محکم بوده که در زمان او، هر نفسی داخل او شد از رمی شیاطین و رَمح مخالفین و ظنونات مُجتَثّه و اشارات شرکیه محفوظ ماند و همچنین مرزوق شد به فواکه طیبهٔ احدیه و اثمار علم شجرهٔ الهیه و از انهار ماء غیرآسنِ معرفت نوشید و خمر اسرار توحید و تفرید چشید. چنانچَه جمیع مایحتاج آن امت از احکام دین و شریعت سیّدالمرسلین در آن رضوان مبین موجود و معیّن گشته و آن (قرآن ـ م) است حجّت باقیه برای اهلش، بعد از نقطهٔ فرقان (حضرت محمد – م)؛ زیرا مسلّم است حکم آن و محقّق الوقوع است امر آن و جمیع، مأمور به اتّباع آن بوده‌اند تا ظهور بدیع در سنهٔ ستّین. (۸۰)

ممکن است کسی سؤال کند که تکریم حضرت بهاءالله از قرآن، با وجود این باورشان که از پیش توسط حضرت باب منسوخ گشته، چرا تا این حد پیش رفته است؛ در پاسخ باید گفت این باور، احتمالاً ربطی به این موضوع که آن حضرت صحّت و جامعیت این سفر جلیل را چگونه ملحوظ می‌داشته‌اند، ندارد. برخلافِ بعضی زمزمه‌ها در سَنّت شیعه که جامعیت قرآن را زیر سؤال برده است– از جمله این شایعه که در نسخهٔ استاندارد عثمان فقرات مربوط به حضرت علی حذف شده است – ، حضرت بهاءالله صحّت و تمامیت آن را صحّه می‌نهند؛ اما تعبیر و تفسیر قرآن، همان سان که تا حدّی به صورت دقیق و جزیی ملاحظه خواهیم کرد، مسأله‌ای است کاملاً متفاوت.

متون شاهد (یا شواهد شعری)

در تطبیق دادن یک متن تبیینی که به معنای کلاسیک، تفسیر نمی‌باشد(منظور متن ایقان است– م)؛ با دسته‌بندی‌های ونس برو، بعضی تغییرات مفهومی لازم می‌شود تا متن را با روش مورد نظر برای توضیح آن،

متناسب سازد. در سنّت معمول و در لسان عرب، نمونه‌هایی که ادبای «مشتاق به توضیح اشکال فصیحانه»، از حجم عظیم اشعار اصولاً «پیش اسلامی»، ذکر می کرده اند، شواهد خوانده می‌شود. معادل فنی این عبارت، در نظریه‌های ادبیِ غربی به "poetic loci probantes" (۸۱) موسوم است. در کتاب ایقانِ جمال رحمان فقط در یک مورد به ذکر شاهدی شعری مبادرت می‌نمایند[1]. حضرت شوقی افندی این بیت را این گونه ترجمه می‌فرمایند:

Marvel not if in the Qur'an the unbeliever perceiveth naught but the trace of letters,
for in the sun, the blind findeth naught but heat. (82)

علی قلی خان، در اولین برگردانِ ایقان به انگلیسیِ، برای امکان مقایسه، خود شعر را نیز ذکر می‌نماید:

عجب نبوَد که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا (۸۳)

و سپس آن را به صورت زیر ترجمه می‌نماید:

Be not astonished if from the Koran no portion is gained except its letters.

---

[1] اما در صفحه ی ۵۸ از چاپ موسوعات، ۱۹۰۰، شعر عربی زیر نیز نقل شده است که معادل آن هم، در چاپ سوم(۱۹۶۰) ترجمهٔ حضرت شوقی افندی، توسط موسسهٔ مطبوعات امری، ویلمت ایلینویی، صفحات ۷۰- ۶۹ ، درج گردیده است:

تَمَسَّک به اذیال الهَوی فَاخلَع الحَیا وَ خَلِّ سبیلَ الناسکین و ان جَلّوا

که ترجمهٔ آن با تَوجه به برگردان حضرت شوقی افندی به قرار زیر است:

بچَسب به دامن هوی وَ شرم و حیا را بگذار.
و بگو عاقلان و پرهیزگاران برَوَند؛ حتی اگر جلوه کنند.

For in the sun, the eye of the blind findeth nothing but heat. (84)

این دو ترجمه چندان تفاوتی با هم ندارند، جز این که خان، با ارائهٔ رسمیِ خودِ بیت شعر، کاربرد آن را مشخص نموده است. نقل این بیت، احساسی و اِعجابی (exclamatory) است و تکرار و تأکید حضرت بهاءالله را در منع تعبیر ظاهری آن آیات قرآنی که حائز معانی عمیقه‌اند، تقویت می‌نماید. مأخذ این شعر نامعلوم است. هیچ گونه اشاره‌ای به آن نشده است. محتمل است که حضرت بهاءالله آن را از اشعار عرفانی خود (که اغلب از میان رفته اند)، نقل نموده باشند؛ اما ذکر آن در این جا، حائز طنین سنّتی چشمگیری است.

اگر درکل آثار حضرت بهاءالله مروری رود، معلوم می شود که ایشان جز در کارهای عرفانیِ صوفی‌گرانهٔ خود، تمایل چندانی به ذکر شواهد شعری ندارند. با این وصف، آن حضرت، هنگام توضیحِ جنبه‌های مَجازین و نمادین قرآن، توجه را به آیات و فقراتی که آشکارا حالت شعرگونه دارند، جلب می‌فرمایند. البته این بدان معنی نیست که قرآن نوعی شعر است. نه آن حضرت و نه نفسی از مسلمانان، هرگز چنین مسئله ای را عنوان نکرده‌اند.

سوای خاصیت تقویت کنندگیِ این بیت، انگیزه‌ای ضمنی نیز مؤیِّد ذکر آن بوده است. جمال ابهی، اندکی قبل از آن، چندین آیه را در رابطه با نفی ظهورت پیشین توسط معرضین، ذکر می‌فرمایند (آیات ۲/۲۳؛ ۴۵/۵؛ ۴۵/۶؛ ۴۵/۸؛ ۲۶/۱۸۷ و ۸/۳۲) و آنچه را که از منظر آن حضرت یک توازی علنی با حضور تاریخی و واقعی نفس مبارکشان است، نتیجه می‌گیرند؛ آن هم در زمانی که اکثریت غالبِ شیعیانِ معاصر، امر حضرت باب را انکار نموده بودند؛ نفی و انکاری که بخصوص از جانب علماء که با دولت همداستان شدند تا جامعهٔ بابی را بکلی منهدم و نابود نمایند، بسی شدید بود.

در ایـن راسـتا، حـضرت بهـاءالله بـه تنقیـد از رهبـران معاصـر شـیعه می‌پردازند؛ نفوسی که از دید آن حضرت و به دلیل دارا بـودن قـساوت قلبـی همچون کفّار عصر ضلالت، قرآن مجید، نوعـاً محکومـشان نمـوده اسـت. بـه فرمودهٔ آن حضرت، «آن قوم(کفّار زمان حضرت محمـد - م) هم، (بـه مثـل یهودان عصر موسـی- م) طلـب تبـدیل مـی نمودنـد آیـات منزلـه را بـه ظنونات نجسهٔ کثیفـه...». (۸۵) [1] البتـه مقـصودِ حـضرت بهـاءالله «تبـدیل» آیات قـرآن نیست؛ هرچند قرائت سطحیِ متن چنین معنایی را القاء مـی‌کنـد. نظرگـاه اصـلیِ آن حـضرت ردّ و نفـی «قـرآن بـابـی» (منظـور کتـاب بیـان فارسی و عربیِ است- م) است؛ زیرا چند سطر عقب تر می‌فرمایند :«الیـوم ... بحور حیوان در رضـوان جنـان ... در مـوج و جریـان و جمیـع ... بـه برکهٔ شور که ملح اُجاج است، قانع گشته‌اند» (۸۶) بـه قـضاوت جمـال ابهایی، علت اعراض از ظهور بابی، نابینایی روحانی بوده است:

> سبحان الله، کمال تحیّر حاصل است از عبادی که بعد از ارتفاع اعلام مدلول، طلب دلیل می‌نماینـد و بعـد از ظهـور شمس معلوم، به اشارات علم تمسّک جسته‌اند. مثل آن اسـت که از آفتاب در اثبـات نـور او حجّـت طلبنـد ... بلـی کـور از

---

[1] توضیح: در ترجمهٔ حـضرت شـوقی افنـدی «...these people» برگـردان عبارت «آن قوم...» است از متن اصـلیِ ایقـان و ایـن عبـارت بـه کفّـار زمـانَ حضرتَ محمد «که تبدیل می نمودندَ آیات منزله را به ظنونات نجسهٔ کثیفـه...» اشـاره دارد. در حـالی کـه مؤلـّف محتـرم مطـلب را طـوری پرورانده است که به نظر می رسد عبارت حضرت شوقی افندی بـه معارضـین حضرت اعلی دلالت می کند و تبدیل آیات اشاره شـده کـار ایـن معارضـین بوده است. امـا ایـن تبدیل کار کفّار صدر اسلام بوده است، و حضرت بهاءالله بـا کـار بـرد عبارت «چنانچه الیوم مشاهده می شود..» ماهیت عمـل و نیـز محکومیت عمل آنان را به مخالفین دور بیان انتقال می دهند - م

آفتاب جز گرمی حاصل نداند و ارض جُرزه از رحمت نیسانی فضلی احصاء ننماید.

عجب نبود که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا. (۸۷)

بیت مذکور راجع به قرآن است؛ اما حضرت بهاءالله مضمون ارتدادی آن را دوگانه می‌سازند که عبارتست از ردّ ظهور حضرت باب و شاید با ایماء و اشاره، نفی ظهور نفس مبارک خودشان. اما این فقرهٔ مبارکه (از کتاب ایقان – م) واضحاً راجع به حضرت باب است. اشارهٔ محتمل به «مَهدی» ، طی عبارت «طلب دلیل می‌نمایند»، این قرائت را تقویت می‌کند؛ زیرا مهدی کسی است که «براستی دلالت » یا «مدلول» شده باشد. با وجود این، مشکل است این قرائت را نیز که حضرت بهاءالله، به نحوی انعکاسی و به طریقی کاملاً ایمایی، دربارهٔ خود سخن می‌گویند و نیز قرآن (مذکور در شعر) را تجلی آیات خود می‌شمارند، مردود انگاریم.

توضیح لغوی (۸۸)

(۱) ضیق (مصیبت) : در بخش اول این فصل، نحوهٔ نظارهٔ حضرت بهاءالله را به مکاشفهٔ عهد جدید، مورد بحث و بررسی قرار دادیم؛ از آنجا که تفسیر آن حضرت از این مکاشفه، به آیهٔ مشابهی در قرآن تعمیم می‌یابد، ذیلاً مجدداً و به نحو اختصار، به این بخش بازگشت می‌نماییم. به علاوه، تعابیر آن حضرت در این مورد، مستلزم بعضی ملاحظات لغوی نیز می‌باشد. همان گونه که گفته شد، حضرت بهاءالله، کلمات حضرت مسیح در مکاشفهٔ صغیر، مندرج در باب ۲۴ یوحنا، آیات ۳۱– ۲۹ را، به تفصیل شرح و بسط می‌دهند:

و للوقتِ مِن بعدِ ضَیق تلك الایام تُظلِمُ الشَّمسُ و القمرُ لایُعطي ضوئَهُ و الکواکبُ تتساقَطُ مِن السماءِ و قواةُالارض تَرتَجُّ، حینئذٍ یَظهَرُ علاماتُ ابن الانسان آتیاً

علي سحابِ السّماء معَ قواةٍ و مجدٍ كبيرٍ و يُرسِلُ مَلائِكَتَهُ معَ صوتِ السّافورِ العظيم. انتهى. ترجمهٔ آن به فارسی این است که بعد از تنگی و ابتلا که همهٔ مردم را احاطه می‌نماید، شمس از افاضه ممنوع می‌شود؛ یعنی تاریک می‌گردد و قمر از اعطای نور باز می‌ماند و ستاره‌های سماء بر ارض نازل می‌شوند و ارکان ارض متزلزل می‌شود. در این وقت ظاهر می‌گردد نشانه های پسر انسان در آسمان؛ یعنی جمال موعود و ساذج وجود بعد از ظهور این علامات از عرصهٔ غیب به عالم شهود می‌آید؛ و می‌فرماید: در آن حین جمیع قبایل که در ارض ساکنند نوحه و ندبه می‌نمایند و می‌بینند خلایق آن جمال احدیه را که می‌آید از آسمان در حالی که سوار بر ابر است با قوّت و بزرگی و بخششی بزرگ و می‌فرستد ملائکه‌های خود را با صدای سافور عظیم. انتهی (۸۹)

ترجمهٔ حضرت شوقی افندی (از آیات فوق- م) به سبک نسخهٔ شاه جیمز (King James) و از روی متن عربی مذکور در کتاب ایقان، صورت گرفته است. (حضرت بهاءالله وجه عربی این آیات انجیلی را ذکر می‌فرمایند و سپس خود، ترجمهٔ فارسی آن را نیز عنایت می‌نمایند.) در نقل و ترجمهٔ این متن، دو تفاوت (نسبت به متون اصلی- م) ظاهر می‌شود. اولین تفاوت گزینش یک معادل دیگرِ انگلیسی است (برای کلمهٔ ضیق- م) در ترجمه. (حضرت شوقی افندی کلمهٔ «ظلم» (oppression) را بر کلمهٔ «مصیبت» (tribulation) موجود در نسخهٔ شاه جیمز، ترجیح می‌دهند.) دومین تفاوت در خود متن عربی است؛ به این صورت که در کتاب ایقان، به جای عبارت «قوّاةُ السّماء» (The Powers of the heavens)، که در نسخهٔ شاه جیمز موجود است، عبارت «قوّاةُ الارض» (The powers of the earth)، به کار رفته است؛ اما حال و هوای

سمائیِ فقره، محفوظ مانده است. (۹۰) جمال رحمان در نفس ایقان، کلمهٔ «ضَیق» (oppression) عربی را به واژهٔ «تنگی» (اصلاح شدهٔ واژهٔ «تنکی» در متن فارسی)، برگردان می‌فرمایند؛ تعبیری که ساده و بی‌پیرایه است. واژهٔ فارسیِ «تنگی» به معنای «استواری و سختی» (tightness) می‌باشد [اسم معنی (۹۱) مشتق از «تنگ» (tight)].

اما راجع به «ظلم» در مقابل «مصیبت»؛ کلمهٔ یونانیِ به کاررفته در نسخهٔ اولیهٔ (original) انجیل، (thlipsin) (۹۲) است. همان گونه که حضرت شوقی افندی اشاره می‌کنند، معنی ظاهری (راستین- م) این کلمه «فشار» (pressure) می‌باشد؛ درحالی که مفهوم مَجازین آن «ظلم» (oppression) (۹۳) است و از آنجا که معنای مجازین این کلمه، از قبل در نسخهٔ شاه جیمز و همهٔ نُسَخ دیگر انجیل ارائه شده، توضیح حضرت بهاءالله ممکن است از نظر خوانندهٔ غربی، قدری غریب جلوه کند.

اما در مورد مخاطبین معمولی که کتاب ایقان برای آنان نگاشته شده، مسأله این گونه نیست. به جهت بروز و نمودِ این حقیقت، حضرت شوقی افندی، در خلال ترجمهٔ خود، پرانتز باز کرده، معنیِ مورد نظر از «ضیق» را توضیح می‌دهند: «حال اگر مقصود از این ضَیق (که معنای تحت‌اللفظی آن «فشار» می‌باشد) را همچو ادراک نمایند که عالم ضیق به هم رساند و یا امورات دیگر که به خیال خود توهم نمایند؛ (چنین اموری- م) هرگز مشهود نگردد» (همراه با تأکید). (۹۴) حضرت بهاءالله برای استدلال علیه ظاهرگرایی در مورد متون رستاخیزی، از هر فرصت و موقعیتی، حداکثر استفاده را به عمل می‌آورند و حضرت شوقی افندی نیز نهایت سعی خود را مبذول می دارند که این واقعیت را در ترجمهٔ خود منعکس سازند.

(۲) «یومَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالغَمام»[1] (قرآن ۲۵/۲۵): در درام رستاخیزی، ابرها اغلب به عنوان مَحمل مقتدر و مجهّزِ مُنجیِ قیامت‌نشان، عمل می‌کنند. اما از آنجا که ابرها طبیعتاً نزول نمی‌نمایند، فقراتی چون این، در معرض تفسیر و تبیین قرار می‌گیرند. نزول ابرها (درمکاشفهٔ یوحنا - م) در روز رستاخیز را یا باید تعلیق قانون طبیعی، به عنوان مزیتی الهی در چنین روزی، درنظر گرفت (وجه راستین- م) و یا باید نشانه‌ای برای حضور سخن مَجازین ملحوظ داشت. قرائت اول مُحاط به ملاحظات کلامی است (یعنی کاملاً در قبضهٔ قدرت حق است که قانون طبیعی را معلّق سازد) و قرائت دوم در مورد متن، تعبیر و تفسیر را اولویت می‌دهد. در قرائت اول، ابرها ظاهری (راستین) انگاشته می شوند و در قرائت دوم، فقرهٔ مذکوره مجازین برآورد شده و ابرها نماد ملحوظ می گردند که مستلزم تفسیرِ استعاری یا نمادین است. حضرت بهاءالله قرائت دوم را گزینش می‌فرمایند:

> مقصود از ابر آن اموری است که مخالف نفس و هوای ناس است ... از قبیل تغییر احکام و تبدیل شرایع و ارتفاع قواعد و رسوم عادیه و تقدّم مؤمنین از عوام بر معرضین از علماء و همچنین ظهور آن جمال ازلی بر حدودات بشریه، از اکل و شرب و فقر و غنا و عزّت و ذلّت و نوم و یقظه و امثال آن، از آن چیزهایی که مردم را به شبهه می‌اندازد و منع می‌نماید. همهٔ این حجبات به غمام تعبیر شده و این است آن غمامی که سموات علم و عرفان کل من فی الارض به آن می‌شکافد و شق می گردد، چنانچه می‌فرماید: "یومَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالغَمام" و همچنان که غمام ابصار ناس را منع می‌نماید از مشاهدهٔ شمس ظاهری، همین قسم هم این

---

[1] *در آن روز آسمان به وسیلهٔ ابرها شکافته خواهد شد.*- م

شؤونات مذکوره مردم را منع می‌نماید از ادراک آن شمس حقیقی . (۹۵)

قرائت حضرت بهاءالله از آیه ۲۵/۲۵، با این مضمون که: «درآن روز آسمان به وسیله ابر(ها) شکافته خواهد شد»، بسیار جالب توجه است. آیه در کمال صحّت و دقت، به عربی نقل می‌گردد؛ با وجود این، قرائتی متفاوت از آن به عمل می‌آید. اما این نه قرائتی متنی، بلکه قرائتی لغوی است؛ زیرا که در این جا، عملکرد یا معنیِ مؤثر یک حرف اضافه، مورد نظر است. مجدداً به آیهٔ مذکوره توجه می‌کنیم: «یوَمَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالغَمام»؛ نکته مهم در این جا، درنظر گرفتن پیشوند «ب» است، به عنوان یک حرف علّه، که در قرائت حضرت بهاءالله از این آیه، معادل لغوی حرف "by" (به وسیلهٔ) و نه حرف "with" (با) ، در زبان انگلیسی است. (البته در لسان انگلیسی هردو گزینهٔ علیّت و معیّت، با حرف"with" نیز بیان می‌گردد.) اما این قرائت، بر خلاف معنای قرارداری آیه است که در مقولهٔ ترجمه، آربری (Arberry) نمایندهٔ آن می‌باشد: «در روزی که آسمان شکافته می‌شود با ابرها». با توجه به ترجمهٔ حضرت شوقی افندی از آیهٔ عربیِ استدلال شده توسط جمال ابهی، تفسیر آن در دو مرحله عرضه می‌گردد. مرحلهٔ اول، تفسیر حضرت بهاءالله است که در جملهٔ بلافاصله بعد از ذکر آیه، جنبهٔ علیّت حرف اضافهٔ «ب» را در نظر می گیرد؛ و مرحلهٔ دوم، ترجمهٔ حضرت شوقی افندی است که علیّت منسوب به این حرف اضافه را قطعی و علنی می‌سازد.

برای حفظ قرائتی مجازین، به عنوان شرط لازم برای نظارهٔ زوج نمادینِ (ابرها، حجبات)، (حجبات به معنی نَسخ، انحطاط اخلاقی و تردیدات ذهنی)، حضرت بهاءالله ضرورتاً «الغمام» را فاعل منطقیِ عملِ «تَشَقَّقُ» درنظر گرفته‌اند و این در حالی است که مطابق ساختار نحویِ آیه، «السماء» فاعلِ صیغهٔ چهارم (مفرد مؤنث مضارع غایب- م) این فعل، (از مصدر تَشَقُّق- م) می‌باشد. بنابراین، از لحاظ دستوری، هرچند «السماء» منطقاً غیر عامل است،

اما فاعل فعل «تَشَقَّقُ» به حساب می‌آید و به همین دلیل است که حرف اضافهٔ «ب»، معمولاً به صورت «با» (with) قرائت و به معنای معیّت گرفته می‌شود. اما حضرت بهاءالله، با وجود این که معنای مجازیِ «الغمام»، به عنوان فاعلِ «تَشَقَّقُ»، آشکارا تشخّصی را القاء نمی‌کند، قرائتی غیر عادی از این آیه ارائه می‌فرمایند. ممکن است به همین علت باشد (عدم القاء تشخص- م) که آن حضرت از تفسیر ابرها، به عنوان علماء (آن گونه که در جایی دیگر از کتاب ایقان صورت می‌گیرد) خودداری می‌نمایند و نمادگرایی را به مواردی بی‌جان، مثل «حجبات» محدود می سازند. در واقع، حتی شکل فعلی الغمام (غَمی ، یَغْمی، غمیاً - م) نیز می‌تواند به گونه مجازی و به معنی «پوشانیدن»، قرائت شود.

هرچند حضرت بهاءالله، راجع به خود حرف اضافهٔ «ب»، نکتهٔ مشخصی را مطرح نمی‌کنند، اما قرائتشان از آن، نوعی تحلیلِ نحویِ غیر قراردادی را ضروری می نماید؛ قرائتی که کاملا صحیح هم هست. آیه، از موضع این حرف اضافه، وضعیتی چندمعنایی را عرضه می‌دارد، که در آن مفسّر مُلزَم می شود بستر و زمینهٔ مواضیع را ملحوظ دارد. ابهام دستوری و نحویِ آیه، امکان در نظر گرفتنِ ساختارهای متفاوت را برای آن مهیّا می‌نماید.

قرائت حضرت بهاءالله از این آیه، منبعث از رابطهٔ فاعل/ مفعولی مندمج در کُنه آن است؛ به این ترتیب که مطابق نظر ایشان، ساختار زیربناییِ جمله، الغمام را فاعل و السّماء را مفعول قلمداد می‌نماید. این حرف اضافه، همچنین به سبب ترتیب کلمات و حالت موجود، سلسله مراتبی را نشان می‌دهد که در آن، السماء بالاتر از الغمام قرار می‌گیرد؛ هرچند این موضوع لزوماً و از نظر معرفتی، تأثیری بر فرایند تفسیر ندارد. همان طور که گفته شد، علیّت (سببیّت) حرف اضافهٔ «ب»، به وضوح و روشنی در ترجمهٔ حضرت شوقی اَفندی نمایان گشته است.

به گفتهٔ اُشاقْنسی (O'Shaughnessy) فعل «تَشَقَّقُ» را در این آیه، نباید به صورت ظاهری (راستین) در نظر گرفت:

> نمادگرایی نصیّ و ربّیانه (rabbinic) (مربوط به علماء و فقهای دین یهود- م) در مورد عرش(کرسیِّ خداوند در روز قیامت – م)، مُلازم علائمی ظاهری و مشخص است که به یوم داوری (رستاخیز- م) آتی مربوط می گردد؛ وضعیتی که به خصوص در سوره‌های اخیر قرآن، مشاهده می‌شود. یکی از مکررترین این علائم، انشقاق آسمان است؛ پدیده‌ای که با افعال عربی «فَطَرَ» به معنی شکافتن، شقه شدن و پاره شدن و نیز «شَقّ» به معنی برش طولی، شکافتن و شقه شدن و نیز «فَرَجَ» به معنی روزنه باز کردن، گشودن و شکافتن، بیان شده است. این نوع لسان مَجازین، همانند متون یهود، (از لطاظ ظاهری – م) دلالت بر این دارد که آسمان خیمه یا ورقی فلزی است که می‌تواند برچیده یا گشوده گردد. مسائلی از همین دست در عهد جدید نیز، از جمله در مکاشفات، نامهٔ دوم پطرس و انجیل مَرْقُس، مطرح می‌باشد. (۹۶)

اُشاقْنسی اشعار می دارد که شکافته یا پاره پاره شدن آسمان، آن گونه که در قرآن (۱۴/۴۸ و ۲۱/۱۰۴ و ۲۵/۲۵ و ۳۹/۶۷ و ۴۴/۱۰ و ۵۲/۹ و غیره) آمده، صرفاً علامت حلول یوم جزاء نیست؛ بلکه به عنوان نشانهٔ پذیرش ایمان و نیز تأیید مأموریت رسول‌الله، (قرآن ۱۷/۹۲ و ۲۶/۱۸۷) و حمایت حضرت نوح (۵۴/۱۱) و نیز نشانه‌ای مردود توسط کفّار (۱۵/۱۴ و ۳۴/۹ و ۵۲/۴۴) و نیز علامت انحطاط اخلاقی، از جمله کفر (۱۹/۹۰ و ۴۲/۵) و شرک (۱/۲۲) ، هم مطرح شده است. بالعکس ، در مواضعی، آسمان شکاف نمی‌یابد که یا نشانهٔ نفی و دفع کافران (۷/۴۰) و یا علامت کمال یزدان (۵۰/۶ و ۶۷/۳) است. (۹۷)

اما آیا قیامتِ محقّق (اشاره به ظهور حضرت باب- م) واقعاً یک رستاخیز بود؟ به هر حال، قیامت چه راستین انگاشته شود چه نمادین، سخن بگیانی (Beggiani) در مورد آن صحیح است که می‌گوید: «رستاخیز چیزی نیست جز تحقّق طرح خداوند برای نجات بشریت». (۹۸) اما در این جا (یعنی در تفسیر حضرت بهاءالله - م) صحنهٔ درام رستاخیزی با چرخشِ ناگهانیِ نقشِ یک حرف عامل (یعنی «ب» - م) پیچیده‌تر می‌گردد؛ زیرا در این تعبیرِ جدید، ابرها دیگر تابع و خاضع نیستند(بلکه عاملند — م). این مثال به خوبی نشان می‌دهد که چگونه با تغییری اندک در قرائت یک متن، انواع معانی بدیعه از آن قابل استخراج است و در این جا تغییر، صرفاً در ارزش لغوی یک حرف اضافهٔ ناچیز است.

اما هدف تفسیریِ کلیِ حضرت بهاءالله از این آیه چیست؟ اینک همان گونه که تمامیِ طیفِ تصویرِ رستاخیزی به حوزهٔ ایمان و عمل منتقل می‌گردد و توسط منظرگاهی نمادین و روحانی، نموده می‌شود، «ابرها» نیز مبیّن چیزهایی می‌گردند که در درون روح و روان انسانی تراکم می یابند. در این موقف جدید، خواننده مُلزم می شود در مورد تفسیر قرآنی نیز همان قضاوتی را داشته باشد که در مورد هر مسألهٔ دیگرِ مربوط به ایمان، داراست. اگر معنای حقیقی این آیه (بر اساس تفسیر حضرت بهاءالله- م) آشکار نمی‌گشت - همان گونه که (از نقطه نظرِ آن حضرت) در طول قرن‌ها جوهرهٔ نمادین آن مکتوم مانده بود- خوانندهٔ این سطور ممکن بود مجبور شود به دلیل عدم تحقق(ظاهری) وعود، در اعتبار رسالت (حضرت باب — م) تجدید نظر نماید. یک مدّعیِ رسالت که به طور ظاهری وعود رستاخیزی را محقّق نسازد، از دید بنیادگراییِ متنی یا نصّی، سریعاً مردود شمرده می شود. حضرت باب صاحب هر جاذبه و کاریزمایی که بود، ساحر و جادوگر نبود. از طرف دیگر یک مدّعی مظهریت را که اظهار می‌دارد تحقق وعود الهی جنبهٔ ظاهری ندارد، نمی‌توان به دلیل عدم ارائهٔ علامات و معجزات

رستاخیزی، به فوریت مردود انگاشت. یک چنین مُدّعیِ تحقق وعودی را باید با کلامی بس مُحیلانه‌تر و زیرکانه‌تر مورد ملاحظه و مناقشه قرار داد.

تفسیری که حضرت بهاءالله از «ابرها» ارائه می نمایند، معرّف شیوهٔ تفسیریِ کلیِ آن حضرت است. به یک معنی، تمامی وعودِ قیامت نشان، مربوط به اوضاع و احوال مردم عادی و وقوعات روحانی می‌گردد. این، در واقع دنیای درونی آدمی است که قرآنِ آسمانی، تصویری نمادین از آن ترسیم می‌نماید. «متشابهات» قرآنی، بعضاً مشخصند و بعضاً نامشخص. نگرش حضرت بهاءالله به «ابرها» نشان می‌دهد که آن حضرت آیهٔ مربوطه را یک آیهٔ متشابهِ نامشخص درنظر گرفته‌اند و سپس به رمزگشایی آن مبادرت فرموده‌اند.

توضیح دستوری

(۱) در مقابله با تحلیل‌های دستوریِ انجام شده در مورد قرآن ۵۰/۲۰[1]: این مسأله، احتمالاً جدل آمیزترینِ بخشِ تفاسیر حضرت بهاءالله در کتاب ایقان است. برای درک تفسیر آن حضرت از این آیه، لازم است در آغاز، کاربرد افعال عربی را به طورکلی و به خصوص راجع به استفاده از زمان مَجازین (یا به عبارتی« استعارات زمانی»)، مورد توجه قرار دهیم.

به گفته‌ای زبان شناسانه، مجازیت می‌تواند به دو طریق مطرح شود: ۱) کاربرد مجازی نحوی (یعنی موارد نحوی، ساختاری و دستوری) و ۲) کاربرد مجازی لغوی. هردو طریق به تعبیر و تفسیری معنایی منجر می‌شوند

---

[1] "*و نُفخَ فی الصّور، ذلک یومُ الوعید و جائت کلُّ نفس مَعَها سائقٌ و شَهیدٌ.*" [*و در صور دمید شود، این، روز وعدهٔ عذاب است. و همراه هر کسی راهبری و شاهدی فراز آید.* (قرآن کریم/ ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: دوستان، ۱۳۸۴.)]

که نوعاً مجازی است؛ زیرا هرگونه مجازیتی لاجرم معنایی است. از لحاظ پدیدار شناسی، بسیاری از زبان ها، به موقف ذهنی و نفسانیِ زمان قائلند. این خاصیت، وجه مشخصهٔ السنهٔ غربی است؛ به این معنی که در این زبان‌ها، تأخّر و تقارن و تقدّم، به نحوی مشخص و علنی بیان می‌شود.

اما ادراک ذهنی زمان همواره هم، مشخص و مبرهن نیست و دقیقاً گذشته و اکنون و آینده را از هم متمایز نمی‌کند؛ بلکه بعضی اوقات شکل‌ها و صورت‌های فعل گونهٔ مختلفی را به کار می‌برد تا درجات و فواصل دوری و نزدیکی زمان را بیان نماید. به نظر می‌رسد که در زبان عربیِ کلاسیک، همین نوع ادراک اخیر، وضعیت رایج است؛ موقعیتی که در آن، نقطهٔ مرجع برای سنجش زمان، لزوماً لحظهٔ کنونیِ گفتگو نیست، بلکه می‌تواند در گذشته یا آینده نیز مستقر گردد. کومری (Comrie) در اثر خود راجع به مفهوم زمان در سیستم فعلِ عربی، نشان می‌دهد که در این سیستم زمانِ افعال نسبی است (یعنی درآن، نسبت به زمان واقعی نقاط مرجع متفاوت وجود دارد) و نه مطلق (که در آن نقطهٔ مرجع زمان، لحظه حاضر، یعنی حین گفتگو است.)

اما زمانِ خود افعال (tense) صرفاً صورت است و نه زمان واقعی و لهذا می‌تواند نمادین (symbolically) عمل کند یا راستین (literally). به گفتهٔ بیستن (Beeston): «تنها فعلِ معرّفِ زمان واقعی (که معمولاً با یک عامل تغییر دهنده یا یک عبارت قیدیِ مشخص می‌شود)، فعلی است که در یک زمینهٔ پویا، حائز ملحقات و اضافات ویژه باشد.» (۹۹) به عبارت دیگر، کاملاً معلوم است که زمانِ افعال در سیستم فعل عربی نسبی است و نه مطلق. در نتیجه در این سیستم، درک درونی و واقعی از زمان وابسته است به علامات و ملحقات نحوی (مثل کاربرد ادوات شرطی) و لُغوی (مثل قیود زمانی) و متنی (مثل موقعیت‌های مخصوص).

مواردی که در آن کاربرد مجازین زمان افعال، قالبی و قرار دادی می‌شود، سیستم افعال کُلّاً به هم می‌خورد؛ یعنی وجه و حالت و صورت فعل، همه به درجات مختلف وابسته به هم می‌شوند و در این وضعیت، برای تعیین نقطهٔ مرجع زمانی، باید به ملاحظات زبان شناسانهٔ ویژه و اضافه متوسل شد.

عامل دیگری که در این مسیر باید مورد توجه قرار گیرد، مسأله حذف (ellipsis) است. زبان دانان عرب اغلب با فرض ساختاری عمقی برای آیه‌ای معیّن، به بازسازی عناصر محذوفه درآن می‌پردازند و سپس این عناصر را در فرآیند تحلیل به کار می‌برند.

اکنون به مسیر اصلی بحث باز می گردیم. حضرت بهاءالله فرضیاتی را که بر تحلیل دستوری دیرینهٔ آیه ۲۰ از سورهٔ فرقان حاکم بوده (و هنوز هم هست) به چالش می کشند. استدلال آن حضرت متهوّرانه بوده، بر خلاف شیوه‌ای متکی به نوعی اتفاق نظر، قرائت جدیدی از آیه را عرضه می‌دارد. اما در فقرهٔ ذیل حضرت بهاءالله مقدمتاً تفسیر سنتی این آیه را خلاصه می‌فرمایند که در آن به دو نوع تحلیل رسومی اشاره می‌شود : ۱) حذف عامل؛ ۲) مجازیت زمان فعل.

> علمای تفَسیر و اهل ظاهر چون معانی کلمات الهیه را ادراک ننمودند و از مقصود اصلی محتجب ماندند، لهذا به قاعدهٔ نحو، استدلال نمودند اذا که برسر ماضی درآید معنی مستقبل افاده می‌شود و بعد در کلماتی که کلمهٔ اذا نازل نگشته، متحیّر ماندند؛ مثل اینکه می‌فرماید: "و نُفِخَ في الصّور، ذلك يومُ الوعيد و جائت كلُّ نفسٍ معها سائقٌ و شهيدٌ" که معنی ظاهر آن این است: دمیده شد در صور و آن است یوم وعید که به نظرها بسیار بعید بود و آمد هر نفسی برای حساب و با اوست راننده و گواه. و در مثل این مواقع، یا کلمهٔ اذا را مقدّر گرفتند و یا مستدل شدند بر اینکه چون

قیامت محقق الوقوع است، لهذا به فعل ماضی ادا شد که گویا گذشته است. ملاحظه فرمایید چقدر بی ادراک و تمیزند، نفخهٔ محمدیه را که به این صریحی می‌فرماید ادراک نمی‌کنند. (۱۰۰)

حضرت بهاءالله دو توجیه ممکن برای آینده انگاری را دراین آیهٔ کاملاً و بارزاً رستاخیزی، به علماء تفسیر نسبت می‌دهند: آینده انگاری بر اساس حذف کلمهٔ اذا و آینده انگاری بر اساس کاربرد استعاریِ فعل ماضی برای اشاره به حادثه‌ای در مستقبل که قطعیت وقوع دارد (درکِ ذهنی زمان). روش اول، تحلیلی نحوی است و روش دوم، رویکردی متنی.

نحویانِ عرب در مورد اذای مقدّر (یا محذوف) در عمق ساختار این آیه، مشکل چندانی برای ذکر شواهد قرآنی که در آنها ترکیب اذا نُفخ آشکارا ذکر شده باشد، نداشتند (آیاتی مثل ۱۰۱/ ۲۳، ۳۶/۵۱، ۳۹/۶۸ و ۶۹/۱۳). اما آیاتی که در آنها اذا در ارتباط با نُفخَ محذوف یا مفقود است، مثل همین آیهٔ ۲۰ از سورهٔ فرقان، نیز فراوانند، مثل آیات ۱۸/۹۹، ۶/۳۷، ۲۰/۱۰۲، ۲۷/۸۷ و ۷۸/۱۸ . در این موارد، علمای نحو کم کم متمایل به این نظر شدند که در آیاتِ علناً رستاخیزی، زمان ماضی را به گونه‌ای مَجازی (figuration) (برایِ اشاره به آینده ـ م) به کار برند. (۱۰۱) همان طورکه ان.کینبرگ (N. Kinberg) اشاره می‌کند:

> السّیوطی (as-Suyuti) (متوفی به سال ۹۱۱ هجری و ۱۵۰۵ میلادی) مَجازهای دستوری(نحوی) را به عنوان زیرمجموعه‌ای از مجازهای کلی، جمع بندی و ارائه نموده است. وی در اثر خود راجع به علوم قرآنی (الاتقان فی علوم القرآن)، یک فصل را به لسان مجازین و راستین در قرآن، اختصاص داده است. در این فصل، مؤلّف زیر مجموعه‌ای از حروف و کلمات را که در آنها یک شکل و صورت نحوی، به طریقی«انتقالی و انحرافی» (مجازین)، به جای

کاربرد «عادی و جاری» [حقیقی (=راستین)]، مورد استفاده قرار می‌گیرد، مشخص می‌نماید. در این زیرمجموعه، وی نمونه‌هایی از کاربردهای غیر عادی (ناهنجار) بعضی مشتقات فعلی را ... که در آنها زمان ماضی، به دلیل قطعیت وقوعِ حادثه (یا به عبارتی «اکمال وعده»)، معنی آینده می‌دهد، ذکر می‌نماید. (۱۰۲)

این نوع تحلیل، مستلزم وجود یک اذای محذوف نیست. برای مثال، سیوطی آیهٔ ۶۸ از سورهٔ زُمَر را که مشابه آیهٔ ۵۰/۲۰ است، ذکر می‌نماید تا ثابت کند در قرآن برای اشاره به آینده، زمان فعل مجازین به کار رفته است (که در این مورد ماضی مجهول می‌باشد). (۱۰۳) تحلیلی مشابه نیز در (مجلهٔ) نظام اسلام انجام شده است :

یک ملاحظهٔ جالب توجه نسبت به کاربرد مَجازین زمان فعل (tense)، توسط قزوینی (متوفی به ۱۳۳۸ میلادی)، در شرح اثرِ السکّاکی (as-Sakkaki) به عمل آمده است. وی در یک بحث کوتاه راجع به کاربرد غیرظاهری اشکال نحوی، نه تنها به استفاده از زمان ماضی برای بیان زمان مستقبل اشاره می‌کند، بلکه انگیزهٔ فصیحانهٔ موجود در ورای این گونه کاربرد غیرعادی از زمان ماضی را نیز که همانا «جلب توجه به حتمیت و قطعیت وقوع فعل» می باشد، توضیح می‌دهد. (۱۰۴)

این مجازیتِ مفروضِ زمان (فعل)، مشابه آن چیزی است که در اصطلاح انجیلی «اکمال وعده» (Prophetic Perfect) (۱۰۵) گفته می‌شود. در مورد آیهٔ مورد بحث (قرآن ۵۰/۲۰)، وجود همزمان دو توضیح متفاوت برای اثبات آینده انگاریِ مفروض در آن، نشان می‌دهد که این تفاسیر، آن طورهم که به نظر می‌رسد (نسبت به آینده انگاریِ آیه – م) قطعیت ندارد و لهذا احتمال قرائتی دیگر از آن نیز موجود است که در آن، نقطهٔ مرجع زمان، حضور تاریخی شخص حضرت محمد باشد.

بطورکلی، در مورد افعال عربی، مشخصهٔ زمانیِ معینی وجود ندارد. اما آنچه در دنبالهٔ آیهٔ مورد بحث، به صورت «ذلك يومَ الوعيد»، می‌آید، یک عبارت اسمی (بدون فعل) است که نسبت به موضوعِ اصلی(نفخ در صور – م) جنبهٔ توضیحی داشته، از لحاظ زمینه ای اسنادی و ثابت است و لهذا نمی تواند مشخصه ای زمانی (برای فعل نُفِخَ - م) محسوب شود. (هرچند در این جا مبیّن مشابهت با عبارت قبلی است.) بنابرآنچه گفته شد، می‌توان سلسله مراتبی از آینده انگاری ترتیب داد که در آن ترکیب‌های اذا + فعل ماضی و یوم + فعل مضارع (مثل آیهٔ، يومَ يُنفَخُ فی الصور..[1](۲۰/۱۰۱))در یک طرف طیف زمان قرار گیرد و افعال (آیات) بدون اذا در طرف دیگر آن.

اما در مورد آیهٔ مورد نظر، فعل مجهول نُفِخَ «دمیده شد»، بدون اذا می‌باشد؛ ولی از لحاظ زمینه که بیستن (Beeston) آن را «مهمتر از زمان» می‌شمارد (۱۰۶)حادثهٔ مطروحه فعال و پویا است (یعنی تغییری را از یک موقعیت، به موقعیت دیگر مشخص می‌نماید؛ بر خلاف زمینهٔ ثابت که چنین خاصیتی را ندارد.) اکنون در مورد این آیه، به فرض پوییِ طبیعت فعل از لحاظ زمینه، یک نقطه مرجع معین در زمان لازم می‌آید. این فعل (در قرآن ۵۰/۲۰ - م) به عنوان یک مورد بدون اذا، به یک واقعیت تاریخی دلالت دارد؛ در حالی که ترکیب یوم+ فعل مضارع(آیهٔ ۲۰/۱۰۱)، متضمن یک مفهوم احتمالی است که در زبان انگلیسی با افعال کمکی "could", "would", "might" و غیره بیان می‌شود. (۱۰۷))نتیجه اینکه فعل «نُفِخَ» در این آیه، به وضوح به گذشته دلالت دارد (یعنی صیغهٔ ماضی آن، معرّف زمان واقعی است)(فعل به حادثه ای واقعی در گذشته دلالت دارد- م)؛ به عبارت دیگر، در زمینهٔ مخصوصِ این فعل، مرجع زمانی، به طبیعی‌ترین وجه،

[1] *روزی که در صور دمیده می شود.- م*

باید گذشته تفسیر شود؛ مگر آنکه بررسی‌های نحوی بیشتر، این نقطهٔ مرجع را بطور قاطع یا در گذشته و یا در آینده مقرّر دارد. بدین ترتیب، این مسأله که آیا در این آیه، صیغهٔ ماضی مبیّن زمان واقعیِ ماضی هست یا نه، راجع به تفسیر می‌شود و این در صورتی میسر است که توصیف کمری (Comrie) از سیستم افعال عربی هنگامی که می‌گوید ساختار لسان عربی مبتنی است بر نسبیت زمان افعال(tense) ، درست باشد.

اگرَ فرض شود که تمامیِ در صور دمیدن‌های قرآنی، بدون استثناء، به حوادث رستاخیزی دلالت دارند و این که رستاخیز در آینده‌ای دوردست رخ می‌دهد، آنگاه آسان است که بر اساس آیات حائز اذا، چنین استدلال شود که در قرآن ۵۰/۲۰ نیز باید یک اذا، مقدّر و محذوف باشد. اما از بی‌توجهی و سکوتی که حضرت بهاءالله نسبت به سایر آیاتِ مبیّنِ نَفخ در صور نشان می‌دهند؛ می‌توان چنین استنتاج کرد که آن حضرت این آیه (۵۰/۲۰) را مخصوصاً به جهت قرائتی غیرمعمول - و ظاهری - نسبت به زمان، اختیار فرموده‌اند. چنین می‌نماید که آن حضرت در عین نفیِ هر دو نوع استدلال نحویان - اذای محذوف و قطعیت در آینده انگاری (با کاربرد فعل ماضی - م) - تلویحاً می‌پذیرند که موارد اذا نُفخ دلالت به قیامت آینده دارد. اما تصریح می‌فرمایند که قرآن ۵۰/۲۰ اشارت به رستاخیزی در گذشته می‌نماید که با ظهور حضرت محمد، محقق و مشخص گشته است. با وجود این، آن حضرت نفخِ صور در متی ۲۴/۳۱ را متوجه آینده قلمداد می‌نمایند.

یک مسأله باقی می ماند و آن این که آیا حضرت بهاءالله این آیه را به صورت مکرّر (یعنی صادق در هر دور رسالتی) درنظر گرفته اند یا نه؟ هیچ نشانهٔ مشخصی مبیّن چنین تصوّری نیست. چون اندیشهٔ تکرّر ناظر بر وقوع مجدد است، زبان عربی (همچون سایر السنه) تمایل دارد آن را به صورت ثابت بیان کند. به علاوه، چنین مفاهیمِ دالّ بر عادت و تکرار، اغلب به صیغهٔ حال (یعنی زمان حال ساده) بیان می‌شوند. البته یک ترکیب اذا + فعل ماضی

نیز می‌تواند مبیّن تکرّر باشد. [مثل ضرب المثل‌ها و عبارات قَسَمی (اجرایی)]. اما به نظر می رسد که زمینهٔ پویای قرآن ۵۰/۲۰، چنین امکانی را منتفی می‌سازد.

عامل اذا، به عنوان یک وابستهٔ معرف زمان، یک ساختار نحوی شرطی را به وجود می‌آورد (نحویان عربِ قرون وسطا این عامل را هم در عبارات قیدی و هم شرطی درنظر گرفته‌اند.) از آنجا که یک حادثهٔ مربوط به آینده نمی‌تواند واقعیت محسوب شود (زیرا ممکن است رخ ندهد) کار برد ناظر به آیندهٔ اذا باید مشخصهٔ جملهٔ شرطی را به خود بگیرد. به عبارت دیگر، برای اینکه تحلیل یک اذای مقدّر (محذوف) معتبر باشد(یعنی بتواند به آینده اشاره نماید – م)، باید یک جمله شرطیِ معادل آن (پایه / پیرو) به دست آید. اما در قرآن ۵۰/۲۰ لزوماً چنین ساختاری شرطی وجود ندارد. ولی اگر جملات پایه (شرط) و پیرو (جواب شرط) بتواند منتفی انگاشته شود، اذای محذوف نیز منتفی می گردد. به بیان دیگر، در اینجا نیز ، می‌بایست برای افادهٔ آینده یک ترکیب اذا + فعل ماضی، با ارزش تصوّری مربوطه اش به کار برده می‌شد. (۱۰۸) اما مشکل این تحلیل این است که در عربیِ قرآنی حذف جملهٔ پایه، روالی معمولی است. (۱۰۹)

پس این آیه (قرآن ۵۰/۲۰) به چه طریق دیگری می‌تواند به آینده اشاره داشته باشد، وقتی فعل موجود در آن به وضوح به گذشته دلالت دارد؟ روش دیگر که این هدف تفسیری را تعقیب می کند، کاربرد مَجازین زمان فعل است – شبیه قضیهٔ «اکمال وعده» در یهودیت – که در آن، مقرّ ذهنی نقطهٔ مرجع، در آینده ملحوظ می گردد. ولی قرائت طبیعی‌تر آیه، انسان را برمی‌انگیزد که نقطهٔ مرجعی معادل با زمان حال (لحظه گفتگو)، برای آن تصور کند. اما در تفسیر حضرت بهاءالله، این آیه، حتّی هم طراز با ظهور حضرت محمد قلمداد می گردد (یعنی نقطهٔ مرجع، زمان حیاتِ آن حضرت در نظر گرفته می شود – م). البته در این جا اصل تفسیریِ کنترل کننده،

استدلال جمال ابهی است نسبت به رویکرد مهم و معاصر مندرج در فقرهٔ ذکر شده (از کتاب ایقان – م).

یک اصلی که حتماً باید به خاطر داشت این است که کاربرد مَجازی زبان، اغلب حائز یک علامت مشخص نیست و لهذا تشخیص آن وابسته به فحوای متن است. برای مثال آربری (Arberry) عبارت اسمیِ موجود در این آیه را (ذلک یوم الوعید – م) به صورت «آن، یوم رعب است» ترجمه کرده و شرعلی (Sher Ali) آن را به گونهٔ «این، روز وعده است» برگردان نموده و رُدول (Rodwell) آن را به شکل «آن، روز مرعوب است»، تعبیر کرده است. ملاحظه می‌شود که یک عبارت واحد، بسته به مفهوم ضمنیِ مثبت یا منفیِ احاله شده به آیهٔ مربوط به آن، می‌تواند به صورت«رعب» یا «موعود» یا «مرعوب» ترجمه شود.

حضرت بهاءالله در استدلال علیه مجازانگاریِ زمان فعل (در این آیه– م)، به اقامهٔ برهان برای مجازگرایی در سطح لغوی، نزدیک می‌شوند. به خاطر داشته باشید که نحویان، وقتی ساختار سطحی، قرائتشان را حمایت نمی‌کرد، در تحلیل عمقیِ آیه، متوسل به نظریهٔ «حذف» می‌شدند. عملاً تمامی مفسّرینِ این آیه (۵۰/۲۰) بر این فرضیه‌اند که چون آیه آشکارا رستاخیزی است، باید متضمن معنی آینده باشد. نحوهٔ استدلال بسته‌ای که حضرت بهاءالله بر آن خرده می‌گیرند توسل نحویان است به یکی از دو تبیین زیر، جهت حمایت از قرائتی مفروض و ناظر به آینده؛ به این صورت که اگر به دلیل فقدان یک ساختار شرطیِ معادل ۱) استدلال اذای محذوف شکست خورَدْ، آنان به ۲) استدلال وابستگی به فحوای متن، روی می‌آورند. چنین استدلالی دوّار، شخصی را به یاد می‌آورد که هم می‌خواهد کیک خود را حفظ کند و هم می‌خواهد آن را بخورد. در این جاست که حضرت بهاءالله امکان سومی را هم مطرح می‌فرمایند و آن ۳) قرائتی ظاهری است از آیه، نسبت به زمان.

حضرت بهاءالله با قبول قرائتی ظاهری بالنسبه به زمان، در واقع آنچه را که نوعی تحلیل ضدّ مجازی از زمان است اختیار می‌فرمایند تا توان فصیحانهٔ بیشتری را برای آیه مهیّا سازند. اما تلقیِ ظاهریِ زمان در این آیه، به معنایی مجازین برای تمامی تصویر قیامت نشانِ موجود در قرآن منتهی می گردد و در این حالت و موقعیت است که تفسیرَ صرفاً و خالصاً نمادین می‌شود؛ زیرا که استدلال حضرت بهاءالله در سطحی لغوی، همچنان مجازی است.

اهمیت این تفسیر هنگامی نمایان می‌شود که دقت کنیم قرائت ظاهری جمال ابهی از این آیه بالنسبه به زمان، یک واژگونی تفسیریِ عظیم را بر تمامیت ادراک رسومیِ اسلامی از قیامت قرآنی که همواره در آینده تصوّر می‌شده، تحمیل می‌نماید. نظرگاه سنّتی اسلامی در قیامتِ تصوریِ خود، وفور معجزات را مجاز دانسته، درکی ظاهری از نفس رستاخیز را، بدون توجه به ناپذیرفتنی بودن آن، ممکن می‌شمارد. اما بر خلاف این، در قرائت حضرت بهاءالله از قرآن ۵۰/۲۰، تمامی صحنهٔ رستاخیزی نمادین از کار در می‌آید؛ زیرا درغیر این صورت باید کل سناریوی قیامت قرآنی، به صورت ظاهری، در طول حیات عنصری حضرت محمد رخ داده باشد، که البته چنین نشده است، زیرا ممکن و میسّر نبوده است که چنین شود.

(۲) «عَسی اَنْ یکونَ قریباً»[1] (قرآن ۱۷/۵۱): حضرت بهاءالله قرائت همزمان و تاریخیِ خود از قرآن ۵۰/۲۰ را در مورد تفسیر قرآن ۱۷/۵۱ نیز که راجع به قریب الوقوع بودن «ساعت» رستاخیزی است به کار می‌برند. برای جمال ابهی یکسان انگاشتنِ یوم قیامت با ظهور حضرت محمد، بر اساس آیهٔ ۱۷/۵۱، نیز جلوه گر می شود: «فسیُنغِضونَ اِلیَک رؤسَهم و

---

[1] *شاید اینکه نزدیک باشد. – م*

يقولون متى هو؟ قل عسى ان يكونَ قريباً»[1] (١١٠) تفسير حضرت بهاء الله بر اين آيه، معرّف يكى از ابزارهاى تفسيرى است كه به وسيلهٔ آن، فرايند تأويل با اين اصل كنترل كنندهٔ تفسيرى كه قيامت در هر يک از ظهورات الهى رخ مى دهد، هماهنگ مى گردد :

> مقصود از صور (در قرآن ٥٠/٢٠)، صور محمدى است كه برهمهٔ ممكنات دميده شد و قيامت، قيام آن حضرت بود بر امرالهى و غافلين كه در قبور اجساد مرده بودند، همه را به خلعت جديدهٔ ايمانيه مخلّع فرمود و به حيات تازهٔ بديعه زنده نمود. اين است (كه) وقتى كه آن جمال احديه اراده فرمود كه رمزى از اسرار بعث و حشر و جنّت و نار و قيامت اظهار فرمايد، جبرئيل وحى اين آيه آورد : "فسيُنغِضونَ اِليك روسَهُم و يقولون متي هو؟ قل عسي ان يكونَ قريباً" يعنى زود است اين گمراهان وادى ضلالت، سرهاى خود را از روى استهزاء حركت مى‌دهند و مى‌گويند چه زمان خواهد اين امور ظاهر شود، تو در جواب بگو كه شايد اينكه نزديک باشد. تلويح همين يک آيه مردم را كافى است اگر به نظر دقيق ملاحظه نمايند. (١١١)

انتظار بر وقوع قيامتى(ساعتى) مُشرف يک چيز است و قبول تحقق آن، چيزى ديگر. اگر حضرت بهاءالله موفق گردند مخاطب خود را متقاعد سازند كه با ظهور حضرت محمد رستاخيزى حقيقى رخ داده است، آنگاه با توسل به گذشته به عنوان مثالى براى آينده، اثبات حقانيت قيامتى واقع در زمان زندگى آن حضرت(اشاره به ظهور حضرت باب است – م)، چندان كه

---

[1] *آنگاه در برابر تو سرهايشان را (به علامت انكار) تكان مى دهند و مى گويند آن امر كى خواهد بود؟ بگو چه بسا نزديک باشد.* (ترجمهٔ بهاءالدين خرمشاهى)- م

می‌نمود، مشکل نخواهد بود. هنگامی که قیامت از مشخصهٔ فراطبیعی خود عاری گردد، تحققش مسأله‌ای مربوط به بصیرت روحانی می‌شود.

مخاطب (ایقان- م) باید به داوری بنشیند که چه کسی درست می‌گوید: علماء یا حضرت بهاءالله ؟ این مخاطب، بدایتاً مشروعیت را موکول به زمینه‌های تفسیری می‌نماید؛ لهذا اگر میسر گردد که علماء در تفسیر خود بی‌اعتبار شوند، او طبیعتاً در جستجوی مرجعیتِ معتبر دیگری برخواهد آمد که قادر باشد تفسیر بهتری عرضه نماید. اما تفسیر حضرت بهاءالله در خلال کتاب مستطاب ایقان، کلِ اتفاقِ نظرِ موجود دربارهٔ تفسیر عالمانهٔ اسلامی را متزلزل می‌نماید. ملاحظه می شود که نخستین هماوردطلبی جمال ابهی نسبت به مرجعیت سنّتی اسلامی، در میدان‌ها و عرصه‌های تفسیری است. اما در ادوار بعد از بغداد (۹۲- ۱۸۶۳)، آن حضرت این مرجعیت را در سایر عرصه‌ها و زمینه‌ها نیز به چالش می کشند.

توضیح فصیحانه (Rhetorical)

(۱) مَثَل نان / میوه در قرآن ۷۶/۹ ؛ ۵/۱۱۷ و ۱۴/۲۴ : لسان مجازین، ارائهٔ غیر ظاهری است. در این عرصه، مشکل پیچیدهٔ خواننده، این است که زبان نمادین را وقتی نامعلوم است، چگونه تشخیص دهد. حضرت بهاءالله به شیوهٔ تعلیمیِ مطلوبی، ابتدا آن دسته از آیات را که آشکارا نمادین هستند، به عنوان مقدمه‌ای برای نمادگراییِ ناآشکار قرآنی (یعنی آیاتی که به آسانی نمی شود تشخیص داد نمادین هستند — م)، در معرض درک خواننده قرار می‌دهند:

> این مظلوم یک فقرهٔ آن (علامت رجعت و ظهور- م) را ذکر می‌نمایم و نعمت‌های مکنونهٔ سدرهٔ مخزونه را لوجه‌الله بر عبادالله مبذول می‌دارم تا هیاکل فانیه از اثمار باقیه محروم نمانند که شاید به رشحی از انهار بی‌زوال حضرت ذوالجلال

که در دارالسلام بغداد جاری شده، فائز شوند؛ بی آنکه اجر و مزدی طلب نمایم: "انَّما نُطعِمُکم لوجه الله لانُرید منکم جزاءً و لا شکورا"[1] (قرآن ۷۶/۹) و این طعامی است که ارواح و افئدهٔ منیره به او حیات باقیه یابند؛ و این همان مائده‌ای است که می‌فرماید : "ربَّنا اَنزِل علینا مائدةً من السَّماء"[2] (قرآن ۵/۱۱۷) و این مائده هرگز از اهلش مقطوع نشود و نفاد نجوید و درکل حین از شجرهٔ فضل می‌روید و از سموات رحمت و عدل نازل می‌شود؛ چنانچه فرموده است: "مثلاً کلمةً طیّبةً کشجرةٍ طیّبةٍ اصلُها ثابتٌ و فرعُها فِي السّماء تُؤتي أُکلَها کلَّ حینٍ."[3] (قرآن ۱۴/۲۴) (۱۱۲)

در این فقره، بلافاصله متوجه عبارت خودارجاعیِ «سدرهٔ مخزونه» می‌شویم که دلالت به راز موعود دارد. اما این، موضوعِ اصلی فقره نیست. حرف (کَ) (به معنی مِثلِ، مُشابه) در آیهٔ (۱۴/۲۴)، همانند پرچمی دال بر فصاحت عمل می‌کند. حتی علنی‌تر از این، اشارهٔ بارزی است (به فنون فصاحت- م) که در آیهٔ بعدی (قرآن ۱۴/۲۵) موجود است. آربری (Arberry) هر دو آیه را این گونه ترجمه کرده است:

آیا ندیده‌ای که خداوند چگونه مثال زده است؟ یک کلمهٔ نیک همچون شجرهٔ نیک است. ریشه‌هایش محکم و شاخه‌هایش در آسمان است؛ به اذن پروردگارش، محصولش

---

[1] *شما را به خاطر خداوند اطعام می کنیم و از شما پاداش و سپاسی نمی خواهیم.* - م

[2] *ای پروردگار ما، برایمان از آسمان غذایی بفرست.*- م

[3] *کلمهٔ پاک(ایمان) همانند درختی پاک(و پرورده) است که ریشه اش(در زمین) استوار است و شاخه اش سر به آسمان دارد؛ و میوه اش را به توفیق پروردگارش، زمان به زمان می دهد.*(ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی) - م

را در هر فصلی می‌دهد. خداوند این چنین برای مردم مثال می‌زند؛ شاید آنان به یاد آورند.

همسانیِ اطعام الهی و مائدهٔ سمایی و میوهٔ آسمانی، نوعی تفسیر مؤثّرِ درون قرآنی است، دالّ بر این که اشارات قرآنی به غذا، مبیّن معانیِ روحانی است.

اما در ورای این اشارات کلی، یک نکتهٔ ویژه نهفته است. حضرت بهاءالله بیان می‌دارند که تفسیرشان «**اثمار باقیه**» را که «**در دارالسلام بغداد**» ظاهر شده، به «**هیاکل فانیه**»، مبذول می‌نماید. این اشاره به آیه ۲۵ از سورهٔ یونس و نیز آیه ۱۲۷ از سورهٔ انعام (که هردو حاوی عبارت **دارالسلام** هستند – م) ، دیگربار نقشهٔ رستاخیزی را می‌گسترد؛ و عرصهٔ فردوس پاکیزه، مرکز مختصاتِ صوریِ خود را در «**دارالسلام**» مستقر می‌سازد و بغدادِ زمینی، در این تعبیر، بسی غیرمنتظره، به مقر ظاهریِ نماد قیامت نشان، بدل می‌گردد. جمال رحمان به نحوی ظریفانه و آشکارا، با نظاره‌ای به گذشته، به مقام مکتوم خود به عنوان «**سدرهٔ مخزونه**» در فردوس رستاخیزی، اشارت دارند؛ فردوس فرخنده‌ای که «**انهار بی زوال**» از آن جاری است و «**اثمار باقیه**» (۱۱۳) در آن آماده است.

(۲) نور خدا (قرآن ۹/۳۳) و **خدا چون نور** (قرآن ۲۴/۳۵) : آثار حضرت بهاءالله، مشحون از استعارات (metaphors) است. برای مثال، آن حضرت در فقرهٔ ذیل، این استعارهٔ انجیلی را که «**کمر همت را محکم باید بست**»، برمی‌گزینند. کمر همت بربستن استعاره‌ای است که از کُشتی گرفتنِ باستانی با کمر بند نشأت گرفته است؛ (۱۱۴) اما به مرورِ دهور استعاره، موردِ اشارهٔ اصلی خود را از دست داده و به یک نمونهٔ فراموش شده یا «مرده» مبدّل گشته است. اما حضرت بهاءالله در مورد استعارات قرآنی نیز، به نحوی روش منداته عمل می‌نمایند؛ چنان که با کاربرد کثیر و ادیبانهٔ بیان استعاری، هر اقدامِ تفسیری را، به شکلی پوشیده، تقویت و تحکیم می‌بخشند. آن

حضرت همان قدر که برای مقاصد فصیحانه، برای اهداف اعجابی نیز، دو آیهٔ نور قرآنی را ذکر می‌نمایند :

ای عزیز، در این صبح ازلی (اشاره‌ای به خود هیکل مبارک) که انوار "اللهُ نورُ السَّمواتِ و الارض"[1] (قرآن ۲۴/۳۵) عالم را احاطَه نموده و سرادق عصمت و حفظ "و یأبي اللهُ اِلاّ ان یُتِمَّ نورَهُ"[2] (قرآن ۹/۳۳) مرتفع گشته وَ ید قدرت "و بِیَدِه ملکوتُ کلِّ شيءٍ"[3] مبسوط و قائم شده، کمر همتَ را محکم باید بست که شاید به عنایت و مکرمت الهی در مدینهٔ قدسیهٔ انّا للّه وارد شویم. (۱۱۵)

آیهٔ اول، همانَ «آیةُ النّور» مشهور قرآن است. محقق بهایی، جناب ابوالفضائل، به تبع ادیب و فصیح معتبر، تفتازانی، می‌گوید که در همین آیهٔ مبارکه، عبارت «مثلُ نورِهِ کَمِشکاةٍ فیها مصباحٌ»[4] (قرآن ۲۴/۳۵) یک تشبیه آشکار است. (۱۱۶) حضرت بهاءالله از تشبیهات و استعاراتِ معروف و پذیرفته شدهٔ قرآنی (مثل «نورِ» خدا و «دست» خدا و غیره کهَ به عنوان مجازین ، از پذیرش عام اسلامی برخوردارند)َ، حداکثر بهره‌برداری را به عمل می‌آورند و از طریق کاربرد مکرر اضافات استعاریِ فارسی، به شکلی روش‌مندانه، خواننده را در امواج عبارات نمادین مستغرقَ می‌سازند.

سبک و سیاق حضرت بهاءالله، جدا از جنبهٔ آرایشیِ محض، کار مشکل تفسیر را آسان‌تر می‌نماید؛ زیرا آن حضرت خواننده را به منظری

---

[1] *خدا نور آسمان ها و زمین است.*- م

[2] *و خداوند جز این نمی خواهد که نور خویش را کمال بخشد.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

[3] *در دست او پادشاهی نسبت به هر چیزی است.*- م

[4] *داستان نورش همچون چراغدانی است که در آن چراغی هست.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

استعاری از واقعیت، عادت می‌دهند. هر اشاره‌ای به «دست» خدا، احتمالاً باید یک استعارهٔ آشکار، تلقی شود؛ هر چند خواننده ناگَهان، با استعارهٔ ناشناختهٔ «مدینهٔ قدسیه» مواجه می‌گردد؛ عبارتی غیر قرآنی که در مباحث بعدیِ کتاب ایقان، اینگونه توضیح داده می‌شود:

> لهذا، هر نفسی که به این انوار مضیئهٔ ممتنعه و شموس مشرقهٔ لائحه درهر ظهور موفق و فائز شد، او به لقاءالله فائز است و در مدینهٔ حیات ابدیهٔ باقیه وارد و این لقا میسر نشود برای احدی الاّ در قیامت که قیام نفس الله است به مظهر کلیهٔ خود. (۱۱۷)

در خلال این فقره، تمایز بین لسان مجازین قرآن و زبان نمادین جمال رحمان، از میان می‌رود. اما مع هذا، روند تفسیر ادامه می‌یابد؛ چون حضرت بهاءالله همچنان نظریهٔ خود را تکرار می‌فرمایند که «لقاءالله»، معادل لقاء مظهر امرالله است. در این فقره، به نحوی ظریفانه، تصویر نور به فرایند تفسیر بافته می‌شود؛ طوری که نفس کاربردِ عبارت «شموس مُشرقه»، به معنی مظاهر مقدسه، در تمامی طیف تصویر نورِ قرآنی، به نوسان در می‌آید. خلاصه اینکه اغلب تفاسیرِ ادیبانهٔ حضرت بهاءالله، با سبک و سیاق فصیحانهٔ حضرتشان، تقویت و تحکیم می‌یابد.

(۳) «فَلِمَ قَتَلتُمُوهم؟»[1] نوعی گونه شناسی در قرآن ۳/۱۸۳ و قرآن ۲/۸۹:

به عنوان نوعی خلاقیت در استدلال و کاربرد برهان فصیحانه، یکی از جالب‌ترین بخش‌های کتاب ایقان، تفسیر حضرت بهاءالله است بر یک اتهام قرآنی، که به بهترین وجه می‌تواند به نحو گونه‌شناسانه (typologically) مورد مطالعه قرار گیرد. آن حضرت مایلند ثابت کنند

---

[1] *پس چرا کشتید آنها را؟- م*

که محکوم کنندگان حضرت باب، اساساً و شخصیّتاً همان قاتلان پیامبران سلف هستند. آن حضرت به عنوان سندی بر این مُدّعی، آیه‌ای از قرآن را نقل می‌فرمایند و استدلال می‌نمایند که قرائت ظاهری آن به بیهوده‌گویی (absurdity) منتهی می‌شود (ولذا تفسیر نمادین می طلبد – م) :

روزی جمعی از مجاهدان آن جمال بی‌مثال (نقطهٔ فرقان) و محرومان از کعبهٔ لایزال، از روی استهزاء عرض نمودند " اِنَّ اللهَ عَهَدَ اِلینا اَن لانُؤمِنَ لِرسولٍ حتّي یأتینا بقربانٍ تَأکُلُهُ النّار"[1] (قرآن ۳/۱۸۳) مضمون آن این است که پروردگار عهد کرده است به ما که ایمان نیاوریم به رسولی مگر آن که معجزهٔ هابیل و قابیل را ظاهر فرماید؛ یعنی قربانی کند و آتشی از آسمان بیاید و آن را بسوزاند، چنانچه در حکایت هابیل شنیده‌اید و در کتب مذکور است. آن حضرت در جواب فرمودند:" قد جائکم رسلٌ من قَبلي بالبیّنات و بالّذي قُلتُم فَلِمَ قَتَلتُموهم اِن کنتُم صادقین"[2] (قرآن ۳/۱۸۳). ترجمهٔ آن این است که آن حضرت فرمودند آمد به سوی شما پیش از من رسول‌های پروردگار با بیّنات ظاهرات و به آنچه شما می‌طلبید، پس چرا کشتید آن رسل پروردگار را، اگر هستید راستگویان؟ حال انصاف دهید بر حسب ظاهر آن عباد که در عصر و عهد آن حضرت بوده‌اند کجا در عهد

---

[1] *خداوند به ما سفارش کرده است که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم مگر آن که برای ما قربانی ای عرضه بدارد که آتش آن را پاک بسوزد.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

[2] *پیش از من پیامبرانی بودند که برای شما معجزاتی آوردند و همین را هم که گفتید عرضه داشتند، اگر راست می گویید پس چرا آنان را کشتید؟* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

آدم یا انبیای دیگر بودند که چند هزارسال فاصله بود از عهد آدم تا آن زمان. مع ذلک چرا آن جوهر صدق (حضرت محمد- م) نسبت قتل هابیل و یا انبیای دیگر را به عباد زمان خود فرمودند؟ چاره نداری یا اینکه نعوذُ بالله نسبت کذب و یا کلام لغو به آن حضرت بدهی یا بگویی آن اشقیاء همان اشقیاء بودند که در هر عصری با نبیین و مرسلین معارضه می‌نمودند تا آنکه بالاخره، همه را شهید نمودند. (۱۱۸)

همان گونه که از قبل گفته شد، ملاحظه می‌نمایید که حضرت بهاءالله آیه قرآنی را به عربی نقل می‌فرمایند و برای کسانی که عربی نمی‌دانند، مضمون آیه را به فارسی ذکر می‌نمایند. در این جا، استدلال، به وضوح فصیحانه است؛ جایی که نشان داده می‌شود ندای محمدی مبنی بر این که «پس چرا کشتید آنها را» (قرآن ۳/۱۸۳)، (۱۱۹) گونه‌شناسانه است. این آیه، همان سان درک می‌شود که اِعلان جرم حضرت مسیح علیه رهبران یهود معاصرشان، مبنی بر دست داشتن در قتل انبیای عهد عتیق (متی ۳۵-۲۳/۳۴) فهم می‌گردد.

به همین صورت، حضرت بهاءالله قرآن ۲/۸۹ را ذکر می‌فرمایند تا مبرهن سازند که حتی عبارات قرآنی، قساوت قلب مردم معاصر حضرتشان را به دلیل مشابهت صفاتی با اشقیای باستانی، محکوم می‌نماید :

همچنین (حضرت محمد) در آیهٔ دیگر می‌فرمایند ، تعرضاً به اهل زمان:" و کانوا من قبلُ یستفتحون علي الذین کفروا فلمّا جائهم ماعرفوا کفروا به فلعنةُ الله علي الکافرین" (قرآن ۲/۸۹) می‌فرماید بودند این گروه که با کفّار مجاهده و قتال می‌نمودند در راه خدا و طلب فتح می‌نمودند برای نصرت امرالله، پس چون آمد ایشان را آن کسی که شناخته بودند، کافر شدند به او، پس لعنت خدا برکافران.

حال ملاحظه فرمایید که از آیه چنین مستفاد می‌شود که مردم زمان آن حضرت، همان مردمی بودند که در عهد انبیای قبل برای ترویج آن شریعت و ابلاغ امرالله مجادله و محاربه می‌نمودند و حال آن که مردم عهد عیسی و موسی غیر مردم زمان آن حضرت بودند و دیگر آن که آن کسی را که از قبل شناخته بودند موسی بود صاحب تورات و عیسی بود صاحب انجیل، مع ذلک چرا آن حضرت می‌فرماید چون آمد به سوی ایشان آن کسی که او را شناخته بودند که عیسی باشد یا موسی، به او کافر شدند و حال آن که آن حضرت نظر به ظاهر، موسوم به اسم دیگر بودند که محمد باشد و از مدینهٔ دیگر ظاهر شدند و به لسان دیگر و شرع دیگر آمدند؛ مع ذلک چگونه حکم آیه ثابت می‌شود و ادراک می گردد؟ (۱۲۰)

این نحوهٔ استدلال، سازگار است با فحوای قرآن ۳/۱۸۳، مذکور در فوق. نیز باید خاطرنشان کرد که در دو آیه جلوتر (قرآن ۲/۹۱) مشابهی برای آیه ۳/۱۸۳ وجود دارد: «قل فَلِمَ تَقتلونَ انبیاءَالله مِن قبلُ ان کنتم مؤمنین؟»[1] (۱۲۱) به نظر می‌رسد که این آیه نیز مؤیّدی است بر تفسیر حضرت بهاءالله.

بعضی براهین سادهٔ فصیحانه کفایت می کند تا نوعی گونه‌شناسی کامل گردد که بتواند تمامی تاریخ رسالت را تا زمان حال، پوشش دهد. اگر کافران روزگار حضرت محمد همان اشقیای عهد عتیق بوده‌اند، پس مطابق این خط تفسیری، معقّبان و معذّبان بابیان نیز باید همان کسان باشند. اما در درام رستاخیزی، «عودِ» کافرانِ کهن، حکمی ناقص است؛ مگر آن که

[1] *بگو اگر مؤمن بودید پس چرا پیامبران الهی را در گذشته می کشتید؟* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

رسولی هم «رجعت» نماید. شریران نامعلومند اگر قهرمان نیاید و هنگامی که او در روزگاری بعد می‌آید، چه رخ می‌دهد؟

حضرت بهاءالله، استعارهٔ گونه‌شناسانهٔ گسترش یافته را، یک گام دیگر به پیش می‌برند:

> حال حکم رجوع را ادراک فرما که به چه صریحی در خود فرقان نازل شده (قرآن ۲/۸۹) و احدی تا الیوم ادراک آن ننموده. حال چه می‌فرمایید؟ اگر می‌فرمایید که آن حضرت (محمد)، رجعت انبیای قبل بودند، چنانچه از آیه مستفاد می‌شود، و همچنین اصحاب او هم رجعت اصحاب قبل خواهند بود، چنانچه از آیات مذکوره هم رجعت عباد قبل واضح و لائح است ... و دیگر معلوم آن جناب بوده که حاملان امانت احدیه، در عوالم ملکیه به حکم جدید و امر بدیع ظاهر می‌شوند. (۱۲۲)

در اسلام، بعضی پیشگویی‌های رستاخیزی دربارهٔ رجعت حضرت مسیح و سایر انبیاء و نیز رجعت دجّال (یعنی ابوسفیان) و باقی نفوس طاغی، مَروی است. حضرت بهاءالله با قبول رجعت بعضی ارزش‌های کهن، به همراه دشمنان و نقیضان آنها، استعارهٔ گسترده را تکمیل می‌کنند؛ و اشاره می‌نمایند که اگر قرار است شرایط محیط بر ظهور پیامبری پیشین تجدید شود، عقل و منطق حکم می‌کند که انتظار رود دینی جدید، مبتنی بر کتاب و قانونی بدیع نیز ظاهر گردد. این اندیشهٔ ظهور بدیع و قانون جدید در خلال کتاب ایقان نضج می‌یابد. نتیجه این که آنچه آشکارا تفسیری است بر بعضی آیات قیامت نشانِ قرآن، به استدلالی می‌انجامد که متضمن نفی و نسخ آن است توسط ظهوری بدیع.

ایجاز (اِطناب) سخن (استعمال عبارات زائد) (Periphrasis)

(۱) ایجاز در مورد حروف رمزی در (قرآن ۲/۱) : تفسیر حضرت بهاءالله راجع به حروف مقطعهٔ (الف، لام، میم) که در مطلع سورهٔ بقره قرار دارند، همان قدر که اساسی است، موجز نیز هست. آن حضرت دربارهٔ این حروف می‌فرمایند: « **در حروف مقطعهٔ فرقان اسرار هویه مستور گشته و لئالی احدیه در صدف این حروف مخزون شده که این مقام، مجال ذکر آن نه، ولیکن برحسب ظاهر مقصود، خود آن حضرت** (حضرت محمد – م) است.» (۱۲۳) اما این، یک تفسیر معمولیِ اسلامی است. مثلاً از نظر ابن عربی، میم اشاره به حضرت محمد می‌نماید. (۱۲۴) قصد حضرت بهاءالله این نیست که دراین مورد تفسیر تازه‌ای ارائه نمایند؛ بلکه این است که نشان دهند حتی حروف قرآنی نیز معنایی نمادین دارند.

در این جا، حضرت بهاءالله با اشارهٔ متواضعانه به یک تفسیر جاریِ اسلامی؛ باز هم بُعد نمادین قرآن را مورد تأکید قرار می دهند و بر خلافِ مبشّر خود، حضرت باب، که به توصیف لاوسن، «تفسیر حجیم» ی را به حروف منفردهٔ قرآن اختصاص داده اند، عمل می نمایند.(۱۲۵)

کلّاً، بحث و گفتمان جمال سبحان معرّف ابتعادی روش‌مندانه، اما نه لزوماً پیامبرشناسانه، از آثار حضرت باب است. از منظری تاریخی، کتاب ایقان، علاوه بر این که دفاعیه ای است از امر حصرت باب، رسالت شناسی آن جضرت را نیز بیش از پیش قابل دسترسی و دفاع پذیر می نماید. مظهریت شناسیِ خودِ حضرت بهاءالله، تبلوری است از آن بنیان اصولی و اعتقادی که حضرت باب از پیش، بنیاد نهادند. آن جضرت، آنچه را که در زمینهٔ رسالت شناسی به نام نظریهٔ بابی شکل گرفته بود، البته در امکان دستیابی و نه از لحاظ محتوایی، بسیار متفاوت‌تر (از حضرت باب)، ارائه می‌فرمایند.

آثار عرفانی حضرت باب، پیچیده، بسیار جذاب (این یک ارزیابی تصوّری نیست، بلکه با ملاحظهٔ تأثیر این آثار است روی ذهن و روح

خواننده) و صریح می‌باشند. اما در مقایسه، سبک آثار عرفانی حضرت بهاءالله به گونه‌ای است که مخاطب را با قوهٔ «منطق تبیینی» برمی‌انگیزد. در خلال کتاب ایقان، بُعد نمادین قرآن، به طرق متنوع (از جمله کاربرد ده مورد از ابزار رَوَندانه)، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد؛ اما این نمادگرایی معمولاً بر اساس نوعی مجازگرایی زمینه‌ای، توضیح داده می‌شود. به همین سان، تصریح می شود که حروف مقطعهٔ قرآن حاوی مباحث مهمه ای است که ارائهٔ آن ها توسط عمل کرد فرضی و اختصاری این حروف میسر و ممکن می باشد.

تشبیه و همانندی (Analogy)

(۱) «یدُاللهِ مغلولةٌ»[1] (قرآن ۵/۶۳)[2]:

«دست خداوند» در اغلب کارهای فصیحانهٔ اسلامی، به عنوان نمونهٔ کلاسیک مجازگرایی قرآنی، ظاهر می‌شود. برطبق نظر جرجانی، ارزش استعاره در این نهفته است که «معانی مکنونه را علنی کرده، در برابر چشم ظاهر می سازد»؛ به علاوه، یکی دیگر از قابلیت‌های آن، انتقال «افکار لطیفه» ایست که معمولاً «در ذهن مدفون» هستند، بطوری که گویی «چشم واقعاً آنها را می‌بیند». (۱۲۶)

با توجه به انسان گونه‌انگاری آشکار(خداوند –م» در این آیه (قرآن ۵/۶۳)، که دید سنّتی نیز آن را از دیرباز پذیرفته است، محتوای مجازین آن متصوّر و مفروض می باشد و این در حالی است که حضرت بهاءالله تفسیری گونه‌شناسانه، مبتنی بر اندیشهٔ انکارگرایی (rejectionism) را در آن دنبال می‌نمایند. آن حضرت براساس این تشبیه، نوعی توازی و همگونی بین مسلمانان منکر در عصر خود و یهودیان مخالف در عهد

---

[1] *دست خداوند زنجیر شده است.– م*

[2] شمارهٔ آیه در اصلِ کتاب ۵/۶۷ است.

رسول‌الله برقرار می‌سازند؛ مخالفینی که این گونه به مجادله برمی‌خاسته‌اند: «قالتِ الیهودُ یدُالله مغلولةٌ، غُلَّت ایدیهم و لُعِنوا بما قالوا، بل یداهُ مبسوطتان»[1] (قرآن ۵/۶۳) تفسیر حضرت بهاءالله براین آیه، شایستهٔ توجه است تا معلوم شود چگونه میان یهودیانِ مورد ملامت قرآن و مسلمانان ناسازگار نسبت به هر ظهوری جدید، تشابه و همگونی برقرار می‌شود:

> گرچه شرح نزول این آیه را علمای تفسیر مختلف ذکر نموده‌اند، ولکن بر مقصود ناظر شوید که می‌فرماید، نه چنین است(که) یهود خیال نموده‌اند که سلطان حقیقی طلعت موسوی را خلق نمود و خلعت پیغمبری بخشید و دیگر دست‌هایش مغلول و بسته شد و قادر نیست بر ارسال رسولی بعد از موسی. ملتفت این قول بی‌معنی (absurdity) شوید که چقدر از شریعهٔ علم و دانش دور است و الیوم جمیع این مردم به امثال این مزخرفات (foolish absurdities) مشغولند و هزارسال بیش می‌گذرد که این آیه را تلاوت می‌نمایند و بر یهود من حیثُ لایَشعُرُ اعتراض می‌نمایند و ملتفت نشدند و ادراکَ ننمودند به این که خود سرّاً و جهراً می‌گویند آنچه را که یهود به آن معتقدند. (۱۲۷)

این قیاس باید مبغوض شیعیانی واقع شده باشد که این سان به چالش کشیده شده‌اند. تحمل این جُرح حتی باید سخت‌تر شده باشد، وقتی حضرت بهاءالله در چند جمله جلوتر، معاندان شیعهٔ خود را «هَمَج رَعاع»(کنایه از مردم پست و فرومایه — م، «نوزده هزار لغت، ص ۱۰۷۰») (۱۲۸) خطاب فرموده‌اند.

---

[1] ترجمه از روی متن انگلیسی: *یهودیان می‌گویند دست خدا زنجیر شده است، دست خودشان زنجیر شده باد و به سبب آنچه گفته‌اند، ملعون می‌باشند. خیر، دو دست او بگشوده و گسترده است* – م

هرچند این کلمات، تند و خشن هستند؛ اما بلایایی که علمای شیعه به روز حضرت بهاءالله آوردند، بسی تندتر و خشن‌تر بود. آن حضرت ادامه می‌دهند: «این همج رعاع، فیض کلیّه و رحمت منبسطه (را) که به هیچ عقلی و ادراکی انقطاع آن جایز نیست، جایز دانسته» اند. (۱۲۹) اعلام جرم علیه استمرار این اصل اعتقادی اسلامی که «دیگر ... از خیام غیب ربّانی، هیکلی مشهود نیاید»، (۱۳۰) مبتنی است بر مشابهت آن با عین چنین اظهاراتی که یهودیان(زمان حضرت محمد- م) در مورد ختمیت تجلی عنوان می کردند.

(۲) همانندی گذشته و آینده- «لَنْ یَبعَثَ اللهُ من بعدِه (یوسف) رسولاً»[1] (قرآن ۴۰/۳۴)

در قرآن، یهودیان، مکرراً به عنوان مخالفانِ ظهورات الهی، نام برده شده‌اند. حضرت بهاءالله از این مضمون استفاده کرده، پیکان اتهام قرآنی را متوجه خودِ علمای اسلام می‌نمایند. قرآن، یهودیان (زمان حضرت محمد- م) را چنین معرفی می کند که می گفته‌اند بعد از وفات یوسف «لَنْ یبعث الله... رسولاً» (قرآن ۴۰/۳۴). حضرت بهاءالله، صرفاً با ذکر این آیه، نوعی همسانی (بین گذشته و حال- م) برقرار می فرمایند؛ اما در تفسیر آن، مستقیماً ذکری از یهودیان نمی کنند:

> پس، از این آیه ادراک فرمایید و یقین کنید که در هر عصر، امم آن عهد به آیه‌ای از کتاب تمسّک جسته از این گونه حرف‌های مزخرف می گفتند، که دیگر نبی نباید در ابداع بیاید؛ مثل آن که آیهٔ انجیل را که مذکور شده، علمای آن استدلال به آن نمودند که هرگز حکم انجیل مرتفع نمی‌شود و پیغمبری مستقل مبعوث نگردد، الاّ برای اثبات

---

[1] *خداوند هرگز بعد از او (یوسف)، رسولی برنخواهد انگیخت.- م*

شریعت انجیل، و اکثری از ملل مبتلا به این مرض روحی شده‌اند، چنانچه اهل فرقان را می بینی که چگونه به مثل امم قبل به ذکر خاتم‌النبیّین محتجب گشته‌اند؛ با اینکه خود مقرّند به اینکه: "وما یعلَمُ بأویلَهُ الاّ اللهُ و الرّاسخونَ في العلم"[1] (قرآن ۳/۷) بعد که راسخ در علوم و اُمّها و نفسها و ذاتها و جوهرها، بیان می‌فرماید که قدری مخالف هوای ایشان واقع می‌شود، این است که می‌شنوی که چه می‌گویند و چه می‌کنند و نیست اینها مگر از رؤسای ناس در دین؛ آنهایی که الهی به جز هوی اخذ نکرده‌اند و به غیر ذهب مذهبی نیافته‌اند و به حجبات علم محتجب گشته‌اند و به ضلالت آن گمراه شده‌اند. (۱۳۱)

این، آشکارا حمله‌ای دیگر است بر جزم‌اندیشی. ضربه فقط تا آن حد تخفیف می‌یابد که یهود و نصاری نیز به همان اندازه در مورد انکار حضرت محمد، مقصّر قلمداد می‌شوند. دیگر بار گذشته همچون محملی برای آینده، به کار برده می شود. جالب توجه این است که در این جا، هستهٔ مرکزی اعتقاد اسلامی، مُشعر بر ختمیت تجلّی، زیر سؤال می‌رود. حضرت بهاءالله اشاره می‌فرمایند که سنّت اسلامی در تعبیر خود از «**خاتم النبیین**»، به نوعی اِشباع اعتقادی گرفتار گشته است.

اما آنچه در تفسیر جمال ابهی (در فقرهٔ فوق – م) پوشیده و پنهان است، این است که آن حضرت در اشاره به «**راسخ در علوم و اُمّها و نفسها و ذاتها و جوهرها**»، از چه کسی سخن می‌گویند؟ آیا حضرت باب مدّ نظر است یا خود حضرت بهاءالله؟ اگر متن حائز نشانه‌ای از زمان حال می‌بود، احتمال این که مقصود خودِ جمال ابهی باشد، قوّت می‌گرفت؛ زیرا

---

[1] *و تاویل آن را کسی نمی داند جز خداوند و راسخان در علم.*– م

حضرت باب یازده یا دوازده سال قبل (۱۸۵۰) معرض انکار واقع گشته و به جوخهٔ رگبار سپرده شده بودند. در متن اصلیِ فارسی نیز، مرجع این اشاره معلوم نیست. قرائت مطمئن‌تر این است که همچنان، حضرت باب را مقصد این فقر، درنظر گیریم، چون آن حضرتند که موضوع کلی کتاب ایقانند.

من مجبورم در این جا، نوعی محدودیتِ تفسیری را اِعمال نمایم و آن این که اگر حضرت بهاءالله در این فقره، به طور علنی و خودارجاعی نکته‌ای را ابراز می‌نمودند، فرضیهٔ مورد نظر ما (فرضیهٔ راز موعودیت- م)تقویت می‌شد؛ اما چنین نیست. لهذا احتمال سومی مطرح می‌گردد: شاید آن حضرت عمداً این فقره را مبهم بیان فرموده‌اند تا هر دو نوع قرائت در مورد آن مصداق بیابد و این احتمال سازگار است با «راز موعودیت» آن حضرت؛ رازی که در آن زمان برای ایشان مقدور بوده فقط به آن اشاره نمایند.

(۳) همانندی با کیمیاگری : یکی از جنبه‌های مهم استدلال حضرت بهاءالله کاربرد ایشان است از مسائل و مواضیع مورد علاقه در میان عامهٔ مؤمنین. علم مرموز کیمیاگری، یقیناً برای بسیاری از بابیان، چیزی فراتر از یک تفنّن گذرا بوده است. در فقرهٔ زیر، حضرت بهاءالله، تقلیب و تبدیل روحانی را با فرایند کیمیاگری قیاس می‌فرمایند :

> این است شأن اکسیر الهی که در یک حین، عباد را تقلیب می‌فرماید. مثلاً در مادهٔ نَحاسی ملاحظه فرمایید که اگر در معدن خود از غلبهٔ یبوست محفوظ بماند، در مدت هفتاد سنه به مقام ذهبی می‌رسد ... باری، در هر حال، اکسیر کامل، مادهٔ نحاسی را در آنی به مقام ذهبی می‌رساند ... همچنین این نفوس (منقلب شده - م) هم، از اکسیر الهی در آنی عالم ترابی را طی نموده، به عوالم قدسی قدم گذارند ... جهدی باید تا به این اکسیر فائز شوی که در یک آن، مغرب

جهل را به مشرق علم رساند و ظلمت لیل ظلمانی را به صبح نورانی فائز گرداند و بعید صحرای ظنّ را به چشمهٔ قرب و یقین دلالت کند و هیاکلَ فانیه را به رضوان باقی مشرّف فرماید. (۱۳۲)

حضرت بهاءالله، در جایی دیگر از ایقان، کیمیاگری را به عنوان یک مجعول در «عالم لفظ» (the realm of fancy) و موجود در عرصهٔ «قول» (the plane of mere pretension)، (۱۳۳) مورد انتقاد قرار می‌دهند. اما این مقوله، برای شیخ احمد احسایی (متوفی به سال ۱۸۲۶ میلادی)، در رساله‌اش راجع به «کیمیاگری و قیام اجساد» (۱۳۴) مدلی توصیفی را فراهم آورده که به عنوان بخشی از زیربنای ضروری و عقلانی ادیان بابی و بهایی، عمل می‌نماید.

در زمانی که کتاب ایقان نگاشته شد، بسیاری از (و شاید هم اغلبِ) بابیان، کاملاً مفتون کیمیاگری بودند؛ لهذا طبیعی می‌نمود که در این موضوع به حضرت بهاءالله رجوع کنند. چندین فقره از الواح آن حضرت راجع به این مسأله منتشر گشته، اما هیچ کدام ترجمه نشده است. این الواح در زمرهٔ مشکل‌ترین و رمزی‌ترین آثار جمال ابهی هستند و اگر کسی با اصطلاحات مرموزهٔ کیمیاگری آشنا نباشد، قادر به درک حتی یک جمله از آنها هم نخواهد بود. الواح کیمیاگرانهٔ حضرت بهاءالله، به نوعی دستورالعمل‌های سرّیند، به نحوی که خواننده را کاملاً گیج و مبهوت می‌سازند. (۱۳۵) به نظر می‌رسد که در دورهٔ بغداد، حضرت بهاءالله نه تنها متمرکز بوده اند بر عرفان، اخلاق و اصول، همچنین به کنجکاوی تابعان بابی خود نیز که به امور مرموزه و مبهمه (۱۳۶) علاقمند بوده اند، پاسخ می داده اند.

به این طریق، حضرت بهاءالله می‌توانسته اند قوای آنها را به سمت مسائل مفیدتر، مثل تقلیب شخصی، سوق دهند. از آنجا که کیمیاگران، قرن‌ها، بیهوده در جستجوی «اکسیرِ» افسانه‌ای جهد کرده بودند؛ این پنداره

می‌توانسته به عنوان نمادی کامل برای جهد و طلب روحانی، به کار برده شود. جمال ابهی با انتقال رؤیای کیمیاگری به عرصهٔ ایمان و گروندگی، می‌توانسته اند دربارهٔ اکسیری حقیقی که در دسترس مؤمنان راستین بوده، داد سخن دهند. اکنون با توجه به فقرهٔ مذکوره، دیگرباره، پرسش تفسیری ما مطرح می‌شود: آیا عبارت «این اکسیر» اشاره‌ای است به حضرت باب یا حضرت بهاءالله یا هر دو هیکل مبارک؟

(۴) همانندهایی با طبیعت (شمس) : شمس، یکی از کثیر الاستفاده‌ترین تشبیهات در آثار بهایی است. البته حضرت بهاءالله از سایر پدیده‌های طبیعت هم (مثل گل رُز) (۱۳۷) بهره می‌برند؛ اما خورشید- آن سان که در کتاب ایقان پردازش می‌شود - برای بیان مظهریت، از قدرت و قابلیت بیشتری برخوردار است. پیام آوران الهی، مکرراً به خورشید همانند می‌شوند؛ یعنی همان گونه که شمس، عملاً منشاء کلیت حیات زمینی است، به اصطلاح بهایی، مظهر الهی نیز مصدر تمامیت حیات روحانی است.

در عالم تشیّع، سوابق دیرپایی از همانند کردن هیاکل قدسی با اجرام سماوی، وجود دارد. برای مثال توجه کنید به این قَسَم قرآنی: «**والشّمس و ضُحها و القمر اذا تلها و النّهار اذا جلّها و اللّیل اذا یَغشها!**»[1] (قرآن ۴-۹۱/۱) از نظر قُمی (یکی دیگر از مشاهیر مفسرین قرآنی)، به ترتیب «شمس و قمر» مبیّن حضرت محمد و حضرت علی هستند و «نهار» معرّف امام (یا در بعضی احادیث، شخص مهدی) و «لیل» نمایندهٔ جمیع اعداء ائمه، به خصوص ابوبکر، می‌باشد که خلافتش حق حضرت علی را «پوشاند». (۱۳۸)

---

[1] ترجمه به انگلیسی توسط رُدول (Rodwell)، برگردان فارسی از روی ترجمهٔ ردول: *سوگند به خورشید و تابش نیمروزیش! قسم به ماه وقتی آن را پیروی می‌کند! سوگند به روز هنگامی که شکوهش را نمایان می‌سازد! قسم به شب وقتی آن را می‌پوشاند!* - م

حضرت بهاءالله در پرتو قرائت‌هایی شیعی همچون این مورد، در فقرهٔ زیر، به تفسیری پیشین از قرآن ۵۵/۵ اشاره می‌فرمایند. حائز اهمیت است که اینک نظری به این متن افکنیم تا نحوهٔ کاربرد آن حضرت را از تشبیهات، بهتر دریابیم. برای این که خواننده فکر نکند همهٔ تفاسیر آن حضرت از شمس، یکسانند؛ یادآور می‌شویم که خورشید هم در وجه مثبت و هم در وجه منفی، همانند سازی می‌شود. در این فقره، حضرت بهاءالله یک همانندیِ مثبتِ آن را به یک همانندیِ منفی تبدیل می‌کنند و سپس به قرآن ۵۵/۵ استشهاد می‌فرمایند؛ با این فرض که خواننده از تفسیر آن آگاه است. به این آیه توجه دقیق مبذول نمایید، چون ترجمهٔ آن تعجب انگیز است:

> اطلاق شمس بر آن علماء (علماء ظهور قبل- م) به مناسبت عُلُوّ و شهرت و معروفیت است؛ مثل علمای مسلّم عصر که مشهور بلاد و مسلّمند بین عبادَ؛ و اگر حاکی از شمس الهی باشند، از شموس عالیه محسوبند و الاّ از شموس سجین؛ چنانچه می‌فرماید: "الشّمسُ و القمرُ بحُسبانٍ"[1] (قرآن ۵۵/۵) و معنی شمس و قمر هم که در آیهٔ مذکوره هست البته شنیده‌اید؛ احتیاج به ذکر نیست. و هر نفسی هم که از عنصر این شمس و قمر باشد؛ یعنی در اقبال به باطل و اعراض از حق، البته از حسبان ظاهر و به حسبان راجع خواهد شد. (۱۳۹)

توجه حضرت بهاءالله به نماد خورشید، متعالی است؛ اما موقف این نماد، می‌تواند نیک باشد یا بد. در خاورمیانهٔ باستان، هالهٔ خورشید نشانهٔ «عظمت» آن محسوب می‌شده؛ عظمتی که معرّف تشعشع خورشیدی، یا به قولی مبیّن شهرت و معروفیت، بوده است. حضرت بهاءالله، در این جا، از

---

[1] *خورشید و ماه حسابی (معین) دارند.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

میراثی مکرّم بهره می‌برند؛ اما در عین حال، چرخشی اخلاقی را نیز در این عرصه ایجاد می نمایند. ایماژ نور می‌تواند تصوّر آتش دوزخ را تداعی کند که معرّف رهبریِ فاسد و تباه است و این ابتعادی است از رویهٔ معمولیِ زوج انگاریِ نور و ظلمت.

در این فقره، حضرت بهاءالله به آیه ۵۵/۵ فقط استناد می‌فرمایند؛ یعنی آن را تفسیر نمی‌کنند، بلکه به تفسیری که از پیش وجود داشته، اشاره می‌نمایند. اما، نقل این آیه، مشکلاتی را برای خوانندهٔ امروزی، ایجاد می‌کند. مطمئناً خوانندهٔ ترجمهٔ حضرت شوقی افندی از کتاب ایقان، که با برگردان این آیه در ترجمه‌های معتبر قرآن آشنا است، متوجه خواهد شد که در هیچ یک از آنها، برگردان آیهٔ مزبور، مانند ترجمهٔ ایشان در کتاب ایقان نیست. یک‌بار دیگر به خود آیه و نیز ترجمهٔ حضرت شوقی افندی از آن، توجه می‌کنیم: «الشّمسُ و القمرُ بحُسبانٍ»، (۱۴۰) (به راستی خورشید و ماه هر دو محکوم به عذاب آتش دوزخ هستند.) به طور کلی ترجمهٔ ردول (از قرآن) مدلی را به وجود آورده که به عنوان یک قاعده، حضرت شوقی افندی دقیقاً از آن تبعیت فرموده‌اند؛ اما در این موردِ مخصوص، کناره‌گیری آشکاری از آن روال معمول، موجود است. اکنون ترجمهٔ ایشان را با ترجمهٔ ردول و سایرین که ذیلاً ارائه شده‌اند، مقایسه کنید. در این ترجمه‌ها، آیه ۵۵/۶ نیز، به دلایلی متنی که به زودی بیان خواهد شد، اضافه شده است:

خورشید و ماه، هر یک زمان خود را دارند و ستارگان و درختان به پرستش خم می‌شوند. (رُدول)(Rodwell)

خورشید و ماه در حسابند و ستارگان و درختان خود را خم می‌کنند. (آربری)(Arberry)

خورشید و ماه وقت شناس شده‌اند، ستارگان و درختان پرستش می‌کنند. (پیک تال) (Pickthall)

خورشید و ماه در حرکتند به حسابی معیّن، و ستارگان و درختان تسلیم او (خدا) می‌گردند. (ظفرالله خان)

خورشید و ماه در مسیر خود حرکت می‌کنند مطابق حسابی معیّن، و گیاهان بی‌ساقه و درختان متواضعانه مطیع ارادهٔ او (خدا) هستند. (شرعلی) (Sher'Ali)

خورشید و ماه مطیع یک برنامه‌اند و ستارگان و درختان همه به پرستش خم می‌گردند. (مودودی) (Maududi)

همان گونه که اشاره شد، در ترجمه‌های فوق یک آیهٔ اضافه نیز نقل شده است. این کار به این دلیل است که آیه ۵۵/۶ ، مضمون آیهٔ ۵۵/۵ را تقویت می‌کند. این آیه افزوده شد تا نشان دهد به چه سهولتی آیهٔ موردنظر می‌تواند مجازین تلقی شده، مورد تفسیر نمادین واقع شود؛ زیرا تصویر ستارگان (یا گیاهان!) و درختانی که در آیهٔ ۵۵/۶ ، به عبادت و اطاعت خدا مشغولند، آشکارا نمادین (tropical) است. قرآن ۵۵/۶ ، نمونه ای واضح از نظریهٔ شخض نمایی(prosopopkia) می باشد که یکی از ابزار های ادیبانه محسوب است. (۱۴۱)

نمادین محسوب داشتنِ آیهٔ ۵۵/۵ توسط حضرت بهاءالله، سازگار است با اشارهٔ مجازین به طبیعتَ در آیهٔ ۵۵/۶ ، جایی که ستارگان(یا گیاهان) و در ختان، تسلیم خداوندند و یا حتی به پرستش او مشغولند. پذیرش مجازیت، اجازهٔ استنتاج معادل هایی معنایی را فراهم می کند؛ یعنی در نظر گرفتنِ مفهومی نمادین(tropical) به جای معنایی راستین (veridical). یک توجه دقیق به کلمات کافی است تا مجازین بودن آیه واضح گردد. در این جا، تفسیر نمادین یک گام دیگر به جلو بر می‌دارد؛ یعنی برای نماد یک مرجع (معنی) قابل قبول عامه، درنظر می‌گیرد؛ یا به هویت مفروض آن اشارت می‌کند. بدین ترتیب، حضرت بهاءالله آیه ۵۵/۵ را نمادین منظور می‌فرمایند و در تفسیر آن، رهبران سیه روی دینی را که به دلیل مقام والایشان

به اجرام سماوی مانند شده‌اند؛ اما عاقبت، محکوم به نار حسبان هستند، معنی نمادهای شمس و قمر در نظر می‌گیرند.

در پرتو تعامل پویای تفسیری میان دو اندیشهٔ حساب و داوری (در روز قیامت - م)، به نظر می‌رسد که کفّه ترازوی عدالت به نفع علمای تیره‌بختی نباشد که جمال ابهی از آنها سخن می‌گویند و نیز آیه ۵۵/۵ ، در دوایر تفسیری شیعه، قبلاً از آنها سخن گفته است. (منظور ما اشاره به کلمات حضرت بهاءالله در فقرهٔ فوق است، آنجا که می‌فرمایند: «معنی شمس و قمر(را) هم که در آیهٔ مذکوره هست، حتماً شنیده‌اید؛ احتیاج به ذکر نیست.» من منبع تفسیری را که آن حضرت بدان اشارت دارند نیافتم.) (۱۴۲) این تفسیر ممکن است کلاً شیعی باشد؛ یا خصوصاً صوفی، شیخی یا بابی باشد. دراین خط تفسیری، تمایلی ضد ملاّیی نیز آشکارا به چشم می‌خورد.

یک چیز روشن و مبرهن است؛ حضرت بهاءالله کلمهٔ حُسبان را به معنی «دوزخ» گرفته‌اند. ریشهٔ این کلمه حَسَبَ و به معنی «حساب کردن، شمردن، و شمارش کردن» (۱۴۳) است. در لسان عربی، حُسبان هم «حساب کردن و شمردن» (۱۴۴) معنی می‌دهد. این اشارات لغوی در ترجمه‌های فوق ارائه شده‌اند. اما در زبان فارسی، واژهٔ حُسبان، علاوه بر معانی فوق، تعبیر و تعریف مخصوص دیگری نیز دارد. معانی این کلمه در فارسی عبارتند از: «حساب، تنبیه شدید، تیر کوتاه». (۱۴۵) در این جا، معنای مورد نظر «تنبیه شدید» است. در گفتار روزمره، بسیاری از ایرانیان، حُسبان را به معنی «جهنم» می‌گیرند (۱۴۶) و این، به دلیل تداعی‌های قیامت‌نشانِ این کلمه است. یکی از تسمیه‌های معمولِ قیامت، «یوم الحساب»، به معنی «روز شمارش» یا «روز داوری» است. (۱۴۷) یک واژهٔ دیگرِ هم ریشه با این کلمه، مُحتَسَب است، به معنی «هر آنچه که شخص را در عالَم بعد مستوجب مکافات‌هایی مثل رنج، عذاب، فقدان و غیره نماید.» (۱۴۸) این معنا ارتباطی با «حساب» می‌یابد؛

البته حساب به مفهوم داوری تحت قوانین مجازات و مکافات و نه تحت قوانین طبیعت. وقتی حُسبان به معنی «دوزخ»، قرائت شود، آیه به یک جمله اسمیِ عربی بدل می‌شود: «الشمسُ و القمرُ بحسبانٍ»، یعنی «*خورشید و ماه به دوزخ* [هستند]».

احتمالاً از آنجا که ممکن است خواننده معنای متناسب با استدلال حضرت بهاءالله در این آیه را ادراک نکند، حضرت شوقی افندی، در ترجمهٔ خود از آن، بعضی عناصر مفقودهٔ معنایی را اضافه نموده‌اند. ذیلاً این اضافات نسبت به متن اصلی قرآنی، در کروشه قرار داده شده‌اند :

[به راستی] *خورشید و ماه* [هر دو محکوم] *به* [عذابِ آتشِ] *دوزخ* [هستند].

حضرت شوقی افندی با تمهید یک ترجمهٔ توضیحی، نقلِ مفهوم آیهٔ ۵۵/۵ را که جمال اقدس ابهی از آن به عنوان یک شاهد نصّی استفاده می کنند؛ تقویت می نمایند. احالهٔ نقش تشبیهی به خورشید و ماه، حائز سابقهٔ قرآنی است. به طورکلی، در تفسیر شیعی، از پیش، تفسیرِ نمادین مطرح بوده است.

حضرت بهاءالله، سمبل خورشید را به کارمی‌گیرند تا معنی «رجعت» رسول، همچون رجعت رستاخیزی حضرت مسیح را توضیح دهند. به خاطَر آورید که در سنت اهل تسنّن، انتظار می‌رود که در روز قیامت حضرت مسیح رجعت فرماید تا چلیپاها را بشکند و خوک ها را معدوم سازد. اما در کتاب ایقان، جمال سبحان، چنین احادیث اسلامی را به نفع روایات انجیلی، نادیده می‌انگارند.

آیهٔ دیگری که (در نگرش شیعی – م) نمادین انگاشته گشته، چنین است: «مَرَجَ البَحرینِ یلتقیان. بینهما برزخُ لایَبغیان. فَبایِّ آلاء

ربّکما تُکَذّبان. یخرُجُ منهُما اللُؤلُؤُ والمرجانُ.»[1] (قرآن ۲۲-۵۵/۱۹). ابن بابویه (یکی از نخستین مدافعان مکتب شیعه)، « دو دریا» را معرّف حضرت علی و حضرت فاطمه می‌گیرد و «مروارید » و «مرجان» را هم مبیّن امام حسن و امام حسین می‌انگارد. (۱۴۹)

اما، علی رغم این، قرآن مطلب چندانی دربارهٔ «رجعت» هیاکل دیرینِ قیامت نشان، عرضه نمی‌کند؛ اما احادیث شیعی این کار را می‌کنند. در افق‌های انتظار شیعه، رجعت امام دوازدهم یا قائم، بسی برجسته است؛ ولی بازگشت امام حسین، سومین امام، که همچنان جزیی از درام رستاخیزی است، از یک چنین برجستگی برخوردار نیست. چنین می‌نماید که مهدیِ موجود در سنّت تسنّن، همان قائمِ مذکور در سنّت تشیّع است. (اما هیچ مسلمانی سنّی نمی‌پذیرد که مهدی، امام دوازدهم است!) به همین سان، گرچه سنّت تشیّع همچنان انتظار رجعت مسیح را می‌کشد؛ اما به نظر می‌رسد که سیمای حسینِ شهید جایگزین اهمیت و توجهی است که اهل تسنّن برای رجعت ثانیِ اسلامی شدهٔ مسیح، قائلند.

حضرت بهاءالله با بازگشت به شباهت و همانندی، به عنوان یک ابزار رَوَندانه، می‌کوشند به این سؤال پاسخ دهند که مقصود حضرت مسیح دقیقاً چه بوده، وقتی از رجعت خود سخن می‌گفته‌اند؟ پاسخ ساده است. این، حقیقتِ پیامبر، و نه شخصیت و جسمانیتِ اوست که منظور نظر است. در اینجاست که نماد خورشید وارد صحنه می‌شود. اکنون بنگرید که چگونه، در فقرهٔ زیر، خورشید برای مقاصد تشبیهی و همانندی، شخص نمود می‌گردد (شخصیت انسانی می‌پذیرد):

---

[1] ترجمه به انگلیسی از آربری. برگردان به فارسی از روی ترجمهٔ آربری: *او اذن داد دو دریا را که با هم تلاقی کنند. میان آنها سدی است که از آن عبور نمی‌کنند. کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار خواهید کرد؟ از آنها مروارید و مرجان بیرون می‌جهد.* - م

در مقام اسم که خود حضرت (محمد) فرمود: "منم عیسی "... در این مقام نه در خودشان فرقی مشهود و در کتابشان غیریتی ملحوظ، زیرا که هر دو قائم به امرالله بودند و هم ناطق به ذکرالله، و کتاب هر دو هم مشعر بر اوامرالله بود. از این جهت است که خود عیسی فرمود:" من می‌روم و مراجعت می کنم" (یوحنا ۱۴/۲۸)، به مثل شمس که اگر شمس الیوم بگوید من شمس یوم قبلم صادق است و اگر بگوید در حدود یومی، که غیر آنم؛ صادق است ... چنانچه می‌بینی با این که یک شیء اند، با وجود این درهر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می‌شود که در غیر آن نمی‌شود. و به همین بیان و قاعده، مقامات تفصیل و فرق و اتحاد مظاهر قدسی را ادراک فرمایید تا تلویحات کلمات آن مُبدع اسماء و صفات را در مقامات جمع و فرق عارف شوی و واقف گردی و جواب مسألهٔ خود را در موسوم نمودن آن جمال ازلی در هر مقام خود را به اسمی و رسمی، بتمامه بیابی. (۱۵۰)

اشتباه خواهد بود که همانندانگاری حضرت بهاءالله تناسخ تعبیر گردد؛ زیرا موضوع رجعت، صرفاً گونه‌شناسانه است.

اما راجع به «مقامات جمع و فرق» مختلف؛ یعنی آن سُنن قیامت‌نشان که به شخصیت‌های متفاوت پیامبران نسبت داده می‌شود چه باید گفت؟ تا آنجا که به کتب سماویه مربوط می‌شود، حضرت بهاءالله موضوعی را مورد بررسی قرار می‌دهند که لاوسن با توجه به گفتارهای وحیانیِ منسوب به پیامبران متفاوت، با عبارات «ندا» (۱۵۱) (Voice) یا چارچوب مرجع، از آن یاد می کند. هر مظهر الهی، براساس چارچوب زیر، مندرج در کتاب ایقان، دارای سه نوع ندا می‌باشد:

(۱) ندای الوهیت، «اذکار ربوبیه و الوهیه»: (۱۵۲)

اگر شنیده شود از مظاهر جامعه، "انّی اناالله"[1]، حق است و ریبی درآن نیست؛ چنانچه به کرّات مبرهن شد که به ظهور و صفات و اسمای ایشان، ظهورُالله و اسمُ الله و صفةُ الله در ارض ظاهر؛ این است که می‌فرماید: "ما رَمَیتَ اذ رَمَیتَ ولکنَّ اللهَ رمي"[2] (قرآن ۸/۱۸) و همچنین :" انَّ الّذین یُبایعونَك انَّما یُبایعونَ اللهَ"[3] (قرآن ۴۸/۱۰) (۱۵۳)

(۲) ندای مظهریت:

و اگر (مظاهر جامعه)، نغمهٔ "انی رسولُ الله" برآرند، این نیز صحیح است و شکی درآن نه؛ چنانچه می‌فرماید: " ما کان محمّدٌ اَبا احدٍ من رجالِکم ولکنَّ رسولَ الله" (قرآن ۳۳/۴۰) و در این مقام همه مُرسَلند از نزد آن سلطان حقیقی و کینونت ازلی و اگر جمیع ندای: "انا خاتَم النّبیین" برآرند، آن هم حق است و شبهه را راهی نه و سبیلی نه؛ زیرا که جمیع حکم یک ذات و یک نفس و یک روح و یک جسد و یک امر دارند و همه مظهر بَدئیت و ختمیت و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت آن روح الارواح حقیقی و ساذجَ‌السواذج ازلی‌اند. (۱۵۴)

---

[1] *من خدا هستم.- م*

[2] *چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می انداختی بلکه خداوند بود که می انداخیت. (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م*

[3] *بیگمان کسانی که با تو بیعت می کنند، در واقع با خداوند بیعت می کنند. (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م*

(۳) ندای عبودیت:

همچنین اگر بفرمایند :"نَحنُ عبادُالله" این نیز ثابت و ظاهر است؛ چنانچه به ظاهر در منتهی رتبهٔ عبودیت ظاهر شده‌اند. احدی را یارای آن نه که به آن نحو از عبودیت در امکان ظاهر شود. این است که از آن جواهر وجود در مقام استغراق در بحار قدس صمدی و ارتقاء به معارج معانی سلطان حقیقی اذکار ربوبیه و الوهیه ظاهر شد. اگر درست ملاحظه شود، در همین رتبه، منتهای نیستی و فنا در خود مشاهده نموده‌اند، در مقابل هستی مطلق و بقای صرف؛ که گویا خود را معدوم صرف دانسته‌اند و ذکر خود را در آن ساحت، شرک شمرده‌اند؛ زیرا که مطلقِ ذکر در این مقام دلیل هستی و وجود است. (۱۵۵)

این، یکی از مهم‌ترین فقرات در کتاب ایقان است. این توضیحات، مسألهٔ «ندا» در کتب سماوی و نیز در سخنان وحیانی مظاهر الهی را حل و فصل می‌کند. مفهوم فقرات، واضح و روشن است. شاید خواننده علاقمند باشد اشارات مکرّر علنی یا ضمنی به آیهٔ ۳۳/۴۰ (شامل موضوع خاتمیت- م) را در خلال کتاب، مورد توجه قرار دهد.

اصل اسلامیِ ختمیت تجلی اساساً مبتنی است بر همین آیهٔ ۳۳/۴۰ که نیز خطیرترین آیهٔ قرآنی است که حضرت بهاءالله می بایست به آن می پرداختند. در واقع، می‌توان گفت که تمامیت کتاب ایقان تفسیری است بر این آیه. اما نماد خورشید، مجدداً، برای تقویتِ جریان کلی استدلال، بعد از این نیز در کتاب ایقان، ظاهر می‌شود. جمال احدیه صحّه می‌نهند که این برهان، قبلاً نیز توسط حضرت باب، عرضه گشته است. (۱۵۶)

با التفات به همسان انگاریِ اجرام آسمانی با پیامبران و امامان در مذهب تشیّع، که قبلاً هم به آن اشاره شد؛ می‌توان گفت که این نماد/ معنی،

(symbol / referent)، [پیامبران+ امامان = (معنی) referent / اجرام سماوی = (نماد) symbol] (که می‌توان آن را یک زوج نمادین خواند؛ به جزوات توجیهی طرح سرمربیان و یا به کتاب فضای کوچک حقیقت و نحوهٔ تفکر در آن که توسط مترجم تهیه شده اند رجوع شود- م]، یکی از نمونه‌هایی(ازواج نمادینی - م) است که خیلی راحت پذیرفته می‌شود؛ اما آنچه مورد مناقشه باقی می‌ماند، انتقال لقب قرآنی «خاتم النبیین» است از تعبیری انحصارگرا (exclusivist) (یعنی مختصٌ حضرت محمد- م) به تفسیری شامل گرا (inclusivist) (یعنی صادق در مورد همهٔ پیامبران – م). هرچند استدلال حضرت بهاءالله از لحاظ شکل و صورت، تماماً اسلامی است، اما در یک زمینه و پیشینهٔ اسلامی این نوآوریِ تفسیری، ناپذیرفتی است. تفسیر سنتی آیهٔ ۴۴/۴۰ ریشه دارتر از آن است که اجازه دهد قشریّون اسلامی، به نحوی جدّی، هرگونه دیدگاه جدیدی را بپذیرند. اقامهٔ دلایل و براهین حضرت بهاءالله در شرایط و اوضاعی اسلامی، هرچقدر هم که ممکن است متقاعدکننده بوده باشد، بسی خطرآفرین بوده است؛ و البته هنوز هم هست.

نسخ و نفی (۱۵۷)

تغییر قبله : (قرآن ۱۴۹-۲/۱۴۳): از لحاظ نظری، خداوند باید مختار باشد هرآنچه را که وضع فرموده، نسخ و لغو نماید و براین مزیّت الهی، هیچ محدودیتی را نباید اِعمال کرد و یا این که باید اعمال کرد؟ مثلاً آیا قیامت ظاهری ، اسلام را اعتبار خواهد بخشید و شریعت را حفاظت خواهد کرد؟(یعنی آیا ممکن نیست که نفس قیامت به نوعی ناسخ اسلام باشد؟- م) این مسأله‌ای است مورد مناقشه. امانت، به بعضی از جنبه‌های ناسخیت قیامت نسبت به اسلام، اشاره نموده است. او می گوید:

قیامت به دنبال سلسله‌ای از حوادث رستاخیزی رخ می‌دهد؛ حوادثی که زمانِ تاریخی را خاتمه می‌دهد و جهان خاکیِ رو به تباهی را که شریعت اسلامی نیز جزیی از آن است، پایان می‌بخشد. مطابق حدیث نبوی، هرآنچه که در دور محمدی شرعی یا غیرشرعی است، فقط تا روز داوری معتبر است. بنابراین، با ظهور قائم، شریعت اسلامی از مقصد باز می‌ماند. برطبق تعالیم اسلام، مقصد دین، تمهید سبیل است در این عالم برای نجات نهایی انسان و بعد از روز جزا، نجات یافتگان، جاودانه در بهشت (دنیای فاقد شریعت) آشیانه خواهند کرد. لهذا، موانع عقیدتی این احتمال را کاهش می دهد که طالبان قیامت، آن را به عنوان نماد یا تشبیهی که قابل حصول و تحقق در عالم مادی باشد تلقی کنند. بر طبق این تفکر، عدم امکان وقوعِ ظاهریِ قیامت، احتمال یک تجلی بدیع الهی را نیز، منتفی می‌سازد.

آخریت اسلام و دوام آن تا روز قیامت تضمین شده است و هر تلاشی برای آغاز مرحلهٔ جدیدی از رسالت الهی باید غیرقانونی تلقی گردد. همان گونه که قرآن خود اشاره می‌نماید، اسلام آخرین دین و حضرت محمد "خاتم النبیین" است. این ادّعا که قشریّون اسلامی از آن حمایت می‌کنند، نه فقط با عقیدهٔ استمرار ظهور در ستیز است؛ بلکه هر کوششی را نیز برای نوآوری اعتقادی خنثی می‌سازد ... اما وقتی یک مدّعی تا آنجا پیشروی کند که نسخ و لغو شریعت جا افتادهٔ جاری را اعلام نماید، مجبور است در مورد وقوع یا شُرُفِ وقوع قیامت، تفسیری نمادین تأمین نماید؛ که بدون آن، شریعتِ پیشین نسخ پذیر نخواهد شد. (۱۵۸)

نمی‌توان مسأله را بهتر و ساده تر از این بیان نمود. اما جضرت باب پیش از این، نمونه‌ای از یک چنین نسخ و الغایی را - همراه با توجیه نمادین آن- عرضه داشته بود. آن حضرت با نزول بیان عربی شریعتی جدید

را تأسیس فرموده و با شمول بیان ناتمام فارسی، آن را تفصیل داده بودند؛ اثری که گفته می‌شود کتاب ایقان، به نحوی باطنی و رازآمیز، مکمّل آن می‌باشد.

راجع به این مسأله که آیا مرحلهٔ «نسخ» موجود در طبقه بندی ونس برو، در اینجا، به عنوان یک ابزار رَوَندانه عمل می‌نماید یا نه، باید توضیح داده شود که حضرت بهاءالله، به جای تحلیل یک آیه برحسب این که آیا آیه‌ای را نسخ می‌نماید و یا با آیه‌ای دیگر نسخ می‌شود (مطلبی که مورد نظر ونس برو می‌باشد- م)، مفاهیم مربوط به نسخ را که مستخرج از کتب مقدسه و احادیث معتبره است، به کار می‌برند تا وجود سوابقی از نسخ را، به عنوان جزیی از مزیت قانون‌گذاری پیامبر اکرم، ثابت نمایند. این خط استدلالی، به یکی از نتایج عمدهٔ داعیه بر ظهوری بدیع؛ یعنی قدرت وضع شریعتی جدید، منتهی می گردد .

یک نمونه از براهینی که حضرت بهاءالله در این راستا اقامه می‌فرمایند، تغییر جهت مقدس صلات، یعنی قبله است:

> و همچنین آیهٔ قبلَه را ملاحظه فرمایید که بعد از هجرت شمس نبوّت محمدی از مشرق بطحاء به یثرب، روبه بیت المقدس توجه می‌فرمودند در وقت صلات تا آن که یهود بعضی سخن‌های ناشایست بر زبان راندند ... آن حضرت بسیار مکدّر شدند و به لحاظ تفکر و تحیّر در سماء نظر می‌فرمودند؛ بعد جبرئیل نازل شد و این آیه تلاوت نمود: "قد نري تقلّبَ وجهكَ في السماء فَلَنولّينك قبلةً ترضاها"[1] (قرآن ۲/۱۴۴) تا آن که در یومی آن حضرت با جمعی اصحاب به فریضهٔ ظهر مشغول شدند و دو رکعت از نماز بجا

---

[1] ترجمه از روی متن انگلیسی: *ما تو را از بالا می‌بینیم که وجهت را به آسمان گردانده‌ای؛ از تو می‌خواهیم به قبله‌ای توجه کنی که تو را خشنود سازد.*- م

آورده بودند که جبرئیل نزول نمود و عرض کرد:" فَوَلِّ وجهَكَ شطرَ المسجدِ الحرامِ"[1] (قرآن ۲/۱۴۹- سورهٔ مَکّی) در اثنای نماز، حضرت از بیت المقدس انحراف جسته، به کعبه مقابل شدند؛ فی الحین تزلزل و اضطراب در میان اصحاب افتاد، به قسمی که جمعی نماز را برهم زده، اعراض نمودند. این فتنه نبود مگر برای امتحان عباد. (۱۵۹)

حضرت بهاءالله دلیل صدور فرمان الهی مبنی بر تغییر قبله را، این گونه ذکر می‌فرمایند: «این فتنه نبود مگر برای امتحان عباد» (۱۶۰) این، تفسیری است سنتی و اولیه. طبرسی از قول ابن عباس نقل می‌نماید که تغییر قبله برای این رخ داد که «ما بتوانیم اهل یقین را از اهل شرک و شک، تمیز دهیم.» (۱۶۱) هرچند نظر طبرسی در زمینه‌ای متفاوت مطرح گشته، اما در آن، امتحان ایمان، به عنوان یک موضوع مهم ارائه شده است.

حضرت بهاءالله سپس آیهٔ مَجازین زیر را که مردودان در این امتحان را وصف می کند، ذکر می‌نمایند: «حُمُرٌ مُستَنفِرةٌ فَرَّت مِن قُسوَرَةٍ»[2] (۱۶۲) (قرآن ۷۴/۵۰) آن حضرت هماهنگ با نماد معروف شجاعت (یعنی شیر)، همان ترکیب و صنعت قرآنی را به کار می برند که از نماد «خرها» برای اشاره به جبانان، استفاده می‌نماید. اما این آیه تفسیر و تبیین نمی گردد، بلکه ذکر آن صرفاً اعجابی است.

نَسْخْ، همواره ملازم امتحان ایمان است. هر تغییری در شریعت، مشکلاتی را برای مؤمنان به وجود می‌آورد؛ لهذا نسخِ کلیت شریعت و قانون اسلامی، بحرانی عظیم را برمی‌انگیزد و به همین دلیل است که بهاییان ممالک شرق وُسطی، مجبور بودند در تماس‌های خود با مسلمانان، جانب احتیاط را مراعات کنند. قبله، جزیی مهم از تدیّن است؛ به طور مثال: در یهودیت و

---

[1] ترجمه از روی متن انگلیسی: *صورتت را به سوی مسجد مقدس بگردان.*- م

[2] ترجمه از متن انگلیسی: *خَرهای ترسان که از شیر ژیان می گریزند.*- م

اسلام، جهت گیری کلّی ایمانی شخص، به وسیلهٔ آن مشخص می‌شود. مفسّر شهیر، نیشابوری، چکامه‌ای ژرف بر مسئلهٔ قبله، نگاشته است :

> قبله برای این است که بنده روبه درگاه سلطان حقیقی آوَرَد و به خدمت او پردازد؛ نیز برای این است که وحدت و هماهنگی در میان مؤمنان مستقر گردد ... یهودیان به مغرب توجه داشتند که جهت افول انوار است ... مسیحیان به مشرق نظر می‌کردند که مسیر سطوع انوار است ... اما اهل ایمان به مظهر انوار روی می‌گردانند که مکّه معظّمه است ... عرش، قبلهٔ حاملان آن وکرسی، قبلهٔ نیکوکاران ... و کعبه، قبلهٔ مسلمانان است. (۱۶۳)

حضرت بهاءالله در ذکر داستان نسخ قبله در زمان رسول‌الله، شأن نزول دو آیهٔ مربوط به این حادثه (قرآن ۲/۱۴۴ و ۲/۱۴۹) را نیز نقل می‌فرمایند؛ اما آنچه در این جا غیرمعمول می‌نماید ذکر آیهٔ ۲/۱۱۵ است در رابطه با قبله :

> در عهد اکثری از انبیاء که بعد از موسی مبعوث به رسالت شدند، مثل داود و عیسی و دون آنها از انبیای اعظم که مابین این دو نبی آمدند، هیچ حکم قبله تغییر داده نشد و همهٔ این مرسلین از جانب ربّ العالمین مردم را به توجه همان جهت امر می‌فرمودند و نسبت همهٔ اراضی هم به آن سلطان حقیقی یکی است؛ مگر هر ارضی را که در ظهور مظاهر خود تخصیص به امری دهد، چنانچه می‌فرماید:" وللّه المشرقُ و المغربُ فأینَما تولّوا فثَمَّ وجهُ الله"[1] (قرآن ۲/۱۱۵) با وجود تحقق این امر، چرا تبدیل شد که سبب جزع و فزع عباد شود وعلت تزلزل و اضطراب اصحاب گردد؟ بلی

---

[1] ترجمه از متن انگلیسی: *خاور و باختر از آن خداوند است، بنابراین به هرسو روی نمایید، همانجا وجه خداوند است.* – م

این گونه امور که سبب وحشت جمیع نفوس است، واقع نمی‌شود مگر برای آنکه کل به محک امتحان الله درآیند تا صادق و کاذب از هم تمیز و تفصیل یابد. (۱۶۴)

دربارهٔ آیه ۲/۱۱۵ که حضرت بهاءالله در این جا نقل می‌فرمایند، ریپین می گوید: «تمامی گزارش‌های اصحاب از این آیه، درمورد یک نکته متّفق القولند: همهٔ مطالب تفسیری عمداً طوری طرّاحی و نقل شده است که آیه نتواند جزیی از مسألهٔ قبله به حساب آید.» (۱۶۵) یعنی اینکه از این آیه هیچ نکته ای شرعی راجع به قضیهٔ قبله استنتاج نشده است. (تنها بارِ شرعیِ آن، مربوط به جهت قبله می‌شود، وقتی هوا مه آلود یا تاریک است.) حضرت بهاءالله در مورد ربط آیهٔ ۲/۱۱۵ به مسألهٔ قبله، درحال و هوایی فیض آمیز، هم از لحاظ شرعی و هم روحانی، بر خلاف سنّت شرعی و قدیمیِ اسلامی عمل می‌نمایند، و تصریح می‌فرمایند که نسخ، آزمایشی جدّی را بر ایمان و وفاداری، تحمیل می‌نماید. در مورد این آیه، هیچ گونه تفسیر نمادینی اجراء نمی شود، مگر شباهتی که در جایی دیگر از کتاب ایقان، برقرار می گردد بین کافران عهد عتیق و مُعرضان عصر جدید؛ کسانی که خداوند با آنچه در هر ظهور بدیعی نسخ می نماید یا ابقاء می فرماید، امتحانشان می کند.

به همین دلیل، حضرت بهاءالله، بعداز ذکر آیه ۱۳/۴۱ (یَمْحُواللهُ مایَشاء و یُثبِتُ...)[1]، به قرب ظهور مُنزلی جدید (ولهذا ناسخی بدیع)، اشاره می‌فرمایند:

قل یا اهلَ الارض هذا فَتیً ناریٌ یرکُضُ في بریةِ الرّوح و یُبشّرکم بسراج اللهِ و یُذکّرُکم بالامر الّذي کان

---

[1] در قرآن ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، شمارهٔ آیه، ۳۹ ذکر شده است. معنی آیه از رویَ همین منبع: *خداوند آنچه را بخواهد می زُداید یا می نگارد.*- م

عن افق القدس في شطر العراق تحتَ حجباتِ النّور بالستّر مشهودا.[1] (۱۶۶)

حضرت بهاءالله بعدها، درخلال ایام مظهریتشان، خود نیز قبله را تغییر می دهند و باالغاء مکه به عنوان قبله به این صورت، می‌توان اظهار داشت که آن گونه «کار برد قبله»(در زمان رسول الله– م) در واقع، نوعی «شعار یا علامتِ فرقه ای»، (۱۶۷) بوده است.

اسباب النزول (شأن نزول)

«اسباب النزول» یا شأن نزول به نوعی تفسیرِ جزیی و گونه‌ای اشاره دارد. یک تعریف مرسوم می گوید این عبارت دالّ برآن گزارش‌های تاریخی است که «سبب (یا موقعیت) نزول یک سوره یا آیه و نیز زمان و مکان و سایر مسائل مربوط به نزول آن را» توصیف می‌نماید. «چنین تفسیری بر اساس اصول مشهورِ انتقال وقایع از اسلافِ متدین، ارزیابی می گردد و هدفش ترجمان دقیق چنین وقایع و مسائل مربوطِ به آن است.» (۱۶۸)

اما هدف اصلیِ حضرت بهاءالله از ذکر چنین روایاتی، لزوماً بیان شأن نزول آن ها نیست؛ بلکه آن حضرت مایلند برای توضیح اصلِ نسخ و الغاء، به ذکر مشابهات تاریخی مبادرت ورزند. در مقایسه، استفادهٔ حضرت بهاءالله از گزارش‌های سبب گونهٔ مختلف(یعنی شأن نزول ها –م)، با عملکرد سنّتی آنها تطابق دارد؛ عملکردی که به قول ریپین، «تفسیر گونه‌ای

---

[1] ترجمه از روی متن انگلیسی : *ای اهل ارض، بنگرید این جوان ناری را که درعرصهٔ ژرفای بی‌انتهای روح می‌تازد و شما را بشارت می‌دهد که: " بنگرید چراغ خداوند روشن است" و شما را فرا می‌خواند که به امرش التفات کنید؛ امری که اگرچه تحت حجبات عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس، مشعشع و مشهود است.* – م

ملّایانه» (haggadically exegetical) بوده، می‌تواند «اوضاع و احوالی را بیان کند که تفسیر صحیح تری از آیه میسّر گردد.» (۱۶۹) ذیلاً بعضی نمونه‌های شأن نزول که در کتاب ایقان آمده است، ارائه می‌گردد. در نمونهٔ اول، حضرت بهاءالله قصد دارند به وسیلهٔ ذکر سبب، سرشت استعاری قرآن ۶/۱۲۲ را باز نمایند. (۱۷۰)

(۱) سبب (یا شأن نزول) قرآن ۶/۱۲۲: «اَ وَمَنْ کانَ مَیّتاً فَاَحیَینـاهُ وجَعَلنـا لَـهُ نـوراً یَمشي بـه فِـي النّـاس، کَمَن مَثَلُـهُ فِـي الظُّلماتِ لَیسَ بِخارجٍ منها؟»[1] حضرت بهاءالله طبیعت استعاری این آیه را با اشاره به شرایط (شأن) نزول آن در بستر رسومیِ تاریخی‌اش، روشن می‌سازند. آن حضرت، ذکر موقعیت (سبب) نزول نموده، می‌فرمایند:

> این آیه در وقتی از سماءِ مشیت نازل شد که حمزه به ردای مقدس ایمان متردّی شده بود و ابوجهل در کفر و اعراض ثابت و راسخ بود. از مصدر الوهیت کبری و مکمن ربوبیت عظمی حکم حیات بعد از موت در بارهٔ حمزه شده و برخلاف، در حق ابوجهل؛ این بود که نائرهٔ کفر در قلوب مشرکین مشتعل شد و هوای اعراض به حرکت آمد. چنانچه فریاد برآوردند که حمزه چه زمان مُرد و کِی زنده شد؟ (۱۷۱)

نشان مجازین در این آیه، البته کلمهٔ «مَثَلُهُ» می‌باشد؛ که به وسیلهٔ آن، خود آیه اشعار می‌دارد که در این جا یک مَثَل زده شده است: حمزه که قبل از زنده شدن به ایمان از نظر روحانی مرده بود، علناً با نور و خفیّاً با حیات قیاس شده است؛ درحالی که عکس آن برای ابوجهل مقرر گشته است. در

---

[1] ترجمه از روی متن انگلیسی: *آیا مَثَلِ مُرده‌ای که زنده نمودیم و برایش نوری قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، مانند کسی است که در تاریکی است و از آن بیرون نتواند شد؟* - م

راستای استدلال حضرت بهاءالله بوده است که به آیهٔ اغراق آمیز فوق اشاره نمایند؛ آیه ای کَه هرچند سرشت استعاریش آشکار است، اما به قولی، مخاطبان رسول‌الله را در زمان نزولش، سردرگم کرده است. آن حضرت قبل از ذکر این سبب (شأن نزول)، بیانی کلی در ارتباط با توجه کتب سماوی به حیات ایمانی و نه طول عمر جسمانی، عرضه می‌دارند :

> اگر قدری از زلال معرفت الهی مرزوق شوید می‌دانید که حیات حقیقی حیات قلب است نه حیات جسد؛ زیرا که در حیات جسد همهٔ ناس و حیوانات شریکند، ولیکن این حیات(حقیقی – م)، مخصوص است به صاحبان افئدهٔ منیره که از بحر ایمان شاربند و از ثمرهٔ ایقان مرزوق و این حیات را موت از عقب نباشد و این بقا را فنا از پی نیاید. (۱۷۲)

ذکر سبب در این آیه و توضیح بعدی که حضرت بهاءالله اضافه می‌فرمایند، امکان تفسیر آیه را به گونه ای مهیّا می‌سازد که به قول ریپین در نمونه‌ای که خود ذکر کرده، «بتواند بدون کشاندن آیه به سطحی نمادین، مستقیماً از ترتیب واژگان آن، مدلی تفسیری استخراج گردد.» (۱۷۳) اگر برای جمال ابهی میسر شود، دراین اقدامِ تفسیری و البته سایر نمونه‌های آن، خواننده را نسبت به مفهوم مجازین اصطلاحات قرآنیِ «حیات» و «نور» متقاعد سازند؛ چنین نتیجه خواهد داد که سایر نمادهای قیامت نشانِ قرآن نیز می‌توانند به همین صورت توضیح داده شوند.

(۲) اهلهٔ قمر در قرآن ۲/۱۸۹: آیه به این صورت است که: «يَسئَلونَكَ عن الاهِلَّةِ قُل هِيَ مَواقيتُ لِلنّاس»[1] یک مورد از اسباب نزول راجع به این آیه، در اثر مُقتَل ابن سلیمان (متوفی، ۷۶۷ میلادی)، موسوم به تفسیر القرآن، یافت می‌شود که از این قرار است:

---

[1] *از تو راجع به حالات مختلف ماه می‌پرسند، بگو آنها دوره‌هایی هستند که برای مردم درنظر گرفته شده‌اند.* – م

مُواح (Muah) ابن جبل و طلبه ابن غنامه، پرسیدند:" ای پیامبر، چرا ماه جدید، به محض این که دیده می‌شود، اول شبیه یک سوزن نازک اَست و بعد روشن‌تر و بزرگتر می‌گردد تا به صورت دایره درمی‌آید و بعد شروع به کوچک شدن می‌کند تا این که به حالت اول خود بازمی‌گردد؟ چرا در یک وضعیتِ ثابت باقی نمی‌ماند؟" آن گاه خداوند آیهٔ مربوط به اهلّه را نازل فرمود. (۱۷۴)

حضرت بهاءالله این آیه را تفسیر نمی‌کنند؛ فقط بلافاصله بعد از ذکر آن، اظهار می‌دارند: «(علماء عصر - م) بعد از استماع، نفیِ علم از آن حضرت (محمد) نمودند.» (۱۷۵)

(۳) سؤال از «روح» در قرآن ۱۷/۸۵: وقتی از حضرت محمد راجع به «روح» یا جبرئیل، سؤال شد، فرمودند: «**قل الرّوحُ من امر ربّي**»[1]. مطابق شأن نزولی که حضرت بهاءالله ذکر می‌فرمایند: «چون این جواب مذکور شد، کل فریاد واویلا برآوردند که جاهلی که نمی‌داند روح چه چیز است، خود را عالم علم لدنی می‌دانند» (۱۷۶) در این جا نیز هیچ گونه تفسیر مجازین یا نمادینی، صورت نمی‌گیرد. نکتهٔ مورد نظر، صرفاً این است: همواره میان معیارهای علم الهی و علم انسانی تنش وجود داشته است. حضرت بهاءالله قبل از ذکر این دو حکایت تنبّه انگیز، نتیجه اخلاقی آنها را ارائه می‌فرمایند که در قلب این نتیجه گیری، اشارهٔ خودارجاعی مبهم و احتمالاً مهمی، جای دارد:

> باری در کلمات شموس حقیقت باید تفکر نمود و اگر ادراک نشد باید از واقفین مخازن علم سؤال شود تا بیان فرمایند و رفع اشکال نمایند؛ نه آنکه به عقل ناقص خود

---

[1] *بگو روح از فرمان پروردگار من صادر می‌شود.* - م

کلمات قدسیه را تفسیر نمایند و چون مطابق نفس و هوای خود نیابند، بنای ردّ و اعتراض گذارند.

چنانچه الیوم علماء و فقهای عصر که بر مسند علم و فضل نشسته‌اند و جهل را علم نام گذاشته‌اند و ظلم را عدل نامیده‌اند، اگر مجعولات خاطر خود را از شمس حقیقی سؤال نمایند و جواب موافق آنچه فهمیده و یا از کتاب مثل خود ادراک نموده‌اند، نشنوند؛ البته نفی علم از آن معَدَن و منبع علم نمایند؛ چنانچه درهر زمانی این واقع شد. (۱۷۷)

اگر «شموس حقیقت» پیام آوران الهی هستند، بنابراین «شمس حقیقی» و «معدن و منبع علم»، چه کسی است؟ نمی‌توانیم حضرت باب را نادیده انگاریم. اما با توجه به شرایط زمانیِ حاکم، بعید است که حضرت باب، مدّنظر جمال ابهی بوده باشد. طبیعی‌ترین قرائت این فقره، منتج به این نظریه است که خداوند هرکسی را مبعوث فرماید، علمای عصر با او همین معامله را خواهند کرد؛ کسانی که به سبب باور بیش از حدّ نسبت به صحّت تفاسیر خود، حتی داعیهٔ مطروحه توسط پیامبر الهی را نیز مردود می‌انگارند.

حکایات تاریخی متعددی موجود است که شرح می‌دهد چگونه بابیان، مجذوب جمال رحمان می‌شدند. این داستان‌ها، هرچند پارساانگارانه‌اند، اما شواهد موثقی به نظر می‌رسند بر قوهٔ روحانی و فرّه ایزدی جمال ابهایی. این حکایاتِ دال بر «ایمان» بعد از دورهٔ بابی، از نوعی «شناخت» زودهنگامِ «مقام حضرت بهاءالله»، سخن می‌گویند. اما مشکل عمده‌ای که از این بابت به وجود می‌آید این است که آن حضرت مُدّعی هیچ «مقامِ» مشخصی نبوده‌اند تا کسی آن را بشناسد. از جانب دیگر، وجود عباراتی مبهم و مشروط، اما مربوط به زمان حال، مثل «شمس حقیقی»، ممکن است بین بابیان، بعضی حدسیات و شایعاتی را (نسبت به مقام آن حضرت– م) به وجود آورده باشد.

بعضی از ابیات قصائد عرفانیِ حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد را می‌توان نوعی کلمات جذبانیِ صوفیانه پنداشت که از استغراق در وحدت با حضرت الوهیت، نشأت گرفته است. اما اگر فرض شود که آن حضرت - در فاصله زمانیِ بین «اظهار امر خفیّ» در ۱۸۵۲ در سیاه چال طهران، تا اظهار امر علنی در ۱۸۶۳ در باغ رضوان - راز مظهریت خود را مکتوم می‌داشته‌اند، باید اذعان نمود که در این امر کاملاً هم مصمم نبوده‌اند. در خلال آثار آن حضرت در این دوره، فقراتی مُصَنَّعهٔ دقیقه، با سرشتی کاملاً ابهام آمیز موجود است که بعضاً به وضوح خود ارجاعی‌اند و بعضاً با ابهام. در این بیانات مبهمه، اسرار متنوعهٔ متعدده، نهفته است. آیا این طور نیست؟ حلّ این مسأله، تا حدّ زیادی به مطالعهٔ آثار حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، از جمله، اثر تفسیری کتاب ایقان بستگی دارد.

(۴) شأنَ نزول قرآن ۵/۶۲: در این آیه است: «قل یا اهلَ الکتاب هل تَنقِمونَ منّا الاّ اَن آمنّا باللهِ و ما اُنزلَ اِلَینا و ما اُنزلَ من قبلُ و انَّ اکثرَکم فاسقون»[1] حضرت بهاءالله آشکار می‌سازند که: «این آیه وقتی نازل شد که کفّار به اسلام اذیت می‌نمودند.» (۱۷۸) و سپس به شرح مجادلات آنها می‌پردازند.

در این جا ذکر سبب نامشخص است و قصد آن حضرت این نیست که تاریخ بنویسند. هدف ایشان این است که توازی و تشابهی آشکار بین گذشته و حال بر قرار کنند: «مع ذلک آیا جایز است این آیات بدیعه(در زمان حال – م) که احاطه فرموده شرق و غرب را، از آن مُعرض شوند؟»(۱۷۸) در این جا ابهامی عمدی به چشم می‌خورد. حضرت بهاءالله که تا کنون داعیهٔ موعودیتی را مطرح نفرموده‌اند، نسبت به امتیاز نزول

---

[1] *ای اهل کتاب، آیا ما را انکار نمی‌کنید فقط به این دلیل که به خدا و به آنچه برایمان نازل می‌نماید و آنچه از قبل برایمان نازل نموده است، ایمان داریم؟ چنین است. زیرا اکثر شما از زشتکارانید.* - م

آیات، آشکارا سخن نمی‌گویند. واضح است که «این آیات بدیعه» رسماً به آیات حضرت باب اشاره دارد.

در این جا مفهوم نمادین صرفاً گونه‌شناسانه است؛ یعنی حضرت باب پیامبر جدیدی است که شخصیت همگون ایشان، حضرت محمد است. البته به کارگیری اسباب نزول برای مقاصد معاصرسازی، در واقع عکس آن چیزی است که آیه برای آن نازل شده است. (۱۸۰) به جای تمرکز بر معنای ظاهریِ آیه که به نظر می رسد هدف از ذکر سبب، ایضاح آن است؛ هم آیه و هم سبب، هردو، برای اشاره به موقعیتی معاصر(نزول آیات بدیعه – م)، به کار برده می‌شوند.

کمی جلوتر در متن کتاب، حضرت بهاءالله یک بار دیگر تصویری می‌گسترانند از آنچه که رخ خواهد داد، اگر خداوند پیام آور جدیدی مبعوث فرماید:

> حال اگر کسی بیاید به کرورها از آیات و خُطَب و صحائف و مناجات بی‌آن که به تعلیم اخذ نموده باشد، آیا به چه دلیل می‌توان اعتراض نمود و از این فیض اکبر محروم شد؟ جواب چه خواهند گفت بعد از عروج روح از جسد ظلمانی؟ آیا متمسّک می‌شوند که به فلان حدیث تمسّک جستیم و چون معنی آن را به ظاهر نیافتیم، لهذا بر مظاهر امر اعتراض نمودیم و از شرایع حق دور گشتیم؟ آیا نشنیده‌اید که از جمله علت این که بعضی از انبیاء اولوالعزم بودند، نزول کتاب بود بر آنها؟ و این مسلّم است؛ با وجود این چگونه جایز است که بر صاحب کتب که چندین مجلدات از او ظاهر شده (اعتراض نمایند.– م) ... ؟
>
> ... و از همهٔ این مراتب گذشته، آیا از این نَفسِ قدسی و نَفَسِ رحمانی، احتراز جویند و اِدبار نمایند، نمی‌دانم به که

تمسک جویند؟ و به کدام وجه اقبال کنند؟ بلی "ولِکُلٍ وجهةٌ هُوَ مُوَلّیها ..."[1] (قرآن ۲/۱۴۸) (۱۸۱)

و این، یک مورد از براهین مظهریتی است که حضرت بهاءالله، یک سال پس از تحریر کتاب ایقان (۱۸۶۳) در مورد توانایی «نزول» خود به خودِ «آیات» بسیار، اقامه فرمودند و بدین وسیله با چالش قرآنیِ همتا ناپذیری، به مقابله برخاستند.

تعیین هویّت مبهمات و متشابهات

حضرت بهاءالله، پس از اثبات حضور نمادگرایی رستاخیزی، به طرقی که به نحو غیرمستقیم، رویکردهای فصیحانه را نسبت به لسان مجازین قرآن، به یاد می‌آورد؛ اقدام به کار مشکل تفسیر نمادینِ محض، می‌فرمایند.

آن حضرت، با تبیین و توضیح نمادها، به روشی که ونس برو «انتقال یا جایگزین مستقیم» می‌خواند، «تعیین هویت مبهمات و متشابهات» را به عنوان ابزاری رَوَندانه، به کار می‌برند. معمولاً در تفسیر نمادین، یک نماد، وقتی آشکار تلقی می‌شود که به راحتی قابل تشخیص باشد؛ مثل خورشید یا ابر یا کوهستان. خواننده در درک یک چنین شیء ملموسی که در قرآن از آن نام برده شده باشد، مشکلی ندارد. بنابراین، تفسیر هنگامی وارد صحنه می‌شود که به نظرِ مفسّر، این خورشید یا ابر یا کوهستان، معرّف چیز دیگری باشد؛ مثل یک فکَر یا یک شخص (آنچه که در مقابل نماد می‌توان به آن معنی گفت – م). اما در مورد تعیین هویتِ مبهمات و متشابهات، با عباراتی (مثل لقاءالله – م) سر و کار داریم کَه خود آنها نیز، سوای مفهوم حقیقی‌شان، مبهم می‌باشند.

---

[1] *و هر یک را جهتی است (برای قبله) که خداوند روی آورشان گردانیده است.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)– م

در این بخش نشان داده خواهد شد که تعیین هویت کلمهٔ «لقاء» - که مفهومی انتزاعی است و نه شیءای مادی- مهم ترین تفسیر بدیعی است که در کتاب ایقان صورت گرفته است. یک چنین هویت یابی، از لحاظ اعتقادی، سابقه چندانی در تفسیر کلاسیک ندارد؛ اما مع‌هذا، روش کار همان روش معمول است؛ یعنی این که فرایند تفسیر، تغییری نکرده است؛ زیرا شیوهٔ تفسیر در کتاب ایقان، حکمی قاطع و ثابت دارد.

(۱) «لقاء» و «مظهریت»: حدود یک سوم آیات قرآنی، رستاخیزی است و شاید در قرآن، پیشگویی غایی- و قاطع‌ترین وعده از وعود موجود در آن - «لقاءالله» باشد. در روز داوری، خداوند ظاهر می‌شود و مؤمنان او را می‌بینند. آیا به راستی چنین است؟ مسألهٔ لقای خجسته، بسی مرموز و پیچیده است؛ اما به هر حال مواجهه با خدا حادثه‌ای محوری در درام رستاخیزی است. حضرت بهاءالله با کاربرد این ابزار رَوَندانه (تعیین هویت عبارت متشابه- م) «لقاءالله را معادل (لقاء) «مظهر» امرالله می گیرند. در این جا ذکر این نکته که آن حضرت، چگونه این یکسان انگاری را وارد ساختار استدلالی خود علیه ختمیت تجلی یا ظهور، می‌فرمایند؛ بسیار مفید است؛ زیرا کاری درخشان و مؤثر می‌باشد.

مضمون مرکزی کتاب ایقان، این برهان است که وعدهٔ قرآنی «لقاءالله»، در واقع، اشاره به ظهور مظهرالهی دیگری، در یوم قیامت است. یکسان انگاری ملاقات خدا (قرآن ۳۳/۴۴ ، ۱۰/۴۵ ، ۶/۳۱ ، ۲/۲۴۹ ، ۲/۴۶ ، ۱۱/۲۹ ، ۱۳۲ و ۶۹/۲۰ ، ۶/۱۵۴ ، ۱۸/۱۱۱ و ۲۹/۲۳) با ظهور قائم (بپاخیزنده یا قیام کننده)، قبلاً توسط شیخ احمد احسایی (متوفی، ۱۸۲۵ میلادی)، بنیان‌گذار مکتب شیخی و مبشّر بلافصلِ ایدئولوژیکِ تفکرِ بابی / بهایی، (۱۸۲) صورت گرفته بود. رویکرد او به آیات قیامت نشان- یعنی آیاتی که در زمرهٔ متشابهات محسوب می شوند- ، «منطقی» (تفسیر موارد انسان گونه‌انگار) و مَجازین است. رفعتی می گوید :

درمورد ملاقات خدا در روز رستاخیز، شیخ احمد احسایی تعبیر دیگری دارد. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، براساس روایات اسلامی، شیخ احمد روز قیامت را به معنی یوم ظهور قائم منتظَر، تفسیر می‌نماید. این تعبیر هرچند مبتنی بر احادیث است؛ اما با عقیدهٔ جاری اسلامی، تفاوت فاحشی دارد. در تصوّر عادی اسلامی از یوم قیامت، انتظار براین است که کل عالم هستی دگرگون شود و انقلابات و تغییرات و تبدیلات مخرّبهٔ مدهشه‌ای در کلّ جریان زندگیِ زمینی رخ دهد. در یوم داوری، آن گونه که شیخ احمد درک کرده است نیز این انقلابات و تغییرات و تبدیلات واقع خواهد شد، اما نه به گونه‌ای که مردم بطور ظاهری از متن قرآن استنباط می‌نمایند.

شیخ احمد در تفسیر خود می‌کوشد ، میان تجلی الهی و خِرد انسانی آشتی برقرار سازد. در تعبیر او، در روز رستاخیز، عالم هستی پایان نخواهد یافت؛ زیرا همواره بوده و همواره نیز خواهد بود. معنی حقیقی روز قیامت، ظهور مظهر جدید الهی است، که دور قبلی را پایان می‌دهد و مرحلهٔ جدیدی را در حیات آدمیان آغاز می‌نماید. در روز ظهور قائمِ موعود هم تغییراتی در حیات اجتماعی، اخلاقی و دینیِ مردم، به وجود خواهد آمد. (۱۸۴)

حضرت باب این یکسان انگاری را یک قدم جلوتر می‌برند و یک فصل کامل از بیان فارسی (۳/۷) را به مسألهٔ مواجهه با خدا «لقاءالله»، اختصاص می‌دهند. آن حضرت به ما می‌آموزند که «دیدن خدا» عبارت است از دیدن پیامبر او. براون (که اغلب به طور مستقیم آثار حضرت باب را توضیح می‌دهد)، مفاد این تفسیر را به صورت زیر خلاصه نموده است:

در رابطه با آنچه خدا راجع به دیدن خود یا ملاقات با ربّ نازل نموده، مقصود چیزی نیست جز ملاقاتِ مَنْ یُظهِرُهُ الله؛ زیرا خدا، ذاتاً قابل دیدن نیست. ذات ازلی را نمی‌توان دید یا درک کرد یا

وصف نمود یا تعریف کرد؛ هرچند او همهٔ اشیاء را می‌بیند، درک می‌کند، وصف می‌نماید، و تعریف می‌کند؛ لهذا مقصود از لقاءالله که در کتب سماوی مذکور است، ملاقات مظهرِ نقطهٔ حقیقت است، که همان مشیّت اولیه باشد. بنابراین منظور از آیهٔ قرآنی لقاءالله، لقاء رسول الله است؛ همان طور که در مورد مؤمن حقیقی گفته شده که : «ملاقات او، ملاقات رسول الله است و دیدار رسول الله، دیدار خدا می‌باشد» ... او (خدا) مثل خورشید است و غیر او چون مرآت که انعکاسات انوار خورشید در آن ظاهر می‌شود. هر نفسی به ملاقات مَنْ یُظهِرُهُ الله فائز شود، به ملاقات خدا فائز شده است. (۱۸۵)

اشاره به مَنْ یُظهِرُهُ الله موضوع اصلی و برجستهٔ آثار واسعهٔ حضرت اعلی است، که تقریباً تمامی آنها در بایگانی‌های آثار خطی و یا در کتابخانه‌های خصوصی، محفوظ است. زمان ظهور این هیکل قیامت نشانِ بابی، مسأله‌ای مورد مناقشه بوده است.(۱۸۶) به هرحال، این مأموریت مقدسِ حضرت باب بوده است که عالم را برای ظهور این هیکل الوهی، آماده سازد. بابیانِ بسیاری چنین داعیه‌هایی موعودگونه داشتند؛ اما این حضرت بهاءالله بودند که انطباق خصائص خود با موعود را به پذیرفتنی ترین وجه نشان دادند و البته در این میان، نقش عمده به عهدهٔ براهین مطروحه درکتاب ایقان بوده است.

برای حضرت بهاءالله فقط میسّر بوده با انحراف کانونِ توجّهِ رسالت شناسانه از آیهٔ قرآنیِ دالّ بر «ختم» به آیات متعدد حاکی از «لقاء»، مقدمه و تکیه گاهی قرآنی برای ظهوری فرااسلامی، مهیا سازند. از نقطه نظری معین، تمامی مسیر استدلال آن حضرت در کتاب ایقان، طوری طرّاحی شده که ارجحیت و اولویت قرآن ۳۳/۴۴ را بر قرآن ۳۳/۴۰ اثبات نماید.

این آیهٔ یگانه (۳۳/۴۰) ، به منزله قلب خدا شناسی اسلامی است. مفهوم آخریّتی که مبتی بر عبارت «خاتم النبیین» است، آنچنان بر صخرهٔ

تفسیر اسلامی حک شده که زدودن آن غیر ممکن به نظر می رسد. در این راستا تنها کاری که ممکن بود انجام شود عرضهٔ تفسیری جدید در مورد آن بود و این دقیقاً همان اقدامی است که حضرت بهاءالله انجام دادند. تفسیر آن حضرت چشمگیر است: ایشان انگشت اشاره را، فقط چهار آیه جلوتر، به آیهٔ ۳۳/۴۴، که نسبتاً نادیده نیز انگاشته شده، متوجه می‌سازند. نتیجه این که خواننده ناگهان از پیامبرِ آخر، به روزِ آخر؛ و از پایانِ پیامبری به پایان زمان، انتقال می‌یابد. درخلال چند سطر عربیِ منزول (اشاره به آیات مربوطهٔ قرآنی است - م)، سیمای زیبای محمدی به جلوهٔ جمال الهی مبدّل می‌شود؛ اما از آنجا که خداناديدنی است، وعدهٔ لقاءالله محتاج تفسیر می گردد:

> مثل آنکه در کتاب مبین ربّ العالمین، بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی: «ولکنَّ رسولَ اللهِ و خاتَمَ النبیّین»[1]، جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده؛ چنانچه آیات مدلّه بر لقای آن ملیک بقا، در کتب مذکور است و بعضی از قبل ذکر شده و خدای واحد شاهد مقال است که هیچ امری اعظم از لقا و اصرح از آن در فرقان ذکر نیافته ... مع ذلک به حکم اول از امر ثانی معرض گشته‌اند؛ با این که حکم لقا در یوم قیام منصوص است در کتاب و قیامت هم به دلایل واضحه، ثابت و محقّق شد که مقصود قیام مظهر اوست بر امر او و همچنین از لقاء، لقای جمال اوست در هیکل ظهور او؛ اذ «انّهُ لا تُدرِکُهُ الابصارُ و هو یُدرِکُ الابصارَ»[2] (قرآن ۶/۱۰۳) (۱۸۷)

---

[1] *بلکه پیامبر خدا و خاتم پیامبران است.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

[2] *دیدگان، او را در نیابد و او دیدگان را دریابد؛ و اوست باریک بینِ آگاه.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

این استدلالی جالب توجه است. دراین جا طبق تفسیر حضرت بهاءالله، دو آیه یا دو کنیه یا دو مظهریت الهیه، به هم ارتباط می‌یابند که اسامی ماورایی آنها عبارت است از: ۱)«خاتم النبیین» و ۲) «لقاءالله» (هرچند قرآن ۳۳/۴۴ فقط از «یوم لقاء» سخن می‌گوید، اما حضرت بهاءالله آیات ۲/۴۶ و ۲/۲۴۹ و ۱۳/۲ و ۱۸/۱۱۱ و ۲۹/۲۳ را نیز برای استنتاج معنیِ عبارت لقاءالله، ذکر می‌فرمایند.) تفسیر «خاتم النبیین» سنتاً به معنی «آخرین پیامبر» بوده است؛ اما در تفسیر حضرت بهاءالله، «لقاءالله»، عملاً به معنی «پیامبر یوم آخر» می‌باشد. بدین ترتیب «آخرین پیامبر» و «پیامبر یوم آخر»، دو هیکل ربوبی متعلّق به دو دورهٔ متفاوت می‌باشند. حضرت محمد دور رسالت را پایان می‌دهند و حضرت باب دور تحقّق و اکمال را آغاز می‌فرمایند.

مفهوم «لقاءالله»، به عنوان تجلی الهی، مبتنی است بر توسّلی ضد انسان‌انگارانه به قرآن ۶/۱۰۳ (لا تُدرِكُهُ الابصارُ و هو يُدرِكُ الابصار- م) حضرت بهاءالله این آیه را نقل می‌فرمایند تا امکان لقای خجسته (منظور دیدار خداوند است — م) را مردود شمارند. خدا نمی‌تواند دیده شود؛ بنابراین «لقاءالله» باید در مورد خدایی نادیدنی «تحقق» یابد. «لقاء» میسّر است، اما خدا دیده شدنی نیست. لهذا «لقاءالله» دیدار خدا «بشخصه» نیست، بلکه دیدار خدا «در شخص» است و حضرت باب چنین «شخصی» است؛ یعنی اینکه قرآن ۳۳/۴۰ به حضرت محمد اشارت دارد و قرآن ۳۳/۴۴ به حضرت علی محمد دلالت می‌نماید.

بنابراین، در جریان استدلال حضرت بهاءالله و از لحاظ تفسیری، آیه ۳۳/۴۴ مهم‌تر از کلیهٔ آیات قرآنیه ظاهر می‌شود. اکنون بهتر است نظری دیگر به این آیه افکنیم :

«تَحِيَّتُهُم يَومَ يَلقُونَهُ سلامٌ واَعَدَّ لَهُم اجراً كريماً»[1] (قرآن ۳۳/۴۴) (۱۸۸)

از منظری اسلامی، تفسیر حضرت بهاءالله مسأله ساز است؛ زیرا چنین القاء می‌نماید که در روز قیامت، شخصی معین، خدا انگاشته خواهد شد و این به منزلهٔ غلوّی رافضی و ارتدادی است. این اندیشه که انسان می‌تواند «خدا» باشد، یک حدّ این مسألهٔ تفسیری و این ایده که خدا مثل انسان است یا انسان‌گونه است، حدّ دیگر آن می‌باشد. درهر دو حدّ قضیه، خدا، نظراً، می‌تواند «ملاقات شود».

در اسلام عامیانه، خطری برای این نوع افراط گرایی وجود ندارد، زیرا فرض براین است که خدا در روز قیامت دیده می‌شود. به هر حال، مسلّم است که کلاً در چنین نمایش‌هایی (رستاخیزی- م) خدا می‌تونـد «دیده شود»؛ زیرا قرآن چنین می‌گوید. همان گونه که فرمول احمد ابن حنبل مقرر می‌دارد، مؤمنان، بدون سؤال از کیفیت مسأله (بلاکیف؟)، آن را می‌پذیرند. اما ظاهر قضیه چنین می‌نماید که بدین ترتیب، خدا پدیداری و محسوس و در نتیجه، محدود خواهد شد؛ وضعیتی که با سایر اصول اعتقادی اسلامی، در تعارض است. اصل کلی موضوعهٔ حضرت بهاءالله، یعنی «مظهریت»، می‌کوشد دو حد افراط و تفریط این معضل را، به هم نزدیک کند. مطابق این اصل، خداوند به واسطهٔ یک وکیل، یک نایب، یک مظهر یا یک پیامبر جلوه‌گر می‌گردد؛ کسی که به عنوان نمایندهٔ منتخب، وکالتاً ارادهٔ خدا را برای تمامی مقاصد عملی و اجرایی، «ظاهر» می‌سازد.

مطابق مظهریت شناسی بهایی، خداوند در شخص «مظهر خود»، «ظاهر» می‌گردد. حضرت بهاءالله، در لوح الظهور، (۱۸۹) با سادگی

---

[1] ترجمه از روی برگردان رُدول: *تحیت آنها در روزی که او (خدا) را ملاقات خواهند کرد، «سلام» خواهد بود و او برای آنها اجری کریم آماده فرموده.*- م

بی‌پیرایه‌ای، چنین توضیح می‌دهند: «استاد زرگر را ملاحظه کنید؛ او انگشتری را می‌سازد و در حالی که خالق آن است، انگشت خود را به آن زینت می‌بخشد. به همین قسم، خدای تعالی در قمیص موجود انسانی ظاهر می‌گردد.» (۱۹۰) (ترجمه) آن حضرت، در اثری عارفانه که در دورهٔ بغداد تقریر گشته ، این مظهریت شناسی را از هر نوع شائبهٔ انسان گونه انگاری خدا، منزّه و مبرّا می‌نمایند:

> مبادا دراین بیانات (بیان مبارک در چند سطر بالاتر از متن ایقان که در آن می‌فرمایند : «او (سلطان احدیه) در جمیع اعضاء و ارکان ظاهر می‌شود»- م) رایحهٔ حلول و یا تَنَزُّلات عوالم حق در مراتب خلق رَوَد ... زیرا که (حق) بذاته، مقدس است از صعود و نزول و دخول و خروج؛ لم یزل از صفات خلق غنی بوده و خواهد بود. (۱۹۱)

حائز اهمیت است که توجه شود حضرت بهاءالله مقام حضرت محمد به عنوان خاتم النبیین را به معنای سنّتیِ آن، انکار نمی‌کنند؛ بلکه این لقب را در مورد تمامی طول تاریخ نجات(یعنی در مورد همهٔ مظاهر مقدسه – م)، صادق می دانند؛ تاریخ نجاتی که نه تنها هرگز با حضرت محمد منتهی نمی‌شود، بلکه در یوم قیامت تغییری مثل واره نیز خواهد یافت. حضرت بهاءالله در یکی از ادعیهٔ مبارکه، حضرت محمد را براساس معنای واسع‌تری از این لقب قرآنی، مکرّم و متعالی می‌دارند: «پاک و مقدسی تو ای پروردگار من؛ ازتو می‌طلبم به حق اصفیایت و به حق حاملان امانتت و به حق کسی که او را خاتم انبیاء و رسل خود مقرر فرمودی ...» (۱۹۲) (ترجمه)

با این وصف، اشارهٔ ضمنیِ تفسیر حضرت بهاءالله از آیهٔ ۳۳/۴۴، این است که هرکسی را خداوند در روز قیامت، به عنوان قائم مقام خود مبعوث فرماید، رتبه‌ای والاتر از هر دو مقام «نبیّ» و «رسول» خواهد داشت. به نظر

کول (Cole): «نبوّت و رسالت، اَشکالی ابتدایی از مظهریت بودند که با حضرت محمد منتهی شدند. از دیدگاه بهایی، با ظهور حضرت باب و حضرت بهاءالله عالم انسانی وارد مرحلهٔ دینی تازه‌ای، با وجه مشخصهٔ درجاتِ کامل‌تری از مظهریت، گشته است.» (۱۹۳)

درکتاب ایقان، عبارت مظهریت نشانِ «لقاءالله» در مورد همهٔ انبیاء و رسل مصداق می‌یابد؛ اما در عین حال، قیامتِ موعود، حائز رتبه‌ای متفاوت خواهد بود. این استنتاجِ اسلامِ قشری کاملاً صحیح است که حضرت محمد دور نبوّت را خاتمه دادند؛ ولهذا، هم اینک عالم وارد دور تحقّق و اکمال شده است که با ظهور حضرت باب آغاز گشت:

> شکی نبوده و نیست که ایام مظهر حق جلّ جلاله به حق منسوب و در مقامی به ایام الله مذکور. ولکن این یوم غیر ایّام است. از ختمیت خاتم مقام این یوم ظاهر و مشهود.* به راستی دور رسالت به انتها رسید، و حال حقیقت ازلیه ظاهر گشته و عَلَم اقتدار برافراشته و اینک، انوار عظمت آشکار خود را برجهان می‌افشاند. (۱۹۴) [توضیح: بیان مبارک فَوق از* به بعد ترجمهٔ شخصی است.]

برطبق مظهریت شناسی بهایی، دور تحقق و اکمال با ظهور حضرت باب آغاز گشت و از آنجا که این دورِ جدید تجلی، مبتنی بریک قیامت واقع است، لهذا «لقاءالله» نیز باید تحقق یافته باشد. آن کس که «ختم» رحیق کتب مقدسه را می‌گشاید و وعود آنها را محقق می‌سازد؛ یعنی حضرت «مَنْ یُظهِرُهُ الله» مهمتر از «خاتم» می‌باشد؛ زیرا که مأموریت هیکل قدسی اول آمادَه سازی عالم بوده است برای ظهور هیکل ربوبی دوم. به همین سبب، حضرت بهاءالله از بحث مطروحه، چنین نتیجه گیری می‌کنند:

... و با جمیع این مطالب ثابته و بیانات واضحه، من حیثُ لایَشعُر به ذکر ختم تمسّک جسته‌اند و از موجِد ختمَ و بَدء در یوم لقای او بالمرّه محتجب مانده‌اند. (۱۹۵)

حضرت بهاءالله، بعدها، تاریخ مظهریت و رستگاری خود را طوری متبلور می‌سازند که حضرت محمد نه تنها «خاتَم النبیین» باقی می‌مانند، بلکه حائز مرتبهٔ ممتاز «خاتم الرسل» نیز می‌گردند و در ورای آن، حضرت باب نیز به مقام منیع «سلطَانُ الرسل» متشخص می‌شوند؛ و این درحالی است که آن حضرت خود، اکنون «مُرسلُ الرسل» می‌باشند.

(۲) نفی نظریهٔ صوفَیگری در مورد اینکه لقاءالله «فیض اقدس» است: حضرت بهاءالله در گسترشِ بیشترِ بحث یکسان انگاریِ «لقاءالله با مظهر امرالله»، بعضی تعابیر صوفیانه از دیدار خدا را نیز مورد توجه قرار می‌دهند. اقامت دو سالهٔ آن حضرت (۵۶-۱۸۵۴) در کوههای سلیمانیه واقع در کردستان عراق، به عنوان درویشی آواره، ایشان را با مجامع مرکزیِ صوفیان نقشبندی درآن مناطق درتماس قرارداد. دلیل رجعت از این هجرت در کتاب ایقان آمده است. (۱۹۶) علاقه مندی آن حضرت به اصول اعتقادی صوفیان، بدون شک، به واسطهٔ تجربهٔ پویا و زندهٔ اخیر آن حضرت(در سیاه چال طهران – م)، تداوم داشته است. (۱۹۷) اما سبیل عرفان هم حائز بعضی میان بُرهای تفسیری است و گویی آن حضرت از این که تفسیر خود از «لقاءالله» را از معتقدات صوفیانهٔ مبتنی بر سلسله مراتبِ نزولِ «لقاء»، (۱۹۸) دور می سازند، دچار نوعی حسرت و اَلَم هستند.

مطابق نظر ابن عربی، «فیض» یا «تجلیِ اقدس»، اولین مرحلهٔ قطعی در «ظهور حضرت مطلق» می‌باشد. وی با استناد به حدیث قدسیِ معروف «کنتُ کنزاً...» ، می‌گوید که این ظهور و تجلی در واقع حرکتی است از حالتِ

الوهیت «کنزاً مخفیاً»، به حالت الوهیت «اَحْبَبْتُ اَن اُعرَف»[1]. اما حضرت بهاءالله، عدم امکان دسترسی به خداوند را، در این سطح نیز، تصریح می‌فرمایند:

> و اگر گویند مقصود، تجلی خاص است، آن هم اگر در عین ذات است در حضرت علم ازلاً، چنانچه جمعی از صوفیه، این مقام را تعبیر به فیض اقدس نموده‌اند؛ بر فرض تصدیق این رتبه، صدق لقاء برای نفسی دراین مقام صادق نیاید. (۱۹۹)

دراین جا ذات و صفات (الوهیت- م)، متفاوت در نظر گرفته شده اند؛ زیرا مواجهه با خداوند، به هر طریقی که تصور شود، ذات الوهیت باید از هرگونه ملاحظه و مرابطه ای مبرّا گردد. برطبق مظهریت شناسی بهایی، اگرقرار است صفات الهی، به طریقی در درک و تجربه آید، کامل‌ترین مُجلاّی آن، شخصِ مظهر رحمان است. اما راجع به «لقاءِ» عارفانهٔ قابل دسترس، حضرت بهاءالله چنین اظهار می‌دارند :

> و اگر گویند (لقاءالله ـ م) ... مُعَبّر به فیض مقدس شده، این مسلماً در عالم خلق است؛ یعنی در عالم ظهور اولیه و بروز بدعیه و این مقام مختصّ به انبیاء و اولیاء اوست؛ چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نگشته ... ایشانند مَحالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیه و اسماء الهیه ... جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر

---

[1] کُل حدیث مورد نظر این است: " کُنتُ کَنزاً مَخفیاً، فَاَحبَبتُ اَن اُعَرَفَ، فَخَلَقتُ الخلقَ لِکَی اُعرَفَ."(اسرارالآثار ۵ ص ۴۴) یعنی: *گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم؛ بنا براین خلق را بر آفریدم تا شناخته شوم.- م*

مستور راجع ... پس از لقاء این انوار مقدسه، لقاءالله حاصل می‌شود. (۲۰۰)

قیامت شناسی‌های موجود نوعاً «حالتی عمودی» دارند(یعنی ارتباط مخلوق با خالق – م). اما حضرت بهاءالله با فاصله گرفتن ازهرگونه عقیدهٔ دالّ بر اقتراب به ذات الهی، «لقاءالله» را به عنوان نمادی قرآنی برای مظاهر الهی تعریف می‌فرمایند و نه به عنوان وجه مشخصهٔ تجربه‌ای عرفانی.

حدیث نبوی

راجع به این موضوع، طبقه‌بندیِ ونس برو باید باحال و هوای شیعه انطباق داده شود. برای شیعیان، روایات منقوله از ائمهٔ طاهره، از لحاظ عمل و اهمیت، معادل احادیث نبوی از منظر سنّی است. حضرت بهاءالله، بیشتر با استفاده از ذخیرهٔ روایات شیعی، به همان فن معمول تفسیری ؛ یعنی توسل به احادیث، مبادرت می‌ورزند(که نمونه هایی از آن ذیلا ارائه می گردد – م).

(۱) روایت کمیل : مُجاب کننده‌ترین شیوهٔ تفسیریِ حضرت بهاءالله، با توجه به مخاطبان اولیهٔ آن حضرت، توسل به احادیثِ مَجازین می‌باشد. ذکر احادیث شیعی، با کاربرد تفسیری انتقالی، یکی از ابزارهای رَوَندانهٔ آن حضرت است؛ زیرا مقتضی چنان می‌دانند که حدیثی را تفسیر نمایند و سپس موضوع و مُتد تفسیر، هر دو را به آیات قرآنی انتقال دهند. روایت کمیل (۲۰۱) مورد ایده‌آلی است برای تفسیر نمادین :

> کمیل ابن زیاد، یکی از اصحاب حضرت علی، یک بار در حالی که پشت سر آن حضرت، هر دو بر جمازه‌ای سوار بودند از مولای خود پرسید: «حقیقت چیست؟» حضرت پاسخ دادند: «تو با حقیقت چه کار داری؟ چون حقیقت یکی از اسرار الهی و گوهری نهفته در گنجینهٔ ربّانی است.» بعد کمیل گفت: «ای مولای من، آیا من شایستهٔ دانستن این راز نیستم؟» و حضرت جواب

دادند: «چرا هستی. ولی مطلب بس عظیم است.» کمیل گفت: «یا مولایی، آیا می‌خواهی طالبان آستان عنایتت را مأیوس کنی؟» حضرت جواب فرمودند: «خیر، هرگز. من به تمنّای دلسوختگان پاسخ می‌گویم و اکنون بارقه‌ای از کمال پر لمعان افق حقیقت را برتو خواهم افشاند. آن را در حدّ ظرفیتت دریاب و از نامحرمان محفوظ دار. ای کمیل، حقیقت تجلّی شعشعات جلال الوهیت است، بدون نشانه‌ای.» کمیل گفت: «ای سرورم، مقصودتان را نفهمیدم. بیشتر توضیح دهید.» و علی ادامه دادند: «محو مظنون و ضحو معلوم» کمیل تقاضا کرد: «کامل‌تر بیان بفرمایید.» و حضرت گفتند: «خرق حجاب‌های عظمت به نصرت اشارت» و کمیل باز هم تمنّا کرد: «ای مولای محبوبم، بیشتر برایم بگویید.» و علی اضافه فرمودند: «جذب وحدت الهی به واسطهٔ درک جوهر وحدانیت او» و کمیل تکرار کرد: «واضح‌تر برایم بیان کنید.» و آنگاه علی فرمودند: «نوری که از صبح ازل درخشید و آثارش بر هیاکل توحید تابان شد.» (۲۰۲)(ترجمه)

نظر براون، آنجا که می‌گوید روایت کمیل برای حضرت باب، حائز اهمیت بسزایی بوده است، درست می باشد. در یکی از کاربردهای این حدیث، «هر یک از تعاریف پنجگانه» ی موجود در آن، به قصد « معرّفی هریک از پنج سالِ نخستینِ مظهریتِ آن حضرت » مورد استفاده قرار گرفته است. (۲۰۳)

درکتاب ایقان، جمال رحمان، مستقیماً جملاتی از دعای کمیل را ذکر می‌فرمایند (۲۰۴) (و بعضاً هم به آنها اشاره می‌نمایند)؛ اما آن حضرت برای دو مورد از تعاریف مذکوره، اهمیت ویژه قائلند. یکی از «اجوبهٔ» پنجگانه، حقیقت را این گونه تعریف می‌کند: «کشفُ سبحاتِ

الجلال من غیر اشارةٍ» (۲۰۵) حضرت شوقی افندی این جمله را چنین ترجمه می‌نمایند: «دریدن پرده‌های عظمت، بدون مساعدت» (۲۰۶) اهمیت این حدیث را برای حضرت بهاءالله، می‌توان از اشارهٔ کاوش پذیری که آن حضرت در مطلع کتاب ایقان، بدان می‌فرمایند، درک کرد:

> جوهر این باب آن که سالکین سبیل ایمان و طالبین کأوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شؤونات عَرَضیه پاک و مقدس نمایند؛ یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونات متعلقه به سُبُحات جلال. (۲۰۷)

دانشمند بهایی، جناب اشراق خاوری، این حدیث را چنین توضیح می‌دهد:

> کشفُ سبحاتِ الجلال، یعنی تفکر دربارهٔ قدرت و عظمت و صفات جلالیه و جمالیهٔ حق و این که فرمود من غیر اشارةٍ، یعنی عدم تفکّر در ذات حق تعالی؛ زیرا اگر ذات حق به تصوّر آید، محدود و مُحاط می‌شود و هر محدودی قابل اشارهٔ حسیّه است ... فقط ... می‌توان ... در آثار عظمت و قدرت او فکر کرد ... و آثار عظمت و قدرت او را باید در آیات آفاقیه و آیات انفسیه جستجو کرد. چنانچه در قرآن فرموده: «سَنُریهِم آیاتِنا في الآفاقِ و في انفسِهِم، حتّي یَتَبَیَّنَ لَهم اَنَّهُ الحقّ»[1] (قرآن ۴۱/۵۳) (۲۰۸)

این بیشتر توضیحی است بر الهیات حضرت بهاءالله تا بر این روایت، که البته محتاج تفسیر و توضیح است. موضوع تمایز ذات و صفات (الهی- م) به عهد ارسطو بازمی‌گردد که مکرراً در ماوراءالطبیعهٔ بهایی مطرح می‌شود (اما نه همواره در اظهارات الوهی حضرت بهاءالله). در کتاب ایقان «سبحات

---

[1] *زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنماییم، تا آن که بر آنان آشکار شود که آن حق است.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

جلال» در کسانی تجسّم می‌یابد که به دلیل مقام منیع و شهرت وسیع، تابعان خود را گمراه می‌نمایند:

حال قول امیر را ادراک نما که فرموده:« کشفُ سبحات الجلال من غیر اشارةٍ» و از جملهٔ سبحات مجلّله، علمای عصر و فقهای زمان ظهورند که جمیع نظر به عدم ادراک و اشتغال و حبّ به ریاست ظاهره، تسلیم امرالله نمی‌نمایند. بلکه گوش نمی‌دهند تا نغمهٔ الهی را بشنوند؛ «بل یَجعلونَ اَصابِعَهم فی آذانِهم.»[1] (قرآن ۲/۱۹) (۲۰۹)

منقولات قرآنیِ حضرت بهاءالله اغلب اعجابی است. در این موردِ خاص (منظور آیهٔ ۲/۱۹ است - م) آن حضرت یک نمونه از محکومیتَ قرآنی در مورد علمای زمان را هدف قرار می‌دهند. چنین اتهامی علناً به تضعیف مرجعیت ملایان می‌انجامد. یک چنین موضع گیری کافی بوده تا توطئه‌های خشمگینانهٔ علما را علیه بابیان و سپس بهاییان برانگیزد. حضرت باب نیز، عملاً و قبلاً به همین سان سخن گفته بودند. (۲۱۰)

درجایی دیگر از کتاب ایقان، جمال سبحان، بخشی از حدیث کمیل را ذکر می‌فرمایند و در پی آن مطالبی را می‌آورند که تفسیر آن حضرت از اجرام سماوی مذکور در قرآن- به خصوص شمس- را، به عنوان نمادی از مظاهر الهی تقویت می‌کند و این به دلیل موقفی متعالی است که این اجرام آسمانی حائزند :

و در روایت کمیل (آمده است- م): «نورٌ اشرقَ من صبحِ الازلِ فَیَلوحُ علی هیاکلِ التّوحید آثارُه»[2] و انسان که اشرف و اکل مخلوقات است، اشدُّ دلالةً و اعظمُ حکایةً است از سایر معلومات و اکمل انسان و افضل و الطف او

---

[1] *بلکه انگشتانشان را در گوش هایشان می گذارند.- م*

[2] *نوری که از صبح ازل درخشید و آثارش بر هیاکل توحید تابان شد.- م*

مظاهر شمس حقیقتند. بلکه ماسوای ایشان موجودند بـه ارادهٔ ایـشان و متحرکنـد بـه افاضـهٔ ایـشان: «لـولاكَ لَمـا خَلَقْتُ الافلاكَ»[1] ... و این هیاکل قدسیه، مرایـای اولیـهٔ ازلیـه هـستند که حکایت نموده‌اند از غیب الغیوب.(۲۱۱)

عبـارت «صـبح ازل» کـلاً مَجـازین اسـت و جزیـی از یـک اسـتعارهٔ گسترش یافته (که می‌توان آن را دستگاه نمادین نامید- م) تلقـی شـده اسـت. حدیث دیگرِ مذکور که دلالت به «افلاک» دارد، در حقیقت مبیّن مقام منیع حـضرت محمـد اسـت، بـا ایـن اشـارت کـه در رفعـت سـمایی، آن حـضرت همچون «صبح ازل»ی است. حضرت بهاءالله بـا ذکـر ایـن حـدیث معمّـایی، درواقع، مورد استفادهٔ بابی آن را توسعه می‌دهنـد و آن را بـرای مخـاطبینی بـه کار می برند که از قبل با آن آشنا بوده‌اند.

(۲) دعـای نـدبه : بـه یـک معنـی، روایـات شـیعی، بـرای حـضرت بهاءالله، ذخیره‌ای با همان غنایی مهیّـا می‌نمایـد که حجـم وفیـر اشـعار «پـیش اسلامی» (دورهٔ جاهلیت- م) برای مفسرین اولیهٔ قرآن، آماده می کرده اسـت. آن حضرت، از این ذخیـرهٔ اشـعار مقـدسِ روایـاتِ شـیعه، دعـای «ندبـه»، اثـر حضرت علی (۲۱۲) را، به دلیل بیان استعاری آشکارَش ذکر می‌فرمایند:

اطلاق شموس بر آن انوار مجرده (مظاهر مقدسـه- م) در کلمات اهل عصمت بسیار شده؛ از آن جملـه در دعـای ندبـه می‌فرمایـد :«اَینَ الشُّموسُ الطّالعـةُ؟ اینَ الاقمـارُ المنیـرةُ ؟ اینَ الانجمُ الزّاهرةَ؟»[2] پس معلوم شد که مقصود از شمس و قمر و نجوم، در مقام اولیه انبیـاء و اولیـاء و اصـحاب ایـشانند

---

[1] *اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی کردم.- م*

[2] *کجا هستند خورشیدهای فروزان؟ کجا هستند ماههای تابان؟ کجا هستند ستارگان درخشان ؟ - م*

که از انوار معارفشان عوالم غیب و شهود روشن و منوّر است. (۲۱۳)

شخص نمایی (personification) (اجرام سماوی- م) در فقرات مذکوره، کاملاً نمایان است. اشارهٔ حضرت بهاءالله به دعای ندبه و کلاً توسل آن حضرت به حدیث، حائز قدرتی فصیحانه است که تفسیر و تبیین عبارات مشابه قرآنی را، بسیار مقبول‌تر می‌سازد. اما این نوع تفسیرِ انتقالی، صلاحیت خود را از سنّت شیعی، اخذ می‌نماید.

(۳) «الصّومُ ضیاءٌ» : حدیث «الصوم ضیاءٌ و الصّلوةُ نورٌ»[1]، تفسیر نمادینِ خورشید به عنوان روزه و ماه به عنوان نماز را میسّر می‌سازد. (۲۱۴) حضرت بهاءالله علاوه بر این حدیث، روایت «الاسلامُ سماءٌ و الصّومُ شمسُها و الصَّلاةُ قمرُها»[2] (۲۱۵) را، نیز نقلَ می‌نمایند و پس از ذکر آنها، راجع به شیوهٔ تفسیرشان، توضیح می‌دهند :

> باری، این است مقصود از تلویحات (symbolic words) کلمات مظاهر الهی. پس اطلاق شمسَ و قمر دراین مراتب براین مقامات مذکوره، به آیات نازله و اخبار وارده محقق و ثابت شد. این است که مقصود از ذکر تاریکی شمس و قمر و سقوط انجم (متی ۳۱-۲۹/۲۴) ضلالت علماء و نسخ شدن احکام مرتفعه در شریعت است که مظهر آن ظهور (حضرت مسیح- م) به این تلویحات (symbolic language) اخبار می‌دهد و جز ابرار را از این کأس، نصیبی نیست و جز اخیار را قسمتی نه: « انَّ الابرارَ

---

[1] *روزه روشنی است و نماز نور است.- م*

[2] *اسلام چون آسمان است و روزه خورشید آن و نماز ماه آن است.- م*

یشربونَ مِن کأسٍ کانَ مِزاجُها کافوراً»[1] (۲۱۶) (قرآن ۷۶/۵)

حضرت بهاءالله به آیات نازله و اخبار وارده، هردو متوسل می‌شوند و آن هم نه فقط «آیات قرآنی و اخبار اسلامی»؛ زیرا از کتب سماوی دیگر نیز منقولاتی می‌آورند. این تعامل تفسیری میان دو سنّت اسلامی و مسیحی، یکی از خصائص برجستهٔ کتاب ایقان است. همچنین در این جا فراخوانی عمدی نمایش بهشتی نیز، حائز اهمیت است؛ البته بهشتی که کاربردش معکوس می‌گردد: یعنی این که اگر قیامت با شخص مظهرظهور الهی محقّق می‌شود؛ تمامی شرایط و حوادث ملازم آن نیز (از جمله آماده شدن بهشت- م) باید واقع گردد. جمال ابهی، در این جا به تفسیر خود با عبارت «این کأس» اشاره می‌فرمایند؛ کأسی که محتوایش عصارهٔ کافوری رستاخیزی است و مؤمنین در فردوس برین از آن می‌نوشند. در این جا دیگر نفس تفسیر نیز رستاخیزی گشته است!

(۴) «خَلف العرش» و «کبریت احمر»: حضرت بهاءالله برای تفسیر نزول سپاه ملائک مذکور در قرآن (۳/۱۱۹) دو فقره از احادیث منسوب به امام ششم، جعفرصادق را ذکر می‌فرمایند:

> و قولُهُ: «یُرسِلُ ملائکتَه ...»[2] الی آخر القول. مقصود از این ملائکه آن نفوسی هستند که به قوهٔ روحانیه صفات بشریه را به نار محبت الهی سوختند و به صفات عالّین و کرّوبین متّصف گشتند. چنانچه حضرت صادق در وصف کروبین می‌فرماید: «قومی از شیعیان ما هستند خلف عرش» و

---

[1] *نیکان از جامی که آمیزه‌اش از چشمهٔ کافور است، خواهند نوشید.*- م

[2] *فرو می فرستد فرشتگانش را.*- م

از ذکر خلف العرش اگرچه معانی بسیار منظور بوده، هم بر حسب ظاهر و هم بر حسب باطن، ولکن در یک مقام مدلّ است بر عدم وجود شیعه، چنانچه در مقام دیگر می‌فرماید: «مؤمن مثل کبریت احمر است» و بعد به مستمع می‌فرماید: «آیا کبریت احمر دیده(ای)؟» ملتفت شوید به این تلویح (symbolic language) که ابلغ از تصریح است(و) دلالت می‌کند بر عدم وجود مؤمن. (۲۱۷)

کاربرد احادیث در این جا، به منزلهٔ خردمایهٔ فصیحانهٔ حضرت بهاءالله است برای نمادگرایی. در این فقره، سه بیان از امام ششم نقل می‌گردد. نخست گفته می‌شود آنان که «خلف عرش» هستند، کرّوبی‌اند. اما کرّوبین کیانند؟ ملائک چه کسانیند؟ تشخیص و تعریفی حضرت بهاءالله در مورد آنها، بسیار جالب توجه است. سزَد که خواننده شیوهٔ کار آن حضرت را مداقّه نماید؛ زیرا که مُلَخّص نحوهٔ عمل ایشان است، در تمام کتاب ایقان.

اولین بیان از سه مورد مذکور- حدیث «عرش»- به واسطهٔ دو گفتار دیگر تبیین می‌گردد. در گفتار دوم، قیاس مؤمنِ حقیقی با کبریت احمر یک تشبیه (simile) آشکار است. گفتار سوم چندان مشخص نیست. «آیا کبریتِ احمر دیده(ای)؟» این یک سؤال فصیحانه است، [سؤالی که انتظار پاسخی برای آن نمی‌رود و فقط برای تأکید و تأثیرگذاری مطرح می‌شود. دیکشنری ماریام ـ وبستر، ص ۱۰۰۵) ــ م] و قرائت سطحی آن، مورد نظر است؛ در واقع، نشانی از مجازیت ندارد و درک مفهوم آن تماماً وابسته به زمینه و جملهٔ قبلی است و تفسیر آن نیز مستلزم آگاهی از فنونِ قیاسِ پایه‌ایِ مؤمن با کبریت احمر می‌باشد. حضرت بهاءالله، گفتار سوم را «تلویح» (لسان نمادین)، می‌نامند و در واقع نیز چنین است. بنابراین، «کبریت احمر» نماینده یا نماد مؤمن حقیقی می‌باشد.

ذکر این اصطلاح فصیحانه (تلویح- م) توسط جمال ابهی، نه فن گرایانه، بلکه ارجاعی است. اما عنوان تلویح کاملاً به جا و صحیح است. سوای گفتار «عرش»، دومین گفتهٔ جعفر صادق یک تشبیه می‌باشد و گفتهٔ سوم یک نماد صِرف است. حضرت بهاءالله تمایزی دقیق و سریع بین مَجاز (figure) و نماد (symbol) برقرار نمی‌کنند. اما نمادگرایی (symbolism) را مبتنی بر زیرلایه‌ای از مجازیت (figuration) می‌نمایند. در این نوع بیان، زیبایی خاصی به چشم می‌خورد؛ چیزی که ورای زیبایی شناسی معمولی است؛ چیزی که حال و هوای روحانی دارد و درک آن نوعی آزمون بصیرت به حساب می‌آید.

چنین می‌نماید که از منظر حضرت بهاءالله، درک روحانی موکول است به نوعی استعداد ادراک استعاری (metaphorical) از کتب آسمانی و توانایی درک و فهم صحف سماوی نیز معرّف آمادگی آدمی است برای هضم و جذب یک تجلی و ظهور بدیع الهی و بالعکس قرائت برده‌وار ظاهری مبیّن ذهنیتی بسته و متعصبانه و قشری است. حضرت بهاءالله در این فقره، لسان نمادین (تلویح- م) را به عنوان «ابلغ از تصریح» توصیف می‌نمایند. حتی با وجود مبهم و غیرمستقیم بودن، حضرت بهاءالله زبان و بیان نمادین را غنی‌تر و گویاتر و از لحاظ روحانی شوق انگیزتر و برانگیزنده‌تر از گفتار مستقیم و راستین، ملحوظ می‌دارند. در فقرهٔ زیر، آن حضرت بحث مطروح را با تفسیر نمادین «ملائک» به پایان می‌برند و به این سؤال که کروبین «خلف عرش» چه کسانی هستند، پاسخ می‌گویند و در ضمن به شیوهٔ عمل خود نیز اشاره می‌فرمایند:

> باری، چون این وجودات قدسیه (کسانی ... که به قولشان، ایمان محقق می‌شود- م) از عوارض بشریه پاک و مقدس گشتند و متخلق به اخلاق روحانیین و متصف به اوصاف مقدسین شدند، لهذا اسم ملائکه برآن نفوس مقدسه

اطلاق گشته. باری، این است معنی این کلمات که هر فقرهٔ آن به آیات واضحه و دلیل‌های متقنه و براهین لائحه اظهار شد. (۲۱۸)

(۵) «منم عیسی ...» : احادیث اسلامی کاملاً واضح و سرراست هستند. آنها اغلب مبسوط‌تر و پرورانده‌تر از آیات قرآنند؛ لهذا اگر مُجاز باشد که آیات قرآنی با توسل به احادیث تفسیر گردد، برای این کار بسیار مفیدند. یکی از ویژگی‌های مهم استدلال حضرت بهاءالله، اصل وحدت روحانی پیامبران الهی است و این اصلِ اساسی، مبتنی است بر یک بستر مطمئن قرآنی. از نقطه نظر اسلامی و نیز بهایی، تشابهات مظاهر قدسی بسیار عمیق‌تر از تفاوت‌های آنان است و این حقیقت، مستقل از شخصیت آنان، یا عصر و زمان طلوعشان، یا مشخصات ویژهٔ ظهورشان می‌باشد. روایات اسلامی متعددی موجود است که در آنها، حضرت محمد خود را کاملاً یکسان با حضرت مسیح می‌انگارند. در یکی از این گونه احادیث که در اوایل کتاب ایقان ذکر شده، حضرت محمد می‌فرمایند: «منم عیسی .» (۲۱۹)

حدیث «منم عیسی» که جمال ابهی آن را نقل می‌نمایند، بدایتاً در دوایر و محافل اسماعیلیه رایج بوده است. لاوسن این حدیث را آن گونه که در اثری موسوم به کتابُ الکشف آمده، به انگلیسی برگردان نموده است. در آنجا ذکر شده که این روایت یکی از خُطَب حضرت علی، معروف به خطبة البیان می‌باشد :

> «من همان مسیحی هستم که کوران را بینا می‌کند و مبروصان را شفا می‌دهد، که پرندگان را می‌آفریند و ابرها را می‌پراکند. » بدین معنی (این گفتهٔ مفسر است) که « منم مسیح ثانی؛ من او هستم و او من است.» در این وقت مردی برخاست و پرسید:" ای امیرالمؤمنین، آیا تورات به لسانی بیگانه نوشته شد یا به عربی؟ حضرت علی گفتند: «به زبانی بیگانه، اما معنای آن عربی

است؛ یعنی این که مسیح قائم بالحق است و سلطان این جهان و جهان بعد می‌باشد. قرآن خود به این حقیقت گواهی می‌دهد: «وَالسَّلامُ عليَّ يومَ وُلِدتُ»[1] (قرآن ۱۹/۳۳) لهذا عیسی ابن مریم از من است و من از او می‌باشم. او کلمة الله الاکبر است؛ او شاهد است و من مشهود.» (۲۲۰)

در این جا صحت و سقم چنین روایتی مطرح نیست؛ چون به هرحال، این حدیث، مبیّن نوعی احساس در شعور شیعه است. (۲۲۱) اما برای حضرت بهاءالله، این روایت، مفتاحی تفسیری را برای گشودن ابواب گفتمان بدرودِ (Farewell Discourse) حضرت مسیح (۲۲۲) مهیا نموده است و نیز توضیحی را برای بیان معنای حقیقی «رجعت» انبیاء آماده کرده است.

این نوع بحث و بررسی (در فقرهٔ منقوله از ایقان- م) از نوعِ مکتبی یا علمی نیست؛ بلکه از گونهٔ تدافعی(apologetic) است و امکان تبادل متقابل صفات و خصوصیات را بین مظاهر الهی فراهم می‌سازد. حضرت بهاءالله در خلال استدلال خود(برای رفع سدّ خاتم النبیین –م)، بعضی تطابقات و تشابهات را از اشارات موجود در عبارتِ «منم عیسی» استخراج می‌فرمایند که می‌توان آنها را به صورت زیر خلاصه و مرتب نمود:

حضرت محمد همان حضرت مسیح است.

لهذا، حضرت مسیح نیز حضرت محمد است.

حضرت محمد «خاتم النبیین» است.

بنابراین حضرت مسیح نیز «خاتم النبیین» است.

اما حضرت مسیح در عین «خاتم النبیین» بودن، آخرین نبیّ نیست.

لهذا، حضرت محمد نیز گرچه «خاتم النبیین» است؛ اما آخرین نبیّ نمی‌باشد.

---

[1] *دورد باد بر من، روزی که زاده شدم.- م*

ایـن حقیقـت کـه حـضرت بهـاءالله در بخـش اول ایقـان، یکـی از گفتارهـای حـضرت مـسیح را محـور تفـسیر قـرار دادهانـد؛ عمـلاً درجـاتی از تساوی نصیّ را میان عهد جدید و قرآن مجید، اثبات می‌نماید و این، یکـی از نتـایج مبتنی بـر تفسیر است که در جهـت دفـاع از عـدم تحریـفِ گفتارهـایِ قرآنیِ حضرت مسیح، به دست می‌آید.

با اتهـام متقـابلی که حـضرت بهـاءالله- بـا اظهـار ایـن کـه مقـصود از تحریف، نه فساد در نص، بلکه فساد در تفسیر است- ، علیه مراجع مسلمان (و نیز مسیحی) عنوان می‌فرمایند، تمامی اظهـارات و اعلانـات آنـان مـشکوک و مظنون از آب در می‌آید. نتیجه این که اگر مفسّرین مسلمان در مورد جامعیت و صحّت متون شاهد مسیحی(منظور متون انجیلی است - م) خطـا کـردهانـد؛ ممکن است در مورد مسائل و قضایای دیگـر نیـز(کـه مهـم تـرین آن ظهـور جـدیـد الهی است – م) اشـتباه کـرده باشـند. خواننـدهٔ کتـاب ایقـان وسوسـه می‌شود در امتداد این خطوط تأمّل کند.

حکایت و داستان (Anecdote)

حضرت بهاءالله، هرچنـد در حـال و هـوایی غیـر از آنچـه طبقـه‌بنـدی ونس برو مشخص می‌کند، اما در فرایند تفسیر خـود از حکایـت نیـز اسـتفاده می‌نمایند. بعضی از این حکایات، عمداً مضمونی مجازین دارند. پاسـخی کـه هریک از این حکایات به معماهای مجازین مطروحه مـی‌دهـد، چـه اسـتعاری باشد چه غیر آن، بلافاصله به آیات قرآنی تعمیم داده می‌شود. مسائل و وقـایع این جهانیِ مربوط به نفوسِ قدسی نیز مطرح می‌شـود کـه از لحـاظ تفـسیری، مواردی نیش دار محسوب می‌گردنـد؛ امـا آن حـضرت از ادبیـات مـادی، بـه ندرت، اگر بتوان موردی یافت، نمونه ای ذکر می‌نمایند.

(۱) معامله مُلکی حضرت علی: یک نمونه حـدیث داسـتان واره، راجع به حضرت علیَ و دو فرد کوفی است کـه یکـی صـاحبَ یـک منـزل و

دیگری خریدار امیدوار آن بوده است. این هردو، به حضرت علی رجوع می‌کنند تا شاهد و ضامن معاملهٔ آنها باشند. «امیر مومنان» خطاب به کاتب حاضر می‌فرمایند:

بنویس: «قد اشتَري ميِّتٌ عن ميِّتٍ بيتاً محدوداً بحدودٍ اربعة، حدُّ الي القبر و حدُّ الي اللّحد و حدُّ الي الصّراط و حدُّ الي الجنة و امّا الي النّار»[1] (۲۲۳)

درباره این حدیث حکایت گونه حضرت بهاءالله می‌فرمایند: «حال اگر این دو نفر از صورَ حیات عَلَوی زنده شده بودند و از قبر غفلت به محبت آن حضرت مبعوث گشته بودند، البته اطلاق موت بر ایشان نمی‌شد.» (۲۲۴)

این حکایت مؤیّد این استدلال حضرت بهاءالله است که: «اگر قدری تعقّل شود، در همین بیانِ آنَ حضرت، کشف جمیع امور می‌شود که مقصود از لَحد و قبرَ و صراط و جنت و نار چه بود.» بدین ترتیب برای جمال ابهی میسر گردیده با یک بیان فصیحانهٔ عادی و به طور منطقی، اشاره نمایند که: «در حیات جسد همهٔ ناس و حیوانات شریکند؛ ولکن این حیات (حیات قلب)، مخصوص است به صاحبان افئدهٔ منیره که ... از ثمرهٔ ایقان مرزوق» گشته‌اند. (۲۲۵)

کار برد دقیق و حکیمانهٔ این حکایت، که بلافاصله برای تبیین اصطلاحات رستاخیزیِ قرآنی، مورد استفاده قرار می گیرد، شایستهٔ توجه و تأمّل است. نمونه‌ای دیگر از این کفایت و حکمت، در تفسیر حضرت بهاءالله از آیه‌ای مشهود است که در آن فرض می گردد حضرت محمد ماه

---

[1] ترجمه از روی متن انگلیسی : *مرده‌ای از مرده‌ای دیگر خانه‌ای خرید. این خانه محدود به چهار حدّ است: یک حد به سمت قبر است و حد دوم به سوی لَحد و حد سوم در جهت صراط و حد چهارم یا به طرف بهشت یا به جانب جهنم است.* ـ م

را دو نیمه فرمودند و به همین سبب است که نماد اسلامی هلال به وجود آمده است:

> و از جملهٔ سلطنت آن است که از آن شمس احدیه (حضرت محمد) ظاهر شد. آیا نشنیدی که به یک آیه، چگونه میانهٔ نور و ظلمت و سعید و شقیّ و مؤمن و کافر فصل فرمود؟ و جمیع اشارات و دلالات قیامت که شنیدی از حشر و نشر و حساب و کتاب و غیره، کل به تنزیل همان یک آیه، هویدا شد؟ (۲۲۶)

و بلاخره این است مُلَخّص شیوهٔ تفسیری حضرت بهاءالله در چند جمله: نخست اثبات اینکه با ظهور حضرت محمد، قیامت مسیحیت تحقق یافت؛ سپس نسبیت بخشیدن به تمامیت قیامت شناسی، به عنوان پدیده‌ای با سرشت ادواری و روحانی؛ بعد اثبات تحقق آن با ظهور حضرت باب و به نحو ناآشکار، با ظهور مُشرف به وقوعِ من یظهره الله. این خط استدلالی می‌توانست به آیه قرآنی ۱۳/۳۱ نیز متوسل شود که می‌گوید :«وَلَوانَّ قرآناً سُيِّرَت به الجبالُ او قُطِّعَت به الارضُ او كُلِّمَ به الموتي ...» (۲۲۷) (*اگر قرآنی وجود داشته که به واسطهٔ آن، کوه ها به حرکت آید و زمین شکافته شود و مردگان به سخن آیند .....*» و الرومانی (al- Rummani) آن را این گونه تکمیل می‌نماید: «آن، همین قرآن است.» (۲۲۸)

(۲) «<u>الاسلامُ سماءٌ و الصُّومُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها</u>»[1]:

حکایتی که در این بخش ذکر می‌شود، سرشتی شخصی دارد که از حیات خود حضرت بهاءالله گرفته شده است. این داستان شامل اشاره‌ای نادر است به ارتباطات و تعاملات رو در رویی که حضرت بهاءالله با مسلمانان همزمان

---

[1] *اسلام چون آسمان، و روزه خورشید آن و نماز ماه آن است.*– م

خود داشته اند. آن حضرت از گفتگویی سخن می‌گویند که بین حضرتشان و یک روحانی نام نبرده، پیش آمده است. گفتگو راجع به تفاسیر مربوط به حدیث: «الاسلامُ سماءٌ و الصُّومُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها »بوده است. صراحت و سادگیِ حالت تقریر، از حالت رسمیِ تحریر، بسی فاصله می‌گیرد. در این داستان، جمال رحمان، ما را قدم به قدم در فضای منطقِ تفسیریِ خود به پیش می‌برند. این که مورد تفسیر یک حدیث است، اهمیتی ندارد، کار به همان جدیّت تفسیر یک آیهٔ قرآنی است. توالی منطقِ تفسیر مبتنی است بر تحلیلی فصیحانه از گفتاری مَجازین. چنین می‌نماید که حضرت بهاءالله نقش یک ادیب فصیح (rhetorician) را به خود می‌گیرند:

> روزی در محلی نشسته بودم؛ شخصی از علمای معروف وارد شد و به مناسبتی این حدیث را (الصّومُ ضیاءٌ و الصلوةُ نورٌ- م) ذکر نمود و فرمود: «چون صوم، حرارت در مزاج احداث می‌نماید، لهذا به ضیاء که شمس باشد تعبیر یافته؛ و صلات لیل چون برودت می‌طلبد، لهذا به نور که قمر باشد معبّر گشتهَ» ملاحظه نمودم که آن فقیر، به قطره‌ای از بحر معانی موفق نشده و به جذوه‌ای از نار سدرهٔ حکمت ربانی فائز نگشته. بعد از مدتی در نهایت ادب اظهار داشتم که: "جناب، آنچه فرمودید در معنیِ حدیث، در السن و افواه ناس مذکور است؛ ولکن گویا مقصَود دیگر هم از حدیث مستفاد می‌شود." بیان آن را طلب نمودَ؛ ذکر شد که: "خاتم انبیاء و سیّد اصفیاء دین مرتفع در فرقان را تشبیه به سماء فرموده‌اند، به علت علوّ و رفعت و عظمت و احاطهٔ آن بر جمیع ادیان؛ و چون در سماء ظاهره، دو رکن اعظم اقوم مقرّر شده است که نیّرین باشند و به شمس و قمر نامیده؛ و همچنین در سماء دین هم دو نیّر مقدّر گشته که صوم و صلاهٔ

باشد: «الاسلامُ سماءٌ و الصُّومُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها» (۲۲۹)

این فقره قطعاً استدلالی فصیحانه است. در این جا هیچ نمودی از نمادگرایی دیده نمی‌شود؛ زیرا قیاس‌ها علنی هستند [یعنی در ازواج نمادین (اسلام، آسمان) و (شمس، صوم) و (قمر، صلاة)، هر دو جزء آشکار است- م] اما براهینی کافی برای اثبات این اندیشه وجود دارد که برای صحنه‌های مشابه قرآنی و در مواضعی که یکی از دو وجه تشبیه (یعنی نماد یا معنی آن- م) نهان یا مفقود است نیز، همین قسم منطقِ استدلالی وارد تفسیر حضرت بهاءالله می‌شود.

بعضی ملاحظات

این مطالعه، سرشت «اکتسابی» (acquisitive) سنّت تفسیر قرآنی را (که Calder نیز به آن اشاره می‌نماید)، ثابت می‌کند. (۲۳۰) حضرت بهاءالله، ده مورد از ابزار روندانهٔ دوازده گانه‌ای را که ونس برو درون سنّت تفسیر اسلامی تشخیص داده است، به کار می‌گیرند. (۲۳۱) فرض اصلی و ویژهٔ این تحقیق، که در چارچوبهٔ نظری ونس برو آزموده شد، این بود که در کتاب ایقان یک خط استدلالیِ فصیحانه، خردمایهٔ لازم را برای تشخیص زبانِ مجازینِ قرآنی، فراهم می‌سازد. در بسیاری از تفاسیرِ ذکر شده (در فصولِ رمز و راز- م)، مجازگرایی بر نمادگرایی سبقت می‌گیرد. از نظر حضرت بهاءالله، درک و فهم بُعد مجازین قرآن، چشم انسان را به بُعد غنیٍّ نمادین آن می‌گشاید؛ بُعدی که مهم‌ترین وجهش، وعدهٔ قرآنیِ دال بر تقابل الهی است. «لقاءالله» عبارتی مجازین است و لهذا نماد مظهریت الهی از درون آن برمی‌خیزد و همین مظهر است که در یوم رستاخیز دیدار خواهد شد.

به جرأت می‌توان گفت آن تساوی و یکسانی که حضرت بهاءالله بین «مظهر الهی» و «حضور حق» یا «وجه حق» یا «لقاءالله» برقرار فرموده‌اند، قلب

نبّاض کتاب ایقان است. از آنجا که خداوند «دیده» یا «شناخته» نتواند شد، هیکلی ربوبی در مقام او می‌ایستد که به اصطلاح بهایی «مظهرالهی» گفته می‌شود. بنابراین انذار مکرّر قرآن مبنی بر ملاقات خداوند در روز رستاخیز، نباید به خداوند به عنوان یک شخص انسانی، بلکه به یک شخص به عنوان مظهر الهی، اطلاق گردد. فوریت‌های الهی در واسطه‌اش مَقر می‌گزیند. درست همان سان که گفته می‌شود حضرت محمد و رسل قبل از ایشان، الوهیت را «ظاهر» نمودند، «الله» یا «لقاء الله» قیامت نشانِ قرآنی نیز معرّف الوهیتِ متجلی در مظهریت یا واسطهٔ اوست.

این فصل، منظری واسع از فنون تفسیریِ حضرت بهاءالله را ارائه کرد. این فنون، هدفی بسیار ریشه‌ای را تعقیب می‌نمایند. عناصر این موضوعِ ریشه‌ای، در فصل بعدی بررسی خواهند شد. به طور خلاصه، مقصد نهاییِ حضرت بهاءالله، آماده سازی خواننده است برای پذیرش «شرع و حکم جدید و امر بدیع». (۲۳۲) آن حضرت کسانی را که «من حیثُ لایَشعرُ به ذکر ختم تمسّک جسته‌اند و از موجد ختم و بَدَء در یوم لقای او بالمرّه محتجب مانده‌اند»، (۲۳۳) سرزنش می‌فرمایند. اما، برای درک ظهوری بدیع، سالک باید مزیّن به «حیات تازهٔ جدید» و نیز «چشم جدید و گوش بدیع و قلب و فؤاد تازه» (۲۳۴) گردد. ولی برای آنان که تا آن گاه «سُبُحات جلال» را دریده بودند، «محبوب تازه» (۲۳۵) یعنی حضرت باب، ظاهر گشته بود و آنان که همچنان می‌توانستند ظهور بدیع دیگری را تمیز دهند؛ آن طور که «اهل لؤلؤ لؤلؤ را از حجر» (۲۳۶) (تذکر: در چاپ ۱۹۳۳ مصر، این عبارت اهل لؤلؤلؤ را ... آمده است)، پیشتازان عرصهٔ عرفان بودند.

اکنون به یکی از اسئله اولیهٔ خود باز می‌گردیم. مطرح شد که روند تفسیری حضرت بهاءالله چگونه بوده است؟ به بیانی بسیار مختصر و ساده، باید گفت که این، روندی دو مرحله ای است: ۱) ابتدا در آیات رستاخیزیِ

قرآنی و به قصد اثبات حضور لسان مجازین در آنها، نوعی نقد و بررسی غیر رسمی فصیحانه، همراه با تأکید بر نیاز به تفسیر نمادین، ارائه می‌گردد. ۲) سپس نفس تفسیر نمادین (تلویح)، به نحوی روش مندانه و به واسطه کاربرد واسع اضافات استعاری و تطابق دادن نماد (symbol) با معنی (referent) به اجراء در می‌آید.

همهٔ آیات قرآنی، در کاربرد اولیهٔ خود، نمادین نیستند. آیات «واضحهٔ» (غیر متشابهٔ- م) قرآن، معمولاً «تاریخی» یا اخلاقی یا شرعی (حکمی) و یا ترکیباتی از اینها هستند. کتاب ایقان اصولاً متوجه آیات قیامت نشان قرآن است که چه به ظاهر و چه غیرآن، کلامی از مرتبهٔ متفاوت، می‌باشند. باطنی انگاشتن تفاسیر حضرت بهاءالله نیز خطا است؛ چون تفسیر نمادین هرگز برای نفی آیات علناً ظاهری، به کار نمی‌رود (کاری که پیروان فرقه ی باطنیه انجام می دهند- م). حضرت بهاءالله اظهار می‌دارند که بیان «برحسب ظاهر» قرآن، «بی رمز و نقاب و حجاب» (۲۳۷) است. مبتنی بر این تمایز، پر واضح است که تنقید مکرّر آن حضرت از آنان که به ظاهر متشبث می‌شوند، متوجه همهٔ تفاسیر ظاهرگرایانهٔ آیات نیست، بلکه متوجه تفسیر ظاهرگرایانهٔ همهٔ آیات است. این دو موضوع به آسانی با هم خلط می‌شوند.

رویکرد تفسیری حضرت بهاءالله، بنیانی مستحکم را برای کارهای تفسیری ویژهٔ آن حضرت مهیا ساخت. همان طور که در بالا ذکر شد، آن حضرت یک خردمایهٔ مبتنی بر مجازیت را مطرح می‌فرمایند تا نمادگرایی قرآن را ایضاح و اثبات نمایند. در خلال این کار، آن حضرت قرائت ظاهری اغلب آیات رستاخیزی قرآنی را نفی کرده، به طور قاطع تفاسیر سنّتی را مردود می‌شمارند و پس از اثبات به بیهوده‌گویی انجامیدن قرائت غیر مُجاز ظاهری، آیاتی را ذکر می‌نمایند با مشخصه‌ای ناهنجار، غیر واقعی و آشکارا استعاری که دلالت دارند بر حضور لسان مَجازین در قرآن.

حضرت بهاءالله نشان می‌دهند که زبان مجازین، به نحوی نهایی، زیربنای نمادگرایی قرآنی است. تفسیر سنّتی، تا حد زیادی ابهام گویی چنین آیاتی را نادیده انگاشته و گرفتار دام‌های ظاهرگرایی گشته است. خوانندهٔ ایقان در راستای ادراکِ این حقیقت هدایت می شود که چنین لسانی ابهام آمیز، حتی اگر برای مجازیت خود نشانی نداشته باشد، در نمادگراییِ رستاخیزیِ مکاشفهٔ صغیر در باب ۲۴ انجیل متی و نیز در صحنه‌آرایی‌هایِ قیامت نشانِ وهم‌آمیز و خیالیِ قرآن، نهفته است. چنین آیاتی ابهام آلود که به یک معنا «تاریک» محسوبند؛ می‌توانند در پرتوِ آیات علناً استعاریِ که در درون متنِ مقدس پراکنده اند، تفسیر و تبیین گردند.

یک نمونه از شیوهٔ استدلال فصیحانه، توسل به بیهوده‌انجامی است (یعنی به بیهوده‌گویی انجامیدن- م). این گونه استدلال، وقتی قرائت ظاهریِ آیه‌ای صحیح انگاشته شود، به ناپذیرفتنی بودنِ خردگرایانه یا پدیدارشناسانهٔ آن اشارت دارد، و در چنین وضعیتی است که قرائت مجازین میدان می‌یابد. همان گونه که عالم فصاحت، ابن رشیق (متوفی به سال ۱۰۶۳ یا ۱۰۷۰ میلادی) در تعریفِ نمونهٔ خود از مَجاز، بیان کرده است؛ آزمونِ به بیهوده انجامی، روندی تصریح شده از علم فصاحت اسلامی است. وی می‌گوید: «هر مفهومی که در ورای معنای معمولی وظاهریِ هر کلمه، بدان نسبت داده شود، بدون این که به بیهوده‌گوییِ کامل بینجامد؛ آن مَجاز است؛ زیرا طرق مختلفی از تفسیر را می‌پذیرد. بدین لحاظ تشبیه و استعاره و سایر صنایع تزیینیِ سخن، تحت طبقهٔ مَجاز قرار می‌گیرند.» (۲۳۸) در نتیجه، قرائت مَجازینِ یک آیه نباید به بیهوده‌گویی منتهی گردد و البته قرائت ظاهری آن نیز به همچنین.

چنین حرکتی تفسیری اغلب از پیِ ناموجه دانستنِ معنای سطحیِ آیات انسان گونه‌انگار (خدا)، متضمنِ حکمِ بیهوده‌گویی است. به همین دلیل است که روند تفسیر حضرت بهاءالله از قرآن ۳۹/۶۷، قرائتِ ظاهریِ دستِ

رستاخیزِ خدا را نفی می‌نماید؛ زیرا وجود چنین دستی نه تنها ممکن نیست، بلکه گرفتاری در دام‌های انسان انگاری را نیز در پی دارد:

و دیگر معنی این آیه را ادراک نما که می‌فرماید: «والارضُ جمیعاً قبضتُهُ یومَ القیامة و السّمواتُ مَطْویّاتٌ بیمینِه ...»[1] مضمون آن این است که همهٔ زمین اخذ شده در دست اوست روز قیامت و آسمان پیچیده شده در دست راست اوست. حال قدری انصاف می‌خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده‌اند،؛ چه حُسن بر آن مترتب می‌شود؟ وانگهی این مسلّم است که حقٍّ منیع دستی که مرئی شود به بصر ظاهر و مرتکب این امورات شود، منسوب به ذات نیست؛ بلکه کفری است محض و افکی است صرف.

(این نمونه‌ای از بیهوده انجامی است، اگر آیه به صورت ظاهر قرائت شود- م) (۲۳۹)

زَمَخشری نیز از این آیه، قرائتی همچون حضرت بهاءالله دارد. (۲۴۰) منظور از ذکر این فقره این است که نشان داده شود آن حضرت در بعضی مواضع، ابتدا تفاسیر متواتره و تعابیر ظاهریه را مردود می‌انگارند و سپس تفسیری نوین، عرضه می‌دارند:

مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سموات، سموات ادیان. حال ملاحظه فرما که چگونه ارضِ علم و معرفت که از قبل مبسوط شده بود، به قبضهٔ قدرت و اقتدار قبض نمود و ارض منیعهٔ تازه در قلوب عباد مبسوط فرمود و ریاحین جدیده و گل‌های بدیعه و اشجار منیعه، از صدور منیره انبات نمود. (۲۴۱)

---

[1] *سراسر زمین در روز قیامت در قبضهٔ قدرت اوست؛ و آسمان ها به دست او در هم نوردیده می گردد.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

حضرت بهاءالله آن گاه دلیل این را که چرا در آیهٔ مذکوره، چنین کلماتی مرموزه به کار رفته است بیان می‌دارند:

از جمیع این کلمات مرموزه و اشارات مُلغَزه که از مصادر امریه ظاهر می‌شود، مقصود امتحان عباد است؛ چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضیِ قلوب جیّدهٔ منیره از اراضی جُرزهٔ فانیه . (۲۴۲)

این بیان در نگاهی سطحی، چنین می‌رساند که هر شخصی با استعداد (ادراک)استعاری، حائز خلوصی روحانی است. اما در میدان تفاسیر متواتره، چنین تفسیری نمادین، باید ابتدا خود را از زیر بار سنگینِ قرائتِ سنتیِ قرون و نیز قدرت روحانیتی بیچون، رهایی دهد. چنین قرائتی، یعنی جایگزین کردن معجزه با نماد و انسان انگاره با استعاره، ذهن مفسّر را از یک جهان بینی جادویی، منحرف می‌سازد و به جای آن، تأکید را نه بر معجزات و خوارق عادات، بلکه بر نفسانیات و اخلاقیات می گذارد. بعلاوه، قرائتی که حضرت بهاءالله مردودش می‌شمارند، مستلزم تعلیق قانون طبیعی است و قرائتی که مقبولش می‌دارند مبتکر تدخیل قانون روحانی است که همان عامل حیات و سرزندگی در چشم اندازِ سرسبز فؤاد باشد. بدین سان، خواننده‌ای که چنین تفسیری بدیع را مشاهده می کند، ابوابی از افق‌های مرجعیت جدید، بر وجهش گشوده می‌شود.

ممکن است کسی بپرسد، اگر چنین است(یعنی ادراک استعاری، چنین نقشی در معرفت انسانی دارد — م)، چرا حضرت بهاءالله از اصطلاحات فنّی فصاحت عربی استفاده نکرده‌اند؟ جواب در این حقیقت نهفته است که کتاب ایقان رساله‌ای در اصول اعتقادی است که به تفسیر نمادین- و نه دقیقاً فصیحانه- متوسل می‌شود و در این راه، اثبات و ایضاح مَجازیت قرآنی، حقانیت و درستیِ رویکردِ نمادین را تقویت و تحکیم می‌بخشد.

حضرت بهاءالله، محتملاً فقط با اشارهٔ گهگاهی به اختیار موهوبیِ خود برای تفسیر، نشان می دهند که با وجود چنین مزیتی، تمایلی به سلطه‌گری ندارند. آن حضرت از مدّعیّاتِ جاه‌طلبانهٔ ملّایانی که به باد انتقادشان می گیرند، دوری می جویند. در حدّی معمولی، هیچ چیزی جز داعیه‌ای بر مرتبه‌ای متعالی‌تر از مرجعیت، نمی‌توانست اِجماع اسلامیِ سنگر گرفته و بعضاً مجبور کنندهٔ تفسیر را درهم شکند.

کتاب ایقان اثری انقلابی در عرصهٔ تفسیر است. استدلال برای ظهوری فرا قرآنی و نسخ شریعت اسلامی، هرچند نادِر است، اما بی‌سابقه نیست. اما ساختار برتر تفسیری، سبک نگارش قابل فهَم و مسحور کننده و براهین مُقنع و متنوع، به کتاب ایقان قدرتی استدلالی می‌بخشد که با کفایت تمام، اغلب خوانندگانش را نسبت به این حقیقت متقاعد می‌سازد که خورشید ظهور طلوع نموده(حضرت باب—م) و دوباره نیز طلوع خواهد کرد.

کار حضرت بهاءالله را باید در چارچوبهٔ سنت تفسیر اسلامی، اما نه به نحوی که تابع ومقهورآن در نظر آید، مشاهده نمود. تفسیر آن حضرت با برجستگی، به عنوان اثری خودنمایی می کند که حائز اصالتی مثل واره و فرّه‌ای ایزدانه بوده، نه تنها بر تبیین مرموزانه‌ترین آیات قرآنی جرأت نموده، بلکه متحجرانه‌ترین عقیدهٔ جزمیِ اسلامی را هدف قرارداده است. هدف این اثر، فقط اثبات احتمالِ وقوعِ یک تجلی الهی بعد از دور محمدی و یا تنها دفاع از اصالت و حقانیت ظهور بابی نبوده است. اگر فرضیهٔ رازداری موعودانه معتبر باشد، می‌توان طرح نهاییِ حضرت بهاءالله را در فروغی تازه مشاهده نمود. کتاب ایقان نگاشته شد تا جامعهٔ نوخاستهٔ بابی را برای لحظه‌ای رستاخیزی و در شرف وقوع، مهیا سازد؛ لحظهٔ خجسته‌ای که بهاءالله مُفسّر را به بهاءالله مُنزِل، مبدّل می‌نمود.

همان سان که اشاراتی در کتاب ایقان به قدرت و اختیار حضرت بهاءالله برای انزال آیات گواهی می‌دهد؛ لازم می‌نمود که اصل ختمیتِ تجلی

به چالش کشیده شود تا بابیان، مسلمانان، مسیحیان، یهودیان و (اصولاً و عملاً نیز) زرتشتیانِ مستعد و منتظر را برای قیام هیکلی بدیع و الوهی بر فراز افق‌های تجلی، مهیا سازد. (۲۴۳)

یادداشت‌های فصل چهارم:

یادداشت ۱ :

حضرت بهاءالله لوحی بدون عنوان، مذکور در اشراق خاوری، «قاموس ایقان»، جلد ۴، ص ۱۷۹۱. نامبرده تأیید می‌کند که اشارهٔ حضرت بهاءالله به «الواح فارسیهٔ معروف به استدلالیه»، مشخصاً راجع به کتاب ایقان است. برای توضیحات بیشتر درمورد استدلال، رجوع کنید به (Cowan / Wehr) ، «فرهنگ عربی به انگلیسی»،ص ۲۹۰ .

یادداشت ۲ :

منقول از انجیل متی، باب ۲۸، آیهٔ ۲۰ .

یادداشت ۳ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۲۰۰ .

یادداشت ۴ :

همان مأخذ ، صص ۶۸- ۲۱ .

یادداشت ۵ :

ریپین، سرفصل «تفسیر» در «دایرة المعارف دین» (انگلیسی)، جلد ۱۴، ص ۲۳۷. ریپین در جایی دیگر، درهمین زمینهٔ عمل تفسیر، به طور کلی، قول (Susan Sontag) را نقل می‌کند که: «تفسیر فعالیتی است بنیادی برای پذیرفتنی کردن متنی قدیمی که به نظر می‌رسد ارزشمندتر از آن است که کنار گذاشته شود؛ البته با اِعمال اصلاحاتی درآن. مفسّر بدون این که متن را عملاً حذف نماید یا باز نویسی کند، آن را تغییر می‌دهد، منتهی معمولاً قائل به چنین کاری نیست و فقط مدّعی است که با آشکار کردن معنیِ حقیقیِ آن، متن را قابل فهم‌تر نموده است.» [(Sontag) منقول در (Lowson) ، «تفسیر قرآن ... توسط باب» (انگلیسی)، ص xii]

یادداشت ۶ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (انگلیسی)، ص ۴۱۰ .

یادداشت ۷ :

حضرت عبدالبهاء، مذکور توسط حضرت شوقی افندی در «گاد پسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۲۵ .

یادداشت ۸ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۶۳. برای تفاسیر متنوع از این آیه، رجوع کنید به (Ayoub) ، «قرآن و مفسرین آن» (انگلیسی)، صص ۱۳- ۲۱۱ .

یادداشت ۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۷- ۲ .

یادداشت ۱۰ :

ریپین، «تفسیر اسلامی» (انگلیسی)، ص ۴۷۳ .

یادداشت ۱۱ :

مأخذ یادداشت ۹ ، ص ۷۵ .

یادداشت ۱۲ :

همان مأخذ، ص ۷۳ .

یادداشت ۱۳ :

این توازی و تشابه توسط (Rippin) انجام شده، مکاتبهٔ شخصی، ۲۸ نوامبر ۱۹۹۰.

یادداشت ۱۴ :

مأخذ یادداشت ۱۲ ، ص ۱۷ .

یادداشت ۱۵ :

(D. Woll. Johannine) ، «مسیحیت در مخمصه: قدرت، مرتبت و وصایت در گفتمان بدورد اول» (انگلیسی)، صص ۷۰- ۶۹ .

یادداشت ۱۶ :

ترجمهٔ انگلیسی : (H. Windisch) ، «روح و فارقلیط در انجیل چهارم» (انگلیسی)، ترجمه توسط (J. Cox) نشر (Fortress) در (Philadelphia) ، ۱۹۶۸ .

یادداشت ۱۷ :

مأخذ یادداشت ۱۵، ص ۷۱ .

یادداشت ۱۸ :

مأخذ یادداشت ۱۶، ص ۵ و نیز مأخذ یادداشت ۱۵، ص ۷۱.

یادداشت ۱۹ :

مأخذ فوق (۱۸) به ترتیب صفحات ۱۳ و ۷۱ .

یادداشت ۲۰ :

(M. Isaacs) ، «روح رسولی در انجیل چهارم» (انگلیسی)، مجلهٔ "Heythrop" (انگلیسی)، جلد ۲۴ (۱۹۸۳)، صص ۴۰۷- ۳۹۱، در بخش «اَعمال رسولیِ منسوب به فارقلیط» (صص ۳۹۹- ۳۹۳)، روح راستی تحت عناوین زیر عمل می‌نماید: ۱) پیامبر الهی، ۲) کسی که مسیح را می‌ستاید، ۳) مبلّغ، ۴) شاهد، ۵) پیشگو، ۶) کسی که مردود است، ۷) روح پاینده . توازی گستردهٔ (Isaacs) در بخشِ «مسیح به عنوان مدلی برای فارقلیط - رسول» (صص ۴۰۴- ۴۰۲)، مبسوط‌تر مطرح شده است.

یادداشت ۲۱ :

(Bornkamm) ، راجع به یوحنا ۱۶/۷ و نیز ۱۶/۱۲، می‌گوید: «در این جا، مسیحِ بدرود گوینده، به نحو اعجاب آوری به عنوان نوعی "مبشّر" یا "منادی" ظاهر می‌شود؛ درحالی که فارقلیط همانند یک تحقّق بخشنده جلوه می‌نماید که اِکمال را انجام خواهد داد.» مذکور در Woll. (Johannine)، «مسیحیت»، ص ۷۳ .

یادداشت ۲۲ :

(H. Riesenfeld) ، «زمینه‌ای احتمالی برای فارقلیط Johannine» (انگلیسی) در (Ex Orbe Religionern Studia Geo Widengren Oblata) ، جلد ۱، (۱۹۷۲)، صص ۲۷۶- ۲۶۶.

یادداشت ۲۳ :

همان مأخذ، ص ۲۷۳ .

یادداشت ۲۴ :

(Windisch)، «روح و فارقلیط» (انگلیسی)، ص ۱۰ ؛ Woll. (Johannine)، «مسیحیت» ، ص ۷۳.

یادداشت ۲۵ :

همان مأخذ، ص ۲۰، مذکور در مأخذ دوم از یادداشت ۲۴، ص ۷۳ .

یادداشت ۲۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰) ، صص ۱۸- ۱۷ .

یادداشت ۲۷ :

تنها روایت مهم مسیحی که حضرت آدم را پیامبر می‌انگارد متعلق به فرقهٔ ابیونیت (Ebionites) است. (جماعتی از مسیحیان یهودی مَشرَب از کلیسای اورشلیم، جان ناس، «تاریخ جامع ادیان»، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چاپ ۱۳۵۴، ص ۴۱۰ - م) رجوع کنید به بحث و بررسی (H. J. Schoeps) در «مسیحیت یهودی نما: مشاجرات فرقه‌ای در مسیحیت اولیه» (انگلیسی)، (۱۹۶۹) .

یادداشت ۲۸ :

مأخذ یادداشت ۲۶ ، ص ۱۳۶ .

یادداشت ۲۹ :

(B. Todd Lawson) ، مکاتبهٔ شخصی، ۲۳ اکتبر ۱۹۹۰.

یادداشت ۳۰:

(Y. Friedmann)، «استمرار رسالت» (انگلیسی) (۱۹۸۹)، ص ۵۲ و نیز از همین نویسنده، «ختمیت رسالت در سنّیِ اسلام»، ص ۱۷۹.

یادداشت ۳۱:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۸- ۱۷.

یادداشت ۳۲:

رجوع کنید به (Anawati)، «دایرة المعارف اسلام» (انگلیسی) (چاپ دوم)، جلد ۴، ص ۸۳. جایی که متأسفانه در املای عبارت یونانی مورد بحث، دو اشتباه موجود است که عبارتند از: (irapagkiycoq) (sic) و(nccptgxocoq) (sic) ، (توجه: کلمهٔ لاتین sic جلوی یک کلمهٔ تایپی گذاشته می‌شود تا نشان دهد که واژه به همان صورت غلط نقل شده است - م). مقایسه کنید با (McAuliffe)، «مسیحیان در قرآن» (انگلیسی)، ص ۱۸۳، زیر نویس ۱۰ و نیز مطالب ضمیمه.

یادداشت ۳۳:

رجوع کنید به (Guthrie and Bishop)، فارقلیط، Almunhamanna (شاید انگلیسی شدهٔ المُحَمد است – م) و احمد، در مجلهٔ «جهان اسلام»، جلد ۴۱، (۱۹۵۱)، صص ۲۵۲- ۲۵۱.

یادداشت ۳۴:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷. جایی که عبارتِ «می‌آید دیگری»، به وضوح به آیه ۱۶ از باب ۱۴ یوحنا اشاره دارد که حاوی وعدهٔ «تسلی بخش دیگر»، می‌باشد.

یادداشت ۳۵:

همان مأخذ، صص ۱۹- ۱۸.

یادداشت ۳۶:

نقل از «دیاتسرونِ» جدید، طبع مؤسسهٔ MIMEP (انجیل مسیح که ادغامی از اناجیل اربعه است)، ص ۳۹۱.

یادداشت ۳۷:

مأخذ یادداشت ۳۵، صفحات ۵۲ و ۵۴.

یادداشت ۳۸:

رجوع کنید به (A. Hilhorst)، «استعارات انجیلی که به ظاهر گرفته شده‌اند» (انگلیسی)، در مجلهٔ«وعده و بیّنه». «مقالاتی راجع به عهد جدید و ادبیات جعلی، به افتخار A. F. J. Klijn»، صص ۱۲۵- ۱۲۴.

یادداشت ۳۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۴۹.

یادداشت ۴۰:

همان مأخذ، صص ۵۲ - ۵۰.

یادداشت ۴۱:

(Bruijn)، "Madiaz"، دایرة المعارف اسلام (چاپ دوم)» (انگلیسی)، جلد ۵، ص ۱۰۲۷؛ که نمونهٔ «شمشیر مرگ» را ارائه می‌دهد. مقایسه کنید با (A. Schippers)، «استعارهٔ اضافی در شعر ابوطمّام»، موجود در «نتایج نهمین کنگرهٔ اتحادیهٔ (Europgen Arabiasants et Islamisants)»، طبع (R. Peters) (۱۹۸۱، Leiden Brill)، صص ۲۶۰- ۲۴۸. دربارهٔ تشبیهات در شیوه‌های ادیبانهٔ زبان فارسی به طورکلی، رجوع کنید به بحث (E. G. Browne) راجع به اولین قصیدهٔ باقی مانده که برای ارائهٔ اشکال سخن استفاده می‌شود؛ موجود در (Browne)، «تاریخ ادبیات ایران»، جلد ۲، صص ۷۶- ۴۶.

یادداشت ۴۲ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۲۰. در نسخهٔ شاه جیمز مطلب این گونه آمده است: «بلافاصله پس از مصیبت آن ایام، خورشید تاریک خواهد شد؛ ماه نور خود را نخواهد داد و ستارگان از آسمان فروخواهندافتاد و قدرت های آسمان به لرزه درخواهند آمد.» (ترجمه)

یادداشت ۴۳ :

همان مأخذ، صص ۳۹- ۳۸.

یادداشت ۴۴ :

همان مأخذ، صص ۴۱- ۳۹.

یادداشت ۴۵ :

(H. Corbin) ، در «جسم روحانی و زمین سمایی»، سنّتی غنی را که پشتوانهٔ این خط تفسیری است، مستند ساخته است.

یادداشت ۴۶ :

رجوع کنید به ج. میَشَمی، «بساطین استعاری در سنت شعر پارسی: نظامی، رومی و حافظ» (انگلیسی) در «مجلهٔ بین المللی مطالعات خاورمیانه‌ای» (انگلیسی)، جلد ۱۷ (۱۹۸۵)، صص ۲۶۰- ۲۲۹.

یادداشت ۴۷ :

حضرت بهاء الله، « کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص۵۲-۵۱.

یادداشت ۴۸ :

همان مأخذ، ص ۳۲.

یادداشت ۴۹ :

همان مأخذ، ص ۳۶.

یادداشت ۵۰ :

همان مأخذ، ص ۳۷.

یادداشت ۵۱ :

همان مأخذ، ص ۵۷ .

یادداشت ۵۲ :

همان مأخذ، ص ۵۷ .

یادداشت ۵۳ :

همان مأخذ، ص ۶۰ .

یادداشت ۵۴ :

همان مأخذ، ص ۶۰ .

یادداشت ۵۵ :

همان مأخذ، ص ۶۰ . (Origen)، (هنگام تفسیر خطابهٔ ۵۰ از انجیل متی)، « غمامِ» مذکور در این آیه را به عنوان « قوای قدسیّهٔ الهیّه» و یا « مبارک ترین رسولان» تعبیر می نماید. (Hanson) ، «استعاره و حادثه» (انگلیسی= En) ، ص ۳۴۳ .

یادداشت ۵۶ :

(M. Fishbane) ، « قُمُص تورات» (En) ، ص ۱۱۷.

یادداشت ۵۷ :

(B. Todd Lawson) ، « رویکردهای اخباری و شیعی به تفسیر»، در «رویکردهایی به قرآن»، چاپ توسط (A. K. Shareef و G. Hawting) ، (لندن و نیویورک: Routledge ، ۱۹۹۳)، صص ۲۱۰ – ۱۷۳ .

یادداشت ۵۸ :

همان مأخذ، ص ۱۷۵ .

یادداشت ۵۹ :

همان مأخذ، ص ۲۰۳ .

یادداشت ۶۰ :

همان مأخذ .

یادداشت ۶۱ :

(A .Bausani) ، «بعضی جنبه های شیوهٔ بیان بهایی» (En)، [مجلهٔ «نظم جهانی » (En)، جلد ۱۳ (۷۹- ۱۹۷۸) ، ص ۴۳ .]

یادداشت ۶۲ :

(M. Momen)، «نسبیت: تکیه گاهی برای ماوراء الطبیعهٔ بهایی» (En)، در مجموعهٔ مطالعاتی به افتخار فقید، حسن ام. بالیوزی، ص ۱۹۲. (اشراق خاوری، « مائدهٔ آسمانی»، جلد۱ ، ص ۱۸ – م)

یادداشت ۶۳ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۹ . نیز رجوع کنید به (S. Lambden)، « اسرار سینایی: یادداشت هایی راجع به حضور موسی و مسائل سینائی (منظور مسائلِ یهودیت است – م) در آثار بابی و بهایی (En)، در مجموعهٔ مطالعاتی به افتخار فقید، حسن ام. بالیوزی، صص ۱۲۳- ۱۲۲ .

یادداشت ۶۴ :

رجوع کنید به (P. Stambovsky) ، « استعاره و درک تاریخی» (En)، در « تاریخ و نظریه»(En)، جلد ۲۷ (۱۹۸۸)، صص ۱۳۴- ۱۲۵ ؛ و نیز به (H. White) ،« تاریخ گرایی، تاریخ و تصوّر مَجازین» (En)، در (Beiheft) ، جلد ۱۴ (۱۹۷۵)، صفحات ۶۰ به بعد؛ نیز رجوع کنید به (S. Mailloux) ، «Rhetorical Hen – neneutics» ، در «تحقیق منتقدانه» (En)، جلد ۱۱ (۱۹۸۵)، صص ۶۴۱- ۶۲۰.

یادداشت ۶۵ :

(H. Corbin) ، « جسم روحانی و زمین سمایی» (En)، صص ۵۴- ۵۳ . در مورد مخالفت با اشارة (سخن مجازین) و عبارة (سخن راستین) در

ارتباط با تأویل، رجوع کنید به(A.Schimmel) ، «ابعاد عرفانیِ اسلام» (En)، ص۵۹ ؛ و نیز به(P. Nwyia)،« Ex6&se Coranique et Langue Mystique»، صص ۱۷۵- ۱۷۴ .

یادداشت ۶۶ :

به نظر می رسد که (Wansbrough) ، در مورد فنون تحلیل ادیبانه، تا حد زیادی تحت تأثیر کار (W. Richter) ، موسوم به «Exegese als Literaturwissenschaft»، (Gottingen– ۱۹۷۱) است. رجوع کنید به (John Wansbrough) ، « مطالعات قرآنی: منابع و روش های تفسیر نصّی» (En) (چاپخانهٔ دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۷)، ص ۱۲۶، یادداشت ۸. در این جا، ونس برو، در مورد محدودیت های روش تاریخی، ملاحظات مختصری را مطرح می کند. (همان مأخذ)

یادداشت ۶۷ :

(Wansbrough) ، « مطالعات قرآنی» (En) ، ص ۱۴۱ .

یادداشت ۶۸ :

همان مأخذ: ص ۱۱۹.

یادداشت ۶۹ :

همان مأخذ .

یادداشت ۷۰ :

همان مأخذ .

یادداشت ۷۱ :

(A. Rippin)، (En)، در « دائرةالمعارف دین» (En)، (نیویورک، Macmillan ۱۹۸۷)، جلد ۱۴، ص ۲۳۸. مقایسه کنید با همین محقق، «تحلیل ادیبانهٔ قرآن، تفسیر و سوره: روش شناسی ونس برو» (En)، در «رویکردهایی به اسلام در مطالعات دینی» (En)، صص ۱۶۳- ۱۵۱. در این جا، ریپین در نقش حامیِ مطالعهٔ متون اسلامی به عنوان ادبیات،

ظـاهر می شود. نیز رجوع کنید به همین شخص، «قرآن بـه عنـوان مـتن ادبـی: مخاطرات، موانع و انتظارات » (En)، در «مجلهٔ انجمن بریتانیا برای مطالعـات خاورمیانه» (En)، جلد ۱۰، (۱۹۸۳) صص ۴۷- ۳۸ .

یادداشت ۷۲ :

مأخذ یادداشت ۶۷ .

یادداشت ۷۳ :

(S. Kemal) ، «فلـسفه و نظریـه در اشـعار عـرب» (En)، «مجلـهٔ مطالعات عربی» (En)، جلد ۲۰ (۱۹۸۹)، ص ۱۲۹ .

یادداشت ۷۴ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۱ .

یادداشت ۷۵ :

همان مأخذ: صص ۱۲۰- ۱۱۹ .

یادداشت ۷۶ :

(K. Younger) ، «جنبـه هـای مَجـازین و روش هـای متنـی در بررسی امپراطوری سلیمان، (اول پادشاهان باب ۳) ، مذکور در کتاب مقدس، به صورت سه بُعدی » (En)، صِ ۱۶۴.

یادداشت ۷۷ :

بهائیان، قاعدتاً سعی نمی کنند حیات حضرت بهاء الله را از نقطـه نظـر تأثیرات اعمال شده بر آن حضرت، تحلیل نماینـد. در ایـن جـا، بـه هـر حـال، داعیه ای بر تجلّی موجود است و هیچ کس جرأت نمی کند یک مُجلّـی را از لحاظ روانی، مورد بررسی قرار دهد. به نظر نمـی رسـد کـه علـی رغـم قبـول مدعیات حضرت بهاءالله، مانعی موجود باشـد کـه بـر اسـاس بیانـات خـود آن حضرت راجع به افکار و احـساسات حضـرتـشان، در شخـصیت ایـشان مداقـه نماییم. می توان انتظار داشت که بهائیان به آن نوع بررسـی تـاریخی – روانـی که معمولاً محققین انجام می دهند، اعتراض نمایند و در همین جا است که ما

هم در دام نـوعی جـزم انـدیشی، البتـه بـا رنـگ و بـویی متفـاوت، گـرفتار می شویم. من مایلم شیوه ای را در پـیش گیـرم کـه از هـر دو حـدّ افـراط و تفـریط به دور باشد؛ منظورم از حدّ افراط وضعیتی است که در آن، راجـع بـه حضرت بهاء الله به هیچ وجه نتوان بـر حسب نفسِ انسانی ایشان سخن گفـت، (البته تا آنجایی که آن حضرت، صرفاً حاملی بلا اَراده بـرای پـدیدهٔ تجلّی در نظر گرفته می شوند) و مقصـودم از حـدّ تفـریط مـوقعیتی اسـت کـه در آن، تجلّیّات جمال رحمان، تماماً تا درجهٔ حوادثی روانی – تاریخی کاهش پذیرد و افاضـات آن حـضرت بـه گونـهٔ نتیجـهٔ تأثیرپـذیری از مکتـب هـای شـیعی، مسیحی و غربی، معرفی گردد.

یادداشت ۷۸:

(E. Kohlberg)، «یادداشت هـایی راجـع به نگرش امامیه به قرآن» (En)، در «فلسفهٔ اسلامی و سنّت کلاسیک» (En)، صص ۲۲۴– ۲۰۹ .

یادداشت ۷۹:

(A.Jeffery)، «متنی متفاوت از سورهٔ فاتحه» (En)، « دنیای اسلام» (En)، جلد ۲۹ (۱۹۳۹)، ص۱۶۲.

یادداشت ۸۰:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۸– ۱۶۷.

یادداشت ۸۱:

ونس برو، «فصاحت عربی و تفسیر قرآنـی»(En)، در «مجلـهٔ مکتـب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۳۱ (۱۹۶۸)، ص ۳۲.

یادداشت ۸۲:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۵.

یادداشت ۸۳:

همان مأخذ.

یادداشت ۸۴:

حضرت بهاءالله، «کتاب ایقان» (En)، (ترجمهٔ علی قلی خان – م)، ص ۱۴۹.

یادداشت ۸۵:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۴.

یادداشت ۸۶:

همان مأخذ.

یادداشت ۸۷:

همان مأخذ.

یادداشت ۸۸:

رجوع کنید به (Rippin) ، « فرهنگ های لغات و قرآن» (En)، در «رویکردهایی در مورد تاریخ تفسیر قرآن» (En) ، صص ۱۷۴– ۱۵۸ .

یادداشت ۸۹:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۲– ۲۱ .

یادداشت ۹۰:

همان مأخذ، ص ۲۱ .

یادداشت ۹۱:

رجوع کنید به (A. K. S. Lambton)، «دستور زبان فارسی» (En)، ص ۱۲۵ .

یادداشت ۹۲:

کتاب عهد جدید به زبان یونانی، ص ۹۴ .

یادداشت ۹۳:

توضیح حضرت شوقی افندی در، حضرت بهاءالله، « کتاب ایقان» (En) (مؤسسهٔ مطبوعات امری، ویلمت، ایلینوی، چاپ ۱۹۶۰ – م) ، ص ۲۴، زیرنویس ۱ .

یادداشت ۹۴ :

همان مأخذ، ص ۳۲.

یادداشت ۹۵ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۶۰ .

یادداشت ۹۶ :

(O 'Shoughnessy)، جزئیات این موضوع را در فصلِ «انفطار آسمان، مبشّر روز پایان»، در اثر خود موسوم به «مواضیع رستاخیزی در قرآن» (En) ،صص۴۲- ۳۵، توضیح داده است.

یادداشت ۹۷ :

همان مأخذ، ص ۴۲ .

یادداشت ۹۸ :

(S. Beggiani)، «خداشناسی ابتدایی سوریه ای» (En)، ص ۱۳۳.

یادداشت ۹۹ :

(Beeston)، «زبان عربی» (En)، ص ۷۹ .

یادداشت ۱۰۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۹۵- ۹۴ .

یادداشت ۱۰۱ :

در مورد تاریخچهٔ عبارتِ «مَجاز»، رجوع کنید به ونس برو، «مجازُ القرآن : تفسیر غیر مستقیم» ، در «مجلهٔ مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۳۳ (۱۹۷۰)، صص ۲۶۶- ۲۴۷. نیز رجوع کنید به پاسخ آن، توسط (Almagor)، «معنای اولیهٔ مجاز و سرشت تفسیر ابوعبیدا»، در «Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth» ، صص ۳۲۶ - ۳۰۷ و نیز به (Heinrichs)، «راجع به تکوین زوجِ حقیقت – مجاز» ، در «Studia Islamica»، جلد ۵۹ (۱۹۸۴)، صص ۴۱۰-۱۱۱.

یادداشت ۱۰۲ :

(N. Kinberg)، «زمان مستقبل بدون صیغهٔ مستقبل: مطالعه ای در حروف اضافهٔ مَجازین در عربی» (En) (مقاله ای که در تاریخ ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ در دپارتمان زبانها در دانشگاه کالگری، ارائه شد)، صص۵ - ۴ . اکنون رجوع کنید به (N. Kinberg)، «کاربردهای مجازین، چند معنایی و هم معنایی در سیستم های زمان فعل (tense)، حالت و زمینهٔ آن » (En)، در «Ligua»، جلد ۸۳ (۱۹۹۱)، صص ۳۳۸- ۳۱۹ (بخصوص ص ۳۳۱) و نیز به همین محقق، «ناقص ها و نیمه ناقص ها: یک مورد مطالعهٔ صیغه و زمینه، در عبارات وصفی عربی» ، «Lingua» ، جلد ۸۶ (۱۹۹۲)، صص ۳۳۰- ۳۰۱ (بخصوص ص ۳۲۵)، زیرنویس ۴۳ .

یادداشت ۱۰۳ :

اتقان، جلد ۳ ،ص ۱۱۹. تحلیل انجام شده مبتنی بر مکاتبه ای شخصی با Kinberg است.

یادداشت ۱۰۴ :

(Kinberg)، «زمان مستقبل بدون صیغهٔ مستقبل» ، ص ۴ .

یادداشت ۱۰۵ :

راجع به اکمال وعده (prophetic perfect)، رجوع کنید به (M. O'Connor و B.Waltke)، «مقدّمه ای بر نحوِ عبرانیِ انجیل » (En)، برای این مأخذ از (A. Rippin)، تشکر به عمل می آورم.

یادداشت ۱۰۶ :

(A.F.L.Beeston)، «زبان عربیِ امروزی» (En) ، ص ۷۶ .

یادداشت ۱۰۷ :

همان مأخذ، ص ۷۹ .

یادداشت ۱۰۸ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۰۹ :
اشارهٔ (Rippin) در مکاتبهٔ شخصی او .
یادداشت ۱۱۰ :
حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» ، (۱۹۰۰) ، ص ۹۶.
یادداشت ۱۱۱ :
همان مأخذ، ص ۹۶.
یادداشت ۱۱۲ :
همان مأخذ، صص ۲۰- ۱۹.
یادداشت ۱۱۳ :
همان مأخذ.
یادداشت ۱۱۴ :
(Hilhorst)، «استعارات انجیلی که به ظاهر گرفته شـده» (En)، در مجلهٔ «وعده و بیِّنه» (En)، ص ۱۲۳ .
یادداشت ۱۱۵ :
حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»(۱۹۰۰)، ص ۷۶.
یادداشت ۱۱۶ :
میرزا ابوالفضل گلپایگانی، «الفرائد» ، صص ۴۳۸ به بعد.
یادداشت ۱۱۷ :
مأخذ یادداشت ۱۱۵، ص ۱۱۹.
یادداشت ۱۱۸ :
همان مأخذ، صص ۱۲۴- ۱۲۳.
یادداشت ۱۱۹ :
همان مأخذ، ص ۱۲۴.
یادداشت ۱۲۰ :
همان مأخذ، ص ۱۵۰.

یادداشت ۱۲۱ :

ترجمهٔ (Arberry)

یادداشت ۱۲۲ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۶- ۱۲۵.

یادداشت ۱۲۳ :

همان مأخذ، ص ۱۶۹.

یادداشت ۱۲۴ :

(Ayoub)، «قرآن و مفسرین آن» (En)، صص ۵۹- ۵۸ .

یادداشت ۱۲۵ :

(B. Todd Lawwson)، «تفسیر قرآن توسط سید علی محمد باب» (En) (پایان نامهٔ چاپ نشده برای ph.D.، دانشگاه McGill، ۱۹۸۷)، صص ۶۱- ۶۰ .

یادداشت ۱۲۶ :

(Abu Deeb)، «نظریهٔ جرجانی راجع به خیالپردازیِ شعری» (En)، ص ۸۳ .

یادداشت ۱۲۷ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۱۵- ۱۱۴.

یادداشت ۱۲۸ :

همان مأخذ، ص ۱۱۵.

یادداشت ۱۲۹ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۳۰ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۳۱ :

همان مأخذ، ص ۱۷۹ .

یادداشت ۱۳۲ :

همان مأخذ، صص ۱۳۲- ۱۳۱ .

یادداشت ۱۳۳ :

همان مأخذ، ص ۱۵۸.

یادداشت ۱۳۴ :

شیخ احمد احسایی، «کیمیاگری و قیام اجساد» ،در « Corbin» ، «جسم روحانی و زمین سمایی» (En) صص ۲۱۰- ۱۹۷ .

یادداشت ۱۳۵ :

سبک الواح حضرت بهاء الله راجع به کیمیاگری، شبیه کاری است که (Youngو Ebied)، ترجمه کرده اند: «مقاله ای بی نام و نشان در بارهٔ کیمیاگری» (En) در «Der Islam» ، جلد ۵۳ (۱۹۷۶)، صص ۱۰۹- ۱۰۰؛ جایی که فهرستی مفید از اصطلاحات کیمیاگری فراهم شده است.

یادداشت ۱۳۶ :

حضرت بهاء الله تا جایی پیشروی نمودند که برای بابیانِ متقاضی، طلسم(ادعیه ای که بر اشیاء پنج پر برای مردان و دایره برای زنان حک می شد) نازل می فرمودند. اما این کار تدریجاً در طول دوران مظهریت آن حضرت منسوخ شد. رجوع کنید به (MacEoin)، « طلسم های قرن نوزدهمی بابی»، در «Studia Iranica»، جلد ۱۴ (۱۹۸۵)، صص ۹۸- ۷۷ .

یادداشت ۱۳۷ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۳. «مثلاً اگر شاخسار گلی در مشرق ارض باشد و در مغرب هم از شاخهٔ دیگر، آن گل ظاهر شود؛ اطلاق گل بر او می شود؛ دیگر در این مقام نظر به حدودات شاخه و هیأت آن نیست، بلکه نظر به رائحه و عطری است که در هر دو ظاهر است.»

یادداشت ۱۳۸ :

(Momen)، «شیعهٔ اسلام» (En)، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۳۹ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان»(۱۹۰۰)، صص ۳۲- ۳۱ .

یادداشت ۱۴۰ :

همان مأخذ، ص ۳۲ .

یادداشت ۱۴۱ :

در بارهٔ کاربرد این ابزار در خاورمیانه، (Van Gelder) می گوید: «این شخص نمایی (prosopopkia)، در مباحثات ادبی، از زمان سومری ها، وجود داشته است ... در ادبیات پیش از اسلام و نیز اسلام اولیه، اشیاء و مفاهیم به ندرت سخن می گویند. حتی می توان نوعی نفرت را نسبت به این کار احساس کرد ... اما در قرآن، کوه ها، رعد، پوست ها، آسمان و زمین و حتّی «همه چیز» به طریقی تکلم می کنند.»Van Gelder، سپس نمونه های زیر را ذکر می نماید: «قرآن۴۱/۱۰ و ۹۹/۴ (برای آسمان و زمین) ؛ ۲۱/۷۹ و ۳۴/۱۰ و ۳۸/۱۷ (برای کوه ها)؛ ۱۳/۱۴ (برای رعد)؛ ۲۰- ۴۱/۱۹ (برای پوست ها)؛ ۱۷/۴۶ (برای همه چیز) ... نویسندگان متأخّر می گویند که تصور خیالپردازانهٔ تکلم اشیاء یکی دیگر از « عادات عرب» در سخن گفتن بوده است. اما، این عادت از یک مشخصهٔ بارز بسی بعید و صرفاً عنصری جانبی در ادبیات عربی بوده است.» رجوع کنید به Van Gelder، «خیال سیف و قلم در یک بحث ادیبانهٔ عربی» (En)، «مجلهٔ مطالعات زبان های سامی» (En)، جلد ۳۲(۱۹۸۷)، صص ۳۳۲- ۳۳۱.

یادداشت۱۴۲ :

اشراق خاوری، « قاموس ایقان»، جلد ۲، ص ۹۱۱.

یادداشت ۱۴۳ :

فرهنگ معین، ص ۱۳۵۵.

یادداشت ۱۴۴ :

مصطفی رحیمی، «ترجمهء المنجد» ، ص ۱۷۶.

یادداشت ۱۴۵ :

(Steingass)، «فرهنگ فارسی به انگلیسی»، ص ۴۱۹.

یادداشت ۱۴۶ :

این مطلب را ریاض قدیمی در «فرهنگ عربی به فارسیِ لغات منتخب» (چاپخانهٔ دانشگاه تورنتو، ۱۹۸۶) ذکر می نماید.

یادداشت ۱۴۷ :

(Wehr/ Cowan) ، «فرهنگ عربی به انگلیسی»، ص ۱۷۶.

یادداشت ۱۴۸ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۴۹ :

(Momen)، «شیعهٔ اسلام» (En)، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۵۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۸.

یادداشت ۱۵۱ :

(B. Todd Lawson)، «عبارات ذکر و باب در تفسیر حضرت باب بر سورهٔ یوسف» (En)، مطالعاتی به افتخار فقید، حسن اِم. بالیوزی، ص ۱ .

یادداشت ۱۵۲ :

مأخذ یادداشت ۱۵۰، ص ۱۵۰.

یادداشت ۱۵۳ :

همان مأخذ، ص ۱۴۹.

یادداشت ۱۵۴ :

همان مأخذ، صص ۱۵۰- ۱۴۹ .

یادداشت ۱۵۵:

همان مأخذ، ص ۱۵۰.

یادداشت ۱۵۶:

همان مأخذ، ص ۱۳۵.

یادداشت ۱۵۷ :

در تفاسیر اولیه، نَسخ مورث نگرانی بوده است . رجوع کنید به (Rippin)، « الظهری، نسخ قرآن و مسألهٔ تفسیر اولیهٔ آیات»، در «مجلهٔ مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۴۷ (۱۹۸۴)، صص ۴۳- ۲۲ .

یادداشت ۱۵۸ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، صص ۸- ۶.

یادداشت ۱۵۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۲- ۴۱.

یادداشت ۱۶۰ :

همان مأخذ، ص۴۲.

یادداشت ۱۶۱ :

(Ayoub)، «قرآن و مفسرین آن» (En)، ص ۱۷۳.

یادداشت ۱۶۲ :

مأخذ یادداشت ۱۵۹، ص ۴۴.

یادداشت ۱۶۳ :

مذکور در (Ayoub)،«قرآن و مفسرین آن» (En)، صص ۱۷۰- ۱۶۹.

یادداشت ۱۶۴ :

مأخذ یادداشت ۱۵۹، صص ۴۳- ۴۲.

یادداشت ۱۶۵ :

(Rippin)، «عملکـرد اسـباب النـزول در تفـسیر قـرآن» (En)، در «مجلهٔ مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی»(En)، جلد ۵۱ (۱۹۸۸)، ص۱۲.

یادداشت ۱۶۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقـان» (۱۹۰۰)، صـص ۱۲۳- ۱۲۲. مواهبِ زیبایی شناسیِ متـرجم (از مـتن اصـلی بـه انگلیـسی- م)، در ایـن جـا کاملاً نمایان است.

یادداشت ۱۶۷ :

مأخذ یادداشت ۱۶۵، ص ۱۳.

یادداشت ۱۶۸ :

(Rippin)، «گونهٔ تفسیریِ اسباب النزول: یک بررسیِ کتاب شناسانه و اصطلاح گرایانه » (En)، جلد ۴۸ (۱۹۸۵) ، ص ۱.

یادداشت ۱۶۹ :

مأخذ یادداشت ۱۶۵، ص ۳.

یادداشت ۱۷۰ :

در مورد کاربرد چنین گزارش هایی، رجوع کنید به مأخـذ یادداشـت ۱۶۹، ص ۷.

یادداشت ۱۷۱ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۰۱- ۱۰۰.

یادداشت ۱۷۲ :

همان مأخذ، صص ۱۰۰- ۹۹.

یادداشت ۱۷۳ :

مأخذ یادداشت ۱۶۹، ص ۸ .

یادداشت ۱۷۴ :

(Rippin)، «تفسیر» (En)، ص ۲۳۹. (Ayoub)نیز این سبب را در «قرآن و مفسرین آن» (En)، جلد ۱، ص ۱۹۹، ذکر کرده است.

یادداشت ۱۷۵ :

مأخذ یادداشت ۱۷۱، صص ۱۵۳- ۱۵۲.

یادداشت ۱۷۶ :

همان مأخذ، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۷۷ :

همان مأخذ، ص ۱۵۲.

یادداشت ۱۷۸ :

همان مأخذ، ص ۱۸۳.

یادداشت ۱۷۹ :

همان مأخذ، ص ۱۸۵- ۱۸۴.

یادداشت ۱۸۰ :

اشاره شده توسط (Rippin) در مکاتبهٔ شخصی، ۱۰ ژانویه ۱۹۹۰، دانشگاه کالگری.

یادداشت ۱۸۱ :

مأخذ یادداشت ۱۷۹، ص ۱۸۶.

یادداشت ۱۸۲ :

و . رفعتی، «رشد اندیشهٔ شیخی در شیعهٔ اسلام» (En)، صص ۱۱۹- ۱۱۷.

یادداشت ۱۸۳ :

رجوع کنید به (L. Kinberg)،« محکمات و متشابهات (قرآن ۳/۷) : معنای ازواج موضوعی قرآنی در تفاسیر قرون میانه» (En)، در « Arabica»، جلد ۳۵ (۱۹۸۸)، صص ۱۷۲- ۱۴۳.

یادداشت ۱۸۴ :

مأخذ یادداشت ۱۸۲، صص ۱۱۹- ۱۱۸.

یادداشت ۱۸۵ :

(E. G. Browne) ،«خلاصه و فهرستی از بیان فارسی» (En)، در « منتخباتی از آثار(E. G. Browne)» (En) ، صص ۳۴۱- ۳۴۰.

یادداشت ۱۸۶ :

رجوع کنید به (MacEoin)، « سلسله مراتب، مرجعیت و آخرت شناسی در اندیشهٔ اولیهٔ بابی، در ایران» (En)، در «مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی»(En)، صص ۱۵۵- ۹۵.

یادداشت ۱۸۷ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۴۲.

یادداشت ۱۸۸ :

ترجمهٔ (Rodwell).

یادداشت ۱۸۹ :

حضرت بهاءالله، «لوح الظهور»، مرکز جهانی بهایی، دستنویسِ ثبت شده تحت شمارهٔ ۲۰۱ AB.

یادداشت ۱۹۰ :

حضرت بهاءالله، «لوح مظهریت»، موجود در «نصوص بهایی» (En)، ص ۲۰۶.

یادداشت ۱۹۱ :

حضرت بهاءالله، «هفت وادی»، (آثار قلم اعلی، جلد ۳، صص ۱۱۵- ۱۱۴)، مؤسسهٔ مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع.

یادداشت ۱۹۲ :

حضرت بهاءالله، «ادعیهٔ بهایی» (En)، ص ۷۴. اضافه نمودن واژهٔ «رسل» به «انبیاء»، نسبت به آیهٔ ۳۳/۴۰، توسط جمال ابهی، این نظریهٔ عادی

بهایی را بی اعتبار می سازد که قرآن، در بیان خاتم النبیین بودن حضرت محمد، احتمال ظهور رسل دیگری را در آینده، باز می گذارد؛ به این دلیل که به معنای دقیق کلمه، حضرت محمد آخرین نبی است و نه آخرین رسول. (در آثار بهایی – م) فرق بین رسول و نبی گاهی از میان می رود. اما در مورد تفاوت بین آنها (رجوع کنید به (Rahman)،«مواضیع اصلیِ قرآن» (En)، صفحات ۸۲ و ۱۰۴) .Rahman ، نبی را به عنوان «فرستاده ای الهی، بدون قانون (شریعت) و مفروضاً بدون کتابِ منزول» تعریف می کند؛ در حالی که رسول را «کسی که صاحب شریعت و کتاب منزول می باشد» در نظر می گیرد. (همان مأ خذ، ص ۸۲).

یادداشت ۱۹۳ :

(Cole)، «مفهوم مظهریت در آثار بهایی»(En) ، ص ۱۸.

یادداشت ۱۹۴ :

حضرت بهاءالله، مذکور در حضرت شوقی افندی، «دور بهایی»، ص ۲۱.

یادداشت ۱۹۵ :

حضرت بهاءالله،«کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۴۳– ۱۴۲.

یادداشت ۱۹۶ :

همان مأخذ، ص ۲۱۱.

یادداشت ۱۹۷ :

رجوع کنید به (J.Cole)، «بهاءالله و صوفیان نقشبندی در عراق، ۱۸۵۶– ۱۸۵۴» (En)، صص ۲۸– ۱.

یادداشت ۱۹۸ :

رجوع کنید به (W. Chittick)، « لقاء های پنجگانهٔ الهی: از القُناوی تا القُشیری» (En)، «دنیای اسلام»، جلد ۷۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۲۸– ۱۰۷.

یادداشت ۱۹۹ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۱۸.

یادداشت ۲۰۰ :

همان مأخذ، صص ۱۱۹- ۱۱۸.

یادداشت ۲۰۱ :

راجع به حدیث کمیل، رجوع کنید به (D. Donaldson)، «کمیل: امینی برای راز» (En)، در «دنیای اسلام»، جلد ۲۸ (۱۹۳۸)، صص ۲۵۷- ۲۴۹.

یادداشت ۲۰۲ :

(Browne)، «تاریخ جدید» ، ص ۳۲۹.

یادداشت ۲۰۳ :

همان مأخذ.

یادداشت ۲۰۴ :

حضرت بهاءالله، در «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۸۳ ، جایی که اصول انسان شناسی خود را مطرح می نمایند؛ مستقیماً به این حدیث اشاره می فرمایند.

یادداشت ۲۰۵ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۸.

یادداشت ۲۰۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (En)، ص۱۶۴ (مؤسسهٔ مطبوعات امری، ویلمت، ایلینوی، ۱۹۶۰)

یادداشت ۲۰۷ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱. علی قلی خان، حرف نویسی(نقل کلمات فارسی با حروف لاتین – م) را در ترجمهٔ خود گنجانیده است، کاری که از آن می توان چنین نتیجه گرفت که او برای

نظم و نقش کلمات (در فقرهٔ مذکوره – م) اهمیت قائل بوده است. وی در اولین مورد از معدود پانوشت های طول ترجمه اش، راجع به این فقره، می نویسد: «سبحات بین انسان و حقیقت رحمان مانع می شوند و باید دریده گردند تا نور حقیقت مشاهده شود. یکی از حجبات، تعبیرِ به ظاهرِ آیات الهی است، که مانع از درک درست ظهور می گردد؛ از این جمله است قول به صعود حضرت مسیح به آسمان و نیز نزول آن حضرت و نیز اعتقاد به «خاتم النبیین بودن حضرت محمد و غیر آن.»

اما به هر دلیلی، ترجمهٔ حضرت شوقی افندی که ذیلاً نقل می گردد، توجه را به اشاره ای که خان به حدیث کمیل مبذول کرده، جلب می نماید: (توجه: ذیلاً ترجمهٔ تحت اللفظیِ برگردان حضرت شوقی افندی ذکر می گردد و نه متن اصلی کتاب ایقان – م) « جوهر این کلمات چنین است: «آنان که سبیل ایمان را می پویند؛ آنان که تشنهٔ شراب ایقانند؛ باید خود را از آنچه متعلق به ارض است پاکیزه کنند؛ یعنی گوش هایشان را از گفتار بیهوده و اذهانشان را از تصوّرات بیفایده و قلب هایشان را از تعلّقات دنیویه» («کتاب ایقان» (En)، مؤسسهٔ مطبوعات امری، ویلمت، ایلینوی، ص ۳)

یادداشت ۲۰۸ :

اشراق خاوری، «قاموس ایقان»، جلد ۲، ص ۸۵۹ ، (نیز یادداشت ۸۵۱).

یادداشت ۲۰۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» ، (۱۹۰۰) ، ص ۱۳۸.

یادداشت ۲۱۰ :

«اما آنان که خدا را می شناسند، فقط خود را شناخته اند ... مع هذا، کسی خدا را می شنا سد که کلام ما را فهمیده باشد و این در حالی است که : ,آن را هیچ کس نمی فهمد مگر کسی که

اوامر ما را مراعات کند و با ما سفر نماید، حضرت علی فرمودند: «کشف سبحات الجلال من غیر اشارة» ،این بیان دلالت به کسانی دارد که وجه پروردگار خود را می بینند.» (حضرت باب، ترجمه توسط (Lawson)، در «تفسیر قرآن توسط سید علی محمد باب» ، ص ۲۰۷). (Lawson) اظهار می دارد که «وجه پروردگار»، توصیفی معمولی از امام است. همان طور که (Lawson) بعداً بیان می کند، این فقره ممکن است از لحاظ معنی و مفهوم، حالت فشردهٔ این جمله باشد که: «در هر چه دیده می شود وجه ربّ مشهود است.» (این جمله، ترتیب دیگری از نظر لاوسن است توسط خود من)

یادداشت ۲۱۱ :

حضرت بهاءالله،«کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)،ص ۸۳ .

یادداشت ۲۱۲ :

راجع به این حدیث رجوع کنید به میرزا ابوالفضل، «کتاب الفرائد»، صص ۴۱۹- ۴۱۸.

یادداشت ۲۱۳ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۳۰.

یادداشت ۲۱۴ :

همان مأخذ، ص ۳۳.

یادداشت ۲۱۵ :

حضرت بهاءالله،«کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۳۴.

یادداشت ۲۱۶ :

همان مأخذ، ص ۳۵.

یادداشت ۲۱۷ :

همان مأخذ، ص ۶۶.

یادداشت ۲۱۸ :

همان مأخذ، ص ۶۷.

یادداشت ۲۱۹ :

همان مأخذ، ص ۱۸.

یادداشت ۲۲۰ :

(Lawson)، «تفسیر قرآن توسط سید علی محمد باب» » (En)، ص ۳۴۲.

یادداشت ۲۲۱ :

همان مأخذ، ص ۳۴۳.

یادداشت ۲۲۲ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»(۱۹۰۰)، صص ۱۸- ۱۷.

یادداشت ۲۲۳ :

همان مأخذ، ص ۹۹.

یادداشت ۲۲۴ :

همان مأخذ.

یادداشت ۲۲۵ :

همان مأخذ، صص ۱۰۰- ۹۹.

یادداشت ۲۲۶ :

همان مأخذ، صص ۹۱- ۹۰.

یادداشت ۲۲۷ :

ترجمهٔ (Rodwell).

یادداشت ۲۲۸ :

(al. Jemaey)، «نکته هایی از الرومانی در اعجاز قرآن» (عربی)، ص ۱۰۷.

یادداشت ۲۲۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۳۴- ۳۳.

یادداشت ۲۳۰ :

دو مورد از روندهای تفسیری (ابزار رَوَندانه — م) که حضرت بهاءالله به کار نبرده اند، عبارتند از: قرائت های مختلف از قرآن و نیز استفاده از متون شاهد.

یادداشت ۲۳۱ :

(N. Calder)، مکاتبهٔ شخصی (دانشگاه کالگری، ۲۸ مارچ ۱۹۹۰.)

یادداشت ۲۳۲ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۲۰۲.

یادداشت ۲۳۳ :

همان مأخذ، صص ۱۴۳- ۱۴۲.

یادداشت ۲۳۴ :

همان مأخذ، صص ۱۶۴- ۱۶۳.

یادداشت ۲۳۵ :

همان مأخذ، ص ۱۶۶.

یادداشت ۲۳۶ :

همان مأخذ، ص ۱۶۴.

یادداشت ۲۳۷ :

همان مأخذ، ص ۲۱۴.

یادداشت ۲۳۸ :

(Tr. Heinrichs)، «دست باد شمالی» (En)، صص ۴۹- ۴۸.

یادداشت ۲۳۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۰- ۳۹.

یادداشت ۲۴۰ :

مقایسه کنید با « Bonebakker»، «بعضی تعاریف اولیه از توریه» (En)، صص ۲۶- ۲۵.

یادداشت ۲۴۱ :

مأخذ یادداشت ۲۳۹، صص ۴۱- ۴۰.

یادداشت ۲۴۲ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۴۱.

یادداشت ۲۴۳ :

دربارهٔ موعودیت های متعدد (یعنی موعود ادیان مختلف بودن —م) حضرت بهاءالله، رجوع کنید به (C. Buck)، «یک تقابل رستاخیزی یگانه: بهاءالله و موعود گرایی فرهنگ مسیحی»، در «در ایران: مطالعاتی راجع به تاریخ بابی و بهایی» (En)، جلد ۳، صص ۱۷۹- ۱۵۶.

فصل پنجم
نتیجه گیری

آن سوی گذرگاه

این مطالعه می کوشد تعامل میان موضوع و شیوه، ابزار و عقیده، و تفسیر و مرجعیت را بررسی نماید. فصل پیشین متمرکز بود بر مهارت های حضرت بهاء الله به عنوان استاد تفسیر نمادین(تأویل) که از ذخیرهٔ «ابزار روندانهٔ» موجود در تفسیر کلاسیک قرآنی، تغذیه می کرد. گونه شناسی ونس برو که به عنوان چارچوب تحلیل به کار گرفته شد، خصائص از پیش مسلّط و اسلامیِ شیوهٔ کار آن حضرت را نشان داد. چنین مهارت هایی مقاصدی پنهان و عیان را تعقیب می نمود که هر دو عمداً فرا اسلامی بودند.

دفاع از مأموریت حضرت باب – با تمامی اشارات ناسخانهٔ آن – هدف معلوم و در واقع مصرّح کتاب ایقان است. اما، علی رغم این، در «لایه های زیرین متن» ، این، مشروعیتِ مرجعیتِ نفسِ حضرت بهاء الله است که هشیارانه، جلوه گر می گردد. در نَفس فرآیَندِ تفسیرِ آن حضرت بُعدی نهانی موجود است و در ورای تفسیرنمادین نیز رازیَ موعود گرایانه نهفته است که تا حدّی هویدا می گردد.

اکنون میسّر است به شرح مطلبی بپردازیم که یافته های این پژوهش را جمع بندی می نماید. تلخیص زیر قدری پیچیده است، اما در خلال این فصل توضیحاتی در بارهٔ آن داده خواهد شد: حضرت بهاء الله در حالی که به دفاع از مأموریت حضرت باب و انفصال آن از اسلام می پردازند، برای نماد گرایی قرآنی نیز خِرد مایه ای مبتنی بر مجازیت، عرضه می دارند و به موازات نفی عُقَلاییِ خاتمیت اسلامی، به وسیلهٔ اضافات استعاری (که مبیّن حضور رستاخیز در فرآیند تفسیر است)، دنیایی از انطباقات ایجاد می کنند تا بابیان را برای افشای راز موعودیتِ خود، مهیا می سازد.

در این جا، چهار رویکرد موضوعی، در هم تنیده شده اند که هر کدام از آنها تحت عناوین زیر تشریح خواهند شد:

۱. انفصال رستاخیزی از اسلام؛
۲. رویکرد تفسیری حضرت بهاءالله: خرد مایهٔ مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی؛
۳. فنون تفسیری حضرت بهاءالله: دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری؛
۴. تبدیل قیامت به مرجعیت: مسألهٔ راز موعودیت حضرت بهاءالله.

راز موعودیت را می توان از شواهد موجود در نفس کتاب ایقان، مبرهن کرد. مفهوم راز، ارزش و اهمیتی روشنگرانه دارد؛ چون به تبیین و توضیح کاملترِ ارجاعاتِ معماگونهٔ حضرت بهاء الله به نفس مبارک خود، کمک می کند. هدف این فصل این است که با ارتباط دادن تفسیر نمادینِ حضرت بهاء الله با راز موعودیت آن حضرت، نتایج این تحقیق را به صورتِ یک کل معنادار، جمع بندی نماید.

انفصال رستاخیزی از اسلام

کتاب مستطاب ایقان بر فراز گُسل ختمیتِ اسلامی، پلی رستاخیزی مستقر می نماید؛ پلی که سالکِ معنوی در حالی که از آن عبور می کند، می تواند به پشت سر بنگرد و به مبداء حرکت بیندیشد؛ به موطن مألوف، به اسلام، دیانت مادر؛ زیرا ارتباط حیاتیِ با اسلام هرگز کلاً و کاملاً گسسته نگشته است. از این نقطهٔ گذار، چشم اندازِ مقصد سالک که جمال سبحان آن را مدینهٔ ایقان نامیده اند، نمایان می شود. عقیدهٔ چنین سالکی ممکن است ریشه در اسلام نداشته باشد؛ ولی این پل قیامت نشان دارد. اما سرزمین موعود همچنان در فراسو، یعنی در رستاخیز فرا اسلامی قرار دارد.

در آن سوی گذرگاه دو هیکل اسرارآمیز ایستاده اند که کتاب ایقان، بر حسب مشخصه های رسولیشان، آنان را، قائم(به معنی بپاخیزنده، خیزش گر) و مُستغاث (به معنی فریادرس، به یاری خوانده شده) می خواند. اما این هیاکل قدسیه کیستند؟ آیا قائم یک مُصلح است؟ یک مُجدّد است؟ یا یک مُنزِل است؟

در تسنّن اسلام، معادل قائم، مَهدی (به معنی هدایت شده) مطرح است، کسی که مُصلح اسلامِ دیرین بوده، شریعت سست شده را استحکام می بخشد. در نظر تشیّع، قائم (که باید از خاندان حضرت علی باشد) یک مُجدِّد است، کسی که دورهٔ دینیِ جدیدی را آغاز می کند و در آن قوانین قدیم اسلامی را نسخ می نماید و سیستم جدیدی از شرایع اسلامی مستقر می سازد.(۲) اما قائم نیز یک مُنزل نیست (گر چه بعضی احادیث خلاف آن را می گوید) (۳)، زیرا حضرت محمد برای تمامی ازمان آخرین مُنزل است. در اسلام، اصلِ «نبوت خاصهٔ» حضرت محمد، (به عنوان « خاتم النبیین») هرگز منسوخ نخواهد شد. (۴)

اما در اندیشهٔ بابی، قائم یک مُنزِل است. در این جا این کلمه معنایی کاملاً متفاوتی دارد: قائم معادل حضرت محمد است و حائز این قدرت که قوانین اسلامی را نسخ نماید و اصول بدیعی را بنیان نهد. خلاصه این که، مَهدیِ سنی یک مصلح قوانین اسلامی و قائمِ شیعی یک مجدّد قوانین، اما نه اصول و مبادی و قائمِ بابی یک مُنزِل به تمام معنی است. این مشخص نمودن مفاهیم سنّی، شیعی و بابی از موعود مُنجی، به ترتیب به عنوان مُصلح و مُجدّد و مُنزل، بدون تردید نوعی تلخیص گرایی افراطی است؛ اما ممکن است حائز بعضی ارزش های توصیفی هم باشد.

مستغاث نام دیگر موعود بابی، یعنی «مَن یُظهِرُهُ اللهُ» است. این کلمه، واژه ای بابی است تا شیعی؛ عبارتی مرموز که هم زمان، هم به یک مُنزِل دلالت می کند و هم به زمان ظهور او اشاره می نماید.(۵) به هر حال،

مفاهیم بابیانهٔ قائم و مستغاث، چالش مستقیمی را علیه اصلِ ختمیت اسلامی مطرح می کنند. قشریّون اسلامی (چه سنی و چه شیعی)، بر این باورند که حضرت محمد آخرین پیامبر است. حضرت بهاءالله چالشی را که این دو هیکل موعود به وجود می آورند، مفصلاً مورد بحث و بررسی قرار می دهند و راه عبور از مانع خاتمیت را با جهشی در ایمان عنوان می فرمایند؛ به این صورت که اعلان می کنند اسلام، نه در نام و نشان، بلکه در اصل و بنیان، با ظهور جدیدی از جانب خداوند رحمان، جایگزین گشته است:

> دینی که سالها مرتفع شده باشد و جمیع در ظلّ آن نشو و نما نموده باشند و به احکام مشرقهٔ آن مدت ها تربیت یافته و از آباء و اجداد جز ذکر آن را نشنیده؛ به قسمی که چشم ها جز نفوذ امرش را ادراک نکرده و گوش ها جز احکامش را استماع ننموده، بعد نفسی ظاهر شود و جمیع اینها را به قوّت و قدرت الهی تفریق نماید و فصل کند، بلکه همه را نفی فرماید. حال فکر نما که این اعظم است یا آنچه این همج رعاع گمان نموده اند از تفطّر سماء؟ (۶)

در این جا هیچ نشانی از تجدید حیات اسلامی به چشم نمی خورد. جنبش بابی قبلاً خود را از اسلام منفصل کرده بود(۷)، انفصالی که حضرت بهاءالله آن را عمیق تر و عُقلایی تر فرمودند. در این تصویر پردازیِ(۸) وقوعات آتی، هیچ گونه بازگشتی به قرآن و التفاتی به قوانین آن ملحوظ نگشته است. دیگر از وعده های شاعرانهٔ تفوّق و برتریِ اسلامی خبری نیست. از نقطه نظر قدرت و مرجعیّت، اسلام، در رستاخیزی تهی از آن حوادث فوق طبیعی که مسلمانان در انتظارش بودند، تماماً و واضحا، از صحنه حذف شد. در گستره ای وسیع، حوادثی خلاف آنچه نسبتاً انتظار می رفت، مفهوم بابیانه/ بهائیانهٔ یوم آخِر را، تعریف و تعیین نمود.

اصولاً و عملاً نفس ادّعای ظهوری فرا قرآنی، برای تسریع انفصال از اسلام کافی بود. این انفصال اصولی و بنیادی، به عنوان نقطهٔ آغازین گسستی که به سوی ثمراتی غیراسلامی دلالت می کرد، مخالفت مسلمین را با مدّعیات بابی بر انگینخت؛ مخالفتی که عاقبت حملات و ضربات هولناک ضد بابی و ضد بهایی را در پی داشت؛ که البته در تحلیل نهایی از اسکات مدعیات جدیده،(۹) عاجز ماند.

از سال ۱۸۶۳ میلادی به بعد، قدرت و مرجعیت فرمندانهٔ (Charismatic) حضرت بهاءالله نسبت به مرجعیت های رسومی قرآن و سنت و حدیث، موثر ترین عامل در بنیانگذاری دیانت بهایی، به حساب آمد. حضرت اعلی که خود شخصیتی انقلابی بودند، این امکان و امتیاز را مهیا نمودند که حضرت بهاءالله قوانین اسلامی را عملاً منسوخ فرمایند. حضرت باب در قالبی دگراندیشانه، ساختاری دینی را به وجود آوردند که علی رغم خصائص علناً اسلامی آن، جایگزینی تهوّرآمیز برای شیعه گری بود. امانت، در تاریخ اجتماعی جنبش بابی،(۱۰) آنچه را که حضرت باب ایجاد نمود، به دقّت تحلیل کرده است. در این جا، عوامل مؤثر در انفصال از اسلام، این گونه مطرح شده است:

> عوامل زیر آن حدّی از جایگزینی را که تعالیم حضرت باب و اصحاب ایشان بر آیین جاری زمان تحمیل کردند، به خوبی نشان می دهد. مهم ترین این عوامل، این واقعیت بود که بابیت با گنجانیدن آگاهانهٔ عقیدهٔ تجدّد در پیکرهٔ اصول دینی، به جوّ متغیّر اجتماعی – اخلاقی زمان، پاسخ داد؛ چیزی که نهادهای قشری شیعی (و مصلحان اسلامی اخیر از هر مکتب و مشربی) آن را مذموم و مردود می شمردند. حضرت باب در طرح موضوع ظهور متکامل از قوای فعّالهٔ نظریهٔ باطنی مبنی بر مظاهر دوره ای، استفاده

نمودند. بنابر این، آیین بیان نمادهای کهن شیعه گری را به کار گرفت تا به تنش های کهنهٔ موجود در این مذهب، پاسخی تازه عرضه کند.

جریان های اولیهٔ اندیشهٔ باطنی، با مستثنیاتی بسیار ناچیز، به ندرت بر ادّعای نمایندگیِ فردیِ امام غائب، تفوق یافت. فقط در مکتب شیخی گری بود که ذهنیّت مربوط به حضورهای این جهانیِ امام، وجود او را در فرآیندی تاریخی ضرورت بخشید؛ روندی که نهایتاً به ظهور او منتهی گشت. حضرت باب برای دوگانگی موجود در امامت شیعه، یعنی حضور و غیاب همزمان امام، یک راه حل ارائه فرمودند و آن، اعلان آشکار مهدویت و نتیجهٔ منطقی آن، قیامت بود. این اقدامِ انقلابی، بابیت را در مسیر انفصال کامل از اسلام و ایجاد یک دور جدید دینی، قرار داد. ذهنی که این انفصال را تصوّر نمود و برای تحقّقش اقدام فرمود، هرچند بدایتاً دینی بود، اما از تجدّد و نوآوریِ فکری و دنیوی نیز بهره می برد؛ زیرا رکود و رخوت جامعه را نه در تقدیرِ تغییر ناپذیرِ اعضاء آن، بلکه در شکست و ناکامی آنان در درک ناسازگاریِ ارزش های دینیِ گذشته با واقعیت های زندگی عصر جدید، ردیابی می کرد. پیش از آن که ورود ایدئولوژی های غربی، آرمان اصلاحات را نوین نماید، این تجدّد دینی، تنها پاسخی بود زائیده در ایران شیعه زدهٔ قرن نوزدهم، که بدون توسل به انکارگرایی و یا افتادن در دام دسیسه و توطئه گری، با تهدید فرهنگیِ بیگانه و از لحاظ مادّی بسیار برتر، به مقابله برخاست. (۱۱)

امانت، همچنین آن مواضیع موجود در یزدان شناسی بابی را که انفصالی اصلاح گرایانه از اسلام را امکان پذیر نمود، بطور یکجا ارائه می نماید:

سه موضوعِ ظهورِ متکامل، رسمیّتِ مشروطِ قدرتِ دنیوی، و این جهانی بودنِ نجات انسانی، در تضاد کامل بودند با مفاهیم اسلامیِ

خاتمیت اسلام، مُطلقیتِ قدرت پیامبر، و آن جهانی بودنِ فرایند قیامت.(۱۲)

اما راجع به اصلاحات اسلامی چه؟در این مورد ارزیابی حمید الگر(Algar) بینش قابل توجهی را عرضه می دارد، زیرا او میان اصلاح گرایی اسلامی و اصطلاح شناسی اسلامی، تمایز بارزی قائل است:

بابیت را نیز باید به عنوان جنبشی که حرکت خود را از درون اسلام آغاز نمود و سپس با شتاب، تا ورای مرزهای آن پیش رفت، به یک معنا، به عنوان اصلاحی در اسلام در نظر گرفت؛ مشابه برنامه ای که شخص مالکوم (Malkum)به نام رنسانس اسلامی مطرح کرد. طرح مالکوم نیز همانند بابیت، برای مقاصدی کاملاً بیگانه نسبت به اسلام ، اصطلاح شناسی را مورد استفاده قرار داد. (۱۳)

اما، الگر در این مورد که چه مقاصدی از حنبش بابی نسبت به اسلام کاملاً بیگانه بوده اند، توضیحی نمی دهد. قطعاً منظور او، انفصال از اسلام بوده است.

اگرتلفیق بعدیِ مکاتب بابی و بهایی را کنار بگذاریم و میان جنبش های بابی و بهایی تَمایزی قائل شویم، روشن و مبرهن می گردد که جنبش بابی، راه حلی اصلاح طلبانه را برای حل و فصل مشکلات و مخاطراتی که ایرانیان میانهٔ قرن نوزدهم گرفتار آن بودند، عرضه می دارد. امانت در این باره می گوید :

پدیدهٔ بابیت در زمانی ظهور یافت که جامعهٔ ایرانی، در آستانهٔ تغییراتی بنیادی قرار گرفته بود. ذهن ایرانیان که از تناقضات دیرینه معذّب بود، تازه داشت در معرض نفوذ مدنیتی برتر از لحاظ مادّی، واقع می شد. لهذا ظهور اندیشه و اصول بابی، شاید، پیش از آن که جامعه، نخست در عرصه های مادّی و سپس در حوزه های نظری و فرهنگی، کاملاً تحت تأثیر نتایج غلبهٔ غربی قرار گیرد؛ آخرین فرصت

بود برای موفقیّت یک جنبش اصلاح طلبانهٔ بومی. علی رغم بعضی نقطه ضعف ها، تفکر بابی کوشید، به جای نادیده انگاشتنِ مواردی که زیر بنای آگاهی ایرانی را تشکیل می دهد، بر آنها تاکید ورزد. راه حلِ بابی محصول میراثی بومی و درونی بود؛ میراثی که تجدید حیاتِ رهایی بخش را در انفصال از گذشته جستجو می کرد، بدونِ این که اساساً با روح آن گذشته، بیگانه گردد. (۱۴)

امانت در ادامه توضیح می دهد که جهان بینی بابی، آگاهانه تحت تأثیر فرهنگ (ethos) غربی قرار نگرفت و در مقولات ترقی و انسان گرایی، از الگوهای پوزیتیویستی آن نیز متأثر نگشت. برخلاف مُصلحانِ اسلامیِ بعدی که از سازش با عقایدِ محترم داشته شده در طول زمان ابا داشتند، حضرت باب «سعی نمودند، با پرداختن به مسائلی بنیادی مثل امامت، قیامت و حیات اخروی، مقولات و معضلات قیامت شناسیِ اسلامی را حل و فصل نمایند.»(۱۵)

امانت اشعار می دارد که جنبش بابی فقط متمرکز بر تجدید حیات حقیقتِ درونیِ (باطن) اسلام نشد؛ بلکه قصد آن نمود که وضعیتِ بیرونیِ (ظاهرِ) نهادینهٔ آن – بخصوص مجموعهٔ قوانینِ (شریعتِ) اسلامی – را، با نهادهای مشخصی از آنِ خود، کاملاً جایگزین سازد.(۱۶) در حقیقت، دیانت بابی، از لحاظ گونه شناسی، دیانتی جدید بود و به همین صورت هم خود را معرّفی نمود. ولی این حقیقت، متضمّن این ادّعا نیست که بابیّت، به گونهٔ دیانتی جهانی عمل کرد؛ خیر چنین نیست؛ اما امکانات و ضروریات نظری را برای استقرار یک سیستم دینی جدید مهیا نمود؛ در واقع چنین سیستمی را مُقنّن و مقرّر کرد.

استفادهٔ حضرت بهاءالله از قرآن برای حمایت از حضرت باب بود و نه چیزی دیگر. اما در کمتر از دو سال، کتاب ایقان، در عرصه های تبلیغی، در راستای مشروعیت بخشیدن به(و یا ارائه نمودنِ) اعتبارِ رسالتِ نفس

حضرت بهاءالله به کار گرفته شد؛ (۱۷) همان گونه که در سال ۱۸۸۸، در شیراز، برای ادوارد براون توضیح داده شده است:

> هر آنچه که از مصدر امر صادر شود حائز اهمیّت یکسان است ... اما بعضی از آثار منظم ترند و آسان تر درک می شوند و لهذا بیشتر از سایر کتب مورد استفاده قرار می گیرند. اهمّ این کتب عبارتند از: ۱) کتاب اقدس که جمیع احکام و اوامر واجب بر ما را شامل می شود؛ ۲) کتاب ایقان که دلائل و براهین دیانت ما را شرح می دهد؛ ۳) مباحثی در علوم – مثل نجوم، ماوراء الطبیعه و امثال آن – که به آن صُوَر علمیه می گوییم؛ ۴) ادعیه و مناجات. (۱۸)

کتاب ایقان، عملاً از بَدوِ نزول، اصولی ترین کتاب دیانت بهایی شناخته شد و به عنوان کتابی که « دلائل و براهین» حقانیّت این دیانت در آن مندرج است، معروف گشت. این اثر، جنبش بابی را باز هم از جهان بینی خاص اسلامی دورتر کرد.

به نظر می رسد انفصال از اسلام، احساس عمومی تری را نسبت به مسؤولیت خطیر ترویج امر جدید به دنبال آورد. در واقع کتاب ایقان با دعوت «یَا اهلَ الارض»[1] (۱۹) آغاز می شود. مسیحیان نیز قطعاً در زمرهٔ این اهل ارض هستند. بعدها، در خلال متن، خواننده با ندای «یا معشرَ الروح»[2] مواجه می شود. در نگاه اول فقرهٔ عربی زیر را می توان خِطابی به مسیحیان در نظر گرفت:

---

[1] *ای مردم زمین– م*

[2] *ای مسیحیان– م*

وقّفَنَاللهُ و ایّاکم یا معشرَ الرّوح، لعلّکم بذلک فی زمنِ المستغاث توفّقون و مِن لقاءِ الله فی ایّامِهِ لا تحتَجِبُونَ.[1] (٢٠)

ولی اشاره به مستغاث در این فقره اشعار می دارد که مخاطِبان محتمل ترِ آن، بابیان هستند.

اما حتی اگر در کتاب مستطاب ایقان مخصوصاً مسیحیان مُخاطَب واقع نشده باشند، بعضی از عقاید رستاخیزی آنان، واقع شده است. از جمله، به وعودِ قیامت نشانِ مسیحی توجهی تامّ مبذول گشته است. حضرت بهاء الله انگارکه مخاطبانی مَسیحی را پیش بینی کرده باشند، تقریباً یک چهارم متن کتاب را به مواضیع مسیحی اختصاص داده اند. در اسلامِ قرون وسطا، جدلیّات ضد مسیحی عملاً شعاری برای اثبات هویتِ اسلامی و کاملاً رایج و معمول بود. اما توجهی که حضرت بهاءالله در آثار خود به نصوص مسیحی مبذول می فرمایند، کاملاً جدا از این جریان است؛ بخصوص این که آن حضرت در تفسیر خود، انجیل را نیز هم تراز قرآن قرار می دهند. آن حضرت با اتهامِ سختِ اسلامی، مبنی بر تحریف متن انجیل (٢١) مقابله کرده، از صحتِ بیاناتِ عیسی مسیح در عهد جدید دفاع بعمل می آورند و بر عکس، خودِ علمای مسلمان را متهم می سازند که به تحریفِ نه لفظی، بلکه تفسیری و معنایی، مبادرت کرده اند.(٢٢)

در دوران بعد از اظهار امر علنی، مشابهتِ شخصیت حضرت بهاءالله با حضرت عیسی حیرت انگیز است. در بعضی مواضع این مشابهت به تصویر کشیده می شود. (٢٣) از آنجا که این پژوهش غالباً و مخصوصاً متمرکز است بر خصوصیات اسلامیِ کتاب ایقان، تحقیق بیشتر در جنبه های مسیحی آن

---

[1] *این مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان مستغاث موفق شوید و از دیدار او در ایامش محتجب نمانید.- م*

ضروری است. همین بُعد مسیحی کتاب است که در مغرب زمین، کاربرد توفیق آمیز فراوانِ آن را در تبلیغ امرالله، سبب شده است.

اصل اخوت روحانیِ رسل الهی که حضرت بهاءالله مطرح فرمودند، هرچند در خصائصِ اصلی اسلامی است؛ اما تا ورای اسلام پیش می رود. تأکید بر وحدت رسل، زمینه ای مستحکم، اصولی و حقیقی است که آن حضرت بعدها، اصل وحدت ادیان را بر آن بنیان می نهند؛ اصلی که جلوه ای از آن در این بیان دیده می شود: «**چقدر از مردم مختلف العقائد و مختلف المذاهب و مختلف المزاج که از این نسیم رضوان الهی و بهارستان قدس معنوی قمیص جدید توحید پوشیدند و از کأس تفرید نوشیدند.**» (۲۴) حضرت بهاء الله، آنجا که می فرمایند: «**فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر ذکر شده**»، (۲۵) بطور ضمنی، کاربرد مضامین و براهین تفسیریِ خود را، در مورد دیگر متون دینی نیز تصریح می نمایند. یکی از اشاراتِ این بیان این است که اکنون دیگر انفصال از اسلام، در زمینهٔ تحقّق رستاخیزی، به عنوان گسستی قیامت نشان، به تمامی ادیان تعمیم یافته است.

در ورای انفصال از اسلامیت، گسست مقدّر از بابیت قرار دارد. حضرت بهاءالله در تلاش برای معکوس کردن مقدّرات جامعهٔ بابی، انتظارات بابیان را به صُوَر گوناگون برآورده کردند. در این راستا، آن حضرت پاداش رستاخیزی را به تقوایِ اخلاقی ربط دادند و این تقوا را شرطی ضروری برای آن پاداش قلمداد نمودند. چنین می نماید که برای مدتی، تجدید حیات اخلاقی، دغدغهٔ اصلی ذهن رهبر بابی و مبین راهکار (strategy) آن حضرت، در مسیر تحکیم جامعهٔ بابی بوده است.

در فاصله زمانیِ ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۴، حضرت بهاء الله اصلاحات متعدّدی را در این جامعه، که از درگیری های نظامیِ چهارسال پیشین و ضربات خونین متعاقب آن به دست دولت قاجار، به سختی زخم دیده بود، اِعمال

فرمودند. در آغاز، بعضی بابیان با این اصلاحات بـه مخالفـت برخاسـتند و آن حضرت هم بـرا ی اجتنـاب از اخـتلاف و انـشقاق، در بهـار سـال ۱۸۵۴، بـه مـدت دو سـال در کوهـستان هـای دشـت سـر گلـو (Sargalu) ، واقـع در کردستان عراق، حوالی سلیمانیه، عزلت گزیدند.

بعـد از مراجعت، آن حضرت با بحرانی مواجه شدند که جامعـهٔ بـابی را در کام کشیده بود. اقدامات اصلاحی و احیایی، ضروری می نمود؛ کـاری که صبح ازل، در خلال غیبت برادر نـاتنیش، از اجـرای آن عـاجز مانـده بـود. حـضرت بهـاءالله بـه سـختی توانـستند طهـارت و تنزیـه روح را، کـه از طریـق صحّت و سلامت اخلاقی حاصل می شد، شرط ضروری قبول روحـانی، قـرار دهند. در این راستا، وعدهٔ ظهور جدید الهی به تأخیر افتاد فقـط بـه ایـن سـبب که نخبگان اخلاقی به وجود آیند؛ یعنی کسانی که از لحـاظ روحـانی، بتوانند شایستگی خود را برای استقبال از آن تجلی، اثبات نمایند. حضرت بهاء الله بـه قصد تغییر جهت روانی بابیان و نیز استحکام و اتحـاد جامعـهٔ بـابی، بـه نحـوی مؤثّر و کار آمد از مفهوم قیامت استفاده فرمودند.

کتاب مستطاب ایقـان احـساسی از مُـشرف بـودن قیامـت، یـا ترغیبـی محسوس و مشخص از تحقق وعـدهٔ حضرت بـاب را در میـان مخاطبان خود، یعنی بابیان، بر انگینخت. آن سان مـی نمـود کـه حادثـه ای جـسیم در شـرف وقوع است؛ خورشیدی عظیم در آستانهٔ طلوع است: «**عالم هستی به جمیـع این عنایات حامله گشته، تا کی اثـر ایـن عنایـت غیبـی در خاکـدان ترابی ظاهر شود.**» (۲۶) چنین می نماید که حضرت بهاءالله مفتاح جمیع این اسرار را در دسـت داشـته انـد و ایـن مفتـاح، چیـزی نبـوده اسـت جـز کتـاب مستطاب ایقان. (۲۷)

اما حضرت باب، برای این که امـور را پیچیـده تـر نماینـد، عـلاوه بـر پیشگویی های قریب الوقوع، وعودی دراز مدت هم مطرح نموده بودند. برای شناخت مستغاث موعود، فرد می بایست اصـولی معماگونـه را بپـذیرد و بـرای

اقبال به او مهیا گردد. در فقرهٔ زیر، ورود به مدینهٔ ایقان به کسانی وعده داده شده که با چنین معضلاتی واپس نروند و خود را از قید و بند جبر باوری عقاید اسلامی رها سازند. برای ایجاد امکان تحقق رستاخیز، سناریوی قیامت نشان شیعی می بایست به نفع تفاسیر نمادین حضرت بهاءالله مردود انگاشته شود و همین فرایند بود که عملاً و قاطعانه به قیامت، حالتی روحانی داد و آن را کلاً از خشونت و ستیزه گری عاری ساخت (زیرا در آن هیچ گونه جهادی اسلامی رخ نداد) و نیز به آن، جنبه ای جهانی بخشید. نتیجه این که، این، شیعهٔ اسلام نیست که طفر خواهد یافت، بلکه «مصر» (یا مدینهٔ) جدیدی است که به جای آن مستقر گشته است:

> دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد، البته رائحهٔ جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن رائحه، به مصر ایقان حضرت منّان وارد شود ... مجاهدین فی الله بعد از انقطاعَ از ما سوی چنان به آن مدینه انس گیرند که آنی از آن منفک نشوند. دلائل قطعیه را از سنبل آن محفل شنوند و براهین واضحه را از جمال گل و نوای بلبل اخذ نمایند و این مدینه در رأس هزار سنه او اَزیَد او اقلّ تجدید شود. پس ای حبیب من باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقّدات ربانیّه کشف سبحات جلال نماییم ... و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد حضرت موسی تورات بود؛ در زَمَن حضرت عیسی انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد مَن یَبعَثُهُ الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب. (۲۸)

اشاره به فاصله زمانی هزار سال، لزوماً خوانندگان بابی را از انتظار ظهوری قریب الوقوع منع ننمود، زیرا آنان ذخیره ای از وعود قیامت نشان

کوتاه مدت و مشخص در اختیار داشتند که به آسانی تصورات آمیخته با انتظارشان را بر می انگیخت. مک ایون در مطالعه ای مفید و به قصد ایضاح منابع نسبتاً پیچیدهٔ بابی، هر دو انتظار(۲۹) دراز مدت و کوتاه مدت بابی را یکجا جمع آوری کرده است. آیا تلفیق وعود دراز مدت و کوتاه مدت توسط حضرت باب تمهیدی بوده است برای ممانعت از تبدیل امری اسرارآمیز به جریانی کفرآمیز؟ و یا نشانهٔ نوعی تناقض گویی است از جانب آن حضرت؟ هنوز هیچ کسی نتوانسته است این مسألهٔ پیچیده را حل نماید.

تب ظهورِ «مَن یُظهرهُ الله» ، جوامع بابی را، چه بومی و چه در تبعید (در ایران و بغداد) فرا گرفت. اشارات این تنش رستاخیزی علنی است: در آن، هستهٔ نسبیت بخشیدن به سیستم دینی حضرت باب و افول نهایی آن، نهفته است. این عاقبتِ محتوم، نتیجه ای پیش بینی شده بود. اگر نقشِ اولیهٔ آن حضرت مبشّریّت موعود بوده، بنابر این«باب» در واقع حکم یک دروازه را داشته است و نه مقصد و منزل نهایی را، همان گونه که امانت نیز می گوید:

> اندیشهٔ ظهور مستمر که حضرت باب مطرح فرمودند و در عبارت وعد آمیزِ« مَن یُظهِرُهُ الله» مندمج است، ضرورتاً نهادینه شدنِ دیانت حضرت بابَ را منتفی می نمود. یزدان شناسی بابی مبتنی برَ اصل استمرار رسالت و حس مراقبت برای ظهورات آینده بود ...
>
> احتمال نسخ شریعت بابی و جایگزینی آن توسط قوانین مظهر آتی، بخصوص از آنجا که زمان ظهور او در کتاب بیان با عبارت مرموز مُستغاث (کسی که به کمک طلبیده می شود) مشخص شده، دعوتی علنی برای بدعت و نوآوریِ موعودانه بود. (۳۰)

حضرت بهاءالله در کتابَ ایقان در جهت قانونی کردن ظهور حضرت باب در گذشته ای نه چندان دور، بیانات خود راجع به آینده را اعتبار بیشتری بخشیدند(یعنی بیشتر در جهت تحقق وعود حضرت باب سخن گفتند – م). در کتاب مستطاب ایقان، اولین هیکل، از دو هیکل قیامت نشانِ

آشنا برای بابیان، قائم است؛ قائمی که همان حضرت باب بوده، در این سِفر مبین، با عبارات روشنِ نمادین، مثل بحر البحور، بحر علم لدنی، شمس لاهوتی، شمسِ ازلیه و مظهر معبود، توصیف شده اند. (۳۱)

در آثار بعدیِ حضرت بهاءالله، این گونه توصیفات سماوی به نفسِ آن حضرت، در نقشِ جدیدشان به عنوان مُستغاث خود خوانده، انتقال می یابد. (۳۲) این انتقال، به واسطهٔ اصل وحدت رسُل محقّق می شود؛ اصلی که اشعار می دارد همهٔ پیام آوران الهی «بر یک امر آمر» ند. (۳۳) حضرت بهاءالله در عبارات پایانی بخش اول کتاب ایقان، این چنین به قرب ظهور این مستغاثِ مرموز اشاره می فرمایند:

> در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و شهدای آن استدعا می نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبادا حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقة الحقایق و نورالانوار متمسک به بعضی عبارات کتاب شوند و بر او وارد بیاورند آنچه را که در کور فرقان وارد آمد. چه که آن سلطان هویّه قادر است بر این که جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و به حرفی جمیع را حیات بدیعهٔ قدَمیه بخشد و از قبور نفس و هوی محشور و مبعوث نمایدَ. ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان به او و ادراک ایام و لقای او می شود. «لیس البرّ ان تولّوا وجوهَکم قِبَل المشرق و المغرب و لکنّ البرّ من آمن بالله و الیوم الآخِر »[1] (قرآن ۲/۱۷۶) (۳۴)

---

[1] *نیکی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب بر گردانید، بلکه نیکی آن است که انسان به خداوند و روز آخر ...ایمان داشته باشد.- م*

تفوّق حضرت مستغاث بر حضرت باب بدین معنی است که ظهور نفس دوم تابع ظهور نفس اول است. تصوراً، «بیان» می توانست با یک دمشِ رستاخیزیِ مستغاث، «قبض روح» گردد. حضرت بهاءالله در زمانی بعد از اظهار امر علنی، در سال ۱۸۶۳، آشکارا خود را نفسی معرفی فرمودند که حضرت باب پیش بینی نموده بودند؛ یعنی کسی که به اسم مُستغاث وعده داده شده و به نام مَن یُظهِرُهُ الله خوانده شده بود. (۳۵) هر جهش ایمانی در جهت اقبال به چنین مُدّعاییِ، ظهور حضرت باب را تا جایگاهی تَبَعی تنزل داده، آن را تحت مُحاق عظمت ظهور بدیع قرار می دهد.

حضرت بهاءالله برای این که امر اعظمشان دچار چنین سرنوشتی نشود، در ایام اخیر حیاتشان لازم دانستند لااقل یکی از جنبه های ظهور خود را تصریح فرمایند و آن امتداد هزار سالهٔ آن است. قصد آن حضرت مبنی بر جاری بودن مجموعهٔ قوانین و اصول دین مبینشان، به مدت حداقل یک هزاره، در بیانی جدل ناپذیر، موجود در کتاب مستطاب اقدس (۳۶) تصریح گشته است. بنابر این انتظارات موعود گرایانهٔ بابی دیگر موردی نداشت؛ چون اکنون تمامیِ این انتظارات در شخص حضرت بهاءالله تجلی یافته بود.

کتاب مستطاب ایقان، در زمان تنزیل، علی الظاهر، ربط چندانی به شخص حضرت بهاءالله نداشت؛ اما پس از اعلان امر آن حضرت در آوریل و می سال ۱۸۶۳، کاملاً ربط پیدا کرد. این جهشِ منطقی و ایمانی مستلزم قدری توضیح است. شاهکار ادیبانهٔ این سفر جلیل، تمرکز آن است بر وقوعات رستاخیزی، تفاسیر انجیلی و قرآنی، به قصد حمایت از حقانیّت مدعیات حضرت باب. این مقصد، تا حدّ زیادی، به واسطهٔ استدلالی نبوغ آمیز در جهت اثبات امکانِ (در واقع قطعیتِ) وقوع ظهوری فرا قرآنی، محقق گشت؛ اما این استدلال بیشتر در راستای اثباتِ اعتباراتِ حضرت بهاءالله بود تا مدّعیّات حضرت باب؛ زیرا عملاً نیز کتاب ایقان، در سطحی گسترده، در عرصهٔ تبلیغ امر بهایی به کار گرفته شد. دلیل این امر چندان پیچیده نیست:

در این فرایند، متن کتـاب ایقان ثابت ماند، اما زمینهٔ آن، پس از اظهار امر حضرت بهاءالله کمتـر از دو سـال بعـد از نـزول کتـاب، تغییـری عمـده نمود؛ و زمانی که این زمینهٔ ناظر به مرجعیت، تغییر یافـت، (انتقـال مرجعیـت اولیه از حضرت باب به شخص حضرت بهاءالله) کتاب ایقان، به عنوان وسیلهٔ اثباتِ اعتبارِ مظهریتِ مؤلّف آن به کار گرفته شد. کافی است گفتـه آیـد کـه مواردِ استدلال شده به نفع حضرت بـاب، بـدون التفـات بـه مقـصد اصـلی، بـه راحتی و با اهمیت مُضاعف، برای اثبات حقانیتِ خود حضرت بهاءالله به کـار برده شد. تصویری که ظاهر می شود چنین استَ: خیلـی زود (یـک سـال یـا حدود آن)، بعد از نزول کتاب ایقـان، دفاعیـات حـضرت بهـاءالله از حـضرت باب، صد و هشتاد درجه چرخش یافت؛ حال با توجه به ایـن امـر، ایـن سـؤال موجّه مطرح است که آیا این قضیه تمهیدی عمدی نبوده است؟

رویکردی تفسیری حضرت بهاء الله
خردمایهٔ مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی

بـرای اجتنـاب از اسـتدلالی کـاهش گرایانـه، اینجانـب هـیچ گونـه کوششی رسمی برای ردیابی خطـوط تأثیـر پـذیریِ حضرت بهـاءالله بـه عمـل نیاورده ام. اما با نگاه از موضع جهان بینیِ اسلامی، مشخص می گردد کـه آن حضرت از میـراث غنـیِّ تفـسیر اسـلامی بهـره بـرده انـد و طیـف وسـیع فنـون تفسیریِ ایشان گواهی است صادق بـر ایـن کـه تفاسـیر قرآنـی حـائز سرشـتی اکتسابی هستند.

اما در کتاب ایقان یک « ابزار روندانهٔ » اضافی نیز بـه کـار بـرده شـده است و آن تفسیر بین الکتبی است. ایـن ابزار، میان قرآن و گفتارهای حضرت مسیح، نوعی هم ارزیِ تفسیری بـه وجـود مـی آورد. در زمینـه ای اسـلامی، کاربـرد حضـرت بهاءالله از تفسیر بین الکتبی، نسبتاً برجسته اسـت؛ بخـصوص وقتی ملاحظه می شود که بخش بزرگی از کتاب، به مکاشـفهٔ صـغیر در بـاب

۲۴ از انجیل متی اختصاص می یابد. بـه استثناء این ابزار، سـایر فنـون تفـسیری حضرت بهـاءالله عُرفـاً اسـلامیند. امـا ایـن فنـون، بلافاصـله، در اطـراف مـسألهٔ جـدیـدی به کار گرفته می شوند که حـضرت بـاب بـا ادّعـای خـود مبنـی بـر تجلّیِ الهی، به وجود آورده بودند.

حضرت بهاءالله در مسیر شیوهٔ تفسیریِ کلیِ خود بـرای نمـاد گرایـی، خِردمایه ای مبتنی بر مَجازیت را مطرح می فرماینـد. در ایـن راسـتا، در حـالی کَه اصـطلاح شناسـیِ آن حـضرت تطـابق چنـدانی بـا نظـام پیچیـدهٔ فـصاحت اسلامی، یعنی (علم البلاغه)، (۳۷) ندارد؛ بعضی از استدلالات ایشان که نـاظر بر ناموجّه بودنِ تفسیر ظاهری هستند، آشکارا فصیحانه اند و بـه ایـن ترتیـب ، مبنایی معنایی وَ غیر مرسوم را برای تعبیـر غیرظـاهری، فـراهم مـی آورنـد. در کتاب ایقان کاربرد منطق عادیِ معنـاگرا، جزیـی از سـاختار اسـتدلال اساسـی حضرت بهاءالله است.

برای علمای فصاحت، مثال معمول نمادگراییِ قرآنی عبارت «یـدالله» بوده است: «و ما قَدَروا اللهَ حقَّ قدره وَ الارضُ جمیعاً قبضتُهُ یومَ القیامة و السّمواتُ مَطویّاتٌ بیَمینـه»[1] (۳۹/۶۷) اضافـه بر این آیـهٔ مثـل واره، نمونه های دیگری نیز مطرح است که عمـلاً اقمـار ایـن آیـه محـسوبند. برای ذهنی نویـن، سرشت نمـادیـنِ این آیه، علنی می نماید. امـا بـرای اسـلامِ سنّتی چنیـن نیست. یکی از پیشتـازانِ ایـن اسـلام سنتی، علی اَلقـاری الهـروی (متوفی به سال ۱۶۰۵ میلادی) است. وی قاطعانه می گویـد: « مـن بـه راسـتی دریافته ام که آباءِ الهیون متفقاً می گویند تفسیر استعاریِ یدالله مُجـاز نیـست.» (۳۸) چه، کسی بپـذیرد که عبارت «یدالله» مَجازین است و چـه نپـذیرد، بـرای

---

[1] *و خداوند را چنانکه سزاوار ارج اوست ارج ننهادند؛ حال آنکه سراسر زمین در روز قیامت در قبضهٔ قدرت اوست؛ و آسمانها به دست او در هـم نوردیـده می گردد.* (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م

آیهٔ قرآنیِ ۳۹/۶۷ هیچ فرقی نمی کند، زیرا این آیه، قاطعانه به دست رستاخیزی خداوند اشارت دارد.

در مورد این آیه، حضرت بهاءالله به دامهای انسان گرایانه ای اشاره می فرمایند که قرائت ظاهری آن، در برابر انسان می گستراند:

> حال قدری انصاف می خواهد که اگر مقصود (در آیهٔ ۳۹/۶۷) این است که مردم ادراک نموده اند ،(۳۹) چه حُسن بر آن مترتّب می شود؟ وانگهی، این مسلّم است که حق منیع دستی که مرئی شود به بصر ظاهر، و مرتکب این امورات شود، منسوب به ذات نیست؛ بلکه کفری است محض و افکی است صرف (۴۰)... از جمیع این کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه (۴۱) که از مصادر امریه ظاهر می شود، مقصود امتحان عباد است، چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضی قلوب جیّدهٔ منیره از اراضی جُرُزَهٔ فانیه. (۴۲)

فهمِ این شیوهٔ کارِ حضرت بهاءالله که بین عبارات راستین (literal) و مَجازین تفاوت قائل می شوند، مستلزم تحلیل ساختار منطقی در برابر ساختار سطحی است. آن حضرت رویکرد خود را به این صورت تلخیص می فرمایند: «اگر (آیه ای مجازین که بلافاصله ذکر شده) بر ظاهر مُلکی تفسیر شود، هرگز موافق (با حقیقت) نیاید.» (۴۳) فرضیات زیربناییِ حاکم بر این داعیه، جدای از رفع انسان گونگیِ منسوب به الوهیت، شاملِ ردّ عقیده ای است که قانون طبیعی را مُعلّق می دارد و نیز متضمّنِ نفی تفسیری است که از تفحّص معنی در ساختار عمقیِ متن عاجز می ماند.

باید گفته شود که از دیدگاه بهاییِ، ظاهرگرایانه ترین قرائت های نصوص الهی، هرگز « وفادارانه» ترینِ آنها نیست. حضرت بهاءالله در کتاب ایقان بنیادگراییِ مردم باورانهٔ مسیحی، یا ظاهرگراییِ منسوب به باورِ خطاناپذیریِ کتب آسمانی را، مورد انتقاد قرار می دهند. شاید این، چندان

نفسِ تفاسیر نباشد که معرضِ ایراد آن حضرت قرار می گیرد، بلکه بیشتر از آن، فقدان بصیرتِ روحانیِ ناشی از ظاهر گرایی باشد که بخصوص در ناتوانی برای درکِ خصائصِ روحانیِ متعلق به ظهوری بدیع که از بیرونِ جامعهٔ مسیحی به آن عرضه گردد، نمایان می شود. بر حسب دیدگاه بهایی از تاریخ رستگاری، آنچه که به فاحش ترین خطایِ ایمانی منتهی می شود، فقدان شناخت معیارها (pattern) است. مثلاً هرچند مقام رسالت حضرت محمد ممکن است بارز بوده باشد، اما قرآن، به سبب این که بر خلافِ انتظارِ عامیانهٔ مسیحی بود، عملاً «معجزه» ای اشتباه تلقی شد.

کسانی که مسؤول ابدیت بخشیدن به دیدگاهی ظاهرگرایانه از وعود الهی هستند، همان « علمای» بی نام و نشان، اما بسیار متنفذ مسیحی می باشند:

> علمای انجیل چون عارف به معانی این بیانات و مقصود مودعه در این کلمات (متی ۳۱-۲۴/۲۹) نشدند و به ظاهر آن متمسک شدند، لهذا از شریعهٔ فیض محمدیه و از سحاب فضل احمدیه ممنوع گشتند و جهّال آن طائفه هم تمسک به علمای خود جسته، از زیارت جمال سلطان جلال محروم ماندند؛ زیرا که در ظهور شمس احمدیه چنین علامات که مذکور شد به ظهور نیامد. این است که قرن ها گذشت و عهدها به آخر رسید و آن جوهر روح به مقرّ بقای سلطنت خود راجع شد و نفخه ای دیگر از نفس روحانی در صور الهی دمیده شد. (۴۴)

خردمایهٔ (rationale) تفسیریِ حضرت بهاءالله برای قرائت غیرظاهریِ کتب سماوی، سازگار است با تعاریف نخستینی که از لسان مَجازین ارائه شده است. (۴۵) آن حضرت اشعار می دارند که وقتی معنای مُوجّه (اما ظاهریِ – م) یک متن به بیهودگی منتهی می شود، قرائتی

غیر معقول از آن به عمل آمده که خود علامتی است دالّ بر احتمال وجود لسان مجازین:

> این است معنی حدیث مشهور (اشعیا ۶۵/۲۵) که فرموده گرگ و میش از یک محل می خورند و می آشامند و حال نظر به عدم معرفت این جهّال فرمایید؛ به مثل امم سابقه هنوز منتظرند که کی این حیوانات بر یک خوان مجتمع می شوند. این است رَتبهٔ ناس. گویا هرگز از جام انصاف ننوشیده اند ... از همه گذشته، این امر وقوعش چه حُسنی در عالم احداث می نماید؟ (۴۶)

استدلال حضرت بهاء الله برای قرائت نمادینِ قرآن مستند است بر حضور لسان مجازین در آن. این خردمایهٔ مبتنی بر مجازیت برای قرائتِ غیرظاهریِ کتب سماوی، مؤلفهٔ معناشناختیِ رویکردِ تفسیریِ آن حضرتَ است. اما، این بدان معنا نیست که کتاب ایقان از نظام فَصاحت اَسلامی بهره می برد. چنین نیست، زیرا در متن کتاب، اصطلاحات فنیِ مخصوص به علم فصاحت چندان(گرچه نه کلاً) به چشم نمی خورد. اما تا آنجا که به خِرد و منطق مربوط می شود، این دو رویکرد، حائز بعضی مشابهات اصولی نیز می باشند.

این حقیقت که حضرت بهاءالله سخت می کوشند حضور لسان مَجازین در قرآن را اثبات نمایند، نشان می دهد که این امر، شرط ضروریِ ادراک راهبردِ (strategy) برانگیزندهٔ کتاب ایقان است. این سفر جلیل، ظاهرگَراییِ بنده واری را در درکِ مکتبی شدهٔ اسلامی از قَرآن، صحّه می نهد و نیز تصریح می کند که حدّ متوسط فهمِ مسلمین از متن قرآن که به واسطهٔ پیروی از ملایان عمّامه به سر حاصل می شد، نه تنها ناقص، بلکه اشتباه است. آنچه که احتمالاً در مساجد به خوانندهٔ قرآن القاء می شد، نظریهٔ

خطاناپذیری متنِ مقدس بود مبتنی بر حقیقتِ ظاهری آن. از منظر بنیاد گراییِ اسلامی، تمامیتِ نصّ مقدّس باید به صورت ظاهری قرائت گردد.

اینگونه تعلیمات مکتبی القاء می نمود که قیامت یک افسانهٔ ستیزه جویانهٔ کیهانی است، مملوّ از عناصر و حوادث عجیب و غریب ماورایی که عملاً مانعی بوده و هستند در جهت تحقق نفسِ قیامت. آری با تعلیق و تعطیل قانون طبیعی، قیامت هرگز نمی توانست تحقق یابد و نتیجتاً یک جهان بینی جدید نیز هرگز ممکن نبود رخ گشاید. چنین قیامتی در واقع آلتی بود در دست افسانه پردازان نظامِ روحانیت شیعه؛ کسانی که انبوهی از احادیث جعلی، خیالبافی های رستاخیزیشان را پشتیبانی می کرد.

روایات هم در مواجههٔ خوانندگان (یا بهتر بگوییم شنوندگان) با قرآن، تأثیر خود را بر اذهان آنان داشت. وقتی به آنها گفته می شد که خرِ دجّال، چهل فرسخ طول دارد و یا خون هایی که در جهاد قائم با کفّار ریخته خواهد شد تا رکاب اسب او را خواهد گرفت، دیگر در ذهن تودهٔ شیعیان جایی برای قرائت نمادینِ متن قرآن باقی نمی ماند. وقتی احادیث، حائز سرشتی چنین خیالپردازانه باشند، دیگر کسی نمی تواند در تفسیر متن قرآن تصوّری جز آن، داشته باشد.

حضرت بهاءالله برای مقابله با این ظاهر گراییِ قشریِ تک قطبی، با توسل به بیهوده انجامی، چنین استدلال می فرمایند: «اگر در هر عصری علایم ظهور مطابق آنچه در اخبار است، در عالَمِ ظاهر، ظاهر شود دیگر که را یارای انکار و اعراض می ماند؟ » (۴۷) و نیز می فرمایند: «مقصودَ در این گونه بیانات (آیاتی که تعبیر ظاهری در مورد آنها صادق نمی آید- م)، معانی ظاهریه که مردم ادراک می نمایند نبوده و نیست.»(۴۸) و نیز مخاطب را نصیحت می نمایند: «حال انصاف دهید اگر این عباد موقن به این کلمات دُرّیه و اشارات قدسیه شوند و حق را

یفعل مایشاء بدانند، دیگر چگونه به این مزخرفات تشبّث می نمایند و تمسّک می جویند؟» (۴۹)

و نیز آن حضرت در توصیف حق ستیزی منسوب به یهودیان در زمان حضرت محمد، تشابهی بین آنان و معاندان امروزی برقرار کرده، می فرمایند: «**ملتفت این قول بی معنی** (قول یهود که می گفتند دست خدا بسته است – م) **شوید که چقدر از شریعهٔ علم و دانش دور است؛ و الیوم جمیع این مردم به امثال این مزخرفات مشغولند.**» (۵۰)

به نظر می رسد اشارات و تذکرات مکرّر حضرت بهاءالله به بیهوده انجامی(مزخرفات)، برای این است که ادراکات پیشینه از متن (قرآن) را، نفی و حذف نمایند. آن حضرت عنصر محوری یک متن را بارز نموده، اثبات می فرمایند که ناممکن است کلمه یا عبارت معینی در آن به معنای ظاهری گرفته شود. به این ترتیب، بُعد باطنی آن در معرض امکانات اصطلاحی یا حتّی تفسیرات تمثیلی قرار می گیرد. سپس آن حضرت به روایات مجازین، به عنوان نمونه هایی نزولی از متون غیر قرآنی، متشبّث می شوند؛ غالباً همان گونه که فصحا نمونه هایی از اشعار ما قبل اسلام را برای ایضاح آیه ای مبهم، ذکر می نمایند؛ هرچند هیچ شعری بنفسه امری نزولی محسوب نمی شود و هیچ آیهٔ قرآنی نیز شعر به حساب نمی آید.

این تحلیل، یعنی مقایسهٔ منطق حضرت بهاءالله برای مجازیت قرآن، با شیوهٔ فصاحت اسلامی، چندان تازگی ندارد. میرزا ابوالفضل گلپایگانی که کتاب فرائد او، اثری مهم در دفاع از کتاب ایقان محسوب است، برای توجیه تفسیر نمادین حضرت بهاءالله از قرآن، آشکارا به یافته های علم فصاحت متوسل می شود. وی تفاوت میان آثار فصیحانه (بیانیه) و مقالات اثباتیه (استدلالیه) (۵۱) را مورد تأکید قرار می دهد، به گونه ای که به ذهن چنین متبادر می شود که همین مسأله علت غیبت مقولات فصاحت در کتاب ایقان بوده است. این اشاره چه صحیح باشد چه نه، ابوالفضائل به شرح التلخیص در

علم بیان، اثر تفتازانی (۵۲) (متوفی به سال ۱۳۸۹ میلادی)، که از وی به احترام یاد می کند، (۵۳) استناد می نماید. انگیزه اصلی اشارات تالی ابوالفضائل این است که نشان دهد قرائت مجازینِ حضرت بهاءالله از آیات موعودگرایانهٔ قرآن، مبنایی تجربی دارد که البته در کل، مورد تأئید یافته های علم بیان است. در آن ایام، معمولاً، اصول و فنون علم البیان به طلّاب حوزه های علمیه (که جناب ابوالفضائل هم یکی از آنها بوده است – م) تدریس می شده که شامل آشنایی با مقدّمات و اصطلاحات زبان عربی هم بوده است. ابوالفضائل، برای انتفاع مخالفان متبحّر خود و یا لااقل برای استفادهٔ خوانندگان در مجموع، به بررسی جلوه های فصاحت در قرآن، می پردازد.

ابوالفضائل در جایی دیگر از فرائد اظهار می دارد که تعبیرِ به ظاهر، معمولاً شامل فقراتی از قرآن می شود که علناً مربوط به قوانین شرعی و موارد تاریخی است؛ در حالی که تفسیر نمادین(تأویل) در مورد فقرات رستاخیزی صادق است. (۵۴) وی در اثری دیگر، به نام معجزات و استعارات، می گوید:

> آنان(رسل الهی) آن گونه که مقتضی می نمود با مخاطبین خود تکلّم می فرمودند و بعضی حقایق را در ورای سبحات اشارات مکتوم می داشتند. این هیاکل قدسیه اعراش مقدّسهٔ معانی را در قصور مبارکهٔ آیات مختفی می کردند و در فصاحت استعارات پنهان می نمودند ... امکان تفسیر مجازین این آیات، ندرتاً بعید می نماید ... بعلاوه، آداب و اعمال حضرت رسول کاملاً این را اثبات و ایضاح کرده که آیات فرقانیه حائز معانی مکتومهٔ مرموزه بوده، مستلزم تعابیر عالیهٔ ظریفهٔ مجازیه اند ... تعبیر مجازی صرفاً در مورد معانی اصلیه مقصوده معمول است که حق در عمق آیات محجوب کرده و در ورای پردهٔ استعارات مختفی نموده است. (۵۵)

به نحو اوضح، تردیدی نیست که رسل الهی، صاحبان کتب سماوی، همچون دیگران، انسان بوده اند و مانند آنان سخن می گفته اند و آنچه را که بر آنان نازل می شده، مثل دیگران بیان می فرموده اند؛ لهذا چندان ناموجه نیست که بعضی بیانات ایشان شامل استعارات، اصطلاحات، کنایات و تشبیهات باشد.(۵۶) ...

معنای «تفسیر» این است که آن معنا و مقصودی را که حق تعالی در ورای این استعارات و تشبیهات و کنایات و سایر کاربردهای مجازین، مکتوم فرموده است، ظاهر و باهر سازیم. (۵۷)

در کتاب مستطاب ایقان [راجع به آیهٔ مبارکهٔ «اللهُ الّذی رفع السّمواتِ بغیر عَمَدٍ ترونها»[1] (قرآن۱۳/۲)] عبارت «السموات» به معنی ادیان الهی تعبیر شده ... این تعبیرِ استعاری، به سبب رفعت و عظمت آسمان است ... نمی توان این کلمه را در این آیهٔ مبارکه به آسمان ظاهری تعبیر کرد. هر شخصِ آگاه از علم نجوم می داند که سماءِ ظاهره نمی تواند اعمده داشته باشد؛ چون، چه بر اساس هیأت بطلمیوسیه یا هیأت جدیدهٔ اروپیه، تصوّر اعمده ای که آسمان بر آن تکیه زند، غیرممکن است. (۵۸) (ترجمه)

این نوع استدلال، امتدادی است از همان تشبّث حضرت بهاءالله به بیهوده انجامی در صورت زیاده روی در ظاهر گرایی. ابوالفضائل، صرفاً به جنبه هایی از علم بیانِ اسلامی متوسل می شود تا نشان دهد که مواجههٔ حضرت بهاءالله با متنِ (قرآن) فصیحانه، اما غیر اکتسابی است. در فحوای کتاب می بینیم در هر جایی که قرائت ظاهری به بیهوده گویی(مزخرفات – م) می انجامد، حضرت بهاءالله خواننده را به تذکراتی از این دست متذکر می دارند: «اگر مقصود از اولیّت و آخریّت، اولیّت و آخریّت مُلکی

---

[1] *خداوند کسی است که آسمان ها را بدون ستون هایی که آنها را ببینید بر افراشت.(ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م*

باشد، هنوز که اسباب مُلکی بـه آخـر نرسـیده. » (۵۹) و بـالاخره بایـد گفته آید که کتاب مستطاب ایقان چیزی فراتر از تبیین و تفسیرِ بعـضی آیـات قیامت نشانِ مهم قرآنی است؛ این سِفر جلیـل در حقیقـت روشـی نـوین بـرای علم تفسیر ارائه می دهد.

فنون تفسیری حضرت بهاءالله
دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری

بـا استعـانـت از زمینـهٔ زیـبـایِ نـظـریِ مـطـروح تـوسـط ونس بـرو (Wansbroug)، در اثرش موسوم به « مطالعاتِ اسـلامی»، بـرای مـا میـسّر شد نشان دهیم که چگونه ابزار تفسیریِ حضرت بهاءالله از دوازده نـوع ابـزار رونـدانـه ای منـتج شـده کـه علمـای بـزرگ اسـلامی در سـنّت تفـسیر کلاسیک، در اختیار داشته اند. اگر خواننده تمـامی اسـتعارات روش مندانـه و تفسیرگرایانهٔ آن حضرت را کنار هم قرار دهـد، از تـرکیب ادیبـانهٔ حاصـل، یک تصویر نمادین از یک دنیای روحانی بدست می آیـد. ایـن عـالَمِ نمـادینِ مـوازی با جهـانِ مـا، سرشـار اسـت از آرایـه هـای آسـمانی و مملـو اسـت از استعاره های طبیعی و پر است از آنچه که می توان چشم انداز هایی پر شـکوه و جلالشان نامید. تشبیه و تمثیل، مستلزم نوعی چارچوبهٔ معنـایی اسـت کـه در آن خلق استعاراتِ گسترش یافته، امکان پـذیر گـردد و ایـن امـری اسـت کـه درکتـاب ایقـان، بـه گونـه ای فـرامـادی و از طریـق ارجـاع به دنیایِ انطباقات (دنیایی که مثالی از هرآنچه در عالم ناسوتی است در آن موجود اسـت – م)، تحقق یافته است.

اما این مسأله ای است که به یک انـدازه، مربـوط بـه سـبک و محتـوا هردو می شود؛ زیرا سبکِ نگارش حـضرت بهـاءالله سـرشار اسـت از آرایـه های طبیعی و مباحث آن حضرت نیز مشتمل است بر کاربرد فـراوان اضـافات استعاری. در تفاسیر زبان شناختیِ اولیّـهٔ اسـلامی، وقتـی مفـسرین، بـا آیـات و

فقرات مشکل قرآنی مواجه می شدند، می کوشیدند متن را بـه حالـت طبیعـی آن برگَردانـنـد. یـک مـورد از ایـن فنـون، توسـل بـه چیـزی بـود کـه «اضـافهٔ تفسیری» (۶۰) خوانده می شد. مؤلّف والا مقام ما نیز برای مقاصدِ هـم سـبکی و هم تبیینی، همین فنِّ «اضافهٔ تفسیری» را به کار برده اند.

امـا در ورای سبـک شاعرانهٔ حضرت بهاءالله، میراثـی غنـی از ادبیـات فارسی قرار دارد. به دلیل محدودیت حجم این رساله، برای مـن میـسّر نیـست به تشابهات فراوانِ موجود بین سبک کتابتِ آن حضرت و زمینهٔ ادبیِ فارسـیِ مربوط به آن بپردازیم. اما مطالعه ای که اخیراً صورت گرفته، می کوشد یکَ عنصر معنـایی مهم را در این زیربنای ادبی، اجمالاً بیان کند. خـانم میثمـی، در بررسیِ خود از « بستان های تـشبیهی در سـنّت شعـر فـارسی»، ملاحظـاتی را راجع به سنّت ادبی و دینی فارسی، مطرح می کند که در واقع، نوعی تحـسین از شیوهٔ سخن حضرت بهاءالله است:

> بستان های نمادین در ادبیات جهان، به ویژه در ادبیـات قـرون میـانـه، چـه غـربـی چـه اسـلامـی، فـراوان دیـده مـی شـود. ایـن باغ ها، مشخصهٔ مهمی از زمینهٔ انـدیشهٔ قرون وسطـایی را منعـکس می سازند. در این تصوّر و اندیشه، بـستـان محـلی بـوده کـه در آن، روح انسـان، دروس روحـانیِ عمیقی را فرا می گرفته است.
>
> ایدهٔ کتـاب طبیعت، کـه خـداونـد بـرای ارائـهٔ آیـاتش آن را « نگاشته» است، در مسیحیت و اسلام، هر دو، مطرح شده اسـت. مـثلاً این دیدگاه آگوستینی که «زیبایی فقط در آنچه می بینیم نیسـت، بلکه در صنع خـداونـد؛ یعنی در کلِ کتـاب آفرینش، منقوش اسـت.»، در این نظریهٔ اسلامی کـه « طبیعت سازه ای اسـت از نمـادهایی کـه بایـد آنها را با توجه به معانیشان قرائت کرد»، انعکاس می یابد.
>
> ... هـرچنـد مفهـوم اشیـاء بـه عنـوان آیـات (الهـی) ، بـدایتاً نظریه ای خداپرستانه بود تا ادیبانه، اما این دیـدگاه که آفـرینش صنعِ

بلیغانهٔ خداوند است، قطعاً کاربرد مَجازین بستان را در ادبیات دنیوی (secular)، پشتیبانی کرد؛ کاربردی که گرایش قرون وسطایی به اندیشه و شیوهٔ تشبیهی، آن را بیش از پیش حمایت نمود. دورهٔ قرون میانه (برای اسلام و مسیحیت هردو) ، «عصر نمادها» است، نمادهایی که از آنها، «در ورای هر نوع کاربرد ساده و گهگاهی در صُوَر توصیفیِ محض، به عنوان ابزاری مستعدّ، برای نفوذ در فضای حقیقت »، یاد می شد.

در حالی که مفهوم «آیات» برای اشیای طبیعی، اساساً استعاری است، نمادگراییِ تشبیهی مبتنی است بر وجود هماهنگی ها و انطباق هایی میان مرتبه ها و نظام های متنوع طبیعت، که کامل ترین جلوهٔ آن، توازی و تشابه خصوصیات است بین جهان بزرگِ کیهان و جهان کوچکِ انسان. (۶۱)

هر چیزی از قرون میانه، واپس روانه نیست. شاید بتوان گفت که این دیدگاه از کیهان، تمامی ادبیات دینی را فرا گرفته است؛ چه در نگارش های عارفان باشد یا در ستایش های اخلاقیان، یا در نوشتارهای رسمی کیهان شناسان. حضرت بهاءالله نیز در کتاب ایقان، همین میراث مذهبی را منعکس می سازند.

در میانهٔ باغ نمادین که در فردوس برین واقع شده، سلطان رستاخیز ایستاده است. هر جا که حضرت بهاءالله از قدرت و مرجعیت خود سخن می گویند، آرایه های شاهانه، در کلیت کلامشان ظاهر می شود؛ یا بهتر بگوییم بر تمامیت آن تسلّط می یابد. نکته ای مهم که ذکر آن در این جا لازم است، این است که کلیهٔ آرایه های قیامت نشان که بدایتاً مبین مقام حضرت باب بود، بعدها برای توصیف مقام خود حضرت بهاء الله، به کار گرفته شد. آن حضرت در خلال اعلان عمومی امرشان به زمامداران سیاسی و سردمداران مذهبی، تمامی آنچه را که از پیش در دفاع از بزرگواریِ موعود

گرایانهٔ مبشّر اعظمشان گفته شده بود، به خود نسبت دادند. این امر، از لحاظ اصولی، از این جهت امکان پذیر بود که کتاب ایقان، مظهریتی فراگیر و عرفانی را مطرح می کند که در آن، هر شأن و منزلتی ماورایی شامل کلیهٔ مظاهر الهی می گردد. به عبارت دیگر، در مسیر تاریخ نجات، کل آرایه های مربوط به یک مظهر الهی، قابل انتقال است به مظهر بعدی؛ یعنی حضرت بهاءالله وارث دیهیم سلطنت و عصای حکومت از حضرت باب بوده، از همان مسند روحانی فرمانروایی می فرمایند.

دیانت بهایی، انفصالی از اسلام را که از قبل، توسط حضرت باب ایجاد شده بود، پذیرفته، آن را مستند و مستحکم ساخت. کتاب ایقان، در حالی که از لحاظ شیوهٔ تفسیری آشکارا اسلامی است، به عنوان اثری غیراسلامی در تفسیرِ قرآنی، ماموریتی یگانه به عهده گرفت. حضرت بهاءالله، در نقش بعدی خود، به عنوان مُقنِّن، تا ورای مرزهای اسلام، پیش روی کردند و پیروان و تابعانشان نیز توانستند صلاحیت و حقانیت آن حضرت را در این اقدام خطیر، بر اساس این متن مقدّس(کتاب ایقان- م)، اثبات و ایضاح نمایند.

تبدیل قیامت به مرجعیت
راز موعودیت حضرت بهاءالله

این حقیقت که حضرت بهاءالله حائز جذبه و فرهٔ ایزدی (Charisma) بودند، در تمامی منابع تأیید شده است. به سبب همین نیروی جاذبهٔ شخصی، اکثریت بابیان به طرف ایشان کشیده شدند. می توان گفت که آثار آن حضرت نیز در این فرّهٔ فرخنده سهیمند. اما سؤالی که باید به آن پاسخ گفت این است: کاریزمای شخصی آن حضرت به جای خود، آیا شواهدی دال بر این مسأله موجود است که لااقل معدودی از بابیان در آثار

دورهٔ بغداد ایشان، داعیه ای نهانی بر مظهریت را ادراک کرده باشند؟ آیا راز موعودیتی در این کتاب مستطاب انعکاس یافته است؟ (۶۲)

مدّعیات ماورایی حضرت بهاءالله، در آثار پیش از اظهار امر علنی (۱۸۶۳- ۱۸۵۲)، ممکن است به عنوان نوعی افاضات جذبانیِ صوفیانه تعبیر شده باشد. در وجه ظاهر، شباهت مدعیات آن حضرت به ادّعاهای عارفانهٔ صوفیان، مواردی را علیه راز موعودیت مطرح می سازد. از سوی دیگر، کول (cole) بیان می دارد که حضرت بهاءالله در واقع، به دلایلی بسیار معتبر و مُتقَن، اصول و عقاید بابی را با نظریات و مقرّرات صوفی انطباق دادند.(۶۳)

شاید در ورای تحلیلات کول، انگیزهٔ قویهٔ دیگری نیز نهفته باشد و آن این که، سرشت ویژهٔ بیانات ماورایی(theophanic) حضرت بهاءالله، تمهیدی ابهام آمیز بوده است برای پوشانیدن داعیهٔ مظهریت در جامهٔ صوفیانه، به نوعی که از آن، قرائت های موعود گرایانهٔ متفاوت میسر باشد. بعضی از کسانی که مستقیماً رهبر بابی را می شناخته اند به این تمهید ایشان اشارت کرده اند. استاد سلمانی، شاید در همان زمانی که ایقان نازل شده، حکایت کرده است: « جمال مبارک ... هنوز اظهار امر علنی نفرموده اند. آن حضرت همان چیزی را می گویند که مظهر الهی می گوید، اما در تمامی آنچه می گویند عبارت « من خود او هستم» ، مشهود نیست.» (۶۴)

بدون سعی در مطالعهٔ رسمی دیگرمتونِ متعلق به دورهٔ بغداد، حائز اهمیت است که کتاب ایقان را در بستر تاریخیِ اش نیز نظاره ای کنیم. مک ایون قاطعانه اظهار داشته است که چهار مورد از آثار این دوره، کمک چندانی (به نحو کامل) به تعیین حس مقام و مأموریت حضرت بهاءالله، نمی نماید و سایر آثار این دوره نیز نوعی تأثیرپذیری صوفیانه را افشا می کند که برای توضیح فوران های ماورایی آن حضرت، کافی به نظر می رسد:

مشهورترین آثار بهاءالله در دورهٔ بغداد، مثل کتاب ایقان، جواهر الاسرار، کلمات مکنونه، و هفت وادی – که تاریخ کتابت آنها با درجهٔ بالایی از اطمینان، قابل ردیابی است – متأسفانه، به عنوان منابعی برای بررسی جدّی مدعیّات متکاملهٔ ایشان، حائز فایدهٔ محدودی است. همانند چندین اثر دیگر که یا در کردستان و یا در سالیان پس از عودت از آنجا نگاشته شده (مثل قصیدهٔ عزّ ورقائیه، لوح حوریه و لوح غلام الخلد)، این آثار مذکور هم، علائم آشکاری از تأثیر تصوّف را نشان می دهد و زبان و مفاهیمی در آنها به کار برده شده که در زمان تحریر، موفّق به جلب توجه چندانی نشده است.

شطحیات سنّتی صوفیان (بروزات جذبانی که اغلب، انگار که اظهارات الوهی است و به صورت اول شخص بیان می گردد) و نیز تجارب مکاشفه ای آنان از چنان اساسی برخوردار است که عاقلانه نیست تأکید ناروایی بر اظهارات مشابه موجود در آثار بهاءالله، نهاده شود؛ تا چه رسد به این که این اظهارات، به عنوان شواهدی بر مدّعیّاتی منحصر به فرد و غیرعادی، تلقّی گردد. البته قابل درک است که استفادهٔ مکرّر از شطحیّات، ممکن است بر ذهن نوری (یعنی حضرت بهاءالله) مؤثر افتاده باشد و تغییر موضع بعدی به بیانات ماورایی با جنبهٔ شخصی بیشتر را تسهیل کرده باشد.(۶۵)

در این باره طعنه ای روش مندانه قابل طرح است: مک ایون سخت به فقره ای در کتاب ایقان تکیه می کند تا در مسیری دیگر استدلال نماید؛ یعنی این که حضرت بهاءالله به صبح ازل به عنوان کانون تجلّی زمان اشاره می نمایند. (۶۶) هدف وی این است که ملاحظات و اشارات آن حضرت را در باره ی احساس روحانی خود که مک ایون آن را «دمش الهی» (divine afflatus) می نامد، تخفیف دهد.

ایـن، فرضـیه ای جالـب توجـه اسـت؛ چـون اشـارات خـود ارجـاعیِ حضرت بهاءالله را در پرتوِ اشارات آن حضرت به ازل، قرائت می کنـد(یعنـی عمداً می خواهد اشارات ایقـان بـه خـود حـضرت بهـاءالله را تخفیـف دهـد و اشارات همان کتاب به صـبح ازل را تاکیـد کنـد –م). رویکـردی تکـاملی بـا تفاوتی جزئی نیز، توسط کول عنوان شده است. وی اولین کسی است کـه در زمینــه ای آکادمیــک، در جهـت نقـش راز موعودیـت در آثـار دورهٔ بغـدادِ حضرت بهاءالله، استدلال می نماید. (۶۷)

اما نکته ای روش مندانه ناگفته ماند: در بارهٔ اظهاراتِ علنی وتـاریخیِ مربوط به این دوره چه؟ آیا باید تمامیت شهـادت های کـسانی را کــه آثــار حضرت بهاءالله را در آن زمان می خواندند و استنتاجات خـود را از آن بیــان می کردنـد، نـادیده انگاریم؟ آیا باید گواهی بابیانی را کـه قبـل از اظهـار امـر علنیِ حضرت بهاءالله، به آن حضرت گرویدند، مردود شماریم؟

در میـان منـابع اولیـه ای کـه مک ایـون آنهـا را جهـت ردیـابیِ رُشـدِ مدعیات حضرت بهاءالله، حائز فایدت اندکی می داند، « قـصیدهٔ عـزّ ورقائیـه» است. یکی از بهائیان برجستهٔ اولیه، ملا محمد رضای یزدی، در زمرهٔ نخـستین کسانی اسـت کـه مقـام و مأموریـت حـضرت بهـاءالله را قبـل از اظهـار علنـی دریافت. ایـن ملّا، صرفاً بـر اسـاس مطالعهٔ این چکامهٔ مقدّسـه، راز مـوعـود را فهمید و پی برد که حضرت بهاءالله «واقعاً چه کسی» است. شیخ سمندر (یکی دیگر از «حواریّون حضرت بهاء الله») می نویسد:

> از خود او (ملا محمد رضا) شنیده شد که مـی گفـت: «وقتـی رضی الروح، یکی از علمای برجستهٔ مؤمن (به حضرت باب) از بغـداد وارد یزد شد، بعضی آثار مبارکه از جمله قصیدهٔ عزّ ورقائیـه را همـراهِ خـود داشـت. (حـضرت بهـاء الله ایـن قـصیده را در سـلیمانیه انـشادِ فرمودند.) بـه محض ایـن کـه چشمم(مـلا محمـد رضـا) بـه آن افتـاد، بی اختیار فریاد زدم: «مَن یُظهرُه اللهِ بیان ظاهر شد.» او (رضـی الـروح)

گفت: «صاحب این کلمات خود چنین ادّعایی نکرده.» من جواب دادم: «من موعود بیان را بر اریکهٔ این کلمات جالس می بینم.» بعد رضی الروح گفت: «من بعد معاشرت با تو مشکل است.» (۶۸)

کول در فحوای کلمات این قصیده، بعضی اشارات آشکار ماورایی و خود ارجاعی یافته است (ابیات ۹۱ تا ۹۴) که بر سر آن با مک ایون نیز بحث و جدل داشته است.(۶۹) کول در نتیجهٔ مطالعه ای متمرکز در این قصیده چنین استدلال می کند که حضور عباراتی دالّ بر مأموریّت الهی (بعث) و نیز سیر (هجرت) و صعود (معراج) روحانی، در این چکامهٔ عرفانی، نشان می دهد که حضرت بهاءالله توازی و تشابهی دقیق بین تجارب خود و وقایع عمدهٔ رسولی در حیات حضرت محمد، برقرار نموده اند. (۷۰)

راز موعودیت ممزوج است با پدیدهٔ اختفاء. یکی دیگر از متونی که مک ایون مردود می شمارد، «جواهرالاسرار» است که حضرت بهاء الله در کتاب ایقان به آن اشاره می فرمایند. (۷۲) در مقدمهٔ این لوح منیع، آن حضرت بیان می دارند که خود را در «وَکرسرّ» مکتوم داشته، از اظهار بدایع علم و جواهر حکمت و شؤونات قدرتی که خداوند به حضرتشان عطا فرموده، ممنوعند. (۷۳) آن حضرت در زمانی که در دست کلاب ارض و سباع بلاد مبتلا بوده اند، تصمیم به نزول آن لوح می گیرند تا بعضی «اَسرار» را به مخاطب خود ابذال فرمایند و بعضی دیگر را همچنان پوشیده دارند (۷۴) و نیز اشاره می نمایند که چنین رازی اگر بر ملا شود چنان جذبه ای در ارواح آدمیان خواهد افکند و چنان نشئه ای در قلوب نفوس خواهد انداخت که کل طوعاً خود را در سبیلش فدا خواهند کرد. اما اذن افشای این سرِّ پوشیده هنوز اعطاء نگشته و لهذا راز همچنان در سراپردهٔ قدرت مکتوم خواهد ماند.(۷۵)

فضای محدود اجازه نمی دهد که در مسیر کشف شواهد بیشتری دالّ بر راز موعودیتِ حضرت بهاءالله، در قریب به چهل اثرِ متعلق به دورهٔ بغدادِ

آن حضرت، بررسی دقیق تری صورت گیرد. (۷۶) این جانب فقط به سه فقره از این آثار اشاره می کنم؛ یعنی «لوح مدینة الرضا»، (۷۷) «سورة النُصح» (۷۸) و شعر «از باغ الهی» (۷۹) که همچون نمونه های دیگر، مبیّن قرب اظهار امر آن حضرت می باشند. (۸۰)

از لحاظ روش شناسی، رویکردی توضیحی که واکنش های بابیان همراهِ با حضرت بهاءالله را به آثار آن حضرت، به حساب می آورد، کاملاً صحیح است. مک ایون از این روش سود می برد تا به زعم خود بازسازی شخصی از مراحلِ متحوّل خودآگاهیِ جمال ابهی را پشتیبانی کند؛ اما وی در بحث و بررسیِ خود، آن منابع نقلی را که اشعار می دارند حداقل بعضی از بابیان در آثارآن دورانِ جمال ابهی داعیه ایِ سرپوشیده بر تجلی را درک کرده بودند، نادیده میِ انگارد. البته، ناگفته نماند که این منابعِ حامیِ امر بهایی، مشحون است از مباحث صرفاً مربوط به این دیانت.

در بحث و گفتمانی این چنین، نباید در پی «پیروزی» بود، بلکه باید از آن درس آموخت. از لحاظ علمی، درجاتی از تاب و تحمل نسبت به بحث و گفتگویی باز و آزاد روی این موارد، ضروری به نظر می رسد؛ در غیر این صورت، گفتمان به مجادله می انجامد. در بررسی تالی، خواننده باید متوجه باشد که مک ایون، به دلیل طرح چنین مباحثی در سطحی آکادمیک، باید مورد اعتناء و احترام واقع شود. اشارات مکرّر به براهین وی در صفحات آینده، به قصد حمله نیست. بدون التفات به نتایج مناظره ای محققانه، بسیار مهم است که فضای ادب و حسن نیّت محفوظ ماند؛ چیزی که متاسفانه همواره وجه مشخصهٔ گفتمان هایی از این دست نبوده است.

اکنون به بحث خود باز می گردیم. اگر مسألهٔ اساسیِ تاریخ نگاری، آسیب پذیریِ ناشی از انکار باشد، نظریهٔ راز موعودیت نمی تواند فقط بر پایهٔ مفاد روایتی مبتنی گردد؛ بخصوص اگر بعضی از این روایات ناشی از حافظه ای گزینشی بوده، متمایل به امور تقدس انگارانه باشد. بنابر این مواد

روایتی یا نَقلی را باید با شواهدی از منابع مُعانـد و نیز از منابع بی طرف، متعادل ساخت.

بر اساس اصول روش شناختی، طریقی که خود بابیان کتاب ایقان را می خواندند و می فهمیدند، نسبت به رویکردی متن گَرایانهٔ محض، نوعی اعتدال را در ارزیابی اِعمال می نماید. جامعه شناسیِ دین یک اصل کلی تفسیر را به ما یاد داده است. این اصل می گوید هم زمان با نزول هر کتاب مهم آسمانی، جامعه ای از مؤمنان شکل می گیرد؛ واقعیتی که لاجرم محدودیت هایی را بر فرآیند تفسیر تحمیل می کند. بنا بر این، در راستای تفسیر کتاب ایقان، وجود جامعهٔ بابی یک وسیلهٔ تفسیری کلیدی را فراهم می سازد. (۸۱) این کتاب مستطاب از همان بدوِ نزول، تأثیر عظیمی در میان بابیان بر جای گذاشت. در اصفهان، از همان سال اول نزول، یعنی ۱۸۶۲ میلادی، پاسخ ابتداییِ بابی به کتاب ایقان، آنچنان فراگیر بود که طرفداران صبح ازل شایع کردند مؤلف آن، شخصِ ازل بوده است. (۸۲)

از لحاظ اصولی، کتاب ایقان در جریان اصلاحات دینی شریک و سهیم است؛ زیرا دین و مذهب را از چنگال انحصاریِ علما بیرون می آورد. حضرت باب مُدّعای خود را سریعاً مطرح فرمودند؛ اما حضرت بهاءالله چنین نکردند؛ بلکه میدان را برای سریانِ بشاراتِ مبشّر خود باز گذاشتند و بعضی اشاراتِ خود ارجاعی را نیز در هاله هایی از رمز و راز پوشانیدند. انسان نمی تواند از تحسینِ این حالت اعجاب انگیز، یعنی نحوهٔ اشارات مؤلّف به خود باز ماند. تبیین و توضیح صحیح کتاب ایقان وابسته به درک همین نکته است که بدون آن، بُعدی مهم از محتوای متن، مفقود می گردد.

گفتارهای موعود گرایانه

ذیلاً با رعایت اختصار، بعضی از گفتارهای موعودگرایانهٔ موجود در کتاب ایقان عرضه خواهد شد. ده فقره گزینش شده؛ که به همراه توضیحاتی راجع به برخی خصائص مهمهٔ متن فارسی (و بعضاً عربی)، ارائه خواهند شد.

فرضیهٔ راز موعودیت(یعنی این که حضرت بهاءالله از همان آغاز می دانسته اند و احساس می کرده اند که موعود دور بیان هستند - م) محتاج دلائل و شواهد است. صِرف اظهار،کسی را اقناع نمی کند. شخصِ مخالف با این نظریه، در امتداد خطوطِ تکاملِ تدریجی(یعنی این که احساس حضرت بهاءالله از ماموریت و مرجعیت خود نسبی و تابع شرایط متکاملِ زمان بوده است؛ نظریه ای که از جمله مک ایون از آن دفاع می کند – م)، استدلال می کند و می کوشد نشان دهد که خودآگاهی حضرت بهاءالله تدریجاً تحوّل و تکامل یافته است. در جهت دفاع از رویکردِ راز موعودیت، فقرات زیر(از نفس کتاب ایقان- م) را می توان ارائه نمود:

۱) حال ای برادر ملاحظه نما اگر در این عهد چنین اموری ظاهر شود و چنین حکایت بروز نماید، چه خواهند نمود؟ ... کجا گوش می دهند که گفته شود که عیسی از نفخهٔ روح القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبرم مأمور گشته ... چشم انصاف اگر باز شود از جمیع این بیانات مشهود می گردد که مُظهر همهٔ این امور و نتیجهٔ همه، الیوم ظاهر است ... الله اکبر بیان که به این مقام رسید رائحهٔ روحانی از صبح صمدانی مرور نمود و صبای صبحگاهی از مدینهٔ سبای لایزالی وزید ... بی لفظ رمز معانی کشف می نماید و بی لسان اسرار تبیان می گوید ... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می گذارد. به قسمی عنایت در این ساعت

فرموده که روح القدس بـه غایـت حـسرت مـی بـرد ... عـالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته تا کی اثر این عنایـت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شـود ... بـاریَ نـه چنـان سـدرهٔ عشق در سینای حبّ مشتعل شده که به آب های بیان افسرده گردد و یا اتمام پذیرد. عطش این حوت را بحور ننشاند و این سمندر ناری جز در نار روی یار مقرّ نگزیند. (۸۳)

آنچه را این گفتار فاقد است داعیه ای اسـت علنـی بـر تجلّـی. زبـان، آشکارا رازآمیز است. «اسرار حقایق» و «رموز» و «دقایق»، با «رقایق» شان، مشخص گشته اند. کاربرد حضرت بهاءالله از ایـن عبـارات، محتـاج توضـیح است. در این جا دو سطحِ گفتار مطـرح اسـت. بـر حـسب ظـاهر آن حـضرت دربارهٔ حضرت باب سخن می گویند که قبلاً ظـاهر شـده انـد. امـا در فحـوای کلام ابهامی ماهرانه نیز نقش دارد. به آسانی می توان تصوّر کرد که حـضرت بهاءالله، بـدون ایـن کـه تـوجـه چنـدانی را جـلب کننـد، در بـارهٔ خـود تکلّـم می فرمایند.

سپس سخـن، خـود ارجاعی می گردد. راقم از روح القدس صـحبت می کند که خود واسطهٔ تجلّی در عرصهٔ اسلامی است. این فقـره جلـوه ای از گفتار عارفانه است. خداوند در راقم تکلم مـی کنـد. توصیـف هـستی صـرفاً شاعرانه و الهام گونه است. اما وقتی در کُنه این فقره و فقرات بعدی فرو رویم از ایـن احسـاس گریزی نیست که راقم چیزی را می داند کـه مـا نمـی دانـیم. آری حضرت بهاءالله آشکارا حاملِ یک راز هستند.

مثلاً آن حضرت از کجا می دانند که «**جمیع عالم هستی** (به نحـوی رستاخیزی) **حامله گشته؟**» حداقل، در وجهی ظاهری، آن حضرت تـا قلـب هستی را می بینند و عملِ کرد نیرویی روحانی را ادراک مـی کننـد کـه بـسی عظیم تر از روح القدس است و سپس مراتـب عبودیـت خـود را بـه خـدا، بـه نحوی متعالی وصف می فرماینـد. راهـی نیـست جـز ایـن کـه گفتـه شـود آن

حضرت یـا مـستغرق در مبالغـه ای عنـان گـسیخته گـشته انـد و یـا در آسـتانهٔ اکتشاف یا افشایی روحانی قرار دارند. سپس آن مُهـر تجلّـی گونـهٔ همیـشگی ظاهر می شود که مبیّن شیوهٔ آن حضرت است: «کذلک نوّرنـا افقَ سماءِ البیان من انوار شموس الحکمةِ و العرفـان»[1] (۸۴) این جمـال آرایـی ادیبـانـه نمـودی است عـالی از فرایند تجلّی. این گونه سخنوری، شیوه و وجه مشخصهٔ بارز آثار بعدیِ حضرت بهاءالله اسـت و از چنـان تکـرّری برخـوردار می باشد که نوعی قاعده می نماید؛ که گویی جوازی است بر جریان تجلّی.

ایـن احتمـال در دل و جـان غلیان می یابد که عیسی یا موسـایی بـدیع باید ظاهر شود. «سدرهٔ عشق» و «سینای حبّ» اضافاتی استعاری انـد کـه از میراث غنیٍّ آرایه های انجیلی و قرآنی اخذ شده اند. اشـاره بـه شـجرهٔ مـشتعله بـر فـراز کوه سینا، بسی آشنا است و تجلّی الهی بر حضرت موسـی را بـه یـاد می آورد. در این جا، کاربرد جمال ابهی از این آرایهٔ زیبا، جنبهٔ خود ارجاعی دارد. تـشابه آن حـضرت بـا موسـی مَجـازین، نمـادین و رمـزین اسـت؛ بیـانی غیرمستقیم که مبیّن راز موعودیـت آن حـضرت اسـت. آری هـستی از تـأثیر ظهوری قریب الوقوع حاملـه گـشته و «ایـن سـمندر نـاری» مـی رود کـه از درون خاکستر قرون به پاخیزد. در این بیان تمـوّجِ تـب و تـاب قیامـت نـشان، علنی است.

۲) بـاری از مطلـب دور مانـدیم اگـر چـه همـه، ذکـر مطلب است ولیکن قسم بـه خـدا آنچـه مـی خـواهم اختـصار نمایم و به اقلّ کفایت کنم، می بینم زمام قلم از دست رفتـه و با وجود این چقدر لئالی بیـشمار کـه ناسُـفته در صـدف قلـب مانده و چه مقدار حوریّات معانی که در غرفـه هـای حکمـت مستور گشته که احدی مسّ آنهـا ننمـوده : « لایَطمِثُهُنَّ انسٌ

---

[1] *این گونه افق آسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفـان نـورانی کردیم.*– م

قبلهم و لا جانٌ» (قرآن ۵۵/۵۶) و با همهٔ این بیانات، گویا حرفی از مقصود ذکر نشد و رمزی از مطلوب مذکور نیامد؛ تا کی مُحرمی یافت شود و احرام حرم دوست بندد و به کعبهٔ مقصود واصل گردد و بَی گوش و لسان اسرار بیان بشنود و بیابد؟ (۸۵)

این فقره، لحن شکوه و نوحه دارد. به نظر می رسد که به شیوهٔ مبالغهٔ شرقی توسل شده استَ؛ شیوه ای که به قصد تأکید بر تأثیر، به کار برده می شود. حتی در اغراق نیز مبالغه شده است. در حمایت از این نظر، یک مورد از اضافات استعاری موجود را ذکر می کنیم؛ موردی که حضرت شوقی افندی آن را به «حجره های حکمت الهی» ترجمه فرموده است. اصل این عبارت در متن فارسی«غرفه های حکمت» است. در این جا، خصوصیتی زیرکانه را در شیوهٔ نگارش حضرت بهاءالله مشاهده می کنیم و آن جمع بستن کلمات عربی بر اساس قواعد فارسی است (به قصد افزایش تأثیر). مفرد این کلمه «غُرفَه» است و جمع عربیِ صحیح آن نیز « غُرَف» می باشد.(۸۶) اما در این جا با اضافه کردن علامت جمع فارسی (ها)، که معمولاً در مورد اجسام و اشیای بی جان به کار می رود، جمع بسته شده است. اثر این افزودنِ علامت جمع فارسی به کلمهٔ مفرد عربی، تأکید بر تعدّد غرفه های مرموزی دارد که جایگاه حوریّات پرده نشین بهشتی هستند.

اما وقتی دقیق تر بررسی می کنیم و ملاحظه می نماییم که حضرت بهاءالله صرفاً به لسان مجازین اظهار می دارند که اغلب بابیانِ معاصر از درک مقام موعودیتشان بازمانده اند؛ این عنصرِ اغراق محو می گردد. واضح است که آن حضرت اسراری با خود دارند و سرّ حقیقی این است که ایشان خود، در زمرهٔ اسرارند: «بسیار تأمّل باید تا بر اسرار امور غیبی واقف شوید و از طیب معنوی گلستان حقیقی بویی برید. » (۸۷) اشاراتی عالی چون این، در کتاب ایقَان فراوان است؛ که اگر منفرداً ملاحظه شوند، مطلب

چندانی در بر ندارند؛ ولی اگر مجموعاً در نظر آیند معلوم می شود کـه بیـشتر از آنچه می گویند، ناگفتنی در خود نهان دارند.

به یک تعبیر، فردوس برین در فؤاد جمال اقدس ابهی مکنون گشته و حوریات عالّین که معرّف انـدیشـه هـای عمیـق مؤلّـف مـا هـستند، هرگـز بـه خاطر کسی خطور نکرده و به عالم عنصرین آلـــوده نگـشتـه انـد. زیـر متنِ «غـرفه های حکمت» در واقـع «غرفه هـای حکمـت (حـضرت بهـاءالله)» است. متعـاقب این اشاره به اعتبار مظهریت آن حـضرت، ایـن نوحـه و شـکوه می آید که گویی «رمزی از مقصود مذکور نیامد»ه اسـت؛ مقـصودی کـه نیست مگر(تجلی الهی در- م) نفس مبارک آن حضرت.

امـا اشـاره بـه احـرام بستن قـدری سبب شگفتی اسـت؛ اشـاره ای نـه چندان ظریف که نیز اشعار مـی دارد خـود آن حـضرتند کـه هـدف و مقـصد سفر و زیارتند.(۸۸) برای مسلمین هیچ نمـادی زمینـی مقـدس تـر از کعبـه در شهر مقدس مکّه نیست.

۳) عنقریب است که اَعلام قدرت الهی را در همهٔ بلاد مرتفع بینی و آثار غلبه و سـلطنت او را در جمیـع دیـار ظـاهر مـشاهده فرمـایی ... کـذلـک تَغَنُّ علیـک حمامـهٔ البقـاء علـی افنانِ سدرةِ البهاء لعلّ تکونن فـی منـاهج العلم و الحکمـة باذن الله سالکاً.[1]

اولیـن جملـهٔ فقـرهٔ فوق یک پیشگویی است که با عبارت «عنقریب» (یعنی بزودی – م) آغـاز مـی شـود. حـضرت بهـاء الله وعـده مـی دهنـد کـه مخـاطب کتاب ایقان- خال حـضرت بـاب – بـه زودی آثـار قـدرت و نفـوذ الهی را در عالم، جاری خواهد دید. اما مشکل ایـن بـود کـه او نمـی توانـست چنین آثاری را مشاهده کند و بـه همـین دلیـل سـؤالات و تردیـداتش، سـبب

---

[1] *این گونه حمامهٔ بقا بر شاخساران سدرهٔ بهاء برای تو آواز می خوانـد، شـاید در راه های علم و حکمت، به اذن الهی، سالک گردی.- م*

نزول کتاب مستطاب ایقان شد. توجه شود که این ادراکی فردی است که در این جا تضمین می شود و نه فهم و درکی جمعی. در ورای همهٔ نکوهش های ظاهر بینان و از پی آن، براهینِ نمادینِ فراوان، این پیش بینی باید تأثیر روان شناختیِ عمیقی در ذهن خال اکبر بر جای گذاشته باشد و در فرآیند تبدیل تردیدهای او به یقین، سهیم بوده باشد. در این جاست که خواننده باید به چشم باطن چیزی را ببیند که به چشم ظاهر نمی آید.

دومین جملهٔ این فقره، یکی از اوج گیری های تبیین عربیِ حضرت بهاءالله را در متن فارسیِ کتاب ایقان، نشان می دهد. اشاره ای خود ارجاعی، حتی با ذکر نام مبارک، استعارهٔ شاخساری ملکوتی را به کار می گیرد که پرندهٔآسمانی (Bird of Heaven) (حمامة البقاء) بر فراز آن نشسته، آواز می خواند. این یک پرندهٔ معمولی نیست و لهذا شجره اش نیز یک درخت عادی نیست. این درخت، نامش «سدرةُ البهاء» است. در این جا خواننده باید دریابد که آیا این، صرفاً یک استعارهٔ شاعرانه و بخشی از شیوهٔ بیانی آراسته است و یا هدف، القاء نکته ای است با ارزش و اهمیت عمیق تر؟

«پرندهٔ آسمانی» ، معادلِ «کبوتر جاودانی » و یا «حمامة البقاء» است. اگر این یک کبوتر ادیبانهٔ فارسی با پر و بال عربی باشد، قطعاً یک کبوتر پیام آور است.(۹۰) از لحاظ قیاسی و تشبیهی، پرندگان، حتی از زمان مصرِ باستان، نماد ارواح بوده اند. لهذا این کبوتر جاودانی و یا به نحو شاعرانه تر، این پرندهٔ آسمانی خفیاً، مبیّن تجلیّات سمائی است و سدرة البهاء نیز یک واسطه یا عاملِ تجلی است و شاخسار هم، مقرّ و مرکز تجلّی است؛ جایی که خداوند در آن مُتغنّی است. عُرفاً گفته می شود که پرنده در وصف خدا می خواند؛ اما در این جا این خداوند است که به واسطهٔ پرنده می خواند. این، نوعی قرائتِ تفسیری از فقرهٔ مبارکه است برای اطمینان

خواننده؛ اما خودِ متن، بدون این که بطلبیم، با قدرت، از چنین قرائتی حمایت می کند.

ایهام موجود در فقره حائز اهمیت بوده، معرّف مهارت و استادی در سخن است. این ابهام، وضوح کلام را می پوشاند برای آنان که از اشارات قیامت نشان حضرت بهاءالله غافلند، و پنهانی های سخن را آشکار می سازد برای آنان که بصیرت داشته، آماده اند از عقیده به قیامت غریبِ سنّت شیعه دست بردارند و به قیامت مطلوبِ مُحقَّق – که از گذشته، در عینِ ادّعا نسبت به ارتباط با آن، می گسلد – دل بندند. اصل قیامتِ مُحقَّق(یعنی ظهور موعود– م)، به عنوان افضلیتی قانونی و عقیدتی، عملِ می نماید؛ اصلی که هرچند به لسان سنّتی بیان می شود، اما هر واژهٔ کلیدیِ مربوط به رستاخیز را از نو تعریف و تبیین می کند. هیچ گونه سماء جدیدِ و ارض جدیدی مطرح نتواند بود مگر در قالب سخنی شاعرانه؛ و در این جا، با نگاه از منظر این پرنده؛ یعنی «حمامة البقاء» که متغنّی است «علی افنان سدرةِ البهاء» ، بینش جهانی جدیدی از این ارض و سماء، حاصل می گردد.

یک راز موعودانه، اگر فاقد علامتی باشد، به سختی یک راز ادیبانه خواهد بود و چنین رازی به تأمّل و اندیشه فرا نمی خواند، مگر آنکه ابهام و ایهام در کار باشد. هیچ قرائتی نیز از یک فقرهٔ ماهرانه در ابهام تنیده شده، نمی تواند مدّعی القاء اطمینانِ قطعی گردد. حضرت بهاءالله قطعاً خواسته اند ما از حضور نام مبارکشانِ در این فقره به نکته ای پی بریم؛ به عبارت دیگر نمی توان ذکر آن را در این جا، بی دلیل و جهت تصور کرد.

۴) در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و شهدای آن استدعا می نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده، فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبادا حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقة الحقائق و نورالانوار متمسک به بعضی عبارات کتاب

شوند و بر او وارد بیاورنـد آنچـه را کـه در کـور فرقـان وارد آمد؛ چه که آن سلطان هویّه قادر است بر این که جمیع بیـان و خلـق آن را بـه حرفـی از بـدایع کلمـات خـود قـبض روح فرماید و یا به حرفی جمیع را حیـات بدیعـهٔ قّدَمیـه بخـشد ... ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان بـه او و ادراک ایام و لقای او می شود.(۹۱)

مستغاث، هیکلی رستاخیزی و اسرار آمیز است که ما، در این جا سایهٔ او را حس می کنیم و بس. ایـن اندرزِ به بابیـان کـه «مراقـب» باشـند، دال بـر قرب ظهور اوست و کشش ریسمان رستاخیزی را افـزایش می دهـد. حضرت بـاب، مکـرراً از مستغـاث، کـه قیـامت بـه واسطـهٔ او بـه کمـال نهـایی واصـل می شود، سخن گفته اند و حضرت بهاءالله نیز بـا نگرانـی، بابیـان را نـسبت بـه ظهور او هشدار می دهند. بـرای جـامعهٔ بابی که با خون خود وفاداریش را بـه حضرت بـاب اثبات کرده بود، چندان آسان نمی نمود که این ایمـان و انقیـاد را به مدّعی موعودگونهٔ دیگری، منتقل کند.

در مـورد ایـن هیکـل رستـاخیری، بـا وجـود انتظـارات دراز مـدت مشخصی که به معادلِ ابجدیِ واژهٔ مستغاث مربوط می شود، شواهدی نیز دالَّ بر انتظار کوتاه مدت موجود است. نگاهی بـه یـک نقـل قـول تـاریخی، پرتـوِ بیشتری بر طبیعت این انتظار می افکند. حاجی میرزا حیدرعلی (متوفی به سـالِ ۱۹۲۰ میلادی) می گوید:

(در آن ایام) مسلّم بین همه بود که ظهور من یُظهرهُ الله بـسیار نزدیک است و فانی مکرّر ذکـر می نمود ... اگر ظهور مـن یظهـره الله متّصل به این ظهـور (ظهـور حـضرت اعلـی) نباشـد، آیـات و الـواح و بیّنات حضرت اعلی بلا مصداق و نتیجه است. (۹۲)

اطمینانی که حضرت بهاءالله با آن از مستغاث سخن می گوینـد، بایـد این گمان را در میان بابیـان برانگیختـه باشـد کـه آن حـضرت بیـشتر از آنچـه

فرموده اند می دانند. در کتاب ایقان همچون نمونهٔ بالا، غُموضت راز موعود با مهارت تمام، به صورت اشارات خود ارجاعی، در قالب سوم شخص، محافظت می شود. حضرت بهاءالله می کوشند توجه خواننده را به وَرای حضرت باب هدایت کنند. خواننده احساس اجبار می کند به نظاره آغازد؛ چشمانش را مترصد دارد و در صورت امکان برای هدایت بیشتر در این موضوع، به حضرت بهاءالله روی آورد. در این جا، آن حضرت در عین این که ادّعایی را عنوان نمی کنند؛ اما بطور ضمنی نشان می دهند که همه چیز را می دانند.

۵) ان شاء الله امیدواریم که نسیم رحمتی بوزد و شجرهٔ وجود از ربیع الهی خلعت جدید پوشد، تا به اسرار حکمت ربّانی پی بریم و به عنایت او از عرفان کلّ شیئی بی نیاز گردیم. تا حال نفسی مشهود نگشت که به این مقام فائز آید، مگر معدودی قلیل که هیچ معروف نیستند. تا بَعد قضای الهی چه اقتضا نماید و از خلف سرادق امضاء چه ظاهر شود. (۹۳)

افشای نوعی راز قریب الوقوع است؛ رازی که چندان هم ناگشودنی نیست. حضرت بهاءالله ما را آگاهی می دهند که «تا حال»، «معدودی قلیل»، «اسرار حکمت ربّانی» را کشف کرده اند و در نتیجه به «خلعت جدید» فائز گشته اند. این خلعتی است افتخارآمیز. همان گونه که اشتَینگاس (Steingass) می گوید؛ خلعت «جامه ای اشرافی است که شاهزادگان با آن رعایای خود را عزّت می بخشند و حداقل متشکل است از دستار، رَدا و شال.» (۹۴) در این فقره، آرایهٔ اصلی، بهاری است: «ربیع الهی» دمیده است. آرایه، رنگ و بوی رستاخیزی دارد. مؤلّف جلیل القدر ما آرزو می کنند که خواننده منتظر ماند، زیرا «نسیم رحمت» زمزمه هایی دارد که مژدهٔ ظهوری قریب را می دهد.

۶) قل یا اهلَ الارض هذا فتیً ناریٌ یرکُضُ فی بریةِ الرّوح و یُبشّرُکم بسراج الله و یُذکّرُکم بالامر الّذی کانَ عن افق القدس فی شطر العراق، تحتَ حُجُباتِ النّور، بالسّتر مشهوداً. (۹۵)[1]

در این فقره آشکارا، «اهلُ الارض» مخاطب می گردند. اما برای این که پیام نیز معادل مُخاطب باشد، باید حائز وَقری جهانی بوده، ثمرات تاریخی و عمومی به بار آورد. این فقرهٔ عربی، همچنین رگه هایی از مرجعیت را القا می نماید. توجه به سوی مؤلف نیز معطوف می گردد: «هذا فتیً ناریٌ» (این جوانی است ناری)که عرصه های روحانی را در روح انسانی در می نوردد و بشارت می دهد که مقدر است «امر» یا دین الهی در شطر عراق جلوه گر گردد. «سراجُ الله» دالّ بر مصدر ظهور و منبع نور است؛ یعنی نفس مقدس حضرت بهاءالله در قالبی شاعرانه. این سراج که «تحت حجبات النور» می درخشد، گرچه «بالسّتر» و پوشیده است، اما با وجود این، «مشهود» و قابل رؤیت است؛ یعنی یافتن آن میسّر است. یک پرده (حجاب) معمولاً در مقابل نور مانع است؛ اما این سراج چنان پر قدرت است که یک حجاب واحد قادر نیست نورش را کاملاً سدّ نماید. ولی ظاهر متن می گوید این سراج تحت هزاران حُجُبات، پنهان گشته است (عبارت حجبات ترکیبی است از حُجُب، جمع مکسّر حجاب و ات، علامت جمع مؤنث). این چراغ که نفس حضرت بهاءالله است، همچنان می درخشد،

---

[1] *ای اهل ارض بنگرید؛ این جوانی است ناری که در عرصهٔ ژرفای بی انتهای روح می تازد و شما را بشارت می دهد که « بنگرید، چراغ خداوند روشن است.» و شما را فرا می خواند که به امرش التفات کنید؛ امری که اگر چه تحت حجبات عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از وَرای افق قدس، مشعشع و مشهود است. — م*

مهم نیست که چه تعداد از حجبات برای پوشانیدنش به کار رفته باشد. کنایتاً، حجباتی که حضرت بهاءالله از آنها سخن می گویند از پارچه ساخته نشده اند، بلکه از جنس نور می باشند. در سنت اسلامی، همین حجاتِ نور بود که حضرت محمد را، پس از معراج روحانی به آسمان، از دیدنَ خداوند رحمان بازداشت. بلی، این حجبات نه تنها قادرند نابینا کنند، بلکه می توانند بسوزانند؛ و جمال ابهی چنان سخن می گویند که انگار این خداوند بوده است که تحت این حجبات پنهان گشته؛ و خداوند به واقع پنهان بود؛ پنهان در وجود حضرت بهاءالله و همین است حالت دوگانگیِ هیشگیِ هیاکل ربوبی، یعنی قطبیت یافتن میان ظهور و بطون.

۷) وفّقنا اللهُ و ایاکم یا معشرَ الروح لعلّکم بذلک فی زمَن المُستغاث تُوَفّقون و من لقاءالله فی ایّامه لاتحتجبون[1] و همچنین ذکر خاتم النّبیین و امثال ان از سبحات مجلّله است که کشف آن از اعظم امور است نزد این همج رعاع و جمیع به این حجبات محدوده و سبحات مجلّلهٔ عظیمه محتجب مانده اند. (۹۶)

این اندرزی دیگر است خطاب به بابیان. تب و تاب رستاخیزی، نه با وعد و وعید، بلکه با این امید که تحقق آن نزدیک است و این که فرد بابی باید خود را منزه دارد تا شایستهٔ این پاداش مأمول و محبوب گردد، زنده نگاه داشته می شود. بدین سان، الگویی هشیارانه ظاهر می شود برای طرح نصایح بیشتری در متن کتاب ایقان. بعضی از این فقرات نُصحیه، همچون مورد فوق، به زبان عربی هستند. در این فقره، کلمهٔ رمزِ موعود نمای بابی، مُستغات (که مترجم آن را به «مظهر» برگردان نموده) به کَار برده می شود.

---

[1] *این مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان مستغاث موفق شوید و از دیدار او در ایامش محتجب نمانید.- م*

گویی برای تقویت تفسیر پیشین، ارتباطی عمدی بین مستغاث و «لقاء الله» برقرار می گردد. مستغاث، به عنوان موعود بیان، با «لقاء» الهی – که موعود مکتوم قرآن بوده، از پس پرده (تفسیری) ظاهر می شود- ارتباط می یابد. جمال ابهایی تغییری تفسیری را در این « لقاء» رستاخیزی به وجود می آورند که چنین است: ذات الوهی با تابشی نمایان و لحظه ای، ظاهر می شود (دیدار خجسته)، سپس ناپدید می گردد (نفی انسان گونه انگاری)، سپس دوباره به گونهٔ ایده ای رستاخیزی (قرآن ۳۳/۴۴) نمایان می شود؛ در « مظهر الهی» تجسم می یابد و عاقبت به سان و به نام مستغاث جلوه گر می شود، کسی که به نحو پنهانی، اما درک کردنی، همان شخص حضرت بهاءالله است.

۸) اگر این عباد خالصاً للّه ... در آیات کتاب (قرآن) ملاحظه نمایند، جمیع آنچه رَا که می طلبند البته ادراک می نمایند؛ به قسمی که جمیع امور واقعه در این ظهور را از کلی و جزیی در آیات او ظاهر و مکشوف، ادراک می نمایند. حتی خروج مظاهر اسماء و صفات را از اوطان، و اعراض و اغماض ملت و دولت را و سکون و استقرار مظهر کَلیه در ارض معلوم مخصوص. ولکن لایعرفُ ذلک الّا اولی الالباب. اَختِمُ القولَ بما نُزّل علی محمّد من قبلُ، لِیکونَ خاتمة المِسک الّذی یهدِی النّاسَ الی رضوان قدسٍ منیر. قال و قولُهُ الحق: واللهُ یدعوا الی دارِ السّلام و یهدی من یشاءُ الی صراطٍ مستقیم. (قرآن ۱۰/۲۵)، لَهم دارُ السلامِ عند ربّهم و هو وَلیُّهُم بما کانوا یعملون. (قرآن ۶/۱۲۷)، لِیَسبقَ هذا الفضلُ علی العالمین[1]. (۹۷)

---

[1] *ولی این نکته را کسی نمی فهمد مگر صاحبان خرد. پایان می برم قول را با آنچه از قبل بر محمد نازل شد تا باشد خاتمهٔ مُسکیَ که مردم را هدایت کند*

این اعتقاد عامّهٔ مسلمین است که همهٔ دانش هستی، چه در گذشته یا آینده، به نوعی در قرآن مندمج است؛ عقیده ای که بی تردید قشریان نیز با آن موافقند. به همین دلیل، متن مقدس برای مقاصد تفأّل و استخاره به کار می رود، تا حد زیادی مثل کسی که قرعه «بیندازد». حضرت بهاءالله از این معنیِ جامعیتِ قرآنی استفاده کرده، اظهار می دارند که تمامی حوادثی که از آنها سخن گفته و می گویند در بُعد پیشگویانهٔ کتاب الهی، موجود است.

این فقره توصیفِ قرآنیِ بهشت را، به عنوان جایگاه امن و آسایش، فرا می خواند. اما، در این جا، به نحوی ظریف، به بُعد دنیوی و جغرافیاییِ بهشت، و نه به جنبهٔ خیال پردازانهٔ آن، اشاره می رود. این نکته را از این جا در می یابیم که حضرت بهاءالله مخاطب را مطمئن می سازند به تصریح قرآن در مورد ظهور «مظهر کلیه» از «ارض معلومِ مخصوص».

حضرت بهاءالله، سپس، گویی که علامت راهنما را مستقیماً در مقابل چشمان خواننده قرار می دهند، دو آیه را ذکر می فرمایند که بخصوص برای بابیانِ تبعیدی در بغداد، مطمئناً یادآورندهٔ نامی از این مدینه بوده است که خلیفهٔ عباسی، المنصور، در سال ۷۶۳ هجری به آن داده است؛ یعنی دارالسلام. (۹۸) آن حضرت با جلب توجه به بغداد(۹۹) و به ویژه با ذکر لقب رستاخیزیِ آن، نشان دیگری را از راز موعودیت خود، افشا می نمایند.

در این فقره، به جریانِ سرگونی نیز اشاره می رود. حضرت باب به خارجِ موطن خود تبعید نشدند، اما حضرت بهاءالله شدند. ربط دادن بغداد به

به رضوان مقدس منیع. گفت و گفتهٔ او حق است: " خداوند دعوت می کند به سوی دارالسلام(جایگاه امن و آرامش) و هدایت می نماید هر که را بخواهد به راه راست(۱۰/۲۵). برای آنان دارالسلام نزدیکیِ پرودگارشان است و او دوست آنان است به سبب آنچه عمل می کردند(۶/۱۲۷)، تا پیشی گیرد این فضل بر جهانیان.- م

جریان تبعید، از لحاظ قیامت شناسی، برانگیزنده است: ظاهراً بابیان مجبور نبودند این «ارض معلوم مخصوص» را در محلی بسیار دور در نظر گیرند؛ زیرا همان طور که قرآن هم اشاره دارد، این محل، همان تبعیدگاه آنان، بغداد بود. در تحلیل نهایی، آنچه در این جا حائز اهمیّت است، خود قرآن نیست، بلکه فرآیند تفسیر است. قرآن فقط صلاحیت (موضوعی) را تأمین می کند و تفسیر، معنا را تولید می نماید. عملاً این تفسیر است که قرآن می شود، البته در نقش انحصاری آن به عنوان منبع هدایت.

اما هدف از این مضمون رازداری چیست؟ شاید چندین مورد؛ که در آن زمان، افشای هیچ یک از آنها به موقع و حکیمانه نبوده است. ابتدا می بایست به طریقی، جامعهٔ بابی استحکام می یافت و همزمان، به نحو قیامت شناسانه، برای پذیرش رهبریِ جدید، مهیّا می گشت.

> **۹)** قسم به خدا که این حمامهٔ ترابی را غیر از این نغمات، نغمه ها است و جز این بیانات، رموزها، که هر نکته از آن مقدس است از آنچه بیان شد و از قلم جاری گشت؛ تا مشیّت الهی چه وقت قرار گیرد که عروس های معانی بی حجاب از قصر روحانی قدم ظهور به عرصهٔ قدم گذارند ... کلٌّ بامره ینطِوقون و مِن اسرار الرّوح یتکلّمون[1]. (۱۰۰)

این فقره آشکارا، یک مضمون رازآمیز را بر ملا می سازد؛ مضمونی که به آسانی به یک علم نهانی تعبیر می شود که راقم در ارتباط با قیامت داراست و تا آستانهٔ مظهریت به پیش می رود. این تصریحِ آن حضرت که هنوز «رموزها» (۱۰۱) در اختیار دارند، مبیّن دانشی بیکران بوده، معادل نوعی داعیه بر تجلّی است؛ مگر آن که کسی آن را اغراق گوییِ محض

---

[1] *همه به امر او نطق می کنند و از اسرار روح سخن می گویند. – م*

تلقی کند. این سان بنظر می آید که این علم و دانش، فوق طبیعی بوده، فقط در آینده پدیدار خواهد شد.

جملهٔ پایانی این فقره نمونه ای دیگر از اوج گیری های تبیین عربی، یعنی لسان وحیِ اسلامی است. عبارت «اسرارالروح» ، نغمات «حمامهٔ ترابی» (یا «حمَامة البقاء» – م) را بخاطر می آورد که «رموزهـَا» را افشا می کند. پدیدهٔ رستاخیز همچون یک رؤیا است که «منطق رؤیاگونش» باید بازگردد. تعبیر رؤیای قیامت نشانِ قرآنی، حضرت بهاءالله را در جامهٔ حضرت یوسف جلوه می دهد. مُعبّران رؤیاها و مفسّران وعود، هر دو نه تنها نمادها را توضیح می دهند، بلکه آینده را نیز پیش بینی و متأثّر می سازند. در این جا، مفسّرِ وعود، خود، مُحقِّق(تحقق بخشندهٔ) وعود است. به عبارتی ملموس تر، حضرت بهاءالله با تعریف و تعبیرِ مجدّدِ وعود، خود، آنها را محقّق خواهند فرمود.

۱۰) المنزول مِن الباء والهاء، والسّلامُ علی مَن سمِعَ نغمة الورقاء فی سدرةِ المنتهی[1] (۱۰۲

براون توجه وافری به مضمون این توضیح پایانی داشته است. (۱۰۳) مُعضَل ترین موضوع برای او، این واقعیت بوده که حضرت بهاء الله در این فقره ادّعای ظهور می نمایند و در جایی دیگر از کتاب ایقان، هر نوع ادّعایی را برای هر کسی، نفی می فرمایند. (۱۰۴) (به بحث مربوطه در فصل ۱ رجوع کنید.) با نظری به گذشته معلوم می شود که چنین اشاراتی به تجلّی، به همراه نمودهایی از خودانکاری (self – denials)، سازگارند با راز موعودیت.

---

[1] *نازل شد توسط باء و هاء و درود بر کسی که شنید نغمهٔ ورقا را (نشسته بر) سدرهٔ منتهی.* – م

اما نظریّاتی از این دست چیزی از شواهد خود ارجاعیِ موجود در کتاب ایقان نمی کاهد. در مجموع، ده فقرهٔ مذکوره به قصد این بود که نمودی منصفانه از مضمون راز داری، عرضه گردد؛ موضوعی که زیر متنِ اصلی در کتاب ایقان محسوب است. خلاصه این که قرآن نمادهایی دارد و هر نماد هم رازی دارد؛ و کسی که این رازها را بداند خود یک راز می شود؛ یعنی مفسّر عینِ تفسیر می گردد. وکسی که صلاحیت این کار را داشته باشد، در ورای تفسیر و تبیین، مدّعیِ صلاحیّتِ تقنین خواهد بود. در پرتو این قضیه، چیزی نگذشت که کتابِ ایقان بَه عنوان برهانِ حقانیتِ مظهریت حضرت بهاءالله، به کار برده شد و شرایط را مهیا کرد کهَ آن حضَرت، بعداً به عنوان «مُصلح عالم»، (۱۰۵) تعلیمات و اصلاحات خود را مطرح فرمایند.

ابرازات عرفانی یا مدّعیّات ماورائی؟

این پژوهش نسبت به راز موعودیت حضرت بهاء الله، موضعی مثبت دارد. مضمون رازداری در ردیابیِ توسعهٔ آگاهیِ موعودگرایانهٔ حضرت بهاءالله، ارزشی اکتشافی دارد. فقراتِ مذکوره از کتابِ ایقان، همچون سایر آثار دورهٔ بغداد، به نحوی ظریفانه و هنرمندانه و به قصد حساس کردن و آماده نمودن جامعهٔ بابی برای استقبال از تغییر مُشرف به وقوع، حاویِ «پیام های رمزآمیز» ند. این تغییر و تحوّل، در رهبریِ عملیِ حضرت بهاءالله بر جنبشی اصلاح گرا و ظاهراً بی اهمیت رخ داد، و این رهبری را به داعیهٔ آن حضرت مبنی بر مؤسّسِ موعودانهٔ یک سیستم اعتقادیِ جامع تر و جهانی تر مبدّل ساخت. جریان این راز موعودیت را، آن گونه کَه در کتاب ایقان مطرح شده است، می توان به مؤلّفه های زیر تقسیم کرد:

زمان: حضرت بهاءالله نخست دوستان بابی خود را نصیحت می فرمایند که مراقب باشند؛ به این معنی که چون زمان ظهور مُستغاث نزدیک می شود، معاصران را متذکر می دارند که منتظر بمانند.

مکان: سپس، به عراق اشاره کرده، آیات قرآنیِ مُشعر به بغداد را ذکر می فرمایند؛ جایی که کتاب ایقان در آن «نازل» شد.

عامل: آن حضرت همچنین اظهار می دارند که قوای خِرد و حکمتشان، به تمامه بارز نگشته و به کار نیامده و در این راستا، آرایَه های آسمانیِ خود ارجاعانه را، حتی برتر و بیشتر از جذبه های صوفیان، به کار می گیرند. عارفان، بطور کلی و نوعاً، در وصف خودانگاره هایشان، «عمودی» عمل می کنند؛ و این در حالی است که مؤسسین ادیان، حسی شامل و عمومی از مأموریت خود را به نمایش می گذارند.

حضرت بهاءالله حتمیت و عاقبتِ دو «کتاب» منزول را که مقدّر است جایگزین قرآن شوند، تثبیت می فرمایند. در فقرهٔ مُستخرجهٔ زیر، خلاصه ای فشرده از تاریخ نجات را مشاهده می کنیم که در آن، قرآن آخرین منزول نیست و نیز در آن، هیچ گونه تجدید حیات اسلامی، هیچ رجعتی به گذشته، هیچ جنبشی تجدید نظر طلب، هیچ انگیزشی برای اصلاحات اسلامی و هیچ جایگزین « نوینی» برای اسلام، دیده نمی شود؛ فقط این آینده است که مطرح می باشد؛ آینده ای که به وضوح فرا اسلامی است:

> پس ای حبیب من باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقدات ربّانیه کشف سبحات جلال نماییم، تا به استقامت تمام جان پژمرده را در ره محبوب تازه نثار نماییم ... آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد موسی تورات بود و در زَمَن عیسی انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر، بیان و در عهد مَن یَبعَثُهُ اللهُ کتاب او که رجوع کل کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب. (۱۰۶)

عبارت «محبوب تازه» را می توان یکی دیگر از گفتارهای موعودگرایانهٔ حضرت بهاء الله محسوب داشت. آن حضرت، پس از اظهار

امر علنی، قطعاً چنین مقامات منیعه ای را به خود نسبت داده انـد کـه در مـورد آنها تعبیری از این دست، گریزناپذیر می باشد. اما شواهد دالّ بر این کـه ایـن عبارت حالتی خود ارجاعی دارد، جلوتر (از فقـرهٔ فـوق) مطـرح شـده اسـت؛ آنجا که می فرمایند وقتی شخصی وارد مدینـهٔ ایقـان شـود، در آنجـا «جمیـع علوم مکنونه را ... استماع نماید ... و اسرار رجوع و ایاب را به چشم سرّ ملاحظه فرماید.» (۱۰۷) حضرت بهاءالله در این جا از قیامتی واقع سخن مَی گویند. خواننده اگر متنی را که شامل استمرار این «اسرار» اسـت، در نظـر گیرد؛ چنین استنتاج خواهد کرد که آن حضرت همـان «شـجرهٔ آن مدینـه» (۱۰۸) هستند.

این گونـه شـواهد درون متنـی را بایـد در ارتبـاط بـا سـایر مـستنداتی ارزیابی کرد که در آنها حـضرت بهـاءالله نـسبت بـه صـبح ازل، رهبـر اسـمیِ جامعـهٔ بـابی، عبارات احترام آمیز به کار می برند، عبـاراتی کـه البتـه توضـیح می طلبند. مک ایون اظهار می دارد که در مورد مسألهٔ خودآگـاهیِ حـضرت بهاءالله در دورهٔ اخیـر بغـداد، کتاب ایقان ارزش استنادیِ چندانی در بر ندارد. همـان طور که ذکر شد، واکنش مـک ایـون بـه اشـاراتِ آن حـضرت بـه تجلّـی، تنـــزّل دادن چنیـــن گفتـارهـــایی اسـت تـا سطـح ابـرازات صـرفِ عرفانی. (۱۰۹)

مسأله ای که مک ایون در این مورد مطرح می کند، همانی است کـه ادوارد براون در سال ۱۸۸۸ با بهائیان یزد مطرح کـرده اسـت. (۱۱۰) آیـا بـین ابرازات ماورایی یک عارف و افاضات الهـیِ یـک پیـام آور تفـاوتی وجـود دارد؟ موضع مکَ ایون این است که گفتـارهای تجلّی گونِ حضرت بهـاءالله، در ردهٔ همان ابرازات صوفیان است، هنگام اتحاد روحانی باَ خـدا. بـه عبـارت دیگر احساس مأموریت الهی، معادل است با ابراز جذبات عرفانی. عقیدهٔ ایـن جانب بر این است که حالت اول شـامل حالـت دوم اسـت، امـا عکـس قـضیه صادق نیست.

در مورد پدیدار شناسی فرآیندهای عرفان و تجلّی، وحدت نظر اندکی وجود دارد. این دو پدیده، علی رغم بعضی مشترکات، متمایز به نظر می رسند. ظهور یا تجلّی حالتی ذهنی را نشان می دهد که بیشتر «افقی» و متمایل به جامعه است؛ در حالی که جذبهٔ عرفانی پدیده ای روانی را می نماید که بیشتر «عمودی» و ذاتاً متمرکز بر فرد است. نیروی محرّکهٔ پیام آور، تجربه ای تجلّی گون است که طیِ آن یک فرمان الهی «نازل» می شود و «مسؤولیت» یا بشارتی اجتماعی را به او می سپارد. اما عارف، در نقطهٔ اوج «صعود» خود به سمت حقیقت، در نشئه و جذبه فرو می رود و خود را کاملاً با خدا، به عنوان «حقیقت» یا «واقعیت» یکی می بیند. نتایج و پیامدهای دو تجربهٔ عرفان و تجلّی متفاوت است. عارف باید غزلسرایی کند (همانگونه که حضرت بهاءالله چنین کردند) و مَظهر باید قانونگذاری نماید.

به نظر مک ایون، آثار حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، پدیده ای پیش رونده را نشان می دهد که در آن، «چندین دگرگونی در خودآگاهیِ»آن حضرت، قابل مشاهده است؛ پدیده ای که عاقبت، در سال ۱۸۶۳ میلادی به باوری شخصی از مقامی الوهی منتهی گشت. (۱۱۱) مطابق نظر وقایع نگار بهایی، نبیل، در خلال دورهٔ منتهی به سال ۱۸۶۳، در وجنات و حرکات و سکنات (۱۱۲) حضرت بهاءالله تغییراتی مشاهده می گشته است. دهَجی می گوید؛ بعضی نفوس در بغداد به این فکر و ذکر افتاده بودند که حضرت بهاءالله چون خورشیدند و ازل چون مرآتی در مقابل آن. (۱۱۳)

مک ایون موضع رسمی خود را در مورد شهادت شخصِ حضرت بهاءالله مبنی بر این که اعلان خفیّ مظهریتشان در سال ۱۸۵۲ در سیاه چال طهران، رخ داده، اتخاذ ننموده است. نادیده گرفتنِ شواهدی از این دست، مسأله ساز است. همان طور که مک ایون خود در جایی دیگر می گوید، چرا نباید «سخن بهاءالله را در مورد خودش ملحوظ داریم؟» (۱۱۴) لهذا، راجع به راز موعودیت، کلام نهایی، متعلق بهِ خود حضرت بهاء الله است. در لوحی

عربی موسوم بـه « سورة الدم» ، منـزول در سـال ۱۸۶۴، بعـد از اظهـار امـر علنی، (۱۱۵) حضـرت بهاء الله به وضوح، دربارهٔ «زمان مُقرّر بطـون» سـخن می گویند.

مـدل عارفانه (که مک ایون مطرح می کند- م) ، از توضیح دعـاویِ اصلاح گرایانهٔ حضرت بهاءالله نیز عـاجز مـی مانـد. بـه بیـانی سـاده، حـضرتَ بهاءالله «تبشیرِ» (کاربرد اصطلاحی مسیحی) شـهودیِ خـود را در سـال ۱۸۵۲، در سجن سیاه چال، تجربه فرمودنـد؛ و در سـال ۱۸۶۳ در بغـداد، «اظهـار امـر علنی» نمودند؛ و سپس در سالهای (۶۸- ۱۸۶۳) در استانبول و ادرنه، امر خـود را به تاجداران و زمامداران پر قدرت قرنِ گذشته، «اعلان عمـومی» کردنـد؛ و بعـد از آن، در طـول سـالهای (۹۲- ۱۸۶۸)، در عکـا، یـک دورهٔ ممتـد قانونگذاری را، آغاز نمودند؛ که در خلال آن، سیستمی بدیع را برای اصـلاح عالم انسانی، اِکمال و ارائه فرمودند.

واکنش بابیان در برابر کتاب ایقان و مؤلّف آن

حضـرت بهاء الله بعد از اظهـار امـر علنـی، کتـاب ایقـان را بـه عنـوان حجّتی بـر حقانیـت مأموریـت خـود، بـه کـار بـردند. در بـسیاری از الـواح، مخاطَبان ترغیب می شوند به این کتاب رجوع کنند. از میان این تأکیدات، در دسترس ترینِ آن، به صورت ترجمه، اشارات آن حضرت است در لوح برهان (۱۱۷) و نیـز لوح ابن ذئب. (۱۱۸) فراخوان کتاب ایقان از بابیان چنـان توفیـق آمیز بود که صبح ازل، رقیب سرسخت جمـال ابهـی، بـه دروغ شـایـع کـرد کـه مؤلّف آن خـودش بوده است. در لوح ابن ذئب اشاره مـی شـود کـه ایـن شایعه چندین سال استمرار داشته است. (۱۱۹)

یکـی از نـوزده «حواریّـون حـضرت بهـاء الله»، حـاجی ملاعلـی اکبـر (حاجی آخوند) بود. طاهرزاده می نـویسد حاجی آخوند هنگامی کـه جـوانی نوزده ساله بوده، «در حدود سال ۱۸۶۱» (خطا)، ایـن فرصـت را مـی یابـد کـه

یکی از نُسَخ معدود و موجودِ کتاب ایقان را مطالعه کند؛ که سخت تحت تأثیر آن قرار می گیرد. (۱۲۰) جالب توجه است گفته شود علی رغم این که موضوعِ اصلی کتاب، حضرت باب است، این جوان در نتیجهٔ مطالعهٔ آن، دل به حضرت بهاءالله می بازد. خاطراتِ شخصیِ متعدی به نقشی که کتاب ایقان در اقبال اولیهٔ بابیان به امر جمال سبحان داشته است، گواهی می دهند. (۱۲۱)

همان گونه که اشاره رفت، کتاب ایقان حائز سبکی ساده، دلپذیر و روان می باشد؛ تا آنجا که گاهی حتی عامیانه به نظر می آید. حاجی میرزا حیدرعلی (متوفی، ۱۹۲۰) در خاطرات خود می نویسد: «کلمات و فقرات کتاب ایقان به طرزی تحریر گشته که به سادگی قابل فهم است؛ اما در عین حال تقلید از آن غیرممکن می باشد.» (۱۲۲) میرزا ابوالفضل گلپایگانی در آغاز تصوّر می کرده که بهتر از حضرت بهاءالله می تواند بنویسد؛ اما بطور اسرارآمیزی گرفتار چنان ضعفی در ذهن و روان می گردد که از تحریر حتی یک کلمه عاجز می ماند. (۱۲۳) اما همین محقّق اسلامی بعد از اقبال به امر الهی ثابت می کند که تواناترین مدافع کتاب مستطاب ایقان است. (۱۲۴)

کتاب ایقان در تأثیر گذاری بر ارواح و اذهان بابیانِ اولیه و نه چندان بعد از آن بر بهائیان، کاملاً موفق بوده است. سادگی، سبکِ شاعرانه و در عین حال مقتدرانهٔ آن، اذهان را بیشتر متوجه مؤلّف آن می کرده تا موضوع آن. این کتاب در دفاع از حضرت باب است؛ اما جاذبهٔ ادیبانهٔ آن خواننده را به سوی رب الارباب می کشاند.

تبدیل اختیار به اصلاح

کتاب ایقان ممزوج است با جاذبه های(charisma) فکری و اعتقادی که برای مقبلین به امر جدید، جهان بینیِ رستاخیزیِ اسلامی را دگرگون کرد و تمامی آرایه های خیالی و ایماژهای تصوّریِ قرآن را سرّزدایی و شخص انگاری نمود. هم تفکرات عامیانه و هم تأملاتِ عالمانه،

راجع به قیامت، واژگونه گشت و رستاخیز، عمداً امری این جهانی قلمداد شد. بابیان، مبهوت نبوغ تفسیریِ حضرت بهاءالله شدند، که تا به این حدّ، مستقل از قدرت و نفوذ منبر و مسجد، تجلی می یافت. جمال رحمان، بسانِ هیکلی مقتدر و بدیع بر فرازِ افقِ گستردهٔ ادیان ظاهر شدند. همهٔ آنچه که در آرایهٔ مُنجیِ موعودِ یوم آخر گفته شده بود، در شخص حضرت بهاءالله «تحقق» یافت. فورانِ و جریانِ قیامت نشان، قاطع و قدرتمند بود.

پیش از آن که برای حضرت بهاءالله میسر شود برنامهٔ اصلاحات خود را ، آشکارا به مرحلهٔ اجرا در آورند، می بایست صلاحیت آن حضرت برای نزول احکام مبرهن می گشت. لهذا آن حضرت بعد از اثبات داعیهٔ خود بر قدرت و مرجعیت (به واسطهٔ نزول کتاب ایقان– م)، به اعمالِ اصلاحات و وضعِ قوانین آغاز فرمودند. با چنین ذخیرهٔ غنیِ تقنینی است که بعدها، کتاب ایقان ارتباط می یابد. بنا براین خردمندانه نیست که این کتاب مبین فقط در حدِّ یک اثر تفسیری ملحوظ گردد. براهین این سفر جلیل در مدتی قلیل و به طور مؤثر، مرجعیت حضرت بهاءالله را تثبیت کرد و ایمان آنانی را که مجذوب فرّهٔ ایزدی آن حضرت شده بودند استحکام بخشید؛ کسانی که بعدها برنامهٔ ایشان برای صلح و سلام عالمیان، بیش از پیش مفتون و مجذوب آن حضرتشان نمود.

حضرت بهاءالله اصلاحات معیّنی را مدّ نظر داشتند که بدایتاً محلی بوده، متمرکز بر تجدید حیاتِ جامعهٔ بابی در ایران و در تبعیدگاهشان، بغداد بود. اما زمانی که قیادت آن حضرت اجتناب ناپذیر جلوه نمود و نیروی فرّه ایزدیشان تبعیت اکثریت بابیان را مُسلّم ساخت، برایشان میسر گشت مأموریت خود را به عنوان یک مُصلح، اعلان فرمایند. این مأموریت در قالبِ عبارات و اصطلاحاتِ قاطع قیامت نشان، بیان گشت که اقبال یا انکار را می طلبید؛ زیرا چنین می نمود که خداوند خود در آن هیکل روحانی ظاهر شده، با خلق جهان سخن می گوید. لهذا مسألهٔ ایمان به آن حضرت در قالبِ

عبارات دالّ بر ردّ یا قبول خداوند رحمان مطرح گشت؛ خداوندی که در هیکل واسطه و نمایندهٔ خود جلوه گر گشته بود.

در ورای اصلاحات اسلامی
بعضی عوامل در مفهوم اصلاح جهانی

در قلب نظامِ(system) حضرت بهاءالله، منظر آن حضرت از اتحاد عالم انسانی قرار دارد؛ حقیقتی که هرگز نباید از ذهن خواننده به دور ماند. دیانت بهایی بر پایهٔ مدل واره ای کلاً متفاوت از اسلام استوار است. مع هذا، روح اسلامی در نظام بهایی دمیده شده است. این میراث اسلامی با سربلندی به رسمیت شناخته می شود. حتی در راستایِ ابرازِ وجه مشخصهٔ کاملاً اسلامیِ دینِ جدید، براهینی کاهش گرایانه هم می توان اقامه نمود. گویی حضرت بهاءالله، به شکلی تجدید نظر شده، اَعمدهٔ پنجگانهٔ ایمان اسلامی، یعنی شهادت، صلات، زکات، صیام و حج را حفظ کرده اند؛ هرچند در امر بهایی البته، قوانین حاکم بر این اَعمال و مناسک تغییر یافته است. اصولِ دینِ مشترک میان تسنّن و تشیّع که عبارتند از: توحید، نبوت و معاد (البته با تعریفِ جدید) نیز، در تعالیم بهایی پذیرفته شده اند. تصریحات و تأکیداتِ مخصوصهٔ تشیّع، مثل مؤسسهٔ امامت و اصل عدالت نیز با تغییراتی حفظ شده اند. مقبلین به امر جدید از ادیان دیگر، باید جایگاه اسلام از منظر بهایی را درتاریخ نجات بپذیرند. در دنیای مسیحیِ مغرب زمین، بهائیان از هر فرصتی استفاده می کنند تا تصویر شدیداً منفیِ اسلام را که به مرور یکی از تعصبات جا افتاده در فرهنگ عامّه شده است، اصلاح و احیا و اکمال نمایند.

با وجود این، چنین احساساتی اسلام گرایانه، برای تعریف آنچه که ذاتاً و حقیقتاً دیانت بهایی تلقی می شود کافی نیست. در امر بهایی آنچه که در صورت، اسلامی است، در محتوا غیر اسلامی است. به مرور زمان، اقبال اقلیت های غیر اسلامی به امر جدید، مشخصهٔ ممتازِ آن را علنی تر

کرد. در مجموع می توان گفت کـه جنـبش بهـایی نـه تنهـا جـایگزینی بـرای اسلام است؛ بلکه نیز واکنشی اسـت علیـه زیـاده روی هـا و محـدودیت هـای شناخته شدهٔ آن.

یک موردِ آشکار و مطرح، سیاست اسلامی در مورد جهادِ مقـدس و دسـتاویزهای نـاظرِ بـه توجیـه آن اسـت. در منظـر حـضرت بهـاءالله واضـح و مبـرهن بـود کـه اصلِ جهادِ مقدس، مـانعی حقیقـی بـر سـر راهِ اتحـاد جهـانی است (توجه کنید که در اینَ جـا اتحـاد، مـدل وارهٔ حـاکم اسَـت و نـه مثـلِ اسلام، تسلیم و انقیاد). بی ثمر بودنِ جهاد مقـدس، بـا شکـست نظـامی گـَریَ بابی، به طور قاطع به اثبات رسید. از آنجا که جهـان بینیِ حضرت بهاء الله کُلاً پَـسا(ورا) اسـلامی اسـت، چنـــدان تعجبـی نـدارد کـه اولـین مـورد از فراینـد قانونگذاریِ آن حضرت در سال۱۸۶۳ میلادی نَسخِ جهاد مقدس باشد.

در مـورد مسألهٔ مرجعیت، کتـاب ایقان حائز اشارات دینیِ دامنه داری بوده، خرد مایهٔ لازم را برای نگاه به ورای اسلام، فراهم نمود. اینَ سِفر جلیـل، اگر تصویرِ روشنی از این مسئله که یک رستاخیز واقع در حوزهٔ امـور جـاری انسانی چگَونه ممکن بود به نظر آید، ارائه نمی نمود؛ چیزی بیشتر از یک اثـرِ دینی و استـدلالی بـه حسـاب نمی آمـد؛ اثری که با تکیه بـر قـرآن و حـدیثَ تنها می توانست دلیلی برای اثبات مدّعیات ماورایی حضرت باب در نظر آید. برای درک این که ایقان، چگونه یک جنـبش دینـی را در جهتـی معـین و بـه سمت هدفی مشخص هدایت کرد؛ باید متن آن، از نقطه نظر اشارات اصـلاح طلبانه نیز بررسی شود.

اصل اساسیِ ظهورِ متکامل که حضرت بهاءالله در کتـاب ایقـان بنیـان نهادند، به طور مؤثر، این عَقیدهٔ جزمی را کـه حـضرت محمـد آخـرین مظهـر الهی است، از اذهان پیروانش زدود و هنگامی کـه ایـن مهـم مُحقّـق شـد، آن حـضرت بـه بـارزترین شـکل ممکـن، در راسـتای اعـلان امـر جدیـد، اقـدام فرمودند؛ که همانا ابلاغ خطابات سر گشاده بـه پادشـاهان و پیـشوایان شـرق و

غرب عالم بود. بعد از آن، جمال رحمان، دست به تنظیم اصول و قوانینی زدند که برای شکل گیری اصلاحات بهایی، لازم به نظر می رسید.

اکنون، خارج از حوزهٔ مأموریت این پژوهش، چند کلمه ای هم باید راجع به طبیعت و وسعت اصلاحات حضرت بهاءالله گفته شود. در گسترهٔ نفوذ حضرت بهاءالله، به سه مرحلهٔ اصلاح می توان اشاره نمود که متوالیاً به نوعی کنش باوری در ورای قلمرو اسلام، منتهی می گردد. در روند اصلاحات مورد نظر حضرت بهاءالله، مندرجات کتاب ایقان، مرحله ای مقدماتی محسوب است. خلاصه این که جمال ابهی به عنوان یک مُصلح ۱) بدایتاً به جامعهٔ بابی نظر نمودند. ۲) متناوباً به ایران توجه فرمودند و ۳) مرجحاً به عالم انسانی التفات کردند. آن حضرت در اغلب اوقات دوران مظهریتشان، مجذوب اصلاح عالم بودند.[۱۲۵] انطباق مدل واره های موعود گونه با شرایط جدید تاریخی، آنچنان لازم می نمود که به قول امانت:

> دیانت بهایی منادی و مبتکر تمایلات اصلاح طلبانه در داخل جنبش شد؛ جریانی که بوسیلهٔ استعداد و شایستگی اخلاقی و اعمال تغییرات مدرن اجتماعی، در صدد حصول نوآوری های دینی بیشتر بود.[۱۲۶]

توجه به بستر تاریخی، درک مأموریت حضرت بهاءالله را آسان تر می کند. در ایران آن زمان، مُصلحان دیگری نیز حضور داشتند. بطور کلی، چنین مدّعیانی در تمامی عالم اسلامی عرض اندام می نمودند. به بیانی جامع، در اسلام نوین، جریان اصلاحات، از رویکردهای قیام مؤمنانه تا دنیا گرایی قسم خورده را شامل می شود. اما برای حضرت بهاءالله، پیشرفت و ترقی، مسأله ای مربوط به کل عالم انسانی بود؛ دیدگاهی که در ورای حوزهٔ مسئولیت اسلام و نیز جنبش بابی قرار می گرفت. بلی، اصلاحات مستقیم اسلامی هرگز مد نظر آن حضرت نبود و عملاً نیز از کنار آن گذشتند.

کتاب ایقان و اصلاحات بابی

کتاب ایقان در زمانی نازل شد که مؤلّف والا مقام آن، خود را وقف اصلاح جامعهٔ بابی کرده بودند. در آن هنگام ایشان توجهی به اصلاح اسلام یا ایران یا جهان نداشتند. در خلاء قدرتی که به علت عزلت و اختفای ازل به وجود آمده بود، نیاز به یک رهبریِ مؤثّر برای بابیان فزونی می یافت. بعضی از آنان، تحت تأثیر جُبن و ناتوانی ازَل به عنوان رهبر اسمی جامعه، شخصاً نقش حضرت بهاءالله را به عنوان قائد و رهبر مؤمنان در دوران پس از تبعید به عراق (۹۲-۱۸۶۵) - که برخی آن را به اکراه پذیرفتند - استدعا کردند. بدون این رهبری، توسعه و گسترش جنبش بابی به سختی امکان پذیر می نمود؛ زیرا به هر تقدیر، این، جنبشی بود با اهدافی تبلیغی که می بایست یا دیدگاه خود از اصلاحات را توسعه می داد و یا حاشیه نشینیِ رو به فزونی را به عنوان سرنوشت محتوم خود می پذیرفت.

به یک معنی، بحران قدرت و قیادتی که در سالهای ۶۷- ۱۸۶۶ بین حضرت بهاءالله و ازل پیش آمد، مفید بود؛ چون مشکلات را علنی نمود و تکلیف مسائل را روشن کرد و حلقهٔ اولیهٔ مومنانی را شکل داد که از درون آن، دیانت بهایی سر برآورد. اما در تلاش برای بازسازیِ احساسِ مأموریت حضرت بهاءالله، آن گونه که در دورهٔ بغداد نضج و نمو نَمود، و نیز در تعیین این که این احساس از سرنوشت، در چه زمانی جلوه های موعودگرایانهٔ آشکار به خود گرفت، مشکلاتی بروز می نماید.

حضرت بهاءالله در یک فقره از چندین مورد شرح احوال و خاطرات خود در کتاب ایقان، افشا می فرمایند که:

> در این ایام رائحهٔ حسدی وزیده که ... تا حال چنین غلّ و حسد و بغضایی ظاهر نشده و نخواهد شد؛ چنانچه جَمعی که رائحهٔ انصاف را نشنیده اند، رایات نفاق برافراخته

اند و بر مخالفت این عبد اتفاق نموده اند و از هر جهت رمحی آشکار و از هر سمت تیری طیّار. (۱۲۷) با این که به احدی در امری افتخار ننمودم و به نفسی برتری نجستم، مع هر نفسی مصاحبی بودم در نهایت مهربان و رفیقی به غایت بردبار و رایگان. با فقراء مثل فقراء بودم و با علما و عظما در کمال تسلیم و رضا. (۱۲۸) فوالله الذی لا اله الا هو، با آن همه ابتلا و بأسا و ضرّا که از اعدا و اولی الکتاب وارد شد، نزد آنچه از احبا وارد شد، معدوم صرف است و مفقود بحت. (۱۲۹)

سؤالی که در این جا لازم است مطرح شود راجع به فحوای کاهش گرایانهٔ این فقره است: آیا حضرت بهاءالله می خواهند بگویند که تلاش های تحکیم بخشندهٔ درون جامعهٔ بابی، به سبب رقابت و همچشمی، با مخالفت های بد خواهانه مواجه بوده؟ نیز می توان پرسید آیا چنین دسیسه هایی صرفاً به قصد تضعیف نقش آن حضرت به عنوان رهبر واقعی و عملی جامعه بوده و یا درکی نیز از مدّعیات ماورایی و نهانی آن حضرت حاصل شده بوده و این گونه واکنش های منفی به سبب آن بوده است؟

حضرت بهاءالله در چه زمانی، به طور جدّی به تفکّر در بارهٔ اصلاحات جهانی پرداختند؟ اشاره ای به این مسأله را می توان در فقرهٔ زیر مشاهده نمود. آن حضرت در آخرین اثر عمدهٔ خود، لوح ابن ذئب (۱۸۹۰)، فرازی از زندگی شخصی خود را نقل می فرمایند که نشان دهندهٔ توجه ایشان است به مسائل و مشکلات موجودی که به علت تعدد و تفاوت السنه، به وجود آمده است:

در آستانه، (یعنی در استانبول – م) یومی از ایّام کمال پاشا نزد مظلوم حاضر و از امور نافعه ذکری به میان آمد. ذکر نمودند که السن متعدده آموخته اند. در جواب ذکر شد

عمری را تلف نموده اید. باید مثل آن جناب و سایر وکلای دولت مجلسی بیارایند و در آن مجلس یک لسان از السن مختلفه و همچنین یک خط از خطوط موجوده را اختیار نمایند و یا خط و لسانی بدیع ترتیب دهند و در مدارس عالم اطفال را به آن تعلیم فرمایند. در این صورت دارای دو لسان می شوند؛ یکی لسان وطن و دیگری لسانی که عموم اهل عالم به آن تکلّم نمایند. اگر به آنچه ذکر شد تمسّک جویند، جمیع ارض قطعهٔ واحده مشاهده شود و از تعلیم و تعلّم السن مختلفه فارغ و آزاد شوند. در حضور قبول فرمودند و بسیار هم اظهار فرح و مسرّت کردند و بعد به ایشان ذکر شد که این فقره را به وکلا و وزرای دولت برسانند تا حکمش در ممالک جاری گردد؛ و بعد مکرّر تشریف آوردند و از این فقره ذکری ننمودند و حال آن که آنچه ذکر شد سبب اتّحاد اهل عالم و اتفاق بوده.(۱۳۰)

بر طبق این افشا سازیِ شخصی، اندیشهٔ حضرت بهاءالله در بارهٔ اصلاحات جهانی، از دورهٔ استانبول به بعد (۱۸۶۳) آغاز شده که فاصلهٔ چندانی با زمان نزول کتاب ایقان ندارد. با توجه به این که اهتمام ایشان در مورد اصلاحات بابی، تا چند ماه قبل از این(در دورهٔ بغداد – م) ادامه داشته است، در می یابیم که انتقال نظرگاهشان از حوزه ای چنان محدود به زمینهٔ اصلاحات جهانی، نسبتاً ناگهانی بوده است. بلی صحیح است که وظیفهٔ مهدیِ اسلام، به وضوح «پرکردن جهان از قسط و عدل» بوده است؛ به همین لحاظ، اندیشه ای که مقدمهٔ اهداف اصلاح گرایانهٔ حضرت بهاءالله بوده و در سال ۱۸۶۳ تبلور یافته است، به مدت ها پیش از این تاریخ باز می گردد.

اصلاحات ویژهٔ بابی

پس از سه نبرد تدافعیِ خون آلودِ بابی (در شیخ طبرسی، نیریز و زنجان) و به دنبال آن، سوء قصد به جانِ شاه (۱۸۵۲)، حضرت بهاءالله موضعی مسالمت آمیز و صلح جویانه، اتخاذ فرمودند. مهم ترین نگرانی آن حضرت متوجه جامعهٔ بابی بود که از بیرون قلع و قمع دولتی و از درون همکیش کُشیِ فرقه ای، تهدیدش می کرد. در بحران رهبری که به سبب غیبت ازل از صحنه پدید آمده بود، قریب بیست و پنج نفس از وجوه بابیان، دعاوی موعودانه مطرح کردند.

صلح گراییِ حضرت بهاءالله باعث ابتعاد بابیان از بدنامیِ انقلابی و سبب نفیِ تمامیتِ خشونت و ستیزه جویی شد. آن حضرت به قصد تحکیم روابط درونیِ جامعهٔ بابی، مسائل اخلاقی را ترغیب فرمودند؛ و استحکام اخلاقیِ متمرکز گشت بر صحّت رفتار فردی؛ فرایندی که در پاسخِ جمعی به اولیای امور دولتی نیز مؤثر افتاد. راهکار مشخص بود: جامعهٔ بابی فقط به واسطهٔ اصلاحِ اخلاقی می توانست حیات و همبستگی خود را حفظ کند و برای تغییر و تحوّل بعدی آماده گردد.

حضرت بهاءالله خلوصِ اخلاقی و رفتاری را به وضوح و پیدایی روحانی ربط دادند. این موضع که بین اهل بهاء به «لوح سالک حقیقی» مشهور است، در بخشی از کتاب ایقان شرح داده شده است. در این نگرشِ نوین، قابلیت درک انذاراتِ قیامت نشانِ مرموزِ قرآنی، صرفاً نصیب کسانی می گردد که قلبی پاک و خالص داشته باشند. از طرف دیگر، این خلوص و طهارت قلبی موکول است به صحّت اخلاقی. در نفس کتاب ایقان عناصری از تعالیمِ اخلاقی و اصلاح گرایانهٔ حضرت بهاءالله موجود است که به منزلهٔ شروط اخلاقی برای بصیرت روحانی معرّفی شده اند؛ ذیلا مبتنی بر فقرات مربوطه نگاهی به این تعالیم می افکنیم:

قلب پاک:

ای برادر من، شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در سبیل معرفت سلطان قدم گذارد، باید از بدایت امر، قلب را که محل ظهور و بروزَ تجلّی اسرار غیبی الهی است از جمیع غبارات تیرهٔ علوم اکتسابیَ و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید.(۱۳۱)

انقطاع و گسستگی:

(مجاهد باید) صدر را که سریر ورود و جلوس محبت ازلی است لطیف و نظیف نماید و همچنین دل را از علاقهٔ آب و گل؛ یعنی از جمیع نقوش شبحیّه و صُوَر ظلّیه مقدّس گرداند؛ به قسمی که آثار حب و بغض در قلب نماند... باید در کلّ حین توکّل به حق نماید و از خلق اعراض کند و از عالم تراب منقطع شود و به ربّ الارباب در بندد(۱۳۲) ... دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد، البته رائحهٔ جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن، به مصر ایقانِ حضرت منّان وارد شود.(۱۳۳)

تواضع و فروتنی:

(مجاهد باید) خود را بر احدی ترجیح ندهد و افتخار و استکبار را از لوح قلب بشوید و به صبر و اصطبار دل بندد و صمت را شعار خود نماید و از تکلّم بی فایده احتراز کند.(۱۳۴)

اجتناب از غیبت:

(مجاهد باید) غیبت را ضلالت شمرد و به آن عرصه هرگز قدم نگذارد؛ زیرا غیبت سراج منیر قلب را خاموش نماید و حیات دل را بمیراند؛ چه، زبان، ناری است افسرده و

کثرت بیان سمّی است هلاک کننـده. نـار ظـاهری اجـساد را محترق نماید و نار لسان ارواح و افئده را بگدازد. اثـر آن نـار به ساعتی فانی شود و اثر این نار به قرنی باقی ماند.[۱۳۵]

تدین و دینداری:

(مجاهد بایـد) در اسحار به اذکار مشغول شود و به تمـام همّت و اقتدار در طلب آن نگار کوشد. غفلت را به نار حـبّ و ذکر بسوزاند و از مای سوی الله چون برق در گذرد.[۱۳۶]

کرم و بخشندگی:

(او باید) بر بی نصیبان نصیب بخشد و از محرومان عطـا و احسان دریغ ندارد.[۱۳۷]

مهربانی به حیوانات:

(باید) رعایت حیوان را منظور نمایـد، تـا چـه رسـد بـه انسان و اهل بیان.[۱۳۸]

شهادت و جانبازی:

(باید) از جـانـان، جـان دریغ نـدارد و از شـماتت خلـق از حق احتراز نجوید.[۱۳۹]

خیرخواهی:

(باید) آنچه برای خود نمی پسندد بـرای غیـر نپـسندد و نگوید آنچه را وفا نکند.[۱۴۰]

اغماض و بخشایندگی:

(باید) از خاطئان در کمـال اسـتیلاء درگـذرد و طلـب مغفرت نماید و بر عاصـیان قلـم عفـو درکـشد و بـه حقـارت ننگرد؛ زیرا حُسن خاتمه مجهول است؛ ای بسا عاصی کـه در حین موت به جوهر ایمان موفق شـود و خمـر بقـا چـشد و بـه

ملاء اعلی شتابد؛ و بسا مطیع و مؤمن که در وقت ارتقای روح، تقلیب شود و به اسفل درکات نیران مقرّ یابد. (۱۴۱)

این اصلاحات، هرچند کلی و عمومیند، اما مستلزم هیچ گونه انقلاب اجتماعی نیستند؛ و به امور جهانی هم ربطی ندارند؛ بلکه مبیّن مرحله ای ابتدایی در مأموریت اصلاحی حضرت بهاءالله هستند؛ که همان اصلاحات بابی برای جامعیتِ شخصیت فردی باشد. اما تقویت و تحکیم جامعهٔ بابی شرطی ضروری بود برای عرضهٔ برنامه ای اصلاح گرایانه که بتواند در سطح جهانی به اجرا درآید. و بالاخره، یازده سال بعد، همین نصایح و ضوابط، به عنوان بخشی از سیستم اخلاق بهایی، در کتاب مستطاب اقدس، مندرج و مرتب شدند.

اصول اخلاقیِ مندرج در کتاب ایقان، چیزی متمایز از هویتِ خود مخاطب بابی و سپس بهایی نیست. آنچه که به زودی، به شکل اصلاحاتی فراگیر آغاز می شد و به عنوان جلوهٔ اولیهٔ اصلاحاتی جهانی ملحوظ می گشت؛ از همان زمانی که حضرت بهاءالله علناً جهاد مقدّس را مُلغی فرمودند، شروع شده بود؛ الغایی که به دنبال آن، و در امتداد دوران مظهریت ایشان، اقدامات تقنینیِ فراوانِ دیگری را از پی داشت.

اصلاحات صلح طلبانه ای که حضرت بهاءالله در مورد جامعهٔ بابی مقرّر فرمودند و به مرحلهٔ اجرا درآوردند – در مقایسه با قواعد اخلاقی موجود در اسلام- نه چندان برجسته، اما لازم و ضروری بود. این اصلاحات، نوعی سازشِ شیعه گرانه را در برابر قدرت مدارانِ دنیوی، منعکس می سازد؛ با این تفاوت که در اصول اعتقادیِ بهایی، قدرت از طریق امام غائب، که حالا دیگر ظاهر گشته بود، القا و افاضه نمی گشت. حضرت بهاءالله، تا آنجا پیش رفتند که اعلام نمایند قدرتِ دنیوی، مشروعیتِ مطلوب خود را از خداوند اخذ می کند. (۱۴۲)

به این ترتیب، با نوعی تکیه بر رستگاری دنیوی، مسئولیت اخلاقی، شرطی ضروری برای نجات اُخروی شد. دیگر تأخیری در داوری رستاخیزی مطرح نبود؛ و احساسی قوی از زمانِ قیامت نشان و پیامدهای فوری آن، به بابیان القا شده بود؛ احساسی که در مَسیر تسهیل اصلاحات بابی، تأثیرات پایداری بر جای گذاشت.

کتاب ایقان، به عنوان سندی حاویِ گفتارهای مکررِ ایدئولوژیک و نهانی، در مرحله ای پیش از اظهار امر علنیِ و قبل از اقدامات تقنینیِ دورهٔ مظهریت حضرت بهاءالله، چه در پرتو راز موعودیت خوانده شود یا نه؛ به زودی بابیان را بر انگیخت که قرآن را، به عنوان متنی استدلالی برای اثبات مرجعیت حضرت بهاءالله پس از اظهار امر علنی، به کار گیرند. تفسیر بدیع و شجاعانهٔ حضرت بهاءالله از قرآن، همانند پلی در مسیر شناخت ظهور جدید الهی عمل نمود؛ تفسیری که در خلال تاریخ امر بهایی، قرآن و اسلام هر دو را تحت مُحاق خود درآورد.

کتاب ایقان به راستی معرّف آفرینش بدیع تفسیری در دیانت بهایی است؛ همان گونه که حضرت بهاءالله خود در نفس کتاب اشاره می فرمایند: «با این که چقدر از آیات فرقانیه و روایات محقّقه که جمیع دالّ است بر شرع و حکم جدید و امر بدیع، باز منتظرند که طلعت موعود بر شریعت فرقان حکم فرماید.» (۱۲۳)

با اعلانی چنین آشکار از اجتناب ناپذیر بودنِ ظهوری فرا قرآنی، حضرت بهاءالله در اصول، آنچه را که بزودی و بشخصه مدّعی می گشتند، اثبات فرمودند. حمایت از حضرت باب تکیه گاه مستحکمی را برای مشروعیت بخشیدن به مدّعایِ خود آن حضرت فراهم آورد. کتاب ایقان شاهکاری است در زمینهٔ گفتارهای ایدتولوژیک. حضرت بهاءالله منابع تفسیر کلاسیک را به صف کشیدند تا قیامت قرآنی را تبیین و تشریح نمایند.

آغـاز چنـین اقـدامی توسـط حـضرت بـاب، معلـوم مـی کـرد کـه بـه زودی، رستاخیز گسترده تری در نفس شخصیت حضرت بهاءالله واقع خواهد شد.

کتاب ایقـان را بـاید در چارچوب سنت تفسیر قرآنـی، امـا نـه کـاملاً مرتبط با آن، مطالعه کرد. این اثر ثمین، به عنوان کاری کـه حـائز اصـالتی در مـدل واره و فـرّه و جـذبـه ای در سبکَ و شیوه است، کاملاً عالی و برجـسته جلـوه می کند. بعلاوه، مؤلّف ملکوتی ما نه تنها از حضرت باب دفاع به عمـل آوردند؛ بلکه با تجـسم توفیــق آمیـز شخـصیت و حرکـتِ مُستغاثِ موعـود، (۱۴۴) مأموریت آن حضرت را نیز محقّق فرمودند. این امر چه بر طبـقَ رضـای حضرت باب بوده یا نبوده باشد و نیز مـدّعیات حـضرت بهـاءالله چــه صـحیح بـوده یـا نبوده باشـد، میــراث و نفــوذ حـضـرت بـاب، کـه در دهـهٔ ۱۸۵۰ در آستانهٔ انقراض بود، فقط از طریق مأموریت حضرت بهاءالله، ادامـه و اسـتمرار یافت. برای فتح میـادین جدیـد تبلیغـی لازم بـود تمـامی اصـولِ دینـیِ دالّ بـر ختمیّت ظهور به چالش کشیده شود تا نفوس مستعدّه را، از بـابیَ و مـسلمان و مسیحی و یهودی گرفته تا زرتشتی، برای ظهور هیکلی بدیع و روحانی بر فراز افق پر انوار تجلّی، مهیّا سازد. امـروزه، کتـاب مـستطاب ایقـان، در حـالی کـه دلائل و براهینش، در خلال اقـدامات گـستـردهٔ تبلیغـی، (۱۴۵) بـا سـنّت هـا و فرهنگ های دیگر نیز انطباق یافتـه، بیـشتر در ممالـک و میـادین غیراسـلامی، مطالعه و بررسی می شود.

نظم بدیع جهانی

تفسیـر و تبیین جایگاه خود را دارد، امـا اصـلاح و اِعمـار بـه حـساب نمی آید؛ بخصوص آن اصلاحاتی جهانی که مورد نظر حضرت بهاءالله است. نـدایی رسـاتر از تفـسیر، پیـشگویی صـریح آن حـضرت اسـت دالّ بـر تحقـق هـدف و مقصد ظهورشان، کـه هـیچ تفـسیری هـم نمـی طلبـد؛ مقـصدی کـه مقبلیـن جدید به امر بهایی را مجذوب خود می سازد. در کلماتی کـه بـراون،

در سال ۱۸۹۰، از مصاحبهٔ تاریخی خود با حضرت بهاءالله جاودانه ساخته، می خوانیم:

> ما را آرزویی نیست جز خیر عالم و سعادت مَن فی الامم ... این که همهٔ ملل به یک امر ایمان آورند و همهٔ مردمان برادران گردند؛ این که روابط محبّت و وحدت میان پسران انسان استقرار یابد؛ که تنوّع مذهبی متوقّف شود و اختلاف نژادی موقوف گردد، چه ضرر و زیانی در این موجود است؟ ... اما چنین خواهد شد؛ این منازعات بیهوده، این محاربات مخرّبه، زائل خواهد شد و «صلح اعظم» مستقر خواهد گشت ... لیس الفخرُ لِمن یُحبُّ الوطنَ بل لِمن یُحبّ العالمَ[1] ... (۱۴۶)

امروزه کتاب ایقان، به عنوان پلی ایدئولوژیک به سوی یک جهان بینی نوین، عمل می نماید. خواننده، به واسطهٔ این پل، گُسلی را که مبیّنِ پایان دوران جزم اندیشی است طی می کند و قدم به چشم اندازی بدیع از ایمان و دل باوری می گذارد. چندان اعجاب انگیز نخواهد بود اگر گفته شود که دنیای نمادینِ حضرت بهاءالله همان سرزمینِ موعودِ گیتی شمول است که از منظری رستاخیزی، محقّق گشته است. امرِ بهاییِ، که مرجعیتش را کتاب مستطاب ایقان مشروعیت بخشید، امروزه دیگر کار چندانی با پیچیدگی های تفسیر قرآنی ندارد. عدالت و دادگری و وفاق و هماهنگی در میان اجناس و ادیان و ملل گیتی که جوهرهٔ طرح حضرت بهاءالله برای صلح عمومی است، تأمّل و ژرف اندیشی پیرامون قیامت قرآنی را که ربط چندانی با کار سخت ایجاد و استقرارِ یک نظم بدیع جهانی ندارد، مردود می شمارد.

---

[1] *افتخار برای کسی نیست که وطنش را دوست می دارد؛ بلکه برای کسی است که عالم را دوست می دارد.- م*

در جـریـان حوادث و وقـایع روزگار، این آینده است که هر قیامتی را تفـسیر و تعبیر خواهد کرد؛ یعنی در واقع، قیامت دوباره با آینده، تعریف خواهد شد.

یادداشت های فصل پنجم:

یادداشت ۱ :

حکم ارتداد، به عنوان جزیی از قوانین اسلامی، همچنان در بخش هایی از خاورمیانه و آفریقا، باقی و برقرار است. در مورد مخاطراتی که بهائیانِ تحت قانون اسلامی را تهدید می کند، رجوع کنید به (Burgel)، «نگرشِ بهایی به صلح»، مندرج در مجلهٔ « دیانت بهایی و اسلام» ، ص ۲۰. معهذا، از منظر بهایی، اسلام بخشی مهم از تاریخ نجات را تشکیل می دهد. کتاب ایقان در بافت و بومی اسلامی نگاشته شد؛ اما عرصهٔ کار بُردهای تبلیغیِ آن، به کلی تغییر کرد. براهینی از کتاب ایقان، هم اکنون در بسیاری از فرهنگ های غیراسلامی با زمینه های متنوع مذهبی انطباق یافته است. از لحاظ مردم شناسی، امروزه اکثریت مقبلین بهایی، از پیشینه های غیر اسلامیند. از دیدگاه اسلام قشری، چنین مقبلینی را نمی توان «مُرتد» انگاشت. مثلاً، اَخلاف اینکاها در پرو و اکوادور، حضرت بهاء الله را به عنوان بازگشت ویراکوچا (Viracocha)، قهرمان فرهنگ باستانی اینکا، پذیرفته اند. رجوع کنید به (Buck)، « بهاءالله و موعودگرایی بین فرهنگی» ، صص ۱۵۸ و ۱۷۴ ، یادداشت ۴ .

یادداشت ۲ :

امانت، « رستاخیز و تجدد»، صص ۷- ۵ .

یادداشت ۳ :

رجوع کنید به (Momen)، « شیعهٔ اسلام» ، ص ۱۶۹، نیز به کتاب ایقان (۱۹۰۰)، صص ۲۰۳ و ۲۱۴- ۲۱۳ .

یادداشت ۴ :

امانت، « رستاخیز و تجدد»، صص ۱۰- ۹ .

یادداشت ۵ :

معادل عددیِ (ابجدیِ) مستغاث، ۲۰۰۱ می باشد که حد نهاییِ زمان ظهور مستغاث است. فقره ای از بیان فارسی که به زمان مستغاث اشاره می کند، توسط مک ایون استخراج شده است، « سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت شناسی» ، صص ۱۲۷- ۱۲۶ .

این گفتهٔ مک ایون که « اکثریت بابیان (اگر نه همهٔ آنها) بعد از مرگ باب، ظهور مظهر بعدی را در آینده ای دور، قریب به ۲۰۰۱ سال بعد در نظر می گرفتند» (صص ۱۳۰- ۱۲۹) قابل چالش است. هرچند شواهدی رسمی دالّ بر این قضیه موجود است؛ مثل عقیدهٔ بابیانهٔ حضرت بهاء الله (رجوع کنید به « منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله» ، ص ۵۵)، اما گواهیِ حاجی میرزا حیدرعلی آشکارا این ادّعا را نقض می کند؛ چون نشان می دهد که انتظارات تودهٔ بابیان، چیزی غیر از این بوده است. رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله»، جلد۲، ص ۶۸ .

در بحث مک ایون از « انتظارات رستاخیزیِ کوتاه مدت» (صص ۱۳۵- ۱۲۹) به پیشگویی های حضرت باب در موردِ سنهٔ واحد (۱۹) که حضرت شوقی افندی آن را در «گاد پسز بای» (انگلیسی)، ص ۲۹ ذکر می نمایند، هیچ اشاره ای نمی شود. حضرت بهاء الله در بسیاری از الواح، بخصوص در کتاب بدیع، به بعضی از پیشگویی های کوتاه مدت حضرت باب، اشاره می فرمایند. (Momen) پیشنهاد جالبی مبنی بر این که مستغاث صرفاً معادل عددی «مَن یُظهرهُ الله» است مطرح می کند. رجوع کنید به «منتخبات آثار ادوارد براون» (En)، ص ۳۳۶، یادداشت ۳ .

یادداشت ۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات ۱۹۰۰)، صص ۳۸- ۳۷ .

یادداشت ۷ :

رجوع کنید به امانت، « انفصال نهایی»، « مطروح در «رستاخیز و تجدّد» (En)، صص ۴۰۴- ۳۷۲ .

یادداشت ۸ :

حضرت بهاءالله ظاهراً در سازگاری با مذهب تشیّع مشکلی نداشتند. در سال ۱۸۸۸ در کرمان یک بابیِ ازلی به براون نزدیک می شود و برای بی اعتبار کردن حضرت بهاءالله مطالبی را عنوان می کند. به قول براون: «او یک نسخه از چاپ سنگیِ ایقان در بمبئی را، که می گفت بهائیان برایش فرستاده بودند، بیرون آورد و با اعتراض شدید به فقره ای از متن که در آن شیعیان « فرقهٔ نادان و خطاکار» خوانده شده اند، اشاره کرد.»، («یک سال در میان ایرانیان» (En)، ص ۵۵۴). حضرت شوقی افندی این عبارت را به صورت «نفوس پست و خطاکار» ترجمه فرموده اند، («کتاب ایقان» (En)، ص ۱۶۶). این دو عبارتِ تقبیحیه که بخصوص در این جا متوجه ملایان شیعه است و نه مذهب تشیّع در کل، عبارتند از : « هَمَج» (پست، نادان، نوعی مگس) و «رَعاع» (پست، حقیر، رذل).

یادداشت ۹ :

گزارش های اروپائیان از اذیّت و آزار وارد بر بابیان و بهائیان، بخصوص از لحاظ بی طرفیِ نسبی که در آنها موجود است، جالب توجه هستند. رجوع کنید به مؤمن، «ادیان بابی و بهایی از ۱۸۴۴ تا ۱۹۴۴»(En)، مبحث «قلع و قمع بابیان» ، صص ۱۳۸- ۱۳۲ و مبحث «قلع و قمع بهائیان» ، صص ۴۴۰- ۳۷۳ .

یادداشت ۱۰ :

آثار حضرت باب، داستان ادبیِ جداگانه ای را شکل می دهد. سیستم دینی حضرت باب بیشتر نظری است تا عملی؛ زیرا قبل از آن که این شریعت فرصت یابد به مرحلهٔ اجرا در آید، روح ستیزه جوییِ بابی آن را ساقط

کـرد. بـه غیـر از امـانت، مؤثـرتـرین تحلیـل از جنبش بابی تا به امروز، کـاری اسـت کـه (P. Smith) و (M. Momen)، تحـت عنـوان «جنـبش بـابی: منظری از بسیج منابع» (En)، انجام داده اند و در گاهنامهٔ «مطالعاتی در تـاریخ بابی و بهایی در ایران»، جلد ۳، صص ۹۳- ۳۳ درج شده است.

یادداشت۱۱ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En) ، صص ۴۰۷- ۴۰۶ .

یادداشت ۱۲ :

همان مأخذ ، ص ۴۰۸ .

یادداشت ۱۳ :

(H. Algar)، «میرزا ملکـم خـان : مطالعـه ای در تـاریخ نـوگرایی ایرانی » (En)، ص ۵۹ .

یادداشت ۱۴ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، ص ۴۱۳ .

یادداشت ۱۵ :

همان مأخذ، ص ۴۱۳ .

یادداشت ۱۶ :

همان مأخذ، ص ۴۰۹ .

یادداشت ۱۷ :

بـه نحوی دقیق، حضرت بهاءالله هر نـوع نیـازی را بـه مـشروعیتی از این دست، مردود انگاشته اند و در بسیـاری از الـواح، نوعی بی میلـی را بـرای ذکر این گونه دلایل و شواهد ابراز نموده اند. در اصول اعتقادات بهـایی یک مظهـر الهی نیـازی بـه «حجت» نـدارد، چـون ظهور اوست که کتـب آسـمانی پیشین را تأیید می نماید و نه بالعکس. بهائیان امروزی کتاب ایقان را به عنوان شرحی بر اصول اعتقادات بهایی در نظر می گیرند و نه متنی دال بر مشروعیت بخشی.

یادداشت ۱۸ :
براون، «یک سال در میان ایرانیان» ((En)، صص ۳۴۴- ۳۴۳ .
یادداشت ۱۹ :
حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۳ .
یادداشت ۲۰ :
همان مأخذ، صص ۱۴۰- ۱۳۹ .
یادداشت ۲۱ :
همان مأخذ، صص ۷۷-۷۰ .
یادداشت ۲۲ :
همان مأخذ، صص ۷۳- ۷۲ .
یاد داشت ۲۳ :

می توان گفت شگفت انگیزترین مورد از این تشابه و همسانی با حضرت مسیح، در لوحی دیده می شود که به سورة السلطان معروف است. در این لوح چنین تصویر می شود که عیسی مسیح بر «جبلُ الامر» صعود نموده و بر فراز آن «غمامُ القدس» او را فرا گرفته است. در این حال ناگهان قطراتی خون بر جامهٔ خود می بیند و با حیرت غمام را مخاطب ساخته، از معنی آن می پرسد. آنگاه ابر از بلایای «غلامِ» الهی (حضرت بهاءالله) که در راه خدا تحمل نموده، سخن می گوید، که با شنیدنش قلب مسیح محزون گشته، صیحه می زند؛ از عالم روی بر می تابد و به «مقرالقدس» ، به حضور پروردگارش، خداوند، باز می گردد. (این توضیح مبتنی است بر ترجمهٔ نصرت الله محمد حسینی و کریستوفرباک از این لوح مبارک، همراه با اصلاحاتی از جانب دایرهٔ تحقیق بیت العدل اعظم که در مکاتبهٔ شخصی مورخ ۳۰ ژانویهٔ ۱۹۹۰ صورت گرفته است.) این بخش از لوح در اشراق خاوری، گنج شایگان، صص ۱۹۴- ۱۹۳ موجود است. بخشی از سورة السلطان خطاب به بابیان سلطان آباد (اراک امروزی) نازل شده.

متن کامل لوح در «آثار قلم اعلی »، جلد ۴، صص ۱۸۰- ۱۵۴ درج شده است.

یادداشت ۲۴ :

حضرت بهاءالله ، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۹۲- ۹۱ .

یادداشت ۲۵ :

همان مأخذ، صص ۲۰۰- ۱۹۹.

یادداشت ۲۶ :

همان مأخذ ، صص ۵۱- ۵۰ .

یادداشت ۲۷ :

بدیهه نویسیِ خارق العادهٔ حضرت بهاءالله شهرتی افسانه ای یافت و به تشخّص آن حضرت به عنوان مرجعی مقتدر، افزود. نزول کتاب مستطاب ایقان در ظرف دو روز و دو شب، بر اساس بیانی از آقا میرزا آقا است که در خاطرات چاپ نشدهٔ حاجی میرزا حبیب الله، مندرج است. رجوع کنید به بالیوزی، «بهائیان برجسته» (En)، ص ۲۲۷ .

یادداشت ۲۸ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰) ، صص ۱۶۷- ۱۶۵ .

یادداشت ۲۹ :

مک ایون، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت شناسی در اندیشهٔ اولیهٔ بابی»(En)، صص ۱۳۵- ۱۲۳.

یادداشت ۳۰ :

امانت، «رستاخیز و تجدد »(En)، ص ۴۱ .

یادداشت ۳۱ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۹۷ .

یادداشت ۳۲:

برای آگاهی از ارزیابی دقیق تأثیراتی که این اصل اعتقادی برای جامعهٔ بابی در کمون داشت، به امانت، «رستاخیز و تجدد»، ص ۴۱۰ رجوع کنید.

یادداشت ۳۳:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۲۹.

یادداشت ۳۴:

همان مأخذ، صص ۷۹- ۷۷.

یادداشت ۳۵:

رجوع کنید به نسخهٔ دستیِ چاپ نشدهٔ لوح حضرت بهاءالله خطاب به آقامیرزا اسدالله نوری. نیز رجوع کنید به لمبدن، «لوحی از میرزا حسینعلی بهاءالله از دوران اولیهٔ عراق: «لوح کل الطعام»، « مجلهٔ مطالعات بهایی»(En)، جلد ۱، شمارهٔ۳ (جون ۱۹۸۴)، ص ۵۵ ، یادداشت ۳.

یادداشت ۳۶:

«من یدّعی امراً قبلَ اتمامِ الفِ سنة کاملة انّه کذّاب مُفتِرّ ... مَن یُأوّل هذه الایة او یفسِرُها بغیر ما نُزّل فی الظاهر انه محرومٌ من روح الله»[1] (کتاب مستطاب اقدس، آیهٔ ۳۷) حضرت بهاءالله مطالبی از این دست را در کتاب بدیع و روایتاً هنگام اظهار امر علنی هم مطرح فرموده اند. رجوع کنید به طاهر زاده،«ظهور حضرت بهاءالله»، جلد ۲، ص ۳۸۱ و نیز جلد ۱، صص ۲۸۰- ۲۷۹.

---

[1] *هرکس قبل از هزار سال کامل امری را ادّعا کند بسیار دروغگوی افترا زننده است...هرکس این آیهَ را تاویل کند یا آن را به غیر آنچه در ظاهر نَازل گشته تفسیر نماید؛ از روح الهی محروم خواهد بود.* — م

یادداشت ۳۷ :

در میان بررسی های مختلف از فصاحت اسلامی، مطالعهٔ (W. Heinrichs) در «دست باد شمالی : نظریاتی راجع به استعاره و معانی اولیهٔ آن در اشعار عرب» (En)، از اهمیت ویژه برخوردار است.

یادداشت ۳۸ :

(Baljon)، «انسان گونه انگاری های قرآنی» (En)، ص ۱۲۳ .

یادداشت ۳۹ :

در نهایت، توضیحات منطقی رومانی و زمخشری نیز، به دلیل اشارات مرتازانه (؟) (Mutazilite)، نتوانست قشریون اسلامی را از بنیادگرایی متنی باز دارد. رجوع کنید به (M.Carter)، «علم زبان شناسی و تناقضات قشریّت» (En) منقول در Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaft ،جلد ۱ (۱۹۸۴)، صص ۲۳۲- ۲۱۲ .

یادداشت ۴۰ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۱- ۳۹ .

یادداشت ۴۱ :

همان مأخذ، ص ۴۱ .

یادداشت ۴۲ :

همان مأخذ، صص ۴۲- ۴۱ .

یادداشت ۴۳ :

همان مأخذ، صص ۱۰۶- ۱۰۵ .

یادداشت ۴۴ :

همان مأخذ، صص ۲۳- ۲۲ .

یادداشت ۴۵ :

(Heinrichs)، «دست باد شمالی» (En)، صص ۴۹- ۴۸ .

یادداشت ۴۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۹۳- ۹۲ .

یادداشت ۴۷ :

همان مأخذ، صص ۶۸- ۶۷ .

یادداشت ۴۸ :

همان مأخذ، ص ۲۱۴ .

یادداشت ۴۹ :

همان مأخذ، صص ۱۴۴- ۱۴۳ .

یادداشت ۵۰ :

همان مأخذ، صص۱۱۵- ۱۱۴ .

یادداشت ۵۱ :

ابوالفضائل گلپایگانی، «الفرائد»، ص ۴۳۱ .

یادداشت ۵۲ :

آثار تفتازانی دربارهٔ علم بیان، به عنوان متونِ استاندارد راجع به فصاحت و بلاغت، بتدریج جایگزین کارهایِ سکّاکی شده، در سراسر عالم اسلام استفاده و به آن استناد می شود. (رجوع کنید به دائرة المعارف اسلام، چاپ دوم، مدخل «بلاغت»، ص ۹۸۲.)

یادداشت ۵۳ :

ابوالفضائل گلپایگانی در «الفرائد»، ص ۴۳۸، از تفتازانی به عنوان «فاضل محقق» یاد می کند.

یادداشت ۵۴ :

همان مأخذ، ص۳۵۳ .

یادداشت ۵۵ :

ابوالفضائل، «معجزات و استعارات» ، صص ۱۱- ۹ .

یادداشت ۵۶ :

همان مأخذ، ص ۳۹ .

یادداشت ۵۷ :

همان مأخذ ، صص ۵۳-۵۲ .

یادداشت ۵۸ :

همان مأخذ، صص ۱۵۵- ۱۵۴ .

یادداشت ۵۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۳۷- ۱۳۶ .

یادداشت ۶۰ :

(W . Heinrichs)، «توضیحی بر تکوین دو گانگیِ حقیقت و مَجاز» (En)، ص ۱۲۴ .

یادداشت ۶۱ :

ج . میثمی، «بستان های تشبیهی در سنّت شعر فارسی: نظامی، رومی و حافظ» (En) ، «مجلهٔ بین المللی مطالعات خاور میانه »(En) ، جلد ۱۷ (۱۹۸۵)، ص ۲۳۰ .

یادداشت ۶۲ :

کول نخستین دانش پژوهی است که بر اساس متون دورهٔ بغداد، به نفع نظریهٔ راز موعودیت استدلال کرده است. برای مدتی مدید براهینی، البته مجادلانه و نه محققانه، بر لَه و علیه این نظریه مطرح بوده است. اما این مناظره ای است که به سختی می تواند مبرّا از تعصب باشد. بهائیان قائل به راز موعودند، در حالی که ازلیان و سایر مخالفان خیر. از لحاظ روش شناسی، مسأله به قضاوت دربارهٔ صحت مدّعای حضرت بهاءالله منتهی می شود. برای من مشکل است توضیحات خودنگارانهٔ حضرت بهاءالله را، ولو این که گذشته نگر باشند، نادیده انگارم . تلاش برای محدود کردن شواهد واضحه به اسنادِ هم زمان، ایده آل است؛ اما بی اعتبار انگاشتن شهادت های شخصِ

هیکل دینیِ مورد نظر نیز افراط گرایانه است. به هر حالت، ما در مورد گزینشِ بهترین تفسیر در این مورد که اشارات مبهمِ موعودانه در آثار پیش از اظهار امر علنی حضرت بهاءالله به چه معنا است، آزاد گذاشته شده ایم.

یادداشت ۶۳ :

کول، «بهاءالله و صوفیان نقشبندی» (En)، ص ۲۱ .

یادداشت ۶۴ :

سلمانی، «خاطرات من از حضرت بهاء الله»، ص ۱۵ .

یادداشت ۶۵ :

مک ایون، «انشقاقات و دعاوی مرجعیت در بابیت» (En)، ص ۱۲۳ .

یادداشت ۶۶ :

مجادله بر سر «مصدر امر» به زمان براون باز می گردد. رجوع کنید به مک ایون، «انشقاقات و دعاوی مرجعیت در بابیت»(En)، صص ۱۱۹- ۱۱۳ .

یادداشت ۶۷ :

رجوع کنید به (j. R. I. Cole)، «سورة الاصحاب بهاء الله: یک لوح در اعلانِ مظهریت، از ایام اولیهٔ ادرنه (حدود سال ۱۸۶۴): معرفی و ترجمهٔ موقتی» (En)، در «مجلهٔ مطالعات بهایی»(En)، جلد۵ ، شمارهٔ ۳ و جلد ۶ ، شمارهٔ ۱(جون ۱۹۹۱)، صص ۷۴- ۴ .

یادداشت ۶۸ :

بالیوزی، «بهائیان برجسته در زمان حضرت بهاءالله »(En)، ص ۹۸؛ نیز رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (En)، جلد ۱، صص ۸۵- ۸۴ . حضرت شوقی افندی در «گاد پسز بای» (En)، صص ۱۱۷- ۱۱۵، دو مورد اقبالِ خفیِّ دیگر به حضرت بهاء الله را – یعنی میرزا آقاجان (که کاتب آن حضرت شد) و حاجی میرزا کمال الدین که تحت تأثیر آثار اولیهٔ آن حضرت مجذوب ایشان گشت – ذکر می نمایند.

یادداشت ۶۹ :

مک ایون، «قصیدهٔ عزّ ورقائیهٔ بهاءالله : ترجمه به انگلیسی (En)، «مجلهٔ مطالعات بهایی»(En)، جلد ۲، شمارهٔ ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، صص ۲۶- ۷؛ نیز از همین محقق، «قصیدهٔ ورقائیه: توضیحاتی بیشتر» (En) «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شمارهٔ ۳ (دسامبر ۱۹۸۳)، صص ۷۲- ۶۸؛ و نیز مک ایون و کول، «مبادلاتی در مورد قصیدهٔ ورقائیهٔ بهاءالله» (En)، «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شمارهٔ ۴ (مارچ ۱۹۸۴)، صص ۵۶- ۴۴. نیز رجوع کنید به مدخل های «بهاءالله» و «دیانت بهایی»، اثر کول در دائرة المعارف ایرانیکا.

یادداشت ۷۰ :

کول، «بهاءالله و صوفیان نقشبندی» (En)، صص ۱۸- ۱۷. در این جا بطور خلاصه می خوانیم:

> بهاءالله زمان این تجربهٔ عرفانی از تجلّی الهی و فنای نفسانی را در خلال مسجونیّت در سیاه چال طهران، مشخّص می نماید. سیاق سخن ایشان عمداً تجارب عرفانی محمد رسول الله را به خاطر می آورد. برای مثال او می گوید که برای دیدار خداوند صعود کرد (عَرجتُ) که این صعودِ (معراجِ) محمد را از اورشلیم به سموات علیا منعکس می سازد. همچنین اظهار می دارد مهم نیست که تبعید شده است (احتمالاً مقصود تبعید از ایران به عراق است) چون، در همان روزی که خداوند او را «مبعوث» فرمود، به فروغ برین فائز گشته است. او ادّعا می کند که سفر اعجازآمیز محمد را به اورشلیم، تکرار کرده و می گوید که هجرتش از طهران بوده است (ابیات ۹۲- ۸۷). چنین می نماید که بهاءالله در این جا، با نظری به گذشته، در بارهٔ تجاربی که نهایتاً او را به اعلان مظهریت الهی دلالت کرد، سخن می گوید.

یادداشت ۷۱ :

ترجمهٔ کول از قصیدهٔ ورقائیه هنوز به چاپ نرسیده است. بطور کلی، ترجمهٔ شخصیِ مک ایون از این قصیده همچنان تنها ترجمهٔ مهمِ موجود و مندرج در مجلهٔ مطالعات بهایی است.

یادداشت ۷۲ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۳- ۲۲ .

یادداشت ۷۳ :

کول، «جواهر الاسرار» (En) (چاپ نشده)، ص ۱ .

یادداشت ۷۴ :

همان مأخذ، ص ۸ .

یادداشت ۷۵ :

همان مأخذ، ص ۲۷ .

یادداشت ۷۶ :

استفان لمبدن در صدد است در آینده ای نزدیک گشت و گذاری در آثار دورهٔ بغدادِ حضرت بهاءالله را منتشر سازد. (مکاتبه شخصی)

یادداشت ۷۷ :

رجوع کنید به توضیحی راجع به این آثار در طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء الله» (En) ، جلد ۱ ، صص ۱۰۹- ۱۰۸ .

یادداشت ۷۸ :

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء الله» (En)، جلد ۱، صص ۱۴۲- ۱۳۷ . لمبدن تاریخ نزول این لوح را ۶۲- ۱۸۶۱ در نظر گرفته است، «اسرار سینایی» (En) ، ص ۱۲۳ .

یادداشت ۷۹ :

طاهر زاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (En)، جلد ۱، صص ۲۱۹- ۲۱۸. لمبدن در این اثرِ منظومِ حضرت بهاءالله از دورهٔ اخیر بغداد، ادعای رجعت

حضرت باب را دریافته است :« های های هذا عَذبٌ سبحانی، هذا لطفٌ رحمانی، هـذا طُـرَزٌ عَـذبانی[1]، از مـصر عمـائی آن یوسـف شـیرازی (حضرت باب) با عَشوَهٔ نام[2] آمد .» رجوع کنید به «یک شعر اولیه از میـرزا حسینعلی بهاءالله : رشح عماء»، «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلـد ۳، شـمارهٔ ۲ (سپتامبر ۱۹۸۴)، ص ۹۱ .

یادداشت ۸۰ :

مک ایون کتاب شناسیِ مفیـدی را در مـورد متـون منتـشر شـدهٔ آثـار اصلیِ حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، در کتاب «انشقاقات و دعاوی مرجعیـت در بابیت» (En)، فراهم ساخته است.

یادداشت ۸۱ :

این مطلب در مورد سایر آثار دورهٔ بغداد نیز صادق است. برای مثـال، شخصی بابی که دومین اثـر برجـستهٔ حـضـرت بهـاءالله(در بغـداد – م)، یعنـی لـوح «کلُّ الطّعام»، بـه درخواست او نازل شد، پس از مطالعهٔ لوح بـه مقـام آن حضرت پی برد؛ اما به او توصیه فرمودند موضوع را مکتوم دارد. رجوع کنیـد به طاهر زاده، «ظهور حـضرت بهـاءالله»(En)، جلـد ۱، صـص ۵۶- ۵۵ . کـول تـاریخ نـزول ایـن لـوح را ۱۸۵۳ بـرآورد کـرده اسـت («بهـاءالله و صـوفیان نقشبندی» (En)، ص ۱۲).

یادداشت ۸۲ :

میرزا حیـدرعلی،«بهجـت الـصدور»، صـص ۲۵-۲۰ . مـن ایـن مرجـع رامدیونِ(J. R. I. Cole)، از دانشگاه میشیگان هستم. (مکاتبهٔ شخصی)

---

[1] ترجمه از روی برگردانِ انگلیسیِ متن: *بشتابید، بشتابید، ایـن شـیرینی الهـی است؛ این بخشش رحمانیَ است؛ اَین زینت پاکیزه است...*- م

[2] خـوانـده شـود عَشوَهٔ نـام، یعنـی بـا ظلـمتِ نـام، در ردای تـاریکِ نـام (جدید ؟)- م

یادداشت ۸۳:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۵۱- ۴۹. اینها مستخرجاتی از یک فقرهٔ بزرگتر هستند؛ اما روح و محتوایِ آنچه را مقصود است، ارائه می دهند.

یادداشت ۸۴:

همان مأخذ، صص ۵۲-۵۱.

یادداشت ۸۵:

همان مأخذ، صص ۶۰- ۵۸.

یادداشت ۸۶:

(Wehr/ Cowan)، «فرهنگ عربی به انگلیسی»، ص ۶۷۰.

یادداشت ۸۷:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰) ، صص ۷- ۶.

یادداشت ۸۸:

اما نه به قصد عبادت؛ تقریباً شبیه تمایزی که کاتولیک ها بین احترام به مقدسین و عبادت خداوند، قائلند.

یادداشت ۸۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰) ، صص ۶۶- ۶۵.

یادداشت ۹۰:

از همسر ایرانی تبارم (Nahzy Abadi Buck) تشکر می کنم، برای ارائهٔ این پیشنهاد. برای تسمیهٔ عربیِ «کبوتر نامه بر» ، رجوع کنید به همین مدخل در فرهنگ عربی به انگلیسی (Wehr/ Cowan)، ص ۲۰۴.

یادداشت ۹۱:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۷۸- ۷۷.

یادداشت ۹۲:

میرزا حیدر علی اصفهانی، «بهجت الصدور»، ص ۲۲.

یادداشت ۹۳ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۰۸- ۱۰۷ .

یادداشت ۹۴ :

(Steingass)، «فرهنگ فارسی به انگلیسی»، ص ۴۷۱ .

یادداشت ۹۵ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۳- ۱۲۲ .

یادداشت ۹۶ :

همان مأخذ، صص ۱۴۰- ۱۳۹ .

یادداشت ۹۷ :

همان مأخذ، صص ۱۴۷- ۱۴۶ .

یادداشت ۹۸ :

رجوع کنید به بالیوزی، «محمد و دور اسلام» En)، ص ۲۳۸ .

یادداشت ۹۹ :

به همین سیاق، حضرت بهاءالله در جایی دیگر می فرمایند: «این مظلوم یک فقرهٔ آن را ذکر می نمایم و نعمت های مکنونهٔ سدرهٔ مخزونه را لوجه الله بر عبادالله مبذول می دارم تا هیاکل فانیه از اثمار باقیه محروم نمانند که شاید به رشحی از انهار بی زوال حضرت ذی الجلال که در دارالسلام بغداد جاری شده، فائز شوند.» (کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۹)

یادداشت ۱۰۰ :

همان مأخذ، صص ۱۴۷- ۱۴۶ .

یادداشت ۱۰۱ :

کلمهٔ «رموزها»، از اضافه شدن علامت جمع فارسیِ (ها) به جمع مکسر واژهٔ « رمز» حاصل شده است. این نحوهٔ جمع بندی که ترکیبی است از قواعد عربی و فارسی، یکی از ابزارهای ویژهٔ آثار حضرت بهاءالله است.

یادداشت ۱۰۲ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰) ، ص ۲۱۶ .

یادداشت ۱۰۳ :

در این جا منظور از توضیح پایانی چیزی نیست که مُستنسِخ می نویسد. برای آشنایی با متن چنین امضاهایی از نسخهٔ برداران، رجوع کنید به براون، «مقالهٔ شخصی سیاح» (En) ، صص ۴۱۸- ۴۱۷ .

یادداشت ۱۰۴ :

براون، «منتخبات» (En) ، صص ۲۵۴- ۲۵۳ .

یادداشت ۱۰۵ :

رجوع کنید به باک، «بهاءالله به عنوان مصلح جهانی» (En)، «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شمارهٔ ۴ (۱۹۹۱)، صص ۷۰- ۲۳ .

یادداشت ۱۰۶ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۷- ۱۶۶ .

یادداشت ۱۰۷ :

همان مأخذ، صص ۱۶۵- ۱۶۴ .

یادداشت ۱۰۸ :

همان مأخذ، ص ۱۶۵ .

یادداشت ۱۰۹ :

مک ایون، «انشقاقات و دعاوی مرجعیت در بابیت» (En)، صص ۱۱۶- ۱۱۵ .

یادداشت ۱۱۰ :

براون، این مسأله را که چه تفاوتی بین دعاوی صوفیِ شهیرِ شهید، منصور حلّاج و مدعیات حضرت بهاءالله وجود دارد، اگر اصلاً وجود داشته باشد، در مباحثه ای که در جمعه ۱۱ ماه می ۱۸۸۸ بین او و بهائیان یزد پیش آمده، مطرح کرده است. شخصِ بهاییِ طرفِ مباحثه، حاجی سید میرزا نامی

بوده که مختصراً پاسخ می دهد: «عارف به نقطه ای می رسد که در آن با از دست دادن بینایی و وقوف نفسانی، به اختیار، در عالم لاهوت متحیر می ماند؛ در حالی که حضرت بهاءالله عرشی است که خداوند بر آن جالس می شود، همان گونه که خود می فرماید: «ثمّ استوی علی العرش»[1] (قرآن ۵۲/ ۷ و ۱۰/۳ و غیره) رجوع کنید به براون، «یک سال در میان ایرانیان» (En)، ص ۴۳۸ و نیز «منتخباتی از آثار ادوارد براون» (En)، ص ۹۴ .

یادداشت ۱۱۱ :

مک ایون، «انشقاقات و دعاوی مرجعیت در بابیت»(En)، ص ۱۲۳ .

یادداشت ۱۱۲ :

همان مأخذ، ص ۱۲۵ .

یادداشت ۱۱۳ :

همان مأخذ، ص ۱۱۹ .

یادداشت ۱۱۴ :

همان مأخذ، ص ۱۱۷ .

یادداشت ۱۱۵ :

رجوع کنید به کول، «بهاءالله و صوفیان نقشبندی» ، صص ۱۲ و ۲۶، شماره ۳۲ .

یادداشت ۱۱۶ :

حضرت بهاءالله، مذکور توسط حضرت شوقی افندی در «گاد پسز بای» (En)، ص ۱۵۱ .

آن حضرت عاقبت در بهار سال ۱۸۶۳ سکوت خود را شکستند و اعلان فرمودند:

---

[1] *سپس بر عرش استیلا یافت.(ترجمهٔ بهاالدین خرمشاهی)- م*

ای خلق، من ابواب فردوس را به مدت بیست سنه (از سال ۱۸۴۴، اظهار امر حضرت باب) مغلول نمودم، مبادا از شفواتم چیزی صادر شود که نار بغضا را در صدور شما شعله ور سازد. یشهَدُ بذلک لسانُ العظمة، ثمّ قلمُ الامر علی الواح قدس محفوظ[1]. ای خلق، من براستی علی هستم و این رجعتی دیگر است بعد از اوّل. اکنون نیز امور را برشما ظاهر نمودم به عظمت هر آنچه که از قبل آشکار ساختم. من از مصدر عظمت و جمال و از مخزن علویّت و جلال آمده ام، با آیاتی که حرفی از آن از قبل در این عالم ظاهر نگشته است. این لوح شاهد من است در بین شما، برای شما و در مقابل شما، ان انتم من العارفین. ای خلق، حق را شاهد و گواه می گیرم که در بیتم ساکت و صامت بودم و هیچ آوایی را افشا نمی کردم، تا این که روح ابدی به سخنم آورد و حقیقت سرمدی به گفتارم واداشت و سپس جلوه هایش در وجهم پدیدار شد، لو تنظرون فی جمالی.

در این سنوات عدیده، ابواب کلام را مسدود نمودم؛ اما لسان الله زبانم را باز کرد، ان انتم تعلمون ... و اکنون این است آیین من، ان انتم تُدرکون؛ که همان دین و آیینِ جمیع انبیاء و رسل پیشین است ... (ترجمه ای نشر نشده از خوانَ کول)، (یادآوری: متن فوق از روی ترجمهٔ انگلیسی نوشته شد – م)

---

[1] *به این موضوع لسان عظمت و نیز قلم امر در الواح قدس محفوظ شهادت می دهند.– م*

یادداشت ۱۱۷ :

حضرت بهاءالله، «مجموعه الواح مبارکه» ، ص ۵۹ ؛ «اِقرَء کتابَ الایقان»[1].

یادداشت ۱۱۸ :

حضرت بهاءالله، «لوح ابن ذئب» ، ص ۸۷؛ «باری در مقامات لقاء و تجلّی در کتاب ایقان نازل شده آنچه که منصفین را کفایت نماید.»

یادداشت ۱۱۹ :

حضرت بهاءالله، «لوح ابن ذئب» ، ص ۱۲۵؛ «چندی قبل مذکور شد کتاب ایقان و بعضی از الواح را نسبت به غیر داده ای (خطاب به هادی دولت آبادی)؛ لَعَمرُالله هذا ظلمٌ[2] عظیم. غیر(منظور یحیای ازل است- م)، از ادراک آن عاجز است تا چه رسد به تنزیل آن.»

هادی یکی از علمای مشهور اصفهان بود که از تابعان برجستهٔ صبح ازل شد و پس از مرگ وی ادعای جانشینی او را کرد. [از تاریخ دان بهایی، نصرت الله محمد حسینی از (Barnaby) برای متذکر داشتن این موضوع و نیز ارسال مستخرجاتی منتشر نشده از الواح حضرت بهاءالله راجع به این داعیهٔ تألیف (در مورد ایقان – م) تشکر می کنم. چنین ادعایی، آشکارا، به مدت دو دهه، از زمان شروع نشر کتاب، عامل آزار احباب بوده است. نیز رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء الله» (En)، جلد ۲، ص ۶۹ .]

یادداشت ۱۲۰ :

همان مأخذ، جلد ۴، ص ۲۹۵ .

---

[1] *کتاب ایقان را بخوان.- م*

[2] *قسم به خداوند که این ظلم عظیمی است.- م*

یادداشت ۱۲۱ :

از جمله رجوع کنید به مأخذ فوق، جلد۲، صص ۵۳-۵۲ ، ۶۹ ، ۱۰۱، ۲۲۰- ۲۱۹ و جلد ۳ ، صص ۳۰۳- ۳۰۲، برای توضیحات نمونه.

یادداشت ۱۲۲ :

همان مأخذ، جلد ۲، ص ۷۰ .

یادداشت ۱۲۳ :

همان مأخذ، جلد ۲، صص ۲۲۰- ۲۱۹ .

یادداشت ۱۲۴ :

یکی از ملایان قفقازی به نام شیخ عبدالسلام، شیخ الاسلام تفلیس [شهری که اکنون تبیلیسی (Tbilisi) خوانده می شود]، ردیه ای نسبتاً پیچیده برکتاب ایقان نوشت. نظر بالیوزی (در «ادوارد براون و دیانت بهایی» (En)، ص ۶۷) درست است که می گوید، شاهکار ابوالفضائل یعنی کتاب الفرائد که ردّی مفصل است بر این ردّیه، «عمق و وسعت دانش او را آشکار می سازد» ؛ علم و دانشی که آثار ترجمه شدهٔ این مدافع برجستهٔ امرالله، فقط جزیی از آن را نشان می دهد. ترجمه های کول از چندین اثرِ این دانشمند شهیر بهایی، بهترین نمونه های موجود در زبان انگلیسی هستند.

یادداشت ۱۲۵ :

رجوع کنید به باک، «بهاءالله به عنوان مُصلح جهانی» (En)، در «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شمارهٔ ۴ (۱۹۹۱)، صص ۷۰- ۲۳ .

یادداشت ۱۲۶ :

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، ص ۴۱۴ .

یادداشت ۱۲۷ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۱۰- ۲۰۹ .

یادداشت ۱۲۸ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۲۹ :
همان مأخذ، ص ۲۱۰ .
یادداشت ۱۳۰ :
حضرت بهاءالله، «لوح ابن ذئب» (۱۳۱ بدیع)، ص ۱۰۱ .
یادداشت ۱۳۱ :
حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۱- ۱۶۰ .
یادداشت ۱۳۲ :
همان مأخذ.
یادداشت ۱۳۳ :
همان مأخذ ، صص ۱۶۵- ۱۶۴ .
یادداشت ۱۳۴ :
همان مأخذ ، ص ۱۶۱ .
یادداشت ۱۳۵ :
همان مأخذ.
یادداشت ۱۳۶ :
همان مأخذ ، ص۱۶۲ .
یادداشت ۱۳۷ :
همان مأخذ .
یادداشت ۱۳۸ :
همان مأخذ .
یادداشت ۱۳۹ :
همان مأخذ .
یادداشت ۱۴۰ :
همان مأخذ .

یادداشت ۱۴۱ :

همان مأخذ ، صص ۱۶۳- ۱۶۲ .

یادداشت ۱۴۲ :

حضرت بهاءالله می نویسند: «هر ملتی باید التفاتی عالی نسبت به موقف سلطان خود داشته باشد، مطیع او باشد و اوامرش را به اجرا درآورد و قدرتش را ملحوظ دارد. سلاطین ارض مظاهر قدرت و عظمت و شوکت خداوند بوده و هستند.» [ترجمه (به انگلیسی) توسط مک ایون در «از بابیت تا بهائیت» (En)، مجلهٔ «دین»(En)، جلد ۱۳ (۱۹۸۳)، ص ۲۲۵.] (ترجمهٔ فوق از روی متنِ مک ایون نوشته شد.- م) مک ایون اظهار می دارد: «ما، به وضوح، از آرمان ها و روش های بابیت اولیه، در حال دور شدن هستیم. کاملاً نمایان است که حسینعلی (بهاءالله)، با اظهار این که نه تنها حاکمان دنیوی را، هرچند قاصبان قدرت حقیقی هم باشند، باید تحمل کرد؛ بلکه خداوند خود، حکومت ارض را به دست آنان سپرده است، پا را حتی از خاموش نشینیِ شیعه نیز فراتر نهاده است.» (همان مأخذ)

یادداشت ۱۴۳ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۰۲- ۲۰۱ .

یادداشت ۱۴۴ :

رجوع کنید به براون، «متونی از بیان فارسی راجع به نظر باب در مورد رابطه اش با من یظهره الله، یادداشت پنجم» (En)، در«مقالهٔ شخصی سیاح» (En) ، جلد ۲، صص ۳۴۹- ۳۴۷ .

یادداشت ۱۴۵ :

راجع به «موعودیت چند گانهٔ» حضرت بهاء الله، رجوع کنید به باک، «یک مواجههٔ قیامت نشانِ یگانه: بهاءالله و موعودگرایی بین فرهنگی » (En)، در «مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی در ایران» (En)، جلد ۳، صص ۱۷۹- ۱۵۶ .

یادداشت ۱۴۶ :

براون، « مقالهٔ شخصی سیاح» ، جلد ۲، صص ۴۰- ۳۹ .

نقد جونا وینترز (Jonah Winters)

اثـر کریستـوفر باک، به نام *رمز و راز: تفسیر قرآن در کتاب ایقـان را* (مندرج در مجلهٔ مطلعاتی در ادیان بابی و بهایی، جلد۷)، مـی تـوان بـه عنـوان کاری نبوغ آمیز ملحوظ داشـت؛ زیرابـه نحـوی نمایـان، پیـشتازانه، متهورانـه، نوآورانه و حتی درخشان می باشد. اما افسوس که بـه طـور یـأس آوری ابهـام آمیز است.

خوان کول در پیشگفتار کتاب می گوید، این اثـر :«نخـستین بررسـی آکادمیکی است که تماماً به یکی از آثار برجستهٔ بهـایی اختـصاص یافتـه.»[۱] است؛ این به جای خود، اما عرصـهٔ دیگـری نیـز هـست کـه *رمـز و راز* در آن نوآوری می کند. این اثر که به عنوان رسالهٔ اصلیِ مؤلف، در سال۱۹۹۱، زیر نظر اسلام شناس، آندره ریپین نگاشته شده، به مباحثی می پردازد که هم برای تحقیق و تتبع بهایی حائز اهمیت اساسی هـستند، و هـم تـا حـدّ زیـادی، مـورد غفلت و بی توجهیِ جامعه واقع شده اند. عمدهٔ این مباحث، اسلام و رابطهٔ آن با آیات و الهیات حضرت بهاءالله است.[۲] در حـالی کـه مقصّر اصلی در ایـن غفلت آکادمیک، فراینـد نوظهور تحقیق و پـژوهش بهـایی در مغـرب زمـین است، کل جامعهٔ بهـاییِ غربـی نیـز نـسبت بـه پـرداختن بـه مـسائل و مواضـیع اسلامی، تا حدّی گرفتار بیم و هراس می باشد.[۳] هر کسی که تاریخ اولیهٔ امر الهی را مطالعـه کند و تأثیر پذیری هـایِ تمثیلـی و فرهنگـیِ موجـود در آثـار مبارکه را ملاحظه نماید، نیاز مبرم به مطالعه و حصول درکیِ درست از اسـلام برایش محـرز و مـسلم مـی گـردد. بـاک، در اشـاره بـه میراثـی فرهنگـی کـه حضرت بهاءالله در اختیار داشتند، می نویسد: «به هـر حـال آن حـضرت یـک مسلمان بوده اند» (ص ۱۵۷). فقط با تحقیق و تتبع در اسلام است کـه بعـضی اشـارات متنـی، اسـتعارات و ارائـات تـشبیهی، عبـارات و اصـطلاحات فنـی، مفروضات فرهنگـی و حتـی شـیوه هـای نوشـتاری، در نـصوص و آثـار اولیـهٔ بهایی، وضوح و روشنی می یابد.

حضرت شوقی افندی کتاب مستطاب ایقان را این گونه وصف می نمایند: «مهم ترین اثری که راجع به معنا و مقصد روحانی امر بهایی به رشتهٔ تحریر در آمده»(ترجمه)(انوار هدایت ، جلد ۱، ص ۳۷) و می تواند به عنوان منبع محوری و اصلی الهیات بهایی، ملحوظ گردد. این سِفر جلیل حائز موقفی یگانه و تاریخی است که در آستانهٔ اظهار امر علنی حضرت بهاءالله در سال ۱۸۶۳، علی الظاهر توسط فردی بابی، برای اهل بیان و در دفاع از حضرت اعلی، نگاشته شد. اما چیزی نگذشت که به عنوان کتابی که شخصی بهایی بری بهائیان و در دفاع از حضرت بهاءالله، تألیف کرده، ملحوظ گشت. با چنین موقف و منزلتی، می توان گفت که کتاب ایقان سه نقش متفاوت به عهده دارد: اول، دفاعیه ای است بر ادیان بابی و بهایی؛ دوم، شرحی است بر الهیات این دو ظهور بدیع؛ و سوم، پلی است برای همبستگی و هماهنگی این دو شریعت لمیع.

عنوان *رمز و راز*، با تو جه به دو نکتهٔ مذکور در فوق انتخاب شده است: اول این که کتاب، نقش نمادگرایی قرآنی در ایقان را بررسی می کند و شرح می دهد که به چه دلیل ایقان خود نمونه ای است از تفسیر قرآنی. ایقان را حتی می توان در زمرهٔ متون سنّتی متعلق به تفاسیر اسلامی ملحوظ داشت؛ هرچند بر تر از آن و ارائه دهنده ی شکلی تازه از آن است. با این وصف، *رمز و راز* متعلق به عرصه ای چندان ناشناخته هم نیست؛ زیرا هم در سنت تفسیر اسلامی و هم در فرایند پژوهشِ غربی، می توان انواع کارهای موزون و محترم و مؤثر از همین دست را مشاهده نمود. دوم این که *رمز و راز* شالودهٔ یزدان شناسی ایقان را تحقیق می کند و سعی می نماید به این مسئله پاسخ دهد که آیا کتاب مستطاب ایقان را یک فرد بابی نوشته است و یا مَن یُظهِرُهُ الله تحریر کرده است؟ در زمان کتابت آن، «وقوف موعودانهٔ» حضرت بهاءالله، (یعنی آگاهی حضرت بهاءالله از موعود بودنِ خود – م) چگونه بوده است؟ و آن حضرت تا چه حدّی راز خود؛ یعنی اینَ

حقیقت را که موعود بیان بوده اند، افشا فرموده اند؟ در این جا باک، در قلمروهای نامکشوف قدم می گذارد؛ زیرا در مطالعات منتشر شدهٔ بهایی (در مورد حضرت بهاءالله– م) ندرتاً چنین موضوعی مورد توجه قرار گرفته است. اکثر مطالب کتاب *رمز و راز* به این مسأله می پردازد که کتاب ایقان تا چه حدّی «راز» مؤلف خود را پنهان یا عیان می سازد و نیز این که آیا این اشارات ابهام آمیز را می توان نوعی پیش آگاهی در مورد افشا و اعلان نزدیک آن راز در نظر گرفت؟ بنابر این کتاب *رمز و راز* اول به **رمز** می پردازد؛ یعنی هویت ایقان، که همانا تفحّص و تکاپویی در نمادگرایی قرآنی و اسلامی باشد؛ و سپس با **راز** دمساز می شود؛ یعنی سرشت روحانی و هویت حقیقیِ حضرت بهاءالله در آن زمان؛ اما در امتداد راه، بسیاری از مواضیع مختلفه و مباحث منقولهٔ دیگر، مثل تاریخ دستنویس ها و چاپ های ایقان، عقاید شیعیان در بارهٔ مهدی و برنامهٔ حضرت بهاءالله در مورد اصلاحات اجتماعی و دینی را نیز در بر می گیرد.

از آنجا که کتاب بعضاً، فاقد ساختاری در حد کفایت مرتب و منظم است (به بحث تالی رجوع کنید)، محاسن و مزایایش را باید به صورت بخش به بخش بررسی نمود. باک، بعد از نوعی مقدمهٔ پر پیچ و خم در **فصل اول**، وارد تحلیلی دقیق و منقّدانه از تاریخ ایقان می شود. ابتدا تاریخ اولیهٔ آن، از زمان نزول تا هنگام انتشار و نیز تاریخچهٔ نسخهٔ اصلی را بررسی می کند و سپس با چنان دقت و زحمتی که شایسته است به عنوان الگوی تحقیقات متنیِ(کتابخانه ای) آینده در نظر گرفته شود، حدود نوزده صفحه را به تاریخ چاپ و انتشار آن اختصاص می دهد. باک، کار تحقیق و تتبع را ساعیانه و روشنگرانه ادامه می دهد و به بررسی کتب معروف و مهجور در این زمینه و نیز مقالات مدرج در مجلات مختلف، وکارهای محققان و مورّخان معاصر، و تحلیل های مقایسه ایِ دستنویس ها می پردازد، و در این مسیر با دایرهٔ تحقیق بیت العدل اعظم مکاتبه می نماید، و نیز اظهارات بعضی

مخالفان و معاندان امر بهایی را تجریه و تحلیل مـی کنـد، و تمـامی مطالـب را با دقّت، مستند به پانوشت های مناسب می سازد. اهمیت این پـژوهش، صرفـاً منحصـر به تاریخ انتشار ایقان نمی شود؛ زیرا در این گذار، به تاریخچهٔ ایجـاد و اشاعهٔ بعضی از دیگر متون کلیدیِ بهایی نیز نگاهی می شـود، بـرای برخـی معـضلات تـاریخی، راه حـل هـایی پیـشنهـاد مـی گـردد؛ و بـه اتهـامات منقدانه ای که مخالفین اولیه امرالله مطرح کرده اند، پاسخ داده می شود. توجه و تمرکزی که باک در مورد ایـن فـصل آغـازین بخـرج داده، خواننـده را بـه شوق می آورد که به مطالعهٔ فصل های دیگر کتاب ادامه دهد.

تمرکز اصلی **فصول دوم و سـوم**، «تفـسیر و عقیـده» و «در ورای اسلام»، رویکرد تاکتیکی حضرت بهاءالله است بـرای غلبه بر موانع موجود بـر سر راه ظهوری فرا قرآنی؛ یعنـی توضـیح سرشـت قـائم یـا مهـدی، و معنـای حقیقی «خـاتم النبیین» کـه بـاک بـا توصیف «مهیبت ترین مانع عقیـدتی ... در مقابل حضرت بهاءالله» (ص۱۱۵)، آن را متمـایز می سازد. سـپس بـاک، ابـزار برجستهٔ تفسیریِ حضرت بهاءالله را توضیح می دهد؛ ابزاری که آن حضرت با آن، بر اساس داعیه ای بدیع بر قدرت و مرجعیتی برتر، بـه جـای نفـیِ بیانـات موجود در کتب آسمانی قبل، نمادهای کلامی موجود در این صحف مقدسـه را در بـرابـر هم قـرار می دهـد و بـه طـرزی بـدیـع، آنهـا را تفـسیـر و تبییـن می فرمایند. این تکنیک، امکان این را برای آن حضرت فراهم مـی آورد کـه معانی معمولی احاله شده به بعضی مواضـیع کلیـدیِ کتـب آسـمانی پیـشین را مردود شمارند و برای نمادهای محوری آنهـا، معـانیِ بدیعـه، در نظـر گیرنـد؛ بدون این که به مرجعیت این متون مقدسه، خدشه ای وارد آورند. «حـضـرت بهاء الله حقاً و صریحاً قـرآن را تأییـد می فـرماینـد، امـا در عیـن حـال بـه آن نسبیـت می بخـشند.» (ص۱۵۹) فـصـل سـوم بـا بحثـی راجـع بـه اصـطلاح شنـاسی فنـی (که شـایـد بیشتـر بـا فصـل بعـدی جـــور در مـی آیـد) پـایـان

می پـذیـرد؛ یعنی کـاربـرد حضرت بهـاءالله از اصـطلاحات رمـز (نمـاد)، راز (سِرَ)، تلویح (پوشیده) و اشاره (ایماء).

فصل چهارم، «فنـون تفسیـری در کتـاب ایقان» که با ۱۵۸ صـفحه، حدود یک سوم از کتاب *رمز و راز* را در بر می گیـرد، فنـی تـرین و سـنگین ترین بخش کتاب است. در این جا باک، بـه قلـب پـروژهٔ خـود مـی پـردازد؛ یعنی اثبـات این که بـرنامهٔ حضرت بهاءالله، در ایـن مقطـع از مأموریتـشان، بـه واسطهٔ نوآوریِ تفسیر قرآنی، به اجـراء در مـی آیـد. بـاک، انـواع بـسیاری از نوآوری های تفسیری را که آن حضرت ابداع فرموده انـد، بررسـی مـی کنـد که ذیلاً، صرفاً معدودی از آنها، بارز و برجسته خواهد شد.

در زمـرهٔ بـدعت هـایی کـه حـضـرت بهـاء الله در سـنّت تفـسیر وارد می کنند، «تفسیر بین الکتبی» است؛ یعنی تبیین نماد گرایی متون مقدس یـک دیانت، با توسّل به متون دینی دیگر؛ که در مورد ایقان، هدف توضـیح آیـات قـرآنی است بـه وسیلـهٔ متـون انجیـلی(و البتـه بـالعکس- م). ایـن نـوع تفـسیر نمی تواند قبل از ادیان بابی و بهایی به کار برده شده باشد؛ زیرا مسلمانان سـنتاً متن انجیل را تحریف شده می داننـد و قـرآن را متنـی مـی انگارنـد کـه بـرای اعادهٔ خلوص و صحت کتب سماوی، نازل شده اسـت. امـا از منظـر حـضرت بهاءالله، هر دو متنِ مقدَس، صحیح و سالم بوده، لهذا می توانند بـرای توضـیح یکدیگر به کار برده شوند. با کاربرد این نوع تفسیر، بـرای آن حـضرت میـسر شد، تدریجاً مانع «خاتم النبیین» را که بر سر راه ظهوری بدیع قرار داشت کنار بگذارنـد. نوآوری دیگر آن حضرت، توسل گسترده اسـت بـه عقـل و خِـرد. باک نشان می دهدکه چگونه کتاب ایقان مکـرراً متـذکر مـی دارد تفـسیرِ بـه ظاهرِ بعضی نمادها به بیهوده گویی (یا به اصطلاح خود ایقان بـه مزخرفـاتَ – م) می انجامد؛ اقدامی که هیچ ثمره ای نه برای حق و و نه خلـق در بـر نـدارد. بـرای مثـال در گفتگـو از قـرآن ۳۹/۶۷، «والارضُ جمیعـاً قبـضتُهُ یـومَ

القیامة و السَموات مَطویَاتٌ بیمینه»[1]، حضرت بهاءالله می فرمایند: «حال قدری انصاف می خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده اند، چه حُسن بر آن مترتَب می شود؟ » [کتاب ایقان (۱۹۰۰)، صص ۴۰- ۳۹] (ص ۳۱۶) حضرت بهاءالله، تا حدودی با توسل به خرد و منطق و اشاره به بیهوده (یا مزخرفات- م) انجامیِ بعضی قرائت های ظاهر گرایانهٔ قرآن، خواننده ایقان را مهیا می سازند تا از محدودهٔ تفاسیر رسومی برتر خرامد و برای اقبال به پیام بدیع و دین جدید، پذیراتر گردد. آخرینِ نقطهٔ قوت این فصل، پذیرش باک است از گونهٔ تفسیرِ ارائه شده توسط اسلام شناس، ونس برو. در حالی که کار ونس برو نیز مخالفان و معترضان خود را دارد – یکی از گله های مشترک در مورد آن می گوید نظریات این مستشرق به نوعی کاهشگری آمیخته است – (۴) کاربرد باک از گونهٔ تفسیریِ او، در مورد ایقان، بسیار آموزنده است. ونس برو، در فرآیند تفسیر سنّتی دوازده تکنیک تفسیری را ذکر می نماید که از جملهٔ آن «قرائت های مختلف»، « متون شاهد(یا شواهد شعری)»، « توضیح دستوری»، « توضیح فصیحانه» و «تشبیه و همانندی» و غیره است. باک، در ایقان، ده مورد از دوازده تکنیک ونس برو را ردیابی می کند و هر کدام را به نوبت و با تأمین و تحلیل نمونه هایی از متن، بررسی می نماید. این بخش در زمرهٔ متمرکزترین تحلیلات موجود روی نصوص بهایی، منتشر شده به زبان انگلیسی است و حتی اگَر خواننده ای با بعضی تحلیل های باک موافق نباشد، نفس تلاش و مجاهدتی که صورت گرفته، سزاوار تحسین و آفرین است.

فصل پایانی *رمز و راز*، «آن سوی گذرگاه»، زمینه و محتوای اسلامیِ بحث و بررسی شده در فوق را، در آثار حضرت بهاءالله و تفاسیر مجدد آن حضرت از نمادگرایی قرآنی، به کار می گیرد تا به حدسیّات و

---

[1] *سراسر زمین در روز قیامت در قبضهٔ قدرت اوست؛ و آسمانها به دست او در هم نوردیده می گردد.(ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی)- م*

تفحّصات در حوزهٔ الهیات بهایی بپردازد. در این جا باک به وارسی اشارات مبتنی بر تفسیرِ حضرت بهاءالله، در مورد انفصال از اسلام مبادرت می کند و مواردی مثل ظهور فراقرآنی، اصلاحات دینی و اجتماعی، رویکردهای منطقی- استعاری به کتب سماوی، پذیرش ایقان توسط بابیان و « وقوف موعودانهٔ» حضرت بهاءالله را تجزیه و تحلیل می نماید. این فصل متضمن بعضی از روشنگرانه ترین و مفیدترین مباحث کتاب است و باک با موفقیت کامل، حسّ ضرورت کتاب ایقان و جامعه ی ابتدایی بهایی و نیز قدرت القاء شده به هردوی آن ها را انتقال می دهد.

از آنجا که بحث فوق تا حدّی فنی از آب درآمد، خطر این که به اصطلاح، درختان مانع رؤیت جنگل شوند (یعنی توجه به جزئیات مانع درک کلیت کار گردد – م)، وجود دارد. لهذا لازم است مجدداً، بدعت و مناسبتِ کار باک، مورد تأکید قرار گیرد. آثار بهایی در کل، فقط وقتی می توانند درک شوند که سنن ادبی، فرهنگی و الهیاتی که این آثار از درون آنها سر برآورده اند، بررسی شوند و تأثیرات هر یک از این مقولات بر دیگری ارزیابی گردد. آشنایی با زمینه ها و بسترهای اسلامی و ایرانی، به دو دلیل ضروری است: اول این که حضرت بهاءالله آنها را در کار خود انعکاس می دهند و دوم این که آن حضرت اثر خود را بر پایهٔ آنها بنا می نمایند. وقتی نماد یا استعاره یا تعلیمی اسلامی یا ایرانی در موردی مشابه از امر بهایی منعکس می شود، درک پیشینه، شرط ضروری برای درک صحیح پسینه قرار می گیرد. بالعکس، زمانی که حضرت بهاءالله تماثیل و تعالیم دیرینه را تغییر می دهند، روسازی می نمایند و تعبیر و تفسیر می فرمایند، درکِ معانی قدیمهٔ آنها شرط لازم است برای فهم این که آن حضرت چگونه این انواع بدیعه را به وجود آورده اند. از آنجا که *رمز و راز* اولین اثری است به زبان انگلیسی، که در راستای تحقیق و بررسی نصوص و تفسیر بهایی با هر ژرفایی

تحلیلی،نگاشته شده، اثر باک را می توان بدون اغراق، کاری اساسی و بنیادی به حساب آورد.

با توجه به اهمیتی که مباحث مطروحهٔ باک حائزند و نیز مهارتی که وی در بررسی آنها به خرج داده است، تأسف آور است که بعضی از خوانندگان ممکن است *رمز و راز* را نفوذ ناپذیر بیابند. در نزدیک شدن به این اثر، دو مانع عمده موجود است: اول ابهام آمیز بودن نثر باک و دوم نامنظم بودن بعضی محتویات کتاب. این مشکلات با تار و پود کتاب عجین و آمیخته شده و وارسی دقیق آنها، سخن را به درازا می کشد. بنابر این ذیلاً فقط چند نمونه ذکر می گردد.

سختی و صعوبت نثر باک شاید مورد بارزتر این دو انتقاد باشد؛ لهذا در آغاز به آن می پردازیم. این پیچیدگیِ نوشتاری هم به دو بخش قابل انقسام است: اول نامناسب بودن تلفیق دو سبک شاعرانه و پژوهشگرانه و دوم، تمایل باک به کاربرد کلمات مطوّل و پاراگراف های نامربوط.

باک کوشیده است بین روشهای پژوهشگرانه (Academic) و دل باورانه (Confessional)؛ یعنی بین رویکردی که ریشه در بیطرفی عینی دارد و عملکردی که پایه در دفاعیات ایمانی دارد، اعتدالی برقرار سازد. از آنجا که از محققان ادیان بطور اعم و از پژوهشگران بهایی بطور اخص، اغلب خواسته می شود چنین تعادلی را رعایت کنند؛ از تلاش باک، اصولاً باید دفاع به عمل آید. آیا حضرت محمد قرآن را «نوشت» و یا خداوند « به واسطهء او، آن را نازل کرد؟»؛ آیا حضرت بهاءالله بتدریج «از مأموریت موعودانهٔ خود آگاه شدند» و یا افاضهٔ تدریجیِ این مأموریت را که از سال ۱۸۵۳ کاملاً از آن آگاه بودند، به دقت طراحی فرمودند؟ باک بخوبی از عهدهٔ ایجاد اعتدال روی این مسیر مخصوص و ظریف، برآمده است؛ زیرا اثری حجیم و عینی نگاشته است، مملو از عبارات سرّی و فنیِ نامشخص و مبهم، با وجود این ترتیبی داده است که احساسی

گرم و صمیمی از تعهد و احترام او نسبت بـه میـدان و موضـوع تحقیقش نیـز انتقال یابد؛ حالتی که غالباً در آثار آکادمیک راجع به ادیان، یافت نمی شود.

امـا با دلیل شیوهٔ نگارش شخصی او و یا به عنوان یک ابزار عمدی و آگاهانه، نوشتارش در بعضی امکنه، تلفیقـی نـاموفق از شـیوه هـای شـاعرانه و روش های عالمانه، بنظر می رسد. برای مثال، تمثیل گستـردهٔ او از « رستـاخیز نمادها» در صفحهٔ (۱۶۲)، به ارائاتش رنگ و جلا می بخشد، اما ایـن رنـگ و جلا بزودی زائل می گردد. باک علاقهٔ وافری به تجنیس (کلمات آغاز شـده بـا یک حـرف) هـای چنـد بخشی نشان می دهد؛ مثـل «Pestilential pit) (حفـرهٔ مهلکـه) (ص۲۱)، « artifice ambivalence» (مهـارت هـای عـمـدی در ابـهام گـویـی) (ص۴۶)، « Vituperative Vaticination » (عاقبتـی عـذاب آلـود) (ص ۱۵۳)، « arcanely augured» (بطـور ضـمنی... مطـرح شـده) (ص۱۵۵)، « extraordinary extemporancity) (بدیهه نویسی خارق العاده) (ص۴۲۷). چنین ابـزاری، با واژگـانی کـوتـاه تر و واضـح تـر، البتـه هـر نثـر و نوشـته ای را جـذاب تـر می نماید. اما در این کتـاب چنـین عبـاراتی فقـط خواننـده را گرفتـار و حتـی مبهوت می سازد. به همین سان، او، گاهی اوقات فراموش می کند که وضوح سخن مهم تـر از فنون کلام است. چرا «variae lectiones» (قرائت هـای مختلف) (ص۲۲۲)، وقتی «Variant readings»، دقیقاً همان معنا را افاده می کند؟ چـرا « Loci probantes» (متـون شـاهـد) (ص۲۲۴)، عبـارتی کـه حتـی در فـرهنـگ آکسفـورد هـم یـافـت نمـی شـود؛ در حالـی کـه « proof- texts»، عبارتی مصطلح و معادل آن است؟ (۵) و بالاخره این که، بعضی از جملات گرفتار آفت اطاله اند. مثلاً باک در جایی می نویسد:

Shoghi Effandi … provides a peripherestic rendering of the verse in Translation

[حضرت شوقی افندی ... با تمهید یک ترجمهٔ توضیحی (از آیه)] (ص۲۶۸) که می توانست خیلی ساده تر، به این گونه نوشته شود: « حضرت شوقی افندی ... آیه را توضیح می دهد»، زیرا، «to periphrase» خود به معنی بیان مفهوم یک عبارت است با چندین کلمه، به جای معدودی کلمه؛ که خودِ این جملهٔ اخیر نمونه ای ناهنجار از آن است.)

یک جنبهٔ مسأله ساز دیگرِ *رمز و راز* شکل درهم ریختهٔ آن است. این کتاب فاقد نظم و هماهنگی، هم در قالب کلمات و هم در محتوا است. شواهد درونی گواهی می دهد که کتاب ترکیبی است از اجزاء مختلف که تقریباً به گونه ای اتفاقی به شکل یک مجموعه درآمده و برای چاپ آماده شده است. ناهمگونی های قالبی، شکل ظاهری و علائم تلفظیِ کلمات، هر دو را در بر می گیرد. نمونه های این ناهمگونی در شکل ظاهر، از جمله این است که کلمهٔ « Tafsir»، حتی در یک صفحه (۸۴ متن اصلی)، هم به صورت (italics) و هم به گونهٔ (roman) ظاهر می شود و نیز کاربرد علامت تلفظ صحیح (´)، به دو شکل مختلف، مثل «Qur´an» (خوانده می شود، کُوران – م) و «Qur´a'n » (خوانده می شود، کُورآن- م) ، در یک صفحه (۱۲۹ متن اصلی) و حتی در یک جمله (ص ۱۳۰ متن اصلی)، مشاهده می شود. اما در مورد کاربرد علائم تلفظی برای کلمات ناآشنا : چرا «Islam» و نه «Isla'm»، وقتی در متن آمده است که « Muhammad» و نه« Muhammad» ؟ چرا « Ulama» اما «hadi'th»؟ معنی این کار ا ین است که کلمات«Ulama» و «Islam»، در زبان انگلیسی رایجند، (یعنی تلفظ درست به حساب می آیند- م) و کلمات « Muhammad» و «hadi'th» خیر. این ناهمگونی ها چیزی بیش از یک نقص موضعی نیست؛ که البته نشانهٔ فقدان ویرایش مطمئن متن می باشد – همان طور که دهها غلط تایپی موجود در کتاب، این گونه است.

موارد دیگرِ دال بر فقدانِ ویرایش کافی، ناهمگونی در نقل اسامی و الفاظ است. در بسیاری از مواضع فقط بخش دوم نام نفوس ذکر می شود؛ مثل « مطابق نظر McAuliffe...» (ص ۸۲ متن اصلی) و در مواضعی دیگر نام کامل و حتی کنیه شخص هم می آید؛ مثل« ... توسط Denis Mac Eoin Irish Islamist, ...» (ص xxii متن اصلی). البته مشخص کردن مک ایون به عنوان یک Irish Islamist (اسلام شناس ایرلندی) معنای مهمی را القاء نمی کند که در مورد مک اولیفه مفقود شده باشد؛ اما اشارهٔ ارائه شده، به این منظور است که خواننده شخص مورد نظر را بهتر بشناسد. بالعکس، بعضی دیگر از اشخاص مکرَراً و کاملاً معرفی می شوند؛ مثل «...سعدالدین تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ یا ۱۳۹۰ میلادی) ...» (ص ۹۱ متن اصلی)، « ... فصیحِ معتبر، تفتازانی...» (ص ۱۶۱ اصلی)، « ... تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ میلادی) » (ص ۲۵۲ اصلی). کلمات خارجی (فارسی یا عربی- م) نیز بعضاً نابجا تعریف می شوند، مثلاً عبارت « امامی اَخباری» نخست در ص ۱۲۸ (متن اصلی) به کار می رود و بعد در ص ۱۳۲ (اصلی) تعریف می شود؛ در حالی که واژهٔ «اَخباری» قبلاً در ص۱۲۷ (اصلی) تعریف شده است. این مسأله تمرکز خواننده را به هم می زند؛ چون مجبور است به پس و پیش متن رجوع کند تا معنی عبارت را دریابد. این نقائص و بعضی نمونه های دیگر – مثل آثاری که در یادداشت ها ذکر شده اند اما در کتابنامه نیامده اند- نشان می دهد که متن کتاب بطور منظم نگاشته نگشته و در حدکفایت ویرایش نشده است.

اگر این ناهمگونی ها منحصر به موارد فنی مذکور در فوق بود، می شد آن را نوعی متّه به خشخاش گذاشتن تلقی کرد؛ اما محتوای متن نیز گرفتار آن است. بخش های متعدد، نوعی قالب بندی شده اند که گویی به یک سلسله مراتب موضوعی واحد تعلق دارند –این بخش ها معمولاً با عناوینی برجسته تر مشخص شده اند – و این در حالی است که محتویات

آنها عملا به سطوح متفاوت(جاهای دیگر کتاب- م) متعلق است. برای مثال، بخش های «گونه شناسی ونس برو از تفسیر» (ص ۲۱۶) و «ابزار روندانه در کتاب ایقان» (ص ۲۱۹) و « قرائت های مختلف» (ص ۲۲۲)، سه مبحث متوالی هستند که ظاهراً هر کدام زیرمجموعهٔ بحث قبلی است؛ ولی تحت عناوین مستقل و متساوی قالب بندی شده اند. ابزار روندانهٔ دوازده گانه نیز، که به هر کدام بخشی مستقل اختصاص داده شده، می بایست لا اقل شماره گذاری می شدند. از آنجا که بعضی از فصول، حائز دهها عناوین فرعی از این دست هستند – مثلاً فصل چهارم بیست و دو عنوان فرعی دارد – خواننده ممکن است به آسانی در آنها گم شود.

مباحث مطروح در متن نیز می توانند در هم ادغام شوند؛ یعنی جملات و پاراگراف ها و بخش های غیرمرتبط به عناوین مذکوره، در یک جا و به صورت منظم ارائه گردند. مثلاً چنین بنظر می رسد که فرازها (پاراگراف ها)ی کوتاهِ راجع به تب و تاب موعودگرایانهٔ بابی، در صفحات ۱۸۷- ۱۸۶، چندان ربطی به تعریف تفسیر که بلافاصله قبل از آنها آمده است و نیز به فرازهای مربوط به مکاشفات عهد جدید که بعد از آنها ذکر شده است، ندارد. بالعکس، مباحثی را می توان یافت که در متن کتاب پراکنده اند و باید به صورت همراه و همگون ارائه گردند. برای مثال، موضوع راز موعودیت حضرت بهاءالله که بر اساس عنوان کتاب باید نیمی از محتوای آن را شامل شود، در ده موضع از کتاب نمایان و مجدداً پنهان می شود که هیچ یک از آنها پردازشی یگانه و همبسته را نشان نمی دهد. بنظر می رسد که باک این مسأله را در صفحات ۱۳۷- ۱۲۴ مطرح و مورد بحث قرار داده است، جایی که در آن، خودآگاهی حضرت بهاءالله، انتظارات موعودگرایانهٔ بابی و فنون مورد استفادهٔ آن حضرت، هم برای مختفی کردن و هم برای متجلی نمودن « رازِ» خود، بررسی می گردد. اما وقتی همین مباحث مجدداً در صفحات ۳۸۵- ۳۷۹، البته با جزئیات بیشتر ، مورد مطالعه واقع می شود، انسان

تعجب می کند که چرا بین آنها به اندازهٔ نیمی از کتاب فاصله است و این تعجب حتی بیشتر شده، به گونهٔ این سؤال جلوه می کند که چه سازمان و ساختاری حاکم بر زیربنای کتاب *رمز و راز* است؟ وقتی می بینیم کتاب نه با یک خلاصهٔ جامع از زمینهٔ پوشش داده شده، بلکه با بحثی از برنامه حضرت بهاءالله برای اصلاحات اجتماعی – دینی پایان می پذیرد؟ مقولاتی که به نظر می رسد ربط مستقیمی به فحوای کتاب نداشته، بیشتر شبیه مقدمه ای بر یک کتاب جدا و جدید می باشند. بسیار غریب است که باک، با این که می پذیرد این بخش « خارج از حوزهٔ مأموریت این تحقیق» (ص ۴۱۰) است، نُه صفحه را به آن اختصاص می دهد.

با توجه به تعداد مباحث متعددهٔ مطروحه و نیز به نوعی، شیوهٔ اتفاقیِ پرداختن به آنها، کتاب می بایست از یک فهرست مندرجات دقیق تر و نیز یک ایندکس کامل، برخوردار می شد. در عصر واژه پردازهای رایانه ای که به کمک آنها یک ایندکس فشرده، می تواند در طول یک روز ایجاد شود؛ فقدان آن، با عرض معذرت، عذر و بهانه بر نمی دارد و کاربرد کتاب را به عنوان یک اثر مرجع، دچار موانع و مشکلات می سازد.

نقد و بررسی فوق، نه با روحیهٔ گِله و شِکوه، بلکه با احساس تأسف و تحسّر عرضه شد؛ زیرا که اثری چنین نَفیس و ثمین، مثل *رمز و راز* با نقائص و معایبی خدشه دار شده است که با نظم و ترتیبی بهتر و نگارشی دقیق تر و ویرایشی کامل تر، قابل اجتناب بوده اند. باک پروژه ای را متعهد و متقبل شده که از بسیاری جهات قابل تحسین است؛ اول این که مطالعه ای است تهورآمیز، زیرا اولین تحلیل جامع و گسترده است در زمینه و محتوای افکار و آثار حضرت بهاءالله. دفاع ضمنی و نسبتاً بی ربطی که باک در ص ۳۸۴ از خود به عمل آورده، نشان می دهد که او نیز از خطورت مبحث و رویکرد آکادمیک به آن، با خبر بوده است. دوم این که سخت کوشی و مجاهدتی که باک با آن به مباحث خود پرداخته، الگویی است برای هر کسی

که می خواهد به تحقیق کتابخانه ای مبادرت ورزد؛ زیرا تفحص او وسیع، توجهش به جزئیات کامل و پوششش بر مباحث تمام است. و بالاخره، بسیاری از استنتاجات او، با پرتوی که بر ایقان و محتوای آن می افکند، و در بعضی مواضع حتی سبک و شیوهٔ او، بارز و درخشان است. گر چه خوانندهٔ احتمالی را باید متذکر داشت که *رمز و راز* ممکن است متنی مبهم و مأیوس کننده به نظر آید که نفوذ در آن صعب و سخت است؛ اما این را هم باید گفت که این کتاب پژوهشی است خارق العاده که خواننده ساعی را پاداشی بس ارزنده، عنایت خواهد کرد.

Jonah Winters

یاد داشت های نقد اول:

یادداشت ۱ :

به بیانی صحیح تر، گفتهٔ کول باید به این شکل درآید: *رمز و راز* اولین مطالعهٔ آکادمیکی است که به صورت کتاب منتشر شده است. قبل از آن، پایان نامهٔ ۲۸۹ صفحه ای خانم (Diana Malouf)، با عنوان: «کلمات مکنونه اثر حضرت بهاءالله: قواعد ترجمهٔ به کار برده شده توسط حضرت شوقی افندی» [دانشگاه ایالتی نیویورک در (Binghamton)، ۱۹۸۸] ، قرار دارد.

یادداشت ۲ :

تا به امروز ، فقط یک کتاب، و تقریباً ده مقاله در بارهٔ دیانت بهایی و اسلام، نوشته شده است. رجوع کنید به کتابشناسی در (Robert Stockman) و (Jonah Winters)، « یک راهنمای منابع برای مطالعهٔ محققانهٔ دیانت بهایی» (ویلمت: دفتر مرکز ملیِ تحقیقاتِ بهایی در امریکا، ۱۹۹۷)، صص ۱۰۲- ۱۰۱.

یادداشت ۳ :

این سکوت و احتیاط را می توان تا حدی ناشی ازهدایتی دانست که بیت العدل اعظم به محفل ملی کانادا، عنایت کرده اند: «**لازم است به بهائیان ایرانی تأکید شود که ... آنها نباید در صدد ایجاد روابط صمیمانه با مسلمانان ایرانی و تبلیغ امر الهی به آنان، برآیند.**» [انوار هدایت، نشر سوم (دهلی نو : مؤسسهٔ مطبوعات امری، ۱۹۹۴)، ص ۴۳۰.]

یادداشت ۴ :

برای مثال رجوع کنید به دفاعیهٔ فضل الرحمن، «مواضیع اصلیِ قرآن» (En)، (Minneapolis : Bibliotheca Islamica 1994)، صص ۱۴- ۱۳.

یادداشت ۵:

یا آن گونه که (Hans Wehr)، این عبارت را ترجمه کرده، «Shawahid» ، « منقولاتی که به عنوان دلیل استفاده می شود» ، (Hans Wehr ، فرهنگ عربی به انگلیسی، مدخل « شاهد»)

نقد فرانک لوئیس (۱) (Frank Lewis)

کتاب *رمز و راز*، همان گونه که خوان کول در مقدمه آن اشاره می کند، اولین پژوهش علمی به زبان انگلیسی است که به یکی از آثار حضرت بهاءالله، اختصاص یافته است؛ (۲) بدین لحاظ معرّف شاخص مهمی در تاریخ تفسیر بهایی بوده، مؤلّف و ناشر آن، به سبب شهامت و استقامتشان سزاوار تحسین فراون می باشند. کریستوفر باک تسلّط بارزی را بر کلیّت تحقیق و تتبع جاریِ بهایی و نیز وقوف کاملی را بر مقالات علمیِ موجود در مجلات تحقیقی که مقولات مهم مکاتب اسلامی و مسیحی را بررسی می کنند، نشان می دهد. این کتاب بدایتاً محققان امور دینی و بخصوص اسلامی را هدف قرار می دهد. اما بهائیانی نیز که مایلند چنین کسانی را مخاطب سازند می توانند بدون احساس اشکال و حتی بدون آگاهی(از محتوای کتاب – م) آن را پیشنهاد بدهند. بعلاوه، همهٔ افراد، بخصوص بهائیانی که متعصبانه و سرسختانه مخالف کاربرد شیوه های منقدانه و محققانه در مورد آثار مقدسهٔ دین خود هستند، در رویکرد باک، نکات قابل تحسین فراوانی خواهند یافت. با توجه به آنچه که گاهی می تواند رابطه ای آزارنده و ناشادمانه میان محققان غربی و تحقیق و تتبع بطور کلی از یک سو و جامعه بهایی از سوی دیگر، برآورد شود؛ تلاش *رمز و راز* برای مواجهه با این دو گروهِ مخاطبان متخالف، بطور همزمان و بدون واهمه، اندیشه و اقدامی بس شجاعانه است. سعی در یافتنِ زمینهٔ مشترکی که بهائیان غیر آکادمیک و جامعهٔ پژوهشگران (چه دینی و چه دنیوی) بتوانند به راحتی بر آن تکیه زنند و به بررسی معنا و مفهوم آثار بهایی مبادرت کنند، خدمتی بزرگ به هر دو گروه است.

باک از یک نقطه نظر ، به لحنی علمی(academic) و با کاربرد اصطلاحات پدیدارشناسانِ دین، مطلب می نویسد؛ اما نشانه های سبک بیان و شیوهٔ تبیان حضرت شوقیِ افندی نیز گهگاهی در نوشتار او ظاهر می شود؛

همان گونه که اغلب در آثار سایر بهائیان، نمایان می گردد. تحت تأثیر این قضیه، شیوهٔ فصیحانهٔ باک، اغلب به سبک ویکتوریایی یا ادواردی شباهت می یابد و تمایل او به کاربرد صفات پر طُمطُراق و بعضاً قدیمی، اصطلاحاً توی چشم خواننده می زند؛ گر چه چنین صفاتی، به بیانی دیگر، در نثری علمی و احتیاط آمیز و از لحاظ ارزشی خنثی، به کار برده شده اند. تلفیقی این چنین از دو سبک ناسازگار ممکن است روی بعضی از خوانندگان تأثیر غریبی بر جای گذارد و یا از دید خوانندگانی دیگر، به عنوان ایجاد نوعی اعتدال میان ارزش های روحانی و علمی، مقبول افتد. اما از نظر اینجانب، کار، پیوسته گرفتار نوعی لغزش و جهش است به پس و پیش، میان مطالبی چون: «حضرت بهاء الله تجدید ساختار اخلاق را پیش نیازی برای تحقق قیامت، یا همان رستاخیز موعود، مقرّر فرمودند.» (ص۲۷) از یک طرف و «حضرت بهاءالله نهالی (Scion) از خاندانی اشرافی ... بودند.»(ص۱۴) (خط تأکید از اینجانب است)، از طرف دیگر. نیز با جملاتی این چنین مواجه می شویم: «فرآیند تحقیق، گهگاهی در گزینش شیوه ای که متناسب با خود انگارهٔ (self-definition) دینی باشد، ناموفق است.» (ص۱۲)، که به موازات عباراتی چون: «در همین حفرهٔ مهلکه بود که ... » (ص۲۱) (xxx) (it was in this pestilential pit) ، و یا «جمال رحمان ... رقم زدند.» (ص۱۶) (xxvi) (Baha'u'llah penned) و یا «شیوهٔ مبالغهٔ شرقی» (ص۳۸۹) (204) (oriental hyperbole) (خط تأکیدها از همین نویسنده است – م)، ظاهر می شوند. همچنین معدودی ترجمه های نامناسب دیده می شود، مثل:

(This is an explanation and comparison it is figuration, not Literal reality)

(در صxl، یادداشت 33) [که برای این جمله از مفاوضات (ص ۶۳) ارائه شده است : «این تغییر و تمثیل است، نه حقیقت» - م] ، که می بایست با ناهنجاری کمتری این گونه ترجمه می شد :

(This is interpretation and parable; it is a metaphor, not the Truth)

باک، مستغاث را این گونه ترجمه می کند:

(He who shall be invoked) (P.120)

که شاید به این شکل بهتر باشد:

(He whose aid is sought.)

بعضی از جملات انگلیسی، ابروان را سخت در هم می کشد، مانند :

(As a Persian and hermeneut, Bahaullah enriches a spectacular legacy of exegsis by Persians.) (p.81)

(حضرت بهاءالله، به عنوان یک ایرانی و یک مفسر، میراث مرغوب تفسیر ایرانی را غنی تر می سازند.) (ص۱۴۹) و یا :

(Its ever – expanding dissimination was boosted after 1863 by its post – declaration status as revelation.) (P. 51)

(مقام و موقف این کتاب، به عنوان اثری منزول، پس از اظهار امر علنی در ۱۸۶۳، سبب تقویت انتشار روزافزون آن شد.) (ص ۱۰۸) و یا :

(Without aspersing the sincerity of this eulogy of the Quran..) (p. 89)

(بدون اینکه بخواهیم خلوص و اصالت این تمجید و ستایش از قرآن را خدشه دار سازیم، ...) (ص۱۵۸). از موضعی منصفانه، گهگاهی فقراتی از یک نثر منسجم و زیبا نیز دیده می شود، مثل پاراگراف یکی مانده به آخر از ص۳۷۳. اما به هر حال کسی چنین کتابی را برای مشاهدهٔ نثری

فصیح و بلیغ در دست نمی گیرد. آن گروه از شما که در بارهٔ جملات فوق هیچ چیزِ قابل اعتراضی نمی یابید، ممکن است بحق نتیجه بگیرید که من دارم متّه به خشخاش می گذارم؛ آن دسته از شما هم که نثر همین نقد را مشکل و پیچیده برآورد می نمایید، درست فکر می کنید اگر بگویید من حق اظهار نظر در بارهٔ چنین مسائلی را ندارم. مسائل مربوط به سبک و سیاق به کنار، اما به خواننده(خوانندهٔ کتاب رمز و راز – م) باید این پیش آگهی را داد که این کتابی است ثقیل، با دلائل و براهینی متراکم و پراز اصطلاحات پیچیده و درهم ریخته؛ معهذا متن کتاب، سختیِ تلاش برای درک و فهمِ خود را سخاوتمندانه، پاداش می دهد.

دیباچهٔ کتاب (از ص ۱ الی ۲۸) می کوشد زمینه و بِستری کلامی و تاریخی برای جنبش بابی و دعاوی بعدی حضرت بهاءالله، فراهم آورد. باک، تاریخچه ای فشرده مهیا می سازد که سرشار است از آخرین اطلاعات موجود در مجلات علمی – تحقیقی راجع به موضوع و خردمندانه، متون تحقیقیِ راجع به تاریخ بابی را، که بعضی اوقات چندان بیطرفانه هم نیستند، مورد بررسی قرار می دهد. محض احتیاط باید گفته شود، خوانندگانی که با مباحث پدیدار شناسیِ دین آشنا نیستند، ممکن است این فصل (دیباچه) را تا حدی گیج کننده ببینند؛ از جانب دیگر، کسانی که از تاریخ و الهیات بابی و بهایی اطلاع نداشته باشند، ممکن است بدون درکِ روشنِ حوادثِ برجسته ای که به تألیف کتاب ایقان منجر شد، این بخش را بِه پایانَ برسانند. به فرض این که کتاب، از جمله، مخاطبینی را مدّ نظر داشته باشد که تازه به تحقیق و مطالعهٔ دینی پرداخته و لهذا فاقد شناختی دقیق از دیانت بهایی باشند، برای سهولت درک آنها، در چاپ های آیندهٔ کتاب، باید شرحی اصولی راجع به تغییر و توسعهٔ تشیّع به بابیت و سپس به بهائیت، شامل احتمالاً جدولی زمانی از حوادث و متون مربوطه، افزوده گردد.

توجه باک به جنبه های کاریزماتیک تاریخ بابی – بهایی و توصیهٔ او در مورد ملحوظ داشتنِ تجربهٔ «حدّ متوسط» بابیان از دین، اصلاحیهٔ مهمی را نسبت به کل تحقیقات موجود راجع به بابیت، ارائه می کند. به استثنای معدودی مشهور (یعنی کارهای اسمیت و مومن)، اغلب پژوهش ها، در حدّ افراط، متمرکز است بر منابع نصّی؛ و این در حالی است که به نظر نمی رسد همهٔ متونِ به کار رفته در این تحقیقات در دسترس قاطبهٔ مقبلین جدید بابی بوده، و آنهایی هم که بوده، آن ها می توانسته اند از عهدهٔ درکشان برآیند. این نفوس بیشتر از طریق تماس شخصی و بحث و گفتگوی مستقیم، به دین جدید می گرویده اند تا با مطالعهٔ خصوصی آثار حضرت باب. باک اثر قلمی براون را به عنوان شاهدی بر کاریزما یا فرهٔ ایزدیِ حضرت بهاءالله ذکر می کند؛ هرچند این، شهادتی است شوق انگیز، اما مظنون هم هست؛ چون براون بعدها بعضی از همین گونه عبارات را در توصیف صبح ازل نیز به کار می برد.

راجع به راز موعودیّت

در **فصل اول**، «حضرت بهاء الله و کتاب ایقان»، باک ابتدا موضوعِ « راز موعودیّت» را بررسی می کند، موضوعی که در مواضع دیگر کتاب نیز (مثل صص ۲۸۶- ۲۸۳ و صص ۳۷۹ به بعد و غیره) مطرح می شود. او به این مسأله می پردازد که آیا حضرت بهاء الله با توجه به این که تا سال ۱۸۶۳، آشکارا داعیه ای را بر مظهریت الهی عنوان نفرموده بودند، فرآیندی را که طی آن کتاب ایقان به وجود آمد، یک تجلی الهی می دانسته اند یا نه و نیز این که آیا این فرآیند را، آن گونه که اخیراً پدیدار شناسان دین تعریف می کنند (صص۴۷- ۴۰)، می توان واقعاً «نزول»، در نظر گرفت یا نه. علاوه بر توضیح پایانیِ کتاب که انتظار می رود یک خوانندهٔ «ایده آل» بابی از آن، آشکارا، داعیهٔ نزول را استنباط کند، باک سایر فقرات مشابه موجود در ایقان

را نیز ذکر می نماید. بحث مطروح در این جا مـی بایـد بـا مطالعـهٔ دقیـق بقیـهٔ آثـار اولیـهٔ حضرت بهاءالله، مثـل کلمـات مکنـونـه نیـز پشتیبـانی مـی گـشـت کـه مقـدمه و مؤخرهٔ آن [همچنین عنوان ابتدایی آن، مصحف (صحیح تـر آن صحیفه است – م) فاطمیه] نیز قویاً نشان می دهنـد کـه حـضرت بهـاءالله کـار خـود را «نـزول» آیـات، قلمـداد فرمـوده انـد. (B. Todd Lawson) بـه مفاهیم ضمنیِ مهمِ بعضی از کلماتِ حاویِ بار یزدان شناسانه در آثار حضرت باب، اشاره کرده، نشان می دهد که هرچندِ مدعیات مشخصهٔ آن حـضرت در بارهٔ مقام و منزلت خود، در طول زمان رشد و توسـعه یافـت، امـا بـه آنهـا از همـان آغـاز اشـاره شـده بـود؛ بـه گـونـه ای کـه یـک خواننـدهٔ کـاملاً مطلع می توانست از آثار اولیهٔ آن حضرت استنباطشان کند. (۳) لاوسن، برای تفسیر متون بابی و بهایی چهارچوبـه ای نظـری ارائـه مـی دهـد و اهمیـت دارا بـودنِ دانش لغویِ وسیع را در مورد متون صوفی و اسلامی اثبات می کند.

بـاک بـه دنبـال بـراون، به درستی این احتمال را کـه توضیـح پایـانی ایقان، بعد از نزول آن اضـافه شـــده باشـد، مطـرح مـی نمایـــد. او نیـــازِ بـه در دسترس بودنِ یک نشر نقّادی شده از ایقان را گوشزد می کند؛ ضـرورتی کـه در مورد سایرِ آثار حضرت بهـاءالله، و نیـز آثـاری چـون مفاوضـاتِ حـضرت عبدالبهاء که در مورد آن حداقل سه سطح متنی متمایز موجـود اسـت، وجـود دارد. این مسأله، به بحثی راجع به تعیین زمان تحـریـرِ متـنِ ایقان و نیز «شرایط حاکم بر نزول» آن (صص۵۶- ۴۷) منجر می شود. بقیهٔ اینَ فصل (فـصل اول – م) (صص۸۲- ۵۶)، خواننده را در مسیر تاریخچهٔ دستنویس ها، ترجمه ها و چاپ های کتاب ایقان سیر می دهد. مؤلف، با ترتیب و تنظیم مقـادیر زیـادی اطلاعات که از منـابع متفـرق خوشـه چینـی کـرده و بخـوبی خلاصـه نمـوده، مباحثی دقیق و مفید را دربارهٔ این مواضیع عرضه می کند. این بخش از کتاب با چنان تراکمی جزئیات را مورد بحث و بررسی قرار می دهد کـه بـسیاری از خوانندگان ممکن است با ایـن مـشکل موجـه شـوند کـه اصـطلاحاً بـه خـاطر

درخت ها درک جنگل را از دست بدهند؛ (یعنی به دلیل گیر کردن در جزئیات از درک موضوع اصلی و کلی باز مانند – م). خوانندگانی که با علم راز آمیز نقد متون آشنا نیستند، ممکن است اهمیت سرگذشت دستنویس ها و چاپ های ایقان را درست متوجه نشوند – مگر آنکه البته نفی اتهامات سید نجفی، مورد نظر باشد. اگر دلایل بذل توجه دقیق به چنین استدلالی، شرح داده می شد و نیز نقش مهمی که تحقیق متنی (کتابخانه ای) در تقویت قرائت صحیح سایر آثار الهی دارد، روشن می گشت، هیچ ضرر و زیانی به بار نمی آورد. البته، مسائل تفسیری و اعتقادیِ بیشتری، راجع به میزان دقتی که بر اساس آن اشخاص می توانند شکل و محتوای اصلی آیات و بیانات را انتقال دهند وجود دارد. در این مسیر همچنین مخاطراتِ نوعی بت پردازی و تمجید و تکریم اغراق آمیز نسبت به «متن» نیز در هر یکَ از سنن مربوط به کتب سماوی مطرح است. باک، بی شک به سبب ملاحظهٔ حساسیت های مخاطبین بهاییِ خود، در مورد این قضیه سکوت می کند؛ اما با احساسی از توبیخ یا تأسّف نتیجه می گیرد که «در واقع، بطور ساده باید گفت، نصوص بهایی کُلاً فاقد طبع و نشر منقدانه اند». (ص ۸۰)

اما در مورد مسألهٔ ترجمهٔ حضرت شوقی افندی از «حمامهٔ ترابی» به صورت «این مرغ ملکوتی که اکنون بر خاک مقیم است»، که به نظر باک علی قلی خان آن را به نحو تحت اللفظی تر، به گونهٔ «کبوتر زمینی» برگردان نموده است؛ باید گفت که حضرت شوقی افندی در این ترجمه، به احتمال زیاد تمثیل ابن سینا (یا نهایتاً افلاطونیان) را از روح، در نظر داشته اند که مطابق آن، روح به عنوان پرنده ای آسمانی در عالم ناسوتی گرفتار می آید؛ اما با جهد و تلاش، خود را از قیود آن رهایی داده، به سوی کوه قاف پرواز می کند و به زیارت سلطان خود فائز می شود؛ سپس به زمین باز می گردد تا بشارت لقایِ سلطان حقیقی را به یاران خود که هنوز در اسارتِ ارضند، بدهد. (رجوع کنید به ابن سینا، رسالة الطیر)(۴) و نیز

به « قصیدهٔ حمامه» که منسوب به اوست.) به همین گونه حضرت بهاءالله در این فقره اظهار می دارند که قادرند «اسرار بی شمار» برای همراهان بابی خود ظاهر سازند، و اشاره می نمایند که پرندهٔ روحشان به سوی خالق خود پرواز کرده و لهذا قادر است اسرار امکنهٔ قدسیهٔ وجود را برای ارواحی که همچنان در گل و لای امکان گرفتارند، آشکار سازد. به نظر می رسد این تمثیل اشعار می دارد در حالی که آن حضرت همچون هر کسی دیگر، یک انسان فانیند، روحشان به عوالم الهی پرواز کرده و لهذا هویتشان به عنوان مرغ ملکوتی به زمین بازگشته تا در آن زندگی کند. این همانندی مظهریت با پرنده، درست بنظر می آید؛ چون جدای از تجلیِ روح القدس به حضرت مسیح به صورت کبوتر، ایقان نیز (ص ۲۱۴) اولیاء و اصفیای الهی را «**اطیار هویه و حمامات ازلیه**» توصیف نموده که دوباره اشاره ای است به تمثیلِ روح چون پرندهٔ ابن سینا. به عقیدهٔ من احتمال این مضمون بیشتر از توضیحی است که باک داده، مبنی بر این که « یک پرنده معمولاً در آسمان پرواز می کند و بر شاخهٔ یک درخت مقرّ می گزیند»؛ یعنی به همین صورت، حمامهٔ ترابیِ حضرت بهاء الله « مشخص کنندهٔ انسانی الهی است که مجبور گشته در عالَم ناسوتی سکنی گزیند». به نظر من باک در بحث از پرنده به عنوان نمایندهٔ روح در صفحات ۳۹۲- ۳۹۱، به حقیقت نزدیک تر می شود. به هر حال، در این مورد که این فقره دال بر «قرب ظهور» حضرت بهاءالله است، حق کاملاً با باک می باشد.

تعیین تاریخ نزول ایقان

در مورد تعیین تاریخ نزول متن، باک با ظرافت، عوامل مختلفهٔ لازم به ملاحظه را توضیح می دهد و نتیجه می گیرد که ایقان در سال ۱۲۷۸ هجری قمری، محتملاً مطابق با ۱۸۶۱ میلادی نازل شده است؛ هرچند تاریخ رسمی۱۸۶۲ می باشد. (توجه کنید که سال ۱۲۷۸ قمری در ۹ جولای ۱۸۶۱

شروع و در ۲۹ جون ۱۸۶۲ خاتمه یافته است.) با توجه به ترجمهٔ حضرت شوقی افندی از فقرهٔ «هزار و دویست و هشتاد سنه از ظهور نقطهٔ فرقان گذشت» (ایقانِ ۱۹۰۰، ص ۱۴۴)، باک حدس می زند که «حضرت شوقی افندی به قصد سر راست کردن «گردکردن» این رقم برای مخاطبان انگلیسی زبان که از تواریخ دقیق اسلامی آگاهی ندارند، آن را این گونه (۱۲۸۰ سنه)، ترجمه کرده اند.» [بنظر می رسد که این سر راست کردن را نفس حضرت بهاءالله انجام داده اند ... زیرا در متن اصلیِ فارسی نیز هزار و دویست و هشتاد سنه ذکر شده است – م](ایقانِ ۱۹۰۰، ص ۶۸). اما باک به این نکته اشاره ای نمی کند که بعضی از (اگر نه همهٔ) دستنویس های ایقان نیز سال ۱۲۸۰ را، به جای ۱۲۷۸، ثبت کرده اند. همچنین نُسَخ چاپی فارسی نیز که هم اکنون در دسترسند [از جمله نسخهٔ تجدید چاپ شده توسط محفل مرکزی بهائیان مصر در سال ۱۳۵۲ هجری قمری (۳۴-۱۹۳۳ میلادی) و نیز نسخهٔ تجدید چاپ شده در هندوستان از روی نسخهٔ چاپی ایران در دوم خرداد ۱۳۱۹ هجری شمسی (۲۳ می ۱۹۴۰ میلادی)]، هر دو، سال ۱۲۸۰ را ذکر کرده اند. ترجمه به فرانسه هم که مستقل از ترجمهٔ حضرت شوقی افندی، توسط هیپولیت دریفوس، صورت گرفته، سال ۱۲۸۰ را ثبت کرده است.

از آنجا که حضرت شوقی افندی در رقیمه ای ذکر نموده اند که تاریخ نزول ایقان ۱۲۷۸ قمری است، ظاهراً ایشان به دستنویسی (یا احتمالاً منابع تاریخی دیگری) دسترسی داشته اند که سال ۱۲۷۸ را تصریح کرده است؛ اما متن دستنویسی که برای ترجمه استفاده نموده اند، ظاهراً حاوی تاریخ ۱۲۸۰ بوده است؛ گر چه در جایی دیگر از همان دستنویس که به بلایای بابیان در مقایسه با مصائب امام حسین، دلالت دارد، به عبارت هیجده سنه از ظهور نقطهٔ بیان اشارت می رود. در این مورد نظر من این است که سال ۱۲۸۰، ممکن است اشاره به زمانی باشد که حضرت بهاءالله

اصلاحیه هایی را در نسخه ی دستنویس حضرت عبدالبهاء؛ یعنی همان نسخه ای که ایشان (درسن هیجده سالگی) برای خال حضرت باب تهیه نمودند، اعمال کرده باشند. در همین زمان بود که آن حضرت بعضی از مطالب، مثل جملهٔ ذیل را، در حواشی آن دستنویس، اضافه نمودند: «**این عبد در کمال رضا، جان بر کف، حاضرم که شاید از عنایت الهی و فضل سبحانی این حرف مذکور مشهور در سبیل نقطه و کلمهٔ علیا فدا شود و جان دربازد.**»(ایقانَ ۱۹۰۰، ص ۲۱۲)

هرچند سال ۱۲۸۰ ممکن است مبیّن تاریخی باشد که جمال سبحان در آن توضیحات حاشیه ای را اضافه فرمودند، اما محتمل است که نیز معرّف تاریخی کلی و تخمینی باشد، تا تاریخی دقیق و مشخص – چیزی شبیه این «یک هزار و دو صد سال و هشت دهه.» شاید ادامهٔ این مسیرِ تفحّص، روشنگری بیشتری برای این بیانِ باک فراهم آورد که می گوید: « ما می دانیم که حضرت بهاءالله خود، در حواشی نسخهٔ اصلی اضافاتی را مرقوم فرموده اند.» (ص۷۷)

باک به نحوی توضیح ناپذیر، نظریات فاضل مازندرانی را راجع به دستنویس ها و نیز تاریخ نزول ایقان، مندرج در اسرارالاثار (صص۲۸۴- ۲۶۶، سر فصل « ایقان»)، نادیده می گیرد. مازندرانی به وجود دستنویس های مختلفی اشاره می کند که بعضاً ۱۲۸۰ و بعضاً ۱۲۷۹ را ذکر کرده اند (اما وی متأسفانه موارد مربوطه را مشخص نمی کند) و خود، پیشنهاد می نماید که تاریخ واقعی تحریر باید ۱۲۷۹ هجری قمری بوده باشد. چه، انسان با این برآورد موافق باشد چه نباشد، جای تعجب است که باک قول نجفی را از اسرالاثار مازندرانی ذکر می کند بدون این که مستقیماً به متن اثرِ او اشاره نماید (هر چند کار او در کتابنامه آمده است). مازندرانی آشکارا از تفاوت موجود در دستنویس های مختلف آگاه و نسبت به آنها حساس بوده است؛ تعداد زیادی از آنها و نیز چاپ های سنگی و تایپی متن را مشاهده کرده و

این پیشنهاد را مطرح می کند که کتاب می بایست در سال ۱۲۷۹ که حدّ میانهٔ دو نظریه است، نازل شده باشد. چه، کسی با استنتاجات مازندرانی موافق باشد یا نباشد، خواننده می بایست در بحث دقیق و موشکافانه ای که باک به این مسأله اختصاص می دهد، از نظریات مازندرانی نیز مطلع می شد.

زبان و معنا

فصل دوم، «تفسیر و عقیده»، ابعاد اصولی و اعتقادیِ ایقان را بررسی می نماید؛ یعنی این که کتاب چگونه اعتراضات قدرتمندِ وارد بر مدعیات مطروحهٔ حضرت باب را تعبیر و تفسیر می کند و نیز این که آیا ظهور قریب الوقوع حضرت بهاءالله را پیش بینی می نماید یا نه. این مهم، بر حسب مبحث مطالعهٔ قیاسی ادیان و با تشبث به مفاهیم «قیامت» و «راز موعودیت»، قالَب بندی می شود. بحث و بررسیِ انتظارات سنّتیِ شیعه راجع به قائم و نیز رویکرد های فصیحانهٔ به کار رفته توسط حضرت بهاءالله برای برخورد با آنها و نیز بررسی آیهٔ قرآنیِ «خاتم النبیین» ، روشنگرانه است. من نمی فهمم چگونه یک خوانندهٔ واقع گَرا می تواند انکار کند که کلمات مکنونه، ایقان و سایر آثار حضرت بهاءالله در دورهٔ بغداد، بعضی اوقات نه چندان ظریفانه، ابراز و افشا می نمایند که حضرت بهاءالله خود را صاحب ارتباط مخصوص با جضرت الوهیت و عارفِ معانیِ مکنونهٔ کتب سماویه، ملحوظ می داشته اند؟ همان طور که در فوقَ پیشنهاد کردم، در همین مسیر میسّر بوده به نحوی ثمر بخش، مقایسه ای نیز صورت گیرد بین «راز موعودیت» حضرت بهاءالله که درآثار دورهٔ بغداد نهان و عیان می گردد، با «راز موعودیتِ» حضرت باب که در آثار اولیهٔ ایشان، همزمان پنهان و پدیدار می شود. با توجه به موضع گیری اسلامی در مورد ارتداد و مجازات مرگی که می توانست در پی داشته باشد، این یک واقعیت است که هر کسی غیر از یک مجتهد منصوب و معروف که مدعی درجاتی معین از بصیرت نسبت به

کتاب الهی می شد، مجبور بود به زبان ایماء و اشاره سخن گوید. اما، جدای از مسألهٔ راز موعودیت، باک، مضمون اصلیِ کتاب ایقان را این گونه توصیف می کند: «بحث و استدلالی ... فصیحانه و گسترده که به تعبیر و تفسیری نمادین از صُوَر قیامت نشانی منتهی می گردد که پیاپی درمتن قرآن رخ می نمایند» (ص ۱۳۷)

این موضوع در ابعادی گسترده تر، در **فصل سوم**، «در ورای اسلام : اصطلاح شناسی تفسیری در کتاب ایقان» ، که ایقان را در زمرهٔ تفاسیر قرآنی قلمداد می کند، دنبال می گردد. این نظرِ کاملاً درستی است و باک در این باره نکات مفید متعددی را مطرح می نماید. راجع به این مسأله در آینده نیز باید مطالب بیشتری گفته آید، چون بررسیِ شیوهٔ سنتیِ تفسیرِ اسلامی در مورد آیهٔ حاوی عبارت «خاتم النبیین» پیچیده و بعضاً دگراندیشانه است. شاید ایقان بیشتر مدیونِ رویکرد تفسیریِ صوفی باشد تا تفسیرِ سنّی یا حتی شرح و بسط شیعیِ متن (قرآن)، و باید آن را بخصوص در پرتوِ سنت فلسفیِ اخیرِ ایرانی و نیز جنبش های جهانی در داخل اسلامِ هندو – ایرانی (مثل معبد اکبر یا زرتشتیانِ روشن اندیشِ آذر کیوان)، که می کوشیدند تلفیقی از هندوئیزم، زرتشتی و اسلام بوجود آورند و نیز با توجه به مناقشات و مبارزات بین تشیّع اخباری از یک طرف و تشیّع اصولی و مکتب شیخی از طرف دیگر، درک و فهم نمود.

به نظر باک، ایقان به فارسیِ فصیح و در عین حال قابل درک، نوشته شده است. این سبک، با تغییر موضع دادنِ مباحث قیامت شناسی، نجات و تفسیر قرآنی از مفاهیم و مصطلحات طبقاتِ متخصّص – محدثین، فُقَها و مورّخین – به گفتمان مردم عادی؛ از لحاظ زبان شناختی، الهیات اصولی را به گونه ای تبیین و تقویت می کند که هر کسی بتواند مستقیماً حقایق دینی را ادراک نماید. البته این رویکرد، قبلاً در ادبیات درباریِ (Mirror for Princes) بدایتِ قرون میانه (کارهای نظام الملک یا قزوینی و غیره)،

اغلب در مورد متون فلسفی (مثلاً مقالات فارسیِ ابن سینا یا سُهروردی) و بالاخص در متون عرفانی، چه نثری و چه شعری، مثل آثار عطار و رومی و محمدبن منوّر، که مباحث و مقولات کلامی و فلسفیِ عمیق و پیچیده را به فارسی روان و آسان بیان می کرد – اما البته معمولاً به شکل امثال و در قالب اشعار و نه به صورت استدلالیات کلامی و رسومی – رایج بوده است. بازگشت حضرت بهاءالله به سبک نوشتاریِ قرون دهم تا سیزدهم، مرجّحاً مطابق است با توجهی که ایشان به اصلاحات سیاسی (همان گونه که از تحسین ایشان از قائم مقام فراهانی بر می آید) و به اصطلاحات دینی (همان سان که از توجهشان به حضرت باب آشکار است) و به اصطلاحات ادبی و زبانی – بخصوص بازگشت به جنبش نئو کلاسیک در فارسی نویسی – مبذول داشته اند. این شیوه، مبیّن تغییر و تحولی عمده است در فرهنگ بابی، که تا آن وقت متون متعدد و مُلغزی را (توسط حضرت باب، طاهره، قدوس و دیگران)، مشحون از براهین و تفاصیل علمای شیعه، به وجود آورده بود. قرائت حضرت بهاءالله از قرآن، اساساً شبیه رویکرد کاریتی (Karaite) (جنبشی یهودی که در قرن هشتم میلادی در بغداد به وجود آمد و ربّانیت و تلمودیت را مردود شمرده، عقاید خود را فقط مبتنی بر نصوص تورات می نمود – م، فرهنگ مریام – وبستر، ص ۶۳۸) است که اثقالِ اصول و اعتقادات ایجاد شده حول متن قرآن را کنار افکنده، از خوانندَه دعوت می کند مستقیماً اما البته با شیوهٔ مَجازین، با معانی کتاب الهی(قرآن – م) مواجه گردد.

به همین دلیل، کوشش بعدی در این فصل از *رمز و راز*، در راستای بسطِ تعاریفِ فنیِ فصیحانه برای عباراتی متعدد(رمز، راز، تلویح، اشاره و غیره) که حضرتِ بهاءالله در مسیر ایضاح معانیِ مکنونه یا حصول ادراک صحیح از مسائل متنوعِ اعتقادی یا نصی، به کار می برند؛ و یا تلقیِ این عبارات به عنوان جزیی از فرهنگ تفسیریِ آن حضرت، به عقیدهٔ من تا

حدّی نابجا است. درست است که راهنماهای فارسی برای استفاده از متون فصاحت، شعر و نثر و نیز بعضی دستورهای صوفی – بخصوص در کارهای قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی – فهرستی از عبارات فنیِ تفسیری را در بر دارند؛ اما چنین عبارات (از جمله آن هایی که باک ذکر می نماید ؛ البته تا حدودی به استثنای عبارتِ تلویح)، اغلب کاربردی بیشتر عادی و غیر فنی داشته اند. علاوه بر این، تمامیت اندیشهٔ عرفانی در ادبیات اخیر فارسی، ممزوج است با معانیِ مخصوصهٔ چنین عبارات و اصطلاحاتی، مگر آن که یک مؤلّف معین از آنها به طریق و به معنی متفاوتی استفاده نماید (مثل نظریهٔ وحدت وجود که مفسرینِ متأخّر آن را به ابن عربی نسبت می دهند.) در کتابی چون ایقان که با انشایی مسجّع یا باکاربرد عباراتی موزون وهم قافیه، نگاشته شده، گزینش واژگان، اغلب بر اساس طنین صدا و تعداد سیلاب ها، انجام می شود. در *رمز و راز* مثال «**کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه**» (ص ۱۶۵) ارائه شده است که حضرت شوقی افندی آن را به صورت : «symbolic terms and abstruse allusions» ترجمه نموده اند. این عباراتِ مزدوج، توازی دستوری را لحاظ کرده، حاوی بخش ها (سیلاب ها)ی معادل می باشند؛ در حالی که مطابق قواعد عروض در شعر فارسی، قافیه ندارند؛ و نوعی هم آوایی یا قافیه گرایی خفیف را بین بخش اول و بخش دوم زوج، بوجود می آورند (مات / رات و موزه/ غزه). به نظر من اغلبِ چنین عباراتی که حضرت بهاءالله در ایقان به کار برده اند، معانی دقیقهٔ فنیَّه انتقال نمی دهند، بلکه صرفاً به دلایل سبکی و شعری، گزینش شده اند؛ بنابر این « اصطلاح تفسیری» خواندن آنها، از لحاظ معنایی باری را به آنها تحمیل می کند که مقصود اولیه نبوده است. همچنین اهمیتی که مؤلّف می کوشد به ترتیبات دستوری، مثل اضافهٔ استعاری احاله دهد (صص۲۰۲ و ۳۷۶) تقریباً وجود ندارد. ساختار اضافات، شیوه ای دیرینه در زبان فارسی است که بر اساس آن، کلمات

توضیحی از هر نوعی (توصیفی، ملکی، اسماء مشخصه) به دنبال اسم ها می آیند که بدون کاربرد آنها، انسان مجبور است به دراز گویی های ناهنجار متوسل شود. بنظر می رسد که باک خود در جایی (ص ۳۱۸) دریافته که ایقان را، به دلیل نوع و سبک خاصش، نمی توان چون حوضی پنداشت پر از ماهیِ عباراتِ فصیحانهٔ فنی؛ اما علی رغمِ وضوحِ این نکته در کتاب، او خود به قصد صیدِ، بارها تورش را درافکنده است. تمرکز بر اصطلاحات یزدان شناسیِ ایقان، مثل مظهر، وحی، اظهار (ظهور – م)، قیامت، رجعت و غیره و تطابق و تمایزشان نسبت به کاربرد آنها در متون بابی، شیخی، شیعی و جز آنها، احتمالاً برای او میسر می کرد که ماهیان بزرگتری به تور اندازد و صید افزونتری مهیا سازد.

باک در **فصل چهارم**، «فنون تفسیری در کتاب ایقان» ، طولانی ترین و مرکزی ترین فصل کتاب، در واقع در همین راستا حرکت کرده است. همان طور که باک می گوید، این «مکاشفات عهد جدید» است و نه احادیث شیعیِ مربوط به قائم، که مضمون مرکزی پاسخ حضرت بهاءالله را به اسئله مطروحه راجع به داعیهٔ قائمیت حضرت باب، تشکیل می دهد. وی به نحو متقاعد کننده ای، اهمیت تحلیلِ دقیق حضرت بهاءالله از فقره ای مندرج در انجیل متی را بررسی می کند و رویکرد آن حضرت را در توضیح آیات قرآنیِ مشابه با آن، تأکید می نماید و نتایج عالیهٔ این شیوهٔ «تفسیر بین الکتبی» (ص۲۰۶) را، برجسته می سازد. برای حضرت بهاءالله میسر گشته با تمرکز بر یک بحثِ تفسیریِ مسیحی راجع به روز رستاخیز یا رجعت، به زبان تشبیهی و بدون تهدیدِ عقایدِ عمیقهٔ شیعی، راجع به هزارهٔ موعود سخن گویند و بتدریج خواننده را هدایت فرمایند که ضرورت نظارهٔ تمثیلی به فقرات قرآنی و احادیث نبوی را، بجای لحاظ ظاهری آنها، بپذیرد. این تغییر مثل واره، نه با تشبّث به مرجعیتِ متون تفسیریِ پیشین، بلکه «با توسل به حصول بیهودگی» (ص۲۰۵)(در صورت ظاهر گرایی- م) صورت می گیرد.

ستارگان نمی توانند بطور ظاهری از آسمان بر زمین فرو ریزند و لهذا این فقره (آیه – م) باید معنایی نمادین داشته باشد [ولی همان گونه که باک هوشیارانه گوشزد می نماید (ص۳۱۵)، حضرت بهاءالله نفی نمی کنند که بعضی از آیات قرآنی حائز معنایی ظاهری هستند- اما همهٔ آیات را نمی توان تفسیر به ظاهر نمود]. آن حضرت پس از اثبات اعتبار این شیوهٔ تمثیلی، به انتقال وعود شیعیِ مربوط به قائم، از یک حوزهٔ مشخص و محدود به یک عرصهٔ عمومی و نمادین مبادرت می فرمایند (تا حدّ زیادی مثل یونگ که بعدها حقایق برجسته ای را از نمادهای ظاهراً ناهمگون دینی استنتاج می کند و یا مانند ایلیاد (Eliade) که اسطورهٔ عود ابدی از اهل اور (Ur) را در افسانه های مختلفِ هزاره ای از سنت های گوناگون، مشاهده می نماید)، و همزمان، عقیدهٔ اسلامیِ مبنی بر عود انبیای گذشته برای مردم مختلف در ازمنهٔ مختلف را نیز به آینده انتقال می دهند و این وعودِ مستمر و متعدد را به عنوان ظهور متکامل حقیقت الوهیت، تبیین می فرمایند.

ایقان به عنوان تفسیر

باک، سپس به مقایسهٔ ایقان با سنّت تفسیریِ شیعه می پردازد. (ص ۲۰۷ به بعد) و می کوشد دلایل و براهین حضرت بهاءالله را زمینه یابی نماید و پیشینه های آنها را ارائه دهد. او استدلال می کند که ایقان در بعضی اصول تفسیری، با تفسیر اخباری مشترک است و اشاره می نماید که در تفسیر اَخباری «آن قدرکه از آیات قرآنی برای مشروعیت بخشیدن به بحث ها و طرح های شیعی استفاده می گردد، از گزارش های امامی (روایت و احادیث – م) به قصد شرح و بسط آیات قرآنی بهره برده نمی شود ... و در این وضعیت قرآن عملاً متنی شیعی از کار در می آید.» (ص ۲۱۱) استنتاجِ معادل این است که در تفسیر حضرت بهاءالله هم، قرآن متنی بابی یا بهایی می گردد. اما از این قضیه نمی توان نتیجه گرفت که احترام آن

حضرت نسبت به قرآن به دلیل پذیرش داعیهٔ حضرت باب، کاهش می یابد؛ چیزی که سبب حیرت باک شده است. (ص۲۲۴) دلایل فراوانی موجود است که باور ما را نسبت به تعلق خاطرِ عمیق حضرت بهاءالله به قرآن و حضرت محمد تقویت می کند. باک، شباهت های بیشتری را بین تفسیر اخباریان از قرآن و تفسیر جمال رحمان در ایقان، در مقولهٔ اهمیت زبان نمادین و گفتار پوشیده،ردیابی می کند. (ص۲۱۳- ۲۱۲) این موضوع کاملاً صحیح، اما آیا این نیز صحیح نیست که هر تفسیر و تبیینی دگراندیشانه، چه شیعی یا کالوینیست یاکابالیست نیز، آثار مقدسهٔ خود را در مسیر اعتبار بخشیدن به اصول و ادراکات خود تفسیر می کند؟ درست همان طور که عهد جدید، عهد قدیم را به گونه ای تعبیر می کند که داعیهٔ حضرت عیسی را به عنوان مسیحا، اثبات نماید؟ و در نهایت نیز این تفاوت های اصلی بین فنون تفسیری ایقان و اخباری است که حائز اهمیت بیشتر است و نه شباهت های آنها؛ مثلاً ایقان می پذیرد که قائم ظاهر شده و هزارهٔ موعود منتهی گشته و قرآن، احادیث شیعه، تورات و انجیل، همه در جهت پشتیبانی از این دعوی، قرائت و تفسیر می گردند.

در این موقع، باک به کاربرد متونِ تفسیریِ اسلامی که ونس برو آن را ابداع کرده می پردازد. من مطالعهٔ این بخش را با اندکی هراس آغاز کردم، چون آثار ونس برو به گونه ای ناروا در میان اسلام شناسان به مشکل بودن شهرت یافته است؛ گر چه کسانی که مدّعی درک آنهاهستند، به عنوان کاری درخشان، تحسینشان می کنند. تلخیصی که باک از گونه های ونس برو به عمل می آورده و آنها را به « پنج نوع تفسیر(روایتی، عُرفی، متنی، ادبی و نمادی / تمثیلی) و دوازده مورد ابزار روندانه» (ص ۲۱۷) تقسیم می کند؛ روشن و روان است. وی متکی بر نظر دانشمند اسلام شناس، آندره ریپین (Andrew Rippin) ادّعا می کند که این گونه شناسیِ تفسیری «علمی، منسجم، کاربردی و زاینده است.» (ص ۲۱۷) باک پیشنهاد می دهد

کـه ایقان را بر حسب این گونه ها، تحلیل کنیم چون « تعداد و توزیع هر یک از این فنون در درون یک متن معیّن، با دقّت بیشتری به ما می گوید که مفسّر با موادّ خود چه کرده است ...» (ص۲۱۷) گونـه شنـاسی ونس بـرو آن طـور کـه بـاک ارائـه می دهـد، شـامـل «متـون شـاهد(یا شواهد شعری)»، «توضـیح لغوی»، «توضیح دستوری»، «توضیح فـصیحانه»، « ایجـاز و اطنـاب»، «تـشبیه و همانندی»، «نفی و نسخ»، «شأن نزول»، «تعیـین هویـت مبهمـات و متـشابهات»، «حدیث نبوی» و «حکایت و داستان» می باشد.

اما این گونه ها (دسته های تفسیری ونس بـرو –م) ، از نمونـه هـای تفسیریِ کلاسیک به زبان عربی گرفته شده اند، در حالی که ایقان اگـر آن را به عنوانَ یک تفسیر قرآنی قبول کنیم، نه به شـیوهٔ کلاسـیک و نـه بـه زبـان عربی، نگاشته شده است. یک گونه شناسی اصلاح شده که مبتنـی بـر فنـون و شکل فصیحانه از تفاسیر اخیر صوفی و شیعی بوده، بـه ویـژه بـه زبـان فارسـی نوشته شده باشد، به ما کمک می کرد تحلیـل ونس برو را بـه صـورتی عملـی تر در مورد این متن (ایقان –م) به اجرا درآوریم و از این قـضیه کـه «بعـضی تغییرات مفهومی لازم می شود تا متن (مورد تفسیر –م) را با روش مورد نظر برای توضـیح و تبیـین آن متناسـب سـازد.»(ص ۲۲۴، یـک اخطـار نـامیمون)، اجتناب کنیـم. اگر حضـرت بهاءالله بعضی از ابـزار فصیحـانهٔ کلاسـیک را در خلال استدلال خود به کار می گیرند، این عملـی ناخودآگـاه بـوده، تقریبـاً از شیوه های معمولی و گفتگو مآبانهٔ استدلال (و یا روش های اسـتدلالی کـه در مباحث سیاسی، فلسفی، تاریخی و سایر رشته ها، سوای تفسیر، معمول است)، نشأت می گیرد و نه از دانش و تـوجهی محققانـه نـسبت بـه فنـون اسـتدلال و فصاحت (علم البیان و علم البلاغه) و یا از رویکردهای جـاریِ تفـسیر قرآنـی. یک طلبهٔ حوزه ای یا یک محقق علمی، ممکن اسـت خـود رابـا ایـن مـسائل مشغول بدارد، اما حضرت بهاءالله، همـان گونـه که خـود اظهـار مـی دارنـد، هـرگز در ایـن امور تحصیلی نفرمودند(و به آنها علاقـه ای هـم نداشـتند– م).

چنین می نماید که به این حقیقت به نظر حقارت نگریسته شده، آنجا که باک در فصل *پایانی رمز و راز* بیان می دارد جناب ابوالفضائل که به عنوان یک محقق، متوجه به این امور بوده، متوسل به دانش فنی خود از علم فصاحت می شود تا از ایقان دفاع به عمل آورد. نظریهٔ باک این گونه القاء می نماید که ابوالفضائل نگران این بوده که چرا «مقولات فصاحت در کتاب ایقان» (ص۳۷۳) غایب است. اما علی رغم این بیانِ تردید آمیز، باک نتیجه می گیرد که با کاربرد گونه شناسی ونس برو: «برای ما میسّر شد نشان دهیم که چگونه ابزار تفسیریِ حضرت بهاءالله از ابزار روندانهٔ دوازده گانه ای اخذ شده که علمای بزرگ اسلامی، در سنّت تفسیر کلاسیک، در اختیار داشتند.» (ص۳۷۶) آنچه که در مورد رویکردِ تفسیری حضرت بهاءالله حائز اهمیت است تعابیر تمثیللی و غیرظاهریِ است کَه مطرح می فرمایند (و باک بخصوص در تحلیل آنها موفق بوده است، صص۳۷۶- ۳۶۹) و نه ساختارهای دستوری و صُوَر فصیحانه و فنی (تشبیه، استعاره، کنایه و غیرها) که با آن، آن تعابیر و تفاصیل را ارائه می دهند. همچنین طرح این که: «شیوه های تفسیری حضرت بهاءالله، مشتمل بر آن چیزی است که فیش بانه (Fishbane) به آن، به عنوان «روش هایی که از یک متن معیّن معنا تولید می کند» (ص۲۰۷)، به نظر من نوعی کلام زائد است. آیا این، دقیقاً همان کاری نیست که همهٔ خوانندگان و همهٔ شیوه های تفسیری – و در واقع همهٔ کسانی که لسان را به کار می برند – انجام می دهند؟ یعنی درک یک متن یا بیان، مطابق بعضی قواعد و فنونی که به متن مورد نظر معنا و مفهوم می بخشد؟

علی رغم تشکیکات من، بخشی از *رمز و راز* که به گونه شناسی ونس برو از رویکرد های تفسیر و فصاحت (صص ۳۱۲- ۲۱۹) می پردازد، فرصتی را در اختیار باک می گذارد که قرائت هایی دقیق و توضیحاتی فلسفی، راجع به فقرات متعددی از ایقان ارائه دهد که بسیار آگاهی بخش

بوده، در حدّ خود، نتایج و فوائد ابدی بر جای خواهد گذاشت. نکته ای که حائز ثمرات ویژه است، تفاوت هایی است که بین قرائت های سنّتی وقرائت حضرت بهاءالله در ایقان، از دو آیهٔ قرآنی، (آیه ۲۵ / ۲۵ که باک آن را در صفحات ۲۳۱ به بعد و آیهٔ ۵۵/۵ که آن را در صفحات ۲۶۴ به بعد، مورد بحث قرار می دهد) مطرح می شود. باید یادآور شد که چهارده نوع « قرائت» سنتی و مجزا از قرآن، با هم ارزیِ شرعی وجود دارد که در امور جزئیه مثل مصوّت ها و قواعد صرف و نحویِ مربوط به متن قرآن، با هم تفاوت دارند. به گمان من، قرائت حضرت بهاءالله از این آیات، ممکن است با یکی از این قرائت های سنتیِ چهارده گانه، انطباق داشته باشد.

رمز و راز زمینه های فنیِ تفسیرِ فصیحانه و روش مندانه را، در همهٔ عرصه های شایسته، ژرفکاری می نماید. این، گامی مهم است در مسیر کشف سرچشمهٔ اصلی که به عقیدهٔ من، در مورد کتاب ایقان، در جایی دیگر قرار دارد. در عین امید به این که با کاربرد مدل ونس برو، «وحدت استدلال»، در ایقان به نحو روشن تری ظاهر می گردد، باک خود اذعان می نماید که تحلیل بر اساس گونه شناسی ونس برو: «ممکن است به عنوان اقدامی بی ربط، خواننده را متعجب سازد.» (ص۲۱۸) اما این خواننده (منظور خودِ نویسندهٔ نقد است – م) اگر اشتباه نکنم، چندن هم آن را بی ربط نیافت. تلاش های آتی در راستای ژرفیابیِ بیشتر اهمیت ایقان و ردیابیِ دقیق تر موارد یگانهٔ موجود در آن، به فصاحت و صورت و قاعدهٔ براهین اقامه شده در آن نظر نخواهد کرد؛ بلکه محتوای این دلایل و براهین؛ یعنی تفاوت های اصولی و واقعی بین دیدگاه های حضرت بهاءالله و افکار شیخی، اخباری، اصولی، سنّی و غیره را، تحقیق و تفحّص خواهد نمود.

باک قوی ترین بحث خود را هنگامی عرضه می کند که با دقت می کوشد نشان دهد حضرت بهاءالله چگونه با نظریهٔ تحریف، یعنی تغییر عمدیِ (یا حتی حذفِ) فقراتی از کتب مقدسه توسط علمای دینی

(صص ۱۹۰- ۱۸۹،۲۰۶، ۲۲۸- ۲۲۲، ۳۰۸، ۳۶۱-۳۵۹) برخورد می نمایند. این استدلال که آیات قرآنی و احادیث نبوی را باید به گونهٔ نمادین قرائت کرد، دست حضرت بهاءالله را باز می گذارد که تصریح نمایند متون اصلیِ تورات و انجیل تحریف نشده اند؛ بلکه علمای دینی با تعلیم تعابیر دروغین (و معمولاً ظاهری)، معانی آنها را مُعوَجّ (تحریف) نموده اند. به همین سان، بحث باک از وعدهٔ قرآنیِ لقاء، یعنی دیدار با خداوند (صص ۲۹۷- ۲۸۷) آن گونه که در ایقان آمده، در قیاس با تفسیر آن در آثار حضرت باب و نیز شیخی ها، بسیار روشنگرانه است و نیز تحلیل او از توسل حضرت بهاءالله به قرآن ۳۳/۴۴ که وعدهٔ لقاءالله را در روز رستاخیز مطرح می کند (و آن حضرت خود، آن را به نحو نمادین به معنی ظهور مظهری بدیع تفسیر نموده اند)، به عنوان استدلالی نقیض برای آیهٔ (۳۳/۴۰) دال بر(برداشتی نا روا از عبارتِ- م) «خاتم النبیین»، خیلی درخشان است. همچنین، بحثِ روایات شیعه کهِ حضرت بهاءالله به آنها اشاره فرموده اند (صص۳۰۸- ۲۹۷)، به خواننده ای که درک عمیقی از تشیّع ندارد و می خواهد بداند تدیّن معمولی و متون پیچیدهٔ رسومیِ مربوط به زمینهٔ ذهنیِ حضرت بهاءالله، چگونه در ایقان انعکاس و نوسان یافته است، بسیار مساعدت می نماید.

تاریخ و زبان شناسی

بر اساس کار باک و با خلاصهٔ دقیقِ حاصل از عقاید مختلف اسلامی و بخصوص شیعی راجع به یوم قیامت و ظهور مهدی یا قائم، اکنون باید به تفحّص و تحقیقی تاریخی و زبان شناختی در زمینه های عمقی ترِ اصول و الهیات ایقان مبادرت شود. بعد از آن باید مقایسه ای به عمل آید بین تبیینات حضرت بهاءالله پیرامون معنای روز رستاخیز و ختمیت ظهور، با توضیحات سایر جنبش های ناظر بر هزارهٔ موعود در اسلام، مانند پیروان فرقه احمدیه یا تابعان مهدی در سودان. انسان فقط با ملحوظ داشتنِ آنچه که از قبل آموخته

و باور داشته شده و این که سایر جنبش های نسبتاً هم زمان، ظهور نامزد مهدویت خود را، چگونه بر حسب آیات و روایات پیشین توضیح داده اند، می تواند به درکی کامل از اهمیت مباحث مختلفِ مربوط به تفسیر قرآن و احادیث نبوی و امامی (در ایقان – م) نائل شود. همچنین بطور کلی، مقایسهٔ شیوهٔ کار حضرت بهاءالله با روشی که صوفیان و گروه های باطنی تر (مثل حروفیان و دَروزیان و غیرهم)، چنین فقرات رستاخیزی و رسولی را برای استحکام دعاوی رسالت یا مرجعیتِ موعود، از جانب اشخاص معین، توضیح داده اند و نیز با شیوه هایِ تفسیر آنان از کتب الهی، بسیار روشنگرانه است. به عنوان مثال، شیعهٔ امامیِ قرن بیستم، مسألهٔ اصلیِ قدرت موقت را، با نظریهٔ ولایتِ فقیهِ خمینی؛ یعنی حاکمیت فقها در غیبتِ امام، حل کرده است. این، تحولی استَ در اصول اعتقادی که بعضی مسائل مَربوط به آخرت شناسی، خاموشی و سازشکاری سنتی شیعه و مطالبات کنش باوریِ سیاسیِ معاصر را مخاطب ساخته، تحت تأثیر قرار می دهد. همانَ گونهَ که باک به دنبال امانت می گوید: «جنبش بابی، راه حلی اصلاح طلبانه را برای مشکلات و مخاطراتی که ایرانِ میانهٔ قرن نوزدهم با آن مواجه بود، عرضه می دارد.» (ص۳۵۷) به این ترتیب، طرح عمومی و کلی حضرت بهاءالله برای یک نظم جهانی که باید به کمک پیروان همهٔ فرق و ادیان گوناگون ساخته شود، [باک اشاره می کند (ص ۳۵۹) که کتاب ایقان با دعوت« یا اهل الارض» آغاز می شود] یک پاسخ به این مسئله است، یا یک راه حل برای این مشکل؟

ملاحظه و بررسیِ شیوه های جایگزینی که حضرت بهاءالله ممکن بوده، در پاسخ دادن به اسئلهٔ مطروحهٔ خال اکبر، تعقیب فرمایند، اما چنین نکرده اند، نیز می توانست اهمیت و اصالت رویکردی را که اتخاذ نموده اند، برجسته نماید. مثلاً، آن حضرت به مفهوم بداء (اصل شیعی که می گوید ممکن است در ارادهٔ الهی تغییری حادث شود؛ به طوری که یک

واقعهٔ نجات بخش به گونهٔ متفاوتی از آنچه وعود گذشته پیش بینی کرده، رخ دهد) متوسل نمی شوند؛ در حالی که حضرت باب، در توضیح بعضی از همان اسئله ای که جناب خال برای حضرت بهاءالله مطرح کرده، به این اصل متشبث می شوند. به همین سان، جمال سبحان، معاصر شیخیِ خود کریم خان را به سبب نخوت و داشتنِ درک سطحی از معنای معراج رسول الله، محکوم می نمایند. اما تفاسیر حضرت بهاءالله به چه دلیل متفاوت است؟ چرا آن حضرت این موضوع را که قرآن ظهور حضرت باب را (با ذکر نام، ۵/۲۳) پیشگویی کرده و یا این مسأله را که تصریح نموده پیام آوارن دیگری (۳۹- ۷/۳۷)، «یک شاهد» (۱۱/۱۸) یا دو حامی (۵۷/۲۸)، بعد از حضرت محمد خواهند آمد، مطرح نفرموده اند؟ البته مسلمین معمولاً این آیات را به این صورت مورد نظر ما تعبیر نمی کنند؛ اما تفاسیر نمادینِ حضرت بهاءالله از دیگر آیات قرآنی نیز، غیرمعمول می باشد. آری، حضرت بهاءالله به چه دلایلی چنین خط مشیی را اتخاذ نکرده (به چنین آیاتی التفات نفرموده- م)، و به جای آن براهین مورد نظر خود را عرضه نموده اند؟

فصل پایانی، «نتیجه گیری: آن سوی گذرگاه»، هرچند ظاهراً خلاصهٔ پژوهش و عرصهٔ نتیجه گیری است، اما در آن، هم مسائل متعدد تازه مطرح می شود و هم بعضی اندیشه های بررسی شدهٔ قبلی، به گونه ای مختصر تر و دریافتنی تر، بازگو می گردد؛ بطوری که خوانندگانِ کمترآشنا با مواضیع و محتویات کتاب، ممکن است ترجیح دهند قبل از رجوع به دیباچه، مطالعه را از این فصل آغاز نمایند. مسیحیان، قیاس گرایان و آنان که چشمی بر گفتمان بین المذاهب مسیحی – اسلامی دارند، بحث عیسی در آثار حضرت بهاءالله (۳۶۱- ۳۵۹) و اصل مطروحه توسط آن حضرت مبنی بر «اخوّت روحانی رسل الهی» (ص۳۶۱) را کاملاً مفید خواهند یافت. باک همچنین این مسأله را بررسی می کند که چگونه بلافاصله بعد از نزول ایقان، دیانت بهایی از درون بابیت سر برآورد (صص ۳۶۲ به بعد). این بحثی

است روشنگرانه و به خوانندهٔ متجدّدی که با ذهنیّت حاصل از مشاهدهٔ دورهٔ مظهریت حضرت بهاءالله و آثار بعدی آن حضرت، به کتاب (ایقان – م) نزدیک می شود، کمک می کند بارقه ای از آن معنا و مفهومی را که مقصد کتاب ایقان برای مخاطبان اولیهٔ بابی بوده، ادراک نماید. باک به تفصیل و با دقت، مناظرهٔ بین کول و مک ایون را در مورد فرضیه راز موعودیت، ارزیابی می کند و با بررسی مجدد مخاطرات یک رویکرد صرفاً متنی، به عنوان دلیل، شهادت افرادی را که حضرت بهاءالله را در آن دوره، قبل از اظهار امر علنی، می شناخته و گواهی داده اند که آن حضرت را همان مظهر موعودِ حضرت باب (صص۴۰۱- ۳۷۹) می دانسته اند، عرضه می نماید. بخش های بعدی، دلائل مُکفی و مُقنع ای را ردیف می کند مبنی بر این که حضرت بهاءالله به واقع، هنگام تحریر ایقان از «راز موعودیت» خود آگاه بوده اند. و بالاخره، *رمز و راز* با این بحث که بابیان چگونه از ایقان استقبال کردند؛ و نیز با بررسی اصلاحاتی که حضرت بهاءالله بعد از احراز قیادت شناخته شدهٔ جنبش، به جامعهٔ بابی معرّفی نمودند؛ و نیز با این توضیح که چگونه آموزه های آن حضرت در آثار بعدیشان توسعه و تکامل یافت، پایان می پذیرد؛ آثاری که در آنها تفاسیر جهان نگر و ضدّ ظاهری از کتب سماوی را که در ایقان عرضه نموده بودند، شرح و بسط می دهند و سیستمی جدید از قوانین را، در حدّی وضع می کنند که « دنیای نمادین» شان را به گونهٔ «سرزمین موعودِ گیتی شمول ... که از منظری رستاخیزی محقّق گشته» (ص۴۲۰) پدیدار سازد. این بخش (صص۴۱۹- ۴۰۷) یکی از بهترین و اصلی ترین افاضات و مقالات بیرون تراویده از بطن کتابی بس وسیع و حجیم است و برای بررسی های بیشتر چنین مسائلی در آینده اساسی متین را مستقر می سازد.

کتاب های کمی پیدا می شوند که کاملاً از نقائص نقلی و چاپی عاری باشند. با توجه به سیستم پیچیدهٔ نقل حروف (یک فونت رایانه ای

مخصوص برای این کتاب طراحی شده است)، و نیز وفور کلمات عربی و فارسی، و نقل قول از دیگر منابعی که سیستم نقل حروف متفاوتی را به کار برده اند، خطاهای چاپی کتاب بسیار قلیل است. من موارد ذیل را نه به رسم انتقاد، بلکه صرفاً برای این که در چاپ های بعدی اصلاح شوند، ارائه می کنم: shabrokh Monjazeb که در ص ۳۸ (متن اصلی انگلیسی)، یادداشت ۲۰ آمده است ، قبلاً در ص xvii (متن اصلی) به صورت shahrokh ثبت شده است؛ به جای persuasive در وسط ص xxvii (متن اصلی)، باید pervasive نوشته شود ؛ Gods در ص ۶۲ (اصلی) باید به God´s تبدیل شود؛ در ص ۷۱ (اصلی)، بنظر می رسد که a´yii باید قبل از ilmihi قرار گیرد [تذکر: با توجه به ترجمهٔ این عبارت به زبان انگلیسی که The new knowledge of him می باشد، معادل عربی آن باید badayii ilmihi (بدایعُ علمه) باشد – م] ؛ در ص ۹۷ (اصلی) (که اشتباهاً ۹۸ خورده است، ظاهراً مشکلی در مورد واژهٔ Ridvan (رضوان) وجود ندارد، در حالی که منقّد محترم مطالبی را در مورد اشتباه بودن آن مطرح کرده است – م)؛ در ص ۱۰۰ (اصلی)، opague باید به opaque تبدیل شود؛ در ص ۱۳۲ (اصلی)، Allesandro باید Alessandro باشد؛ در نقل ترجمهٔ حضرت شوقی افندی در ص ۱۴۱ (اصلی) روی حرف (a) از کلمهٔ Qur´an ، علامت تکیهٔ تلفظ گذاشته نشده است [در نتیجه کلمه به جای کورآن که درست است، کوران تلفظ می شود که نا درست است – م] ؛ در ص ۱۷۳ (اصلی) تمام پاراگراف مبتدا به Rodwell´s Translation… ، در محل اشتباه تایپ شده است (به نظر می رسد محل درست آن بعد از نقل ترجمهٔ ردول است – م] و حرف «u» در gamaru (قَمَرُ) موجود در نقل عبارت عربی، در وسط همین صفحه، باید در بالای «r» نوشته شود ($gamar^{u}$) [چرا عین این عمل در مورد «al- shamsu» گفته نشده، در

ضمن در همین کلمهٔ اخیر، حرف «I» باید حذف شود، چون «ش» در کلمهٔ اصلیِ عربی (الشّمسُ)، از حروف شمسی است و « ل» تلفظ نمی شود – م)؛ در ص ۲۰۶ (اصلی) بنظر می رسد که فاعل جمله باید « Its» باشد نه «It». فهرست آیات قرآنی موجود در ضمیمهٔ I بسیار مفید است و اگر چاپ دومی از کتاب در برنامه می باشد نقل این فهرست در آن هم ضروری است.

نقل حروف (عربی در انگلیسی) (تَرا – نویسی)

متأسفانه ناهنجاری های زیادی در نقل حروف فارسی و عربی وجود دارد. بعضی اوقات به جای پسوند (ih-)، [مثل (nazilih)] (نازله)که در سیستم نقل و تلفظ حروف بهایی به حرف «h» ختم می شود (و ایرانی ها آن را به صورت مصوّت کوتاه «e» تلفظ می کنند) ، با کاربرد معاصرترِ عربیِ آن «a»، مواجه می شویم [مثل gaimiyya (قائمیه)]. این مشکل در مورد ساختار اضافه (یعنی مُضاف – م) نیز مطرح است. مثلاً کلمهٔ (مبارَکی یِ) که مطابق سیستم قراردادیِ بهایی، (mub´arakiy-i) نوشته می شود، در ص ۳۰۸ (اصلی) به صورتِ(mub´arakay-i) (مبارَکَیه) در آمده است. این سیستمِ نگارش، کلمه راَ به ترکیب «ay» ختم می کند که صدایی مرکب از «a»کوتاه به اضافهٔ «i» بلند، چیزی شبیه صدای کلمهٔ «high» در انگلیسی، خواهد داشت(که اشتباه است – م). بنابر این برای مثال، در ص ۲۶۴ (اصلی)، سطر ۳، ما با کلمهٔ « sidrahy-i ´ishg» مواجه می شویم[که قاعدتاً باید sidray – i (سدرَیِ – م) باشد] و این ممکن است با تلفظ sedray´ii (سدرَای – مَ) اشتباه شود. اما در جایی دیگر (ص ۳۸ اصلی، یادداشت ۲۰)، با حالت واضح ترِ sidriy-i (سدریِ – م) مواجه می شویم. نوسان دائم بین کاربرد حرفِ صامت عربیَ WAW(واو) و صامت فارسی V یا عربی W، از منطق استواری برخوردار نیست (یعنی گزینش یکی برای عناوین فارسی و دیگری برای عناوین عربی) . قواعد

درشت نویسی اسامی و القاب عربی و فارسی، گاهی از سیستم تَرا – نویسیِ (Transliteration) (فرهنگی داریوش آشوری، ص ۳۸۶- م) بهایی که در آن اولین حرف همهٔ کلمات موجود در یک لقب درشت نوشته می شود، تبعیت می کند و گَاهی از مقررات پژوهشگرانهٔ معاصر [رجوع کنید به دستورنامهٔ (Manual) شیکاگو در این مورد] که در آن فقط اولین حرفِ اولین کلمه، بزرگ نوشته می شود، مگر آنکه کلمات بعدی اسماء خاص باشند. همچنین ناهنجاری هایی در کاربرد کلمات اسلامی در جملات انگلیسی وجود دارد. برای مثال، کلمات quranic و ulama، بدون نشانک (diacritics) به کار رفته اند ؛ در حالی که ما (در یک سطر در ص ۱۳۰ اصلی) با دو حالت (Qur´an) و (Qur´a'n) (که به ترتیب تلفظ می شوند کُوران و کُورآن – م) مواجه می شویم ؛ و نیز در یک جا (shiism) می بینیم و در جایی دیگر (ص ۵۹ اصلی) (sunn´i Islam)؛ یک جا (shi´i)(شیعی) (ص ۶۰ اصلی) و جای دیگر (shiism) (ص ۲۳۷ اصلی) مشاهده می کنیم و بعضاً نشانکهایی می بینیم که ضروری نیستند مثل Qa´ja´r (چون این کلمه معروف و شناخته شده است – م). قرار گرفتن کلمهٔ (Babism) بدون نشانک، در کنار کلمهٔ (Babi) با نشانک ها (ص ۲۴۲ اصلی، سطور ۲ و ۳)، اطمینان می دهد که حذف نشانک ها از دومی نیز چندان سبب شگفتی خواننده نخواهد شد.

بسیاری از خطاها و ناهنجاری های موجود در کتابنامه و متن این اثر، نتیجهٔ غفلت و بی توجهی نیست و ایراد گرفتن از آنها در این جا، مسألهٔ مهمتری را فرا می خواند و آن این است که ضرورت تبعیت مؤلفان و ناشران بهایی از قواعد و معیارهای رسمیِ ترانویسیِ امری، متونی مشکل، درهم و برهم و خارجی نما به وجود می آورد؛ یعنی علاوه بر این که کار غلط گیری را سخت تر و احتمال وقوع اشتباهات را افزون تر می نماید، این علامتگذاری، تلفظ نمایی، خط کشی و نقطه گذاریِ کلمات فارسی و عربی،

آن گونه که مؤسسات امری همچنان بر آن تأکید می نهند، شکل ظاهر متن را هم خراب می کند و ممکن است، حداقل در ممالک انگلیسی زبان که نشانک ها کاربرد روزانه ندارند، مانعی بر سر راه پذیرش عمومی پیام بهایی، به وجود آورد. اگر از این سر درگمی که حتی نام آن (Baha´i) (به علت وجود نشانک ها – م) به وجود می آورد، صرفنظر کنیم؛ این اقدام از لحاظ تصویری و نوشتاری تأثیر یک فرقهٔ مرموز و خارجی را بر اذهان القاء می کند. به همین دلیل، من در این نقد و بررسی، سعی کرده ام در کم ترین حد ممکن، یا لااقل کم تر از حد معمول، از این علائم استفاده کنم و در حالی که مطمئنّم این اقدام بعضی خوانندگان، بخصوص بهائیانی را که عادت کرده اند سیستم قدیم را مشاهده کنند، ناراحت خواهد کرد؛ به همان مقدار یقین دارم که دیگران را خوشحال خواهد نمود و به سادگی باعث خواهد شد که بحث و بررسیِ دیانت بهایی، برای خوانندگان انگلیسی زبان، کم تر خارجی و بیشتر طبیعی به نظر برسد.

زمانی که حضرت شوقی افندی، قواعد یکنواختی از ترا – نویسی (Transliteration) را برای انتشارات بهایی به کار بردند؛ از سیستمی پیروی کردند که توسط جامعهٔ سلطنتی آسیایی در ۱۸۹۶، پذیرفته شده بود. در توقیعی مرقوم از جانب ایشان در سال ۱۹۳۱ ذکر شده که این سیستم از ترانویسی: «اکنون توسط برجسته ترین محقّقان به کار برده می شود.» (۶) این واقعیت که سیستم ترا نویسیِ بهایی در سال ۱۹۳۱ مقبول عموم دانشمندان بوده و این حقیقت که دانشمندان خود مستمراً به اکمال و اصلاح سیستم های ترانویسی مشغول بوده اند، کارهای بهایی را به نحو غفلت آمیزی قدیمی (و اکنون از لحاظ سیاسی مظنون) و محصول تحقیقات شرقیِ متعلق به اوائلِ قرن بیستم، جلوه می دهد. قواعد جدید آکادمیک، فقط برای نشان دادن مصوت های بلند، از علائمی مخصوص به نام (Macron و یا Circoflex) استفاده می کند؛ در حالی که انتشارات بهایی هنوز علائم تلفظ بسیار

دقیق را به کار می برد. اغلبِ سیستم های جدید، اصوات دو حرفه را نیز با کشیدن خطی در زیر آنها، مشخص می سازند؛ مثل gh,sh,dh,tb. علاوه بر اینها، اکنون سیستم هایی ابداعی یا اصلاحی، مخصوصِ زبان فارسی وجود دارد؛ و این در حالی است که سیستم های قدیمی تر، بر اساس تلفظ لغات در زبان عربی درست شده بودند که از عهدهٔ کار ظریف انتقال اصوات فارسی به غیرفارسی زبانان بر نمی آمدند.

برای جامعهٔ بهایی، در حفظ یکنواختیِ تلفظ در مورد متون منتشر شده از ۱۹۳۰ تا ۱۹۹۰، قطعاً مزایایی موجود بوده است؛ بدون شک برای بهائیانی که به مدت پنجاه سال نوشته اند Baha'u'llah نوعی تفرّق و تشتّت محسوب خواهد بود که اکنون بخوانند یا بنویسند BahAllh یا Bah'ullah و یا بطور ساده Bahaullah (همان طور که در این نقد و بررسی به کار رفته) و یا با تبعیت از تلفظ فارسی، بخوانند Bah'aollah. اما از آنجا که بنظر می رسد مقصود حضرت شوقی افندی این بوده که ترانویسیِ بهایی منطبق باشد با قواعد علمیِ پذیرفته شده، اکنون محتاج آن هستیم که به جای چسبیدن به آنچه که امروزه از مُد افتاده است، مقررات جاری ترانویسی را فرابگیریم و به کار ببریم. همین است یکی از مواردی که تسبّث به ظاهرِ هدایات حضرت ولی امرالله، عملاً ممکن است با روح مقصود ایشان سازگار نباشد. دانشمندان و محققان، دیگر قواعد ترانویسی بهایی را قبول ندارند؛ چون به عنوان راهنمای تلفظ واژگان فارسی، این سیستم بطور رقت باری ناتوان است و در جرگهٔ پژوهشگران، کلاً با مقررات موجود در دائره المعارف ایران، جایگزین شده است.

علی رغم این حرف ها، آیا کافی نبود که فهرستی از نشانک ها و عبارات فارسی – عربی در انتهای کتابی چون این (رمز و راز – م) گنجانیده شود تا فقدان ترانویسی را در متن کتاب جبران کند و جریان روان متن را، بدون مزاحمتِ تلفظ های طیّار، نقطه گذاری های مکرر و علامت

های پرنوسان، تضمین نماید؟ اصول عقاید بهایی یقیناً صدمه ای نمی دید اگر به ناشرین اجازه داده می شد بعضی علامت های نوشتاری و تلفظی را از کلمات Bahaullah و Bahai که قریب هزار مرتبه در حجم ۲۸۳ صفحه ای *رمز و راز* تکرار شده اند، حذف نمایند. آیا احتمال این که این دو کلمه با واژگانی دیگر اشتباه شوند وجود دارد؟ آیا از عموم خوانندگان انتظار می رود ذهناً هر وقوعی از هر اسم یا عنوان یا کلمهٔ فنیِ خاصی را به خط الرسم عربی یا حتی ذهن و فکر ارجاع دهند؟ به نظر من این کتاب می توانست از لحاظ خطاطی بهتر به نظر آید، اغلاط کمتری داشته باشد و کسانی که فارسی یا عربی نمی دانند (و شاید حتی آنهایی که می دانند) علاقه بیشتری به آن نشان دهند؛ و می توانست از این سهو و غفلت بر حذر باشد که نمود ظاهریش چنین القاء ننماید که دربارهٔ فرقه ای مرموز یا مستور نگاشته شده و یا محتوایش چنین جلوه ننماید که پاره ای مباحثِ به نحو نومید کننده ای مبهم را حائز است که فقط علمای فلسفه ممکن استَ بهره ای از آن بردارند.

با وجود این نظریات پراکنده و اصلاحات و اظهارات تنگ نظرانه، *رمز و راز* یک پژوهش بی سابقه است که برای تفسیر متون بهایی در آینده ای نامعلوم، یک معیار برپا می کند و یک برنامه عرضه می دارد و تنها همین حقیقت است که من انتظار دارم خوانندهٔ این نقد و بررسی، همواره بخاطر داشته باشد.

Frank Lewis

یادداشت های نقد دوم:

یادداشت ۱ :

نویسنده به دلایل خاصِ خودش که در پایان فقره توضیح می دهد از شیوهٔ تَرانویسی Transliteration معمول عدول کرده است.

یادداشت ۲ :

کتاب کوتاهی به زبان انگلیسی راجع به کتاب اقدس موجود است که سهیل بشرویه نوشته است؛ اما مطالعه ای آکادمیک محسوب نمی شود. چهار مجلد فرهنگِ جناب عبدالحمید اشراق خاوری در بارهٔ کتاب ایقان (قاموس ایقان)، منبعی سرشار از لغات و اطلاعات راجع به این کتاب مبین، فراهم می سازد؛ اما این مجلدات هم به شکل تفاسیر سنتیِ اسلامی نوشته شده اند و نه به گونهٔ مطالعه ای منقّدانه.

یادداشت ۳ :

B .Todd Lawson، عبارات (ذکر) و (باب) در تفسیر حضرت اعلی از سورهٔ یوسف (En) در «مطالعاتی به گرامی داشت جناب حسن موقر بالیوزی» (En) ، موژان مؤمن (لوس آنجلس: مؤسسهٔ مطبوعاتی کلمات، ۱۹۸۸)، صص ۶۶- ۱.

یادداشت ۴ :

ترجمه ای در(H. Corbin) ، «ابن سینا و شرح زیارت» (En) (دالاس: انتشارات اسپرینگ، ۱۹۸۰) .

یادداشت ۵ :

رجوع کنید به Ugo Giagery، «شوقی افندی» (En) (آکسفورد: جرج رونالد، ۱۹۷۳) و به فاضل مازندرانی، «اسرار الاثار» (طهران: مؤسسهٔ مطبوعات امری، ۱۲۴ بدیع / ۱۹۶۷ میلادی)، جلد ۱، صص ۲۶۸- ۲۶۷، سرفصل «ایقان». این نسخه هنوز در آرشیو مرکز جهانی بهایی در حیفا، اسرائیل موجود است.

یادداشت ۶:

رجوع کنید به موژان مؤمن، «سیستم ترانوسی» در «مجلهٔ مطالعات بهایی»(En)، (سال پنجم ، شمارهٔ ۲-۱)؟، (ژانویهٔ ۱۹۹۱)، صص۶۹-۱۳.

کتاب شناسی

یاد آوری: در حالی که در خلال متن سعی شده است اسامی بعضی از منابع و مآخذ به فارسی ترجمه شود؛ اما در این بخش اسامی و مشخصات تمامی آثار مندرج در کتاب شناسی، به زبان مبداء(به استثنای کتاب های فارسی) و به ترتیب حروف الفباء، ارائه می گردد- م

Abu Deep, K. "Literary Criticism," in *Abbsid Blles- lettres*. Cambridge History of Arabic Litrature, Vol. 1, ed. By J. Ashtiany, et al. cambridge University Press. 1990.

Abu Deep, K. *Al-jurjanis Theory of poetic Imagery*. Warminster: Aris, 1979.

____."Al-jurjani's Classification of the Isti'ara, with special Reference to Aristotle's Classification of Metaphor."*Journal of Arabic Literature*, Vol. 2 (1971) pp. 48-75.

'Abdul-baha. *The Secret of Divine Civilization*, trans. By L. M. Gail. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1957/1970.

'Abdul-baha. *Some Answered Questions*, trans. L. Barney.Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1964.

'Abdul-baha. *Mufavadat*. New Delhi: Bahai Publishing Trust of India, 1983.

Abul-Fadl Gulpaygani. *Letters and Essays*, 1886-1913, trans. by J. Cole. Los Angeles: Kalimat Press, 1981.

_____. *Miracles and Metaphors*, trans. by J. Cole. Los Angeles: Kalimat Press. 1981.

_____. *Kitab al-faraid*. Cairo, 1315/1897-98.

Adamiyat, F. "Problems in Iranian Historiography,"*Iranian Studies*, Vol. 4 (1971) pp.132-56.

Ahsa'i, Shaykh Ahmad. "Alchemy and the Resurrection Body," in H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. by N. Pearson University Press, 1977.

Ajami, M. The Neckveins of Winter: *The Controversy over Natural and Artificial Poetry in Medieval Arabic Literary Criticism*. Leiden: Brill, 1984.

Aland, K., M. Black, et al. *The Greek New Testament*. West Germany: United Bible Society, 1983.

Algar, H. *Religion and State in Iran* 1785-1906: The role of the Ulama in the Qajar period. Berkeley: University of California Press, 1969.

____. Mirza Malkum Khan: *A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Almagor, E. "The Early Meaning of majaz and the nature of Abu Ubayda's Exegesis,"in *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata* (Jerusalem, 1979) pp. 307-26.

Amanat, A. Resurrection and Renewal: *The Making of the Babi Movement in Iran. 1844-1850*. london, 1989.

____. Ed. Cities and Trade: *Consul Abbott on the Economy and Society of Iran 1847-1866*. London, 1984.

____. "Review of Mangol Bayat, Mysticism and Dissent," *Iraian Studies*, Vol. 17(1984) pp. 467-75.

Anonymous. "Aids for the study of the *Kitab-i Iqan*." Unpublished typescript.

Arbery, A. J. "Kalabadhi," in the *Shorter Encyclopaedia of Islam.*

____. tr. *The Koran Interpreted*. Oxford University Press, 1964.

____. tr. *The Doctrine of the Sufis: kitab al-Taarruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* [by Abu Bakr al-kalabadhi]. Cambridge University Press, 1977.

Arjomand, S. *the turban for the Crown*: The Islamic Revolution in Iran. Oxford University Press, 1989.

Armstrong-Ingram, J. "Preface," in Sydney Sprague, *A Year with the Bahais in India and Burma*. Los Angeles: Kalimat Press, 1986.

'Arudi, Niami. *Chahar Maqala*: The Four Discourses. Trans. by E. G. Browne.

Al-Ash'ari. *Al-Ibanah 'an usul ad-dianah*: The Elucidation of Islam's Foundation, tr. W. Klein. New Haven: American Oriental Society, 1940/1967.

Ashtiany, J. ,et al. [eds]. *'Abbasid Belles-Lettres*. The Cambridge History of Arabic Literature, Vol. 1 Cambridge University Press, 1990.

Ayoub, M. *the Quran and Its Interpreters*. Vol. 1 Albany: State University of New York Press, 1984.

____. "The Speaking Quran and the Silent Quran: A Study of the Principles and Development of Imami Shii tafsir," in *Approaches to thr History of the Interpretation of the Quran*, ed. A. Rippin. Oxford University Press, 1988.

Bakhash, S. Iran: *Monarchy Bureaucracy and Reform under thr Qajars*, 1858-1896. London: Ithaca Press, 1979.

Baha'u'llah. The *kitab-i Iqan: The Book of Certitude*, trans. by Shghi Efandi. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1931/1970.

____. *The Book of Iqhan*, trans. by Ali Kuli Khan, Assisted by Howard MacNutt. New York: George V. Blackburne, Co., 1904.

____. *Le Livre de la Certitude*, trans. by Hippolytel Dreyfus and Mirza Habib-ullah Chirazi [Mirza (Habul)lah Chirazi]. Paris: E. Leroux, 1904.

____. *Kitab-i Iqan*: Book of Certitude. Germany: Bahai Verlag, 1980/136 Bahai Era. Reprinted from the originsl edition, Egypt, 1934.

____. *Kitab-i Iqan*. 4th edition. Krachi: Bahai Publishing Trust of Pakestan, 144 B.E./1990.

In Persian

کتاب ایقان. قاهره، چاپخانهٔ موسوعات، ۱۹۰۰.

____. *The Hidden Words*, trans. by Shoghi Effendi. Germany: Bahai verlag, 1932/1980.

____. *The Seven Valleys and the Four Valleys*, trans. by M. Gail. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1945/1986.

____. *Gleanings from the Writtings of Baha'u'llah*, trans. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1939/1969.

____. *Synopsis and Codification of Kitab-i-Aqdas*, the Most Holy book of Baha'u'llah. Haifa: Bahai World Centre, 1987.

____. *Tablets of Baha'u'llah revealed after the Kitab-i-Aqdas*, trans. by H. Taherzadeh. Haifa: Bahai World Centre, 1978.

____. *Epistle to the Son of thr Wolf*, trans. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1941/1962.

_____. *Bahai Scriptures*: Selections from the Utterances of Baha'u'llah and Abdul-baha.ed. by Horace Holly. New York Bahai publishing Committee,1923.

_____. *آثار قلم اعلی*، جلد ۳. طهران، ۱۳۳ بدیع/۱۹۷۶-۷۷

_____. *مائدهٔ آسمانی*، در ۹ جلد، گرد آوری شده توسط عبدالحمید اشراق خاوری. طهران، ۱۲۸-۲۹ بدیع/۷۴/۱۹۷۲

_____. *الواح مبارکهٔ حضرت بهاءالله شامل اشراقات و چند لوح دیگر* (طهران:.n.p., n.d)

Bibliography

_____. *مجموعهٔ مطبوعهٔ الواح مبارکهٔ حضرت بهاءالله*، چاپ توسط محیی الدین صبری. قاهره: چاپخانهٔ سعادت، ۱۹۲۰.

_____. *تفسیر سورهٔ والشمس*(هرچند لوح به زبان عربی است، ولی با این عنوان خواهده می شود)، در *مجموعهٔ مطبوعهٔ الواح مبارکهٔ حضرت بهاءالله* ، قاهره: چاپخانهٔ سعادت، ۱۹۲۰.

_____. *منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله*. فرانکفورت: بهایی ورلاگ، ۱۹۸۴.

_____. *ادعیهٔ حضرت محبوب*، فرانکفورت: بهایی ورلاگ، ۱۳۶ بدیع/۱۹۸۰.

_____. *الواح نازله خطاب به ملوک و رؤسای ارض*. طهران ۱۲۵ بدیع/۱۹۶۷.

Baldick, J. Mystical Islam: An Introduction to *Sufism*. London: Tauris, 1989.

Baljon, J. "Quranic Anthropomorphism," *Islamic Studies*, Vol. 27 (1988) pp. 119-27.

Balyuzi, H. M. *Baha'u'llah, the King of Glory*. Oxford: George Ronald, 1980.

____. *Eminent Bahais in the time of Baha'u'llah*. Oxford: George Ronald, 1985.

____. *Edward Granville Browne and the Bahai Faith.* Oxford: George Ronald, 1970/1980.

____. *Mohammad and the Course of Islam*. Oxford: George Ronald, 1976.

Barrett, D. "World Religious Statistics," in 1988 *Britannica Book of the Year*, P. 303.

Bausani, A. "The Bahai Perspective on the History of Religion," in *the Bahai Faith and Islam*, ed. H. Moayyad. Ottawa: Bahai Studies Publications,1990.

____. "Some Aspects of Bahai Expressive Style," *World Order*, Vol. 13 (1978-79) pp. 36-43

____. "Baha'u'llah," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 1, pp. 911-12

____. "Continuity and Break in thr litarary and cultural Tradition of Iran," in *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*. New Delhi, 1968. Vol. 2

____. "Note sulla circolarita defessere in Ibn al-'Arabi (1165-1240)," *Rivista degli Stadi Orientali*, Vol. 56 (1982)

____. "Can Monotheism Be Taught?" *Numen*, Vol. 10 (1963).

Bayat, M. *Mysticism and Dessent. Socioreligious thought in Qajar Iran*. Syracuse University Press, 1982.

____. "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Natinalist," in *Towards a Modern Iran*, ed. by E. Kedourie, et al. London: Frank Cass, 1980.

Beeston, A.F.L. *The Arabic language Today*. London: Hutchinson University Library, 1970.

Beggiani, S. *Early Siriac Theolpgy With Special Reference to thr Maronite Tradition*. New York: University Press of America, 1983.

Behai, S. [untitled editiorial], *Behai Quarterly*, Vol. 2, no. 1 ("First Quarter," 1935) P. 14.

Bello, I. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Tawil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*. Leiden: Brill, 1989.

Blichfeldt, J. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Leiden: Brill, 1985.

Blumenthal, D. "Maimonides on Mind and Metaphoric Language," in *Approaches to Judaism in Medieval Times,* Vol. 2, ed. by idem. Chico: Scholars Press, 1985.

Bonebakker, S. "Ibn al-Mu'tazz and Kita'b al-Badi," in *Abbasid Belles-lettres*. Cambridge History of Arabic Literature, Vol. 1, ed. by J. Ashtiani, et al. Cambridge University Press, 1990.

____. *Some Early Definitions of The Tawriya*. The Hague: Mouton, 1966.

____. *Materials for the History of Arabic Rhetoric*. Napoli, 1975.

____. "Aspects of the History of Literary Rhitoric and Poetic in Arabic Literature," *Viator*, Vol. 1 (1970) pp. 75-95.

____. "Isti'ara," *Enciclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, pp. 248-52.

Boullata, I. "The Rhetorical Interpretation of the Quran: I'jaz and related Topics," in *Approaches to the History of the Interpretation of Quran*, ed. by A. Rippin. Oxford University Press, 1988.

Bowering, G. *The Mystical Vision of Existance in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari* [d. 28318961. Berlin: de Gruyter, 1980.

Brettler, M. *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*. Sheffild Academic Press, 1989. Browne, E.G. "The Babis of Persia. 2. Their Literature and Doctrines" Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 21 (1889) pp. 881-1009.

____. "Some Remarks on the Babi Texts edited by Baron Victor Rosen," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 24 (28920 pp. 259-332.

____. "Bab, Babis,"in Hatings' *Enciclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1909, Vol. 2, pp. 299-308.

____. *Materials for the Study of Babi Religion*. Cambridge University Press, 1918/1961.

____. "an abstract and Index of the Persian Bayan," in *Selections from thr writings of E. G. Browne on the Babi and Bahai Religions*, ed. by M. Momen. Oxford George Ronald, 1987.

____. *The New History of Mirza Ali Mohammad, the Bab*, Cambridge University Press,1893/Amsterdam: Philo Press, 1975.

____. *A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. Belonging to the Late E. G. Browne*, ed. By R. Nicholson. Cambridge University Press, 1932.

____. *A Year Amongst the Persians*. London, 1894/1984. the Persian Revolution of 1905-1909. Cambridge, 1910.

____. *A Literary History of Persia from Ferdowsi to Sadi*. London: Unwin, 1906.

____. Trans. of Niami' Arudi's *Chahar Maqala*: The four Discourses. London, 1921.

De Bruijn, J. "Madiaz(in Persian Literature)," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, p. 1027.

Buck Christopher. "A Unique Eschatological Interface: Baha'u'lahh and Cross-Cultural Messianism," in *In Iran. Studies in Babi and Bahai History*, Vol. 3, ed. by P. Smith, Los Angeles: Kalemat Press, 1986.

____. "The Vision of God in Clasical Sufism." Unpublished paper.

____. "The Anatomy of Figuration: Maimonides' Exegesis of Natural Convultions in Apocalyptic Texts [Guide 11/291]." Unpublished Paper.

Bullinger, E. *Figures of Speech used in the Bible*. Grand Rapidss: Baker, 1968 [18981.]

Burgel, J. "The Bahai Attitude Towards Peace and Its Christian and Islamic Background," in *The Bahai Faith and Islam*, ed. by H. Moayyad. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

Caird, G. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980.

Calder, N. "Tafsir from Tabarsi to Ibn Kathir: Problems in description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," in *Approaches to the Quran*, ed. by G. Hawting and A.K. Shareef. London: Routledge, 1993.

Cantario, V. *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden: Brill, 1975.C

Hittick, W. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albani: State University of New York Press, 1989.

____. "The Five Divine Presence: from al-Qunawi to al-Qayari," *Muslem World*, Vol. 72 (1982) pp. 107-28.

____. "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-Arabi," *Islamic Culture*, Vol. 63 (1989) pp. 1-11.

____. A *Shiite Anthology*. Albani: State University of New York Press, 1981.

Clines, D. et al., eds., *The Bible in Three Dimentions*. Sheffield Academic Press, 1990.

Cole, J. "Baha'u'llah's Commentary on the Surah of the Sun. Introduction and Translation," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 3-4 (April 1990) pp. 4-27.

____. "Baha'u'llah and the Naghshbandi Sufis in Iraq, 1854-1856," in *From Iran East and West. Studies in Babi and Bahai History*, Vol. 2, ed. by idem and M. Momen. Los Angeles: Kalemat Press, 1984.

____. ..*The concept of Manifestation in the Bahai Writings*. Ottawa: Association for Bahai Studies, 1982.

Corbin, H. *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. By N. Pearson. Princeton University Press,1977.

____. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. By R. Manheim. London: Routledge, 1970.

Dabashi, H. "The Foundations of Shiite Authority: The Perpetuation of Charisma," in idem, *Authority in Islam*. New Brunswick Translation Publishers, 1989.

Danner, V. "The Early Development of Sufism," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. nasr. New York: Crossroad, 1987.

Dorraj, M. From *Zarathustra to Khomeini: Populism and Dessent in Iran*. Boulder: Reiner,1990.

Deninger, J. "Revelation," in *Encyclopaedia of Religion*, ed.by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Dillon, "Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis," in *the Significance of Neoplatonism*, ed. by R. Harris. Norfolk, 1976.

Doi, A. "Sunnism," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr. New York: Crossroad, 1987.

Donaldson, D. "al-Kumayl: A Companion of the Secret," *Muslem World*, Vol. 28 (1938) pp. 249-57.

Ebeid, R. and M. Young. "An Anonymous Arabic Treatise on Alchemny," *Der Islam*, Vol. 53 (1976) pp. 100-109.

Ellwell-Sutton, L. "Review of H.M. Balyuzy, Edward Granville Browne and the Bahai Faith," in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 1 (1972) pp. 70-71.

Ernst, C. *Words of Ecstasy in Sufism*. State University of New York Press, 1985.

Ess, J. van. The Youthful God: *Anthropomorphism in Early Islam*. Tempe: Arizona State University, 1988.

فاضل مازندرانی، *کتاب ظهور الحق*. جلد ۳. طهران ، ن. د. [۱۹۴۴؟]

_____. *اسرار الآثار* . مجموعه ای از اصطلاحات بهایی، در ۵ مجلد. طهران: موسسهٔ مطبوعات امری، ۲۹-۱۲۴ بدیع/۷۲- ۱۹۶۷

_____. *امر و خلق*، جلد ۳. آلمان: چاپخانهٔ بهایی، ۱۹۸۵/۸۶. در ۴ مجلد. تجدید چاپ در دو مجلد.

Fananapazir, Khazeh and Sina Fazel,"The Station of the Kitab-i Iqan," *Bahai Studies Review*, Vol. 3, no. 1 (1993) pp. 55-66.

Farmayan, H. "Observations on Sources for the Study of Nineteenth and Twentieth Century Iranian History," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 5 (1974) PP. 32-49.

____. "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran," in *the Beginnings of Modernization in Middle East*, ed. by R. Polk and R. Chambers. Chicago, 1968.

Faruqi, N. "Review of Fazlur Rahman, An Analytical Study of al-Zamakhshari's Commentary on the Quran: al-kasshaf," *Islamic Culture*, Vol. 63 (1989) pp. 114-16.

فیضی، ابولقاسم. *حیات حضرت بهاءالله*. طهران، ۱۲۶ بدیع/۱۹۶۹.

_____. *حیات حضرت عبدالبهاء*. طهران، ۱۲۸ بدیع/۱۹۷۱.

Fishbane, M. *The Garments of Torah*: Essays in Biblical Hermeneutics. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Frame, J. "Bahaism in Persia," *Muslem World*, Vol. 2 (1912) pp. 236-43.

Friedmann, Y. "Finality of Prophethood in Sunni Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 7 (1986) pp. 177-215.

____. *Prophecy Contiuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley: University of California, 1989.

Froughi, F. and S. Lambden. "A Tablet of Baha'u'llah Commenting on the Verse of the Most Holy Book (Kitab-i-Aqdas) about the need for an International Language and Script," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 3-4 (April 1990) pp. 28-49.

Frye, N. *The Great Code: The Bible and Literature*. Toronto: Academic Press Canada,1982.

Gatje, H. *The Quran and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslem Interpretations*, trans. And ed. by A. Welch. Berkeley: University of California Press, 1976.

Gardet, L. "Allah," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 1.

Gelder, G. van. "The Conceit of Pen and Sword: On an Arabic Literary Debate," *Journal of Semitic Studies*, Vol. 32 (1987).

____. *Beyond the line: Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*. Leiden: brill, 1982.

Al-Ghazali. "The Niche for Lights (Mishkat al-Anvar)," in *Four Sufi Classics*, trans. by W. Gairdner. London: Octagon,1980.

____. Freedom and Fulfilment, trans. by R. MacCarthy. Boston: Twayne,1980.

Giachery, U. *Shoghi Effendi: Recollections*. Oxford: George Ronald,1973.

Goldziher, I. *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. by A.& R. Hamori. Princeton University Press, 1981.

____. "Verhaltnis des Bab zu fruheren Sufi-Lehrem," *Der Islam*, Vol. 11 (1921) pp. 252-54.

____. The Zahiris: *Their Doctrine and Their History*, trans. by W. Behn. Leiden: Brill, 1971.

Grunebaum, G. von. A *Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1950/1974.

Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1988.

Habil, A."Traditional Esoteric Commentaries on the Quran," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr. New York: Crossroad, 1987.

Haddad, W. "Taftazani," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Haji Mirza Hayda-Ali. *Stories from the Delight of Hearts*, trans. and abrudged by A. Faizi. Los Angeles: kalemat Press, 1980.

Hanson, R. *Allegory and Event*: A Study of the Sources and Significance of Origen's Intepretation of Scripture. Richmond; John Knox Press, 1959.

Hartman, G. "The Struggle for the Text," in *Midrash and Literature*, ed. by idem, et al. Yale University Press, 1986.

Heinrichs, W. "On the Genesis of Haqiqa-Majaz Dichotomy," *Studia Islamica*, Vol. 59 (1984) pp. 180-211.

____. "Istiarah and Badi and Their Termonological Relationship in Early Arabic Literary Criticism," *Zeitschrift fur geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Vol. 1 (1984) pp. 180-211.

Hilhorst, A." Biblical Metaphors Taken Literally," in Text and Testimony: *Essays on New Testament and Apocryphal Litrature in Honour of A.F.J. Klinjn*, ed by T. Baarda, et al. Kampen: Kok, 1988.

Hodgson, M. "Batiniyya," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzac, 1961.

Ibn Khaldun, *The Muqaddima: An Introduction to History*, trans. by F. Rosenthal. Princton University Press, 1967.

Ibrahim, I. "az-Zamakhshari: his Life and Works," *Islamic Studies*, Vol. 19 91980) pp. 95-110.

Isaacs, M. "The prophetic Spirit in Fourth Gospel," Heytrop Journal, Vol. 24 (1983) pp. 393-404.

اشراق خاوری. *قاموس ایقان*، در ۴ مجلد. طهران، ۱۲۷-۱۲۶ بدیع /۷۲-۱۹۷۰ میلادی.

Izutsu, T. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of Colifornia Press, 1983.

Jabes, E. "The Key," in *Midrash and Literature*, ed. G. Hartman et al. Yale University Press, 1986.

Al-Jami. *The Precious Pearl*, trans. by N. Heer. Albany: State University of New York Press, 1979.

Jeffery, A. "A Variant of the Fatiba," *Muslem World*, Vol. 29 (1939).

Al-Jindi, Darwish. *Al-Ramziya fi al-Adab al-Arabi*, Cairo,1972.

Johnson, H. "Bahaism: The Birth of a World Religion," *Contemporary Review*, Vol. 101 (1912) pp. 391-402.

Jullandri, R. "Quranic Exegesis and Classical Tafsir," *Islamic Quarterly*, Vol. 12 (1968) pp. 71-119.

____. *Asrar al-Balagha: The Mysteries of Eloquence*, ed. by H. Ritter. Istanbul: Government Press,1954.

Kanazi, G. *Studies in the Kitab as-Sina'atayn of Abu helal al-Askari*. Heiden: Brill, 1989.

Kazemi, F. "Some Preliminary Observations on the Early Development Of Babism," *Muslem World*, Vol. 63 (1973).

Kazemzadeh, F. and K. "Baha'u'llah Prison Sentence: The Official Account," *World Order*, Vol. 13 no. 2 (Winter 1978-79) pp. 11-14.

Kemal, S. "Philosophy and Theory in Arabic Poetics," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 20 (1989) pp. 128-47.

Kermode, F. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Khan Ali kuli. "Introduction" to *Baha'u'llah, The Book of Ighan*, trans. by idem, assisted by Howard MacNutt. New york: Geo. V. Blackburne Co. 1904.

Kinberg, leah. "Mohkamat and Motashabihat (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis," *Arabica*, Vol. 35 91988) pp. 143-72.

____. "Compromise of Commerce," *Der Islam*,Vol. 66 (1989) pp. 193-212.

Kinberg, Naphtali. "Future Time without Future Tense?: A Case Study of Figurative Participles in Arabic." Paper presented at the 20 March 90 Colloquium, Department of Linguistics, University of Calgary.

Klein, W. "Introduction," Abul-Hasan Ali Ibn Ismail al-Asharis *Al-Ibnah 'an uful ad-Diyanah (The Elucidation of Islam's foundation)*. New Haven: American Oriental Society, 1940.

Kohlberg, E. "Some Notes on the Imami Attitude to the Quran," in *Islamic Philosophy and Classical Tradition*. Oxford: Cassier, 1972.

Lacocque, A. "Apocalyptic Symbolism: A Ricoeurian Hermeneutical Approach." *Biblical Research*, Vol. 26 91981) pp. 6-15.

Ladner, G. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison," *Speculum*, Vol. 54 (1979).

Lambden, S. "A tablet of Mirza Husayn Ali Baha'u'llah of the Early Iraq Period: The tablet of All Food (*Lawh-i Kull al-Ta'am*)," Bahai Studies Bulletin Vol. 3, no. 1 (June 19840 pp. 4-67.

____. The Mysteries of the Call of Moses: translation and notes on part of a Tablet of Baha'u'llah adressed to Jinab-i Eialil(?)," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4 no. 1 (March 1986) pp. 33-79.

____. The Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/ Sinai Motiff in Babi and Bahai Scriptures," in *Studies in Honor of the Late Hasan Baluzi*, ed. by M. Momen. Los Angeles: Kalemat Press, 1988.

____. And F. Froughi. "A Tablet of Baha'u'llah commenting on the verse of the Most Holy Book *(Kitab-i Aqdas*) about

the need of an International Language and Script," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 3-4 (April 1990) pp. 28-49.

Lanman, R. *A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Lawson, B.T. "Akhbari Shii Approaches to Tafsir," in *Approaches to the Quran*, ed. by G. Hawting and A.K. Shareef. London: Routledge, 1993.

____. The Terms 'Remembrance' (dhikr) and 'Gate' (bab) in the Bab's Commentary on the Sura of Joseph," in *Studies in Honor of the Late Hasan Baluzi. Studies in the Babi and Bahai Religions*, Vol. 5, ed. by M. Momen. Los Angeles: Kalemat Press, 1989.

____. Interpretation as Revelation: The Quran Commentary of Sayyid Ali Mohammad Shirazi, the Bab (1819-1850)," in The *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. by Andrew Rippin. Oxford University Press,1988.

____. The Quran Commentary of Sayyid Ali Mohammad Shirazi, the Bab (Unpublished ph.D. Dissertation: McGill University, 1987).

Lederer, G. "Goldziher's Bahai Correspondence," in *The Arabist*. Budapest Studies in Arabic, Vol. 1. Budapest; E6tv6s Lorand University, 1988.

Leon, Judah Messer. The book of *the Honeycomb's Flow: Sepher Napheth Suphim*, trans. and ed. by Isaac Rabinowitz. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983.

Leonaud, A. "Bahaism: Its Origin and Concept," *Imperial Asiatic Quarterly Review and Oriental and Colonial Records*, Vol. 29 (1910) pp. 139-153.

Lorentz, J. "Iran's Greatest Reformer of the Nineteenth Century: An Analysis of Amir Kabir's Reforms," *Iranian Studies*, Vol. 4 (1971) pp. 85-103.

Leemhuis, F. "Origins and Development of the Tafsir Tradition," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. by Andrew Rippin. Oxford University Press,1988.

MacEion, D. "Bahaism," in *A Handbook of Living Religions*, ed. by J. Hinnells. New York: Viking Peguin, 1984.

____. "Azali Babism," in *Encyclopaedia Iranica*.

____. "Religious Heterodoxy in Nineteenth-Century Iranian Politics: Some Aspects of the Role of Shakhism, Babism, and Bahaism," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15 (1983).

____. "The Shii Establishment in Modern Iran," in *Islam in the Modern World*, ed. by idem and A al-Shahi. London: Croom Helm, 1983.

____. "Hierarchy, Authority, and Eschatology in Early Babi Thought," in *In Iran: Studies in Babi and Bahai History*, Vol. 3, ed. by P. Smith. Los Angeles: Kalemat Press,1986.

____. "Division and Authority Claims in Babism (1850-1866)," *Studia Iranica*, Vol. 18 (1989) pp. 93-129.

____. "Religious Authority Claims in Babism c. 1850-1866." Unpublished Paper read at the Second Annual Los Angeles Bahai History Conference (August, 1984).

____. "From Babism to Bahaism: Problems of Militncy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion," *Religion*, Vol. 13 (1983).

____." A Critical Survey of the Sources for Early Babi Doctrine and History, with particular regard to the problems of authenticity, especially in the case of Nuqtatul-kaf." Unpublished dessertation. (April, 1976).

____. "Changes in Charismatic Authority in Qajar Shiism," in *Qajar Iran: Political, social and cultural change 1800-1925*, ed. by E. Bosworth et al. Edinburgh University Press.

____. "Nineteenth Century Babi Talismas," *Studia Iranica*, Vol. 14 (1985) pp. 77-98.

____. *Early Babi Doctrine and History: A Survey of Source Materials*. Leiden: Brill, 1992.

McDermott, M. *The Theology of al-Shakh al-Mofid*. Beirut, 1978.

Madelung, W. "Imamism and Mutazilite Theology," in idem, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum, 1985.

_____. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: State University Of New York Press, 1988.

Mailloux, S. "Rhetorical Hermeneutics," *Critical Inquiry*, Vol. 11 (1985) pp. 620-41.

Makdisi, G. "Ashari and Asharites in Islamic Religious History," *Studia Islamica*, Vol. 17 (1962) pp. 37-80; and, Vol. 18 (1963) pp. 19-39.

ملک خسروی، م. *اقلیم نور*. طهران، ۱۱۸بدیع/۱۹۶۲میلادی.

Malionek, Theresa K. "A Sip from the Cup of the Choice Wine: A Metaphorical Analysis of Christian and Bahai Writings." Boston: M.A. Thesis, Suffolk University, Department of Communication and Journalism, 1994.

Massignon, L. *The Pssion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*, trans. by H. Mason. Princeton University Press, 1982, 4 Vols.

May, D. "A Preliminary Survey of Hermeneutical Principles found within the Bahai Writings," *Journal of Bahai Studies*, Vol. 1 (1989) pp. 39-55.

Meisami, J. "Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 17 (1985) pp. 229-60.

Moayyad, H. ed. The Bahai Faith and Islam: *Proceedings of a Symposum*. McGill University. March 23-25, 1984. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

____. "The Historical Interrelationship of Islam and Bahai Faith," in *The Bahai Faith and Islam*. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

Momen, M. *The Babi and Bahai Religions, 1844-1944: Some Cotemporary Western Accounts*. Oxford: George Ronald, 1981.

____. "The Trial of Mulla Ali Bastami: A Combined Sunni-Shii Fatwa against the Bab," *Iran*, Vol. 20 (1982) pp. 113-43.

____. "The Social Basis of the Babi Upheavals (1848-1853) A Preliminary Analysis," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 15 (1983) pp. 157-83.

____. "The Bahai Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860's and 1870's," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 2, no. 2 (Sept. 1983) pp. 47-65.

____. "Relativism: A Basis for Bahai Metaphysics," in *Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi: Studies in Babi*

and Bahai Religions, Vol. 5, ed. by idem. Los Angeles: Kalemat Press, 1988.

____. "Introduction," in M. Afnan, *Black Pearls: Servents in the Households of the Bab and Baha'u'llah*. Los Angeles: Kalemat Press, 1988.

Momen, W. ed. *A Basis Bahai Dictionary*. Oxford: George Ronald, 1989.

Mottahedeh, R. "Sources for the Study of Iran," *Iranian Studies*, Vol. 1 (1968).

Myers, E. "Interpreting Figurative Language," in Biblical Interpretation: *Priciples and Practices: Studies in Honor of Jack Pearl Lewis*, ed. by F. Kearly, et al. Grand Rapids: Baker Book House, 1986.

Nashat, G. *The Origins of Modern Reform in Iran*, 1870-80. Urbana: University of Illinois, 1982.

نجفی، سید محمد باقر. *بهائیان*. طهران، کتابخانه ی ظهوری، ۱۳۹۹قمری/۱۹۷۹میلادی.

Najafiyan, Said. "Babism: A Study in Pseudo-Religion," *al-Towhid*, Vol. 6, no. 4 (1989).

Nasr, S. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.

____. "The Cosmos and Natural Order," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by idem New York: Crossroad, 1987.

Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge University Press, 1921/1978.

Nwyia, P. "Ishara," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

____. *Exegese Coranique et Language Mistique*. Beirut: Dar el-Mashreq, 1970.

Palmer, E. H. "Persian Grammer Simplified," *A Concise Dictionary, English-Persian*. London: Trubner, 1883.

Polayni, M. and H. Prosch. *Meaning*. University of Chicago Press, 1975.

Poonavala, I. "Ismaili Tawil of the Quran," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. by A. Rippin. Oxford University Press,1988.

Prickett, S. *Words and The Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge University Press, 1986.

Rafati, Vahid. *The Development of Shaykhi Thought in Shii Islam*. (Unpublished ph.D. dissertation. UCLA, 1979).

رفعتی، وحید. "مآخذ کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، " *عندلیب*، جلد ۵، شمارهٔ ۱۳، (زمستان ۱۹۸۴– ۸۵) صص. ۷۱–۵۹.

Rahman, F. *Islam*. University of Chicago Press, 1979.

____. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* University of Chicago Press, 1979.

____. *Major Themes of The Quran*. Mineapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.

Rasmussen, Hague: Nijhoff, 1974. Reinert, B. "Madiaz," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 5.

Ricks, T., et al. *Persian Studies: A Selected Bibliography of Works in English*. Bloomington: Indiana University, 1969.

Riesenfeld, H. "A Probable Background to the Johannine Paraclete," in Ex Orbe Religionem: *Stadia Geo Widengren Oblata*, Vol. 1 (1972).

Rippin, A. (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*. Oxford University Press, 1988.

____. " Interpreting the Bible Through the Quran," *In Approaches to the Quran*, ed. by G. Hawting and A. K. Shareef. London: Routledge, 1993.

____. "Literary Analysis of Quran, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," in *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. by R. Martin. Tucson: University of Arisona Press, 1985.

____. "The Quran as literature: Perils, Pitfalls and Prospects," in *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, Vol. 10 (1983) pp. 38-47.

____. "Tafsir," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.

____. "The Exegetical Genre asbab al-nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey," *Bulletin of the School of Oreital and African Studies*, Vol. 48 (1985) pp. 1-15.

____. "The Function of asbab al-nuzul in Quranic Exegesis," *Bulletin of the School of Oreital and African Studies*, Vol. 51 (1988) pp. 1-20.

____. "Al-Zuhri, Naskh al-Quran and the problem of Early Tfsir Texts," *Bulletin of the School of Oreital and African Studies*, Vol. 47 (1984) pp. 22-43.

____. "Lexicographical Texts and the Quran," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*. ed. by idem. Oxford University Press, 1988.

____. "Muslem Interpretation," in A *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. Coggins, et al. London: SCM Press, 1990.

____. Muslems: *Religious Beliefs and Practices. Vol. 1 : The Formative Period*. London: Routledge, 1990.

____. And J. Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester University Press, 1986.

Ritter, H. "Introduction," in al-Jurjani, *Asrar al-Blagha: The Mysteries of Eloquence*, ed. by H. Ritter. Istanbul: Govrnment Press, 1954.

____. *Die Geheimisse der Wortkunst des Abdalqahir al-Curcani*. Wiesbaden, 1959.

Rodal, A. "Response to David R. Blumenthal," in *Studies in Juwish Mysticism*, ed. by J. Dan, et al. Cambridge, Mass: Association for Jewish Studies, 1982.

Rodwell, J. M., tr. *The Quran*. London: Dent, 1909/1974.

Roses, Baron Victor. *Collections Scientifiques de Institute des Lagues Orientales du Ministere des Affairs Estrangeres*: Vol. 3, Manuscrits Persans. St. Petersburg: Institute of Oriental languages, 1886.

Rosenthal, F. "Nineteen," *Studia Biblica et Orientalia*, Vol. 3 Rome, 1959.

Sachedina, A. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism*. Albany: State University of New York Press, 1981.

Sadock, J. "Figurative Speech and Linguistics," in *Metaphor and Thought* , ed. by A. Ortony. Cambridge University Press, 1979.

Schaade, A. and G. von Grunebaum,"Balagha," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

Schimmel, A. "Creation and Judgment in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation," in *We Believe in One God: the Experience of God in Christianity and Islam*, ed. by idem, et al. New York: Seabury, 1979.

Schippers, A. "The Genitive Metaphor in the Poetry of 'Abu Tammam," in *Proceedings of the Nineth Congress of the Union Europienne des Arabisants et Islamisants*, ed. by R. Peters. Leiden: Brill, 1981.

Schoeps, H. J. *Juwish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Seale, M. *Muslem Theology. A Study of Origins with reference to the Church Fathers*. London: Luzac, 1980.

Searle, J. "Metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. by A. Ortony. Cambridge University Press, 1979.

Seoharvi, A. "Bahaism," *Geographical Review*, Vol. 124 (1907) pp. 409-27.

Shepard, W. "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 19 (1987) pp. 307-35.

Shibles, W. *Analysis of Metaphor in Light of W. M. Urban's Theories*. The Hague: Mounton, 1971.

Shoghi Effendi. *The Unfolding Destiny of the British Bahai Community: The Messages of the Gardian of the Bahai Faith to the Bahais of the British Isles*. London: Bahai Publishing Trust, 1981.

____. *God Passes By*. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1944/1974.

Sirriyeh, E. "Modern Muslem Interpretation of Shirk," *Religion*, Vol. 20 (1990) pp. 139-59.

Smith, J. and Y. Haddad. *The Islamic Understandig of Death and Resurrection*. Albany: State University of New York Press, 1981.

Smith, M. *Readings from the Mystics of Islam*. London: Luzac,1972.

Smith, P. *The Babi and Bahai Religions: From Messianic Shiism to a World Religion*. Cambridge University Press, 1987.

Smyth, W. *Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkaki's Miftah al-Uhim and Shams-i Qays'al-Mu 'Jam Fi Maayir asha'r al-''Ajam*. Unpublished ph.D. dissertation, New York University, 1986.

Stambovsky, P. "Metaphor and Historical Understanding," *History and Theory*, Vol. 27 (1988) pp. 125-34.

Stetkevych, J. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 48 (1989) pp. 81-96.

____. "Toward a Redefinition of Badi Poetry," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 12 (1981) pp. 1-26.

Stockman, R. "New Word and Old: The Bible and the American Bahais." Chapter four of unpublished ph.D. dissertation, Harvard Divinity School, 1990.

Strothman, A. "Tashbih," in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition.

سلیمانی، الف. *مصابیح هدایت. سرگذشت بعضی بهاییان اولیه*، جلد۶. طهران، ۱۲۵بدیع / ۱۹۶۸ میلادی.

Al-Tabatabai, A. *Shiite Islam*, trans. by S. Nasr. Albany: State University of New York Press, 1975.

Al-Taftazani, Sad al Din. *A Commentary on the Creed of Islam*, trans. by E. elder. New York: Columbia University Press, 1950.

Taherzadeh, A. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. One: Baghdad 1853-63. Oxford George Ronald, 1974/1980.

____. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. Two: Adrianople 1863-68. Oxford George Ronald, 1977/86.

____. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. Three: Akka, The Early Years 1868-77. Oxford George Ronald, 1983.

____. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. Four: Mazraih and Bahji 1877-92. Oxford George Ronald, 1988.

Taherzadeh, H. et al., trans. *Selections from the Writings of the Bab*. Haifa: Bahai World Centre, 1982.

Todorov, T. *Symbolism and Interpretation*, trans. by C. Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

____. *Theories of the Symbol*, trans. by C. Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Tuckett, C. "Messianic Secret," in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. Coggins, et al. London: SCM Press, 1990.

Vorster, H. "The Function of Metaphoric and Apocalyptic Language about the Unobservable in the Teaching of Jesus," in *Text and Logos: The Humanistic Interpretation of the New Testament*, ed. by Jennings. Atlanta: Scholars Press, 1990.

Waltke, B. and M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.

Wansbrough, J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford University Press, 1977.

____. "Majaz al-Quran: Periphrasic Exegesis," *Bulletin of the School of Orietal and African Studies*, Vol. 33 (1970) pp. 247-66.

____. "Arabic Rhetoric and Quranic Exegesis," *Bulletin of the School of Orietal and African Studies*, Vol. 31 (1968) pp. 470-85.

____. et al., eds. *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: School of Orietal and African Studies, 1987.

Wehr, H. *Arabic-English Dictionary*, ed, by J. Cowan. Ithaca: Spoken Language Services, 1976.

Welch, A. "Islam," in *A Handbook of Living Religions*, ed. by J. Hinnells. Middlesex: Penguin Books, 1985.

White, H. "Historicism, History, and the Figurative Imagination," *History and Theory*, Vol. 14 (1975).

Whitman, J. *Allegory: The Dynemics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge Harward University Press, 1987.

Widengren, G. "Phenomenology of Revelation," *Studia Missionalia*, Vol. 20 (1971) pp. 301-19.

Windisch, G. *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel*, trans. by J. Cox. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Winter, M. "Content and Form in the Elegies of al-Mutanabbi," in *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*. Jerusalem, 1979.

Wolfson, H. "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79 (1959) pp. 73-80.

____. "The Internal Senses in latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts," *Harward Theological Review*, Vol. 33 (1935).

Woll, D. *Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank and Succession in the First Farwell Discourse*. Chico: Scholars Press, 1981.

Yapp. "Review of Mangol Bayat, Mysticism and Dissent," *Bulletin of the School of Orietal and African Studies*, Vol. 47 (1984) pp. 140-41.

Younger, K. "The Figurative Aspect and the Contextual Method in the Evaluation of the Solomonic Empire (1 King 1-11)," in *the Bible in three Dimensions*, ed. by D. Clines, et al. Sheffild Academic Press, 1990.