

# رمزوراز

بررسی تحلیلی کتابِ مستطابِ ایقان

دکتر کریستوفر باک

ترجمه:

مهندس خسرو دهقانی

## فهرست مندرجات

پیش‌گفتار.....	۵
تشکر و قدردانی.....	ز
دیباچه- تفسیر مولّد معنا است.....	۹
حضرت بهاء‌الله، مؤلف کتاب ایقان.....	۱۴
انفصال از ادیان اسلام و بابی.....	۱۷
<b>فصل اوّل- حضرت بهاء‌الله و کتاب ایقان.....</b>	<b>۳۵</b>
سرشت ظهور حضرت بهاء‌الله.....	۳۵
آیا کتاب ایقان «نازل» شده است؟.....	۳۶
تاریخ نزول کتاب ایقان.....	۴۰
شرایط حاکم بر نزول کتاب ایقان.....	۴۶
سؤالاتی که موجب نزول کتاب ایقان شد.....	۴۶
تاریخچه نسخه‌های خطی.....	۴۸
داستان طبع و نشر ایقان.....	۵۱
اتّهامات نجفی.....	۶۰
پاسخ‌های دایره تحقیق به اتّهامات نجفی.....	۶۲
بحث و بررسی.....	۶۷
ترجمه‌های ایقان.....	۶۹
<b>فصل دوّم- تفسیر و باورشناسی (ideology).....</b>	<b>۹۰</b>
موقف کتاب ایقان در میان آثار حضرت بهاء‌الله.....	۹۰
مشروعیت پیشتازانه مأموریت حضرت بهاء‌الله.....	۹۳
تا وراى «خاتم النبیین».....	۹۴
قائم و مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ.....	۹۸
«لقاءالله» قیامت‌نشان.....	۱۰۱
آیا کتاب ایقان حاوی «راز موعود» است؟.....	۱۰۳
رمزگرایی و قیامتی مُحَقَّق.....	۱۱۲
<b>فصل سوّم- در وراى اسلام.....</b>	<b>۱۲۳</b>
اصطلاح‌شناسی تفسیری در کتاب ایقان.....	۱۲۳
اهل تفسیر و مردم عامی.....	۱۲۵
احترامی که حضرت بهاء‌الله برای قرآن قائلند.....	۱۲۹
ابعاد بیرونی و درونی قرآن.....	۱۳۱
عبارات فنی حضرت بهاء‌الله برای نمادگرایی.....	۱۳۳

۱۳۹	تلویح (لسان نمادین، اشاره).....
۱۴۰	اشاره (ایماء).....
<b>۱۵۳</b>	<b>فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان.....</b>
۱۵۵	عهد جدید تکیه‌گاهی برای تفسیر قرآنی.....
۱۵۷	حضرت مسیح و مُعزّی (تسلی دهنده).....
۱۶۰	«منم عیسی»: وحدت رُسل.....
۱۶۳	حضرت بهاء‌الله و مکاشفه صغیر.....
۱۷۰	ارتباط کتاب ایقان با تفسیر شیعی.....
۱۷۵	خصائص سبک تفسیری کتاب ایقان.....
۱۷۷	گونه‌شناسی ونس برو (Wansbrough) از تفسیر.....
۱۷۹	معیارهای تشخیص تفسیر در کتاب ایقان.....
۱۸۲	قرائت‌های مختلف.....
۱۸۳	متون شاهد.....
۱۸۷	توضیح لغوی.....
۱۹۳	توضیح دستوری.....
۲۰۲	توضیح فصیحانه (Rhetorical).....
۲۰۹	ایجاز سخن (periphrasis).....
۲۱۰	تشبیه و همانندی (analogy).....
۲۲۴	نسخ و نفی.....
۲۲۸	اسباب‌النزول (شأن نزول).....
۲۳۴	تعیین هویت مبهمات و متشابهاً.....
۲۴۳	حدیث نبوی.....
۲۵۲	حکایت و داستان (Anecdote).....
۲۵۵	بعضی ملاحظات.....
<b>۲۸۸</b>	<b>فصل پنجم- نتیجه‌گیری.....</b>
۲۸۸	آن سوی گذرگاه.....
۲۸۹	انفصال رستاخیزی از اسلام.....
۳۰۱	رویکردی تفسیری حضرت بهاء‌الله.....
۳۰۱	خردمایه مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی.....
۳۰۸	فنون تفسیری حضرت بهاء‌الله.....
۳۰۸	دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری.....
۳۱۰	تبدیل قیامت به مرجعیت.....
۳۱۰	راز موعودیت حضرت بهاء‌الله.....
۳۱۵	گفتارهای موعودگرایانه.....

- ۳۲۸ ..... ابرازات عرفانی یا مُدعیات ماورائی؟
- ۳۳۱ ..... واکنش بایمان در برابر کتاب ایقان و مؤلف آن
- ۳۳۲ ..... تبدیل اختیار به اصلاح
- ۳۳۳ ..... در ورای اصلاحات اسلامی
- ۳۳۵ ..... کتاب ایقان و اصلاحات در جامعه بابی
- ۳۳۸ ..... اصلاحات ویژه برای بایمان
- ۳۴۳ ..... نظم بدیع جهانی
- ۳۶۴ ..... نقد جونا وینترز (jonah winters)
- ۳۷۵ ..... نقد فرانک لوئیس (Frank Lewis)

## پیش‌گفتار

حضرت بهاء‌الله (۱۸۹۲-۱۸۱۷)، مؤسس 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، نخستین بررسی آکادمیکی (منطبق با ضوابط علمی - م) که تماماً به یکی از آثار برجسته بهایی اختصاص یافته، درک و فهم ما را از شأن نزول، فنون ادبی و اهداف تفسیری کتاب ایقان افزایش و گسترش می‌دهد.

کسی یافت نمی‌شود که این کتاب مبین را بخواند و مبهوت حجم وسیع تفسیرات و اشارات موجود در آن، مربوط به کتاب مستطاب قرآن، نشود؛ شاید به این سبب که اولین گیرنده و خواننده آن یک مسلمان شیعه مذهب، یعنی خال اکبر حضرت باب (۱۸۵۰-۱۸۱۹)، مبشر اعظم جمال قدم، بوده است. احادیث مرویه و علوم تفسیری قرآنی یکی از مهم‌ترین رشته‌های مطالعات اسلامی را تشکیل می‌دهد و این منقبت کتاب رمز و راز است که در توضیح نحوه مواجهه کتاب ایقان با متون و نصوص اسلامی، گزارش مُقنعی از گسل‌های متعدّد حاکم بر جنبه عقلانی این احادیث، ارائه می‌نماید. مؤلف، حضور ذهن خود را نسبت به مکاتب اصلی تفسیر اسلامی بر قرآن کریم و نیز تحقیقات علمی معاصر راجع به این موضوع، نشان می‌دهد و در زمینه اخیر، به خصوص این کارهای محققانی چون ونس برو (Wansbrough) و ریپین (Rippin) است که معیارهای تحلیلی لازم را برای مؤلف فراهم می‌آورد تا با توسل 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 عمیق نصوص بهایی، مهم و مؤثر است، کاملاً موفق می‌باشد.

کتاب مستطاب ایقان به محض اینکه به شیوه‌ای صریح و پیچیده (اظهار نظر موافقانه 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 اولیه حضرت بهاء‌الله در باغ نجیب پاشا (باغ رضوان) در بغداد، نازل شد؛ چشم‌اندازی روشن، اما نومیدکننده از تاریخ مقدّسات و الهیات و نیز مسیر معرفت انسانی، عرضه می‌دارد؛ چشم‌اندازی که به قصد حمایت از جنبش بایبه و نیز تمهید سبیل برای ظهور امری بدیع از درون آن، تصویرگشته است. به حدس قریب به یقین، جامعه اولیه بهایی در ایران این کتاب را اصلی‌ترین متن دینی 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 نماینده جامعه زرتشتیان در طهران، به این کتاب تحت عنوان «سید کتب» اشاره می‌فرماید و قالب و محتوای آن را به عنوان وسیله‌ای برای درک تاریخ کلی دینی و دروازه‌ای جهت آشتی ادیان الهی هندویی، مسیحی، زرتشتی و اسلام، تصریح می‌نماید.

دانشمند شهیر بهایی، جناب ابوالفضائل گلپایگانی (۱۹۱۴-۱۸۴۴) پس از اقبال به امر جدید در سال ۱۸۷۶، بدایتاً از نگاشتن هر چیزی راجع به دیانت بهایی ابا داشت؛ زیرا می‌پنداشت که

آثاری از حضرت بهاء‌الله همچون کتاب مستطاب ایقان، هر نوع بحث و بررسی دیگری را غیر ضروری می‌نماید. حتی يك بار که اصرار می‌رفت مطالبی دربارهٔ اصول اعتقادی و روحانی بهایی بنویسد، مکرراً متقاضیان را به این کتاب احاله می‌داد. وی در سال ۱۸۸۸ به یکی از مخاطبان خود نوشت: «... لهدا بر آن جناب واجب است که جامی از جوایز ایقان (کتاب ایقان) که از سرچشمهٔ قلم رحمن در این ایام جاری شده برگیری و بنوشی؛ زیرا به سبب دقت و ظرافتش، به مثابهٔ مفتاحی است برای زیر و الواح، و مفسری است جهت کتب و صحفِ الله که در هر صباحی ظلمت و تاریکی را زائل می‌سازد. به وسیلهٔ آن، ختم رسولان برداشته شد و معضلات و کنایات کتب پیشینیان روشن گشت. کمر همت و مجاهدت بربند و در این سفر جلیل بیندیش تا ادراک صحیح هر چیزی به فواید الهام شود.» (ترجمه) برجستگی کتاب مستطاب ایقان با گذشت زمان کاهش نیافته. يك نسخه از ترجمهٔ آن توسط جناب علی‌قلی خان که در سال ۱۹۰۴ در مدینهٔ میثاق طبع گردید، در جامعهٔ جدیدالتأسیس بهایی آمریکا در اوائل قرن بیستم، انتشار و اشتهار یافت. بدون تردید استمرار اهمیت این اثر برای نفوس با زمینهٔ ایمان مسیحی، به جهت توجهی است که حضرت بهاء‌الله به آیات و نبوت انجیل معطوف داشته‌اند که حدود يك چهارم حجم کتاب را تشکیل می‌دهد.

در سال ۱۹۳۱ حفید ارشد حضرت بهاء‌الله، حضرت شوقی افندی ربّانی (۱۸۹۶-۱۹۵۷) ولی امر بهایی، ترجمه‌ای فصیح از کتاب ایقان انتشار دادند و در جایی دیگر این سفر جلیل را «در میان دُراری بی مثل فائض از اقیانوس موج و زخار ظهور حضرت بهاء‌الله، اعظم و اقدم» (ترجمه) توصیف فرموده و اضافه نموده‌اند: «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.» (ترجمه)

Juan R. I. Cole

An Arbor

میشیگان، ۹ فوریه ۱۹۹۵

## تشکر و قدردانی

بدون تشویق استاد 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 تصحیح‌گر ایشان بود که دست‌نویس نهایی آن را شکل داد. با اطمینان می‌توانم بگویم که من معنای تفسیر را از او آموختم. هم‌چنین از میراث عقلانی مربی ایشان، جناب جان ونس برو (John Wansbroug) نیز سود فراوان بردم. بسیار مدیون دپارتمان مطالعات دینی در دانشگاه کالگری (Calgary) هستم که دستیارانی فارغ‌التحصیل 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 ونس‌برو و نیز حضرت بهاء‌الله، نصیب نمود؛ مدیون پروفسور نفتالی کینبرگ (Naphtali kinberg) (از دپارتمان زبان و ادبیات عرب در دانشگاه تل‌آویو) هستم. از پروفسور لی کینبرگ (Leah Kinberg) (از دپارتمان تاریخ خاورمیانه در دانشگاه تل‌آویو)، به جهت اطمینان الهام‌بخشی که در مسیر تحقیقاتم به من داد، سپاسگزارم. عمیقاً مدیون عنایات بیت‌العدل اعظم الهی در مرکز جهانی بهایی هستم، به خاطر اسناد و مدارکی که در خلال سال‌های تحقیقم در اختیارم گذاشتند. از همسرم نازی (Nahzi)، که معلم زبان فارسیم نیز بود، به خاطر فداکاری‌هایی که در حمایت از کارم متحمل شد، هم‌چنین از دو پسرم تاکر (Takor) و طراز، تشکر و تقدیر به عمل می‌آورم. 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 نصرت‌الله محمدحسینی از (Brunaby, B.C.) و به دکتر (Robert Stockman)، هماهنگ‌کننده تحقیقات در مرکز ملی بهایی مستقر در ویلمت ایلی نویی و به دکتر (David S. Ruhe) در حیفا و به جنابان (Antony Lee) و پیمان افشاریان از مرکز انتشارات کلمات و نیز به اولین مربی خودم در مطالعات دینی جناب (Tom Cicetti) 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. هم‌چنین تشکرات خود را تقدیم می‌دارم به جنابان ((Stephen Menard)، (Bill Marshal)، (Louis Soucy)، (Louis Smith) و عزیز عزیزی. از آن‌جا که «هنر سیاه» نگارش دیجیتالی در تهیه نسخه‌تایی این کتاب دخیل بوده است، از برنامه نویس جناب (Greg Berry) از بنیاد تایپ ویژه (Symmetry) در دانشگاه کالگری که مخصوص این رساله دست به ابداع برنامه مبدل جدید حروف (که هم‌اکنون از لحاظ تجاری نیز در دسترس است)، زدند؛ تشکر مخصوص دارم. به خاطر کامپیوتر مکین تاش (Macintosh) که نسخه اولیه روی آن تایپ شد، سپاس عمیق خود را به برادرم کارتر باک و والدینم جرج و ساندر باک تقدیم می‌دارم. مؤسسه انتشاراتی کلمات را مورد تحسین و تقدیر قرار می‌دهم برای حمایت مستمری که از تحقیقات در رشته نوظهور مطالعات بابی و بهایی، به عمل می‌آورند و نیز به سبب پذیرش این رساله برای چاپ.

سوی پروفیسور ریپین و نقش دوگانه‌اش به عنوان هم راهنما و هم ارزیاب، مایلم از دو ارزیاب دیگر رساله‌ام، پروفیسور (Eliezer Segal) از دپارتمان مطالعات دینی و پروفیسور اشرف رُشدی از دپارتمان زبان انگلیسی، به سبب مطالعه دقیق این کتاب نسبتاً مطول، تشکر کنم. پروفیسور رُشدی در (Milton)، مباحث فرجام‌شناسی (Eschatology) و نمادگرایی را با هم جمع و تلفیق کرده است. مذاکرات مفصلم با پروفیسور سگال درباره میمونیدس (Maimonides)<sup>۱</sup>، بصیرتم را راجع به سرشت زبان مربوط به خدا و نیز ارزش و اهمیت رویکرد پدیدارشناسانه چندفرهنگه در مطالعات دینی، به خصوص ادیان غربی یهودیت، مسیحیت، و نیز اسلام و دیانت بهایی، افزون ساخت.

و سرانجام مایلم از همه هفت نفری که نسخه تاپی کتاب رومن و راز را برای غلطگیری مطالعه کردند تشکر کنم، یعنی سپاس خود را علاوه بر جنابان آندره ریپین، تود لاوسن و نصرت‌الله 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 درجه دکترا از نیوکاسل و نفر هفتم که علاقمند است نامش مکتوم ماند، تقدیم می‌دارم و بالاخره، از جناب (Steven Scholl) از چاپخانه ابر سفید، به خاطر کار پر دردسر حروف‌چینی و صفحه‌بندی کتاب تشکر می‌کنم. بدیهی است نویسنده، مسئولیت نهایی اغلاط باقی مانده را به عهده می‌گیرد.

کریستوفر باک

---

<sup>۱</sup> (موسی بن میمون) به زبان عبری: מִיְמוֹן בֶּן יוֹסֵף בֶּן עֲמִיר מוֹשֵׁ בֶּן עֲבִיָּה אֱלִיָּה (موسی بن میمون بن عبیدالله (القرطبی) در سال ۱۱۳۵ میلادی، در کوردوبا در اندلس (اسپانیای کنونی) زاده شد. وی ربی (از القاب روحانیان یهودی)، پزشک، ستاره‌شناس، فیلسوف و دانشمند اسپانیایی یهودی بود. وی در سده‌های میانه، در مراکش، اندلس و مصر زیسته و افکار و آراءش در جهان غیریهودی نیز پراکنده شده است. او از علمای بزرگ یهود است، و در موردش گفته‌اند: «از موسی (ابن عمران) تا موسی (ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است.» (<https://fa.wikipedia.org/wiki>) با اندکی ویرایش)- م



## دبیاچه- تفسیر مولّد معنا است

تفسیر و تبیین کتب الهی حائز این قدرت و توانایی است که نقش خود را معکوس سازد. بدین معنی که تفسیر روشن و متقن، در واقع گذشته‌ای است که زمان حال را تبیین می‌کند و در این رهگذر، این فقرات متشابه کتب سماوی است که به خصوص مستعد تأثیرپذیری از این فرایند خجسته هستند؛ یعنی فقراتی که حاوی امثال و اشباه، بیانات مجازین و نظاره‌های قیامت‌نشان بوده، به يك معنا «تاریک» تلقی می‌شوند، به قول کرمُد (Kermode) محتاج «اکمال» هستند. برای مثال، در تفسیر و تعبیر رؤیایها، «متن رؤیا، هنگامی که به درستی به ادراک در می‌آید، 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 رستاخیزی آن، جایی که آسمان می‌شکافد (قرآن ۱/۸۴) و مس می‌گدازد (۸/۷۰)؛ مکانی که ستارها 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 همه 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 جدیدی خلق نماید و به قول جابس (Jabes): «بعد از هر چیزی، ابزاری اکتشاف کند که بدعت و خلاقیت داشته باشد.» (۲) زیرا تفسیر و تعبیر، در بدعت و نوآوری حائز چنان استعداد قدرتمندی است که می‌تواند محملی برای ایجاد و اظهار يك دین جدید شود و این حادثه‌ای است که در قرن گذشته رخ داد؛ هنگامی که تفسیر، يك دیانت جدید جهانی به نام امر بهایی را به عرصه شهود آورد؛ دیانتی که شارع و شارح الهی آن، میرزا حسین علی نوری ملقب به بهاءالله (۱۳۰۹-۱۲۳۳ قمری / ۱۸۹۲-۱۸۱۷ میلادی) می‌باشد.

---

<sup>۱</sup> در ترجمه قرآن به انگلیسی (کار A.J.Arberry)، "shall be thrown down" (یعنی فروخواهند افتاد) ترجمه شده و در "Symbol & Secret" به "hurled to earth" برگردان گشته؛ اما در ترجمه قرآن به فارسی کار بهاءالدین خرمشاهی "رو به خاموشی نهند" ترجمه شده و نیز در فرهنگ عربی-فارسی معین (اثر هوشنگ استادی) فعل "کَدَرَ"، ریشه "انکدرت"، به "تیره شد" معنا گشته است.

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

کتاب مستطاب ایقان، اثر حضرت بهاءالله، کاری است تفسیری روی انجیل جلیل و قرآن مجید. معمولاً آثار تفسیری، چه آکادمیک باشند چه سنتی (Pastoral)، غیرقطعی 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، حتی موفق به خلق ساختار و قالب بنیادی یک دیانت جدید جهانی گشته است.

گرچه شیوه ایقان تا حدّ زیادی اسلامی است، اما فرهنگ (ethos) نوینی که این اثر عرضه می‌دارد، آن را در حوزه آثار غیر اسلامی از تفاسیر قرآنی، حائز نقشی منحصر به فرد می‌سازد. در این جا نه تنها از تناقضات معنایی خبری نیست، بلکه این کتاب مبین پلی قیامت‌نشان نیز مهیا می‌نماید که در سوی دوردست آن حضرت بهاءالله ایستاده‌اند؛ نفس مقدّسی که جهان‌بینی‌شان در راستای خطوط مدل‌واره اتحاد و یگانگی شکل گرفته است. آن حضرت در لوح اتحاد، جهانیان را چنین مخاطب می‌سازند:

«ای احزاب مختلفه، به اتحاد توجه نمایید و به نور اتفاق منور گردید... این مظلوم از اول ایام الی حین، مقصودی جز آنچه ذکر شد نداشته و ندارد. شکی نیست جمیع احزاب به افق اعلی متوجهند و به امر حق عامل... به عَضِد ایقان، اصنام اوهام و اختلاف را بشکنید...» (۳)

وحدت و یگانگی به منزله مفتاحی است برای تمامیت تفکر بهایی و کتاب ایقان بایستی در گستره روشن این نور مشاهده شود. علی‌رغم اینکه متن این کتاب در اولین مرحله مأموریت جمال سبحان نگاشته شده؛ اما اندیشه وحدت‌گرایی مظهر احدیت، از زمان نزول آن بسی پیشی می‌گیرد. آن حضرت از همان زمان طفولیت مصمم گشتند حیات خود را وقف صلح و آشتی جهانی نمایند؛ به همین علت در این مطالعه هیچ‌گونه کوششی در جهت تبیین «روانکاوی تاریخی» نضج و نمو اندیشه‌های آن حضرت به عمل نمی‌آید (۴). در این جا این فقط فحوای کلام است که تفحص می‌گردد و نه کاهش‌گری (reductionism) اصول‌گرایان.

منظرگاه وحدت و یگانگی که در آثار حضرت بهاءالله نمایان می‌شود، گرچه تا وراى اسلام گسترش می‌یابد، اما از درون آن نشأت می‌گیرد. هم در دیدگاه آن حضرت از تاریخ و هم در نظریه ایشان برای مدنیت، تکریم و تعظیم قرآن، به گونه‌ای پر شور و حال استمرار می‌یابد. اظهار

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

نظر قاطع و صریح آن حضرت است که «این قرآن حجّت است برای مشرق و مغرب عالم». (۵) به همین سبب است که تفسیر و توضیحی قانع‌کننده از قیامت‌شناسی قرآن لازم می‌آید؛ یعنی همان نیازی که سبب نزول ایقان شد. طیّ این رساله، جوانب مختلف این قیامت‌شناسی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

کتاب ایقان اثری بسیار فراتر از یک تفسیر است؛ متن آن هنگامی نگاشته (یا نازل) شد که حضرت بهاءالله در زمره پیروان شناخته‌شده پیامبر ایرانی، ملقب 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 سفر مبین، نه تنها به سبب محتوای متعالیش، بلکه به دلیل تأثیر عمیق و شدیدش بر مؤمنین ایام اولیّه امرالله، سرآمد جمیع آثار اعتقادی دیانت بهایی گشت و این تأثیر عمیق و شدید تا به امروز نیز، به خصوص در میان بهاییان با پیشینه 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 است و ظاهراً نخستین متن بهایی است که رسماً به طبع رسیده است. متن آن، گرچه زنده و گسترده است، اما جامعیت اندیشه بهایی را شامل نمی‌شود و به همین لحاظ لازم است در حوزه و محدوده سایر آثار مقدسه بهایی گنجانیده شود.

به جهت برآورد اهمّیتی که کتاب ایقان برای کسانی که آن را ملهّم می‌شمارند، حائز است؛ کافی است به توضیح و تبیینی که حضرت شوقی افندی، حفید حضرت بهاءالله و ولی امر بهایی، درباره آن عرضه نموده‌اند، توجه نماییم:

«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 تسخیرناپذیر 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 تمامی مطالعات بهایی محسوب می‌شود.

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

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

اسلام‌شناس 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 مسیر نقد بر متون دلالت کرده است. وی مسألهٔ گونه‌شناسی (شناخت خواصّ و خصوصیات- م) 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 سنت کاملاً مستقلّ دینی، معرفی می‌کند. اما بهاییان خود معیارهای دیگری چون حیات بنیانگذاران و قدّيسان آن، غنای متون مقدّس آن، سرعت و وسعت گسترش جغرافیایی آن و فرض وجود ظهوری بعد از اسلام و ناسخ اسلام را، مورد تأکید قرار می‌دهند. شخص محقق 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 دینی نوین و جای‌گزین باشد؛ دینی که ناشی از رشد و نموّ هیچ یک از ادیان معروف موجود نبوده، باید یک سنت دینی مستعدّ و بدیع محسوب گردد.» (۹)

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

آقای مك ايون در اشاره به سرنوشت این «سنت مستعد و بدیع»، به شیوه‌ای پیش‌بینانه می‌گوید «به نظر می‌رسد بهائیت اولین جنبش جدید مذهبی است که آثار رشد و توسعه تا حدّ يك سنت مستقلّ دینی را نشان می‌دهد.» (۱۰)

اغلب جنبش‌های جدید مذهبی از درون يك سیستم دینی دیگر نشأت می‌گیرند و در همین محدوده، به نوعی وجود فرقه‌ای یا حاشیه‌ای منتهی می‌گردند. لهذا اگر مك ايون امکان تحوّل دیانت بهایی را به «يك سنت مستقلّ» دینی نپذیرفته بود، طبقه بندیش از این دیانت به عنوان يك جنبش جدید مذهبی، تا حدّی نارسا می‌نمود.

غالب محققان، به حدّ کفایت، به بررسی انفصال انقلابی امر بهایی از دیانت اسلام پرداخته‌اند. اما جنبه‌ها و اشارت‌های گونه‌شناسانه این انفصال، گسترده‌تر از آن است که در محدوده يك الگوی فرقه‌گرایانه بررسی شود. مثلاً حتّی از نقطه نظر مشخصه‌های رفتاری، يك بهایی را نمی‌توان مسلمان شمرد؛ همان‌گونه که ممکن نیست هیچ مسیحی خود معترفی را، حتی اگر قبلاً و اصلاً یهودی بوده باشد، پیرو دین یهود دانست. فرایندهای تحقیق و بررسی، گهگاهی در گزینش شیوه‌ای که متناسب با خود نگاره (self-definition) دینی باشد، ناموفق است (یعنی به دیدگاه‌ها و رفتارهای پیروان آن دین توجه نمی‌کند- م). حتّی در محیط یک کلاس درس هم نفس حضور دانش‌آموزی وابسته به يك اقلیت دینی، ممکن است در نحوه مطالعه علمی آن اقلیت تأثیر بگذارد؛ همان‌گونه که اغلب در مورد بهاییان (بخصوص ایران- م) مصداق داشته است. به نظر می‌رسد در این زمینه، از نقطه نظر پدیدارشناسی، کار گونه‌شناسی توحید (شناخت جلوها و جنبه‌های گوناگون توحید- م)، اثر بوزانی (Bausani)، بسی جذاب باشد (۱۱).

در کتاب مستطاب ایقان، جمال سبحان می‌کوشند مدلل سازند که نفس قرآن کریم عملاً وقوع ظهوری عظیم (یعنی پیامبری بعد از حضرت محمّد) را در آینده، پیش‌بینی کرده است، و این کار تفسیری کوچکی نیست؛ زیرا زمانی که مانع ختمیت ظهور کنار گذاشته شود (کاری که این تفسیر کرده است- م)، بهاءالله مفسّر در جامعه بهاءالله مُنزل ظاهر می‌گردد.

مسأله این نیست که حضرت بهاءالله معنی حقیقی قرآن را «کشف» کرده‌اند یا نه، بلکه این است که آن حضرت حقیقت ذاتی آن، یعنی معنی اصلی آن، را "نازل" می‌فرمایند. (در این جا دو واژه "معنی" و "حقیقت" گرچه تعبیراً متمایزند، اما عملاً معادل می‌باشند). حضرت بهاءالله

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

با کاربرد ابزاری تفسیری که برای همگان قابل درک است، در جهت توجیه حقایق سخن خود، از نصوص قدیمه تولید معانی جدید می‌فرمایند.

این، "واقعیت" پدیدارشناسانه تجلیات بدیعه الهیه در نفس حضر باب و آن‌گونه که روشن خواهد شد، در نفس حضرت بهاءالله است که کاربرد فنون تفسیری را کنترل و هدایت می‌نماید. وقتی تفسیر به عنوان وسیله‌ای خطیر در جهت اقبال و عرفان ظهوری فرااسلامی عمل می‌نماید، نفس تبیین و تفسیر، خود، جزئی از آن ظهور محسوب می‌شود؛ درست همان‌گونه که کلید جزئی از درب به حساب می‌آید.

بنابراین، در پژوهش جاری، متن قرآن، از آن‌جا که در فرایند تفسیر تولید معنا می‌کند، به عنوان حقیقتی پویا (dynamic) و نه ایستا (static)، نظاره می‌گردد. از نظر شیوه کار، ما این اندیشه را که قرآن معنایی ثابت و تغییرناپذیر دارد، کنار نهاده و به جای آن، به عنوان نصّی زنده و پویانده، به قدرت خلاقه آن می‌نگریم؛ پدیده‌ای که قادر است معانی بدیعه ایجاد یا الهام نماید. به این طریق، در حالی که ظاهر نصّ مقدّس (قرآن مجید- م) محفوظ می‌ماند، این نفس فرایند تفسیر است و نه نصّ مورد تأویل، که حائز قوه اصولی و بنیادی می‌گردد.

حضرت بهاءالله، مؤلف کتاب ایقان

حضرت بهاءالله مؤسس آسمانی دیانت بهایی هستند؛ آیینی که در قرن نوزدهم، از درون جنبش اصلاح طلبانه بابی، تولّد و تبدیل یافت و پس از انفصال قاطع از اسلام، به گونه‌ی 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 زندگی‌نامه کامل حضرت بهاءالله به یک لسان غربی، متکی است بر منابع اولیه‌ای که بعضاً هنوز انتشار نیافته‌اند. اما این اثر نیز از ایراد و اتهام تمایلات تقدّس‌انگارانه (hagiographical) مصون نمانده است (۱۳). سایر منابع موجود در این زمینه، حاوی اطلاعات تکمیلی اند (۱۴).

حضرت بهاءالله نهالی (scion) از خاندانی اشرافی، برخاسته از پادشاهان باستانی ایران زمین بودند. زادگاه اجدادی آن حضرت، روستای دور افتاده تاگر 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 مدینه طهران در خانواده‌ای ثروتمند از ملاکان، به دنیا آمدند؛ در ناز و نعمت و در حلقه درباریان بزرگ شدند. پدرشان، عباس بزرگ، ملقب به میرزا بزرگ و معروف

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

به وزیر نوری، در خطاطی استاد بود؛ هنری که تحسین دربار را ربود و تعیین وی را به عنوان وزیر یا فرمانده کل گارد سلطنتی، تسهیل نمود(۱۵).

دو واقعه مهم در ایام اولیه حیات حضرت بهاءالله، تمایل و استعداد فطری آن حضرت را نسبت به امور دینی و مسائل اخلاقی آشکار می‌سازد. در سال ۱۸۶۸، آن حضرت از مدینهٔ مُحَصَّنه 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 عروسکی درباری می‌روند و از آنچه می‌بینند 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 توجه، 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 خودنگاره افشاگرانه، اذعان می‌نمایند که از آن روز به بعد، تمامی زرق و برق عالم فانی در نظرشان اهمیتی بیش از آن نمایش را 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 همه افراد ذکور قبیلهٔ یهودی بنی قریظه، به فرمان حضرت محمد<sup>۱</sup> (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 روان‌شناختی، 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 می‌انگیزد به درگاه

---

<sup>۱</sup> اما به گفتهٔ جناب بالیوزی در کتاب "محمد و دور اسلام" (ص ۱۰۶) (ترجمهٔ مهندس خسرو دهقانی)، «کشتار مردان بنی قریظه نه به فرمان آن حضرت که به قضاوت سعد ابن معاذ واقع شد؛ کسی که در همان اوان در حال موت بوده است.»

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

خداوند نوحه نماید و از او کمک بطلبد تا اوضاع عالم را طوری تغییر دهد که چنان فاجعه‌ای دیگر هرگز رخ ننماید.

همین آرمان کودکی است که بعدها به گونه‌ی عزمی صمیمی تکامل و تبلور می‌یابد. از این خاطره عیان می‌گردد که حضرت بهاءالله استعداد و آمادگی خود را نسبت به اصلاحات اجتماعی و اخلاقی، در حسّاسیت 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 می‌گردند که به کلی حالات و تفکرات و کلماتشان را دگرگون می‌سازد و آن، تغییر حالتی بوده که به ایشان بشارت تفوق 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، مقرر فرموده‌اند.» (۱۸)

توسعه خودآگاهی دینی حضرت بهاءالله بعدها تغییر جهت‌هایی یافت که آن‌ها را باید در حال و هوای جنبش بابی ادراک نمود؛ جنبشی که نخستین فعالیت‌های اصلاح‌گرایانه دینی آن حضرت در متن آن آغاز شد.

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 «حواریت» 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) دوره مظهریت چهل ساله که طی آن، به عنوان هیكلی جذبانی و پر فیضان به سر بردند (از ۱۸۵۳ تا ۱۸۹۲) (۱۹). این دوره چهل ساله مظهریت را نیز می‌توان متناسب با سرگونی‌های پیاپی آن حضرت، به عنوان زندانی امپراطوری عثمانی، به سه بخش کوچک‌تر منقسم ساخت: (۱) دوره بغداد (از



## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

۱۸۵۳ تا ۱۸۶۳)؛ (۲) دوره استانبول و ادرنه (از ۱۸۶۳ تا ۱۹۶۸)؛ (۳) دوره عگا (از ۱۸۶۸ تا ۱۸۹۲).

در خلال این دوران، جمال رحمن 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 همه آثار حضرت بهاء‌الله يك جا گردآید، حجمی حدود یکصد مجلد را شکل می‌دهد (۲۱). افنان و هاچر (Hatcher) گزارش می‌دهند که «اگرچه آثار حضرت بهاء‌الله که اخیراً به زبان انگلیسی انتشار یافته در حدود دو هزار صفحه می‌باشد، اما لااقل حدود ۴۰ هزار صفحه از آثار خطی آن حضرت موجود است که هنوز به هیچ يك از السنه غریبه ترجمه و نشر نشده است.» (۲۲) بهاییان، تمامی این آثار متنوعه را در زمره آیات و فیوضات الهیه محسوب می‌دارند.

آثار حضرت بهاء‌الله متعلق به دوره بغداد را می‌توان تا حدودی، و به عبارتی نقیض نما، تجلیات پنهان در نظر گرفت. اگر اشارات آن حضرت را درباره حیات خود بپذیریم، بین ندای مظهریت ایشان در سال ۱۸۵۲ (سال اظهار امر خفی در سیاه‌چال طهران- م) و راز موعودیتی که برای مدت يك دهه در دل حفظ فرمودند، نوعی ناسازگاری دیده می‌شود. چنین می‌نماید که در این دوران، آن حضرت تمایل چندانی به ادعا و ابراز مقام رسالتی برای خود نداشته‌اند؛ کما اینکه 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 جبریل احاطه‌ام کرد، و روح عظمت در صدرم صدا نمود و مرا امر کردند سکوت خود را بشکنم.» (۲۳) (ترجمه) و حضرت بهاء‌الله سر انجام، در تاریخ ۲۲ آوریل ۱۸۶۳ (۱۲۷۹ قمری) (سال اظهار امر علنی در بغداد- م) سکوت خود را شکستند.

انفصال از ادیان اسلام و بابی

کتاب مستطاب ایقان پلی رستاخیزی (eschatological) است؛ پلی که از ساحل اسلام آغاز شده، جریان‌های اصلاح‌گرایانه دروازه باییت را طی نموده، تدریجاً و متکاملاً از عالم اسلام

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

دور شده، و سرانجام به ارض موعود، يك جهان‌بینی جدید دینی، واصل گشته است. تا پیش از آن، جنبش بابیه، به واسطه يك «قرآن جدید» و مجموعه قوانینی بدیع، گرچه به ندرت به مرحله اجراء درآمدند، در این انفصال رسمی از شریعت اسلامی، مشارکت نموده بود. تمامی عناصر اولیه اندیشه و عمل بابیه، گرچه غالباً دگراندیشانه، اما ذاتاً و طبیعتاً اسلامی بود و اکثریت آنچه هم که بابی بود، به دین بهایی گرایید (۲۴). به عبارت دیگر، جنبش بابی نه تنها پدیده‌ای انتقالی، بلکه جریان‌ی تکوینی و تکاملی بود.

این يك بدیهیت تاریخی است که ادیان بابی و بهایی حائز همبستگی‌هایی آشکار با اسلام و نیز دارای گسستگی‌هایی عمیق از آن هستند. وجه غالب اصطلاحات آثار حضرت باب و حضرت بهاءالله اسلامی بوده، معرف گستره 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 زبان‌های عربی و فارسی هستند، اما به عنوان سمبل‌های خاص بابی و بهایی به کار رفته، حائز معانی مخصوصه‌اند. در ورای این نقاط اشتراك و اتصال، گسل‌ها و گسست‌ها از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است و به واسطه همین انفصال‌ها است که می‌توان جهان‌بینی بهایی را به بهترین وجه تعریف کرد. در يك سطح ایدئولوژیک، چنین تمایزها و تفاوت‌ها، در آن حد انقلابی بودند که خروجی مشخص و قاطع از عرصه اسلام را تسریع نمایند. از جمله این تمایزات مشخصه، داعیه حضرت بهاءالله است مبنی بر مقام مظهریت فرااسلامی و نیز مجموعه رقیب قوانین و احکام و راقرائی است. در این جا يك تحوّل مثل‌واره (paradigm) بنیادی از ایده‌آل اصلی اسلامی، یعنی تسلیم و فرمانبری، به ایده‌آل محوری بهایی، یعنی اتحاد و همبستگی جهانی، رخ داده است؛ تحوّل اساسی که قابلیت و تأثیرات اسلامی، هرچقدر هم گسترده و مصرّانه باشد، از عهده توضیح و تبیین آن برنمی‌آید.

دیانت بابی يك جنبش اصلاح‌گرایانه درونی بود که در خاك ایران زمین تولّد یافت. حضرت باب، مسلکی (ideology) را عرضه نمودند که هدفش تجدید حیات دینی، بدون رجعت به گذشته متصلّب و متحجر مذهب شیعی بود. امام غایب، به واسطه يك مدل‌واره موعودگرایانه جدید که نمادهای دیرینه 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.

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

این مرجعیّت و قدرت از اهمّیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود، چون در عالم تشیع، هیچ‌گونه تغییری بدون آن، ممکن و میسر نبود. حداقلّ از لحاظ نظری، این مرجعیّت و قدرت، پیش از آنکه امکان واقعی هرگونه خلاقیت تقنینی یا تطبیقی با مقتضیّات جدید تاریخی را حاصل نماید، می‌بایست حائز منشاء الهی می‌بود. ظهور حضرت باب، سردرگمی قدیمی ناشی از حضور همزمان امام را در عالم غیب و جلوت، خاتمه داد؛ زیرا آن حضرت مدّعی شدند که نفس همان امام غایب هستند.

اکنون مرجعیّت خودخواندهٔ مجتهدین اصولی (فقها)، با ظهور مرجعیّتی رقیب به مخاطره افتاده بود. بدعت‌گذاری‌ها و نوآوری‌های حضرت باب در قوانین و احکام، تهدیدی بر پایگاه‌های اصلی شیعه‌گری تلقی شد و همان‌طور که جناب ارجمند اشاره می‌کند، علماء و فقها از جنبش بایبه «به وحشت» افتادند؛ زیرا «پیروزی نه تنها خود آن‌ها، بلکه کُلّ مذهب تشیع را که آن‌ها نمایندگانش بودند، از عرصه حیات حذف می‌کرد.» (۲۵) اما جنبش بابی، پس از تحمّل بلیّات و ضربات مُهلکه، چه در رأس الوهی و چه در هیكل جمعی خود، سرانجام سقوط کرد؛ یعنی حضرت باب تیرباران شدند و متعاقب آن، بایبان نیز قتل‌عام گشتند. اما از درون این خاکستر تاریخی، جمال امر بهایی جلوه‌گر گشت.

تمکّن مقام و موقف الهی حضرت بهاء‌الله درون دوایر بابی فرایندی تدریجی بود با مراحل متعدّد و مشخص. من‌گرایش‌های روحانی دوران کودکی و نوجوانی آن حضرت را ذکر کردم؛ گرایش‌هایی که در زمان مقدّر با اقبال به روحانیّت نبّاض و سرشار بایبه، تبلور یافت. آن حضرت در سن ۲۷ سالگی، محتملاً در اواخر آگست سال ۱۸۴۴، هنگامی که مأمور مخصوص اعزامی 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 جدید و جهانی برای دوری بدیع، هموار ساخت.

حضرت باب در سال ۱۸۴۴، به طور ضمنی ادّعای 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 مقدّس، غلبه و برتری شرع اسلام را تضمین خواهد کرد، حضرت باب از نسخِ کُلّ موجودیت اسلام سخن گفتند (۲۷). در

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

سال های ۴۸- ۱۸۴۷، آن حضرت بیان فارسی، مهم ترین اثر اصولی خود را نازل و در آن مجموعه قوانین و احکام جدید را به عنوان جای گزین کلیه قوانین اسلامی، تشریح فرمودند. به قول جناب امانت: «تولّد جنبش بایبه باید به عنوان کوششی جهت کاربرد ایده آل های مقدّس گذشته- آن هم گذشته ای اسطوره ای 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 واسطه سلسله ای از برخوردهای مسلحانه میان بایبان و سربازان قاجار تسریع شد که در قلعه شیخ طبرسی (۱۸۴۹- ۱۹۴۸) و قلعه نیریز (می و جون ۱۸۵۰) و زنجان (۱۸۵۱- ۱۸۵۰) به وقوع پیوست. «این مبارزات نظامی بایبان، 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 بایبان (که به خونخواهی باب و قتل عام همکیشانان، قیام کرده بودند)، در سراسر کشور ایران حکومت ترور و وحشت علیه بایبان برقرار شد.» (۲۹)

جامعه بابی در چنان حمّامی از خون و گردابی از بلا یای بی چون غوطه ور گشت که ناظران غربی را منصع کرد و آنان را واداشت مشاهدات شخصی خود را از آن همه خشونت و سبّیت ثبت نمایند. در این گیرودار حضرت بهاء الله نیز دستگیر شدند و به همراه تعدادی دیگر از بایبان، در يك دالان تاریک زیرزمینی در طهران، یعنی همان سیاه چال معروف، محبوس گشتند (۳۰). در همین حفره مهلکه بود که آن حضرت از طریق تعدادی تجارب روحانی به صورت کشف و شهود، تبدیل و دگرگونی ماهوی خود را تجربه نمودند. خود آن حضرت بعدها، راجع به این جذبات شوقیه روحیه، چنین می فرمایند:

«در ایام توقّف در سجن ارض طاء، اگرچه نوم از زحمت سلاسل و روائح مُتَنَنه قلیل بود، ولکن بعضی از اوقات که دست می داد، احساس می شد از جهت اعلاّی رأس چیزی بر صدر می ریخت، به مثابه رودخانه عظیمی که از قلّه جبل باذخ رفیعی بر ارض بریزد و به آن جهت، از جمیع اعضاء آثار نار

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

ظاهر و در آن حین لسان قرائت می نمود آنچه را که بر اصغاء آن احدی قادر نه. «(۳۱)

حضرت بهاءالله در سوره هیکل، نخستین شهود خود از حوریّه الهی را، که در خلال سال‌های بعدی نیز بارها در نظرگاهشان نمودار شد، توصیف می‌فرمایند. به فرموده نفس آن حضرت، این اشارت روحانی به مأموریت الهی ایشان، يك دهه کامل قبل از نزول کتاب مستطاب ایقان رخ داده است. آن حضرت بنفسه الاقدس این اولین تقابل معنوی با حوریّه الهی را این چنین وصف فرموده‌اند:

«فَلَمَّا شَهِدْتُ نَفْسِي عَلَى قُطْبِ الْبَلَاءِ سَمِعْتُ صَوْتَ الْإِبْدَعِ الْإِحْلَى عَنِ فَوْقِ رَأْسِي. فَلَمَّا تَوَجَّهْتُ إِلَى الْفَوْقِ رَأَيْتُ حُورِيَّةَ ذِكْرِ اسْمِ رَبِّي مَعْلَقَةً فِي الْهَوَاءِ، مَحَاذِي رَأْسِي وَ شَهِدْتُ بِأَنَّهَا مُسْتَبْشِرَةٌ فِي نَفْسِهَا وَ مُسْرُورَةٌ فِي سِرِّهَا كَأَنَّ طَرَازَ الرِّضْوَانِ يَظْهَرُ مِنْ وَجْهِهَا وَ نَضْرَةَ الرَّحْمَنِ تَعْلَنُ مِنْ خَدَّيْهَا وَ كَانَتْ تَنْطِقُ بَيْنَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِنِدَاءِ قُدْسٍ مَحْبُوبٍ وَ تُنَادِي كُلَّ الْجَوَارِحِ مِنْ ظَاهِرِي وَ بَاطِنِي بِبِشَارَةِ الَّتِي اسْتَبْشَرْتُ عَنْهَا نَفْسِي وَ اسْتَبْشَرْتُ عَنْهَا عِبَادُ مُكْرَمُونَ وَ أَشَارَتْ بِإِصْبَعِهَا إِلَى رَأْسِي وَ خَاطَبَتْ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ "تَاللَّهِ هَذَا لِمَحْبُوبِ الْعَالَمِينَ وَلَكِنْ أَنْتُمْ لَا تَفْقَهُونَ وَ هَذَا لَجَمَالِ اللَّهِ بَيْنَكُمْ وَ سُلْطَانِهِ فِيكُمْ أَنْ أَنْتُمْ تَعْرِفُونَ وَ هَذَا لَسِرِّ اللَّهِ وَ كَنْزِهِ وَ أَمْرِ اللَّهِ وَ عِزِّهِ عَلَى مَنْ فِي مَلَكُوتِ الْأَمْرِ وَ الْخَلْقِ أَنْ أَنْتُمْ تَعْقَلُونَ." «(۳۲)

<sup>۱</sup> مضمون آیات مبارکه با نگاهی به برگردان انگلیسی آن، چنین است:

هنگامی که خود را در بحبوحه بلایا دیدم، صدای شگفتی‌زای دلربایی از بالای سرم شنیدم؛ چون به آن سو نگریستم، حوریّه‌ای را مشاهده کردم که تجسم ذکر نام پروردگارم بود. حوریّه، در برابر من و بالاتر از سطح زمین ایستاده بود. او چنان 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 پاکیزه محبوی در میان زمین و آسمان بلند نمود که ارواح و اذهان مردمان را مجذوب ساخت؛ و چنان بشاراتی به ظاهر و باطن هستیم‌القاء کرد که

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

جمال اقدس ابهی، بعد از دوره مسجونیت در سیاه‌چال، بیش از یک دهه، در مورد این مکاشفات روحانی سکوت فرمودند؛ یعنی گزینش موعودانۀ حضرتشان تا ۲۲ آپریل ۱۹۶۳ مکتوم ماند؛ هنگامی که در بغداد در آستانۀ سرگونیشان به استانبول، خود را همان‌گونه که حضرت باب پیش‌بینی فرموده بودند مَن يُظهِرُ اللَّهَ خواندند (۳۳). همین موضوع رشد و گسترش احساس و عرفان آن حضرت از مأموریتشان در طول ایام اقامت در بغداد (۱۸۶۳-۱۸۵۳) است که نسبت به کل دوره 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 رهبری واقع بین حضرت بهاء‌الله و برادر ناتنی‌شان، 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 جامعه متمایز، متولّد شود. بایان مخالف به ازلی و یا بایان ازلی معروف شدند (۳۵). بعضی پیامدها که به واسطۀ این بحران تسریع شد، مراجع عثمانی را مجبور کرد، اغلب نفوسی را که از آن پس خود را بهایی نامیدند به عکا و بیشتر کسانی را که خود را ازلی خواندند به قبرس (۱۸۶۸) تبعید کنند. جامعه ازلی از همان زمان رو به زوال نهاد و گرچه هنوز تعدادی خانواده‌های ازلی موجود است؛ اما از جامعه ازلی نشانی نیست.

در خلال سال‌های اخیر دوره ادرنه، حضرت بهاء‌الله آشکارا مأموریت الهی خود را، به صورت الواح و توافیقی خطاب به زمامداران و پادشاهان اروپا و خاورمیانه، ابلاغ فرمودند و از آنان دعوت نمودند از امرشان حمایت کنند. اکثریت غالب بایان داعیۀ حضرت بهاء‌الله را، به دلیل

---

روح من و نیز ارواح بندگان مکرّم خداوند را سرور و نشاط بخشید. سپس با انگشتش به سر من اشاره نمود و همه آسمانیان و زمینیان را مخاطب 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 گنجینه او و امریزدانی و بزرگی اوست برای همه آن‌هایی که در ملکوت امر و خلق هستند، اگر بفهمید." - م

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

قیادت پایدار جامعه بانی و نیز به سبب جذب و فرّ ایزدی ایشان، پذیرفتند. حائز اهمیت است که ما هم درکی درست از این نیروی روحانی و فرّ فرخنده ایزدی حاصل کنیم، زیرا نه تنها نقشی اساسی در ابراز و اثبات مرجعیت آن حضرت ایفا نموده و می‌نماید، بلکه تعیین‌کننده آن پس‌آمدهای بنیادینی است که بعدها در کتاب ایقان انعکاس یافت. در این زمینه، قاعدتاً باید منتظر گزارش‌های پارسا‌نمایانه‌ای باشیم در جهت بزرگ‌نمایی اغراق‌آمیز آن حضرت، به همین سبب فقط از دو منبع مستقلّ (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 مسجونی مطلوب خود واقع شد. او، آن حضرت را به عنوان «شخصیتی والامقام و اعجاب‌انگیز» 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، مبین 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 جذبۀ 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 این امپراتوران آن را نیابد.» (۳۶)

گرچه این تجربه سبب ایمان براون نشد، اما این توصیف قلمی او، سندی است دالّ بر تأثیر جذبۀ روحانی و فرّ ایزدی 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 همه ملل به یک امر ایمان آورند و همه مردمان برادران گردند؛ اینکه روابط محبت و وحدت میان پسران انسان استقرار یابد؛ که تنوع مذهبی متوقف شود و اختلاف نژادی موقوف گردد، چه ضرر و زیانی در این موجود است؟... اما

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

چنین خواهد شد؛ این منازعات بیهوده، این محاربات مخربه، زائل خواهد شد و «صلح اعظم» مستقر خواهد گشت... لیس الفخرُ لمن یحبُّ الوطنَ بل لمن یحبُّ العالمُ»<sup>۱</sup> (۳۷).

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

«در خلال سفری که به سن ژان داکر (st. Jean d'Acres) (نامی که فرانسویان به عکا می‌داده‌اند- م) داشتم، افتخار این را یافتم تا لحظه‌ای نظر بر وجهی اندازم که از نظر ایرانیان تجسم «کلمه‌الله» است. من مشتاق بودم با عباس افندی، پسر ارشد «کلمه» که مسئول امور خارجی جامعه بود، ملاقات کنم... به سائقه طبیعی، از او تقاضا کردم ترتیبی دهد که به حضور آب بزرگوارش شرفیاب شوم. او به طرزی بسیار مؤدبانه 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 تمنّایم تحقق پذیرد....

من می‌بایست به یک نگاه به حضرت بهاءالله، در لحظه‌ای که در حدود عصر، جهت راهپیمایی روزانه از بیت خود خارج می‌شدند، بسنده می‌کردم... این تنها زمانی بود که 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 مستخر کرد که قادر نیستم بهتر از این توصیفش کنم که گویی هیکل‌الله، آب سماوی را دیدم که در جمال و جلال خود، از میانه سحاب سماء بر کلّ عناصر هستی فرمان می‌راند.»

(Dieu Le Pere, Commandant dans sa Majeste; au milieu des nees, aux elements de la nature.).(38)

اگر از درون زمینه گسترده‌تر مظهریت حضرت بهاءالله بنگریم، ایما و اشاره بر اعلان و اظهار سبقت می‌گیرد که این نیز به نوبه خود بر تبیین و تقنین، پیشی می‌جوید. اما آن حضرت قبل از

<sup>۱</sup> افتخار برای کسی نیست که وطنش را دوست می‌دارد؛ بلکه برای کسی است که عالم را دوست

می‌دارد.- م



## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

مبادرت به هر نوع اقدام عظیم دیگری، به تقویت و تحکیم جامعه بابی در بغداد، همت گماشتند. تشّت فکری و انحطاط اخلاقی آن جامعه که نتیجه بلافصل قلع و قمع جنبش باییه 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 پردازند. آن جامعه معدود و مقهور مذهبی، پیش از آنکه بتواند حتی تصوّر نجات دیگران را داشته باشد، می بایست حیات و رفاه خود را تضمین می نمود.

جناب امانت، رهبری پیش موعودانه (premessianic) حضرت بهاءالله در مورد جامعه بابی را بر حسب رهایی تدریجی آن از زیر بار سنگین آرمان‌گرایی سیاسی شیعی، چنین توضیح می دهد:

«از سال ۱۸۵۲ (و به طور مشخص از ۱۸۶۴) به بعد، تغییر مسیر حضرت بهاءالله از باییت ستیزه‌جو به سمت اعتدال و میانه‌روی، در تضاد آشکار بود با سیاست‌های جناح تندرو جنبش که دست کم از لحاظ اسمی، توسط برادر آن حضرت، میرزا یحیی نوری، صبح ازل، رهبری می شد. جریان‌هایی که از نقطه نظر سیاسی صلح‌آمیز بود و حضرت بهاءالله آن را بنیانگذاری فرمود و عاقبت الامر به گونه دیانت بهایی، متحوّل و متبلور شد، بدون شك متأثر از یأس و حرمان آن حضرت بود نسبت به نتیجه و ثمره فلاکت‌بار تجربه بابی. بر خلاف بسیاری از هم‌کیشانان که مسحور و مشغول به چشم‌انداز و وعده شیعی در مورد نظام سیاسی آرمانی، تحت قیادت امام عصر بودند، حضرت بهاءالله مساعی خود را متمرکز فرمودند بر انفکاک ایده‌آل‌های اخلاقی از مدّعیات سیاسی؛ میراث صوفیانه‌ای که آن حضرت به جهت حلّ و فصل يك معضل همیشگی شریعت اسلامی، آن را به مرزها و افق‌هایی تازه گسترش دادند و به این ترتیب، با ایجاد يك کانون وفاداری بدیع مبتنی بر يك تکیه‌گاه واسع اخلاقی، آن حضرت اتّحادی جهانی و فرادینی را پیش‌بینی فرمودند که فارغ از مدّعیات سیاسی جامعه اسلامی (امت) باشد.» (۳۹)

کتاب مستطاب ایقان بدایتاً اندیشه‌های قیامت‌نشان (eschatological) را مخاطب می‌سازد. مهم است توجّه شود که حضرت بهاءالله تجدید ساختار اخلاق را پیش‌نیازی برای تحقق قیامت (eschaton) یا همان رستاخیز موعود، مقرر 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-

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

۱۸۵۶) صورت گرفت، بایان را برای اقبال به هیکلی (شخصیتی) موعودگونه (messianic) که می‌بایست قیامتی معناً و اساساً متفاوت را محقق سازد، آماده و مهیا ساخت. وجه مشخصه تقریباً تمامی آثار حضرت بهاءالله در دوره بغداد، اشارات خفیه و پوشیده آن حضرت است به مقام موعودگونه و دیرین اندیشیده خود. اگر کتاب مستطاب ایقان در پرتو این نکته اساسی خوانده شود، مبرهن خواهد گشت که چنین رازگرایی موعودانه، لازم و ضروری بود تا جامعه اولیه بابی پخته و آماده گردد برای تجدید فوران فرّه ایزدی؛ عاقبت و غایت خجسته‌ای که سبب شد در دوران پس از بغداد، غالب بایان 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 مبارك متوالیاً در «ادعیه حضرت محبوب» (چاپ جدید- م) صفحات ۳۸۸-۳۷۱ و ۳۹۰-۳۸۹، درج شده‌اند. رجوع کنید به وحید رأفتی، «مأخذ کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، مجله عنده، جلد ۵ (زمستان ۸۵-۱۹۸۴)، ص ۶۷، که در آنجا لوح مذکور را نیز به عنوان «لوح اتحاد» ذکر کرده است.

هم‌طرازی‌ای که در این جا میان دو مفهوم مسلک‌گرایی انشقاق‌گرا و بت‌پرستی برقرار شده است، جالب توجه می‌باشد؛ زیرا بت‌پرستی از نظر معنایی تا سطح یک اصل اعتقادی، تلطیف یافته است و این امری است که در اصلاح‌طلبی اسلامی قرن بیستمی نیز مشابه دارد. رجوع کنید به

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

(E. Sirriyeh)، «تعبیر جدید اسلامی از شرک» (انگلیسی)، مجله دین، مجلد ۲۰ (۱۹۹۰)،

ص ۱۴۵.

یادداشت ۴:

رجوع کنید به فصل ۴، یادداشت ۷۷.

یادداشت ۵:

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

یادداشت ۶:

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

یادداشت ۷:

رجوع کنید به (D. Barret)، «آمار ادیان جهانی» (انگلیسی)، در کتاب سال بریتانیکا، ۱۹۸۸، ص ۳۰۸. «در حال حاضر بیش از ۱۴ سیستم دینی موجود است که هر کدام در بیش از ۸۰ کشور جهان یافت می شوند. 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 می توان 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 (Manichaeism) «درجه دوم»؛

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

اصلاحات آخه ناتون (Akhenaton) «باستانی»؛ ۳) شبه یکتاپرستی (سیخیزم و انواع صوفه‌گری).

یادداشت ۱۲:

راجع به این نکته تحلیل مك ایون مناسب ذکر است: «به نظر من، ادیان بابی و بهایی، جدای از فایده 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 همه این‌ها حداقل از نقطه نظر خودشان، در محدوده مرزهای اسلام باقی ماندند. این فقط در مذهب تشیع 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 مك 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 مك ایون آن را به عنوان «به شدت پارساگرایانه» توصیف کرده، «از باییت 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 اولیه تکمیلی را جناب امانت ذکر می‌نماید: مثل اقلیم نور به قلم ام. الف. ملك خسروی (طهران، ۱۱۸ بدیع / ۱۹۶۲ میلادی) که حاوی برخی مطالب جدید درباره زمینه خانوادگی حضرت بهاءالله و دوران اولیه حیات ایشان است. علاوه بر گزارش‌های اولیه بابی و بهایی، از جمله تاریخ نبیل که شرح حیات آن حضرت را با برخی جزئیات، 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، «تنبيه النائمين»، Browne Or. Mss. No.

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

F.61(9)، امانت، «رستاخیز و تجدّد، ظهور جنبش بابی در ایران، ۱۸۵۰-۱۸۴۴» (انگلیسی)، ص ۳۶۱، زیرنویس (۱۵۶).

در مورد آخرین منبع مذکور، مک ایون نسبت به صحّت متون منسوب به حضرت بهاء‌الله، با ذکر اینکه «اگر این‌ها صحّت 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:

وظیفه اصلی این اداره جمع آوری مالیات بود. رجوع کنید به بالیوزی، «بهاء‌الله» (انگلیسی)، ص ۱۶، یادداشت. درباره هنر خطاطی و نیز شغل اداری میرزا بزرگ، رجوع کنید به (p. Soucek، «عباس» (انگلیسی) در «دایره المعارف اسلام» (چاپ دوم). نیز رجوع کنید به بالیوزی، «بهایان برجسته» (انگلیسی)، ضمیمه «روستای قوچ حصار»، صص ۴۵-۳۳۹. ازدواج او با یکی از صباای فتحعلیشاه و بعدها طلاق اجباریش از او، سبب سقوط ناگهانش شد: رجوع کنید به امانت، «رستاخیز و تجدّد» (انگلیسی)، ص ۳۶۲.

یادداشت ۱۶:

«از آن یوم جمیع اسباب دنیا به نظر این غلام مثل آن دستگاه آمده و می آید و ابداً به قدر خردلی وقر نداشته و نخواهد داشت... متبصّرین قبل از مشاهده جلال هر ذی جلالی زوال آن را به عین یقین ملاحظه می نمایند... عنقریب جمیع این اشیاء ظاهره و خزائن مشهوده و زخارف دنیویّه و عساکر مصفوفه و البسه مزینّه و نفوس متکبره در جعبه قبر تشریف خواهند برد، به مثابه همان جعبه، و جمیع این جدال و نزاع و افتخارها در نظر اهل بصیرت مثل لعب صبیان بوده و خواهد بود.» (مجموعه الواح سلاطین، ص ۲۳۹).

یادداشت ۱۷:

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

(Mac Eoin)، «از بایّت تا بهایّت» (انگلیسی)، ص ۲۲۳. که در آن از حضرت بهاءالله، «مائدۀ آسمانی»، (که از این پس فقط مائده گفته خواهد شد)، جلد ۷، ص ۱۳۶، مذکور آمده است. مقایسه کنید با حضرت بهاءالله، «الواح مبارکۀ 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 «اسرار الآثار»؛ 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 مجله «دین» (انگلیسی)، جلد ۱۵ (۱۹۸۵)، ص ۴۷، یادداشت ۶.

یادداشت ۲۳:

مأخذ یادداشت ۱۹، ص ۱۰۲.

یادداشت ۲۴:

(Goldziher) با اظهار اینکه "دیانت باب... در حقیقت چیزی جز یک جریان اصلاحی در بطن اسلام نبوده است." شاید پدیدارشناسی دیانت بابی را نادیده می‌گیرد («مقدمه‌ای بر الهیات و قوانین اسلامی» (انگلیسی)، ص ۲۴۹) ظاهراً برای گلدزیهر دیانت بهایی خارج از محدوده این کاهشگری (reductionism) قرار می‌گیرد. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به (G. Lederer)، «Goldziher's Baha'i correspondence» در مجله «مطالعات بوداپست به عربی»، جلد ۱،

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

صص ۱۱۹-۱۰۳ و نیز به گلدزیهر "Vebaltnis des Bab Zu fruheren sufi-Lehren" در مجله "Der Islam"، جلد ۱۱ (۱۹۱۱)، صص ۵۴-۲۵۲. تنها تاریخ تشریحی و آکادمیک دربارهٔ دیانت بابی در حال حاضر، عبارتست از: امانت، «رستاخیز و تجدّد» برای رویکردی جامعه شناسانه به ظهور دیانت بهایی، رجوع کنید به (P. Smith)، «ادیان بابی و بهایی: از انشقاق موعودگرایانه تا یک دیانت جهانی» (انگلیسی) یادداشت ۲۵:

اس. الف ارجمند، «عمامه ای بردیهم» (انگلیسی)، ص ۲۳۳، یادداشت ۹. یادداشت ۲۶:

امانت، «رستاخیز» (انگلیسی)، ص ۲۶۱، با توجّه به تاریخ ورود ملاحسین به طهران. یادداشت ۲۷:

آثار اولیه حضرت باب جهاد مقدّس را تا حدّ قابل توجّهی 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 بایه را چگونه باید توجیه و تفسیر کرد. رجوع کنید به مک ایون، «برداشت بهایی از جهاد مقدّس» (انگلیسی) در مجله «دین»، جلد ۱۲ (۱۹۸۲)، صص ۹۳-۱۲۹ و نیز «از باییت 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 دبلیوهاچر به چالش درآمده: «تحقیقات اسلامی غربی و مبادی بهایی» (انگلیسی) در مجله «دین»، جلد ۱۵ (۱۹۸۵)، صص ۲۹-۵۱. پاسخ مک ایون در همان مجله ظاهر می‌شود: «بنیادگرایی بهایی و مطالعهٔ آکادمیک جنبش بهایی» (انگلیسی)، مجله «دین»، جلد ۱۶ (۱۹۸۶)، صص ۸۴-۵۷. اما هر سه نفر از توجّه به نظریات جناب مهرباخانی غفلت ورزیده‌اند: «یادداشت‌هایی راجع به اصول اساسی: تحقیق غربی و دیانت بابی» (انگلیسی) در مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره ۴ (مارس ۱۹۸۴)، صص ۴۳-۲۲ به خصوص ۲۹-۳۵.

یادداشت ۲۸:

مأخذ یادداشت ۲۶، ص ۲۰۷.

یادداشت ۲۹:

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

(Momen)، «مبانی اجتماعی خیزش بایان در ایران (۵۳-۱۸۴۸)»، در «مجله مطالعات بین‌المللی خاورمیانه» (انگلیسی)، جلد ۱۵ (۱۹۸۳)، صص ۱۸۳-۱۵۷.

یادداشت ۳۰:

درباره شرایط و اوضاع منتهی به مسجونیت آن حضرت رجوع کنید به: ف. کاظم زاده و ک. کاظم زاده، «مسجونیت حضرت بهاء‌الله: گزارش رسمی» (انگلیسی)، مجله «نظم جهانی» (انگلیسی)، جلد ۱۳ شماره ۲ (زمستان 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، فقره ذیل را از لوح حضرت بهاء‌الله خطاب به ناصرالدین شاه، که در آن جمال رحمن به آغاز نظاره‌های تجلی‌گونه خود می‌نگرند، نقل می‌نماید: «یا سلطان، انّی کنتُ کأحدٍ من العباد و راقداً علی المهاد، مرّت علیّ نسائم السّبحان و علّمنی علمَ ما کان<sup>۱</sup>» و بعد آن را به صورت زیر تفسیر می‌کنند:

«این مقام تجلی است. این محسوس نیست، معقول است و این از زمان ماضی و حال و استقبال مبراً و منزّه است. این تعبیر و تمثیل است؛ مجاز است، نه حقیقت و نه حالتی 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 مقدّسه لم یزل حقایق نورانیه بوده و هستند... قبل از

---

<sup>۱</sup> ای سلطان من هم مانند دیگر بندگان و خفته در بستر بودم؛ نسیم‌های پاکیزه بر من مرور نمود و علم عالم

هستی را به من آموخت. - م



## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

ظهور چون ساکن و صامت، مانند نائمند و بعد از ظهور ناطق و شارق، مانند بیدار.» (مفوضات عبدالبهاء ص ۶۶).

دلیل ذکر این بیان در این جا این است که روشن شود در مظهریت شناسی 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 می توان گفت بیداری ایشان نسبت به سرنوشت خود، طی مراحل افزایش خود آگاهیشان از این مأموریت، پیشرفت و توسعه داشته است.

یادداشت ۳۴:

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

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 اشاره آن حضرت به این ملاقات تاریخی، در لوحی است که به طور مبهم به براون اشارت رفته است. «جوان مذکور... به حضور مشرف 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 می طلبیم او را به اقداماتی مؤید فرماید که به... اصلاح عالم منتهی شود.» (ترجمه) (فتوکی اصل لوح در، بالیوزی، «ادوارد گرانویل براون و دیانت بهایی» (انگلیسی)، ص ۵۲ و پانویس، موجود

## دیباچه- تفسیر مولّد معنا است

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 اگست 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 مدینه محصنه عکا بودند، تقدیم داشت. کانستنتین زمانی به کشتی می‌رسد که در آستانه 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 ترجمه جناب بالیوزی از بخشی منتشر نشده از تاریخ نیبل در «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، صص ۲۶۸-۲۶۵. نیز رجوع کنید به: (K. Beveridge)، «از ادرنه تا عکا، با کشتی بخار اطریشی» (انگلیسی) در مجله «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 تجدّد» (انگلیسی)، ص ۳۶۵.

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

### سرشت ظهور حضرت بهاءالله

حضرت بهاءالله مدعی تجلی و ظهور مشیت الهی برای عصری جدید در تاریخ بشری بودند. اما این ادعا، 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 بایان اولیه شهرت یافت و اکثریت آنان، بعدها، قدرت آن حضرت را در «نزل آیات» الهی، به عنوان دلیلی بر حقیقت مظهریتشان، پذیرفتند. حضرت بهاءالله در این زمینه، بایان را دچار شکفتی و حیرت کردند. عجاله، به صرف استدلال و به فرض اینکه کتاب ایقان نازل شده است، توضیحاتی مختصر و کلی راجع به طبیعت کارهای نزولی حضرت بهاءالله، می تواند زمینه گسترده تری را برای درک اثر مورد بحث (ایقان) فراهم آورد.

یک گزارش از تجارب نزولی حضرت بهاءالله توسط سید اسدالله قمی ثبت شده است که در سال ۱۸۸۶ به زیارت آن حضرت نائل شد. 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 می کرده است. کاتب می توانسته تا حدی صدای قلم را کنترل کند و بدین ترتیب موجی از هیجان در بین سامعان به وجود آورد:

«به یاد می آورم وقتی میرزا آقاخان (کاتب وحی)، مشغول تحریر کلمات حضرت بهاءالله در حین نزول می شد؛ صریر قلمش از ۲۰ متری به گوش می رسید. در تاریخ امرالله مطالب چندانی راجع به نحوه نزول الواح ثبت نشده است؛ به همین سبب... من نکاتی در این باب نقل می کنم... میرزا آقاخان یک مرکب دان، به اندازه یک کاسه بزرگ داشت. او همچنین در حدود ده تا دوازده عدد قلم نی و صفحات بزرگ و دسته شده کاغذ آماده داشت. در آن ایام کلیه مکاتبات با حضرت بهاءالله توسط میرزا آقاخان دریافت می شد. او این مکاتیب را به حضور آن حضرت می برد و پس از کسب اجازه آنها را قرائت می کرد. بعد از آن، هیکل مبارک به میرزا آقاخان امر می فرمودند قلمش را بردارد و لوحی را که در جواب نازل می شد، تحریر کند.

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

او عادت داشت کلمات منزله را با چنان سرعتی بنویسد که هنوز مرکب کلمه اول کاملاً خشک نشده، تمام صفحه سیاه می شد. مثل اینکه شخصی دسته مویی را در دوات کرده و روی صفحه کاغذ کشیده باشد. هیچ يك از کلمات به طور واضح نوشته نمی شد و هیچ کس جز میرزا آقاخان قادر به خواندن آن نبود. بعضی اوقات خود او هم نمی توانست برخی کلمات را تشخیص دهد و مجبور می شد از جمال مبارك كمك بگیرد. وقتی نزول لوح پایان می یافت، مطابق دستور هیکل اقدس، میرزا آقاخان لوح مبارك را با خط خوش بازنویسی می کرد و آن را به مقصد مربوطه ارسال می نمود.» (۱)

گرچه این حکایت، بیشتر سرعت عمل میرزا آقاخان را منعکس می سازد تا جمال رحمن را، اما لااقل از نظر پیروان حضرت بهاءالله، دال بر فطری بودن نزول آياتی است که برکاتب وحی القاء می شده است.

این مسأله که حضرت بهاءالله دقیقاً در چه زمانی در نقش خود به عنوان منزل آیات، ظاهر شدند، تعبیر و تفسیر کتاب ایقان را تا حد زیادی تحت تأثیر قرار می دهد. در تحقیقات مربوط به «عهد جدید» نیز موضوع «راز موعود»، معادل همین مسأله است. حضرت مسیح اغلب در اناجیل (به خصوص انجیل مرقس)، به گونه ای تصویر می شوند که انگار هاله ای از خفا و پوشیدگی حول موعودیتشان حلقه زده است (۲).

يك مطالعه کلاسیک در سال ۱۹۰۱، توسط رد (Wrede)، "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien"، بخش های پوشیده و پنهان انجیل مرقس را غیرتاریخی می انگارد. رد این نظریه را مطرح می سازد که عقیده خفاگرایی در واقع شیوه ای ادبی بوده که ابداع شد تا دوره بعد از قیام حضرت مسیح از قبر را متناسب با موعودیت آن حضرت جلوه دهد (۳). آیا مسأله رازداری موعودانه در این جا نیز مطرح است یا نه؟ آیا حضرت بهاءالله به راستی در دوره بغداد، راز موعودیت خود را پنهان می داشتند؟ ما در مباحث آتی این احتمال را مورد بررسی قرار خواهیم داد. این يك فرضیه جذاب است، اما اثبات کردن آن با مشکلی مواجه می باشد.

آیا کتاب ایقان «نازل» شده است؟

دانستن اینکه آیا حضرت بهاءالله کتاب مستطاب ایقان را در زمان تحریر آن، يك تحلی یا نزول محسوب می داشته اند یا نه، تا حد زیادی درباره درک خودآگاهی یا خودانگاره آن حضرت، در

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

آن زمان، به ما کمک می‌کند. آیا آن حضرت واقعاً راز موعودیت (موعودبودن) خود را مکتوم می‌داشته‌اند؟

آیا آن گونه که تاریخ رسمی بهایی اشعار می‌دارد مدعیات ضمنی حضرت بهاءالله در دوره بغداد (۱۸۶۳-۱۸۵۳) دالّ بر «سری 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 اغراق‌گویی روحانی را نشان می‌دهد؛ در حالی که لسان تجلی بالعکس، با تکیه به قدرت الهی و با مأموریتی برای فرد، گروه یا کل عالم انسانی، مشخص می‌گردد. آیا حضرت بهاءالله آگاهانه، کتاب مستطاب ایقان را «نازل» نموده‌اند؟ (۴)

پاسخ به این سؤال، البته تا حدّ زیادی نحوه مطالعه این کتاب را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر حضرت بهاءالله هیچ نشانه‌ای از نزولی بودن متن ارائه ننموده باشند، خواننده مجاز خواهد بود کتاب ایقان را فقط به عنوان یک دفاعیه 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 مؤلف کتاب ایقان، به واقع متن کتاب را «مُنزَل» محسوب داشته‌اند. شاخص‌ترین نشانه‌ای که بر اساس آن می‌توان چنین استنتاجی را مطرح کرد، توضیحی تألیفی (colophone) است که آن حضرت در پایان کتاب مرقوم فرموده‌اند؛ توضیحی که این داعیه را که ایقان «مُنزَل» می‌باشد، مبرهن می‌سازد. اگر در زمان نگارش علناً ادعا می‌شد که متن کتاب مُنزل است، این ادعا قبل از اظهار امر علنی جمال ابهی، از برجستگی چندانی برخوردار نمی‌شد.

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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

«توضیحی که با آن ایقان خاتمه می‌یابد شایان توجه است. این توضیح چنین است: "المنزول من الباء و الهاء و السلام علی من سمع نعمة الوراق فی سدره المنتهی. فسبحان ربنا الاعلی"»<sup>(۵)</sup>

حضرت شوقی افندی این توضیح را این چنین ترجمه نموده‌اند:

«نازل شد توسط «با» و «ها». درود بر کسی که گوش می‌سپارد به نعمة مرغ عرفان (Mystic bird) که بر درخت منتهی می‌خواند. بزرگ باد پروردگار ما که اعلی است.»<sup>(۶)</sup>

سدره منتهی (شجره حدّ؛ درختی که در ورای آن گذرگاهی نیست)، یک اشاره قرآنی است (قرآن ۵۳/۱۴) که به وضوح پدیده نزول را تداعی می‌کند. براون درباره ادعای صریح به نزول می‌گوید:

«عبارت "المنزل" (نازل شده، فرو فرستاده شده) جالب توجه است. از آن جا که ما ملاحظه کرده‌ایم بهاء در همان زمان اظهار داشته «مدعی هیچ‌گونه مرجعیتی نسبت به کسی» نیست؛ اگر ایشان اثری را که حاوی کلمه فوق است (یعنی ایقان- م) نوعی نزول در نظر گرفته باشد، بیان چنین مطلبی بعید می‌نماید. بدین لحاظ من احتمال زیاد می‌دهم که این توضیح در تاریخی متأخر، بعد از آنکه داعیه بهاء مطرح و توسط اکثریت بایبان پذیرفته شد و همه آثارشان (از جمله محتملاً آن‌هایی که قبل از این ادعا نگاشته شده) وحی منزل محسوب گشت، اضافه شده باشد. این مسأله فقط وقتی قابل حلّ است که یک نسخه ایقان که قبل از این تاریخ (یعنی قبل از ۱۲۸۳ هجری قمری یا ۶۷-۱۸۶۶ میلادی) نوشته شده باشد، به دست آید و مورد بررسی قرار گیرد. نسخه موجود در موزه بریتانیا نیز با همین توضیح پایان می‌یابد؛ با این تفاوت که به جای "المنزل" (al-munzal) کلمه "المنزل" (al-manzal) نوشته شده است.»<sup>(۷)</sup>

نظر براون در این مورد که توضیح پایانی در اولین دستنویس‌های متن هم موجود است، صحیح می‌باشد. امید است روزی به نشر منقدانه‌ای از این کتاب مستطاب مبادرت شود که یقیناً در آن،

---

<sup>۱</sup> نازل شده از نزد باء و هاء (بهاء) و درود بر کسی که شنید آواز کبوتر را بر درخت منتهی. پس پاك و پاکیزه است پروردگار اعلاى ما.- م

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

این مشکلات متنی از میان خواهد رفت. اما معتبرترین نُسخ خطی که من به آن‌ها مراجعه کرده‌ام، نشان می‌دهد که کلمه اولیه، «المنزول» است؛ ولی البته پاسخ قطعی در این مورد از بررسی دستنویس‌های اولیه حاصل خواهد شد.

گرچه تردیدی نیست که عبارت «المنزول» در توضیح اصلی پایانی موجود است، اما لازم است داعیه نزول را بر پایه‌های درونی دیگری نیز استوار سازیم. يك فقره که در آن چنین موردی، یعنی ادعایی ضمنی دالّ بر نزول، مشاهده می‌شود، فقره زیر است:

«قسم به خدا که این حَمَامَة ترابی را غیر این نغمات نغمه‌ها است و جز این بیانات، رموزها که هر نکته از آن مقدّس است از آنچه بیان شد (۸) و از قلم جاری گشت تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد که عروس‌های معانی بی حجاب از قصر روحانی قدم ظهور به عرصه قَدَم گذارند.» (۹)

آیا این يك ادعای عارفانه است یا يك داعیه پیامبرانه؟ علی قلی خان، عبارت «حَمَامَة ترابی» را که حضرت ولیّ امرالله "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 يك پرنده معمولاً در آسمان بال می‌گشاید و یا بر فراز درخت لانه می‌سازد، ترجمه حضرت شوقی افندی (مرغ آسمانی که اینک بر خاک مفرّگزیده است) این احساس را در شخص برمی‌انگیزد که «حَمَامَة ترابی» (و یا به نحو نازیباتر «مرغ خاکی»)، معرفّ انسانی است الهی که اجباراً در عالم فانی مفرّ یافته است. به هر تقدیر، آنچه این کبوتر مدعی انجام دادن آن است، بدون تردید، موهبتی است از «آسمان». چنین به نظر می‌رسد که ادعای حضرت بهاءالله به توان گشودن «رموزها» (اسرار بی‌شمار)، لفظاً ربط می‌یابد به اشاره «تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد»، سپس آن حضرت فقره‌ای (۱۱) عربی را ذکر می‌فرمایند که با عبارت زیر پایان می‌یابد:

«كُلُّ بامرِه (۱۲) ينطقون و من اسرار الروح يتكلمون»<sup>۱</sup> (۱۳)

<sup>۱</sup> همه به امر او نطق می‌کنند و از اسرار روح سخن می‌گویند. - م

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

این سان می نماید که کل این فقره (البته با نگاهی به گذشته)، داعیه‌ای است بر تجلی یا ظهوری قریب الوقوع که به گونه‌ای پوشیده و با مهارتی عمدی در ابهام گویی، بیان شده است. به همین شأن، حضرت بهاءالله، بخش دوم کتاب ایقان را با این عبارات عربی آغاز می‌فرماید: «انَّ شَمْسَ الْحَقِيقَةِ وَ مَظْهَرَ نَفْسِ اللَّهِ، لِيَكُونَ سُلْطَانًا عَلِيًّا مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ اِنْ لَنْ يُطِيعَهُ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ الْاَرْضِ وَ غَنِيًّا عَنْ كُلِّ مَنْ فِي الْمَلِكِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ دِينَارٌ كَذَلِكَ نَظْهَرُ لَكَ مِنْ اسْرَارِ الْاَمْرِ وَ نُلقَى عَلَيْكَ مِنْ جِوَاهِرِ الْحِكْمَةِ لِتَطْيِرَنَّ بِجَنَاحِي الْاِنْقِطَاعِ فِي هَوَاءِ الَّذِي كَانَ عَنِ الْاَبْصَارِ مُسْتَوْرًا...»<sup>۱</sup> (۱۴)

این نوعی خود افشاسازی (self-disclosure) ابهام آمیز است. فعل (نَظْهَرُ) از ریشه (ظَهَرَ) است که از آن، عبارت کلیدی و فنی 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 زمینه اسلامی، هر داعیه‌ای مبنی بر شرح «اسرار الهی» می‌تواند به آسانی ادعایی علنی به نوعی انتخاب الهی تلقی گردد. اما در این جا، به نحو هنرمندانه‌ای، ابهام آمیزی عمدی، مراعات شده است.

### تاریخ نزول کتاب ایقان

حضرت شوقی افندی، ولی امر بهایی از ۱۹۲۱ تا ۱۹۵۷، اثری را به وجود آوردند که ترجمه 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

---

<sup>۱</sup> همانا شمس حقیقت و مظهر نفس الهی، به راستی مسلط است بر همه کسانی که در آسمان‌ها و زمینند، حتی اگر هیچ کس از زمینیان فرمانش را نبرد و مستغنی است از همه 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



## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

شوقی افندی را مبنای منطقی کار قرار می‌دهیم. آن حضرت، مبنی بر اشارات درون‌متنی، 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 ۱۸۶۱-۶۲ 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 واقعت 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 بابی خود به نام میرزا آقای ناصرالدین، بعضی اسئله را به حضور حضرت بهاءالله تقدیم داشت، اما مجال کافی برای دریافت پاسخ در اختیار نداشت (۱۹). در کتاب «خانندان 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 يك شب نازل شده است. جناب علی‌قلی 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 يك شب نازل فرمودند. مبرهن است که زائران ایرانی عتبات عالیات عراق، بیش از يك یوم در بغداد توقّف 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 می‌فرستند: "به خال بگویند اسئلهٔ خود را ثبت کند تا برای هر يك جوابی مرقوم داریم." (ترجمه) این قضیه موضوع سرعتِ نزول کتاب را تقویت می‌کند.» (۲۱)

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

چنین می‌نماید که این زائر، در حالی که نسخه اصلی ایقان را در دست داشته، به موطن خود باز می‌گردد. این نسخه که تا سال ۱۹۴۸ در خانواده خال حضرت باب، محفوظ مانده، در همین سال به حضور حضرت ولی امرالله، تقدیم می‌شود.

این نکته 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 مفقودالثر می‌باشد، استنساخ شده باشد؛ هر دو گزارش نزول یک روزه و دو روزه، با هم سازگار می‌شوند. دایره تحقیق بیت العدل اعظم، احتمال دیگری را نیز مطرح کرده است. این دایره، در یادداشت مورخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ چنین می‌نویسد:

«سوی بیان حضرت ولی امرالله در صفحه ۱۳۸ گادپاسزبای، ما شاهد تاریخ دیگری راجع به محدوده زمانی نزول کتاب نیافتیم. جالب توجه است که حضرت شوقی افندی صرفاً اظهار می‌دارند که کتاب در محدوده زمانی دو روز و دو شب نزول یافته، اما درباره این مسأله که چه موقع سوادبرداری شده، مطلبی نمی‌فرمایند. در بالای صفحه حاوی همین موضوع، حضرت ولی امرالله مرقوم فرموده‌اند: "آیات ثبت شده جاری از فم هیکل اقدس در یک یوم و لیل، معادل کل 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. ادوارد براون در جایی (اثری مرقوم در سال ۱۸۸۹)، با ارائه ترجمه‌ای تحت‌اللفظی 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، یعنی "نقطه بیان"، این‌گونه خطاب شده است)، گذشته است و این بخت برگشتگان بی‌ارزش، هر بامداد قرآن را خوانده‌اند، اما هنوز به حرفی از معنای آن پی نبرده‌اند.» (۲۲)

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

براون متذکر می‌شود که گرچه «باب خیلی مایل است تاریخ را نه از مبداء هجرت، بلکه از مبداء بعثت (۲۳) حضرت محمد، که ده سال زودتر از آن می‌باشد، حساب کند»، اما هیچ دلیل قانع کننده‌ای وجود ندارد که حضرت بهاءالله هم، گرچه در آن زمان يك شخص بابی محسوب بودند، از روش آن حضرت (باب)، تبعیت کرده باشند. (اگر جمال ابهی از روش محاسبه حضرت اعلی پیروی کرده بودند، به جای سال ۱۲۷۸ می‌بایست به سال ۱۲۶۸ هجری قمری اشاره می‌شد.) سوای این، براون، با قضاوت بر اساس دو اشاره‌ای که در نص کتاب به بغداد شده است، نتیجه می‌گیرد که مقصود همان سال ۱۲۷۸ است و نه سال ۱۲۶۸ (زمانی که حضرت بهاءالله در طهران بودند) (۲۴) اما در سال ۱۸۹۲ براون، مبتنی بر بعضی شواهد دیگر درون‌متنی، در تاریخ‌گذاری خود تجدید نظر نمود و تا حدی باعث پیچیدگی مسأله شد.

وی اشاره می‌کند که حضرت بهاءالله وقتی «از مصدر امر حکم رجوع صادر شد» (۲۵)، تصمیم گرفتند از عزلت (در کوه‌های سلیمانیه-م) مراجعت فرمایند. آن حضرت در جملاتی که در متن فارسی (ایقان) بلافاصله بعد از عبارت فوق آمده است می‌فرمایند: «دیگر قلم عاجز است از ذکر آنچه بعد از رجوع ملاحظه شد. حال دو سنه می‌گذرد که اعداء در اهلاك این عبد فانی، به نهایت، سعی و اهتمام دارند؛ چنانچه جمیع مطلع شده‌اند.» (۲۶) براون گمان کرده این «دو سنه» اشاره به دوره‌ای است که بلافاصله بعد از مراجعت حضرت بهاءالله در سال ۱۸۵۶، از تبعید خودخواسته در کوهستان‌های کردستان، آغاز شده است.

اما به نظر می‌رسد که قرائت براون اشتباه باشد. مطابق گزارش نصرت‌الله محمدحسینی، وجود قید زمانی «حال» در متن فارسی، به وضوح زمان کنونی را مشخص می‌سازد. در این جا، حضرت بهاءالله آشکارا، به دسیسه‌هایی اشاره می‌کنند که در خلال دو سال قبل از نزول کتاب، علیه ایشان در جریان بوده است؛ یعنی توطئه‌های دشمن قسم خورده امر بهایی، سید محمد اصفهانی (۲۷).

## فصل اوّل- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

ملك ايون به وضوح تجديد نظر براون را ترجیح می دهد و به نفع حدود سال ۱۸۵۸، (۲۸) نسبت به سال ۶۲- ۱۸۶۱ رأی می دهد؛ به نحوی که استدلال براون هنوز در برخی تحقیقات جاری مطرح است. این استدلال می گوید:

«همه آثاری که در آنها بهاء آشکارا داعیهٔ افضلیت دارد، حاوی شواهدی دروینند که ثابت می کند آنها بعد از دورهٔ ادرنه نوشته شده اند. 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 بازگشت؛ یعنی در سال ۷۳- ۱۲۷۲ هجری قمری (۱۸۵۶ میلادی). بنا بر این ایقان می بایست... در سال ۱۸۵۸ میلادی، خاتمه یافته باشد.» (۲۹)

اما عودت از عزلت، در بهترین وجه، واقعه ای است مربوط به گذشته؛ یعنی يك 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 می کند. حضرت بهاءالله در گفتگو از بلاایای بایان، مقایسه ای جالب توجه از این بلایا با شهادت حضرت امام حسین به عمل می آورند و تفاوت های موجود بین آنها را ذکر می کنند:

«آیا نبود که از قبل امر سیدالشهداء را اعظم امور و اکبر دلیل بر حقیقت آن حضرت می شمردند و می گفتند 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 هیچده سنه می گذرد که بلایا از جمیع جهات مثل باران بر آنها بارید.» (۳۱)

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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

این تاریخ، بدون توجه به اینکه بایان و سپس بهایان کاربرد رسمی تقویم بدیع را از چه زمانی آغاز کردند، در میان عموم بایان مقبول و معروف بوده است (تقویم بدیع، شامل ۱۹ ماه ۱۹ روزه که با احتساب روزهای اضافی، یک سال کامل شمسی را می سازند، توسط حضرت باب در کتاب الاسماء، تأسیس شد و بعدها حضرت بهاءالله با تغییراتی اندک، آن را در کتاب مستطاب اقدس که مقرر می دارد 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 در نظر داشته اند؛ زیرا در جایی دیگر از نفس کتاب ایقان، به اهمیت قیامت نشان این تاریخ اشاره فرموده اند؛ به علاوه، اظهار امر حضرت اعلی در سال ۱۲۶۰ نیز صریحاً ذکر شده است (۳۴). با یک محاسبه ساده، اگر ۱۸ سال را به ۲۲ می ۱۸۴۴ اضافه کنیم، ۲۲ می ۱۸۶۲ به دست می آید. اما اشاره جمال ابهی به سنوات شمسی نبوده است. در مورد سال های قمری، روش معمول این است که هر سال قمری حدود ۱۱ روز کوتاه تر از سال شمسی است. برای برآورد تقریبی تاریخ، باید به ظاهر اشاره آن حضرت توجه کنیم و احتمال جمع بندی کردن ایشان را منتفی بدانیم. با نادیده گرفتن سال های کیسه، ۱۹۸ روز (۱۸ سال صرب در ۱۱ روز) را از ۲۲ می ۱۸۶۲ کم می کنیم. این کار، با چند روز پس و پیش، اوائل نوامبر ۱۸۶۱ را به ما می دهد. فقط اگر حضرت بهاءالله، چند ماهی بیش از ۱۸ سال را منظور نظر داشته بوده اند، احتمالاً این تاریخ، جایی در سال ۱۸۶۲ واقع می شود. به این دلایل، تاریخ محافظه کارانه تر برای نزول کتاب مستطاب ایقان، همان سال ۱۲۷۸ هجری قمری مطابق با ۶۲-۱۸۶۱ میلادی است. به نظر من، بر اساس شواهد درون متنی کاملاً روشن و متقن، ثابت و مبرهن شد که تاریخ نزول کتاب ایقان، سال ۱۲۷۸ هجری قمری است. اما تبدیل به تاریخ گریگوری چندان دقیق نیست. 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 مقنع برای تاریخ ۱۸۶۲ به دست آید، احتساب قریب به احتیاط یا حدس محافظه کارانه، ترجیح ۶۲-۱۸۶۱ خواهد بود. جدای از فایده ذاتی برای تعیین تاریخ دقیق نزول ایقان، جایگاه ثابت آن در یک محدوده زمانی معین، در برآورد موقف کتاب در فضای خودآگاهی موعودگرایانه روبرو توسعه حضرت بهاءالله نیز حائز نقشی ارزشمند است (۳۵).

## فصل اوّل- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

شرایط حاکم بر نزول کتاب ایقان

در دیدگاه بهایی، کتاب ایقان (از لحاظ فنی و نه از نظر فلسفی) يك 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 الهی حضرت باب و (۲) به نحو پنهانی برای اثبات اعتبار مظهریت خودشان، آن هم در آستانه اعلان اینکه دور جدید اکمال از افق تاریخ طلوع نموده، پدیده‌ای که به نوبه خود مبشريك اصلاح و تجدد 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 يك لوح خطاب به شیخ عبدالمجید شیرازی شرح می‌دهند که حاجی سید جواد کربلایی به نزد آن حضرت می‌آید و اطلاع می‌دهد که دو نفر از احوال (دایی‌ها) حضرت باب، پس از زیارت عتبات مقدسه نجف و کربلا، هم اکنون در بغداد تشریف دارند و قصد دارند 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 همشیره‌زاده 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 مبارك مشرف می‌شود. خال اکبر نگران از آنچه آن حضرت قصد اظهارش را داشته‌اند، پیش دستی کرده، تقاضا می‌نماید ایشان حقانیت ظهور حضرت باب را، با توجه به شکست ظاهری آن حضرت در تحقق انتظارات قیامت‌نشان موجود اثبات فرمایند. حضرت بهاءالله موافقت فرموده، به جناب خال امر می‌نمایند فهرستی از اسئله خود ترتیب و تحویل دهد. در یوم بعد، هنگامی که اسئله مدونه تسلیم می‌شود، حضرت بهاءالله در خلال چهل و هشت ساعت، رساله مطولی را (افزون بر ۲۰۰ صفحه به زبان فارسی) در پاسخ به سؤالات او نازل می‌فرمایند. به همین لحاظ کتاب ایقان در آغاز به رساله خالویه معروف بوده، اما بعدها جمال اقدس ابهی آن را کتاب ایقان تسمیه می‌نمایند (۳۷).

سؤالاتی که موجب نزول کتاب ایقان شد

اسئله مطروحه توسط خال اکبر، موجد ساختار کتاب ایقان است. تصویر این اسئله اولیه که در محفظه خانوادگی خال نگهداری می‌شده، به طبع رسیده است (۳۸). آن‌ها در دو صفحه کاغذ

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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 اصلی آن قائم موعود باشد. این سؤالات را می‌توان بدینسان خلاصه کرد:

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

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

تفسیر قرآن: معنای ظاهری آیات را چطور می‌توان با تعبیر مطرح در میان بایان وفق داد؟  
ظهور قائم: عدم تحقّق آشکار مضامین احادیث معتبر امامی مربوط به قائم را چگونه می‌توان توضیح داد؟ (۳۹).

همه این اسئله متمرکز است بر تناقضی ظاهری که بین ادّعی حضرت باب مبنی بر وقوع قیامت از یک سو، و عدم تحقّق علنی و عود نصّی (دالّ بر وقوعات عظیمه عجیبه- م) و انتظارات عمومی در باره قیامت از سوی دیگر، موجود است.

گیرنده 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 گسترده مخاطبان دیگری را نیز که آن حضرت مد نظر داشته‌اند ملحوظ داریم. طبیعتاً بایان، مورد بلافصل این طیف وسیع می‌باشند و با عباراتی چون «اسمعوا یا اهلّ البیان»<sup>۱</sup> (۴۳) خطاب می‌شوند. بسیار جالب توجه است که اهل بیان، به همان طریقی که آن حضرت در بخش‌های بعدی، مسیحیان را مخاطب می‌سازند، منادا می‌گردند: «وَفَقْنَا لِلَّهِ وَايَاكُمْ يَا مَعْشَرَ الرُّوحِ، لَعَلَّكُمْ مِنْ لِقَاءِ اللَّهِ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ»<sup>۲</sup> (۴۴). و سرانجام کل عالم انسانی مخاطب می‌گردد: «قَدَّسُوا أَنْفُسَكُمْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ»<sup>۳</sup> (۴۵) و

<sup>۱</sup> بشنوید ای اهل بیان - م

<sup>۲</sup> این مسیحیان، خداوند ما و شما را موقّف بدارد؛ شاید به این سبب در زمان مُستغاث موقّف شوید و از دیدار

او در آیامش محتجب نمانید - م

<sup>۳</sup> پاک کنید نفس‌هایتان را ای اهل زمین - م

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

«یا ملاء الارض، فی ظهورات البدء، تجلیات الختم، تشهدون.»<sup>۱</sup> (۴۶) به نحو قابل اثباتی، اظهارات حضرت بهاءالله به مخاطبان دورتر (نسبت به بایان)، شکلی شاعرانه و حتی شاید جنبه‌ای خیال‌پردازانه (fictive) به خود می‌گیرد. اما با قضاوت بر اساس طبیعت خطابات بعدی آن حضرت به زمامداران و رهبران عالم، کاملاً محتمل می‌نماید که آن حضرت جرگه وسیعی از مخاطبان را در نظر داشته‌اند.

### تاریخچه نسخه‌های خطی

تاریخچه دستنویس‌های کتاب ایقان، مشکلاتی را به وجود آورده که حضرت بهاءالله خود بدان‌ها اشاره کرده، شهادت می‌دهند به وجود نسخه‌های ناقصی که در زمان حیاتشان رایج بوده است. در یک لوح انتشار نیافته، مورخ ۱۲۹۸ هجری قمری، خطاب به ابادی امرالله ملاعلی اکبر شه میرزادی (حاج آخوند)، آن حضرت چنین می‌فرمایند: «بعضی نسخ کتاب ایقان در این ارض (عکا) موجود است؛ اما کل معیوبند.» (۴۷) (ترجمه) این بیان حضرت بهاءالله به تنهایی، لزوم طبع و نشر نسخه صحیحی از کتاب ایقان را توجیه می‌نماید. همین مسأله ممکن است عامل مؤثری بوده باشد در تصمیم آن حضرت مبنی بر نشر رسمی کتاب در بمبئی. به نظر می‌رسد که این طبع تا حدود زیادی متمایل به استاندارد کردن متن بوده و چنین ادعا شده است که بی‌نظمی‌های متنی زیادی در آن، وارد گشته است. اما این مسئله، یک مورد جدلی حاد است که یکی از مخالفان امر بهایی مطرح کرده و ما در بخش بعدی به آن پاسخ خواهیم داد.

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

«حجم اصلی آثار حضرت بهاءالله را می‌توان به شکل دستنویس‌هایی یافت که کاتبان مشهور، به شیوه شرقیان می‌نگاشته‌اند. این کتّاب همه دست نویس‌های خود را مورخ می‌ساخته‌اند. از جمله، جناب زین که یک کاتب بهایی شهیر است، همواره نسخه‌های خود از آثار جمال ابهی را در پایان

<sup>۱</sup> ای مردم زمین، در ظهورات آغاز، تجلیات پایان را مشاهده کنید. - م



## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

مجلد به روشی مورخ می‌نموده که ای.جی. براون آن را توضیح پایانی (colophone) خوانده که شرح بعضی از آنها را می‌توان در آثار این پروفیسور کمبریج دید. پسر این کاتب شهیر هنوز در حیفا بسر می‌برد و دقیقاً به همان شغل پدر مشغول است. او مدعی است که پدرش از همان سال ۱۸۶۸ عادت داشته به قصد امرار معاش، نسخه‌هایی از ایقان را برای احباب ایرانی بنویسد و پس از ۱۸۸۵ که به عکّا رفت و به مجاورین حضرت بهاءالله پیوست، تمامی وقت و کارش به استنساخ از آثار مقدّسه برای فروش بین احباب، اختصاص یافت. این نسخ را می‌توان در ممالک شرقی پیدا کرد و کُلیّه آنها، بدون استثناء، دارای تاریخ ثبت می‌باشند.» (۴۸)

صفحه آغازین اثر جناب بالیوزی «بهاءالله، سلطان جلال»، مزین به عکس اولین صفحه 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 مجموعه شرقی براون، در کتابخانه دانشگاه کمبریج نگهداری می‌شود. نسخه 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 عالی تر) (۵۰) که نیز تحت عنوان [MS. F. 59 (9)] طبقه بندی گشته، در تاریخ ۲۰ آپریل ۱۸۹۰ در عکّا به براون تقدیم شده است (۵۱). نسخه 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). همین نقش پایانی (colophone) که به صورت الماسی بر فراز یک مثلث طراحی شده، نشان می‌دهد که آن مجلد، 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 آقاخان تحریر نموده باشد. این تا حدی حدس و گمان است؛ اما احتمال صحّت آن می‌رود؛ زیرا در تمام چهل سال

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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. نمونه‌ای از این نوع تحریر به چاپ رسیده است (۵۴).

آنچه اکنون دست نویس اصلی کتاب ایقان محسوب می‌شود، همان نسخه‌ای است که به خال اکبر داده شده و به خط حضرت عبدالبهاء ولد ارشد جمال ابھی، ترقیم یافته و جمال مبارک به خط خود، تغییرات و اضافات اندکی در حواشی صفحات آن مرقوم فرموده‌اند. در دوره 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 خانواده حاجی میرزا سید محمد بوده تا اینکه در سال ۱۹۴۸، نیره دختری ایشان، فاطمه خانم افنان، آن را به حضرت ولی امرالله تقدیم می‌نماید (۵۵). این نسخه هم اکنون در دارالآثار بین‌المللی 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 و لهذا برای عمل مقایسه به راحتی در دسترس نیست. همچنین چندان مشخص نمی‌باشد که نشرهای موجود کتاب ایقان مبتنی بر کدام یک از نسخ خطی آن است. منجذب در یک مورد مستند می‌گوید:

«در فاصله زمانی بین تنزیل و اولین نسخه چاپی آن (اوایل ۱۸۸۰)، کتاب ایقان در ایران به روش مرسوم استنساخ، انتشار وسیع داشت. این روند، طبیعتاً به افزایش نسخ غیردقیق منجر شد تا آنجا که حضرت بهاءالله را بر آن داشت چندین نسخه خطی دیگر را نیز به جهت تکثیر، به عنوان نسخ موثق، تأیید فرمایند. مطابق نص صریح حضرت بهاءالله در لوحی خطاب به جمال بروجردی، یکی از این نسخه‌ها به علی اکبر شه‌میرزادی که قبل از آن توسط جمال رحمن به سَمَت ایادی امرالله منصوب شده بود، اهدا می‌شود.» (۵۷)

مسایلی از این دست در مسیر سنت استنساخ، تحقیقات بیشتری را می‌طلبد. اما بازسازی 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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

بوده است. يك نمونه زیبا از چاپی سنگی که فاقد تاریخ است، توسط بستگان حضرت اعلیٰ (افغان)، احتمالاً در سال ۱۲۹۹ هجری قمری (۱۸۸۲ میلادی) در بمبئی به واسطه چاپخانه حسنی زیوار (Hasani Zivar) منتشر شده است (۵۹).

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

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

حضرت شوقی افندی ماهیت مجادله احمدیه- بهایی را در هندوستان، مشخص نمی‌کنند؛ اما احتمال می‌رود این، بحث و جدلی باشد راجع به این موضوع که کدام يك 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 نسخه 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 ادعا 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، يك بابی ازلی، «يك نسخه از چاپ سنگی (ایقان) در بمبئی» را به او نشان می‌دهد. به گفته خود براون: «شیخ درباره بهاء به نحو آزادانه‌تری نسبت به قبل، شروع به صحبت کرد. او يك 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 "فرقه پست و

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

فرومایه (همج رعاع)" (۶۲) خوانده شده‌اند، اشاره کرد» مشخص است که چاپ سنگی ارائه شده به براون، از چاپ ۱۳۰۸ که نجفی مدعی «اولین» بودن آن است، متقدم‌تر می‌باشد. 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 محمدعلی، 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 يك سال در بمبئی توقف کردیم و در خلال این مدت، غصن اکبر موفق شد يك شرکت طبع به نام «مطبعة ناصری» ایجاد کند و پنج مجلد از تعالیم حضرت بهاءالله را به زبان‌های فارسی و عربی، نشر دهد. بعد از مراجعت ما به عکاک، 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، این‌ها تنها مجلدات برجسته از تعالیم حضرت بهاءالله است که به طبع رسیده است.» (۶۳)

از این پنج مجلد، دو جلد آن کتاب اقتدارات و کتاب مبین، 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).

يك 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 غیرمجاز 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 بنده من الواح بهاءالله (بمبئی، مطبعة Prashad، ۹۱-۱۸۹۰/۱۳۰۸) که

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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 مجلّدی از آثار حضرت بهاءالله که در مطبعه نصیری (یا ناصری- م) بین سال‌های ۱۳۰۸ و ۱۳۱۰ به چاپ رسیده، عبارت است از: (۱) الواح بهاءالله، مشتمل بر سوره هیکل، لوح رئیس، لوح اقدس، لوح امر و غیره که معمولاً به نام کتاب مبین (بمبئی: مطبعه نصیری، ۹۱- ۱۳۰۸/۱۸۹۰) خوانده می‌شود و مجموعه‌ای است از ۹۶ لوح عربی که با سوره هیکل شروع می‌شود، به خط نسخ میرزا محمدعلی (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 مشکین قلم، در ۳۲۹ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر؛ (۳) اشراقات و چند لوح دیگر (بمبئی: چاپخانه نصیری، ۹۳- ۱۳۰۸/۱۸۹۲)، مجموعه‌ای از ۳۷ لوح از حضرت بهاءالله (اغلب فارسی و بعضاً عربی)، به خط نستعلیق مشکین قلم، در ۲۹۵ صفحه؛ (۴) مجموعه‌ای از الواح حضرت بهاءالله (بمبئی: چاپخانه نصیری، ۹۳- ۱۳۱۰/۱۸۹۲)، مشتمل بر ۲۳ لوح از حضرت بهاءالله، به خط جناب زین‌المقرّین، در ۲۹۶ صفحه؛ (۵) کتاب مستطاب ایقان (بمبئی: چاپخانه نصیری، ۹۳- ۱۳۱۰/۱۸۹۲)، اولین چاپ سنگی از ایقان که تاریخ دارد، به خط نستعلیق مشکین قلم در ۲۱۴ صفحه.

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

به این ترتیب از چاپ‌های سنگی اولیه آثار حضرت بهاءالله، دو مورد نشر خصوصی است که جمال افندی انجام داده، پنج مجلد را مطبعه نصیری که قبلاً در Fere road، نزدیک دروازه آبی (Blue) از Victoria Dock در بمبئی واقع بود، نشر نموده و یک مجلد را نیز مطبعه Dutt Para shad به چاپ رسانده است. یک بررسی از طبع‌های اولیه بمبئی نشان می‌دهد که نخستین

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

چاپ سنگی تاریخ دار ایقان، در سال ۱۳۱۰ هجری قمری با خط خطاط معروف، مشکین قلم، نشر یافته است. این جانب هیچ سندی دال بر طبع ۱۳۰۸ ایقان نیافتم. نجفی می‌گوید براون در ترجمه اخیر کتاب نقطه الکاف، نشر ۱۳۰۸ ایقان را مورد استفاده قرار داده است؛ اما براون خود به این نشر اشاره‌ای نمی‌کند. نکته گنج کننده‌تر این واقعیت است که نجفی در هیچ جایی ذکر نمی‌کند که نسخه سنگی مفروض بمبئی (۱۳۰۸) را از کجا به دست آورده و این مسأله ناگزیر، به این نتیجه منتهی می‌شود که اطلاعات نجفی قابل اعتماد نیست.

همچنین اتهامات نجفی مبنی بر وجود اغلاطی در نقل آیات قرآنی در نخستین چاپ سنگی ایقان، مورد تردید است. دایره تحقیق در یادداشت مورخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ خود می‌نویسد: «در هیچ يك از دو چاپ سنگی اولیه کتاب ایقان، آیاتی از قرآن، متفاوت با متون معتبر موجود نقل نشده است، به جز آیه ۲۱۰ از سوره ۲ که در طبع اول آمده است.» نجفی، به عنوان مدرک، تصویر دو صفحه اول و نیز صفحات پایانی ایقان مورد نظرش (۱۳۰۸) را ارائه کرده است که نشان می‌دهد آن نسخه، يك چاپ سنگی بدون تاریخ است و نه يك نسخه تاریخ دار.

اما این مسائل هنوز توضیحی برای اشاره براون به رؤیت يك چاپ سنگی از ایقان در سال ۱۸۸۸ میلادی ارائه نمی‌دهد و این جناب بالیوزی است که وجود يك طبع ماقبل ۱۳۰۸ را تأیید می‌کند. به طور کلی، تحقیقات جناب بالیوزی دقیق و بی‌عیب و نقص است. او متأسفانه بدون ذکر سندی (گرچه دلیلی وجود ندارد اطلاعات ایشان را مورد تردید قرار دهیم)، می‌نویسد: «کتاب ایقان احتمالاً نخستین مورد از آثار حضرت بهاءالله است که به چاپ رسیده. گفته می‌شود که يك نسخه با چاپ سنگی زیبا، در اوایل دهه هشتاد قرن گذشته (۱۸۸۹-۱۸۸۰- م)

رواج داشته که فاقد تاریخ بوده، باید در بمبئی به طبع رسیده باشد.» (۶۹)

يك اثر دیگر با چاپ سنگی بمبئی (از آثار حضرت عبدالهه) موجود است که در انستیتو زبان‌های شرقی در سن پترزبورگ نگهداری می‌شود، یا قبلاً می‌شده است. بارون روزن (Baron Rosen) این اثر را که معتبرترین گواه است بر وجود آن ایقان با چاپ سنگی بی‌تاریخ که بالیوزی اشاره می‌کند، در مجموعه (scientifiques) مجلد ۶ ص ۲۳۵ این‌گونه ثبت کرده است: [عبدالهه، "اسرار الغیبیه لاسباب المدنیة" (بمبئی، چاپخانه حسنی زیوار، مسئول امور چاپ، الحاجی محمدحسین الحکیم البهائی)]، ربيع الاول ۱۲۹۹ مطابق با ژانویه- فوریه ۱۸۸۲). این اولین اثر حضرت عبدالهه است که به خط نستعلیق میرزا محمدعلی شیرازی در

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

۱۰۱ صفحه، هر صفحه ۱۷ سطر، بدون ذکر نام مؤلف، به طبع رسیده و حائز علامت زیر می باشد:

"Abdoolally Abdolrahim & co., Importers"

این جانب بر اساس اتفاق آرای تقریبی مبنی بر اینکه کتاب ایقان احتمالاً 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 (رساله مدنیه- م) چنین نتیجه گیری می کنم که نخستین طبع کتاب ایقان، يك 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 البهائی). D (? ) ۱۸۸۲ / ۱۲۹۹، به خط نستعلیق میرزا محمدعلی شیرازی، در ۱۵۷ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر). (۷۰)

بررسی فتوکپی صفحاتی از چاپ سنگی اولیه بی تاریخ ایقانی که در مرکز جهانی بهایی نگهداری می شود و مقایسه آن با تصویر همین متن از صفحه ۴۶۹ کتاب بهایان نجفی، انطباق کامل آنها را با یکدیگر نشان داده؛ هویت متن مورد نظر را مشخص می سازد. علاوه بر این، نوعی تطبیق توصیفی نیز به چشم می خورد (بین این ها) و چاپ سنگی ایقان بی تاریخی که بارون روزن در مجموعه *scientifiques*، مجلد، ص ۱۴۴، شرح می دهد:

(متن فرانسوی، در صفحه ۲۲ از کتاب *Symbol & Secret*) (۷۱)

بالاخره چهار نسخه از چاپ سنگی بی تاریخ ایقان موجود و معرفی نگارنده است که گرچه فقط محل سه مورد از آنها معلوم است، اما وجودشان قابل اثبات می باشد: ۱) يك 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 می کند:

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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

Q. F. Akimushkinetal, persidskie Tadshiskie, Instituta Naradou Azii an SSSR

(ed. N. d. Afiklukho- Maklai: Mos ow, 71 1964) vol., 1, p. 66,

مدخل شماره ۲۵۵ از مجموعه scientisiques، آنطور که انتظار می رود، در کنار مدخل ۲۴۴، قرار نگرفته است. (۲) چاپ سنگی ایقان بی تاریخ که در دارالآثار مرکز جهانی بهایی (حیفا، اسرائیل) نگهداری می شود و تحت شماره (BP 362. K8 1893)، (تاریخ گذاری موقت در حین طبقه بندی)، ثبت شده است. (۳) نسخه دیگری که به طور خصوصی توسط پیام افشاریان، شریک در مالکیت مطبوعه کلمات در لوس آنجلس، نگهداری می شود. (۴) و سرانجام، متن متعلق به نجفی که ادعا می کند در سال ۱۳۰۸ با خط میرزا محمدعلی (غصن اکبر) طبع شده است. نجفی به محل محافظت این متن اشاره ای نمی کند.

اما اولین چاپ سنگی تاریخ دار کتاب ایقان، طبع ۱۳۱۰ هجری قمری با خط مشکین قلم است که در دارالآثار مرکز جهانی بهایی تحت شماره (BP 362. K8 1892)، ثبت شده است. دایره تحقیق در یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵ می نویسد: «سه نسخه از آن چاپ سنگی که گفته می شود در بمبئی طبع شده و مورخ ۱۸۹۲/۱۳۱۰ است نیز در مرکز جهانی نگهداری می شود. ما از نسخه دیگر اطلاعی نداریم؛ اما احباء از سراسر دنیا به تقدیم متون تاریخی که به دست می آورند، به مرکز جهانی بهایی، ادامه می دهند و همواره این امید موجود است که نسخه های دیگری نیز آفتابی شود.»

اولین طبع سربی کتاب (ایقان) در سال ۱۹۰۰/۱۳۱۸ در قاهره، توسط مطبوعه موسوعات (در ۲۱۶ صفحه) به طبع رسیده. اکنون بر اساس اطلاعات حاصله (در فوق) می توان تاریخچه و سابقه 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 چاپخانه نصیری در بمبئی (۷۳)

سومین طبع: در سال ۱۹۰۰ / ۱۳۱۸



## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

با چاپ سربی، در چاپخانه موسوعات، در قاهره (۷۴)

چهارمین طبع: در سال ۱۹۳۳/۱۳۵۲

با چاپ سربی، در چاپخانه فرج الله ذکی، در قاهره (۷۵)

پنجمین طبع: در سال ۱۹۴۱ (میلادی)/۱۳۱۹ (شمسی)

با چاپ استنسیل در مؤسسه مطبوعات امری، در طهران (۷۵)

تجدید چاپ: در سال ۱۹۸۰ میلادی (۱۳۶ بدیع) و نیز در سال ۱۹۹۰ میلادی (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 ملاعلی اکبر 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 نُسَخ بسیار زیاد کتاب به دست دشمنان می افتاد، علیه امرالله پیش می آمد. طاهرزاده می نویسد:

«حضرت بهاءالله حکمت و احتیاط را توصیه فرموده اند. آن حضرت بیان نموده اند در آن ایام حکیمانه نبوده که کتب (امری) به چاپ برسند؛ زیرا اگر تعداد زیادی از این کتب در دسترس قرار می گرفت، دشمنان امرالله در آن ارض (که مترصد بهانهای بودند)، تحریک می شدند و طغیان و بلوا به وجود می آوردند. آن حضرت اشاره می فرمایند به همین دلیل بوده که انتشار کتاب ایقان را که حدود بیست سال قبل به طبع (اشتباه) رسیده بود، متوقف نموده بودند.» (۷۷)

در این جا، اشاره به بیست سال گنج کننده است. این لوح منتشر نشده را اخیراً بیت العدل اعظم در اختیار این جانب قرار دادند و در مطالعه ای 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 حبّ الله (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 می دارند که (مادر؟- م) این نسخه ها تصحیح هم نشده بوده. به عقیده من، این اشاره به نوعی «طبع»، نمی تواند 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. از لحاظ زمانی، گرچه لوح فاقد تاریخ است؛ اما آن حضرت به دو سفری که مخاطب، قبلاً به عکا داشته است، اشاره می فرمایند. از آن جا که معلوم است در طول

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

حیات حضرت بهاءالله، دو نوبت زیارتِ حاج آخوند، در اطراف ۱۸۷۳ و ۱۸۸۸، صورت گرفته، محرز می‌گردد که آن حضرت این لوح را در فاصله زمانی بین ۱۸۸۸ و ۱۸۹۲ نازل نموده‌اند. از فحوای لوح چنین برمی‌آید که محدودیت‌های اعمال شده بر انتشار کتاب ایقان، پس از حدود يك سال تخفیف یافته است.

اکنون، منطبق با همه توارخ مشخص مذکور در مباحث پیشین، می‌توان يك توالی تاریخی را که تمامی اطلاعات مستخرجه در این تحقیق تا کنون را توضیح می‌دهد، ترسیم نمود. مبتنی بر مستندات درون‌متنی غیرقابلِ 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 الغیبیه لاسباب المدنیة، اثر حضرت عبدالبهاء (که در مغرب زمین به نام «سرمدنیت الهی» معروف است)، در سال ۱۸۸۲ میلادی که مسلم 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 اشاره طاهرزاده در مورد تعلیق انتشار: (۱) کتاب ایقان در سال ۶۲-۱۸۶۱/۱۲۷۸ نازل شد. (۲) به شخصی به نام حبّ الله اجازه نوعی انتشار محدود داده شد و ایقان به عنوان «طبع شده» توصیف گشت (لوح منتشر نشده خطاب به حاجی آخوند، مُنزل 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) معهداً در خلال آن بیست سال، همچنان نسخه‌های ناقصی از ایقان که استنساخ می‌شد، در جریان بود [لوح منتشر نشده دیگر خطاب به حاج آخوند، مورخ ۱۲۹۸ هجری قمری (۱۸۸۰ میلادی)] (۵) علی‌رقم این مسأله، حدود بیست سال پس از نزول کتاب ایقان، در اوائل دهه ۱۸۸۰ (احتمالاً در سال ۱۸۸۲/۱۲۹۹) يك چاپ سنگی از آن در بمبئی انتشار می‌یابد. (۶) وقفه‌ای حدوداً ده ساله بین این چاپ سنگی بی‌تاریخ (و شاید تصحیح نشده) ایقان و چاپ سنگی تاریخ‌دار 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 بایبان 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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

۱۳۰۸ قمری (۹۲- ۱۸۹۰ میلادی) فقط از يك 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 می‌نماید (الواح متعدّد مذکور توسط فاضل مازندرانی). (۸) حضرت بهاءالله يك نسخه تأیید شده را به حاج آخوند می‌سپارند (لوح مذکور توسط فاضل مازندرانی). (۹) در سال ۱۳۱۰ قمری (۹۳- ۱۸۹۲ میلادی) يك چاپ سنگی با خط مشگین قلم توسط افغان در بمبئی، نشر می‌یابد. (۱۰) در سال ۱۳۱۸ قمری (۱۹۰۰ میلادی) اولین طبع موثق سربی و نه سنگی، در قاهره منتشر می‌شود. (۱۱) نسخه جاری، نسخه 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 می‌فرماید. سپس در سال ۱۸۸۸ و یا اندکی پس از آن، حاجی آخوند اذن می‌طلبد تا ایقان را طبع نماید. از قرار معلوم، پس از آنکه حضرت بهاءالله در فاصله زمانی ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ متن را تصحیح می‌نماید، يك نسخه تأیید شده از آن به حاجی آخوند سپرده می‌شود تا تمامی نُسخ بعدی با آن تطبیق داده شود. اما این مسأله که آیا نسخه 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 خطاط را به بمبئی اعزام فرمودند: (۱) میرزا محمدعلی (غصن اکبر)؛ (۲) محمد حسین خارطومی؛ و (۳) مشگین قلم. علاوه بر مجلّدی که حاوی کتاب اقدس است و توسط مطبعه Dutt Parashad در سال ۱۳۰۸ طبع شده، این امری محقق است که به واقع، پنج مجلّد 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 اینکه بعد از بازگشت میرزا محمدعلی به عکا در سال ۱۸۹۱ همه پنج مجلّد چاپ سنگی برای تأیید به حضور حضرت بهاءالله ارائه شد، تأیید نمی‌نماید.

گرچه مسأله هویت دقیق پنج چاپ سنگی بمبئی که حضرت ولی امرالله بدان اشاره کرده‌اند، هنوز لاینحل مانده؛ اما در تلاش برای شناسایی چاپ سنگی ایقان بی‌تاریخ، طریق دیگری نیز

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

می توان در پیش گرفت. گفته می شود که مجلد ۱۸۹۰، معروف به کتاب مُبین که شامل متن سوره هیکل است، به خط میرزا محمدعلی می باشد. این چاپ سنگی با توضیح مشخصی پایان می پذیرد که به نام «خط بدیع»، به شکلی غریب و غیرقابل رمزگشایی، توسط این مستنسخ مخصوص ابداع شده است. بدین لحاظ، فقدان قابل تشخیص چنین توضیحی پایانی در چاپ سنگی بی تاریخ ایقان در بمبئی که به منزله امضای استنساخی میرزامحمدعلی در حوالی سال ۱۳۰۸ هجری قمری (۹۱-۱۸۹۰ میلادی) بوده، غیرقابل توجیه است (یعنی اگر طبق ادعای نجفی چاپ سنگی بی تاریخ ایقان به خط میرزامحمدعلی بوده، می بایست حاوی این نوع توضیح پایانی غریب باشد. م) اما نجفی قطعاً به یک چاپ سنگی بی تاریخ ایقان دسترسی داشته که تصویر آن با متن محفوظ در مرکز جهانی بهایی و نیز موجود در کتابخانه خصوصی پیام افشاریان، تطابق کامل دارد (۸۱).

### اتهامات نجفی

گرچه مقاصد سید نجفی جدلی است تا آکادمیک، اما او توجه را به ویرایش کتاب ایقان معطوف کرده است. وی با این کار و با اشاره به «اشتباهات» ادعایی در مورد نقل آیات قرآنی، می خواهد حضرت بهاءالله را متهم سازد. به علاوه او می کوشد نشان دهد که بهاییان مسؤول در طبع و نشر ایقان، در کار اصلاحات اعمال شده در متن و نیز حذف بخش هایی از نخستین طبع آن، شریک جرم بوده اند. مطابق نظر (محمد) حسینی، نجفی یک روحانی شیعی و یکی از متعهدترین منتقدان معاصر دیانت بهایی در ایران است. نجفی در کتاب خود موسوم به بهاییان، در بخشی تحت عنوان تمسک به قرآن (۸۲) استدلال می کند که فقراتی در نشر نسخه «اصلی» ۱۳۰۸ ایقان، به وضوح تمکین و احترام حضرت بهاءالله به برادر ناتنی خود صبح ازل را، همراه با قبول صریح مرجعیت وی در جامعه بابی، مستند می سازد. مطابق نظر وی، این فقرات حرمت آمیز در چاپ سنگی ۱۳۱۰ حذف شده یا تغییر یافته اند و نسخه های نخستین طبع (به زعم او طبع ۱۳۰۸- م) مخفیانه جمع آوری و معدوم شده اند. اما این پایان اتهامات تحریف و دستکاری نیست. نجفی ادعا می کند در طبع ۱۳۰۸ اشتباهاتی در منقولات قرآنی و نیز خطاهایی در اراعات احادیث موجود بوده است و ده مورد از اشتباهات در نقل آیات را (که اصلاح شده اند)، فهرست می کند (۸۳).

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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 نسخه اصلی واقعی جا بزنند. مطابق نظر وی، در نسخه ۱۳۱۸، به خصوص همه اشتباهات موجود، رفع شد و لهذا این نسخه، به منزله اولین نسخه کاملاً اصلاح شده‌ای است که طبع‌های بعدی از روی آن صورت گرفته است.

گفته می‌شود که در دستنویس‌های یافت شده در مصر شواهدی دال بر متن «معیوب» نسخه «اولین» ۱۳۰۸ وجود دارد. نجفی می‌گوید در سال ۱۳۵۶ قمری (۱۹۷۷ میلادی) به مصر رفته و در کتابخانه دارالکتب و الوسائل القومیة (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 cm در ۸ cm) ثبت شده تحت شماره 5061-SLi، در ۹۲ صفحه، هر صفحه ۹ سطر، می‌یابد (گرچه بر اساس تصویر موجود در صفحه ۴۷۲ (کتاب بهاییان- م)، ۱۹ سطر در هر صفحه درست است). کاتب نامشخص می‌باشد، اما نجفی معتقد است او کسی جز زین‌المقرئین (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 کتابخانه مجلس در طهران (۸۵) موجود است، یافت شده است. نجفی تصویری از مهر کتابخانه دارالکتب و نیز از توضیح پایانی، به همراه صفحه ۴۷ کتاب تهیه و ضمیمه می‌نماید (۸۶). به گفته 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 نسخه زین‌المقرئین صورت گرفته است. نظریات و اتهامات نجفی را می‌توان به صورت زیر، خلاصه و طبقه بندی کرد:

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

## فصل اوّل- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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

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

اوّلین طبع سریبی: در قاهره، ۱۳۱۸ قمری- کاملاً اصلاح شده- حذف فقرات مربوط به ازل- اصلاح اشتباهات قرآنی.

فرض نجفی دالّ بر اینکه یکی از دست نویس‌های استنساخ شده توسط زین‌المقرّبین مبنای نخستین چاپ سنگی ایقان بوده است، قابل قبول می‌نماید. دایره تحقیق در یادداشت مورّخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ می‌گوید: «به نظر ما، نسخه‌های اصلی 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 شده زین‌المقرّبین، یکی از کتاب معتبر حضرت بهاءالله، بوده است... تا این تاریخ هنوز، مُستنسخ چاپ‌های سنگی بمبئی، شناسایی نشده است.»

### پاسخ‌های دایره تحقیق به اتّهامات نجفی

همانطور که خواننده می‌تواند برآورد کند، جزئیات گنج‌کننده‌ای وجود دارد که باید منظم و هماهنگ گردند. بعضی از این جزئیات، تا حدّ زیادی، به دلیل فقدان يك تاریخچه طبع مستند و هماهنگ برای کتاب مورد نظر (ایقان- م)، متناقض به نظر می‌رسند. دایره تحقیق بیت‌العدل اعظم در حیفا- اسرائیل، در پاسخ به اتّهامات نجفی، یادداشتی تهیه کرده است که در آن اطلاعات و تحلیلات زیر آمده است.

### اتّهام حذف اشارات احترام‌آمیز نسبت به صبح ازل:

دایره تحقیق در یادداشت مورّخ ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۱ که به واسطه بیت‌العدل اعظم برای نگارنده ارسال داشته است، (به این اتّهام) چنین پاسخ می‌گوید:

«نجفی می‌گوید پذیرش مرجعیّت ازل توسط حضرت بهاءالله در طبع ۱۳۰۸ ایقان موجود بوده و در طبع‌های بعدی ایقان (فقرات دالّ بر) این پذیرش، اصلاح شده است (نجفی، بهاییان، صفحات ۴۶۵-۴۶۴) آیه‌ای از ایقان که نجفی به عنوان شاخص قبول مرجعیّت ازل توسط حضرت بهاءالله بدان استناد می‌کند چنین است:

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

... 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،

صص ۴۶۴ و ۳۱۳-۳۱۱)

گرچه نجفی مدعی است که آیه مذکوره در طبع‌های بعدی 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، صفحه ۱۹۵ ایقان (طبع ۱۹۳۳) می‌باشد(نجفی ص ۳۱۱، زیرنویس شماره ۲۳) اما این نسخه ایقان دقیقاً همان طبعی است که فتوکی صفحه عنوان، صفحه اول و صفحات ۵۹-۵۸ آن، در صفحه ۴۶۷ کتاب نجفی درج و به عنوان «نسخه اصلاح شده» تأکید شده است.

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

این پاسخ مناقشه بر سر تعبیر عبارت «مصدر امر» را رفع نمی‌نماید؛ اما حتی اگر نفسی، به ضرورت استدلال موضع ازلیان را مبنی بر اینکه این آیه اشاره‌ای است به صبح ازل، بپذیرد؛ اتهام نجفی دالّ بر اینکه این اشاره از نشرهای بعدی کتاب ایقان پاکسازی شده است، در تناقض آشکار می‌باشد با ارجاعات خود نجفی به این آیه؛ آن‌گونه که در نسخه موسوم به "اصلاح شده" موجود است.»

اتّهام جمع آوری و انعدام «اولین طبع» ایقان:

هدف نجفی این است که با اتهام پاکسازی عبارات احترام‌آمیز منسوب به ازل و نیز با تهمت جمع آوری و انهدام چاپ‌های سنگی اصلی کتاب ایقان، هم حضرت بهاءالله و هم پیروان ایشان را بی اعتبار سازد. دایره تحقیق در پاسخ به این اتهام نیز چنین می‌نویسد:

«بیان آقای باک (در واقع بیان نجفی) دالّ بر اینکه "نسخ نخستین طبع، مخفیانه جمع آوری و نابود شده‌اند" به طور ساده، مبتنی بر هیچ مدرکی نیست. همان‌طور که در بخش بعد این یادداشت مشخص است، اصلاحاتی که حضرت بهاءالله، بنفسه الاقدس در ایقان انجام دادند،

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

نسخه جدیدی از کتاب به وجود آورد و به طور خیلی طبیعی، نُسَخ دیگر از حیث انتفاع ساقط شدند.»

این توضیح، به عنوان انکاری قاطع از هرگونه توطئه بهایی در جهت حذف و دفع آنچه «اولین طبع» کتاب ایقان گفته می‌شود، وجود طبع ۱۳۰۸ را نه تأیید می‌نماید و نه ردّ می‌کند؛ گرچه چنین می‌نماید که فحوای پاسخ دایره تحقیق، طرح وجود چنین نسخه‌ای را به سبب ضرورت‌های استدلال، قلمداد می‌کند. عبارت مبهم «به طور خیلی طبیعی، نسخ دیگر از حیث انتفاع ساقط شدند»، تمایزی بین دستنویس‌ها و چاپ‌های سنگی، ملحوظ نمی‌دارد.

چون این اطمینان وجود دارد که مهم‌ترین و مبرهن‌ترین شاهد موجود در متن «اصلی» کتاب ایقان، دالّ بر داعیه تسلیم حضرت بهاءالله به خواست صبح ازل، در حقیقت، از متن هیچ یک از نشرهای کتاب، پاکسازی نشده است، سایه‌ای از تردید اهمّیت نسبی همه دیگر خرابکاری‌های ادّعایی ازل‌گرایانه 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 نسخه اصلی اضافاتی را مرقوم فرموده‌اند، اما هرگز چیزی از آن نکاسته‌اند. اکنون به مسأله منقولات اشتباه ادّعایی 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، دایره 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 نسخه تجدید نظر شده کتاب در دسترس قرار گرفت. در چندین مورد از الواح حضرت بهاءالله اشاراتی می‌توان یافت مبنی بر اینکه 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. نُسَخ موجوده باید به آن مطابق شود یا از روی آن مجدّد بنویسند. این اولی و



## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

انسب است." (منقول از فاضل مازندرانی، اسرارالاثار جلد ۱، ص ۲۷۸، مؤسسه مطبوعات امری، سال ۱۲۴ بدیع)

بررسی دقیق تغییرات انجام شده، به وضوح نشان می دهد که آیات قرآنی‌ای که در اولین طبع، دقیقاً و عیناً نقل نشده بودند، در طبع جدید کاملاً انطباق داده شدند. همان‌گونه که آقای باك قطعاً مستحضرنند، حضرت بهاءالله وقتی در لوحی از آثار خود نقل می فرمایند، بسیاری مواقع، این عمل را به نحوی انجام می دهند که در عین انتقال مفهوم ضروری متن اصلی، نفس همان کلمات را به کار نمی برند. چنین می نماید 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 شده قرآن باشد، واضحاً دال 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 این جا از مراجع رسمی بهایی تأییدی بر وجود يك نسخه اصلی ایقان و «يك نسخه تجدیدنظر شده» جدید از آن، ملاحظه می کنیم. منقولات قرآنی، بین سال‌های ۸۸-۱۸۸۷، با متن استاندارد قرآن، انطباق داده شدند. بر اساس این اطلاعات، مبرهن می شود که تاریخ‌گذاری ۱۳۰۸ قمری توسط نجفی برای اولین چاپ سنگی تجدیدنظر شده ایقان، بسیار مؤخر است. دایره تحقیق در یادداشت ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ می نویسد: «در هیچ يك از دو چاپ سنگی اولیه ایقان، آیاتی از قرآن متفاوت از متون معتبر موجود نقل نشده است به جز آیه ۲۱۰ از سوره ۲ که در طبع اول آمده است.»

این مطلب نظر نجفی را نقض می نماید. دایره تحقیق می گوید در اولین چاپ سنگی ایقان، فقط يك مورد نقل تصحیح نشده قرآنی (۲/۲۱۰) وجود داشته؛ در حالی که نجفی ادعا می کند ده آیه ممزوج به «خطا» در نقل آیات موجود بوده است. بدون دسترسی به این دو چاپ سنگی بمبئی، نویسنده حاضر قادر به اتخاذ تصمیمی مستقل در این مورد نیست.

دایره تحقیق از انواع تغییرات متنی دیگر نیز سخن می گوید، مثل اصلاحات سبکی و دستوری. حضرت بهاءالله خود، در رساله سؤال و جواب که مکملی است بر کتاب اقدس، فرایند تصحیح و دلایل آن را افشاء می فرمایند: «بسیاری از الواح نازل شد و همان صورت اولیه،

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

من دون مطابقه و مقابله، به اطراف رفته؛ لذا حسب الامر به ملاحظه آنکه معرضین را مجال اعتراض نماند، مکرر 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 پاك كنف می‌کند. دایره تحقیق در همین یادداشت، به نحو تأیید آمیزی فاش می‌سازد که: «در مورد تغییرات سبکی و دستوری باید خاطر نشان کرد که تغییرات متعددی که همه 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 نسخه‌های چاپ سنگی 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 موزه بریتانیا، ثبت شده تحت شماره (BL Or. 3116. Foll. 78127) را در اختیار ندارد. بدیهی است تا وقتی حصول سواد از آن میسر نگردد، هیچ‌گونه مطالعه‌ای قیاسی ممکن نخواهد بود. اگر جناب باک تصویر عین چنین نسخه‌ای را در اختیار داشته باشند و بتوانند يك کپی از آن را برای مرکز جهانی ارسال دارند، بسیار ممنون خواهیم شد... در حال حاضر تهیه نسخه‌ای از تمامی چاپ‌های سنگی، به قصد کارهای تحقیقی ممکن نیست.»

همان‌طور که خواسته شده بود، این جانب نسخه‌ای از دستنویس موزه بریتانیا را به مرکز جهانی ارسال نمودم. اما دستیابی محققان به سواد دستنویس اصلی کتاب ایقان و نیز دو چاپ سنگی بمبئی آن، میسر نیست. در حال حاضر هیچ‌گونه طبع محققانه ایقان ممکن نمی‌باشد مگر آنکه این نسخ خطی برای مطابقه و مقابله در دسترس قرار گیرد. در واقع، به طور ساده باید گفت،

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

نصوص بهایی کلاً فاقد طبع و نشر منقدانه‌اند و همین وضعیت در مورد پژوهش‌های متنی جاری روی ایقان مبارک نیز صادق است.

### بحث و بررسی

گرچه به نظر می‌رسد نجفی نسبتاً اطلاعات خوبی حائز است، اما مهم‌ترین نمونه متن ازل‌گرایانه ادعائیش در کتاب ایقان، عبارت «مصدر امر» می‌باشد که در حقیقت نه تنها از متن کتاب حذف نشده، بلکه در کلیه طبع‌های آن نیز محفوظ و موجود است. اتهام دستکاری اشارات تحسین یا تحقیرآمیز نسبت به ازل، مردود نیست؛ اما مسئولیت اقامه دلایل برای اثبات آن به عهده نجفی است. در حالی که چنین می‌نماید که نجفی به دو نسخه چاپ سنگی کتاب ایقان دسترسی داشته؛ اما وی در هیچ کجا موردی از حذف اشاره‌ای ازل‌گرایانه را ذکر نمی‌کند.

در این جا از نظر روش‌شناسی، نتایج درهم آمیخته حاصل از رجوع به متون معاند، حائز اهمیت است. محقق باید نهایت سعی خود را مبذول دارد تا هر متن و نوشته قابل دسترسی را، کاملاً بررسی نماید. در حالی که بهاییان ممکن است تمایلی به گنجاندن متون معاند در حوزه یک چنین پروژه‌ای تحقیقی را، نداشته باشند؛ اما پژوهشگر بی‌طرف (academic) موظف است از این متون نیز یادداشت‌برداری 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) مطالعه حاضر، با اتخاذ چنین شیوه‌ای تقویت گردد؛ حتی اگر خوانندگان با احساسات غالب مذهبی، آن را سوء تعبیر نمایند.

نسخه 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 نسخه اصلاح شده ۱۳۵۲)

توضیح پایانی صفحه 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 کلمه عجیب و ناشناخته «نحسین» (Nahsin) احتمالاً به جای واژه تحسین (Tahsin) (زیباسازی) در آن به کار رفته است. از نقطه نظر تحقیقات آکادمیک، چنین تذکری به ندرت

## فصل اوّل- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

اعتمادی را نسبت به صحّت متن القاء می‌کند. در این جا نیز لزوم وجود يك نسخه نقادی شده، به عنوان پیش نیازی برای مطالعه آکادمیک متون مذهبی در همه 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.<sup>۱</sup> (89).

در متن فارسی ایقان به دلیل طبیعت خاصّ نظم کلمات و نیز سبک استادانه حضرت بهاءالله، بلافاصله بعد از کلمه "jeweler" (اهل لؤلؤ) کلمه "jem" (لؤلؤ) آمده است که با اضافه شدن «را»، علامت مفعول مطلق به آن (برای تشخّص) ترکیب «لؤلؤ را» حاصل شده است. اما در این نسخه، در عوض «لؤلؤ را»، «لؤلؤ را» چاپ شده است. بنابر این باید به جای ترکیب «اهل لؤلؤ لؤلؤ را»، صحیح آن، یعنی «اهل لؤلؤ، لؤلؤ را» گذاشته شود. این بحث فنی و دستوری لازم بود تا نکته مهمی را اثبات و ایضاح نماید که در مطالعات آتی کتاب مستطاب ایقان مستقیماً مدخلیت می‌یابد.

بر خلاف رأی نجفی، هیچ کسی را نباید به علت اصلاحات در متن، مذمت کرد. این‌ها همه، جزئی از تاریخ استنساخ ایقان و سابقه طبع و نشر آن است. خطاهای موجود در نسخه‌های خطی این سفر مبین که حضرت بهاءالله خود بدان توجه فرموده‌اند، به همراه بی‌نظمی‌های فوقاً مذکور در نسخه‌های چاپی، احتمالاً اسئله بیشتری را به وجود خواهد آورد که در فقدان يك نسخه نقادی شده، نسبت به وجود يك نشر عادی تحقیقی، مطرح می‌گردد؛ نسخه‌ای که نظریات منقدانه مربوط به آن، همه این مسائل و مشکلات را حلّ و فصل خواهد کرد.

---

<sup>۱</sup> او (سالک حقیقی) به وضوح، جمیع آیات و آثار حق را... از اعمال و افعال و طُرُق خلق متمایز میدانند، همان‌گونه که جواهر فروش جواهر را از سنگ تشخیص می‌دهد. - م

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

### ترجمه‌های ایقان

مطابق نظر منجذب، اولین ترجمه ایقان به انگلیسی، توسط بهایی شهیر و باتدبیر ایرانی، علی‌قلی 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 نسخه ویرایش شده آن توسط (Brentano's of New York تحت عنوان The book of assurance)، (۹۰) منتشر شد. حضرت شوقی افندی اصلاح ترجمه خان را لازم دانستند، با این امید که «یک ترجمه 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 ترجمه ایقان در سال ۱۹۳۱ گفته شده: «آن حضرت امیدوارند این ترجمه جدید اصلاح و اکمالی باشد بر ترجمه 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، ترجمه حضرت شوقی افندی، ولی امر بهایی، به دلیل برتری کامل از لحاظ دقت و فصاحت<sup>۱</sup> و نیز جایگاه ویژه‌ای که به عنوان ترجمه رسمی بهایی حائز است، ترجیح داده شده است.

در مورد السّنه دیگر، ترجمه‌های زیر از کتاب ایقان منتشر شده است: آلبانیایی (۱۹۳۲)،

عربی (۱۹۳۴)، بنگالی (۱۹۷۵)، چینی (۱۹۳۴؟)، دانمارکی (۱۹۷۴)،

اطریشی/فلیمی (۱۹۳۷/۱۹۷۶)، انگلیسی بریل (۱۹۶۱)، فرانسوی (۱۹۶۵/۱۹۰۴)،

آلمانی (۱۹۶۹)، ژاپنی (۱۹۷۷)، پرتغالی (۱۹۳۴؟)، روسی (۱۹۳۳)، اسپانیولی (۱۹۳۷/۱۹۷۱)،

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 سربیی نیز صورت گرفته است (۹۳).

### یادداشت‌های فصل اول:

<sup>۱</sup> روان بودن سخن، روانی کلام و نداشتن پیچیدگی و غرابت لفظ و تکرار، خالی بودن کلام از ضعف تألیف و تنافر و تعقید لفظی و معنوی. (نوزده هزار لغت)- م

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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 (مرقس ۱/۲۵، ۱/۳۴، ۳/۱؛ ۲) در مورد معجزاتشان سکوت را توصیه می‌فرمایند (مرقس ۱/۴۳، ۵/۴۳، ۷/۳۶؛ ۳) حواریون خود را هدایت می‌نمایند که افشاگری نکنند (مرقس ۸/۳۰، ۹/۹؛ ۴) ابراز تمایل می‌فرمایند که امکاناً تردّدشان مخفی بماند (مرقس ۷/۲۴، ۹/۳۰؛ ۵) تعالیم خاصه‌شان 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:

(Tuckett)، «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 (من)، نیروها (ی طبیعت). در همه موارد، منشاء تجلی چیزی است فوق طبیعی و یا الهی (numinous). (۲) واسطه یا وسیله، که عبارتست از: علائم مقدس در طبیعت (ستارگان، حیوانات، امکاناً مقدسه یا ازمنه مقدسه)؛ رؤیاها، مکاشفه‌ها، جذبها 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، کاهنان مأمور قربانی، شم‌ن‌ها، فالگیران، شفیعیان و انبیاء، همراه با علم و مأموریتی برای افراد، جماعات، امت یا تمامیّت یک نژاد. (۵) تأثیر و ثمره نهایی برای مخاطبان، که عبارتست از: تعلیم

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

یا ترغیب شخصی، مأموریت الهی، خدمت قدسی که همه آنها از طریق الهام و به نحو اعلی، از طریق تجسد، صورت می پذیرد (J. Dininger)، «تجلی» (انگلیسی)، دائرةالمعارف دین (انگلیسی). نیز رجوع کنید به: (Geo Windengren)، «پدیدارشناسی تجلی» (انگلیسی)، (Studia Missionalia)، مجلد ۲۰ (۱۹۱۷)، صص ۳۱۹-۳۱۰.

یادداشت ۵:

((Browne))، «بایان 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 ترجمه 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 ۱۴۶-۱۴۷.

یادداشت ۱۰:

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

یادداشت ۱۱:

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

یادداشت ۱۲:

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

«امر» به معنی ظاهری «دستور» یا «فرمان» است. اما گاهی در کاربرد قرآنی و اغلب، در کاربرد بهایی، ایده «امر» الهی، با مفهوم یا عمل کرد ظهور یا تجلی 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 جامعه بهاییان بریتانیا: توقیعات حضرت ولی امرالله خطاب به بهاییان جزایر بریتانیا» (انگلیسی)، ص ۴۳۰. «اما راجع به تاریخ نزول ایقان؛ به نظر این جانب این تاریخ را می توان از متن کتاب محاسبه کرد. من خود در یادداشت هایم چنین کرده و سال ۱۲۷۸ هجری قمری، مطابق با ۱۸۶۱ میلادی را به دست آورده ام. شما نیز می توانید آن را از خود متن پیدا کنید.» به عنوان تأییدی بر تاریخ ۱۸۶۱، طاهرزاده در «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، مجلد ۴، ص ۲۹۵، اظهار نظر قطعی می کند 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:



## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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

یادداشت ۲۱:

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

یادداشت ۲۲:

براون، «منتخبات» (انگلیسی)، ص ۲۵۱. براون، «بایان ایران: ادبیات و اصول آنها» (انگلیسی)، «مجلهٔ جامعهٔ سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، مجلد ۲۱، (۱۸۸۹)، ص ۹۵۴. به نظر می‌رسد حضرت شوقی افندی به قصد سرراست بیان کردن این عدد برای مخاطبان انگلیسی زبان که از تواریخ دقیق اسلامی آگاهی ندارند، آن را این‌گونه (۱۲۸۰ سنه)، ترجمه کرده‌اند. علی قلی خان این عبارت را دقیق‌تر ترجمه کرده است. مفهوم تحت‌اللفظی ترجمهٔ او چنین است: «۱۲۷۸ سنه از ظهور نقطهٔ فرقان گذشته»، (The book of assurance pp.

122-123)

یادداشت ۲۳:

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

یادداشت ۲۴:

(Browne)، «منتخبات» (انگلیسی)، ۲۵۱.

یادداشت ۲۵:

براون، «بایان 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 اینکه 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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

جامعه بابی، صبح ازل. وی در اثر خود موسوم به «انشاقات و مدعیات قدرت در باییت» (انگلیسی)، (صص ۱۱۹-۱۱۸)، می نویسد: «برای ترجمه 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 که در آن زمان مرکز تجلی ((Locus of Revelation بوده است، تعبیر شود.»

اما مک ایون و حضرت شوقی افندی در یک مورد اتفاق نظر دارند و آن اینکه: «میرزا یحیا که به خوبی درک کرده بود رهبری عنان گسیخته‌اش در امور امرالله، او را در چه مخصصه‌ای گرفتار نموده است، مصرانه و کتبی از حضرت بهاءالله درخواست کرد به بغداد بازگردد.» (گاد پسر بای (انگلیسی)، (ص ۱۲۶). به عقیده من، جهت‌گیری عارفانه حضرت بهاءالله که در این دوره، در جمیع آثار آن حضرت منعکس است، انحصاراً به احساس ایشان از مشیت الهی، به عنوان مصدر و منبع غایی قدرت و اختیار، اشاره دارد. این احساس در لوح مریم (همسر برادرشان، حاجی میرزا رضاقلی که به «ورقة الحمراء» ملقب شده است) به خوبی جلوه‌گر است:

«ای مریم از ارض طاء بعد از ابتلای لایحصى به عراق عرب به امر سلطان عجم وارد شدیم و از غلّ اعداء به غلّ احباء مبتلا گشتیم و بعد، الله یعلم ماورد علیّ. تا آنکه از بیت و آنچه دراو بود و از جان و آنچه متعلق به او، گذشته؛ فرداً واحداً هجرت اختیار نمودم و سر به صحراهای تسلیم نهادم. به قسمی سفر نمودم که جمیع در غربتم گریستند و جمیع اشیاء بر کرتم خون دل باریدند. با طیور صحرا مؤانس شدم و با وحوش عرا مجالس گشتم و چون برق روحانی از دنیای فانی گذشتم و دو سنه اواقل از ماسوی الله احتراز جستم و از غیر او چشم برداشتم... تا آنکه قضای الهی بعضی از عباد روحانی را به فکر غلام کنعانی انداخت؛ با دسته مکاتیب از همه جا

## فصل اوّل- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

و همه کس در جستجو افتادند و در کهف جبلی نشانی از این بی نشان یافتند و انه لهادی کلّ شیء الی صراط مستقیم.» (مجموعه بشاره النور، نشر لانگنهاین آلمان، سال ۱۴۰ بدیع، صص ۴۸-۴۷)

این لوح در دوره عکّا نازل شده و لهذا شاهدهی همزمان محسوب نمی شود. اما علیرغم این احتیاط، این شهادت واپس نگرانه حضرت بهاءالله، همچنان معتبر است و بر اساس آن، گرچه احتمالاً عبارت «قضای الهی» معادل «مصدر امر» می نماید، اما عملاً چنین به نظر می رسد که مراجعت جمال ابهی به سبب اصرار بایان متعددی بوده است که عبارتند از: صبح ازل، حضرت عبدالبهاء فرزند ۱۲ ساله آن حضرت، آقای کلیم برادران حضرت، شیخ سلطان و جواد حکاک (بالیوزی)، «بهاءالله سلطان جلال» (انگلیسی)، (صص ۱۲۱-۱۲۲) مانکجی (Manakji)، نماینده جامعه زرتشتیان، در مؤخره ای که بر کتاب «تاریخ جدید» نگاشته، اظهار می دارد که «مصدر امر» اشاره به خود حضرت بهاءالله است. این مطلب در صفحات ۳۱۵ و ۳۱۶ از ترجمه این کتاب که توسط ادوارد براون، تحت عنوان «تاریخ جدید میرزا علی محمد باب» صورت گرفته، درج شده است.

یادداشت ۲۶:

ایقان، مطبعة موسوعات، ۱۹۰۰ میلادی، ص ۲۱۱. مطابق محاسبات انجام شده، خروج حضرت بهاءالله از بغداد در ۱۰ آوریل ۱۸۵۴ و رجوعشان نیز در ۱۹ مارس ۱۸۵۶ «درست دو سال قمری... بعد از خروج آن حضرت بوده است.» (بالیوزی، «بهاءالله» (انگلیسی)، ص ۱۲۲)

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

یادداشت ۲۸:

(Mac Eoin)، «انشاقات و مدعیات قدرت در بابیت (۱۸۶۶-۱۸۵۰)»، در مجله "Studica Iranica"، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، ص ۱۱۷.

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

یادداشت ۲۹:

براون، «بعضی نظریات راجع به متون بابی، ویرایش شده توسط بارون ویکتور روزن» (انگلیسی)، «مجله جامعه سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، مجلد ۲۴ (۱۸۹۲)، ص ۳۰۵. تردید و بی ثباتی براون نسبت به تاریخ نزول کتاب ایقان، در سایر آثار او نیز نمایان است؛ از جمله در جایی می نویسد: «در نظم و نثر نویسندگان قدیم و جدید فارسی صراحت و سادگی هم یافت می شود. مثلاً ایقان بایان که توسط بهاءالله در سال ۱۸۵۹ میلادی نگاشته شده، حائز اسلوبی با 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 ۱۸۶۱-۶۲... 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 نمی توانم جهت این وابستگی (بین فقره کلمات مکنونه و متن ایقان- م) را روشن سازم؛ کاری که به هر حال، تماماً موکول است به صحت سال مشخص شده برای نزول کلمات مکنونه؛ یعنی ۱۲۷۴ قمری (۱۸۵۸ میلادی) (رجوع کنید به شوقی افندی، «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۴۰). در این جا به احتمال زیاد، حضرت بهاءالله یک مورد از بیانات و حیانی پیشین خود را ذکر می فرمایند؛ زیرا آن حضرت در هیچ موضع دیگری از کتاب ایقان مدعی نیستند که ندایشان الهی است. فقره کلمات مکنونه مذکوره در متن ایقان (چاپ ۱۹۰۰، ص ۱۹۲)، عبارتست از: «یا ابن الانسان، قَدْ مَضَتْ عَيْلِكَ اَيَّامٌ وَ اَشْتَغَلَتْ فِيهَا بَمَا تَهْوَى بِه نَفْسُكَ مِنَ الظُّنُونِ وَ الاوهام، اِلَى مَتَى تَكُونُ راقداً عَلَى بِساطِكَ؟ فَارْفَعْ رَأْسَكَ عَنِ النُّومِ. فَإِنَّ الشَّمْسَ قَدْ اَرْتَفَعَتْ فِي وَسْطِ الزَّوَالِ لَعَلَّ تُشْرِقُ عَلَيْكَ بانوار الجمال.»<sup>۱</sup> و این اشاره ای مبهم است به تجلی و ظهور (مظهریت). رجوع کنید به کلمات مکنونه عربی، فقره ۶۲.

<sup>۱</sup> 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 روز بالا آمده است؛ شاید بر تو نیز به انوار جمال بتابد- م

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

یادداشت ۳۱:

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

یادداشت ۳۲:

امانت، «رستاخیز و تجدّد» (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 سنه ستین ظاهر شدند و کشف غطا فرمودند؛ مع ذلك به اندک زمانی آثار غلبه و قدرت و سلطنت و اقتدار از آن جوهرالجواهر و بحرالبحور، در جمیع بلاد ظاهر شد.» (ایقان، طبع ۱۹۰۰، ص ۱۹۷).

یادداشت ۳۵:

دایره تحقیق مرکز جهانی بهایی این تاریخ را به شکل زیر رسمیت می‌بخشد:  
«نظر جناب باك در مورد مطلب مستخرج از رقیمه‌ای که در مجموعه سرنوشت روبه‌ظهور (unfolding destiny)، (توقیعات حضرت ولی‌ام‌الله خطاب به جامعه بهاییان جزایر بریتانیا: لندن، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۹۸۱، ص ۴۳۰) به چاپ رسیده، صحیح می‌باشد. در این مکتوب آمده است: «اما راجع به تاریخ نزول ایقان، به نظر این جانب، 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 اسئله مطروحه توسط يك بابی مشهور مرقوم گشته.» آرشیو مرکز جهانی تا کنون موفق به

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

افزودن این رقمه به مجموعه خود نشده است. بنابر این دایره تحقیق دلیلی نمی بیند 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، صص ۶-۴. براون می گوید سید جواد کربلایی، هنگامی دعوت حضرت بهاءالله را به خال حضرت اعلی ابلاغ کرد که او در کاظمین بود، شهری «که به فاصله یک ساعت از بغداد است.» (براون «موادی برای مطالعه دین بابی» (انگلیسی)، ص ۱۲).  
یادداشت ۳۷:

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، جلد ۱، ص ۱.  
یادداشت ۳۸:

فتوکچی دست نویس اصلی اسئله مطروحه توسط حاجی میرزا سید محمد، در کتاب «خانندان افنان؛ سدره رحمن»، (طهران، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۲۴ بدیع [۷۱-۱۹۷۰ میلادی]، بین صفحات ۴۰ و ۴۱)، اثر محمدعلی فیضی، گراور شده است. نیز رجوع کنید به (منجذب، مدخل «کتاب ایقان» (انگلیسی)، در دائرةالمعارف مختصر امری» (انگلیسی)، اثر م. مؤمن، [ویلنت، 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.

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

یادداشت ۴۴:

همان مأخذ، ص ۱۳۹.

یادداشت ۴۵:

همان مأخذ، ص ۲.

یادداشت ۴۶:

همان مأخذ ص ۱۴۱.

یادداشت ۴۷:

متن این لوح در محفظه ملی بهایی در ایران، تحت شماره ۲۸ ص ۱۹۳، ثبت شده است. در مورد این مأخذ و نیز ترجمه آن، من مدیون نصرت الله محمدحسینی هستم که با مکاتبه شخصی آن را دریافت داشتم.

یادداشت ۴۸:

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

یادداشت ۴۹:

صفحه 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:

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

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 رقیمة مورخ ۲۹ دسامبر ۱۹۹۴، خطاب به نگارنده، می نویسند:

«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 دوره مورد نظر نیز هیچ نمونه‌ای شناخته نشده است. به علاوه، غیرمحمتمل به نظر می رسد که از دوره اعتکاف حضرت بهاءالله نیز نوعی «تحریر تنزیلی» باقی مانده باشد. متون تنزیلی موجود در دارالآثار مرکز جهانی، به احتمال زیاد متعلق به دوره عکا هستند تا دوره‌های دیگر مظهریت آن حضرت.»

در راستای همین مطلب، دایرة تحقیق نیز در یادداشت مورخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵، می نویسد: «قدیمی ترین نسخه کتاب ایقان که در دارالآثار نگهداری می شود، به خط حضرت عبدالبهاء بوده، حاوی اضافاتی در حواشی، به خط خود حضرت بهاءالله می باشد. تا این تاریخ نسخه‌ای به خط میرزا آقاخان، 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 واقعه 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 شه میرزادی، در محفظه ملی بهایی در ایران، شماره ۱۵ (۱۳۲ بدیع)، ص ۴۲۴. این مأخذ را جناب نصرت الله محمد حسینی، طی مکاتبه‌ای شخصی، مورخ ۱۱ جولای ۱۹۹۳، تأمین کردند.

یادداشت ۵۸:

بالیوزی، «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۱۶۵. این نظر بالیوزی است، اما نایستی آن را غیر مستند رها کرد. شواهدی موجود است دال بر اینکه مبلغ بهایی، جمال افندی (رجوع



## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

کنید به بالیوزی، «بهایان برجسته» (انگلیسی)، صص ۱۲۸-۱۲۰) در هندوستان دو نسخه غیر رسمی از آثار حضرت بهاءالله را، به طبع رسانده است؛ نسخه اول کلمات مکنونه و نسخه دیگر هفت وادی. رجوع کنید به یادداشت ۶۵ در زیر.

یادداشت ۵۹:

بالیوزی، «بهایان برجسته در زمان حضرت بهاءالله» (انگلیسی)، ص ۱۲۱. در این جا فرض بر این است که کتاب ایقان قبل از رساله (مدینه- م) حضرت عبدالبهاء، طبع و نشر یافته است.

یادداشت ۶۰:

توقیع حضرت شوقی افندی (مورخ ۹ فوریه ۱۹۳۰)، مذکور در «سرنوشت روبه ظهور» (انگلیسی)، ص ۴۲۴.

یادداشت ۶۱:

سیدمحمدباقر نجفی، «بهایان»، ص ۴۶۴. در این جا به نقل از فاضل مازندرانی (اسرارالآثار، سرفصل ایقان)، گفته می شود که نسخه ۱۳۱۰ (قمری) در اختیار خطاط شهیر بهایی، مشکین قلم (هویتی که نجفی مورد تردید قرار می دهد)، بوده است. اگر نخستین نسخه تاریخ دار در دست مشکین قلم نبوده است، دو احتمال دیگر وجود دارد: مطابق نظر بالیوزی دو خطاط کاتب دیگر که نسخه هایی خطی از آثار حضرت بهاءالله برای طبع تهیه می کرده اند، عبارتند از: میرزا محمدعلی (سومین پسر حضرت بهاءالله) و محمد حسین خارطومی (بهایان برجسته» (انگلیسی)، ص ۱۲۱.

یادداشت ۶۲:

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

یادداشت ۶۳:

«فصلنامه Behai» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره ۱ (نسخه اول، ۱۹۳۵)، ص ۱۴. تشکر مخصوص دارم از دکتر (Robert Stockman)، در دایره تحقیق مرکز ملی بهایی، ویلمت، ایلی نوی؛ که طی مکاتبه ای شخصی، مورخ ۱۷ آگوست ۱۹۹۰، این مأخذ را در اختیار این جانب گذاشت.

یادداشت ۶۴:

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

بالیوزی، «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۳۳۷. در مورد کتاب مبین، نظر بالیوزی اشتباه است؛ زیرا توضیح پایانی کتاب به خطی غیرقابل تشخیص می باشد که احتمالاً همان خط بدیع اختراعی میرزا محمدعلی است. گزارشی تأسّف انگیز موجود است مبنی بر اینکه 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 پسر 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 پسر 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 می شود). 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 برجسته امرالله، از ذکر آن حذر کرده است، این است که جمال افندی، سرخود 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 مقاله «هندوستان» (انگلیسی)، اثر میرزا محمود زرقانی در مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره 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

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

می دارد و آن اینکه حضرت عبدالبهاء (در «تذکره الوفاء» (انگلیسی)، ص ۱۳۶) بیان می دارند که جمال پس از صعود حضرت بهاءالله به عکا مراجعت کرده است (مأخذ بالا، ص ۶).  
یادداشت ۶۷:

براون يك مورد از این پنج مجلد را این گونه توصیف می کند: «يك 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 مطبعه ای که مورد تأیید رهبران بهایی بوده، نشر یافته است... کتاب فاقد عنوان است و بلافاصله با سوره هیکل آغاز می شود. نام مستنسخ در پایان ذکر شده است؛ اما متأسفانه به خط بدیع بهاییان می باشد که من قادر به خواندن آن نیستم.» (براون، «موادی برای مطالعه دین بابی» (انگلیسی)، ص ۱۹۰)

باید یادآور شد که سواى کاربرد جزیبی این رسم الخط در مواردی چون آن توضیحی پایانی (colophone) که براون می گوید، 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:

«تذکره اولین سده بهایی: یکصد سال تاریخ بهاییان هند و برما»، (لجنة نشر آثار امری به زیان فارسی، (۱۹۴۴)، ص ۶۱). در مورد این مأخذ، من مدیون (Stephen Lambden) هستم.  
یادداشت ۶۹:

بالیوزی، «بهاءالله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۱۶۵.  
یادداشت ۷۰:

دایره تحقیق در یادداشت (مورخ ۲۸ دسامبر ۱۹۹۴) خطاب به نگارنده می گوید:  
«جناب کریستوفر باك در پیام الکترونیکی مورخ ۲۸ نوامبر ۱۹۹۴، درباره اولین نسخه چاپی کتاب ایقان، تقاضای اطلاعاتی کرده اند. ایشان به نسخه ای اشاره می کنند که ظاهراً معلوم شده در ربیع الاول ۱۲۹۹ هجری قمری (۱۸۸۲ میلادی)، در بمبئی در مطبعه حسنی زیوار، به طبع رسیده است. دایره تحقیق علاقه مند است از منبع اطلاعات جناب باك، راجع به این نسخه چاپ سنگی، آگاهی یابد؛ زیرا قدیمی ترین نسخه چاپی این کتاب که مرکز جهانی بهایی از آن

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

اطلاع دارد، به طبع ۱۳۱۰ (۱۸۹۲-۹۳) می باشد 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 می باشد. ممکن است این، همان نسخه ای باشد که جناب باک در پیام خود اشاره کرده. ما یک فتوکپی از اولین و آخرین صفحات این نسخه، جهت اطلاع ایشان ارسال می کنیم. لازم به ذکر است که دارالانار مرکز جهانی بهایی، تاریخ موقتی ۱۸۹۳ را برای این نسخه در نظر گرفته است.»

دایره تحقیق به انطباقی که من بین چاپ سنگی بی تاریخ سن پترزبورگ و نسخه ای که در مرکز جهانی است برقرار کرده ام، با قید احتیاط اشاره می کند و در پاسخ به سؤال من در این باره که «آیا به جز نسخه سن پترزبورگ و دو نسخه ای که در مرکز جهانی است، دایره تحقیق از چاپ های سنگی دیگری از ایقان در بمبئی، آگاهی دارند؟»، می گوید: «فکر می کنیم منظور جناب باک از این سؤال، چاپ های سنگی فاقد تاریخ است. گرچه چنین احتمالی پذیرفتنی است اما اینکه این دو نسخه در بمبئی چاپ سنگی شده اند، هنوز صرفاً یک فرضیه است.» (دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵) در این جا لازم است یک نکته معترضه را نیز اضافه کنم و آن اینکه ارتباطی که من میان طبع اسرارالغیبیه لاسباب المدنیه حضرت عبدالبهاء توسط چاپخانه حسنی زیوار در سال ۱۲۹۹ (۱۸۸۲) و چاپ سنگی بی تاریخ ایقان، فرض کرده ام، 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 می انگارد 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 (که امروزه "رساله مدنیه" گفته می شود- م)، اثر حضرت عبدالبهاء به چاپ رسید. رجوع کنید به همین محقق، «تأثیر دیانت بهایی بر جنبش های اصلاح طلب عالم اسلام در دهه های ۶۰ و ۷۰ میلادی» (انگلیسی) در مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، صفحات ۵۲ و ۶۲ و پانویس شماره ۱۷.

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

یادداشت ۷۳:

نجفی، «بهایان»، ص ۴۶۴.

یادداشت ۷۴:

نجفی، «بهایان»، ص ۴۶۳، پانویس شماره ۱۲۱. اولین طبع سربی کتاب ایقان در مصر، توسط مطبعه الموسوعات در قاهره، در سال ۱۳۱۸ (۱۹۰۰) انجام گرفته. مقایسه کنید با اشاره 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، «بهایان»، ص ۴۶۳، پانویس شماره ۱۲۲. این نسخه با عنوان چاپی «بهاءالله، کتاب ایقان» تجدید طبع شده است (آلمان، Baha'I Verlag، ۱۳۶/۱۹۸۰ بدیع) جزیی از صفحه عنوان کتاب می گوید: «تجدید طبع در سال ۱۹۳۴ (خطا) از روی نسخه اصلی مصر». این تاریخ اشتباه است. توضیح پایانی این طبع (بعد از صفحه ۱۹۹ که در اصل باید صفحه ۲۰۰ باشد، اما شماره نخورده است) می گوید کتاب در سال ۱۳۵۲ قمری (۱۹۳۳ میلادی)، به طبع رسیده. نسخه چاپ سربی ۱۹۲۲ را شخصی به نام فرج الله زکی، تحت عنوان «کتاب مستطاب ایقان»، به طبع رسانده. هر دو نسخه ۱۹۳۳ و تجدید چاپ آن در آلمان در اختیار نگارنده است.

یادداشت ۷۶:

نسخه 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 مجموعه منتشر نشده موجود در محفظه لجنه ملی حفظ آثار، ثبت شده تحت شماره ۱۵، صفحات ۴۲۴-۴۲۳.

یادداشت ۷۸:

دایره تحقیق با این نظر موافق است: «ما یک کپی از لوح مورد نظر را ضمیمه می کنیم. مشخص است که حضرت بهاءالله به نوعی تکثیر ایقان در بیست سال قبل از آن، اشاره می فرماید. اما دلایل روشنی وجود دارد مبنی بر لزوم اجتناب از تعجیل در این نتیجه گیری که آن حضرت از

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

تلاشی سخن می‌گویند که متضمن چاپ سنگی یا صحافی یا سایر فنون تکثیر است که به نوعی به کلمه "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 دایره تحقیق می‌خواهند راجع به... کاربرد کلمه "طبع" در لوح حضرت بهاءالله خطاب به ملا علی اکبر شهمیرزادی، اظهار نظر نماید. دایره تحقیق قائل بر آن است که این فعل احتمالاً اشتباه است. جناب باک باید توجه کرده باشند که در یادداشت مورخ ۱۴ فوریه که در آن دایره تحقیق به نحو کامل تری راجع به این لوح ابداع نظر کرده، فعل "تکثیر" به کار رفته است.» (دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۶ مارچ ۱۹۹۵).

یادداشت ۷۹:

مورژان مؤمن، «تأثیر دیانت بهایی بر جنبش‌های اصلاح طلب عالم اسلام در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی» (انگلیسی)، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۲، شماره ۲ (سپتامبر ۱۹۸۳)، صفحات ۵۲ و ۶۲، پانویس شماره ۱۷. مقایسه کنید با «مقدمه» هوراس هولی (Horace Holley) بر (عبدالبهاء، «سر 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)، «بایان ایران: ادبیات و اصول آن‌ها» (انگلیسی)، در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، جلد ۲۱ (اکتبر ۱۸۸۹)، ص ۹۴۴. نیز (Momen)، «منتخباتی از آثار ای. جی. براون» (انگلیسی)، ص ۲۵۰.

یادداشت ۸۱:

نظر دایره تحقیق راجع به چاپ سنگی بی‌تاریخ ایقان به قرار زیر است:

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

«دایره تحقیق بر این موضع است که مادامی که جزئیات تاریخی مربوط به موارد معضل و پیچیده، از هر نوعی، با شواهد متقنه قابل اثبات نیست، مرجح آن است که این موارد "حل نشده" 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 دایره تحقیق همچنان دلیل قاطعی در دست ندارد که تعیین تاریخ مزبور و نیز تشخیص هویت خطاط را ناممکن انگارد. در واقع، نظر ما بر این است که تاریخ ۱۳۰۸ قمری (۱۸۹۱ میلادی) محتملاً بسیار دیرتر از آن است که حتی به طور آزمایشی (موقتی) به نسخه بی تاریخ نسبت داده شود؛ زیرا ای. جی. براون در سال ۱۸۸۸ یا ۱۸۸۹ میلادی، از یک نسخه چاپ سنگی کتاب ایقان با خبر بوده است. به عقیده دایره تحقیق، احتمالاً این همان نسخه‌ای است که وی مورد مطالعه قرار داده است.» (دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵).

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

یادداشت ۸۲:

نجفی، «بهایان»، 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 ۴۶/۵ تایپ شده است- م)، ۲۹/۲۲، ۱۹/۲۳، ۳/۱۱۵، ۵۰/۱۹، ۳۳/۳۰.

یادداشت ۸۴:

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

یادداشت ۸۵:

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

یادداشت ۸۶:

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

یادداشت ۸۷:

## فصل اول- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

حضرت بهاءالله، «رسالة سؤال و جواب»، فقرة 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 محتمل تر ممکن است مبتنی بر ملاحظات پالمر (Palmer) باشد. «در فارسی جدید، چه چاپی و چه دستنویس، سرکش مشخص کننده کاف از کاف، به ندرت گذاشته می شود.» (پالمر، «دستور زبان ساده 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 می دهد: «بهاءالله، The book of assurance»، ترجمه شده توسط علی قلی خان، به کمک هوارد مک نوت (Howard Macnutt)، (نیویورک، کمپانی (1904, George U. Blackburne), یک ترجمه به فرانسه نیز در همین سال توسط هیپولیت دریفوس و میرزا حبیب الله شیرازی، صورت گرفته «بهاءالله، Le Livre de la certitude»، (پاریس: 1904, E. Leroux) مذکور در استکمن، «کلمه جدید و قدیم: کتاب مقدس بهاییان و آمریکا» (انگلیسی)، (رسالة دکترا در مدرسه 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 نوشته ای تحت عنوان «مساعدت هایی برای مطالعه کتاب ایقان» (انگلیسی)، بدون نام مؤلف. من از جناب فروغ اردکانی، فارغ التحصیل دانشگاه آلبرتا (Alberta) در ادمونتون (Edmonton) تشکر می کنم که دستنویسی از این مأخذ را در اختیار من گذاشت.

یادداشت ۹۲:

مأخذ یادداشت ۹۱.



## فصل اوّل- حضرت بهاءالله و کتاب ایقان

یادداشت ۹۳:

همان مأخذ.

## فصل دوم- تفسیر و باورشناسی (ideology)

محتوای اعتقادی کتاب ایقان

موقف کتاب ایقان در میان آثار حضرت بهاءالله

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

مطابق نظر جامعه شناس (Peter Smith) یکی از دلایل شهرت کتاب ایقان «وضوح» آن بود؛ وضوحی که در حال و هوای ادبیات جاری بابی، خصلتی «انقلابی» (۱) محسوب می‌شد. به گفته این جامعه شناس: «بایان اکنون، به سیاق سنت ادبی خود، به کتابی دسترسی داشتند که نه تنها احساسی از اعجاب و شگفتی یا جذبۀ 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 زمینه اصول اعتقادی آنان را داشتند، مجبور بودند مباحث کتاب ایقان را که در هر مکانی بین آنان متداول بود، رد نمایند. این اثر چنان قرین تشخیص 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 تفوق بی‌سابقه در بین... آثار مؤسس دور بهایی» (۳) است. حضرت بهاءالله، بنفسه الاقدس، کتاب ایقان را تا حد «سید 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 مقرر نمود که بر روی آن اثر وزین‌تر کتاب مستطاب اقدس (کتاب

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

قوانین و احکام حضرت بهاءالله) مستقرگشت (۶) گزینش زبان پارسی برای کتاب ایقان، توسط جمال رحمن، به نشر و نفوذ آن کمکی شایان کرد؛ زیرا اغلب بایبان نخستین، در اکثریت طول قرن اول بسط و گسترش امر بهایی، از تبار ایرانی بودند (۷) بهاییان ایرانی که جهت اشاعه امرالله به ممالک دیگر «مهاجرت» می کردند، بدون استثناء، با نیاز ترجمه متن (یا مفاد) ایقان به السینه جبهات جدید تبلیغ، مواجه می شدند.

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

«احبای الهی، به خصوص آنان که مایلند مبلغینی توانا و کارآمد باشند، باید این را از فرائض حتمیه 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 جرگه 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 تعلق می گیرد؛ اصولی که حضرت شوقی افندی، آنها را به صورت زیر خلاصه نموده اند:

«این اثر عظیم، در حجمی حدود دویست صفحه، موجودیت و وحدت خداوندی متشخص، غیر قابل شناخت و دسترسی، منشاء جمیع ظهورات الهی، ازلی و ابدی، عالم بر همه چیز، حاضر در همه جا و مقتدر و توانا را اعلام و نسبت حقیقت دینی و استمرار ظهورات الهی را اظهار می دارد؛

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

وحدت مظاهر رحمان، عمومیت مأموریت آنان، یکسانی تعالیم اساسی شان، تقدس آیات و نصوص آسمانی شان و خصیصه دوگانه مقامشان را تأیید می نماید؛ نابینایی و خودسری علما و فقهای هر عصر را تقبیح می کند؛ فقرات متشابه عهد جدید و آیات مشکله قرآن مجید و احادیث مرموز نبوی را که مسبب و محرک سوء تفاهمات، تشکیکات و معانداتی بوده که پیروان ادیان بزرگ جهان را از هم جدا افکنده و در انشقاق و اختلاف نگاه داشته، مذکور و مشروح می سازد؛ خصائص و شروط ضروری را برای اینکه هر سالک حقیقی به مقصود فائز شود، برمی شمارد؛ حقانیت، رفعت و اهمیت ظهور حضرت اعلی را اثبات می نماید؛ شجاعت و انقطاع پیروانش را تحسین می کند؛ پیروزی ظهور موعود اهل بیان را پیش گویی و پیش نگری می نماید؛ طهارت و تقدیس مریم باکره را اعلام می دارد؛ ائمه شریعت محمدی را تمجید می کند؛ شهادت حضرت امام حسین و تفوق روحانی او را تکریم می نماید؛ معانی عباراتی رمزی چون «رجعت»، «قیامت»، «خاتم النبیین» و «یوم جزاء» را توضیح می دهد؛ به مراحل سه گانه ظهور الهی اشاره کرده، آنها را از هم متمایز می سازد؛ و با عباراتی درخشان عظمتها و شگفتی های «مدینه الهی» را که به مشیت سبحانی در فواصل زمانی معین برای هدایت، سعادت و نجات نوع بشر تجدید می شود، شرح و بسط می دهد. به جرأت می توان 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

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

بزرگ جهان را از هم جداافکننده، اساسی وسیع و منیع را برای صلح و آشتی کامل و دائم پیروان این ادیان تمهید و تجهیز نموده است.» (۱۰) (ترجمه) مشروعیّت پیشتازانه مأموریت حضرت بهاءالله

از نقطه نظر تاریخی، کتاب ایقان در حمایت از اظهار امر حضرت باب نگاشته شد و از منظری اسلامی بر مسأله قدرت و مرجعیّت متمرکز گشت. این کتاب مستطاب، انفصال متصوره قیامت نشان از اسلام را وجهی منطقی بخشید و همزمان، شوق و حرارت موعودگرایانه جاری در جامعه بابی را، قبل از ظهور آن 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 می‌گیرد، به مأموریت خود اشاره می‌فرماید. در این جا حضرت بهاءالله در همان حدی که موفق می‌شوند قائمیت حضرت باب را حمایت کنند، توفیق می‌یابند با ایماء و اشاره، مشروعیّت مرجعیّت 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 يُظَهِّرُهُ اللهُ».

از این منظرگاه منیع، کتاب ایقان را می‌توان اثری متوجه بر ظهوری نهانی پنداشت متعلق به دوره رازگرایی موعودانه حضرت بهاءالله (۶۳-۱۸۵۲) که در آن، ایماء و اشاره بر ابراز و اظهار، غلبه می‌یابد. در نگاهی عمل‌گرایانه، کتاب ایقان، پس از یکی دو سال که از انتشارش بین جامعه بایان گذشت، به نحوی انعکاسی، مرجعیّت روحانی نفس حضرت بهاءالله را مشروعیّت بخشید. شواهد درون‌متنی نشان می‌دهد که این اثر از نقطه نظر اعتقادی حائز نوعی بیان غیرمستقیم است. حضرت بهاءالله در عین پیش‌بینی مرجعیّت 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 درك استدلالات حضرت بهاءالله و فهم اینکه آن حضرت چگونه بر موانع نظری موجود بر سر راه قیامتی محقق (منظور ظهور حضرت باب است- م) غلبه یافتند، حائز ارزشی اکتشافی می‌باشد؛ موانعی که مهیب‌ترین آن، اعتقاد اسلامی به ختمیت تجلی است.

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

تا وِرای «خاتم النبیین»

دیانت اسلام مبتنی بر این اعتقاد است که حضرت محمد آخرین پیامبر الهی و معرف نقطه اوج طیف تکاملی تاریخ رسالت می باشند. آن حضرت در میان همگنان اولین، و در زنجیره تاریخ نیز آخرین هستند؛ یعنی حضرتشان کامل ترین تجلی الهی را که خداوند به تاریخ افاضه فرموده، به عالم انسانی ارزانی داشته اند؛ همان تجلی که تتمه اش، قرآن بوده، منطقاً مؤثرترین کتاب در تاریخ بشریت است. عبارت «خاتم النبیین» منبعث از متن قرآن است و لهذا از دید مسلمانان، اصل خاتمیّت رسول الله هیچ سازشی را تحمل نمی کند.

حضرت بهاء الله با بن بست‌ی اصولی و اعتقادی مواجه بودند که جنبه انتزاعی صرف نداشت، بلکه اصلی محوری و مرکزی محسوب می گشت؛ اصلی که در طول تاریخ اسلام، به طور مؤثر برای رفع و دفع هر تلاشی در راستای نوآوری به کار گرفته شده بود. سرنوشت مبشر حضرت بهاء الله، حضرت باب، که در سال ۱۸۵۰ به جوخه آتش سپرده شدند، هنوز در خاطر آن حضرت زنده بود. حضرت باب جرأت کرده بودند مدعی تجلی گردند و گونه ای از تجدید حیات اسلامی را مطرح سازند که معادل نوعی انفصال از آن هم محسوب می شد. مراجع دینی و دولتی متحداً به قلع و قمع بایبان پرداختند و در پایان، کسی باقی نماند جز تجلی گر تازه ای؛ یعنی حضرت بهاء الله که جنبش را حیاتی جدید بخشند. آن حضرت در کتاب ایقان مسئله ای را مطرح فرموده اند که می توان آن را نظریه نسبیت دینی، پنداشت. این نظریه ریشه در قرآن دارد و از لحاظ زمینه ای، مُشعر بر این روشنگری است که به عنوان نوعی آینده بینی راجع به ظهور دیانت بهایی، باید به گونه ای گذشته نگری در مبادی اسلامی مبادرت کرد.

تاریخ ادیان دال بر شواهدی است که ادیان جدیده غالباً و بدایتاً به واسطه عمومیت تامه و بعد از آن، به واسطه انحصاریت جزم اندیشانه و فرامین فتح مآبانه، که مبین نوعی بی همتایی در تجلی و نجات است، ابراز و اعلان گشته اند. تنش میان چنین اعلان هایی دربرگیرنده (inclusive) و بیرون راننده (exclusive) در عهد جدید، فصل اعمال رسولان (۳۵-۱۰/۳۴) و (۴/۱۲) مشاهده می شود.

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

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

«علی رغم عقیده برتری اسلامی که چنین نمایان در آیات قرآن و نیز تعداد زیادی از منابع و متون دیگر اسلامی به چشم می خورد، شایسته ذکر است که حجم قابل توجهی از محتواهای موجود در منابع اولیه، همه پیامبران را مساوی ملحوظ می دارد و از احاطه هر نوع افضلیتی به حضرت محمد نسبت به دیگر انبیاء، خودداری می کند.» (۱۱)

اما این رویکرد یگانه‌انگارانه با سایر پیامبران (قرآن ۲/۱۳۶ و ۲/۲۸۵ و ۳/۸۴ و ۴/۱۵۲) به زودی اهمیت خود را از دست داد و عقیده تفاوت مقامات پیامبران (قرآن ۲/۲۵۳ و ۱۷/۵۵) بهانه‌ای برای توجیه تفوق حضرت محمد قرار گرفت. نتیجه اینکه هیچ اصل اعتقادی در اسلام قاطع‌تر از این عقیده نیست که حضرت محمد «خاتم النبیین» است. این لقب متمایز از قرآن مجید سوره ۳۳ (الاحزاب) آیه ۴۰ (یا ۳۹- م) گرفته شده که می فرماید: «ما کان محمد اباً احدٍ من رجالکم ولكن رسول الله و خاتم النبیین»<sup>۱</sup> (۱۲) اما در جریان‌های نخستین آگاهی اسلامی، به هیچ عنوان از این رتبه ممتاز درک یکسانی وجود نداشت. به علاوه، هیچ ربط منطقی نیز بین نفی ابوت حضرت محمد و خاتم النبیین بودن آن حضرت وجود ندارد (۱۳) با این وصف، مطابق نظر بعضی محدثین، اگر نفسی رسالت حضرت محمد را بپذیرد، اما ایشان را آخرین پیامبر نداند، چنین شخصی مؤمن محسوب نمی شود (۱۴).

همان‌گونه که مشخص و مبرهن شد، اصل خاتمیت، امکان تجلیات آیه الهیه را نفی می نماید و قرآن را به منزله آخرین ذخیره کلام و قانون الهی، تصریح می کند. همین اصل است که قدرت و مرجعیت اسلام نهادینه (institutional) را محافظت می نماید. اصولاً عقیده ختمیت تجلی بدون توجه به مسائل مربوط به تطابق قانون اسلام (یا شرایط زمان- م)، هرگونه داعیه جدیدی بر ظهور الهی را مردود می شمارد. ادراک منتج از آیه ۴۰ سوره ۳۳ و اولویتی که به آن داده می شود، بر هر نوع ملاحظه‌ای نسبت به اعمال تجلی‌گونه خداوند در آینده، غلبه می یابد. این آیه به تنهایی مهیب‌ترین مانع عقیدتی بود در مقابل حضرت بهاءالله که نه فقط از این حقیقت آگاه بودند، بلکه می بایست ضربات سخت ناشی از عملکرد نهادگرایانه آن را نیز در طول چهل سال سرگونی و مسجونیت، تحمل فرمایند.

<sup>۱</sup> محمد پدر هیچیک از مردان شما نیست؛ ولیکن رسول خدا و خاتم انبیاء است. - م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

کتاب ایقان رسماً و ظاهراً حمایتی است بر مأموریت الهی حضرت باب. براهین حضرت بهاءالله در این مورد چنین است: (۱) گرچه حضرت محمد خاتم انبیاء هستند، اما این لقبی است که به نحوی موجه می‌تواند به تمام رسل الهی نسبت داده شود؛ (۲) حضرت محمد به معنای ظاهری نیز آخرین پیام‌آور نیستند؛ (۳) مذاهب تشیع و تسنن هر دو، ظهور هیکلی قیامت‌نشان (eschatological) (مهدی / قائم) را پیش‌بینی نموده‌اند؛ (۴) از نظر تفسیری، مفهوم قائمیت با وعده قرآنی «لِقَاءِ اللَّهِ» معادل است؛ (۵) این «مظهر الهی» کسی نیست جز حضرت باب؛ (۶) جهان در انتظار هیکل الوهی دیگری است که «مَنْ يُظْهِرُ اللَّهَ» 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:

«همان‌گونه که قرآن خود اشاره می‌نماید، اسلام آخرین دین و محمد نیز «خاتم النبیین» است. این داعیه که جناح تندرو اسلامی پیوسته آن را ملحوظ داشته، نه تنها با عقیده استمرار رسالت در ستیز است، بلکه هر کوششی در جهت تجدّد مکتبی را نیز خنثی می‌سازد. هیچ جریان‌ی عقلانی در خلال تاریخ اسلامی - نه حتی ادعاهای صوفیانه به الهام شهودی یا شرح و بسط منطقی فلاسفه از شریعت اسلامی - 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 می‌نماید. مفهوم «خاتمیت» به عنوان «آخریت»، دست نخورده می‌ماند، اما گوشزد می‌شود که «آخریت» شاخص اهمیت است تا دنیویّت (یا ملکیت). آن حضرت این استدلال را با ذکر حدیثی آغاز می‌فرماید که در آن، حضرت محمد می‌فرماید: «منم عیسی» (۱۶) و سپس با تمرکز بر مضمون قرآنی وحدت رسل، می‌نگارند:

«خود آن حضرت (محمد) فرمود، اَمَّا النَّبِيُّونَ فَاَنَا، و همچنین فرمودند منم آدم و نوح و موسی و عیسی، چنانچه ذکر شد. مع ذلك تفکر نمی‌نمایند بعد از آن که بر آن جمال ازلی صادق می‌آید با اینکه فرمودند منم آدم اول همین

<sup>۱</sup> من همه انبیاء هستم. - م



## فصل دوم- تفسیر و عقیده

قسم صادق می آید که بفرمایند منم آدمِ آخر و همچنانکه بدء انبیاء را که آدم باشد به خود نسبت دادند همین قسم ختم انبیاء هم به آن جمال الهی نسبت داده می شود و این بسی واضح است که بعد از آنکه بدء النبیین بر آن حضرت صادق است، همان قسم ختم النبیین صادق آید.» (۱۷)

با نظاره در پرتو این بیان، آنان (كُلُّ رُسُل) همه، رسولان آن سلطان حقیقی و ذات ازلی هستند و اگر هر کدام بگویند «من خاتم النبیین هستم»، بدون ادنی شائبه تردید، صرف حقیقت را می گویند؛ زیرا آنان تمامیشان شخص واحد، نفس واحد، روح واحد، وجود واحد و ظهور واحدند. آنان همه مظهر «بَدِئَت» و «ختمیت» و «اَوَّلِیت» و «آخِرِیت» و «ظاهریّت» و «باطنیّت» می باشند؛ همه مرتبط و متعلق به حقیقتی هستند که روح الارواح ذاتی و جوهرالجواهر سرمدی است (۱۸).

جمال ابهی، پس از ربط دادن مفهوم قرآنی وحدت رُسُل به امتیاز قرآنی ختمیت رسول «قرآن ۳۳/۴۰»، با يك جهش اثبات پذیر در منطق خود، مطرح می فرماید همانسان 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 می شناسند). براساس قدرت این استدلال، حضرت مسیح کاملاً معادل محمد رسول الله بوده، می توان 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 رحمن اعلام می دارند: «اِذَا يَا مَلَاءِ الْاَرْضِ فِي ظَهْرَاتِ الْبَدءِ تَجَلِّیَاتِ الْخَتْمِ تَشْهَدُونَ.» (۲۰)

خلاصه اینکه حضرت بهاء الله مفهوم قرآنی وحدت رُسُل را برای نسبیّت بخشیدن به ایدۀ «خاتم النبیین»، مورد استفاده قرار می دهند. در این راستا عقیده رایج «خاتم» به معنای «آخرین» محفوظ می ماند؛ اما آخریتی که به مرجعیت اشاره دارد تا به وصایت؛ یعنی به واسطه يك همسانی مشترك که ریشه در پیام قرآنی یگانگی انبیاء دارد، «خاتم النبیین» وجه مشخصه همه

<sup>۱</sup> ای اهل ارض، در ظهورات آغاز تجلیات پایان را بنگرید. - م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

پیامبران الهی می‌گردد. البتّه این بحث حائز جزئیات دیگری هم هست که بعداً مورد بررسی قرار خواهند گرفت. حضرت بهاءالله در کتاب ایقان نشان می‌دهند که مدّعیات افراطی نسبت به خاتمیت حضرت محمد در واقع نوعی معامله‌گری بوده است به نفع عقیده ظفرگرایی و در جهت دفع مفهوم قرآنی وحدت رُسل. در واقع آن حضرت از يك اصل قرآنی (وحدت رُسل- م) به عنوان الزامی در مورد پذیرش اصلی دیگر (ظهور جدید- م) استفاده فرموده‌اند.

چنین استدلالی تا کنون به خودی خود، تا حدّ زیادی انتزاعی بوده است. اما بهاییان، تاریخ اسلامی، بلکه کل تاریخ دینی را با يك آزمایش مواجه می‌سازند و آن داعیه حضرت باب است مبنی بر اینکه هیکلی رستاخیزی با ابعادی تاریخی و جهانی هستند. آن حضرت حتی کار را پیچیده‌تر می‌سازند و خود از هیکلی قیامت‌نشان دیگر سخن می‌گویند، همراه بعضی اشارات به اینکه ظهورش نیز قریب‌الوقوع است. چنین مسئله‌ای را می‌بایست در يك 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 حقانیت حضرت باب می‌پردازیم.

### قائم و مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ

همان طور که گفته شد، هدف رسمی کتاب ایقان دفاع از اعتبار رسالت حضرت باب بود؛ یعنی اینکه آن حضرت همان هیکل قیامت‌نشانی هستند که در سنی اسلام به نام مهدی و با شهرت و معروفیت بیشتر، در شیعه اسلام به اسم قائم شناخته می‌شوند. در مذهب تسنن، مهدی (یعنی هدایت شده) مُصلحی است که تحت قانون اسلام حکومتی عادل و دینی، مستقر می‌سازد و در مذهب تشیع 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 سنت شیعه روشن‌تر است: در این‌جا قائم رجعت عینی 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 مدّعیات دیگرشان کمتر به چشم آمده، اما از جمله، در فقره زیر تأیید و تصریح می‌گردد: «آن کس که قرآن را بر محمد رسول الله نازل نمود... به همان

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

صورت بیان را... بر آن کس که قائم شما وهادی شما و مهدی شما است، نازل کرد.» (۲۱) (ترجمه)

مراحل اظهار امر حضرت باب اشکال مختلفی به خود گرفت که بسیاری از آنها با بیانی پر قدرت و با لحن مرجعیت عرضه شده است. اما مهم‌تر از 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 ربط چندانی با سنت شیعه که بعد از قائم در انتظار هیکل قیامت‌نشان مهمی نیست، ندارد. حتی رجعت امام حسین (که حضرت بهاء‌الله بعدها آن را به خود نسبت دادند) در فرهنگ انتظار شیعه، نسبتاً نقش کم‌رنگی دارد. اما بیانات حضرت باب درباره ظهور هیکل رستاخیزی عظیم‌تری بعد از خود (که البته قرب و بُعد آن مورد مناقشه است)، کاملاً مؤکد می‌باشد و بایان از تعالیم حضرت باب در این 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 مدعیات 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 آشکار است:

«فَلْتَرَأَيْنَ يَوْمَ مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ. فَإِنِّي مَا أَعْرَسْتُ شَجَرَةَ الْبَيَانِ إِلَّا لِتَعْرِفَنِي وَ إِنِّي أَنَا أَوَّلُ سَاجِدٍ لَهُ وَ مُؤْمِنٍ بِنَفْسِهِ. فَلَا تَضَيِّعَنَّ عِرْفَانَكُمْ. فَإِنَّ الْبَيَانَ مَعَ عُلُوِّهِ يُؤْمِنُ بِمَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ... فَإِنَّ يَأْكُلُ شَيْءٍ فِي الْبَيَانِ... فَلَا تَحْتَجِبَنَّ عَنِ اللَّهِ بَعْدَ ظُهُورِهِ فَإِنَّ كُلَّ مَا رَفَعَ الْبَيَانَ كَخَاتَمٍ فِي يَدِي وَ إِنِّي أَنَا خَاتَمٌ فِي يَدِي مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ...» (۲۳)

<sup>۱</sup> مضمون آیات مبارکه به فارسی که از روی ترجمه انگلیسی نوشته شده، چنین است:

شایسته است که منتظر روز ظهور من بظهوره الله باشید. به واقع هدف من از نشان دادن شجره بیان چیزی نبوده است جز اینکه مرا بشناسید و اینکه بدانید من به راستی اولین کسی هستم که در مقابل او سر تسلیم فرود می‌آورم و به او می‌گروم. لهذا نگذارید عرفانتان بی ثمر شود؛ زیرا که بیان با وجود علویت مقامش، مؤمن است به من بظهوره الله... این اهل بیان... اجازه ندهید پس از ظهور خداوند، از او محجوب مانید؛ زیرا همه

## فصل دّوم- تفسیر و عقیده

ملاحظه کردیم که حضرت بهاءالله چگونه مفهوم قرآنی وحدت رُسل را به کار می‌برند تا معنای خاتم النبیین را توضیح دهند. آن حضرت این امتیاز را که در سنت اسلامی مختص حضرت محمد است، در حق سایر پیامبران الهی نیز صادق میدانند. اما تفسیر قرآنی فقط تا همین حدّ کاربرد دارد و این در حالی است که حضرت بهاءالله تعبیر و تفسیر «خاتم النبیین» را تا افق‌هایی بسیار فراتر از محدوده‌های اسلامی گسترش می‌دهند. برای تقویت فرایند تفسیر، احادیث شیعی، به وفور در دسترس آن حضرت بوده است، ذخیره وسیعی که هر مفسّری می‌تواند قانوناً از آن برداشت کند. کلاً احادیث اسلامی حائز دو خصیصه جالب توجه هستند: اول آنکه از قدرت و مرجعیّت کمتری (نسبت به آیات قرآنی- م) برخوردارند و دّوم آنکه در مجموع، خیلی سطحی، صریح و سهل الادراک می‌باشند. اما چنین به نظر می‌رسد که حضرت بهاءالله تا حدّی با اکره، به احادیث شیعی متوسّل شده، از آن میان، موارد نسبتاً عجیب و غیرمعقول درباره شخصیت قائم و نقش او در یوم قیامت را برگزیده‌اند (۲۴).

لُبّ احادیث مذکوره این است که مجموعه قوانین جدیدی (شریعت)، جای‌گزین مجموعه 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 فراخواهد خواند. ظهور او بر عرب شدید خواهد بود. اگر درباره 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). موارد منقوله از ذخیره غالباً متناقض و کسالت بار احادیث شیعی توسط حضرت بهاءالله، قطعیت ظهور شرعی جدید با سیاقی به روشنی ضد ملایانه را، مبرهن می‌سازد:

---

آنچه در بیان بزرگی یافت چون حلقه‌ای است بر دست من و من خود، به راستی، چون حلقه‌ای هستم بر دست من يُظهِرُ اللهُ که گرامی باد یاد او... م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

«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 (هم) همین حرف را می‌گویند.» (۲۷)

در وِرای «خاتم النبیین» عرصه گسترده تفسیر قرار می‌گیرد. حضرت بهاءالله با ارائه يك معادله ساده قرآنی، مسیری کاملاً بدیع از تفسیر افتتاح می‌فرمایند و آن اینکه قائم 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 یکسان‌انگاری، «صفات» الوهیت (و نه ذات او)، در یک تحقق‌بخشنده رستاخیزی که فره و جذبۀ فوق‌طبیعی (charisma) معرف حقیقت الوهیت است، حلول می‌نماید. اما به دلایلی رضایت‌بخش، این انطباق و یکسانی با لقاء الهی، منحصر به قائم نیست؛ بلکه به همین صورت در مورد مظهر پیش‌بینی شده توسط حضرت باب نیز، مصداق می‌یابد.

لهدا، سواى آنچه عرضه و کرده شده، می‌توان گفت که کتاب ایقان دفاعیه‌ای است برای دو هیکل قیامت‌نشان: حضرت باب (به عنوان قائم) و «من یظهره الله» (به عنوان قیوم- م). در پرتو این حقیقت، کتاب ایقان را می‌توان به عنوان نوعی مشروعیت پیش‌پنداشته برای حقانیت مظهریت حضرت بهاءالله، بدون توجه به اینکه خودآگاهیشان در سال‌های ۶۲- ۱۸۶۱، موعودگرایانه بوده است یا نه، در نظر گرفت. در این جا، فصل مشترك، اهمیت «لقاءالله» قیامت‌نشانی است که می‌توان آن را در پیش‌آگهی‌های قرآنی در مورد ملاقات با خداوند در روز رستاخیز، به حدّ کفایت یافت.

### «لقاءالله» قیامت‌نشان

عقیده مواجهه با خداوند در روز رستاخیز، موجد مضمون تفسیری اصلی در کتاب ایقان است. معهذا، حضرت بهاءالله به سختی می‌کوشند حقیقت حضرت الوهیت را از هر نوع انسان‌گونه‌انگاری (Anthropomorphism) چه قرآنی و چه غیرآن، مبرا سازند. آن حضرت جریان پاکسازی مفاهیم انسان‌گونه‌انگاری خداوند را به قیامت‌شناسی قرآن نیز تسری می‌دهند و تصریح می‌کنند که در نمایش رستاخیزی، خداوند هرگز تشخص و تجسم نمی‌یابد، بلکه آن را هدایت می‌کند.

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

بنابر این، مواجهه با خداوند، از طریق شخص مظهریت الهی، محقق می‌شود. زیرا خداوند به طریق دیگری دیده و حتی شناخته نتواند شد. با این فهم، اندازهای مکرر 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 الوهیتی فراانسانی را ظاهر می‌سازند، «خدای» قیامت‌نشان قرآن نیز باید صرفاً واسطه‌ای برای ذات الوهیت باشد. به فرموده حضرت بهاء‌الله، قرآن به شیوه‌های گوناگون به این نوع مأموریت خدایی اشارت دارد که یک مورد آن، اشارات دقیقۀ زیر به «لقاءالله» قیامت‌نشان است:

«مثل آنکه در کتاب مبین، ربّ العالمین بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی: "ولکن رسول الله و خاتم النبیین" جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده؛ چنانچه آیات مدله بر لقای آن ملیک بقا، در کتاب مذکور است (قرآن ۳۳/۴۴) و بعضی از قبل ذکر شده و خدای واحد شاهد مقال 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. اذ انه لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار (قرآن ۶/۱۰۳) و با جمیع این مطالب ثابت و بیانات واضحه، من حیث لا يشعر به ذکر ختم تمسک جست‌انند و از موجد ختم و بدء در یوم لقای او بالمره محتجب مانده‌اند.» (۲۸)

حضرت بهاء‌الله برای وعده قرآنی 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 حادثه لقاءالله در یوم قیامت (مذکور در آیه ۳۳/۴۴- م) قرار می‌گیرد.

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

آیا کتاب ایقان حاوی «راز موعود» است؟

مسأله این است که آیا حضرت بهاءالله در دوره بغداد، راز موعودیت (موعود بودن) خود را ملحوظ داشته‌اند یا نه، و اینکه آیا کتاب ایقان را باید در پرتو این مسأله بررسی کرد یا خیر. اگر چنین باشد، تمامی کتاب را می‌توان به عنوان مجموعه‌ای از عباراتی رمزی و خودارجاعی (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 مسئله‌ای است مورد مناقشه (۲۹)، اما اگر قیامت دور بابی را قریب در نظر گیریم، کتاب ایقان می‌بایست انتظارات تب آلود جامعه بابی در آن زمان را، تشدید کرده باشد.

حضرت بهاءالله پس از اقامه 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 اختیار جدید، معطوف سازند؛ به نحوی که میسرگردد در محدوده یک یا دو سال، مدعیات قیامت‌نشان 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 موعودگرایانه حضرت بهاءالله تا چه درجه‌ای تبلور یافته بود؟

کتاب ایقان، همان‌گونه که (ابوالفضائل) گلپایگانی می‌گوید، علی‌الظاهر دفاعیه‌ای در جهت حقانیت نفس جمال ابهی نیست (۳۰). این کتاب قبل از آنکه آن حضرت داعیه مظهریتی را مطرح نمایند (۳۱)، در زمانی که هنوز یک مؤمن بابی محسوب می‌شدند، نگاشته گشته و این امری مهم است، زیرا مطالعه متن احتمالاً انتظارات نفوس را در مورد آنچه که آن حضرت (بعدها- م) درباره خود بیان می‌دارند برآورده نمی‌سازد؛ گرچه در زمانی مؤخر، تأثیر کلی متن، درست همان انتظارات بهاییان را محقق ساخت. در این جا جمال ابهی، به قصد دفاع از حقانیت حضرت اعلی، نوعی رسالت‌شناسی نامحدود را درون مبحث الهیات تجلی، شرح و بسط می‌دهند.

حضرت بهاءالله به گونه‌ای تفسیری و به وسیله خردمایه‌ای فصیحانه، جریان استدلال خود را بسط و گسترش می‌دهند و در این مسیر، گهگاهی به درک مشترك مخاطبان خود نیز متوسل

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

می‌شوند؛ (مثلاً به بعضی بیهوده‌گویی‌های کلامی که از ظاهرانگاری ناشی می‌شود، اشاره می‌فرمایند). این شیوه 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 دوره بغداد می‌باشد، مشکلاتی واقعی را به وجود آورده است. مسأله دیگری نیز که در دهه ۱۸۵۰، بر جامعه بابی سنگینی می‌کرد، وفور دعاوی الوهیت است. موضوع وصایت حضرت باب و نیز مدعیات موعودگرایانه «من یظهره الله» بودن نیز دو مسأله متمایز اما مرتبط به یکدیگر است. مک اینون نصوص مربوطه را جمع آوری کرده و شاید واضح‌تر و دقیق‌تر از هر مطالعه دیگری تا کنون، آن‌ها را ارائه نموده است (۳۲).

اکنون که مسأله خودآگاهی حضرت بهاءالله توضیح داده شد، لازم است به ترتیب نگاهی بیفکنیم به انتظارات قیامت‌نشان شیعی و بابی. در این مسیر می‌توان اولین سؤال را متوجه روایات دال بر رجعت امام حسین نمود. در واقع این سؤال موجه مطرح است که اهمیت روایات حسینی در قیامت‌گرایی شیعی، عملاً چقدر است؟ مطمئناً این روایات هم متضمن سنگینی و درهم‌ریختگی مواد روایتی مربوط به رجعت امام دوازدهم است و هم متأثر از آن؛ امامی که در سنت تسنن، مهدی گفته می‌شود (گرچه روایات مهدوی اولیه، خود باید از منشائی شیعی سرچشمه گرفته باشد).

یکی از روایات دال 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 روایتی امامیه می‌باشد.» (۳۳) اما در این حدیث، امام حسین در مقایسه با قائم (یا مهدی) نقش جزئی‌تری را 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 می‌کند، نقش مهم‌تری را به امام حسین نسبت می‌دهد:

«امام صادق در توضیح فقره قرآنی که می‌فرماید: «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمَدَدْنَاكُمْ...» (قرآن ۱۷/۶) بیان می‌دارند که مقصود از «رَدَدْنَا» رجعت امام حسین است که توسط هفتاد و دو تن اصحابش که در صحرای کربلا شهید شدند، همراهی خواهد شد. اصحاب، رجعت او را به مردم ابلاغ خواهند کرد. در عین حال امام می‌گوید که مؤمنین نباید به او شک کنند زیرا او نه دجال است و نه شیطان. قائم نیز در بین مردم خواهد بود. وقتی خلق



## فصل دوم- تفسیر و عقیده

مطمئن می‌شوند که او امام حسین است، قائم خواهد مُرد و امام حسین مراسم کفن و دفن او را انجام خواهد داد(۳۵).

مک ایون در تکمیل توضیح ساشدینا، مطالبی را که مستقیماً به انتظارات قیامت‌نشان 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 داشته‌اند؟(۳۷)

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

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

در هر واقعه‌ای، اصول و عملکرد بابی، البته با ابتعاد بسیار از تناسخ، ناظر به تجدید حیات نمادهای گذشته است که در درام رستاخیزی آینده، انعکاس می‌یابد. همان‌طور که امانت اشاره می‌کند: «روایات، زمینه‌کلی را آماده نمود و این درحالی است که نظریه شیخی دالّ بر معاد غیرمادی، اجازه همسانی نمادین با قهرمانان دیرین را فراهم ساخت.»(۳۹) در دوره بغداد، به داعیه حضرت بهاء‌الله دایر بر رجعت حسینی، برجستگی چندانی داده نشده و چنین انتظاری مخصوصاً در کتاب ایقان انعکاسی نیافته است. یکی از دلایل این قضیه، همان‌گونه که مک ایون، به ضرورت استدلال تجربتاً آن را می‌پذیرد، ممکن است این باشد که «این نظر که بهاء‌الله رجعت حسینی است... تحت محاق عقاید وسیع تر ظهور موعود (بیان- م) واقع شد.»(۴۰)

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

این عقاید وسیع تر، شامل انتظارات مخصوصه جامعه بانی است که پیش گویی های حضرت باب آنها را به سمت ظهور «من یظهره الله» سوق داد. سوای این، موضوع موعود به نوبه خود در تلو مفهوم جامع تر مظهریت مستقل الهی جای می گیرد که خود جزیی قطعی از اصول اعتقادی بانی است.

برای اینکه خواننده درکی درست از انواع ادعاهایی حاصل نماید که حضرت بهاء الله می بایست در فاصله ای نه چندان دور از زمان نزول کتاب ایقان، عنوان فرمایند؛ آنچه که باید انجام دهیم مرور سه مرحله اعلانات گزینشی آن حضرت است. ابلاغات و اظهارات موعودگرایانه حضرت بهاء الله به نحوی جزیی، در الواح و آثار زیر مطرح گشته اند: (۱) لوح نصیر که در اردنه نازل شده (۶۸- ۱۸۶۴)؛ (۲) کلمات فردوسییه؛ و (۳) لوح مباحله که در آن حضرت بهاء الله مدعیات خود را در برابر ادعاهای متقابلی که رهبر رقیب بانی، صبح ازل، در سال ۱۸۶۷ مطرح کرد، شرح می دهند:

ادعای رجعت حسینی:

«تالله هذا لهوالذی قد ظهر مرّة باسم الروح ثمّ باسم الحبيب ثمّ باسم علی ثمّ بهذا الاسم المبارك المتعالی المهیمن العلی المحبوب. وإنّ هذا لحسین بالحق. قد ظهر بالفضل فی جبروت العدل و قام علیه المشركون بما عندهم من البغی و الفحشاء. ثمّ قطعوا رأسه بسيف البغضاء و رفعوه علی السنان بین الارض و السماء و اذاً ینطق الرأس علی الرّماح بان یا ملاء الاشباح فاستحیوا عن جمالی ثمّ عن قدرتی و سلطنتی و کبریائی»<sup>۱</sup> (۴۱)

ادعای من یظهره الله:

---

<sup>۱</sup> 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 مشرکان با آنچه از بغی و فحشاء که در توان دارند، علیه او قیام نموده اند. 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 می گوید که: «ای سایه های نابود، از جمال و قدرتم و عظمت و جلالم شرم کنید.»- م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

«اگر نعوذ بالله الیوم نقطه بیان حاضر باشد و در تصدیق توقّف نماید داخل کلمه مبارکه که از مطلع بیان آن حضرت نازل شده، می‌شوند. قال و قوله الحق: "حَقُّ لِمَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ ان يَرَدَّ مِنْ لَمْ يَكُنْ اَعْلَى مِنْهُ فَوْقَ الْاَرْضِ" <sup>۱</sup> (حضرت اعلی) بگوای بی دانش‌ها، الیوم آن حضرت (باب- م) باننی انا اول العابدین <sup>۲</sup> ناطق... قد طلع الفجر و القوم لا یفقهون... لولا البهاء مَنْ یَقْدِرُ ان یتکلمَ امامَ الوجوه <sup>۳</sup>؟!... بیان فارسی حضرت مبشر را ملاحظه نمایید و به بصر عدل در آن مشاهده کنید.» (۴۲)

ادّعی مظهریت مستقلّ الهی:

«حضرت روح (مسیح = حضرت بهاءالله) از مکن 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 خواهد 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 همه خلق را خواهد بلعید.» (ترجمه) (۴۳)

<sup>۱</sup> گفت و گفته او حق است: «من يُظْهِرُهُ اللهُ حق دارد کسی را که بالاتراز او در ارض نیست، مردود شمارد.-

<sup>۲</sup> همانا من اولین عابدان هستم.- م

<sup>۳</sup> بگو به راستی سپیده دمید و قوم نمی‌فهمند. اگر بهاء نباشد چه کسی قادر است در برابر وجوه (مردم) سخن گوید؟- م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

حضرت بهاءالله مکرراً بین خود و سایر رُسل الهی خطوط و وجوه مشابهی را ترسیم می‌فرمایند. این قرابت و شباهت بر حسب اعلان‌ها و خطاب‌های رستاخیزیِ مشخصی که متمرکزند بر اصل تحقق و اكمال بیان می‌گردد. برای مثال يك 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 قیامت‌نشان «میتاق» مسیح، تحقق می‌یابد.

مُضاف بر این، حضرت بهاءالله در ارتباط با چهار دیانتی که از قدیم در ایران موجود بوده‌اند، همزمان، مدعی چهار هیكل موعودگونه می‌گردند: (۱) برای شیعه اسلام، رجعت حسینی؛ (۲) برای مسیحیت، معزی یا روح تسلی‌دهنده؛ (۳) برای یهودیت، آب سماوی، یا رب الجنود؛ (۴) برای زرتشتی، شاه بهرام ورجاوند. به این فهرست هیكل پنجمی را نیز باید افزود و آن «مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ»، موعود دیانت بابی است (۴۴).

در اصل، حضرت بهاءالله مدعی جمیع مواعید (موعودها) هستند. بدیهی است چنین اعلان و اظهاری، جدای از مسأله صحتش، 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 دوره بغداد مستند ساخته (۴۵) و همزمان درباره حس رو به بروز آن مأموریت شخصی که حضرت بهاءالله از قبل در دل داشته‌اند، تأمل نموده است (۴۶) اما مک ایون، بدون اینکه معلوم باشد به چه علتی تمایلی به استناد به نصوص و آثار اخیره (حضرت بهاءالله - 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 به کارش برده‌اند. اگر لازم 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 هرگونه مطالعه زمینه‌ای کتاب ایقان ملحوظ واقع گردد. آنچه را که حضرت بهاءالله بانظر به گذشته «تأخیر» یا «ایام مشخص بطون» (۴۸) می‌نامند، حدود يك دهه صمت و سکوت (به معنی عدم افشای علنی راز موعودیت - م) می‌باشد. در این زمینه، از جمله، فقره عربی زیر در کتاب ایقان گواهی می‌دهد به ابهامی عمدی که آن حضرت در عبارات خودارجاعی به کار می‌برند؛ فقره‌ای که می‌توان آن را فورانی عرفانی و یا افشایی ابهام‌آمیز از مأموریت الهی آن حضرت تلقی کرد:

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

«يا اهل الارض هذا فتى نارى يركض فى بريّة الروح و يبشركم بسراج الله و يذكركم بالامر الذى كان عن افق القدس فى شطر العراق، تحت حُجباتِ النور بالستر مشهودا»<sup>(٤٩)</sup>

حضرت شوقی افندی در درك احساس قدرتمند این مأموریت درآستانه افشاء و انکشاف، موفق هستند. در آثار دوره بغداد، اشارات متعدّد حضرت بهاءالله به این معنا، همه به این وضوح و روشنی نیستند. حضرت شوقی افندی در تأمل راجع به این دوره، از «بی میلی حضرت بهاءالله به افشای راز محیط بر منزلت خود»<sup>(٥٠)</sup> سخن می‌گویند؛ گرچه از منظری دیگر، برای آن حضرت، خودداری از افشای چنین درك و احساسی از سرنوشت، باید بسیار سخت نیز بوده باشد.

از دیدگاه رسمی بهایی، کتاب ایقان «درآستانه اظهار امر علنی (حضرت بهاءالله) نازل شد.»<sup>(٥١)</sup> لهذا اگر در این مورد (نزول)، مسؤولیت استدلال، متوجه مستندسازی خودآگاهی حضرت بهاءالله بدون ادنی تردیدی باشد؛ لازم می‌آید که يك احتیاط روش‌شناسانه، با همان درجه از ضرورت مطرح گردد و آن اینکه در فرایند تفسیر این‌گونه بیانات (دالّ بر نزول- م)، منطبق با مثل‌واره‌های اسرارآمیز اسلامی (mystagogical paradigms)، عکس این مسؤولیت نیز وجود دارد (یعنی اگر بعضی‌ها با وجود چنین فوران‌هایی دالّ بر تجلّی، حضرت بهاءالله را صرفاً یک عارف شوریده میدانند؛ باید بتوانند در تاریخ تصوف عارفانی را پیدا کنند که چنین داعیه‌هایی داشته باشند- م). آیا در تاریخ اسلام سابقه‌ای از عارفی که آشکارا از مأموریت الهی مبتنی بر داعیه تجلّی سخن گوید، وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی باشد، بدین معنی است که حضرت بهاءالله (در فقره فوق- م) به عنوان عارفی سخن می‌گویند که از مقام مُنزل بودن خود نیز آگاهند و لهذا سخن آن حضرت محتاج رمزگشایی است. این تعبیر، به نحوی اثبات‌پذیر، به منزله

<sup>١</sup> مضمون بیان مبارک با توجه به ترجمه انگلیسی آن، به صورت زیر است:

ای اهل ارض، بنگرید؛ این جوانی است ناری که در عرصه 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 گرچه تحت حجب‌های عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس مشعشع و مشهود است- م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

کلیدی فنی است جهت گشودن راز تمامی آثار حضرت بهاءالله، پیش از اظهار امر علنی در بغداد.

حضرت بهاءالله در خلال آثار دوره 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 «قصیده عز ورفاییه» و پس از مراجعت به بغداد، بعضی توضیحات فارسی نیز ضمیمه آن فرمودند. یکی از این توضیحات آشکارا به مضمون رازداری دلالت دارد (۵۲).

کول می‌گوید این قصیده، این احساس را برمی‌انگیزد که «حضرت بهاءالله معذبند، نه فقط به دلیل هجران از محبوب، بلکه نیز به سبب راز موعودیت خود» (۵۳) این ادراک مدلل است بر مطالعه دقیقی که کول از این قصیده داشته و نیز مشعر است بر اینکه تفسیر وی از آن، منبعث از مذاقه‌ای است که در سایر آثار دوره بغداد نموده است.

در فقره افتتاحیه جواهرالاسرار، که آن هم در دوره بغداد نزول یافته نیز مضمونی مشابه (قصیده عز ورفاییه- م) وجود دارد. مضمونی از این فقره بدین گونه است: «چون که در ایام ماضیه کلاب ارض و وحوش بلاد در احاطه‌ام داشتند، از ذکر سر خود حذر کردم و همچنان از افشای آنچه خداوند از بدایع علمش و از جواهر حکمتش و شوونات قدرتش عطایم کرده، ممنوع می‌باشم.» (۵۴)

حضرت بهاءالله در اثری دیگر موسوم به "سورة الکفایه" نیز که تاریخ آن اواسط دوره بغداد تخمین زده می‌شود، از خواننده می‌خواهند به نغمات فریبنده طلعتشان که بر مسند قرب (سریرالاقتراب) جلوس فرموده، گوش فرادارد و در همین جا خود را با القاب نقطه ظهور، سوالطون و مستسرالکتاب معرفی می‌فرمایند. و پس از این فقره به «دو الف قائمه» اشاره می‌نمایند که لمبدن 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 اینکه مقصد حضرت بهاءالله در امتداد بخشیدن به راز موعودیت خود این بوده که زمان مناسب افشای راز فرا رسد. الغرض، همان‌گونه که حضرت بهاءالله در لوح سراج ذکر می‌فرمایند، حضرت باب

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

هرگز برای خود وصی و جانشینی تعیین نکردند. برعکس، این جمال ابهی بودند که تصمیم گرفتند با استفاده از اشتیاق ازل به رهبری، او را به عنوان رئیس اسمی (figure head) جامعه 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 جدی که مقتضی مقامش بود، راز خود را مکتوم می داشت. رهبری ظاهری و افتخاری ازل اجازه داد که حضرت بهاءالله به رهبری مؤثر و حقیقی پردازند و درحالی که ازل تحت اسامی و اطوار و البسه مبدل در اختفای دائمی به سر می برد، آن حضرت آزاد بودند تا امور جامعه بابی را هدایت نمایند. علاوه بر این، در اطراف سال ۱۲۸۰ هجری قمری (۶۴-۱۸۶۳ میلادی) هیجان و مهمه قیامت نشان عظیمی بایان را فراگرفت و فقط آن هنگام بود که حضرت بهاءالله مدعیات خود را مطرح کردند. همان طور که کول می گوید، در آن زمان بود که «شرایط لازم محقق شد تا نقش بیرونی و ظاهری یعنی ازل به عنوان رهبر و حضرت بهاءالله به عنوان تابع (lieutenant) [او]، پایان پذیرد و نقش درونی و حقیقی (یعنی حضرت بهاءالله به عنوان مظهرالهی است و ازل به عنوان تبعه ایشان) علنی گردد.» (۵۶) کول بر این 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 می فرمودند و ایشان نیز به واسطه ازل حضرت بهاءالله را مخاطب می ساختند (۵۷).

اکنون به فقره مذکوره (سوره الکفایه) بازمی گردیم که خواننده می تواند از آن، جلوه ها و بدل های عمدی ظهور و بطون را ادراک نماید؛ موضوع مکرری که در خلال آثار حضرت بهاءالله (در دوره بغداد- م) مشاهده می شود. در این جا، در حالی که مضمون رازآمیز محفوظ می ماند، اشاره ای نهانی نیز به مقام موعودیت آن حضرت، به عنوان مظهرالهی به خواننده عرضه می گردد تا به آن بیندیشد. لمبدن فقره ای دیگر از همین لوح را این گونه مطرح می نماید: «ای اهل ممالک وجود، تناول کنید از میوه رسیده شجره حمراء که در ارض تحقق، نقطه بدء، سر مکتوم و راز تقدیر الهی، کشته گشته... بیرون آید از امکان خود و در محضر لقاء حاضر شوید.» (ترجمه) (۵۸). در این جا مضمون رازآمیز، حالت قیامت نشان تلاقی الهی و ورود در «محضر» خدایی را به خود می گیرد.

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

رازآمیزی يك چیز است و راز چیزی دیگر. به نظر من محتوای موعودگرایانه راز را می‌توان از نصیحت زیر خطاب به بایان که در انتهای بخش اول کتاب ایقان مسطور است، استنباط نمود:

«در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و شهدای آن استدعا می‌نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده، فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبادا حین ظهور آن جوهرالجواهر و حقیقه 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 هوپه قادر است بر اینکه جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و یا به حرفی جمیع را حیات بدیعه قدمیه بخشد... ملتفت و مراقب بوده.. لعل تسکُنن فی ظلِّ کان فی ایام الله ممدودا.»<sup>۱</sup> (۵۹)

رمزگرایی و قیامتی مُحقق

رمزگرایی به عنوان روشی برای غلبه بر موانع موجود بر سر راه قیامتی مُحقق مباحث گذشته هیاکل رستاخیزی ویژه‌ای را تحت بررسی قرارداد که مصادیق آن‌ها، حضرت باب و حضرت بهاءالله می‌باشند. در این راستا، بعضی وعود عجیبه و وقوعات غریبه نیز موجود است که چه در حدیث و چه در تفسیر، انتظار می‌رود نشانه حدود قیامت باشند. در این زمینه، حضرت بهاءالله با عقاید و افکاری، هم از جانب مقامات رسمی و هم مردم عادی، مواجه بودند که اکثراً از مطالعه سطحی قرآن، ناشی می‌شد و بر مبنای آن‌ها در جهت مقابله با دعوی ظهور، طرح بعضی اعتراضات میسر می‌گشت. يك قسم از این انکارهای مبتنی بر تفسیر، عدم تحقق وعود (ظاهری- م) موجود بود. بعد از هر چیزی دیگر، اعتبار و حقایقیت يك پیامبر، براساس تحقق چنین وعودی، پیش‌بینی شده است؛ تا جایی که وقوع نفس قیامت هم وابسته به آن می‌باشد. ممکن است کسی نفهمد که منجی عالم اسلام چه شکل و شمایلی باید داشته باشد؛ اما درک

<sup>۱</sup> شاید در سایه‌ای که در ایام الهی گسترده است، آرامش یابید. - م



## فصل دوم- تفسیر و عقیده

نمودهای قیامتِ ظاهری؛ یعنی وجه خیال‌پردازانهٔ یومِ آخر، آن‌گونه که در قرآن تصویر گشته، بسی آسان می‌نماید.

حضرت بهاء‌الله سلسله‌ای از فنون تفسیری را به کار می‌گیرند تا سرشت مجازی قیامت قرآنی را توضیح دهند. با در نظر گرفتن این مجازیتِ زمینه‌ای، آن حضرت به تفسیر نمادین آیات قیامت‌نشان، بر حسب تحقیقشان در همان زمان، مبادرت می‌نمایند. این الگوی فرضی برای شیوه‌ای فصیحانه و تفسیری نمادین<sup>۱</sup>، در خلال مباحث آتی این پژوهش، مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

بعد از اینکه نگاهی گذرا به منشاء و تأثیر کتاب ایقان افکنندیم، اکنون توجه خود را به تفسیر حضرت بهاء‌الله از قرآن، معطوف می‌نماییم. کتاب مستطاب ایقان اساساً بحث و استدلالی است فصیحانه و گسترده که به تعبیر و تفسیری نمادین از صور قیامت‌نشانی منتهی می‌گردد 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 پاسزبای» (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) مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، مجلد ۳، شماره ۱ (۱۹۹۳) ص ۵۶.

---

<sup>۱</sup> «شیوهٔ فصیحانه» و «تفسیر نمادین» که هر دو در خلال کتاب بارها مطرح می‌شوند، تقریباً در مقابل هم قرار دارند. در روش اول گفتار و نوشتار روان و آسان بوده، از پیچیدگی در امان است و در روش دوم برعکس، سخن نمادین بوده، حائز پیچیدگی است و محتاج تفسیر و تبیین است- م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

یادداشت ۵:

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

یادداشت ۶:

حضرت شوقی افندی می نویسد: «از نقطه نظر بهایی، کتاب مستطاب ایقان به استثنای کتاب اقدس، مهم تر و اساسی تر از جمیع آثار حضرت بهاءالله می باشد. در این کتاب، تمامیت فلسفه دینی امرالهی، به وضوح تشریح می شود؛ به نحوی که برای هر دانشجوی اندیش مند علوم دینی، قطعاً مورد توجه و مفید خواهد بود.» (ترجمه) (نقل از توقیع منبع مورخ ۲ دسامبر ۱۹۳۳ که از جانب ایشان خطاب به یکی از مؤمنین صادر شده است).

یادداشت ۷:

اکنون شرایط تغییر کرده و بهائیان ایرانی ۷٪ از کل جامعه جهانی بهایی را تشکیل می دهند.

یادداشت ۸:

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

یادداشت ۹:

نقل از توقیع منبع 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 تسنن» (انگلیسی)، مجله «مطالعات اورشلیم در عربی و اسلام» (انگلیسی) جلد ۷ (۱۹۸۶) ص ۱۷۸.

یادداشت ۱۲:

همان مأخذ، ص ۱۸۰.

یادداشت ۱۳:

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

همان مأخذ، ص ۲۱۲.

یادداشت ۱۴:

همان مأخذ، ص ۱۸۳.

یادداشت ۱۵:

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

یادداشت ۱۶:

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

یادداشت ۱۷:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۱۳۶. روایتی مشابه، معروف به «حدیث الصحابه»، از قول امام علی نقل می کند که: «منم آدم و نوح و ابراهیم و موسی و مسیح و محمد. من به هر شکلی که بخوادم در می آیم. هر کس مرا ببیند آن ها را دیده است و هر کس آن ها را دیده باشد، مرا دیده است.» (مذکور توسط مک ایون در «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت» (انگلیسی)، صفحات ۱۰۳ و ۱۴۲، پانویس ۵۵. جایی که اشاره می شود شیخ احمد احسائی، مؤسس مکتب شیخیه، این حدیث را در شرح الزیارة خود، جلد ۲، ص ۵۴، نقل نموده است.) حضرت بهاء الله انتساب این حدیث را در مذهب تشیع به حضرت محمد و حضرت علی هردو، تأیید می فرمایند، (گرچه

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

ظنّ قوی مُتَسَبِّب 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:

عقیده اسلامی مبنی بر رسالت حضرت آدم، مطابق گزارش‌های بطریقی و احتمالاً لایه‌های قدیمی‌تر خطابه‌ها و اعتراف‌های ساختگی کلمنتینی (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 نبوت بوده است] و به نحوی بارزتر، در مسیحیت ایبونیت (Ebionite) دارد.

یادداشت ۲۰:

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

یادداشت ۲۱:

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

یادداشت ۲۲:

رجوع کنید به بررسی مفید مک ایون در مورد مدّعیان بابی که در آن آمده است: «برجسته‌ترین خصیصه باییت در خلال دهه ۱۸۵۰، ادّعاهایی است که بعضی افراد وابسته به این فرقه، نسبت به شکلی از رتبه مظهریت داشته‌اند. عباس افندی، عبدالبهاء، اظهار می‌دارد که در آن زمان، بیش از ۲۵ نفر نفوس، به طور جداگانه، داعیه من یظهره‌اللهی داشته‌اند»، «انشقاق‌ها و ادّعاهای مرجعیت در باییت» (انگلیسی)، ص ۱۰۰، نیز رجوع کنید به همین محقق، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت» (انگلیسی)، صص ۱۳-۱۰۹.

یادداشت ۲۳:

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

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

یادداشت ۲۴:

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

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

یادداشت ۲۵:

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

یادداشت ۲۶:

(Momen)، «شیعه اسلام» (انگلیسی)، ص ۱۶۹، فقره ۶ و نیز ص ۳۳۷، پانویس ۲۹. در این جا ترجمه انگلیسی هوارد (Howard) نیز (از حدیث مذکور- م) از کتاب الارشاد شیخ مفید (چاپ ۱۹۸۱، ص ۵۵۲)، ذکر می شود. متأسفانه من از عهده ذکر نقل قول های غریب این احادیث بر نمی آیم که در آن، بدون شك، احساسات ضد عرب ایرانیان، مدخلیت داشته. همه روایاتی را که حضرت بهاءالله ذکر می فرمایند، می توان در تصویر کلی مهدی گرایی شیعه، که (Momen) به آسانی از منابع شیعی ترسیم نموده است، یافت ((Momen «شیعه 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:

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

طاهرزاده، سه مرحله را در اظهار امر حضرت بهاءالله مشخص می نماید: (۱) اظهار امر در باغ رضوان در بغداد به معدودی منتخبین بابی، (۱۸۶۳؛ ۲) اعلان وسیع تر به جامعه بابی به طور کلی؛ (۳) ابلاغ به عالم به طور عموم، به واسطه صدور الواح و توقیعی خطاب به سلاطین و رؤسای ادیان زمان («ظهور حضرت بهاءالله»، جلد ۲، صص ۳۰۳-۳۰۱). اولین اعلان عمومی حضرت بهاءالله به صورت صدور مکاتیبی به رهبران جهان، در سال ۱۸۶۸ با نزول سوره ملوک، صورت گرفت. اظهار امر آن حضرت در سال ۱۸۶۳، صرفاً خطاب به معدودی افراد منتخب، انجام شد و لهذا می توان صحیحاً آن را «اظهار امر خصوصی» نامید.

یادداشت ۳۲:

(MacEoin)، «انشاقات و مُدعیات قدرت در بایت (۱۸۶۶-۱۸۵۰)» (انگلیسی)، در "Studica Iranica"، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، صص ۱۲۹-۹۳.

یادداشت ۳۳:

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

یادداشت ۳۴:

درباره انگیزه رجعت امام حسین، همچنین رجوع کنید به (Blicifeldt)، «مهدی گرایی 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 سیزده آن شامل کلیه احادیث قیامت نشان شیعه است که به طور مجزا تحت عنوان «مهدی موعود» به طبع رسیده است. برای مأخذ، رجوع کنید به ساشدینا، ص ۲۲۱.

یادداشت ۳۶:

(MacEoin)، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت شناسی» (انگلیسی)، ص ۱۳۱ یادداشت ۳۷: چه توافقی و چه اختیاری، دوره خود گفته رازداری موعودان حضرت بهاءالله، قریب به یازده سال قمری بوده است. محاسبه را می توان به طور تقریبی بر اساس تواریخ اسلامی انجام داد. جذباتی روحانی (عرفانی) که آن حضرت در حبس سیاه چال تجربه فرمودند، در طول مدتی از این مسجونیت، بین آخرین دو ماه سال ۱۲۶۸ هجری قمری و اولین دو ماه سال ۱۲۶۹

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

(اگوست و دسامبر ۱۸۵۲ میلادی) رخ داد. تاریخ بهایی به دلیل تطبیق با پیش‌گویی، متمایل به «سنه تسع» (۱۲۶۹ هجری قمری) است؛ سالی که حضرت باب به اهمیت قیامت‌نشان آن اشاره فرموده‌اند. حضرت بهاء‌الله خود نیز این ارتباط را برقرار ساخته‌اند [حضرت بهاء‌الله، مذکور در «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۹۲]. نیز رجوع کنید به براون «(ترجمه) مقاله شخصی سیاح» (انگلیسی)، صص ۳۴۹-۳۴۷، «یادداشت ۵»، نصوصی از بیان فارسی که نظر باب را نسبت به رابطه‌اش با من يُظهِرُهُ اللهُ مشخص می‌سازد. «تاریخ‌دانان ممکن است افشاسازی‌های موجود در سرگذشت‌های خودنگارانه (Autobiographical) را به دلیل صحیح و صادقانه بودن آن‌ها، محترم شمارند. سال ۱۲۶۹ هجری قمری در ۱۵ اکتبر ۱۸۵۲ میلادی آغاز شده و اظهار امر حضرت بهاء‌الله در بغداد در سوم ذی‌القعدة ۱۲۶۹ هجری قمری (۲۲ آپریل ۱۸۶۳ میلادی) واقع گشته. بنابر این، حداکثر فاصله 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. با سرجمع کردن مثبت این عدد، این دوره زمانی، اندکی به یازده سال قمری نزدیک‌تر می‌شود تا به ده سال. جدای از اشاره حدیث شیعی به یازده سال سکوت، شاید این مسئله رازآمیزی پیش‌بینی شده، عنصری بوده است دخیل در آیام «بطون» حضرت بهاء‌الله به مدت قریب به یازده سال، از سیاه‌چال طهران تا پایان دوره بغداد. فعلاً در این باره فقط می‌توان اندیشید.

یادداشت ۳۸:

رفعتی، «رشد اندیشه شیخی در شیعه اسلام» (انگلیسی)، ص ۱۸۳.

یادداشت ۳۹:

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

یادداشت ۴۰:

مأخذ یادداشت ۳۶، ص ۱۲۰.

یادداشت ۴۱:

(Buck)، «یک تقابل قیامت‌نشان یگانه» (انگلیسی)، ص ۱۶۳. نیز، حضرت بهاء‌الله، «مجموعه

الواح» (مطبعة سعادت قاهره، ۱۹۲۰)، ص ۱۹۶.

یادداشت ۴۲:

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

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

یادداشت ۴۳:

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

یادداشت ۴۴:

رجوع کنید به باک، «یک تقابل قیامت نشان یگانه» (انگلیسی)، همه صفحات. از پروفیسور ای. سگال تشکر می‌کنم که اشاره کرد در یهودیت ربّ الجنود یک شخصیت موعود محسوب نمی‌شود؛ بلکه صرفاً یک هیکل رستاخیزی است. همان‌گونه که (E. Jenni) در سرفصل «قیامت‌شناسی عهد قدیم» در «فرهنگ بین‌المللی کتاب مقدس» (انگلیسی)، جلد ۲، ص ۱۲۷، اشاره می‌کند: «آمدن یهوه اندیشه مرکزی فرجام‌شناسی عهد قدیم است.» من این مأخذ را مدیون محقق بهایی (Stephen Menard) هستم.

یادداشت ۴۵:

(MacEoin)، «انشاقات 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 قیامت‌شناسی» (انگلیسی)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۴۸:

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

یادداشت ۴۹:

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

یادداشت ۵۰:

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

یادداشت ۵۱:

همان مأخذ، ص ۱۳۹.



## فصل دوم- تفسیر و عقیده

یادداشت ۵۲:

«... همچنین ادراك نما مقصود آیه مبارکه را که می فرماید: "الذی جعل لکم من الشجر الاخضر ناراً"<sup>۱</sup> (قرآن ۳۶/۸۰) ای کاش مستمع یافت می شد تا رشحی از قمام بحر نار و این طمطام ذاخر شرار ذکر می شد؛ ولیکن همان به که این لؤلؤ در صدف بحر هویه مکنون باشد و در اوعیه سرّ، مخزون ماند تا هر نامحرمی محروم گردد و هر محرمی مُحرِم کعبه جلال شود.» مک ایون، «قصیده ورقائیه بهاءالله: ترجمه به انگلیسی»، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی) جلد ۲، یادداشت ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، ص ۱۵. ترجمه متن فوق به انگلیسی توسط نویسنده، بعد از مذاقه در اصل فارسی این فقره، که در «آثار قلم اعلی»، جلد ۳، ص ۱۹۸ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع) مندرج است، صورت گرفته است.

کاربرد لفظ خود ارجاعی «لؤلؤ»، در آثار حضرت باب نیز مشاهده می شود. آن حضرت در سوره ۱۰۸ از قیوم الاسماء (۱۲۶۰/۱۸۴۴)، از خود به عنوان مکتوم ترین سرّ (السرفی مستسر السر) و لؤلؤ پرشکوه (الدراجلیل) که در صدف خلیل در بحر العماء محفوظ است، یاد می فرمایند. رجوع کنید به لمبدن «اشعاری اولیه از میرزا حسینعلی بهاءالله به نام رشح عماء» (انگلیسی)، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۳، شماره ۲ (سپتامبر ۱۹۸۴)، صص ۶۶-۶۷.

یادداشت ۵۳:

خوان کول، «بهاءالله و دراویش نقشبندی در عراق، ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۶» (انگلیسی) مندرج در «از ایران، شرق تا غرب» (انگلیسی)، ص ۱۵.

یادداشت ۵۴:

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

یادداشت ۵۵:

---

<sup>۱</sup> کسی که برای شما از درخت سبز آتش بر آورد.. م

## فصل دوم- تفسیر و عقیده

ترجمه لمبدن از «شرح عماء»، ص ۸۴. این جانب هنوز نتوانسته‌ام به متن عربی سوره الکفایه که به طور خصوصی در محفظه ملی بهایی در ایران چاپ و تحت مشخصات جلد ۲۶، صص ۸۰-۲۷۷، نگهداری می‌شود، دسترسی پیدا کنم.

یادداشت ۵۶:

کول، «سوره اصحاب حضرت بهاءالله: لوحی مبینی بر اظهار امر از ایام اولیة ادرنه (۱۸۶۴)، معرفی و ترجمه موقتی» (انگلیسی)، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۵، شماره ۳ و جلد ۶، شماره ۱، (ژوئن ۱۹۹۱)، ص ۵؛ شامل دستنویس کول، قبل از انتشار.

یادداشت ۵۷:

همان مأخذ، صص ۵-۶.

یادداشت ۵۸:

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

یادداشت ۵۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، صص ۷۷-۷۸.

## فصل سوم- در ورای اسلام

اصطلاح‌شناسی تفسیری در کتاب ایقان

«لو تَفَكَّرُ فِي هَذِهِ الْعِبَارَاتِ (مکاشفات، ۱۶- ۱/۱۵) لَتَجِدَهَا عَلَى غَايَةِ الْفَصَاحَةِ وَ نِهَايَةِ الْبَلَاغَةِ، بَحِيثٌ عَرَجَتْ إِلَى غَايَةِ الْبَيَانِ وَ وَصَلَتْ إِلَى مَنْتَهَى مَقَامِ التَّبْيَانِ كَأَنَّ شَمُوسَ الْبَلَاغَةِ مِنْهَا ظَهَرَتْ وَ انْجَمَ الْفَصَاحَةُ عَنْهَا بَزَعَتْ وَ لَاحَتْ... فَأَعْلَمَ بَانَ مَنْ تَكَلَّمَ بِهَذَا الْمَقَالِ (حضرت مسیح)، فِي مِيَادِينِ الْجَلَالِ، ارَادَ أَنْ يَذْكَرَ أَوْصَافَ مَنْ يَأْتِي، بِاضْمَادٍ وَالْغَازِ، لِئَلَّا يَطَّلَعَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَجَازِ»<sup>۱</sup> [حضرت بهاء‌الله، آثار قلم اعلی جلد ۳ (طبع ۱۳۳ بدیع)، صفحات ۶۰ و ۶۱].

حضرت بهاء‌الله، به عنوان يك ایرانی و يك مفسر، میراث مرغوب تفسیر ایرانی را غنی‌تر می‌سازند. «به گفته ابن خلدون (متوفی به سال ۱۴۰۶ میلادی)»<sup>(۲)</sup>، اغلب مفسرین قرآن ایرانی بودند. اما مدت‌ها پیش از قرن نوزدهم در ایران، تفسیر کلاسیک قرآنی جای خود را به کارهای تخصصی‌تر سپرد. به قول رفعتی (Rafati): «کتب مشهور تفسیری که در این دوره نوشته شده، متمرکزند بر معدودی آیه یا سوره از قرآن، و لهذا تلاشی برای نگاشتن يك تفسیر جامع و کامل صورت نگرفته است.»<sup>(۳)</sup> اما کتاب مستطاب ایقان تغییری در این وضعیت را منعکس می‌سازد؛ یعنی این تفسیر بابی، گرچه از لحاظ شکل ظاهری يك کار کلاسیک نیست، اما همان شیوه‌های معتبر تفسیر را که در کارهای کلاسیک یافت می‌شود، عرضه می‌دارد.

---

<sup>۱</sup> مضمون آیات مبارکه با توجه به ترجمه 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 و اصل گشته؛ انگار که خورشیدهای بلاغت از آن ظاهرگشته و ستارهای فصاحت از آن درخشیده و تاییده... 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

## فصل سوم- در ورای اسلام

در این فصل، اصطلاح‌شناسی تفسیری حضرت بهاء‌الله، در پرتو میراث اسلامی آن، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. مطالعه عباراتی فنی که مؤلف ایقان به کار می‌برند، در تعیین جایگاه این کتاب در حوزه سنت کلی تفسیر، به ما کمک خواهد کرد.

در مبادرت به این کار البته مراقبت خواهیم کرد در ورطه‌های کاهش گرای، گرفتار نشویم. خواننده باید در نظر داشته باشد که کتاب ایقان، بسیار فراتر از مرزهای اعتقادات بنیادین اسلامی قرار می‌گیرد و در یک دوره زمانی، به عنوان مولد و خالق تفسیری امر بهایی عمل کرده است. این کتاب مستطاب، در حالی که ریشه‌های اسلامی آن در زمینه سنت ابراهیمی کشته گشته، از کُنده تفسیر کلاسیکی که شاخه تأویل (تفسیر نمادین) شیعی از آن رویده، تغذیه می‌کند. این اثر ثمین، ثمره یک سنت تفسیری پیچیده است و معرف جهان‌بینی بهایی، در شکل جنینی آن می‌باشد.

کتاب ایقان یک کار تفسیری است و به قولی «جزء سوم» قرآن، یعنی آیات قیامت‌نشانی را که محتاج مؤول (تأویل کننده) هستند، هدف قرار می‌دهد. بنابراین، اگر خواهیم درست بگوییم، نقش حضرت بهاء‌الله، همان نقش یک مؤول است (۴). مطابق نظر مک اولیفه «گرچه تفسیر و تأویل، ظاهراً در دوران اولیه مترادف بوده‌اند، اما به موازات توسعه علوم قرآنی در دوره 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 جهت‌گیرهای خاص دینی یا فلسفی بود، دلالت داشت.» (۵) تعریف کاربردی مک اولیفه از تأویل، در مورد کتاب ایقان نیز صادق است؛ زیرا معانی عمیق‌ای که حضرت بهاء‌الله از بطن متون قرآنی بیرون می‌کشند، در جهت جهان‌بینی بانی است تا اسلامی.

بر اساس آیه مبارکه (۳/۷) (البته در قرائت شیعی آن، که متمایز از قرائت سنی است)، متون اولیه برای تأویل، آیات «مبهمه» یا «متشابه» قرآن می‌باشد: «هوآلذی انزل علیک الکتاب، منه آیات محکمات، هنن ام‌الکتاب، و آخر متشابهات... و ما یعلم تأویله الا

## فصل سوم- در ورای اسلام

اللَّهُ و الرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ»<sup>۱</sup> (۶). عبارت «وَالرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ»، از نظر تشیع اشاره‌ای به ائمه‌خاندان نبوت است، با اعتقاد به اینکه همه آنان، (چه در شیعه دوازده امامی، یا در اسماعیلیه هفت امامی و یا زیدیه پنج امامی) صاحب دانش و بینش الهی (از طریق الهام و نه تجلی) بوده‌اند.

حضرت بهاءالله فرائی شیعه‌گونه از این آیه به عمل می‌آورند و در دو موضع، یکی در حوالی آغاز کتاب و دیگری در پایان آن، به این عمل مبادرت می‌ورزند (۷). اما کاربرد این قرائت شیعی نیز حالتی متفاوت دارد. آیه مبارکه در مورد صلاحیت و اختیار حضرت بهاءالله برای تفسیر، کاملاً روشن و گویا است. در مذهب تشیع، اختیار ایضاً قرآن به امامان محول شده؛ اما حضرت بهاءالله بدون اینکه اعتراضی به این تفویض سنتی داشته باشند، در افق‌هایی بسیار فراتر از ائمه قدم می‌نهند. این دعوی بلندپروازانه نسبت به صلاحیت و حقانیت تفسیر، عنصری اصلی و ساختاری در تحول عملکرد حضرت بهاءالله از تأویل متنی به تحقق رستاخیزی است.

### اهل تفسیر و مردم عامی

تا این جا روشن شد که کار حضرت بهاءالله، به عنوان یک مفسر، در حوزه سنت تفسیر کلاسیک قرار می‌گیرد. به واسطه‌ترین معنا، میراث آن حضرت، کاملاً اسلامی می‌باشد، اما عملکردشان متمرکز بر مذهب تشیع است. از منظری مکتبی و مدرسی، عملکرد آن حضرت به عنوان مفسر قرآن، کاملاً فرا-اکتسابی (extra curricular) و بعضی از عناصر تفسیرشان، حتی ضد-اکتسابی (counter-curricular) می‌باشد. این اندیشه بهایی که عبارت قرآنی «خَاتَمُ النَّبِيِّينَ»<sup>۲</sup> نه به ختمیت مظهریت، بلکه قبل از دور تحقق و اکمال، به ختمیت نبوت (و رسالت-م) دلالت دارد، نمونه‌ای از این نوع تفسیر ضد-اکتسابی است (۸). حتی چنین می‌نماید که کتاب ایقان در بعضی زمینه‌های سنت تفسیر، ضد-نص (anti-text) نیز می‌باشد. نشانه‌های زیادی از این تیغه نقیضانه (antithetical)، به خصوص در ارتباط با خود مفسرین قرآن وجود دارد؛ کسانی که حضرت بهاءالله آن‌ها را در کتاب ایقان به باد انتقاد می‌گیرند. آن حضرت صلاحیت «علماء تفسیر» (۹) را مردود شمرده، اظهارات آنان را بی‌اعتبار قلمداد

<sup>۱</sup> او کسی است که کتاب را بر تو نازل نمود؛ از آن، آیاتی محکمت است؛ این‌ها ام‌الکتاب هستند و بقیه متشابهات... و کسی تأویل آن را نمی‌داند، مگر راسخان در علم-م

## فصل سوم- در ورای اسلام

می‌کنند. در نظر ایشان مؤسسه (به بیانی نه چندان معتبر) روحانیت شیعه، نقش يك قیافای جمعی (قیافا کاهن اعظم یهود بود که حکم قتل عیسی مسیح را صادر کرد، به انجیل یوحنا، باب ۱۸، آیات ۱۲ تا ۲۵ رجوع کنید- م) را در مورد قتل عام بایان بازی کرد. اما باید افزود که آن حضرت برای آن دسته از علمای متشخص و معتبر که در این فاجعه دخالت نداشتند، احترام زیادی قائل بودند. نمونه‌هایی از این ارزیابی مثبت و متقابل، در آثار دیگر ایشان، مشهود است (۱۰).

اگر بر حسب گونه‌شناسی تفسیر (شناخت انواع تفسیر- م) عمل کنیم، این موضع خُرده‌گیرانه نسبت به علما، کتاب ایقان را در رده تفاسیر صوفیانه قرار می‌دهد (۱۱). اما چنین موضعی متقدانه در احادیث قیامت‌نشان اسلامی، چندان ناشناخته نیست. حدیث شناس 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 فرمودند: «عیسی ابن مریم فرمود: ولعنت 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 صفحه آن)، جمال رحمن به حدیثی اشاره می‌فرماید که به «روایت کمیل» معروف است و مکرراً در خلال کتاب ظاهر می‌شود. فقره ذیل از ترجمه علی‌قلی خان گرفته شده، چون در ارتباط با این مورد مخصوص، ساده‌تر به نظر می‌رسد. لازم به ذکر است که در ترجمه جاری، عین بیان مبارك از کتاب مستطاب ایقان ذکر می‌شود-م]:

«جوهر این باب آنکه سالکین سبیل ایمان و طالبین کأوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شئون عَرَضیه پاک و مقدّس نمایند؛ یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنون متعلقه به سبحات جلال...» (۱۳)

وجه مشخصه نظام روحانیت شیعه سلطه و اختیار بوده است. از لحاظ تئوری، علم و ایمان شیعی، این نظارت و سرپرستی نهادینه را نسبت به جمیع امور دینی، تأکید می‌نماید. تمثیل خلاق «سبحات جلال» این اندیشه را برمی‌انگیزد که علم خود نوعی حجاب است. علم و دانش مفرط منجر به غروری غالب می‌گردد که بسیار مداخله‌گر و تحکم‌آمیز است. علما به

## فصل سوم- در ورای اسلام

ندرت از بینش و بصیرت حضرت بهاءالله بهره بردند، زیرا آنها در واقع به وسیله علم و دانش خود کور و نابینا شده بودند. حضرت بهاءالله از «اسرار حکمت روحانیه» سخن می‌گویند که پیش از این، در ورای حُجبات 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، عمامه‌های ملایان در حَمَامِ خونی که بایان را فراگرفت، سرخ فام گشته بود. اما ترجمه حضرت ولی امرالله و علی قلی خان از عبارت «سبحات جلال» (۱۵) کاملاً یکسان است و حضرت بهاءالله آن را در ضمن ذکر حدیث مربوط به محکومیت علماء نقل می‌فرمایند:

«حال قول حضرت امیر را ادراک نما که فرموده: "كشْفُ سُبْحَاتِ الْجَلالِ مِنْ غَیرِ اِشَارَة" و از جمله سبحات مجلله، 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 نغمه الهی را بشنوند.» (۱۶)

حضرت بهاءالله ادراک شخصی از آیات قرآنی را نیز محدود می‌انگارند، 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 می‌کنند، اعمال محدودیت در تفسیر را نیز ناصواب می‌شمارند و عملاً علمای عصر را متهم به تحریف، یعنی ایجاد انحراف در متن قرآن، می‌نمایند! (۱۷) علاوه بر این‌ها، علما برای خود به نوعی تفوق و برتری در صلاحیت تفسیری نیز قائل بودند. در تاریخ تفکر اسلامی، این انحصارگرایی (exclusivism) دامن‌گیر فلاسفه نیز شده است. برای مثال، ابن رشد (Averoes) می‌گوید:

«به طورکلی، هر بخشی از (آیات قرآنی) که در معرض تفسیر نمادین قرار گیرد، فقط با دلیل و برهان قابل درک است. در این جریان، وظیفه نخبگان (elite) این است که تعبیر و تفسیری از همین دست را به کار برند؛ در حالی که مسؤولیت عامه این است که در هر دو زمینه، یعنی در درک و قضاوت، به معنی ظاهری این‌گونه متون توجه کنند؛ زیرا استعداد طبیعی آنها بیش از این استطاعت را 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

## فصل سوم- در ورای اسلام

(اشاره)؛ معنای مکنون مربوط به کلمات نامشهود (لطایف)؛ و مفاهیم روحانی (حقایق). وجه ظاهر برای مردم عادی (عوام) است؛ ایماء و اشاره برای نخبگان (خواص) است؛ معنای مکنونه برای دوستان الهی [یا قدیسان] (اولیاء) است؛ و حقایق روحانی برای رسولان (انبیاء) می باشد.» (۱۹)

در حالی که مخالفت با روایات معتبری از این دست، شیوه کار حضرت بهاءالله نیست؛ این احتمالاً نخبگی است که از جمله در فقره زیر، مورد انتقاد آن حضرت قرار می گیرد:

«گوش به حرف های مزخرف عباد می دهید که می گویند کتاب و آیات از برای عوام حجت نمی شود، زیرا که نمی فهمند و احصاء نمی کنند؛ با اینکه این قرآن حجت است بر مشرق و مغرب عالم. اگر قوه ادراک آن در مردم نبود چگونه حجت بر کل واقع می شد؟» (۲۰)

به هر حال حضرت بهاءالله معتقدند که «تقدم مؤمنین از عوام بر معرضین از علماء» (۲۱) به طور ضمنی در قرآن مطرح شده است. لهدا، چندان تعجب آور نیست که کتاب ایقان، در ارتباط با مخاطبان، عوام گرا به نظر آید. گیرنده این سفر مبین، حاجی میرزا سیدمحمد شیرازی، خود یک تاجر بود. در این سفر مبین، انسان به راحتی احساس می کند که حضرت بهاءالله هر کوششی را مبذول می فرمایند تا با خواننده گفتگو کنند و نه اینکه در ورای فهم و درک او سخن پردازی نمایند. حضرت بهاءالله، نظراً، هر باوری را مبنی بر وجود نخبگانی (خواصی) ممتاز که منحصراً استطاعت استخراج لثالی مکنونه از بطن آیات قرآنی را دارا باشند، مردود می شمارند. اما کتاب مستطاب ایقان نه فقط معناً بلکه لساناً نیز عوام گرا می باشد. یک تفسیر به لسان پارسی که زبان بومی و مادری بیشتر پیروان آن حضرت بود، بسیار بیشتر و گسترده تر در دسترس مردم عادی قرار می گرفت؛ کسانی که اکثریت غالبشان حتی ناآموخته و بی سواد بودند. و به این ترتیب، آنهایی که می توانستند کتاب ایقان را بخوانند مسائل و «دلایل» مندرج در آن را به دیگران نیز تعلیم می دادند.

این وسیله قدرتمند تبلیغی، به خواننده بی غرض (sympathetic) یک احساس فهم شخصی از آیات قرآنی می بخشید، ادراکی که تا آن زمان در حیطه اختصاصی ملایان حرفه ای قرار داشت.



## فصل سوم- در ورای اسلام

حضرت بهاءالله حتی گهگاهی با بیان مضمون فارسی آیات مذکوره عربی، مفهوم قرآنی را بیشتر در دسترس خواننده قرار می دهند. این ترجمه‌ها را می توان به مثابه تارگوم (Targum) [ترجمه یا توضیح آرامی بخشی از عهد قدیم (دیکشنری مریام وبستر ص ۱۲۰۶- م)]های فارسی یا توضیحات فیاض متن کتاب مقدس در نظرگرفت. خواننده متن انگلیسی کتاب ایقان ممکن است متوجه این خصوصیت عوام‌گرایانه نشود، مگر البته در مورد يك فقره که در آن، حضرت شوقی افندی، توضیح فارسی ضمیمه را نیز ترجمه می فرماید. اما در این نمونه، آیه مبارکه از متن انجیل (و به زبان عربی) است و نه آیه قرآنی. جمال ابھی بعد از ذکر آیات ۳۱- ۲۹ از باب ۲۴ انجیل متی، توضیح ذیل آن را این گونه معرفی می فرمایند: «ترجمه آن به فارسی این است که...» (۲۲)

احترامی که حضرت بهاءالله برای قرآن قائلند اعجاب آور نیست که احترام و تکریم حضرت بهاءالله برای قرآن مجید حقیقی و صمیمی باشد. به هرحال آن حضرت يك 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 می کنند. تحسین ایشان از قرآن، گرچه سستی است، اما سازشکارانه نیست. عقاید بدعت‌گذارانه حضرت بهاءالله چیزی از احترام عمیق آن حضرت نسبت به قرآن، نمی کاهد. آن حضرت از سازه عمیق تجلی قرآنی و نمادهای چندمعنایی آن، بینش و بصیرتی عمیق دارا می باشند:

«این واضح است که هرکس تصدیق فرقان ننمود، فی الحقیقه مصدق کتب قبل از فرقان هم نبوده... اگر معانی مستوره آن ذکر شود و اسرار مکنونه آن بیان گردد، البته زمان به آخر نرساند و کون حمل ننماید و کان الله علی ما اقول شهیداً...» (۲۳)

این تحسینی است دوسویه. مطابق چنین دیدگاهی، اعتقاد به انجیل، کاملاً از طریق قبول اینکه قرآن هم از همان منبع تجلی سرچشمه گرفته، اعتبار می یابد. اما این، منظری اسلامی است و نه مسیحی؛ که بر طبق آن، چشمی که ناظر بر تجلی الهی در مورد اول (اسلام) است، یقیناً نمی تواند حقایق مورد دوم (مسیحیت) را نادیده انگارد. نتیجه چنین منطقی این است: کسی

## فصل سوم- در ورای اسلام

که فقط به يك ظهور معتقد باشد، اعتقاد درستی به هیچ يك از ظهورات الهی ندارد؛ و بالعکس اگر کسی می‌خواهد یک مؤمن حقیقی باشد و با اطمینان در جهت اكمال اعتقاد خود گام بردارد، باید به جمیع ظهورات الهی ایمان داشته باشد.

قابل تصور است که این منطقی «همه یا هیچ»، به آینده، یعنی به يك ظهور فراقرائی نیز تعمیم پذیر است. اما اصول اسلامی، چنین احتمالی را نفی می‌کند. سنتاً قرآن تکمیل کننده سلسله ظهورات تاریخ است و کمال نهایی فرایند تجلی محسوب می‌شود. اگر فقره 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 (سوره بقره، آیه ۲۳) و بزرگ است قدر آن که حجت بالغه و برهان کامل و قدرت قاهره و مشیت نافذه را به آن ختم فرموده. و هیچ شیئی را آن سلطان احدیه در اظهار حجت خود به آن (آیات قرآن- م) شریک نفرموده؛ چه، میانۀ حجج و دلایل، آیات بمنزله شمس است و سوای آن بمنزله نجوم. و آن است حجت باقیه و برهان ثابت و نور مضمیء 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... شریعه معارف الهیه از آن در جریان است و نار حکمت بالغه صمدانیه از آن در فوران...» (۲۴)

این فقرات، انعکاسی است از اصل اعتقادی تقلیدناپذیری (inimitability) قرآن (اصل اعجاز). البته لازم به ذکر است که انتظار چنین تحسین و تکریمی از قرآن در تفسیر جمال رحمن می‌رفته، زیرا این شیوه، کلاً یکی از مشخصات رسمی و همیشگی هر تفسیری بوده است. اما در ورای اظهارات احترام‌آمیز حضرت بهاء‌الله نسبت به قرآن، قطعاً مقاصد دیگری نیز مطرح بوده است.

بدون اینکه بخواهیم خلوص و اصالت این تمجید و ستایش از قرآن را خدشه‌دار سازیم، باید بگوییم که حضرت بهاء‌الله نیز، همان قصد و نیت مبشر خود، حضرت باب را داشته‌اند. همان‌گونه که حضرت باب خود گواهی می‌دهند دعاوی آن حضرت به ظهوری بدیع، تدریجاً

## فصل سوم- در ورای اسلام

طی مراحل زیر آشکارا گشت: بایّت، ذکریت، قائمیت، و سرانجام، مظهریت (۲۵) در مراحل اولیه اظهار امر، آن حضرت به جهت تخفیف تأثیر مدعیات انقلابی (و نسخ‌کننده) خود، مراتب احترام و اعزاز قرآن را مرعی می‌داشتند. آن حضرت در بیانی ناظر به گذشته اظهار می‌دارند که در نخستین اثر منزول خود، قیوم‌الاسماء (تفسیری بر سوره یوسف) مومنان را امر فرمودند به «رعایت قوانین و احکام قرآن، به جهت اینکه 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 در عین حال به آن نسبت می‌بخشند. تفسیر آن حضرت گرچه مرجعیت متن کهن را تداوم می‌بخشد، اما هم زمان، نفس قرآن را محدود می‌سازد. این برخورد نقیض نما نسبت به قرآن، در این توصیف آن حضرت نمایان است: «(نقطه فرقان = حضرت محمد) آن (قرآن) را سبب اعظم و دلیل اقوم برای طالبان مقرر 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 خواننده مسلمان، که در حین قرائت متن ایقان با احادیث واضحی (۲۸) (مأخوذ از منابع اسلامی) (۲۹) دالّ بر ظهوری فراقرائی و نسخ شریعت اسلامی در شکل فعلی، مواجه می‌شد، تخفیف یابد. در عبارات و اصطلاحات اسلامی، اندیشه ظهور بدیع و قانون جدید، به عنوان تغییر و تبدیلی در خود اسلام، تعبیر و تعریف شده است؛ یعنی در حقیقت «اسلامی» دیگر در ورای همین اسلام موجود.

### ابعاد بیرونی و درونی قرآن

ایوب قاطعانه می‌گوید: «مهم‌ترین اصل تفسیری شیعی این است که قرآن دارای يك بعد بیرونی (ظاهر) و يك بعد درونی (باطن) است؛ اما بعد درونی آن، خود حائز يك بعد دیگر است و این روند تا هفت بعد ادامه می‌یابد.» (۳۰) به زعم ایوب، این اصل اساسی تفسیری، مخصوص مذهب تشیع است. در این راستا، دو مشخصه منحصر به فرد دیگر نیز برای تفسیر به باطن تصریح می‌گردد: اول جاری بودن (به معنی مستمر و مرتبط بودن) و دوم انطباق داشتن (به معنی

## فصل سوم- در ورای اسلام

کاربرد قیاسی داشتن). اصل جاری بودن، تاریخ را در آینه ظهور به طور تاریک منعکس می بیند. قرآن اشاراتی به حوادث تاریخی دارد، اما این حوادث در بعد درونی (باطن) آن مکنون هستند و لهذا تفسیر به باطن، کلید کشف معانی آیات ویژه‌ای است که حقیقتی دیرینه از یک واقعه را در خود پنهان دارند. ایوب حدیثی را ذکر می کند که بخشی از آن می گوید: «اگر قرار بود آیه‌ای در باره امتی نازل شود و با اضمحلال آن امت از میان برود، چیزی از قرآن باقی نمی ماند.» (۳۱)

در این جا 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، می توان باطن گرایی را بر حسب چهار مقوله منظم اصلی، تحلیل 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 می شود»؛ (۲) تأویل (یعنی استنتاج باطن از ظاهر)؛ ۳) خواص (یعنی نخبگانی که باطن را میدانند)؛ و ۴) تقیه (یعنی مخفی داشتن باطن) (۳۳) البته لازم به ذکر است که این طرح وار (paradigm) هیچ تناسبی با عقاید بهایی ندارد.

اما حضرت بهاء الله در حوالی پایان کتاب ایقان، مشخصه متفاوت دیگری از تفسیر شیعی را نیز متذکر می دارند:

«بر آن جناب معلوم بوده که اطیار هویه و حمامات ازلیه را دو بیان است؛ بیانی بر حسب ظاهر، بی رمز و نقاب و حجاب فرموده و می فرمایند تا سراجی باشد هدایت کننده و نوری راه نماینده، تا سالکین را به معراج قدس رساند و طالبین را به بساط انس کشاند، چنانچه مذکور شد از روایات مکشوفه و آیات واضحه؛ و بیانی با حجاب و ستر فرموده و می فرمایند...» (۳۴)

تأیید وجود یک بعد درونی برای قرآن یک چیز است و ارزیابی اولویت تفسیری آن، چیزی دیگر. به بیانی دنیوی (secular)، در مقابل هم قرار دادن وضوح و ظاهرگرایی (profane)، و اختفا و پوشیدگی (arcane) چه فایده‌ای دارد؟ به همین جهت حضرت بهاء الله در صدد برآمدند ابعاد

## فصل سوم- در ورای اسلام

بیرونی و درونی قرآن را هماهنگ سازند. آن حضرت در تفسیر سوره *والشمس*، زبانی شبیه بیان سعدالدین تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ یا ۱۳۹۰ میلادی) (۳۵) و نیز قزوینی (متوفی به سال ۱۱۱۱ میلادی) (۳۶) به کار می‌برند و این نظریه آنان را تایید می‌فرمایند که هر شخصی فقط معنای ظاهر را بگیرد و باطن را ترك نماید، نادان (جاهل) است و هر نفسی معنای باطن را بپذیرد و ظاهر را نادیده انگارد، ناآگاه (غافل) است. برعکس، هر کسی باطن را دریابد و آن را بامعنای ظاهر هماهنگ سازد، يك محقق کامل (عالم) است و در این صورت است که جامعیت کلمات الهی محفوظ می‌ماند (۳۷).

این فلسفه تفسیری، به گونه‌ای مستقیم و متعادل در درون سنت معتبر اسلامی مطرح بوده است؛ اما، به نظر می‌رسد تفاسیری که عملاً ابعاد بیرونی و درونی، هر دو را ملحوظ بدانند، بیشتر يك استثناء هستند تا قاعده. این نکته هم لازم به ذکر است که گرچه حضرت بهاءالله کوشیده‌اند دسترسی به قرآن را حق همه «مردم عامی» قلمداد فرمایند، اما برتری تفسیری را همچنان مختص پیامبر الهی میدانند (تا علما یا مردم عادی-م).

عبارات فنی حضرت بهاءالله برای نمادگرایی

اصطلاح‌شناسی تفسیری حضرت بهاءالله مبتنی است بر آن حالت چندظرفیتی (polyvalence) (تعدد ابعاد معنا) و آن خاصیت چندمعنایی (polysemy) (تعدد معانی) که به قرآن نسبت داده می‌شود. این مجوز تعبیری این امکان را برای تفسیر نمادین فراهم می‌سازد که عرصه وسیع و تلون کثیر خود را داشته باشد. در حاشیه این عرصه تشریحی، تاریخ نیز حضور و نمود می‌یابد؛ که در گستره آن، ندای الهی بلند می‌شود و سپس در بستر قرون منعکس و متموج می‌گردد، و تحقق آن منسوب به نمادهایی است که زنده می‌شوند و به گونه قوانینی بت‌آبانه (iconic) تعیین می‌پذیرند. معرفت قیامت محقق ایقان، نه به قیام جسمانی، بلکه به رستاخیز نمادها وابسته است؛ نمادهایی که گویی، به گونه پاره‌استخوان‌هایی خشکیده، بر عرصه متون پراکنده بودند؛ آن‌گاه تفسیر مجدد متناسب با روح زمان، به آن‌ها حیات دمید و ایمان و اعتقاد، به آن‌ها ماهیچه و عضله و رگ و پی بخشید.

لازم به ذکر است که نظام علم فصاحت، در ارتباط با خاصیت چندمعنایی، منطقی قوی را برای تشخیص موارد مجازین موجود در کتب آسمانی، فراهم می‌سازد؛ اما حضرت بهاءالله، به طور کلی، در تفسیر و تبیین اشکال مجازین قرآن، به «علم» فصاحت اسلامی متوسل

## فصل سوم- در ورای اسلام

نمی‌شوند (۳۸). آن حضرت، برعکس، تا حدّ زیادی، پدیده بطلان و بیهودگی (absurdity) ناشی از توسّل به قرائت ظاهری را- شکلی از استدلال فصیحانه که علمای معانی و بیان برای غلبه بر معنای ظاهری متن به کار می‌برند- مورد استفاده قرار می‌دهند. این توسّل آن حضرت به بیهودگی ناشی از ظاهرگرایی، در فصل بعدی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. چنین به نظر می‌رسد که در فقره زیر که به آیه (۳/۷) قرآن (۳۹) اشارت دارد، نمادگرایی قرآنی، آن‌گونه که در منظر حضرت بهاء‌الله مطرح می‌باشد، مبتنی بر سه عامل وابسته به یکدیگر است: (۱) مجازیّت (وجود معنای غیرظاهری)؛ (۲) حالت چندظرفیتی (تعدد معانی موجود)؛ (۳) صلاحیت تفسیر (تولید معنی جدید). در نظر 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 نبرد مگر قلوب مطمئنّه و نفوس مرضیه و افئده مجرّده و مقصود در امثال این‌گونه بیانات، معانی ظاهریّه که مردم ادراک می‌نمایند، نبوده و نیست. این است که می‌فرماید: "لِكُلِّ عِلْمٍ سَبْعُونَ وَجْهًا وَ لَيْسَ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا وَاحِدٌ وَ اِذَا قَامَ الْقَائِمُ يَبِثُّ بَاقِيَ الْوُجُوهِ بَيْنَ النَّاسِ" «(۴۰)

این درست که توجیه متنی تفسیر نمادین مبتنی است بر مجازی و چندبُعدی بودن متن؛ اما تفسیر، به يك معنی، حتی اگر خیلی عمیق و دقیق هم باشد، امری شخصی و اختیاری تلقی می‌شود. در این راستا معنایی که حضرت بهاء‌الله تولید می‌کنند (و از نظر بهاییان معادل است با مقصد و مفهوم اصلی قرآن مجید)، متکی است به چندظرفیتی (polyvalence) بودن متن (یا تعدد) نفس معنای که به نوبه خود، بر اساس وجود معنای غیرظاهری، توجیه می‌گردد. در شیوه‌های جدید تفسیر (hermeneutics)، مسئله نظر شخصی مؤلف، آن‌چنان مشکل‌ساز شده است که در حال حاضر به عنوان نوعی سفسطه با آن برخورد می‌شود. اما در یک جهان‌بینی دینی، موضوع ممکن است طور دیگری جلوه نماید؛ و در نهایت، نتیجه کار یکی است؛ و آن این است که با

---

<sup>۱</sup> هر علمی هفتاد وجه دارد که بین مردم فقط یک وجه آن موجود است؛ هنگامی که قائم به پا خیزد باقی وجوه آن را میان مردم منتشر می‌کند.- م

## فصل سوم- در ورای اسلام

تکیه بر نمادهای قدیم، از متن مقدّس معنی جدید استنتاج شود. حتی یکی از کارهای اصلی و اولیهٔ منسوب به قائم تفسیرکردن است، اما تفسیری که از طریق تجلّی الهی میسر می‌گردد و نه به واسطهٔ دیدگاه‌های شخصی.

چرا فصحاء (علمای معانی و بیان) از اغلب وعود قرآنی غفلت ورزیده‌اند؟ یکی از دلایل آن ممکن است دینی و اعتقادی باشد. متون قیامت‌نشان قرآن جزئی از یک طبقه از محتوای آن را تشکیل می‌دهد که مفسّرین کلاسیک تمایلی نداشته‌اند به آن‌ها بپردازند. معروف‌ترین مفسّر مکتب کلاسیک، طبرسی (متوفی در ۹۲۳ میلادی) می‌گوید فقط خداوند از فحوای حقیقی این‌گونه آیات، آگاه است (۴۱). چنین آیاتی در زمرهٔ بخشی از قرآن است که در زبان فارسی، به قصد فصاحت، به آن «قرآن صامت» گفته می‌شود؛ بخشی که یک مفسّر ملهم به الهامات الهی را می‌طلبد.

در خلال کتاب ایقان، جمال رحمن بر طیفی از مواضع قیامت‌نشان متمرکز می‌گردند که هر یک از آن‌ها «رمزی از اسرار بعث و حشر و جنت و نار و قیامت» (۴۲) را به لسان نمادین بیان می‌کند. در این راستا، دو مورد از عبارات تفسیری حضرت بهاء‌الله عبارتند از رفی (جمع آن رموز) و ریاز (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 تجلّی ذات است، محجوب نگردند...» (۴۳)

تا کنون در کتاب ایقان، عبارات رفی (نماد) و ریاز (سرّ) و نیز کلمات تلویح و اشاره (۴۴) را ملاحظه کرده‌ایم. به نظر می‌رسد که این عبارات در منظر حضرت بهاء‌الله، کم‌وبیش، مترادفند؛ همچنین این‌ها عباراتی غیرفنی محسوبند؛ زیرا فاقد وضوحی هستند که به نحو قاطع به یک رویکرد ویژهٔ تفسیری و اسلامی ربطشان دهد. باوجود این، از حوزه‌های معتبر تفسیر، بیرون نمی‌افتند؛ بلکه زنجیره‌ای تفسیری را شکل می‌دهند که محاط به منطقی مشترک می‌باشد و از

## فصل سوم- در ورای اسلام

لحاظ جزئیات، همان‌گونه که ذیلاً توضیح داده خواهد شد، اندکی با هم تفاوت دارند. بنا بر این، اصطلاح‌گرایی حضرت بهاء‌الله باید در محدوده مفروضاتی ملحوظ گردد که در کتاب ایقان مطرح می‌شوند. در منظر آن حضرت، آیات مجازین و سخن نمادین قرآنی، هدف و مقصد مشخصی را تعقیب می‌کنند، و دلایل ویژه‌ای نیز حاکم بر ضرورت تفسیر آن‌ها است:

«از جمیع این کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه که از مصادر امریه ظاهر می‌شود مقصود امتحان عباد است، چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضی قلوب جیده منیره از اراضی جُرُزّه فانیه و همیشه این از سنت الهی در میان عباد بوده چنانچه در کتب مسطور است.» (۴۵)

کلمات رمز، راز، تلویح و اشاره، پیوسته در کتاب ایقان تکرار می‌گردند و معنأ با دو عبارت ظاهر و باطن (که خود نیز در متن به کار برده می‌شوند)، سازگار هستند.  
رمز (نماد، راز، سر)

گرچه رمز (جمع آن رموز) از فعل عربی رَمَزَ مشتق می‌شود، اما از لحاظ علم ریشه‌شناسی، از منشاء فارسی است و در فرهنگ لغت این‌گونه معنا شده است: «پوشیده گفتن، پوشیده نمودن، به وسیله لب، چشم، ابرو، دهن، دست، پا یا زبان موضوعی را فهماندن؛ ایما، اشاره؛ رازنهفته، سر؛ نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود. معنی باطنی که مخزون در تحت کلام ظاهری است.» (۴۶)

در اثری که اشتهاً به قُدما (نام يك شخص است- م) نسبت داده شده است، اسبق ابن وهب رمز را «معنی مبهم و پنهان» (۴۷) تعریف می‌کند و شخصی دیگر از علمای فصاحت متعلق 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 قرآنی را ارائه نمود (۴۹) از جمیع این گزارش‌ها چنین برمی‌آید که رمز به چیزی پنهان دلالت دارد که گرچه می‌توان به آن اشارت کرد (۵۰)، اما نیاز به تأویل یا اکتشاف دارد.

در جایی دیگر از آثار حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد، کاربردهای خودارجاعی ویژه‌ای از رمز مشاهده می‌گردد که محتملاً به آگاهی موعودگرایانه پوشیده آن حضرت اشارت دارد؛ کاربردی که خارج از محدوده این مطالعه واقع می‌شود.



## فصل سوم- در ورای اسلام

اما در کتاب ایقان، تجسم و تشخیص یافتن نمادها، اصل تفسیری مهمی محسوب است. در این جا، درحالی که توان استعاری<sup>۱</sup> ممکن است موفق به آشکارسازی مجازین بودن متن شود، اما در مقابل، گشودن رمز گدهای نمادین قرآنی بیشتر مسئله‌ای است مربوط به تشخیص هویت آنها. یعنی، هر نمادی به منزلهٔ يك جفت کفش بلورین می‌باشد و مسأله این است که این کفش نمادین متناسب پای چه کسی است؟ مثلاً در مباحث پیشین، حضرت بهاءالله نماد «سبحات جلال» را معرف علمای تعبیر فرمودند. تشخیص هویت نماد و نه صرفاً معنی لفظی آن، عنصری اساسی در تفسیر بهایی است. نمادها حائز صوری عینی‌اند، اما معانی (یا مستشاران- در این جا، "معانی" در مقابل "نمادها" قرار دارد- م) آنها مواضعی 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، معما)

از نظر حضرت بهاءالله «رمز» (نماد) و «راز» (سرّ) مترادف هستند. اما سرّ بدایتاً يك 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 معما 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 می‌یابد. راز ورای حوزهٔ عملکرد عقل است، لهذا تحت احاطه و سلطهٔ آن قرار نمی‌گیرد.

در فرهنگ اصطلاحات صوفیه، اثر عبدالرزاق کاشانی (متوفی در ۱۳۳۰ میلادی)، «سرّ الحقیقه»، به معنی «آنچه که عبارت تمثیلی "اشاره" به آن دلالت دارد»، (۵۲) آمده است.

---

<sup>۱</sup> استعاره نوعی آرایهٔ ادبی برای به‌کاربردن لفظ یا عبارتی به‌جای عبارت دیگر براساس شباهت بین این دو است. استعاره که اهمیت بسیاری در شعر و ادب جهان دارد به طوری که شعر را کلامی مبتنی بر استعاره و اوصاف دانسته‌است، اولین بار به‌وسیلهٔ ارسطو به عنوان گونه‌ای از تشبیه تشریح شد، به‌واقع می‌توان گفت استعاره همان تشبیه است که مشبّه یا مشبّه‌به آن حذف شده باشد. برای مثال، «گریهٔ ابر بهاری» یک استعاره است که زیرساخت آن چنین جمله‌ای است: ابر بهار مانند انسان می‌گرید؛ از این زیرساخت مشبّه‌به حذف شده و تنها مشبّه و ویژگی پایهٔ محذوف باقی مانده است (سایت ویکی پدیا)- م

## فصل سوم- در ورای اسلام

حضرت بهاءالله در گفتگواز الهاماتی الهی که تجربه فرموده‌اند، تقریباً همین مضمون را به کار می‌برند: «بی لفظ، رمز معانی کشف می‌نماید و بی لسان 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) مورد ستایش قرار می‌دهند. در این جا «لئالی» و «اسرار» به عنوان صنایع بدیعه متوازی (یعنی نماد و معنی یا مُشَبَّه و مُشَبَّه به، هر دو در کنار هم- م) به کار برده شده‌اند. يك شاهد مستقل دیگر، این حالت توازی را تقویت می‌کند: «در حروف مقطعه 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 «خزینة اسرار علوم ربّانی» تعریف می‌نمایند، در مورد خود به کار برده، می‌فرمایند: «با وجود این، (آنچه قبلاً ذکر فرموده‌اند- م) چقدر از لئالی بی‌شمار که ناسفته 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 بادیه بعیده 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 فقره اعجاب‌انگیز، تمامیت معنای تفسیر در کتاب

## فصل سوم- در ورای اسلام

مستطاب ایقان آشکار می‌گردد و آن اینکه 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 مدّعی حضرت بهاءالله که تمامی لوازم تفسیر نمادین کتب مقدّسه، در کتاب ایقان خلاصه گشته، حائز نتایج عظیمه است؛ می‌فرمایند: «فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر (کتاب ایقان- م) ذکر شده، به قسمی که اگر کسی قدری تأمل نماید جمیع اسرار کلمات الهی و امور ظاهره از آن سلطان حقیقی را از آنچه ذکر شده، ادراک می‌نماید.» (۵۹) صحت و سقم این ادّعا يك مسئله صرفاً ایمانی است؛ اما نفس 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، مبشر جمال ابهی، آن را بنیان نهادند (۶۰).

### تلویح (لسان نمادین، اشاره)

تلویح (جمع آن تلویحات)، اندیشه 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- سرپسته گفتن، مطلبی را به اشاره فهماندن- موضوعی را به اشاره و کنایه در طی سخن درج کردن- اشاره.» (۶۱)

حضرت شوقی افندی يك عبارت معین را در مواضع مختلف به طور متفاوت ترجمه می‌فرمایند (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 مبدع (۶۳) اسماء و صفات را در مقامات جمع و فرق عارف شوی و واقف گردی.» (۶۴) اما به نظر می‌رسد که ترجمه مکررتر «لسان نمادین» باشد؛ برای مثال: «این است مقصود از تلویحات کلمات

## فصل سوم- در ورای اسلام

(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 می فرماید: "مؤمن مثل کبریت احمر است" و بعد به مستمع می فرماید 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 فقره مبارکه، به هیچ وجه نهفته و پوشیده نیست، زیرا به شباهتی صریح (بین مؤمن و کبریت احمر) دلالت دارد. بنابر این کاربرد آن در این جا بیشتر در رده مفهوم ضمنی (implication) قرار می گیرد. حضرت شوقی افندی هم متناوباً تلویح را به صورت همین «مفهوم ضمنی» ترجمه می فرمایند (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 کثیره) آن، تعریف کرده است (۷۰). این عبارت در میان صوفیه رواج تام داشته و از نظر آنان، «زبان رمزی تجارب غیرقابل بیان عرفانی» محسوب می‌شود (۷۱).

در کتاب ایقان، احتمالاً مهم‌ترین و رایج‌ترین استعاره (metaphor) برای اشاره، «حُجَبات» 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 سُبُحات الجلال من غیر اشارة» (۷۲). در این حدیث، «سُبُحات 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 حُجَبات (۷۳) و اشارات و کلمات محتجب نشوی.» (۷۴)

## فصل سوم- در ورای اسلام

در ترجمه ایقان، بعضی اوقات "اشاره" به «مفهوم ضمنی» برگردان 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 (مفاهیم 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 رده دلالت غیرمستقیم قرار می‌گیرد تا چیزی کاملاً مخفی و نهان.

به طور کلی در سلسله مراتب مفاهیم تفسیری، "رمز" و "راز" غیرواضح (opaque) و "تلویح" و "اشاره" غیرمستقیم‌اند (oblique)، ولی تمامی آن‌ها دقیق و پیچیده (abstruse) می‌باشند. اما این نوعی تعمیم‌دهی مبتنی بر الگوهای کاربردی، توأم با تصور 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. سه مورد از این چهار عبارت، در کنار یکدیگر، در فقره زیر، ظاهر می‌شوند:

«وقتی که آن جمال احدیه (حضرت محمد) اراده فرمود که رمزی از اسرار بعث و حشر و جنت و نار و قیامت اظهار فرماید، جبرئیل وحی این آیه آورد: "فَسَيَنْغُضُونَ إِلَيْكَ رُؤْسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ، قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا" (۱۷/۵۰) (۷۶)... تلویح همین يك آیه مردم را کافی است، اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند.» (۷۷)

به هر حال این عبارات، هدف تفسیری خود را محقق می‌سازند؛ که همانا تولید معانی جدید و القاء حقایق بدیعه است؛ به ویژه در جهت مشروعیت بخشیدن به ظهوری نوین در ورای

---

<sup>۱</sup> آنگاه در برابر تو سرهایشان را (به علامت انکار) تکان می‌دهند و می‌گویند آن امر کی خواهد بود؟ بگو چه بسا نزدیک باشد (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

## فصل سوم- در ورای اسلام

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 لُغز (riddle) تا معما (enigma) و بالاخره از اشاره (allusion) تا رمز (symbol) گسترش می‌یابند. این عبارات فنی، میدانی خودارجاعی را عرضه می‌دارند که از مجازپردازی (figuration) ساده تا نمادگرایی نامحدود را در بر می‌گیرد. اکنون که عبارت‌شناسی تفسیری حضرت بهاء‌الله بحث و بررسی شد، به مسائلی می‌پردازیم که با همین درجه از اهمیت فنی، به نحوه استدلال جمعی و کلی آن حضرت مربوط می‌شود. حضرت بهاء‌الله چه روال‌های جدید تفسیری یا شیوه‌های سنتی تبیینی را به کار برده‌اند؟ تفسیر جمال ابهی چه اساسی را برای ظهوری فرااسلامی مهیا می‌سازد؟ آن حضرت به چه طریقی «معضل (syzygy) نبی- امام» (۷۸) را، حلّ و فصل فرمودند؟ حضرت باب و موعود دور بایی (من یظهره الله) (۷۹) چگونه بر اساس نصوص اسلامی مشروعیت می‌یابند؟ (۸۰) این‌ها پریش‌هایی است که در فصل بعدی بررسی خواهند شد.

### یادداشت‌های فصل سوم:

یادداشت ۱:

ترجمه 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:

«مقدمه» ابن خلدون، ص ۳۱۳. این تاریخ‌نویس شهیر اسلامی، بعد از ذکر این مطلب، حدیث نبوی زیر را نقل می‌کند: «اگر علم و دانش در عمق آسمان معلق 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 مسئولیتها، بجز نفس خلافت را انجام می‌دادند؛ از جمله در کار ترجمه و تبخّر 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

## فصل سوم- در ورای اسلام

سقوط خواهد کرد. يك نمونه غریب از مجادله لفظی شعوبیه در مورد زبان فارسی به قرار زیر است: «وقتی خدا فرحناك است به زبان فارسی سخن می گوید و وقتی غضبناك است به عربی تکلم می فرماید.» (ال، کینبرگ، سخنرانی دوره‌ای راجع به صوفیگری، در دانشگاه کالگری، ۱۹ ژانویه ۱۹۹۰).

یادداشت ۳:

(و. رفعتی)، «رشد اندیشه شیخی در شیعه اسلام» (انگلیسی) (پایان نامه دکترا، UCLA، ۱۹۷۹) ص ۱۷.

یادداشت ۴:

راجع به این قسم عبارات تفسیری، رجوع کنید به (J. Stetkevych)، «عبارت‌شناسی تفسیری عربی: (paradox) و تولید معنا» (انگلیسی)، مجله «مطالعات خاور نزدیک» (انگلیسی)، مجلد ۴۸ (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 بدء» (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 قطعی لقب قرآنی «خاتم النبیین» اشاره دارد. کلمه موجد مشتق از وجد بوده، به معنای «مبدء، مؤلف و خالق» می‌باشد.

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

یادداشت ۹:

مأخذ یادداشت ۷، ص ۳۶.

## فصل سوم- در ورای اسلام

یادداشت ۱۰:

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

یادداشت ۱۱:

مقایسه کنید با (Jullandri)، «تبيين 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" (ترجمه علی قلی خان)، «کتاب مستطاب ایقان» (مطبعة 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 ۲۲۵-م).

یادداشت ۱۴:

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

یادداشت ۱۵:

اشراق خاوری، «سبحات جلال»، در «قاموس ایقان»، جلد ۲، صص ۸۵۹-۸۵۸.

یادداشت ۱۶:

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

یادداشت ۱۷:

همان مأخذ، صص ۷۲-۷۳.

یادداشت ۱۸:

ابن رشد، «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)، «ایده‌آلها و واقعیت‌های اسلام» (انگلیسی)، ص ۵۹. مقایسه کنید با (M. Ayoub)، «قرآن و مفسران آن» (انگلیسی)، جلد ۱، ص ۲۴.



## فصل سوم- در ورای اسلام

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 تجدّد» (انگلیسی)، ص ۱۹۹.

یادداشت ۲۶:

حضرت باب، «دلایل سبعة»، موجود در «منتخباتی از آثار حضرت باب»، (طاهرزاده)،

ص ۱۱۹. نیز رجوع کنید به ترجمه امانت (به انگلیسی - 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

«شیعه امامیه و دیانت بهایی» (انگلیسی)، که یک مطالعه مقدماتی (تر افتخاری در دانشگاه

اورگون، ۱۹۸۰، ص ۶۸) است، اهمیت این توصیف را گوشزد می نماید.

یادداشت ۲۸:

با وجود این، حضرت بهاءالله نسبت به متون حدیثی، دیدی منتقدانه دارند، کما اینکه

می فرمایند: «در احادیث اختلاف بسیار است و شبهه بی شمار» (کتاب ایقان،

۱۹۰۰، ص ۱۶۸).

یادداشت ۲۹:

## فصل سوم- در ورای اسلام

مذکور در کتاب ایقان. جالب توجه است ذکر شود که در این جا از احادیث مشخص قیامت‌نشانی 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 شیعه امامی» (انگلیسی)، در «رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن» (انگلیسی)، ص ۱۸۷ با ویرایش (Rippin). ایوب، از متکلم قرن بیستمی 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: «فرقه باطنیه کافرند (Heretics)، چون مدّعی اند که آیات را نباید به معنای ظاهری گرفت و اینکه آیات معانی نهفته‌ای دارند که فقط معلمان (teachers) از آن آگاهند. مقصد مدّعی آن‌ها این است که شریعت را به کلی نفی نمایند. اما موضع صوفیان این است که آیات، سوای معانی روحانیه ظاهره، حائز معانی عمیق‌های هستند که صرفاً برای نفوس مُلهمه قابل درک است؛ اما ایجاد نوعی هماهنگی میان درک معمولی آیات و فهم معانی عمیق آن، میسر است. این نوع ادراک ثمره ایمان کامل و الهام خالص است.» (Tr. Jullandri)، «تبیین قرآنی و تفسیر کلاسیک» (انگلیسی)، ص ۱۰۶.

## فصل سوم- در ورای اسلام

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... نسخ ظاهریا وجه قابل رؤیت، از عقاید باطنیه است که کاملاً يك طرفه نگریسته، فقط به جهان غیب قائلند و بتمامه از تعادل موجود میان غیب و علن 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 دورا 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 سوره الشمس» (عنوانی فارسی که این اثر با آن شناخته می‌شود، گرچه خود لوح مبارک عربی است) (اما تمام کلمات این عنوان بخصوص عبارت والشمس کاملاً عربی هستند- م)، «مجموعه الواح مبارکه»، طبع مصر، ص ۱۱. نیز رجوع کنید به (J. Cole)، «تفسیر حضرت بهاء از سوره شمس: معرفی و ترجمه» (انگلیسی)، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۳، شماره‌های ۴ و ۵ (آوریل ۱۹۹۰)، ص ۱۸.

یادداشت ۳۸:

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

یادداشت ۳۹:

قرآن، سوره آل عمران، آیه ۷. راجع به صلاحیت تفسیر در مذهب تشیع، 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.

## فصل سوم- در ورای اسلام

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 ۴۹.۵۰.

یادداشت ۴۲:

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

یادداشت ۴۳:

همان مأخذ، صص ۲۵-۲۴.

یادداشت ۴۴:

در عربی محاوره‌ای، همان‌گونه که از ضرب‌المثل «العقلُ یکفیه الاشارة» (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)، «نظریة الجرجانی راجع به خیال‌پردازی شعری» (انگلیسی)، ص ۱۶۳، یادداشت ۱۰۱.

یادداشت ۴۸:

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

یادداشت ۴۹:

(Al-Jindi)، «الرّمزیة فی ادب العربیة»، (قاهره، ۱۹۷۲).

یادداشت ۵۰:

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

یادداشت ۵۱:

## فصل سوم- در ورای اسلام

(S. Lambden)، «هفت وادی حضرت بهاءالله: ترجمه‌ای موقتی با بعضی یادداشت‌ها» (انگلیسی)، بخش اول، مجله «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)، «مجله انجمن محیی الدین ابن عربی» (En)، جلد ۳ (۱۹۸۴)، صص ۲۷-۵۴.

یادداشت ۵۳:

حضرت بهاءالله، «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 تجلی: 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 مجله «مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۴ (۱۹۹۰)، صص ۱۷-۴۳.

## فصل سوم- در ورای اسلام

یادداشت ۶۱:

فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ص ۱۱۳۵.

یادداشت ۶۲:

چنین می‌نماید که حضرت شوقی افندی، در یک موضع از کتاب، عبارت «در تلویح» را به صورت قیدی، «موقرانه» ترجمه فرموده‌اند تا «اشارتاً» یا «غیرمستقیماً»: «بشنوید... که چگونه در تلویح (solemnly) انذار فرموده مکذبین 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، جمله «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:

## فصل سوم- در ورای اسلام

(Abu Deep)، «نظریة الجرجانی 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 ترجمه آن را به فارسی ذکر می‌فرمایند؛ اما حضرت شوقی افندی، این ترجمه را، به دلیل زائد بودن، به انگلیسی برگردان نمی‌نمایند. با وجود این، قرائت این تارگوم (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 «شیعه امامیه و دیانت بهایی» (En)، ص ۶۲، به کار برده است.

یادداشت ۷۹:

نکته‌ای پایانی راجع به عبارت‌شناسی: (I. Goldziher) ظهور نسبتاً مؤخر این عبارت را در ادبیات اسلامی، من جمله در «لطائف المنن» (طبع قاهره، ۱۳۲۱ قمری) اثر عبدالوهاب الشرنابی (وفات در ۱۵۶۵ میلادی)، متذکر می‌شود. شخص اخیر می‌نویسد: «بعد از هر داعی الی الله، برای مدت قلیلی فترت حادث می‌شود تا اینکه ظاهر می‌شود من یظهره الله بعد از او»

## فصل سوم- در ورای اسلام

ترجمه توسط (B. Waiker) و (S. Lambden) در «یادداشتی از (Ignaz Goldziher)، (۱۸۵۰-۱۹۲۱) راجع به رابطه بین باب و صوفیه» (En)، مجله «مطالعات بهایی» (En)، جلد ۶، شماره‌های ۲ و ۳ (فوریه ۱۹۹۲)، ص ۶۸.

یادداشت ۸۰:

راجع به مفهوم تجدّد در اسلام رجوع کنید به (H. Lazarus- Yafeh)، «تجدید الدین: بازنگری معنا، ریشه‌ها و تأثیرات اسلام» در «مطالعاتی در باره روایات اسلامی و یهودی» (En)، اثر (W. Brinner) و (S. Ricks)، از انتشارات (Atlanta: Scholars Press)، (۱۹۸۶)، صص ۱۰۸-۹۹.



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

کتاب مستطاب ایقان به معنای کلاسیک، يك تفسیر به حساب نمی آید. اما از آن جا که حضرت بهاءالله، بنفسه الاقدس، آن را برهان و استدلالی (۱) قانع کننده، توصیف فرموده اند، حال و هوای تفسیری آن قابل اثبات است. تفسیر وسیله ای است که هدف معینی را تعقیب می کند و در مورد کتاب ایقان، عامل و ابزاری است برای اثبات تحقق «آخرالزمان» (۲)

حضرت بهاءالله بینش های تفسیری خود را عمومی و جهانی و قابل کاربرد در مورد هر يك 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 استدلالیات آن حضرت توجه شود، این مسأله که چه نصی یا متنی تفسیر می شود، اهمیت درجه دوم می یابد. فنونی که حضرت بهاءالله برای تفسیر خود به کار می برند، به راستی در مورد نصوص قرآنی و غیر قرآنی، به طور یکسان، قابل کاربرد است. همان گونه که ملاحظه خواهیم کرد، مطول ترین تفسیر آن حضرت، روی يك متن انجیلی است و آن، سه آیه از متنی است که به مکاشفه صغیر (Minor) معروف می باشد. ترجمه انگلیسی تفسیر حضرت بهاءالله از آیات ۲۹ تا ۳۱ باب ۲۴ انجیل متی، چیزی حدود ۵۷ صفحه (۴ صفحه از متن فارسی- م) را شامل می شود (۴) که قریب يك چهارم از کل متن کتاب را در بر می گیرد.

بعضی دیدگاه هایی که ریپین (Rippin) راجع به تفسیر عرضه می نماید، در مورد کتاب ایقان نیز کاملاً مصداق می یابد:

«هدف تفسیر این است که مفهوم يك متن را روشن سازد. چنین تفسیری به عنوان نقطه شروع، متن قرآن را برمی گزیند، و نهایت توجه را مبذول می دارد تا معنی آن را واضح نماید. نیز هم زمان می کوشد متن را با موقعیتی که خود مفسر در آن به سر می برد، تطبیق دهد. به بیان دیگر، بخش اعظم تفسیر، نظری صرف نبوده، جنبه کاملاً عملی نیز داشته، متن را قابل کاربرد در مورد ایمان و شیوه زندگی مؤمنان می نماید. اولین مورد از این دو جنبه تفسیری، عموماً متأثر است از مسائل لاینحل معنایی، جزئیات ناکافی، تناقضات درون متنی و مفاهیم ناپذیرفتنی. و جنبه دوم، یعنی آنکه متن را با موقعیت تطبیق می دهد، سعی می کند آن را با رسوم اجتماعی و موضع گیری های شرعی و نظریات اصولی تمکن یافته سازگار سازد.» (۵)

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

عملکرد تطبیقی تفسیر، که ریبین از آن سخن می‌گوید، در مورد کتاب ایقان، جنبه مشروعیت بخشی می‌یابد؛ اثری که هدف آن اثبات اعتبار رسالت حضرت باب و در ورای آن، حقایق هیكل موعودگونه‌ای می‌باشد که آن حضرت تحت عبارت «مَنْ يُظْهِرُ اللَّهَ» ظهورش را پیش‌گویی فرمودند. مسائل مربوط به مشرف بودن وقوع این ظهور را می‌توان برحسب وقایع تاریخی توضیح داد: ظهور موعود (بیان) آنقدر قریب‌الوقوع ملحوظ داشته شده بود که توانست همه‌ای از مدعیات موعودگرایان را برانگیزد. در زمانی معین، درون جامعه بابی، تب و تاب قیامت‌نشان بالا گرفت و برخی مدعیات را تسریع نمود. آنچه که امانت «حس مراقبت نسبت به تجلی الهی آتی» در میان بایان توصیف می‌کند، عملاً، به «دعوتی باز در جهت نوآوری‌های موعودانه» (۶) تبدیل شد. به اعتبار بیان حضرت عبدالبهاء به عنوان منبعی تاریخی، اطلاع می‌یابیم که بیش از بیست و پنج نفر از نفوس بابی ادعای من یظهره‌اللهی نمودند (۷).

این وضعیت تاریخی، اهمیت انتظار دراز مدتی را که نیز در آثار حضرت باب مطرح شده، کاهش می‌دهد. تعدد قابل توجه رقیبان و مدعیان موعودیت بابی، هر تلاشی در جهت حذف تب و تاب حاصل از انتظار کوتاه مدت را، 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 ضد و نقیض می‌دید و در این میان، حادث‌ترین منشاء درگیری درونیش، به مدعای موعودانه خواهرزاده‌اش، مربوط می‌شد. چنین ادعایی سازگاری چندانی با سناریوی آشنای رستاخیزی نداشت. همچون حضرت مسیح، حضرت باب نیز، مطابق معیارهای قیامت‌نشان اسلامی، یک موعود «رسوا» شده و یک مسیحی شکست خورده، می‌نمود. اما، جامعه بابی وسیله‌ای در اختیار داشت که با توسل به آن می‌توانست آنچه را که عملاً یک قیامت قربانی شده (شهید) محسوب می‌شد، جنبه عقلایی بخشد. عاقبت، این، حضرت بهاء‌الله بودند که به دفاع از «مدعیات اصولی» حضرت باب قیام فرمودند و در بعضی زمینه‌ها، به ترجمان جوهر آن مدعیات برای بایان کم‌سوادتر و خارج از جرگه علماء مبادرت نمودند.

کتاب ایقان را نمی‌توان بدون التفات به توجه خارق‌العاده‌ای که حضرت بهاء‌الله به مکاشفات عهد جدید مبذول می‌فرمایند، به درستی مطالعه کرد. چنین رویکردی گسترده در یک بافت و بستر اسلامی، به سبب حجم بالا، نسبت به تفاسیر قرآنی و نیز به دلیل تغییر موضعی مؤثر در

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

تمرکز بر نصوصی که از نظر يك فرد مسلمان حائز صلاحیت اندکی است (آن را تحریف شده میدانند- م)، از برجستگی فراوانی برخوردار می باشد. البته، ارجاعات مکرر حضرت بهاء الله به قرآن و حدیث، در بحث و بررسی باب ۲۴ از انجیل متی، مطالب زیادی راجع به منظرگاه اسلامی آن حضرت نیز به ما می آموزد. در واقع، این رویکرد بین الکتبی (interscriptural) بر بخش اول از دو بخش کتاب ایقان، مسلط است و بدین ترتیب، حضرت بهاء الله در گفتن تفسیری خود، دو رستاخیز را به هم ربط می دهند.

### عهد جدید تکیه گاهی برای تفسیر قرآنی

حضرت بهاء الله مواضعی کم فروغ را نقطه آغازین کتاب ایقان قرار ندادند؛ بلکه به عنوان سرمنزل تفسیری خود، مکاشفات عهد جدید را انتخاب فرمودند. این تهور تفسیری، به عنوان آغازی ایده آل برای رویکرد بعدی به قرآن، محور بخش اول کتاب است. تمامی توجه معطوف به يك متن غیر قرآنی، به عنوان تکیه گاهی عمل می نماید که از موضع آن تفسیر قرآن می تواند به طور طبیعی تر و در نتیجه با بحث انگیزی کمتر، گسترش یابد. بخش عهد جدید از کتاب ایقان، همچنین نسبت به نگرش حضرت بهاء الله به کتب مقدسه (غیر از قرآن- م) بینش هایی را به ما ارزانی می دارد.

از منظر حضرت بهاء الله، از آن جا که جمیع این کتب از منشاء واحد سرچشمه گرفته اند، تفسیر یکی بر حسب دیگری ممکن و مجاز است؛ لهذا برای آن حضرت دلیل مقنعی وجود ندارد که متون مسیحی را توسط نمونه های قرآنی تبیین و تفسیر نمایند. تفسیر انجیلی / قرآنی و یا «بین الکتبی» حضرت بهاء الله، بی شباهت به تفسیر درون انجیلی نیست. خلاصه اینکه تفسیر آیات قرآنی به وسیله تفسیر متون انجیلی، یگانه روال تفسیری واسعی است که حضرت بهاء الله در کتاب ایقان به کار می برند. چنین می نماید که آن حضرت در ورای مخاطبان فعلی، مستمعان مسیحی را نیز مد نظر داشته اند.

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

«سبحان الله با وجود اینکه از قبل این امورات را به تلویحات عجیبه و اشارات غریبه خبر داده اند تا جمیع ناس اطلاع یابند و در آن روز خود را از بحر البهور فیوضات محروم نسازند، مع ذلك امر چنین واقع می شود که

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

مشهود است و این مضمونات در قرآن هم نازل شده، چنانچه می فرماید:

"هل ينظرون الا ان يأتیهم الله في ظللٍ من الغمام؟" «(قرآن ۲/۲۱۰)» (۸)

حضرت بهاءالله، پس از يك مقدمه مبسوط که تاریخ نجات را تا ظهور حضرت مسیح (ع)، مجملأ مرور می نماید؛ نقطه آغازین تفسیری خود در کتاب ایقان را، مسأله مَجِئِ ثانی مسیح در جلال اب سماوی، قرار می دهند. آن حضرت از آیه ۲۸ از باب ۱۴ و آیات ۷ و ۱۲ تا ۱۴ از باب ۱۶ انجیل یوحنا (با اشاره ای به آیه ۱۶ از باب ۱۴) و نیز آیات ۲۹ تا ۳۱ از باب ۲۴ انجیل متی و نیز آیه ۳۳ از باب ۲۱ انجیل مرقس و دوباره آیه ۲ از باب ۲ و آیات ۱ تا ۲ از باب ۳ انجیل متی، که تمامی آنها، در ارائه حضرت بهاءالله، به وقوع قیامت یا ظهور موعود مربوط است، آغاز می نمایند. آن حضرت این آیات را با توسل به خرد و تشبث به درك مشترك انسانی و نیز با استمداد از آیات قرآنی و نیز احادیث شیعی، تفسیر می کنند. این شیوه نقل بین الکتبی، هم طرازی عملیاتی میان متون و نصوص انجیلی، قرآنی و روایتی را، که بتمامه غیرمتناقض و معتبر تلقی می شوند، میسر می سازد.

این مسأله که قرآن، تفسیر جمال رحمن از انجیل را تقویت می کند، به طورکلی، از نقطه نظر تفسیر اسلامی، چندان اعجاب انگیز نیست. همان طور که ریبین اشاره می کند: «قرآن در درون خود، برای مسلمین، چشم اندازی از انجیل را ارائه می دهد» (۱۰) اما حضرت بهاءالله از يك نظریه جا افتاده اسلامی، قاطعانه فاصله می گیرند و آن اینکه متون تورات و انجیل هر دو، تحریف شده است. اگر متن انجیل مظنون بود، تفسیر آیاتی از آن برای حضرت بهاءالله بی فایده می نمود. «تحریف» منسوب به متون مقدسه یهودی و مسیحی، يك اتهام ریشه ای در مناقشات اسلامی ضد یهودی/ مسیحی، محسوب می شود. چنین اتهامی اغلب متوجه انجیل عمرانی است. این انتقاد از قرائت ظاهری و سطحی اتهام قرآنی تحریف (قرآن، ۴/۲۵ و ۲/۷۵) ناشی می شود. کناره گیری حضرت بهاءالله از چنین اتهام بنیادی اسلامی، نشانه ای است از تعریف بالاستقلال بهایی از اصول اعتقادی خود:

«از بعضی حمقای ارض شنیده شد که انجیل سماوی دردست نصاری نیست و به آسمان رفته، دیگر غافل از اینکه از همین قول نسبت کمال ظلم

<sup>۱</sup> آیا منتظر ند جز آنکه خداوند در سایه های ابر نزد آنان بیاید؟- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

و جبر برای حضرت باری جلّ و عزّ ثابت می‌شود؛ زیرا بعد از آنکه شمس جمال عیسی از میان قوم غائب شد و به فلك چهارم ارتقاء فرمود و کتاب حق جلّ ذکره که اعظم برهان اوست میان خلق او، او هم غائب شود، دیگر آن خلق... به کدام امر مأمور... می‌گردند؟» (۱۱)

بر اساس این اتهام قرآنی که «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ» (قرآن، ۴/۴۶)، حضرت بهاءالله تیر را به سمت کماندار برگردانده، علمای مسلمان را متهم به تحریف می‌نماید: «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 که گفته شود حضرت بهاءالله در این عقیده مهجور تنها نیستند، سید احمدخان نیز به تمامیت متون مسیحی اذعان دارد (۱۳).

باید اشاره گردد که بسیاری از تفاسیر حضرت بهاءالله، احتمالاً اغلب آنها، در سنت اسلامی، دارای سوابقی هستند؛ اما آنچه به نحو قدرتمندانه‌ای اصیل و بدیع می‌باشد این است که آن حضرت با این تفاسیر چه می‌کنند. علاوه بر این، عبارات فنی و استدلال کلی آن حضرت نیز صورتاً اسلامی است، اما از لحاظ کاربردی، به ندرت چنین است. سنتاً، استدلال حضرت بهاءالله علیه ختمیت ظهور، ایشان را کاملاً خارج از جهان‌بینی اسلامی قرار می‌دهد. مسلمین اگر نه چیزی دیگر، اما قطعاً اشارات و استنتاجات ناشی از تفسیر نمادین آن حضرت از قرآن را نمی‌پذیرند؛ بعلاوه، این سؤال هم مطرح است که چگونه ممکن است قرآن خود را جای‌گزین سازد؟

### حضرت مسیح و معزی (تسلی دهنده)

نخستین اقدام تفسیری حضرت بهاءالله در کتاب ایقان، حلّ و فصل تناقضی است در کتاب مقدّس، راجع به مَجْئِ ثانی حضرت مسیح؛ به این مضمون که چگونه حضرت مسیح می‌تواند دوباره بیاید و «معزی» دیگری را هم به جای خود بفرستد؟ حضرت بهاءالله در ورای گفتمان

<sup>۱</sup> کلمات را (به نا درستی) جا به جا می‌کنند (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بدرود حضرت مسیح (farewell discourse)، دو روایت متمایز را در ارتباط با رجعت مجدد، مشخص می نمایند:

«روزی آن جمال غیبی (حضرت عیسی- م) به بعضی از اصحاب روحانی ذکر فراق فرمودند و نار اشتیاق افروختند و فرمودند که من می روم و بعد می آیم و در مقام دیگر فرمودند من می روم و می آید دیگری تا بگوید آنچه من نگفته‌ام و تمام نماید آنچه را که گفته‌ام و این دو عبارت فی الحقیقه یکی است، لوانتم فی مظاهر التوحید بعین الله تشهدون.»<sup>۱</sup>(۱۴)

حضرت بهاءالله امکان تناقضی را در متن تشخیص داده‌اند. اگر هر دو بیان صحیح است، دو ظهور مورد انتظار می باشد: رجعت حضرت مسیح و ظهور مسلی دوم. بدون باریک شدن بیش از حد در تحلیل جمال ابهی، چنین به نظر می رسد که صورت بندی آن حضرت از این مشکل متنی، یکی از مناقشات اصلی در دوایر اسلامی است. به هر تقدیر، این قضیه، مسائل حادی را در تحقیقات جدید انجیلی مطرح کرده است. ویندیش (Windisch) و دیگران نیز دو روایت متمایز و ناسازگار را در «گفتمان بدورد» حضرت مسیح (یوحنا، ۱۴/۱۷)، تشخیص داده‌اند که عبارتند از: ۱) وعده بازگشت این (یوحنا، ۱۴/۲۸) و ۲) وعده آمدن مسلی (تسلی بخش) (یوحنا، ۱۴/۱۶)(۱۵)

ویندیش در سال ۱۹۲۷ در نوشته‌ای راجع به مطالب مربوط به تسلی بخش (یا فارقلیط)(۱۶) این موضع را اتخاذ نمود که وعده آمدن مسلی و وعده بازگشت این، متفاوت و ناهم‌سازند. برای حل این مسأله، ویندیش، طریقی ظاهرگرایانه و نقدطلبانه را تعقیب نمود و نتیجه گرفت که مطالب فارقلیطی از اهمیت درجه دوم برخوردار است(۱۷). وی توجه را به این حقیقت جلب کرد که فارقلیط وصیی حضرت مسیح است؛ یعنی کسی که بعد از شهادت اجتناب‌ناپذیر آن حضرت جای او را می‌گیرد. او معتقد است که واپسین اقدام حضرت مسیح این بود که به پاس خاطر حواریون، «یک جانشین تعیین نماید.»(۱۸)

<sup>۱</sup> اگر شما در مظاهر توحید به دید الهی بنگرید... م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بنابر این وعده آمدن فارقیط ناسازگار است با مجیء ثانی مسیح، مگر اینکه همانگونه که تاکنون بوده است، آیه ۱۷ و به بعد از باب ۱۴ انجیل (۱۹) یوحنا، به نحو رمزی، مجدداً تفسیر و تبیین گردد. مطابق نظر ویندیش، فارقیط از نظر عملکرد، «بَدَل» حضرت مسیح است و هردو هیکل، به عنوان رسول عمل می نمایند. توازی یا مشابهت وسیع عملکرد مسیح و فارقیط مورد توجه اسحاق (Isaacs) نیز قرار گرفته است که به نحوی منظم این توازی گسترده را، شرح و بسط می دهد. اما به هرحال این سؤال مطرح است که آیا این دو هیکل، اشاره به شخصیتی واحد است (۲۰) که در دو مدل واره مختلف ظاهر شده است و یا آنها دو شخص متفاوت و متمایز می باشند؟

تمایز بین این دو هیکل مُنجی اسماً از لقب «تسلّی بخش دیگر» (۲۱) نشأت می گیرد. به حضرت عیسی در نامه اول یوحنا باب ۲، آیه ۱ (البته به معنای شرعی) به عنوان "parakletos" (فارقیط= تسلی بخش) اشاره شده است. این شهادت خود ارجاعی، جالب توجه است؛ چون همانگونه که ریزنفلد (Riesefeld) خاطر نشان کرده، در بعضی جوامع اولیه مسیحی با وجود یکی انگاشتن تسلی دهنده با روح القدس، آن گونه که در انجیل یوحنا (باب ۱۴ آیه ۲۶- م) منعکس است، رایج چنین بوده است که به حضرت مسیح به عنوان «تسلّی دهنده» بنگرند (۲۲). شاهد دیگری بر این مدعا، در فقره ای از فرامین منسوب به یوحنا است که در یکی از پاپیروس های (Oxyrhynchus) کشف شده است و حاوی عبارت استدعایی «ای عیسی، ای تسلی بخش» (Poxy 850, verso 10) (۲۳) می باشد. بنابر این می بایست این حضرت مسیح بوده باشد که به عنوان تسلی دهنده خوانده می شده و نه روح القدس.

برطبق نظر ویندیش، در تحلیل نهایی از گفتارهای فارقیطی، «فروغی ضعیف از دو حاکمیت یا دو دوره پیاپی رسالت مشاهده می شود، اما به این ترتیب که دوره حاکمیت مسیح باید پایان پذیرد تا دوره حاکمیت فارقیط (Paraclete) بتواند آغاز شود.» (۲۴) ویندیش در گفتار پنجم «بارقه ای ناگهانی از اندیشه ای که برتری مشخصی را نسبت می دهد» (۲۵) به فارقیط، کشف می نماید.

حضرت بهاء الله، در سطحی برتر، مبتنی بر اصل وحدت و یگانگی، می کوشند مسأله این دو هیکل متمایز رستاخیزی، یعنی رجعت مسیح و آمدن «تسلّی بخش دیگر» را حل نمایند. از لحاظ تاریخی، رابطه بین عیسی و فارقیط به این شکل، مطمح نظر محافل اسلامی نبوده

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

است؛ اما توجه شایانی به هویت فارقیط در ارتباط با حضرت محمد مبدول گشته است. عیسی 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 می‌گردد (احمد و محمد هردو از ریشه حَمَدٌ هستند)، اما این قضیه با گزارش انجیل انطباق ندارد. در انجیل یوحنا، حضرت مسیح ابداً به «احمد» اشاره‌ای نمی‌کند. یک پاسخ امروزی 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 زمینه اسلامی، چنین راه حلی را اختیار نمی‌فرمایند.

«منم عیسی»: وحدت رُسل

حضرت بهاءالله، بدون توسل به رویکرد مبتنی بر تحریف، بصیرانه، تناقض عیسی / فارقیط را به عنوان مسئله‌ای معنایی در نظر می‌گیرند تا تبیینی متنی. در واقع، احتمالاً این‌گونه صورت بندی مسأله، برای انگیزش علاقه خواننده بوده است. به هر حال، حل این معضل رستاخیزی (قیامت‌نشان)، تأثیرات دیرپا و دوردستی برای مظهریت آن حضرت و نیز تفسیرشان بر قرآن داشته است:

«اگر به دیده 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 را 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 می‌کنم (یوحنا ۱۴/۲۸).» (۲۶)

حلّ و فصل این تناقض ظاهری متنی، مبتنی است بر اصل قرآنی وحدت رُسل؛ باوجود این، حضرت بهاءالله در این راستا، یک روایت اسماعیلی را نیز فرامی‌خوانند. احادیثی که آن حضرت



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

ذکر می‌فرمایند- «أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا»<sup>۱</sup> و نیز: «منم آدم، نوح، موسی و عیسی»- این امکان را نیز فراهم می‌کند که وجه مشخصه حضرت آدم یعنی «بدء انبیاء» (۲۷) بودن ایشان را در مورد جمیع انبیاء، از جمله حضرت محمد، تسری دهند (۲۸). برعکس این، لقب افتخاری «خاتم النبیین» نیز در مورد جمیع مظاهرا الهی مصداق می‌یابد.

در استدلال حضرت بهاءالله، روایت «منم عیسی»، حضور همه جایی «جریان‌های مخفی اسماعیلی» را که امانت از آن‌ها به گونه جاری در حلقه‌های رافضی شیعی یاد می‌کند، مورد تأیید قرار می‌دهد. چنین اندیشه‌هایی، همچنین برای افراطیون شیعی که مشهورترینشان رجب برسی (۲۹) است، حائز اهمیت بوده است. کنایتاً آنچه که امروزه به عنوان عقیده‌ای افراطی از آن یاد می‌شود، نظرگاه عمومیت‌گرای اولیه‌ای را نسبت به پیامبران، منعکس می‌سازد (مثل آیات قرآنی ۲۸۵ و ۲/۱۳۶ و ۳/۸۴ و ۴/۱۵۲ و غیره). چنین دیدگاهی در اوایل دوره اسلام از برتری کوتاه‌مدتی برخوردار بود. فردمن (Friedmann) درباره عاقبت این زمینه اعتقادی اولیه، می‌گوید:

«رویکرد یکسان‌نگاری در مورد پیامبران الهی دیری نپایید. سنت اسلامی به زودی به اصرار در این باره که حضرت محمد بهترین آفریده و در نتیجه، برترین پیامبر است، آغازید... این نظرگاه نیز همچون همتای یکسان‌نگارش، از حمایت معادل قرآنی برخوردار بود... محدثین اسلامی از ناسازگاری علنی احادیث یکسان‌نگار اولیه با بیاناتی که با اطمینان و اعتماد روبه فزونی، برتری حضرت محمد را بر سایر انبیاء ابراز می‌داشت، آگاه بودند. آنان با ذکر اینکه 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 یکسان‌نگار را قبل از آنکه آگاهی یابد که به راستی بهترین پیامبر و حتی سید اولاد آدم است، اظهار داشته است.» (۳۰)

حضرت بهاءالله، با اجتناب قاطع از پیش‌فرض‌های مسیحی مربوط به حلول روح القدس بر رسولان (که به نوعی آمدن تسلی بخش تلقی می‌شود- م) و با وصول به نظریه سنتی اسلامی از طریق یک مسیر استدلالی دیگر، وعده یوحناپی حضرت مسیح، مبنی بر «تسلی بخش دیگر» را

<sup>۱</sup> من همه انبیاء هستم.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

به عنوان اشاره‌ای علنی به ظهور پیامبری همچون عیسی مسیح، یعنی حضرت محمد، تفسیر می‌فرمایند (۳۱). توجه به بعضی زمینه‌ها راجع به اندیشه اسلامی یکی بودن حضرت محمد با فارقیط، کمک خواهد کرد تا استدلال حضرت بهاءالله را از رویکردهای غالب اسلامی، جدا سازیم. در میان مدافعان نظریه 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: کلمه موعود parakletos، (همان فارقیط و به معنای «حامی» و «مسلی») در یوحنا ۱۶/۱۴ و (معادل‌های آن) حالتی تغییر یافته از واژه اولیه‌ای است که در بطن متن نهفته است؛ یعنی کلمه (paraklytos) به معنی «برجسته و ممدوح» (۳۲)

اگر این اصطلاح مفروض، پذیرفتنی باشد؛ آنگاه بر اساس ترادف لغوی بین دو نام، می‌توان نشان داد که حضرت مسیح ظهور حضرت محمد را که نام مبارکشان به معنی «ممتاز و ممدوح» می‌باشد، پیش‌گویی نموده‌اند. نخستین بار ابن اسحاق، در قدیمی‌ترین سرگذشت باقی مانده از رسول‌الله (سیره ۱/۱۵۰، توضیحی بر یوحنا ۱۵/۲۳)، به طور مستقل و تحت تأثیر نام الهامی و قرآنی احمد (قرآن، ۶/۱۶) (۳۳)، روح راستی (فارقیط) را با حضرت محمد یکی انگاشت. اما برخلاف این رویه، حضرت بهاءالله، از طریق استدلالی مبتنی بر رابطه روحانی (و نه لفظی) حضرت مسیح و فارقیط و حضرت محمد، فارقیط را {که در ایقان نامش برده نشده} (۳۴) اما در ص ۱۷ [طبع ۱۹۰۰] به او اشاره رفته است؛ همان حضرت محمد دانسته‌اند. از نظر آن حضرت، اتحاد (توحید) و فرق (تفصیل)، چهارچوبه‌های تفسیری مرجعی هستند که در آن‌ها هر دو نام صحیح می‌باشد.

این استدلال، به طور ساده، بر مبنای اعتقادی (وحدت مظاهر- م) استوار است که اسلام به نحو اصولی آن را می‌پذیرد. اما انتقال از قدیم (اصل اسلامی وحدت رسل- م) به جدید (حمایت از اعتبار مظهریت حضرت باب) است که جزیی ضروری از برهان سازی حضرت بهاءالله را شکل می‌دهد و برای اینکه استدلال تماماً تفسیری نشود، آن حضرت، گاهی متوسل به خرد و منطق می‌گردند و در این شیوه متفاوت، مشابَهاتی از عالم طبیعت را نیز به کار می‌گیرند:

«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 و همچنین در ایام

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

ملاحظه نمایید که اگر گفته شود که كل يك شیء اند صحیح و صادق است و اگر گفته شود که به حدود اسمی و رسمی، غیر همنند، آن هم صادق است؛ چنانچه می بینی با اینکه يك شیء اند با وجود این، در هر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می شود که در غیر آن نمی شود 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 هر مقام 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 هویت ذاتی واحدی نیز برخوردار می باشند، کمک می کند. هدف چنین رویکردی تضعیف مقام و منزلت حضرت محمد نیست، بلکه زدودن این جزم اندیشی 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 دربرمی گیرد.

### حضرت بهاء الله و مکاشفه صغیر

حضرت بهاء الله اکنون به مسأله رستاخیز واقع می پردازند؛ یعنی قیامت مرتبط با موقعیت جدید دینی که به واسطه ظهور حضرت باب به وجود آمده است. به خاطر داشته باشید که هدف پوشیده در ورای تفسیر حضرت بهاء الله دو مورد است: اول حمایت از مأموریت حضرت باب؛ و دوم تجدید مسیر جامعه بابی قبل از ظهور موعود جدید. در این جهت، جمال ابهی تب و تاب قیامت نشان بایبان را تشدید می نمایند و پیشگویی های موعودگرایانه کوتاه مدت حضرت باب را به جریان می اندازند؛ پیشگویی هایی که طائف حول هیکل پیامبرگونه ای است که به نحو اسرار آمیزی به نام **مِنْ يَطْهَرُهُ اللهُ** خوانده شده و نیز به اسم **مُسْتَعَاثٌ** معرفی گشته است. اما قبل از آن، باید قطعات چیستان (puzzle) قیامت نشان، کنارهم قرار گیرد.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

در این جا، حضرت بهاءالله توجه خود را به ایفاء و اکمال رستاخیزی، معطوف می‌فرماید. در این راستا، مکاشفه صغیر در باب ۲۴ متی، به همراه گفتار بدرود حضرت عیسی در ابواب ۱۴ تا ۱۷ یوحنا، راجع به ظهور هیکلی موعودگونه در یوم رستاخیز، بسیار گویاتر و روشن‌تر از مشابهات قرآنی آن می‌باشند. در حقیقت قرآن درباره چنین هیکلی قیامت‌نشان، اصلاً وضوحی ندارد. در فقدان اشارات مستقیم قرآنی، توسل حضرت بهاءالله به متی ۳۱- ۲۴/۲۹ برای بسط موضوع ظهور متکامل، بسیار مؤثرتر 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 سینه خود خواهند 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 اصول اعتقادی اسلامی ندارند)، به نحوی اثبات‌پذیر، دقیق‌ترین تفسیری است که در کتاب ایقان صورت گرفته است. این تفسیر درعین حال از حجم قابل توجهی نیز برخوردار است. توالی مفهومی اصلی تفسیری را برای این آیات، به این صورت می‌توان خلاصه نمود: مصیبت، مبین فقر و محرومیت روحانی است. ایماژ اجرام سماوی در این گفتار رمزی، به درستی معرف انبیاء و قدیسیان است که البته نظراً می‌تواند در مورد رهبران مذهبی نیز مصداق بیابد. اما این نمادگرایی ممکن است مثبت یا منفی و در بعضی مواضع معین، ظاهری (راستین) و یا استعاری (نمادین) هم باشد. جدای از جنبه تاریخی، پذیرش ظاهری نجم مجوسیان (۳۷)، توسط جمال رحمن، شاید مبین این حقیقت باشد که یک تعبیر قدیمی از استعاره‌ای انجیلی، به مرور زمان، جنبه ظاهری به خود گرفته است (۳۸).

رهبران مذهبی در آسمان دین الهی چون ستارگانند، که ممکن است از لحاظ روحانی تاریک شده، به گرداب فنا ساقط گردند. معمولاً فساد و تباهی حادث در یک نظام روحانی، چنین سقوطی از فضل و رحمت الهی را تسریع می‌نماید. به سبب موقف منیعی که علمای روحانی دارا هستند، سقوطشان در ابعاد نجومی است و به همین کواکب مظلمه است که حضرت مسیح

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

اشارت دارند. چنین غرّش‌ها و سرزنش‌های ضدّ مَلّایی (توسّط حضرت بهاء‌الله- م)، صرفاً تفسیری نیستند. این تفسیری مبین يك واقعیّت عینی هم هست. چندان تعجّبی ندارد که حضرت بهاء‌الله مخالفت علمای ایّام را، همچون علمای روزگار مسیح، پیش‌بینی می‌فرماید. توازی و تشابهی که آن حضرت (در زمینه سقوط علماء- م) با گذشته مطرح می‌نمایند، به وضوح و به نوبه خود، امکان قیام موسی یا مسیحی بدیع را نیز اشعار می‌دارد:

«حال ای برادر، ملاحظه نما که اگر در این عهد چنین اموری (متّی ۳۱- ۲۴/۲۹- م) ظاهر شود و چنین حکایت بروز نماید چه خواهند نمود؟ قسم به مربّی وجود و مُنزل کلمات که در حین، بی‌تکلم حکم بر کفر و امر بر قتل نمایند. کجا گوش می‌دهند که گفته شود که عیسی از نفخه روح القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبرم مأمور گشته؟» (۳۹)

این مسئله‌ای صرفاً نظری نیست؛ از منظرگاه بایی، به راستی، موسی یا عیسایی بدیع پدیدار گشت و بر او وارد شد همان مخالفت و مصیبتی که مسیح را تا فراز صلیب همراهی کرد. پیکر حضرت باب در سال ۱۸۵۰ میلادی به باران تیرها سپرده شد. اما اگر تجلّی پیامبرگونه دیگری در راه باشد چه؟ اشارات آشکار جمال ابهی به حضرت باب می‌تواند به راحتی دوگانه در نظر آید که به گونه‌ای غیرمستقیم و مبهم، به ظهور موعودانه مشرف حضرتشان هم دلالت می‌کند:

«الله اکبر، بیان که به این مقام رسید رانحه روحانی از صبح صمدانی مرور نمود و صبای صبحگاهی از مدینه سبای لایزالی وزید... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می‌بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می‌گذارد. به قسمی عنایت در این ساعت فرموده که روح القدس به غایت حسرت می‌برد... الطاف به مقامی رسیده که جَعَلَ قَصْدَ نَافَةِ مَشْكَ نموده و خفاش در مقابل آفتاب مفرگزیده. مردگان را به نفحه 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... و در ارض قلوب که (یعنی

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

چه کسی-م)، این حبه‌های قدس انبات نماید؟... كذلك نورنا افق سماء البیان من انوار شمس الحکمة و العرفان، لیطمئن بها قلبک و تكون من الذین طاروا بأجنحة الايقان فی هواء محبة ربهم الرحمن»<sup>۱</sup>(۴۰)

توجه کنید به وفور کاربرد آنچه که علمای فصاحت فارسی، اضافه «استعاری»<sup>۱</sup>(۴۱) می‌گویند. اضافه، جزء یا دقیق‌تر بگوییم، کلمه ای است که برای مقاصد ملکی، وصفی و تخصیصی به کار برده می‌شود. اما حضرت بهاء‌الله از این ترکیب به عنوان یکی از ابزارهای مهم تفسیری استفاده می‌فرماید. چرا؟ چون تفسیر آن حضرت از يك آیه شیوه‌ای مشخص دارد؛ و آن شیوه این است که مفهوم يك نماد(مُشبهه به) را با کشف و ارائه اشارت‌گر (معنی = مُشبهه) مربوطه‌اش توضیح می‌دهند و آنگاه برای تقویت تفسیر، نماد و معنی مکشوفه را، در قالب یک ترکیب دستوری فارسی، یعنی همان اضافه استعاری، در کنار هم قرار می‌دهند.

اما کاربرد این روش در ایقان چه نتیجه‌ای به بار می‌آورد؟ برای مثال، تفسیر آن حضرت از «ارض» را در نظر بگیرید. در ارائه آن حضرت از متنی ۲۴/۲۹، نماد «ارض» به جای نماد «آسمان» که در متن اصلی به کار رفته، قرار می‌گیرد: «وَلِلْوَقْتِ مِنْ بَعْدِ ضَيْقِ تِلْكَ الْاَيَّامِ تُظَلِّمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ لَا يَعْطِي ضَوْؤُهُ... وَقُوَّةُ الْاَرْضِ تَرْجُحُ...»<sup>۲</sup>(۴۲) اما اشاره به ارض در این متن مکاشفه‌ای، موضوعاً مورد حمایت اشعیا ۱۳ و ۱۳/۱۰ (که به نظرمی‌رسد پشتیبان این آیه است) و یوئیل ۳۱-۱۰، ۲/۳۰، ۱۶-۳/۱۵ و لوقا ۲۱/۲۵ نیز قرار می‌گیرد. 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 نیشان مکرمت مبدول داشت، تبدیل شد اراضی آن قلوب به ارض معرفت و حکمت، و چه ریاحین توحید که در ریاض قلوبشان انبات

<sup>۱</sup> اینگونه افق آسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفان روشن نمودیم تا قلب تو را مطمئن سازد و از کسانی باشی که با بالهای ایقان در هوای محبت پروردگارشان پرواز کردند.- م

<sup>۲</sup> بلافاصله پس از مصیبت ایام، آفتاب تیره خواهد گشت، ماه دیگر نور خود را نخواهد داد؛... و قدرت‌های زمین متزلزل خواهند گشت.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

شده و چه شقایق‌های حقایق علم و حکمت که از صدور منیرشان روییده... این است که می‌فرماید: "يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" (قرآن، ۱۴/۴۸) (۴۳) حضرت بهاء‌الله به كمك استعارات گسترش‌یافته توضیحات متنوع خود را متناسب و موزون می‌فرماید. خورشید، که منشاء کل حیات زمینی است، استعاره‌ای کامل برای بیان مصدر هدایت یا «حیات» روحانی قرار می‌گیرد. ایماژهای عینی حاصل از امثله مسیحایی (منظور مثال‌هایی است که در اناجیل موجود است- م) نیز دقیقاً به همین نهج عمل می‌کردند. در همین مسیر، حضرت بهاء‌الله آیه‌ای قیامت‌نشان را ذکر می‌نمایند که زَمَخْشَرِي (متوفی، ۱۱۴۴ میلادی) آن را به عنوان نمونه تخیل (القاء انتزاعیّات به وسیله تخیل و تصوّر)، تحلیل نموده است:

«و دیگر معنی این آیه را ادراك نما که می‌فرماید: "وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ"»<sup>۲</sup> (قرآن ۳۹/۶۷) مضمون آن این است که همه 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 ادراك نموده‌اند، چه حسن بر آن مترتب می‌شود. وانگهی این مسلم است که حقّ 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 بر چنین امری و اگر بگویی مظاهرامر او هستند که در قیامت به این امر مأمور می‌شوند، این هم به غایت بعید است و بی‌فایده؛ بلکه مقصود از ارض، ارض معرفت و

<sup>۱</sup> رزی که زمین جز این زمین گردد.- م

<sup>۲</sup> سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمان‌ها به دست او در هم نوردیده می‌گردد.

(ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی).- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

علم است و از سموات، سموات ادیان. حال ملاحظه فرما که چگونه ارض علم و معرفت (را) که از قبل مبسوط شده بود، به قبضه قدرت و اقتدار قبض نمود و ارض منیعۀ تازه، در قلوب عباد مبسوط فرمود و ریاحین جدیده و گل های بدیعۀ و اشجار منیعۀ 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 بدیعۀ جدیده تزیین یافت. این است اسرار کلمات که بی حجاب کشف و ظاهر گشته.» (۴۴)

این فقره به نحو مطول ذکر شد تا جلوه ای از نوع استدلالی را که حضرت بهاءالله در خلال تفسیرشان به کار می برند، عیان نماید. به جای تشبث به صلاحیت تفسیر رسومی، آن حضرت با توسل به حصول بیهودگی (absurdity) (در صورت ظاهرگرایی- م) استدلال می فرمایند. اینک با نفی صحت قرائت ظاهری این آیه، «ارض» به یک نماد بدل می شود. درون گستره استعاره ای طبیعی که آن حضرت به کار می برند، تبیین این نماد به عنوان ارض معرفت- زمین مرغوبی که سبزه زار روحانی به بار می آورد- بسی دلپذیرتر است (۴۵).

دوباره بنگرید شیوه عمل حضرت بهاءالله را از کاربرد اضافه استعاری، برای تقویت ظریفانه تفسیر خود. «ارض» رستاخیزی،- در گفتاری مبدل از حضرت مسیح (ارضی به جای آسمان - م)- به معنای معرفت، علم و به طور کلی، قابلیت روحانی فؤاد انسانی، ظاهر می شود. مسیر تفسیر، مبتنی است بر اشارات آن حضرت به بساطین روحانی درونی، منظرگاهی که در سنت ادب پارسی، از غنای وافری برخوردار است (۴۶).

در فقره دیگری که کاملاً خودارجاعی (انعکاسی) می نماید، گویی حضرت بهاءالله به ظهور قریب الوقوع خود اشاره می فرمایند:

«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



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حبه‌های قدسی انبات نماید؟ و از ریاض نفوسِ که شقایق‌های حقایق غیبی بشکفد؟ باری نه چنان سدرهٔ عشق در سینای حبّ مشتعل شده که به آبهای بیان افسرده گردد و یا اتمام پذیرد. عطش این حوت را بحور نشانند و این سمندر ناری جز در نار روی یار مقرر 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. *كذلك نورنا افق سماء البیان من انوار شمس الحکمة و العرفان لیطمئن بها قلبك و تكون من الذين طاروا باجنحة الايقان في هواء محبة ربهم الرحمن* (۴۷) و فور اضافات استعاری در این فقره نیز نمایان است؛ که هر کدام، مستقیم یا غیرمستقیم به یکی از تفاسیر معین موجود در کتاب ارتباط می‌یابد.

خلاصهٔ کلام اینکه نقطهٔ آغازین تفسیر در کتاب ایقان، توضیح و تبیین مکاشفهٔ عهد جدید است به عنوان مبنایی برای تفسیر قرآن مجید که در خلال تتمهٔ کتاب پیگیری می‌شود. نیز حضرت بهاء‌الله، از صحت و جامعیت متن گفتار فارقلیطی و نیز کلام رستاخیزی مسیحایی در متی ۳۱-۲۹/۲۴، در مقابل اتهامات اسلامی مبنی بر تباهی (تحریف)، دفاع به عمل می‌آورند و آنگاه به «تفسیر بین‌الکتبی» (تفسیر قرآن مجید به وسیلهٔ عهد جدید و بالعکس)، مبادرت می‌ورزند. آن حضرت آیهٔ ۵ از سورهٔ رحمن (۴۸) و آیهٔ ۴۰ از سورهٔ معراج (۴۹) را برای توضیح معنی شمس و قمر قیامت‌نشان که حضرت مسیح بدان اشارت دارند، ذکر می‌فرمایند.

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 آیهٔ ۸۷ از سورهٔ بقره (۵۳) و آیات ۲۵ (۵۴) و ۷ (۵۵) از سورهٔ فرقان، مذکور می‌گردد. چنین می‌نماید که شیوه‌های تفسیری حضرت بهاء‌الله، مشتمل بر آن چیزی است که فیش‌بانه (Fishbane) به آن به عنوان «روش‌هایی که از یک متن معین معنا تولید می‌کند» (۵۶)، اشاره می‌نماید.

<sup>۱</sup> برای مضمون بیان مبارک به پانوشت صفحهٔ ۲۰۱ مراجعه شود. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

### ارتباط کتاب ایقان با تفسیر شیعی

در بحث و بررسی حضرت بهاءالله، به ویژه، عبارات فنی، روایات و فنون تفسیری شیعی، مندمج و مکون است. این بخش به مسأله سابقه کار می پردازد و به این سؤال پاسخ می دهد که کتاب ایقان تا چه حدی وابسته به تفسیر شیعی است؟ پاسخ روشن است. اصول تفسیری موجود در تشیع اخباری (امامیه مبتنی بر حدیث)، آشکارا در کتاب ایقان نمایان است؛ اما این اصول بیشتر با موضوع تفسیر سر و کار دارند تا با شیوه های آن. این، میراث تفسیر کلاسیک سنی است که به وفور، در فنون تفسیری موجود در کار حضرت بهاءالله حضور دارد؛ میراثی که تمامیت عرصه شیعه را تحت نفوذ خود داشته است. آری، شاخه همواره از کنده می روید و هر دو از یک ریشه سیراب می گردند.

میان کارهای اخیر تفسیر شیعی (از مذهب اخباری) و کتاب مستطاب ایقان، شباهت های رسمی و تأکیدهای موضوعی، در حدی هست که اقدام به مقایسه را مجاز سازد. چنین مطالعه ای قیاسی به عنوان نقطه ای منطقی و آغازین، برای بررسی بنیادی چنین اثری وزین، الزامی است. اما فقط به جنبه و زمینه شیعی متن پرداختن، بسی تنگ نظرانه می نماید. نقص چنین رویکردی کاهش گرایانه این است که حضور خصائص تفسیری قابل ردیابی شیعی در متن، ممکن است بتواند حادثه کتاب ایقان را توضیح دهد، اما نمی تواند صرفاً برحسب امتداد یا اتساعی طبیعی از سنت شیعی، آن را «تبیین» نماید. حضرت بهاءالله همان برنامه تفسیری را به کار می برند که مبانی قرآنی را برای مرجعیت ائمه دوازده گانه شیعه روشن می سازد؛ اما نه برای حمایت از سنت تشیع، بلکه به قصد انفصال و ابتعادی از آن سنت.

در این جا، در ساختار استدلال حضرت بهاءالله، ناسازه ای (paradox) از قدرت و مرجعیت ظاهر می شود و آن اینکه ایشان مرجعیت مؤسسه امامت را تأیید می کنند؛ اما در عین حال، «سلسله رسولی» (کاربرد اصطلاحی مسیحی برای اشاره به تسلسل مَدعیات علماء- م) مبتنی بر آنرا مردود می شمارند. انتقاد جمال ابهی از مرجعیت علماء در تشیع معاصر، چیزی فراتر از «اعتراض» می باشد. اما این انتقاد خود متضمن نوعی تمایل شیعه گونه نسبت به مرجعیت است، البته توأم با معکوس کردن مشروعیت آن؛ آن گونه که به نظام ملایی (آخوندی- م) زمان آن حضرت، تفویض گشته بود. اهداف تفسیری (جمال ابهی و روحانیت شیعه- م) نیز به نوعی

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

متشابهند؛ اما باهم برخورد می‌کنند، زیرا مُدعیات بهایی و شیعی در باب مرجعیت، قصداً متقاطعدند؛ یعنی دومی تابع و تحت حکم اولی است.

در کتاب ایقان، به نحوی ریشه‌ای و به شیوه شیعیان، توجه به قدرت و مرجعیت کاملاً نمایان است و این، کلاً خصلتی است شیعی. اما کسی نباید به تصور استمرار، گمراه گردد. در حالی 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 تحوّل و انقلابی اصولی و اعتقادی است که آن حضرت، در جهت تفوق بر اصرار و ابرام شیعی بر قدرت، به نفع کانون بدیعی از مرجعیت؛ یعنی ظهوری فراقرائی، به وجود آوردند. ظهور حضرت باب و نیز موعود ایشان، که در همه جای آثار آن حضرت ظهورش پیش‌بینی شده است، دو داعیه جدید بر تجلی الهی بوده است که نتیجه عملی آن انحلال و اضمحلال قدرت علماء و روحانیون شیعه است. وخیم‌تر آنکه از منظری شیعی، در آثار حضرت باب و حضرت بهاءالله، هردو، عمداً یا علناً، لحنی شدیداً ضدّ ملامی نیز به کار رفته است.

بنابر این در گفتار حضرت بهاءالله، دو تصویر از مذهب تشیع نمایان می‌شود. اولین تصویر، تاریخی و اصولی و منزه و درعین حال مبین فراق و جدایی است. ائمه اطهار مورد تقدیس و تکریم واقع می‌شوند و بسیاری از احادیث منسوب به آنان به عنوان دلیل و برهان به کار برده می‌شود. در کتاب ایقان، کثرت ارجاع و استناد جمال رحمن به روایات امامیه، بعد از توسل آن حضرت به آیات قرآنیّه 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 شیعه‌گری به اوضاع دیرینه، در کار نمی‌باشد. چنین به نظر می‌رسد که در دیدگاه حضرت بهاءالله از تاریخ نجات، مذهب تشیع نقش خود را به پایان برده است؛ لهذا می‌توان تأکید کرد که تفسیر آن حضرت، به سبب مدعیات رقیبانه در امر مرجعیت، به نوعی، ضدّ شیعی است. از آن جا که حضرت باب قبلاً، در هردو بیان فارسی و عربی،

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

انفصالی از گذشته را اعلان و عملی نموده بودند، کتاب ایقان را باید به دور از تجدید حیات مذهب تشیع، عاملی در جهت تحکیم و تقویت «ظهور» دیانت بابی، به حساب آورد. اینک می‌توان سؤال کرد که آیا در سنت تفسیری شیعه، سابقه‌ای برای نفی خاتمیّت مفروض مبتنی بر عبارت «خاتم النبیین» (قرآن ۳۳/۴۰)، از طریق ایمان و اطمینان به لقاءالله قیامت‌نشان (قرآن ۳۳/۴۴) وجود دارد؟ اما می‌بینیم که در تفسیر حضرت بهاءالله، یگانه آیه اساسی پیامبرنشان قرآن، به وسیله آیه‌ای دیگر در همان سوره و فقط چهار آیه آن‌سوتر نسخ می‌گردد؛ آیه‌ای که به وضوح زیارت خجسته (لقاءالله- م) محقق در هیکل «مظهرالهی» را منعکس می‌سازد؛ مظهریتی که وکالتاً همان «خدا»ی رستاخیز است؛ همان‌گونه که موسی «خدای فرعون»، خواننده شده است. چنین تعبیری در سوابق تفسیری شیعه اثنی عشری یافت نمی‌شود. سرشت بارز و کامل چنین تضادی نه تنها قیاس را تضعیف نمی‌کند، بلکه آن را به افزونی فرامی‌خواند.

یک مطالعه اخیر توسط لاوسن (Lawson)، به درک غربی از اصول تفسیری شیعی، کمک می‌کند. مطابق این مطالعه، نحوه استدلال حضرت بهاءالله علیه خاتمیّت ظهور، در مکتب تشیع هیچ‌گونه سابقه‌ای ندارد. همچنین کتاب ایقان از منظرگاهی معین، 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 مدعی مرجعیّت جدید چگونه متصور بوده مقصود خود را ابراز دارد، بدون اینکه قصد غصب مرجعیّت قرآن را داشته باشد؟ چنین کاری به واسطه تفسیر اخباری میسر گشته است. در این روش، فرایند تفسیر، در عین اعتراف به مرجعیّت سنت مقدس امامیه، عملاً جایگزین متنی می‌شود که قصد ایضاح آن را دارد (۵۷).

گفتگو در باره مذهب تشیع، 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 می‌باشد. وجاهت و ظرافت روش‌شناسانه مطالعه لاوسن، این است که او نظام مندی‌های نمونه و سنتاً تحسین شده اندیشه شیعی را براساس نظریات خود سردمداران این مذهب، ارائه نموده است. مطرح کردن این طبقه‌بندی‌ها در مقدمات تفسیر، روشنگرانه است. این توضیحات ناب (native) برنامه‌مند، حدّ محوریت امام را در تفاسیر اخباری از قرآن،

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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) به جهت 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 نظام‌دهی اصول تفسیری اخباری، زمینه و بستر کتاب ایقان را مستقیماً وضوح می‌بخشد. مطالعه لاوسن این مسأله را روشن ساخته است که کتاب ایقان عملاً مسیر عقلایی گرایش‌های تفسیری شیعی را بیان می‌دارد 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 جای‌گزینی عمده (در مرجعیت- م)، منتهی می‌گردد؛ و آن طلوع مرجعیت کُلّی حضرت باب است (که در ظلّ ایشان حضرت بهاء‌الله ایستاده‌اند)، و در مقابل، مرجعیت‌های رسمی پیشین، اعم از رسول و امام، یا قرآن و حدیث افول می‌نمایند. ظهور حضرت باب موجد کانون جدید مرجعیت روحانی است؛ مرجعیتی که مبتنی بر مزایای قیامت‌نشان افاضه‌گشته، و بر اساس «تحقق و اکمال» دور رسالت، مشروعیت یافته است.

به شکلی بحث‌پذیر، برجسته‌ترین خصوصیت تفاسیر شیعه اخباری از قرآن، شیوه 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 شیعه اسلام، به خصوص امامت، حائز اولویت و اهمیت طراز اول است. بر طبق نظر لاوسن، وجه مشخصه تفاسیر اخباری از قرآن، روالی است برای «یافتن نوعی قرائت صحیح از آیه مورد نظر، به واسطه کنایه یا استعاره، جهت توجیه حقانیت امام یا بعضی مباحث مربوط به او، مثل ولایت (هدایت روحانی)» (۵۸). مذهب تشیع، از همان بدایت، و در همه جلوه‌های گوناگونش در طول تاریخ اسلام، همواره به مقولات و مُدرکات متنوع مرجعیت، منسوب و مشغول بوده است. شیعه اثنی عشری، که امروزه شکل غالب شیعه‌گری است، مرجعیت روحانی را، موهوب به امام میدانند. مُدعیات مرجعیت، تمامی هویت مذهب تشیع را فراگرفته است؛ مُدعیات و منویاتی که آشکارا دعاوی رقیب سنی را به مبارزه می‌طلبد. در این مسیر، قرآن، حدیث و به خصوص میراث شفاهی ائمه (روایات- م) در جهت توجیه مشروعیت، به کار گرفته

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

می‌شود. کاربرد گزینشی و عمدی این منابع به قصد اعتبار بخشیدن به چیزی است که سنی 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 نگرانی‌های مذهب تشیع است نسبت به این مسأله، نگرانی‌هایی که لااقل مخاطبان مستقیم را به خود مشغول می‌داشت. توسل به چنین تمهیدی به جهت تسریع انتقال مرجعیت روحانی مبتنی بر ایمان از مؤسّسات شیعی، به مصدری جدید از فره و جذبۀ الهی، یعنی حضرت باب، ضروری می‌نمود. ظهور حضرت باب آنچه را از یوم آخر که غالباً در منظر شیعه، نامعلوم و نهانی بود، آشکار و علنی نمود. به واسطه ظهور آن حضرت، در ظل آسمان افراشته ایمان، منظرگاه رستاخیزی بدیع، گسترده گشت.

حضرت بهاء‌الله کاری صورت می‌دهند که مبتنی بر استمرار تجلی الهی تحت عنوان «تحقق و اكمال» (fulfillment)، می‌توان آن را معکوس کردن موضوع تفسیر شیعی در نظر گرفت. اما چنین تحقق خود به منزله نفی و نسخ است؛ یعنی در کتاب ایقان، اصول تفسیری شیعه به کارگرفته می‌شوند برای مقابله با قدرت و مرجعیت نفس شیعه، گرچه رسماً و ظاهراً قضیه طور دیگری به نظر می‌آید؛ و همین است ظرافت استدلال حضرت بهاء‌الله.

کتاب مستطاب ایقان بر این نظریه شیعی که قرآن حائز ابعاد نمادینی است که صرفاً مفسر ملهم می‌تواند به دقت و درستی آن‌ها را توضیح دهد تأکید می‌گذارد. در نظر شیعه اخباری، متن قرآنی از تفسیر معتبر آن، انفکاک نا پذیر است و از آن جا که تفسیر بالاخره اقدامی انسانی است، ضامن صحت آن، اعتماد به احادیث مرویه از ائمه طاهره می‌باشد. از این نقطه نظر، متن مقدّس، آغشته به هاله و فره‌ای می‌گردد که متعلق به رسول‌الله و ائمه هدی هردو می‌باشد. به قول لاوسن «به دلیل آمیخته شدن امام با قرآن، متن آن توأمان با فره ایزدی تجربه می‌شود و قرائتش نوعی "زیارت" تلقی می‌گردد.» (۵۹)

این تمایل و نگرش در مورد مبشر بلافصل حضرت بهاء‌الله، یعنی حضرت باب، بارزتر می‌شود. لاوسن می‌گوید: «اختتام منطقی این فرایند را در تفاسیر حضرت باب (شهادت: ۱۸۵۰) از قرآن مشاهده می‌کنیم که در کارهای اولیه، شدیداً متکی به شیوه اخباری (روایات امامیه) بودند؛ اما در آثار متأخر ظاهراً کاربرد علنی آن‌ها را رها فرمودند. در مراحل اخیر تفسیرات آن حضرت،

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

عملاً تشخیص میان تفسیر، نص، خواننده، خدا، رسول و امام غیرممکن می‌نماید. و به کوتاه سخن، ماحصل تفسیر، به گونهٔ نص نمودار می‌گردد.» (۶۰) از این بحث و بررسی، روشن می‌شود که اصول تفسیری شیعی، به درستی در کتاب ایقان حضور می‌یابد. جای‌گزین کردن مراجع سنی با منابع شیعی و کاربرد وسیع و حتی مسلط این منابع در تفسیر، به یک معنا، تمهید سبیلی بوده است برای توجیه مُدعیات مرجعیتی نخواستہ که بدایتاً به گونه و در مقولهٔ تفسیر جلوه‌گر گشته است.

به گفته‌ای پدیدارشناسانه، ظهور و تجلی به نوعی وابسته به سنت است. برای مخابره و گفت‌وگو در درون محدوده‌های سنن، قبل از آنکه داعیه‌ای علنی بر مرجعیتی بدیع میسر گردد، کاربرد خلاقیت و ظرافت به عنوان مقدمه‌ای موقتی اما ضروری ظاهر می‌شود. 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 خطوط رسومی اخباری صورت گرفته، اعلان و اظهار پدیدارگشت. این توالی، چیزی است که تولد یک دین جدید جهانی را مشخص نمود؛ دینی که می‌بایست همزمان، هم به واسطهٔ سنت اسلامی سخن می‌گفت و هم گسست و انفصالی از آن را عملی می‌کرد.

### خصائص سبک تفسیری کتاب ایقان

راجع به سبک نثر و نوشتار کتاب ایقان و هدفی که چنین سبکی تعقیب می‌نماید، نیز باید مطالبی گفته شود. کلاً آثار حضرت بهاءالله از لحاظ فصاحت و شیوایی، خوانندگان غربی را دچار شگفتی می‌نماید. از دید آنان این گونه تزیینات کلامی اغلب غیر ضروری و گیج کننده و حتی وخیم‌تر از این، 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 با آن مواجهند، در این مسأله نهفته است که مامعنای نباض سه‌پارگی واقعیت؛ یعنی خدای ناشناختنی، دنیای نمادها و عالم مادی را از دست داده‌ایم.» (۶۱) مؤمن (Momen) واقعیت هستی شناسانهٔ موجود در ورای نمادگرایی بهایی را نشان داده است. همان‌گونه که باوزانی اشاره کرده است، ماوراءالطبیعهٔ بهایی به چنین «دنیای نمادها» ای، اذعان می‌نماید. حضرت بهاءالله، در لوحی موسوم به ورقاء می‌فرمایند:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«مقصود از ملکوت در رتبهٔ اولی و مقام اول، منظر اکبر بوده و در مقام آخر، عالم مثال است مابین جبروت و ناسوت؛ آنچه در آسمان و زمین است مثالی از آن در آن موجود.» (۶۲)

این مضمون در کتاب ایقان نیز به گونه‌ای بسیار پوشیده مطرح شده است. چنین به نظر می‌رسد که در این کتاب مبین، بین عوالم روحانی و مادی، قانون انطباق حاکم است. در غیر این صورت نمادهای روحانی، معرف چه چیزی هستند؟ وجود ابعاد روحانی در این حیات ناسوتی چیزی است که سوی امور دیگر، نمادهای دینی می‌کوشند آن را فرا بخوانند.

حتی در مطلع کتاب (ایقان)، قبل از آنکه 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، عرضه می‌دارد:

«... تا نوبت به موسی رسید و آن حضرت به عصای امر و بیضای معرفت از فاران مَحَبَّتِ الهیّه با ثعبان قدرت و شوکت صمدانیه از سینای نور به عرصهٔ ظهور ظاهر شد و جمیع من فی الملك را به ملکوت بقا و اثمار شجرهٔ وفا دعوت نمود.» (۶۳)

نمادگرایی (symbolism) از يك ریشهٔ شعرگرایانهٔ مشترك بين ملل سرچشمه می‌گیرد و مبین نظاره‌ای استعاری (metaphorical) به عالم حقیقت است. در متون تاریخی اغلب، زبان مجازی (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، منظرگاهی را می‌نماید که نه به گذشته، بلکه به آینده ربط می‌یابد. هنری کوربن (Henry Corbin)، در یکی از گفتارهای مفید خود می‌گوید: «... لهاد، تأویل آشکارا، همان شیوهٔ تفسیر نمادها است... تأویل، به عنوان تکیه‌گاهی لازم جهت دستیابی به تعدد معنا در یک متن، مستلزم وجود طبقات عوالم و فواصل بین این عوالم است.» (۶۵)



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

گونه‌شناسی ونس برو (Wansbrough) از تفسیر

یک شیوه 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. چهارچوبه تحلیلی انتخاب شده برای این کتاب (ایقان)، گونه‌شناسی (typology) تفسیری (شناخت انواع تفسیر-م) مدون توسط ونس برو می‌باشد. توضیحات ایشان راجع به تفسیر کلاسیک قرآن، نظراً، مستند و مقبول و قابل ارزیابی است.

صرفاً از نقطه نظر روش شناسی، ونس برو با طرح ارزیابی منقدانه تفاسیر قرآنی، به درک ما از تفسیر کمک شایانی نموده است. وی با حمایت از تحلیل ادیبانه (۶۶) فرایند تجلی، قرآن و حدیث هر دو را، از قید جداافتادگی اصول‌گرایانه پرطمطراقشان، رهایی داده است. ونس برو در بررسی خود از تفسیر، دو گونه معیار را معرفی می‌نماید: ۱) معیار کارکردی (functional) و ۲) معیار سبکی (stylistic). وی امیدوار است با «تمرکز بر عناصر تفسیری، چه در درون متن و چه در بیرون آن»، «موازن مشخصی را کشف نماید که قابل درک برای عموم مردم باشد.» (۶۷) این ابزار سبکی، یا معیار تشخیص، جهت تحلیل پویه‌شناسی (dynamics) تفسیر، در درون انواع متون دینی عمل می‌نماید. این ادعا مطرح است که ارائه و انتشار این «ابزار روش‌شناسانه» (که اغلب، «ابزار روندانه (procedural)» گفته می‌شوند) (و ما در این جا، برای سهولت بیشتر فهم، آن را «ابزار تشخیص تفسیر» یا به طور خلاصه «ابزار تشخیص» ترجمه می‌نمایم- م)، «متقابلاً مؤید» (۶۸) یکدیگر می‌باشد. ثمربخش و شاید هم روشنگر خواهد بود که این چارچوبه برای تحلیل کتاب ایقان نیز به کار برده شود؛ البته با توجه به این نکته که این ابزار تشخیص، هر کدام «بالقوه متغیرند، اما نه تا وراى امکان بازشناسی آن‌ها.» (۶۹) همان‌گونه که در مورد مطالعه خود ونس برو نیز صادق است، تحلیل کارکردی و سبکی تفسیر حضرت بهاء‌الله از قرآن در نوشتار حاضر، اصولاً يك «تجربه» (۷۰) است.

ونس برو تفسیر کلاسیک را در پنج گونه طبقه‌بندی نموده است که چندان از يك ترتیب رشد تاریخی در زمینه افزایش پیچیدگی، تبعیت نمی‌کنند. این پنج گونه عبارتند از: تفسیر روایتی، تفسیر عرفی، تفسیر متنی، تفسیر ادبی و تفسیر نمادی یا تمثیلی. رپین (Rippin) راجع به این آرایه‌بندی علمی می‌نویسد: «در حالی که ترتیب تاریخی ممکن است تا حدی مورد مناقشه باشد، اما نفس عمل طبقه‌بندی، از لحاظ اسلوب صحیح علمی، منسجم، کاربردی و زاینده

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

است.» (۷۱) ولی این دسته بندی‌ها، گرچه سبب درك بهتر می‌شوند، اما تمامی بحث گونه‌شناسی را در بر نمی‌گیرند؛ و صرفاً مبین عرصه‌هایی هستند که تفسیر اسلامی در آنها جولان داده است. آنچه که این طبقه‌بندی‌ها را قابل استفاده و مؤثر می‌سازد و به آن روح می‌بخشد، همان پویه‌شناسی تفسیری است. به این ترتیب گونه‌شناسی ونس برو شامل پنج نوع تفسیر و دوازده مورد ابزار تشخیص تفسیر؛ یعنی «دوازده عنصر تبیینی، به عنوان معیاری جهت تحلیل توصیفی ادبیات تفسیری» (۷۲) می‌باشد.

تدوین این عناصر تبیینی توسط ونس برو، چارچوبه‌ای علمی- ادبی را برای تحلیل و بررسی هر نوع اثر تفسیری فراهم می‌سازد و مؤلفه‌های تفسیری اصلی آن را مشخص و مجزا می‌نماید. تعداد و توزیع هر یک از این فنون در درون يك متن معین، با دقت بیشتری به ما می‌گوید که مفسر با مواد خود چه کرده است و نیز به درك ما از اینکه چه عواملی را باید شکل‌دهنده ساختار ویژه يك تفسیر در نظر گرفت، می‌افزاید.

حضرت بهاءالله در کتاب ایقان، همه ابزار تشخیص ونس برو، به جز دو مورد را، به کار برده‌اند. دو مورد مفقوده عبارتند از: قرائت‌های مختلف و متون شاهد (سوی ذکر يك فقره شعر که البته برای مقاصد اعجابی بوده است تا اهداف تفسیری). فقدان قرائت‌های مختلف (از یک مورد تفسیری- م) ، مُشعر بر نگرش خاصی است که حضرت بهاءالله نسبت به قرآن دارند. در این نگرش، متن قرآن نه تنها مقدس محسوب می‌شود، بلکه ثابت و پایدار نیز می‌باشد؛ البته در محدوده‌های شرعی و نه در حوزه‌های تفسیری؛ و این به روشنی، انعکاسی است از نگرش‌های قرن نوزدهمی اسلامی نسبت به متن؛ به این معنا که قرآن به همان صورتی که نازل شده، دست نخورده مانده است و متن به همان شکلی که دریافت گشته، صحیح و درست به ما رسیده است. مسأله نقل غیردقیق ادعایی بعضی آیات قرآنی توسط حضرت بهاءالله، مختصراً مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما این موارد هم جنبه ارجاعی داشته، نمی‌توان آن‌ها را به عنوان قرائت‌های مختلف، در جهت مقاصد تفسیری محسوب داشت.

در کاربرد گونه‌شناسی ونس برو به عنوان قالبی تحلیلی برای مطالعه کتاب ایقان، قصد من این نیست که حضرت بهاءالله را مقلد مکتب اسلامی و یا يك مفسر معمولی قرآنی، به معنای کلاسیک آن، معرفی کنم. در حقیقت تحلیل ارائه شده، ممکن است به عنوان اقدامی بی‌ربط، خواننده را متعجب سازد؛ اما چنین کاری در مسیر تلاش برای تحلیل متن به مؤلفه‌های تبیینی

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

آن، گریزناپذیر بود. نمونه‌های ذکر شده، اغلب از توالی خود خارج شده و به صورت فقرات کوچک ارائه گشته است؛ اما همین فقرات محدود، در چارچوبه نظریه تفسیری، قالب‌بندی شده‌اند.

علی‌رغم این، با کاربرد مدل ونس‌برو، کتاب ایقان، به دلیل وحدت استدلال موجود در آن، به نحو مؤثرتری جلوه می‌نماید؛ وحدتی که در هر نوبت، با توسل به تنوع ابزارهای تشخیص تفسیر- که منحصراً استفاده از آن‌ها سرشت متزاید میراث تفسیر اسلامی را آن‌گونه که در دسترس حضرت بهاء‌الله بوده، منعکس می‌سازد- صیانت و تقویت می‌شود. آن حضرت در استدلال علناً اسلامی خود، ناسازه‌ای (paradox) با ابعادی تاریخی و جهانی را مطرح می‌فرماید و آن اینکه اگر جریان تفسیر قرآن نشان دهد که این کتاب مبین، ظهوری آتی را پیش‌بینی نموده است؛ به دنبال دعاوی دوگانه مطروحه توسط حضرت باب و حضرت بهاء‌الله، چالشی ضمنی در مورد مرجعیت کل عالم اسلام مطرح می‌گردد.

### معیارهای تشخیص تفسیر در کتاب ایقان

اکنون نگاهی دقیق‌تر می‌افکنیم به طریقی که حضرت بهاء‌الله قرآن را تفسیر می‌فرماید. روش‌های آن حضرت، در هر موردی، با آنچه ونس‌برو سازوکار (mechanism) های تفسیری خواننده، تطابق کامل ندارد؛ اما شباهت‌های تقریبی موجود، روشن‌گر و مفید است. من ثابت خواهم کرد که در کتاب ایقان يك رویکرد معین تفسیری، قابل تشخیص است و آن این است که حضرت بهاء‌الله، نخست به عنوان مقدمه، اثبات می‌فرماید که مبحث رستاخیز قرآنی، نوعاً مجازی (figurative) است. سپس چنین مقال قیامت‌نشان مجازین را، از لحاظ عملکرد، نمادین (symbolic) می‌بینند. ارزش این شهود نمادین وابسته است به وضعیت تصاویر موجود در مبحث مورد بررسی که به خواننده یاد داده می‌شود آن را غیر ظاهری بنگرد.

حضرت بهاء‌الله ابتدا توضیحاتی فصیحانه (rhetorical) ارائه می‌فرماید و به خواننده کمک می‌نماید مجازین 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 بی‌نشانه‌اند، شناختشان وابسته به زمینه متن بوده، به طریق قانون تطابق (بین نماد و معنی مورد نظر آن- م)، تعبیر و تفسیر می‌گردند. این همبستگی (بین نماد و معنی- م)، يك واقعیت هستی‌شناسانه برتر و یا لااقل، يك جهان‌بینی از نظر روان‌شناختی عمیق‌تر را، مد نظر دارد. کلا

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

پویایی (dynamic) میان مجاز (figure) و نماد، نقشی اساسی در استدلال کلی کتاب ایقان ایفا می‌کند آن هم در این راستا که ظهوری فراقرائی نه تنها ممکن و موعود، بلکه هم اینک در جهان موجود و مشهود است.

در این جا باید نکته‌ای هم درباره شیوه عمومی استدلال اسلامی، که حضرت بهاءالله لاجرم به ارث برده‌اند، گفته شود. تحلیل و تفسیر آن حضرت از متون منتخب قرآنی، بدایتاً بر اساس تشبیه و نیز توسل به حدیث، صورت می‌گیرد. به علاوه، رویکرد آن حضرت معرف خصوصیت دیگری نیز هست که در زیبایی‌شناسی فلسفی- آن‌گونه که در مورد تجلی اعمال می‌شود- می‌تواند تهییج و تفریح (exercise) خواننده شود. کمال (kernal) در نقد ادبیات کلاسیک عرب، زیبایی‌شناسی ادبی را به عنوان «علاقه به تشخیص و توصیف سرشت گفتار شعرگونه، عموماً... از طریق نشان دادن اینکه... چنین گفتار شاعرانه و زیباشناسانه، چگونه عمل می‌نماید» (۷۳) تعریف کرده است.

در کتاب ایقان، تحسین زیبایی‌شناسانه حضرت بهاءالله از قرآن، مرتبط و ممزوج است با تمجید آن حضرت از غنای بیان مجازین این کتاب مبین. آن حضرت، در عین اقامه دلیل و برهان برای اثبات وقوع يك ظهور فرا- قرآنی (Post-Quranic)، اعزاز و اکرام قرآن را نیز وسیعاً ملحوظ می‌دارند؛ و در مواضعی متعدد از کتاب به ستایش قرآن می‌پردازند که يك مورد آن چنین است: «هیچ شیئی را آن سلطان احدیه، در اظهار حجت خود، به آن (قرآن) شریک نفرموده؛ چه، میان حجج و دلایل، آیات به منزله شمس است و سوای آن به منزله نجوم، و آن است حجت باقیه و برهان ثابت و نور مضمیء 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... شریعه معارف الهیه از آن در جریان است و نار حکمت بالغه صمدانیه از آن در فوران.» (۷۴)

اما در ورای زیبایی‌شناسی، این، تعبیر و تبیین، یا همان عمل تفسیر است که ضرورت می‌یابد. حضرت بهاءالله، قصد خود را از این کار به روشنی و سادگی بیان می‌فرماید: «همه این

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

تفصیل که مکرّر ذکر می شود از همه مقام و همه جا، مقصود این است که بر تلویحات کلمات اصفیای الهی مطلع شوید.» (۷۵) در خلال کتاب، تفسیر آن حضرت اغلب سرشت ناپیدای آیات قیامت نشان را هدف می گیرد و با وجود اینکه ایشان در زمره علمای ادب نبوده اند، به نظر من، مفاهیم زیربنایی رویکردشان به متن (قرآن)، همانقدر که یزدان شناسانه است، ادیبانه نیز می باشد. یانگر (Younger) سرشت لسان مجازین را، آن گونه که در متون انجیلی به کار رفته است، جمع بندی نموده است. به نظر می رسد توضیحات او، با همان درجه از اعتبار، در مورد زبان مجازین قرآن و امکانات نمادین متعلق به آن نیز مصداق می یابد:

«در لسان مجازین، نوعی طبقه بندی معنا مطرح است که در آن، ناپذیرفتنی بودن مفهوم در یک سطح، جریان از معنا را در سطحی دیگر تولید می کند... قدرت استعاره دقیقاً ناشی می شود از تعامل میان معانی متخالفی که این صنعت آن ها را با فشار و اجبار و به نحوی نمادین در یک چارچوبه یگانه معنایی جای می دهد و نیز منبعث می گردد از حد و اندازه ای که این اجبار توفیق می یابد در غلبه بر آن 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 تشخیص تفسیر» ونس برو، به همان ترتیبی که آن ها را مطرح کرده است، در مورد ایقان اعمال می گردد. چنین اقدامی گرچه تا حدی قراردادی می نماید؛ اما برای مقاصد ما روشنگرانه است. به خاطر داشته باشید که این چارچوب روش شناسانه برای مقاصد تحلیلی، به کار حضرت بهاء الله تحمیل می گردد و نیز اینکه این قالب، هیچ بخشی از اثر عظیم و هشیارانه آن حضرت را شکل نداده است. جمال ابهی محقق نبودند؛ به جرگه علماء تعلق نداشتند و تحصیلاتشان صرفاً محدود به تعلیمات سنتی و ساده خاندان های اشرافی آن ایام بود که فقط آموزش خصوصی قرآن و حدیث را شامل می شد.

بسی مهم تر 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 وسیله قدرت خارق العاده «نزول» الواح و آثار بی شمار، تقویت و توسعه یافت؛ آثار گرانباری که از نظر بهایان به تمامه حانز مقام و مرتبه ای است که ناسخ مرجعیت قرآن قلمداد می شود. حضرت بهاء الله در بحث و بررسی مقولات معضله اسلامی و نیز در ارجاعات گهگاهی به مفسرین قرآنی، البته نه به

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

نام و نشان، بلکه در فرایند استدلال و برهان، آگاهی خود را از برخی مسائل مهم مرتبط با تفسیر، نشان می‌دهند (۷۷). (در مباحث بعدی متوالیا ابزار تشخیص تفسیر و نس برو در مورد متن ایقان بررسی می‌شود- م)

قرائت‌های مختلف

حضرت بهاء‌الله در هیچ موضعی از کتاب ایقان، آیات قرآنی را با ذکر قرائت‌های مختلف (یعنی برداشت‌های تفسیری مختلف راجع به یک آیه معین- م)، شرح و بیان نمی‌کنند. این‌سان می‌نماید که نگرش آن حضرت به موقف شرعی متن مقدّس، چنین رویکردی را منتفی می‌سازد. جهت‌گیری ایشان نسبت به صحّت و جامعیت قانونی قرآن، بعضی شبهات سنتی شیعی در مورد بخش‌های حادّ و حسّاس آن را، نا دیده می‌گیرد (۷۸).

در فصل دوم کتاب حاضر، شواهد و مستنداتی دالّ بر هدایات خود حضرت بهاء‌الله مبنی بر تطابق منقولات قرآنی با متن استاندارد قرآن عرضه گشت؛ به این دلیل که پیش از آن، در متن اولیه چاپ سنگی بمبئی از کتاب ایقان، چنین مواردی به صورت نقل غیردقیق (inexact paraphrases) وارد شده بود. منتقدان (مخالفان) دیانت بهایی، صحّت داعیه «منزول» بودن کتاب ایقان را زیر سؤال برده‌اند، به این دلیل که می‌گویند نزول فرایندی خطاناپذیر است.

اما این منقولات غیردقیق، چه توضیحی تلقی شوند چه خطا، در فرایند تفسیر دخالتی ندارند؛ به علاوه اندک و ارجاعی و خارج از اهمیت و حسّاسیت متن اصلی بوده، احتمالاً نقل با تکیه بر حافظه می‌باشند. مهم این است که خواننده به راحتی آیه مبارکه را تشخیص می‌دهد و نکته تفسیری آن را درمی‌یابد و به این ترتیب نقل غیردقیق، مقصد خود را محقق می‌سازد. اظهار نظر جفری (Jeffery) درباره قرائت‌های گوناگون سوره فاتحه قرآن که در قاهره مشاهده کرده یا در دوائر شیعه ملاحظه نموده، با همان درجه از اعتبار (البته بدون اینکه اهمیتی داشته باشد)، در مورد منقولات نادقیق کتاب ایقان نیز صادق است:

«هیچ‌گونه دلیل قابل تشخیصی برای این قرائت‌های مختلف (از سوره فاتحه قرآن- م) وجود ندارد. آن‌ها تغییراتی درجهت ساختار روان‌تر دستوری و یا وضوح افزون‌تر معنایی، نیستند و به نظر نمی‌رسد از اهمیتی اصولی یا اعتقادی برخوردار باشند؛ بلکه صرفاً تغییرات و تفاوت‌هایی هستند که انتظار می‌رود در نگهداری و انتقال صلوات که بدایتاً به طور شفاهی صورت می‌گرفته، به وجود آمده باشد.» (۷۹)

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

در مقابل (فرض منقولات غیردقیق- م)، عزّت و احترامی که حضرت بهاءالله برای متن مقدّس (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 رَمَح مخالفین و ظنونات مُجْتَثَه و اشارات شرکیه محفوظ ماند و همچنین مرزوق شد به فواکه طیبه احدیه و اثمار علم شجره الهیه و از انهار ماء غیرآسن معرفت نوشید و خمر اسرار توحید و تفرید چشید. چنانچه جمیع مایحتاج آن امت از احکام دین و شریعت سید المرسلین در آن رضوان مبین موجود و معین گشته و آن (قرآن- م) است حجت باقیه برای اهلش، بعد از نقطه فرقان (حضرت محمد- م)؛ زیرا مسلم است حکم آن و محقق الوقوع است امر آن و جمیع، مأمور به اتباع آن بوده‌اند تا ظهور بدیع در سنه ستین.» (۸۰)

ممکن است کسی سؤال کند که تکریم حضرت بهاءالله از قرآن، با وجود باورشان به اینکه از پیش توسط حضرت باب منسوخ گشته، چرا تا این حدّ پیش رفته است؛ در پاسخ باید گفته شود که احتمالاً این باور هیچ ربطی به اینکه آن حضرت چگونه صحّت و جامعیت این سفر جلیل را ملحوظ می‌داشته‌اند، ندارد. برخلاف بعضی زمزمه‌ها در سنت شیعه که جامعیت قرآن را زیر سؤال برده است- از جمله شایعه اینکه در نسخه استاندارد عثمان فقرات مربوط به حضرت علی حذف شده است- حضرت بهاءالله صحّت و تمامیت آن را صحّه می‌نهند؛ اما تعبیر و تفسیر قرآن، همانسان که تا حدّی به صورت دقیق و جزئی ملاحظه خواهیم کرد، مسئله‌ای است کاملاً متفاوت.

متون شاهد

در تطبیق دادن يك 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 سنت معمول و در لسان عرب، نمونه‌هایی که ادبای «مشتاق به توضیح اشکال فصیحانه»، از حجم عظیم اشعار اصولاً «پیش اسلامی»، ذکر

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

می‌کرده‌اند، شواهد خواننده می‌شود. معادل فنی این عبارت، در نظریه‌های ادبی غربی به "poetic loci probantes" (۸۱) موسوم است. در کتاب ایقان جمال رحمن فقط در یک مورد به ذکر شاهدهی شعری مبادرت می‌نمایند<sup>۱</sup>. حضرت شوقی افندی این بیت را این‌گونه ترجمه می‌فرماید:

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)

علی‌قلی خان، در اولین برگردان به انگلیسی ایقان، برای امکان مقایسه، خود شعر را نیز ذکر می‌نماید:

عجب نبود 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. For  
in the sun, the eye of the blind findeth nothing but heat(84).

---

<sup>۱</sup> اما در صفحه ۵۸ از چاپ موسوعات، ۱۹۰۰، شعر عربی زیر نیز نقل شده است که معادل آن هم، در چاپ سوم (۱۹۶۰) ترجمه حضرت شوقی افندی، توسط مؤسسه مطبوعات امری، ویلمت ایلینوی، صفحات ۷۰-۶۹، درج گردیده است:

تمسک به اذیال الهوی فَاخْلَعِ الْحَیَا وَ خَلِّ سَبِيلَ النَّاسِکِیْنِ وَ اِنْ جَلَّوْا  
که ترجمه آن با توجه به برگردان حضرت شوقی افندی به قرار زیر است:

بِجَسَبِ به دامن هوی و شرم و حیا را بگذار.

و بگو عاقلان و پرهیزگاران بروند؛ حتی اگر جلوه کنند.

نیز در ایقان چاپ لجنه ملی نشر آثار بهائی به زبان فارسی و عربی- آلمان؛ ناشر: مؤسسه ملی مطبوعات بهائی آلمان، هوفهایم، آلمان؛ چاپ اول (نشر جدید)؛ ۱۵۵ بدیع، ۱۳۷۷ شمسی، ۱۹۹۸ میلادی؛ در فقرة شماره ۲۰۴، دو فرد اشعار زیر نیز نقل شده و حضرت ولی محبوب امرالله نیز برگردان هر دو شعر را در ص ۵۸ از ترجمه خود (نسخه انگلیسی موجود در کتابخانه الکترونیکی بهایی)، درج کرده‌اند.

متهم داری کسانی را که حق کرد امین مخزن هفتم طبق

جله ادراکات بر خرهای لنگ حق سوار باد، پرآن چون خدنگ



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

این دو ترجمه چندان تفاوتی با هم ندارند، به جز اینکه خان، با ارائه رسمی خود بیت شعر، کاربرد آن را مشخص نموده است. نقل این بیت، احساسی و اعجابی (exclamatory) است و تکرار و تأکید حضرت بهاءالله را در منع تعبیر ظاهری آن آیات قرآنی که حائز معانی عمیق‌اند، تقویت می‌نماید. مأخذ این شعر نامعلوم است. هیچ‌گونه اشاره‌ای به آن نشده است. محتمل است که حضرت بهاءالله آن را از اشعار عرفانی خود (که اغلب از میان رفته است)، نقل نموده باشند؛ اما ذکر آن در این جا، حائز طنین سنتی چشمگیری است.

اگر در کل آثار حضرت بهاءالله مروری رود، معلوم می‌شود که ایشان جز در کارهای عرفانی صوفی‌گرای خود، تمایل چندانی به ذکر شواهد شعری ندارند. با این وصف، آن حضرت، هنگام توضیح جنبه‌های مجازین و نمادین قرآن، توجه را به آیات و فقراتی که آشکارا حالت شعرگونه دارند، جلب می‌فرماید. البته این بدان معنی نیست که قرآن نوعی شعر است. نه جمال رحمن و نه نفسی از مسلمانان، هرگز چنین مسئله‌ای را عنوان نکرده‌اند.

سوی خاصیت تقویت کنندگی این بیت، انگیزه‌ای ضمنی نیز مؤید ذکر آن بوده است. جمال ابهی، اندکی قبل از آن، چندین آیه را در رابطه با نفی ظهورت پیشین توسط معروضین، ذکر می‌فرماید (آیات ۲/۲۳؛ ۴۵/۵؛ ۴۵/۶؛ ۴۵/۸؛ ۲۶/۱۸۷ و ۸/۳۲) و آنچه را که از منظر آن حضرت يك توازی علنی با حضور تاریخی و واقعی نفس مبارکشان است، نتیجه می‌گیرند؛ آن هم در زمانی که اکثریت غالب شیعیان معاصر، امر حضرت باب را انکار نموده بودند؛ نفی و انکاری که بخصوص از جانب علماء که با دولت همداستان شدند تا جامعه بانی را بگلی منهدم و نابود نمایند، بسی شدید بود.

در این راستا، حضرت بهاءالله به تنقید از رهبران معاصر شیعه می‌پردازند؛ نفوسی که از دید آن حضرت و به دلیل دارا بودن قساوت قلبی همچون کفار عصر ضلالت، قرآن مجید، نوعاً محکومشان نموده است. به فرموده آن حضرت، «آن قوم (کفار زمان حضرت محمد- م) هم، (به مثل یهودان عصر موسی- م) طلب تبدیل می‌نمودند آیات منزله را به ظنونات نجسه کثیفه...»<sup>۱</sup> (۸۵) البته مقصود حضرت بهاءالله «تبدیل» آیات قرآن نیست؛

<sup>۱</sup> توضیح: در ترجمه حضرت شوقی افندی «these people...» برگردان عبارت «آن قوم...» است در متن اصلی ایقان و این عبارت به کفار زمان حضرت محمد «که تبدیل می‌نمودند آیات منزله را به ظنونات نجسه»

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

گرچه قرائت سطحی متن چنین معنایی را القاء می‌کند. نظرگاه اصلی آن حضرت ردّ و نفی معارضین نسبت به «قرآن بابتی» (منظور کتاب بیان فارسی و عربی است- م) است؛ زیرا چند سطر عقب‌تر می‌فرماید: «الیوم... بحور حیوان در رضوان جنان... در موج و جریان و جمیع... به برکه شور که ملح أجاج است، قانع گشته‌اند.» (۸۶) به قضاوت جمال ابهایی، علت اعراض از ظهور بابتی، نایبانی روحانی بوده است:

«سبحان الله، کمال تحیر حاصل است از عبادی که بعد از ارتفاع اعلام مدلول، طلب دلیل می‌نمایند و بعد از ظهور شمس معلوم، به اشارات علم تمسک جسته‌اند. مثل آن است که از آفتاب در اثبات نور او حجت طلبند... بلی کور از آفتاب جز گرمی حاصل نداند و ارض جزره 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 بهاء الله مضمون ارتدادی آن را دوگانه می‌سازند که عبارتست از ردّ ظهور حضرت باب و شاید با ایماء و اشاره، نفی ظهور نفس مبارک خودشان توسط مخالفان و معاندان. اما این فقره مبارکه (از کتاب ایقان- م) واضحاً راجع به حضرت باب است. اشاره محتمل به «مهدی»، طی عبارت «طلب دلیل می‌نمایند»، این قرائت را تقویت می‌کند؛ زیرا مهدی کسی است که «به راستی دلالت» یا «مدلول» شده باشد. با وجود این، مشکل است این قرائت را نیز که حضرت بهاء الله، به نحوی انعکاسی و به طریقی کاملاً ایمایی، درباره خود سخن می‌گویند و نیز قرآن (مذکور در شعر) را تجلی آیات خود می‌شمارند، مردود انگاریم.

---

کثیفه...» اشاره دارد. در حالی که مؤلف محترم مطلب را طوری پرورانده است که به نظر می‌رسد عبارت حضرت شوقی افندی به معارضین حضرت اعلی دلالت می‌کند و تبدیل آیات اشاره شده کار این معارضین بوده است. اما این تبدیل کار کفّار صدر اسلام بوده است، و حضرت بهاء الله با کاربرد عبارت «چنانچه الیوم مشاهده می‌شود...» ماهیت عمل و نیز محکومیت عمل آنان را به مخالفین دور بیان انتقال می‌دهند- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

توضیح لغوی (۸۸)

(۱) ضیق (مصیبت): در بخش اول این فصل، نحوه نظاره حضرت بهاءالله را به مکاشفه عهد جدید، مورد بحث و بررسی قرار دادیم؛ از آنجا که تفسیر آن حضرت از این مکاشفه، به آیه مشابهی در قرآن تعمیم می‌یابد، ذیلاً مجدداً و به نحو اختصار، به این بخش بازگشت می‌نماییم. به علاوه، تعبیر آن حضرت در این مورد، مستلزم بعضی ملاحظات لغوی نیز می‌باشد. همان‌گونه که گفته شد، حضرت بهاءالله، کلمات حضرت مسیح در مکاشفه صغیر، مندرج در باب ۲۴ یوحنا، آیات ۳۱-۲۹ را، به تفصیل شرح و بسط می‌دهند:

«و للوقتِ مِنْ بَعْدِ ضَيْقِ تِلْكَ الْايَّامِ تُظْلِمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يُعْطَى ضَوْؤُهُ وَ الْكَوَاكِبُ تَتَساقَطُ مِنَ السَّمَاءِ وَ قُوَّةُ الْاَرْضِ تَرْتَجُّ، حِينَئِذٍ يَظْهَرُ عَلَامَاتُ ابْنِ الْاِنْسَانِ آتِيًا عَلَي سَحَابِ السَّمَاءِ مَعَ قُوَّةٍ وَ مَجْدٍ كَبِيرٍ وَ يُرْسَلُ مَلَائِكَتُهُ مَعَ صَوْتِ السَّافُورِ الْعَظِيمِ. انتهى. ترجمه آن به فارسی این است که بعد از تنگی و ابتلا که همه 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 نشانه‌های پسر انسان در آسمان؛ یعنی جمال موعود و ساذج وجود؛ بعد از ظهور این علامات از عرصه غیب به عالم شهود می‌آید؛ و می‌فرماید در آن حین جمیع قبایل که در ارض ساکنند نوحه و ندبه می‌نمایند و می‌بینند خلائق آن جمال احدیه را که می‌آید از آسمان در حالی که سوار بر ابراست با قوت و بزرگی و بخششی بزرگ و می‌فرستد ملائکه‌های خود را با صدای سافور عظیم. انتهى» (۸۹)

ترجمه حضرت شوقی افندی (از آیات فوق- م) به سبک نسخه 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 ترجمه فارسی آن را نیز خود عنایت می‌نمایند.) در نقل و

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

ترجمه این متن، دو تفاوت (نسبت به متون اصلی- م) ظاهر می‌شود. اولین تفاوت گزینش يك معادل دیگر انگلیسی است (برای کلمه ضیق- م) در ترجمه. (حضرت شوقی افندی کلمه «ظلم»(oppression) را بر کلمه «مصیبت»(tribulation) موجود در نسخه شاه جیمز، ترجیح می‌دهند.) دومین تفاوت در خود متن عربی است؛ به این صورت که در کتاب ایقان، به جای عبارت «قُوَّةُ السَّمَاءِ» (The Powers of the heavens)، که در نسخه شاه جیمز موجود است، عبارت «قُوَّةُ الارض» (The powers of the earth)، به کار رفته است؛ گرچه حال و هوای سمائی فقره، محفوظ مانده است(۹۰). جمال رحمن در نفس ایقان، کلمه «ضیق»(oppression) عربی را به واژه «تنگی» (اصلاح شده واژه «تنگی» در متن فارسی)، برگردان می‌فرماید؛ تعبیری که ساده و بی‌پیرایه است. واژه فارسی «تنگی» به معنای «استواری و سختی» (tightness) می‌باشد [اسم معنی(۹۱) مشتق از «تنگ»(tight)].

اما راجع به «ظلم» در مقابل «مصیبت»؛ کلمه یونانی به کاررفته در نسخه اولیه (original) انجیل،(thlipsin)(۹۲) است. همان‌گونه که حضرت شوقی افندی اشاره می‌کنند، معنی ظاهری (راستین- م) این کلمه «فشار»(pressure) می‌باشد؛ درحالی که مفهوم مجازین آن «ظلم»(oppression)(۹۳) است و از آن‌جا که معنای مجازین این کلمه، از قبل در نسخه شاه جیمز و همه نسخه دیگر انجیل ارائه شده، توضیح حضرت بهاءالله ممکن است از نظر خواننده غربی، قدری غریب جلوه کند.

اما در مورد مخاطبین معمولی که کتاب ایقان برای آنان نگاشته گشته، مسأله این‌گونه نیست. به جهت بروز و نمود این حقیقت، حضرت شوقی افندی، در خلال ترجمه خود، پراگند باز کرده، معنی مورد نظر از «ضیق» را توضیح می‌دهند: «حال اگر مقصود از این ضیق (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 می‌دارند که این واقعیت را در ترجمه خود منعکس سازند.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

(۲) «يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ»<sup>۱</sup> (قرآن ۲۵/۲۵): در درام رستاخیزی، ابرها اغلب به عنوان مَحْمِلِ مقتدر و مجهز مُنجی قیامت نشان، عمل می‌کنند. اما از آن جا که ابرها طبیعتاً نزول نمی‌نمایند، فقراتی چون این، در معرض تفسیر و تبیین قرار می‌گیرند. نزول ابرها (درمکاشفه یوحنا- م) در روز رستاخیز را یا باید تعلیق قانون طبیعی، به عنوان مزیتی الهی در چنین روزی در نظر گرفت (وجه راستین- م) و یا باید نشانه‌ای برای حضور سخن مجازین ملحوظ داشت. قرائت اول مُحاط به ملاحظات کلامی است (یعنی اینکه کاملاً در قبضه قدرت حق است که قانون طبیعی را معلق سازد) و قرائت دوم تعبیر و تفسیر را در مورد متن اولویت می‌دهد. در قرائت اول، ابرها ظاهری (راستین) انگاشته می‌شوند و در قرائت دوم، فقره مذکوره مجازین برآورد شده و ابرها نماد ملحوظ می‌گردند که مستلزم تفسیر 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. همه این حجابات به غمام تعبیر شده و این است آن غمامی که سموات علم و عرفان کل من فی الارض به آن می‌شکافد و شق می‌گردد، چنانچه می‌فرماید: "يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ" و همچنان که غمام ابصار ناس را منع می‌نماید از مشاهده شمس ظاهری، همین قسم هم این شؤونات مذکوره مردم را منع می‌نماید از ادراک آن شمس حقیقی.» (۹۵)

<sup>۱</sup> در آن روز آسمان به وسیله ابرها شکافته خواهد شد. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

قرائت حضرت بهاءالله از آیه ۲۵/۲۵، با این مضمون که: «در آن 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 معنی مؤثر يك حرف اضافه، مورد نظر است. مجدداً به آیه مذکوره توجه می‌کنیم: «يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمَامِ»؛ نکته مهم در این جا، در نظر گرفتن پیشوند «ب» است، به عنوان يك حرف عله، که در قرائت حضرت بهاءالله از این آیه، معادل لغوی حرف "by" (به وسیله) و نه حرف "with" (با)، در زبان انگلیسی است. (البته در لسان انگلیسی هردو گزینه علیت و معیت، با حرف "with" نیز بیان می‌گردد). اما این قرائت، بر خلاف معنای قراردادی آیه است که در مقوله ترجمه، آربری (Arberry) نماینده آن می‌باشد: «در روزی که آسمان شکافته می‌شود با ابرها (یعنی به همراه ابرها- م)». در این جا به واسطه ترجمه حضرت شوقی افندی از آیه عربی استدلال شده توسط جمال ابهی، دو مرحله تفسیر عرضه می‌گردد. تفسیر حضرت بهاءالله در جمله بلافاصله بعد از ذکر آیه، جنبه علیت حرف اضافه «ب» را پیش نهاد می‌نماید؛ اما این، ترجمه حضرت شوقی افندی از این آیه قرآنی است که علیت منسوب به این حرف اضافه را قطعی و علنی می‌سازد.

برای حفظ قرائت مجازین، به عنوان شرط لازم به جهت نظاره زوج نمادین (ابرها، حجابات)، (حجابات به معنی نسخ، انحطاط اخلاقی و تردیدات ذهنی)، حضرت بهاءالله ضرورتاً «الغمام» را فاعل منطقی عمل «تَشَقُّقُ» در نظر گرفته‌اند و این در حالی است که مطابق ساختار نحوی آیه، «السَّمَاءُ» فاعل صیغه چهارم (مفرد مؤنث مضارع غایب- م) این فعل، (از مصدر تَشَقُّق - م) می‌باشد. بنابراین، از لحاظ دستوری، گرچه «السَّمَاءُ» منطقیاً غیر عامل است، اما فاعل فعل «تَشَقُّقُ» به حساب می‌آید و به همین دلیل است که حرف اضافه «ب»، معمولاً به صورت «با» (with) قرائت و به معنای معیت (همراه بودن- م) گرفته می‌شود. اما حضرت بهاءالله، گرچه معنای مجازین «الغمام»، به عنوان فاعل «تَشَقُّقُ»، آشکارا تشخصی را القاء نمی‌کند، قرائتی غیرعادی از این آیه را 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

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«حجبات» محدود می‌کنند. در واقع، حتی شکل فعلی الغمام (غَمَى، یَغْمَى، غَمِيًا- م) نیز می‌تواند به گونه مجازی و به معنی «پوشانیدن»، قرائت شود.

گرچه حضرت بهاءالله نکته مشخّصی را راجع به خود حرف اضافه «ب» مطرح نمی‌کنند، اما قرائتشان از آن در این آیه، نوعی تحلیل نحوی غیر قراردادی را لازم می‌نماید؛ قرائتی که کاملاً صحیح هم هست. آیه، از موضع این حرف اضافه، وضعیتی چندمعنایی را عرضه می‌دارد، که در آن مفسّر ملزم می‌شود بستر و زمینه مواضع را ملحوظ دارد. ابهام دستوری و نحوی آیه، امکان در نظر گرفتن ساختارهای متفاوت را برای آن مهیا می‌نماید.

قرائت حضرت بهاءالله از این آیه، منبعث از رابطه فاعل / مفعولی مندمج در کُنه آن است؛ به این ترتیب که مطابق نظر ایشان، ساختار زیربنایی 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، السّماء بالاتر از الغمام قرار می‌گیرد؛ گرچه این موضوع لزوماً و از نظر آگاهی، تأثیری بر فرایند تفسیر ندارد. همان طور که گفته شد، علیت (سببیت) حرف اضافه «ب»، به وضوح و روشنی در ترجمه حضرت شوقی افندی نمایان گشته است.

به گفته اُشاقنسی (O'shaughnessy) فعل «تَشَقَّقُ» را در این آیه، نباید به صورت ظاهری (راستین) در نظر گرفت:

«نمادگرایی نصی و ربّیانه (rabbinic) (مربوط به علماء و فقهای دین یهود- م) در مورد عرش (کرسی خداوند در روز قیامت- م)، ملازم علائمی ظاهری و مشخص است که به یوم داوری (رستاخیز- م) آتی مربوط می‌گردد؛ 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 «شَقَّ» 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 مجازین، همانند متون یهود، دلالت بر این دارد که آسمان خیمه یا ورق فلزی است که می‌تواند برچیده یا گشوده گردد. مسائلی از همین دست در عهد جدید نیز، از جمله در مکاشفات، نامه دوم پطرس و انجیل مرقس، مطرح می‌باشد.» (۹۶)

اُشاقنسی اشعار می‌دارد 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

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

نیست؛ بلکه به عنوان نشانه پذیرش ایمان و نیز تأیید مأموریت رسول الله، (قرآن ۱۷/۹۲ و ۲۶/۱۸۷) و حمایت حضرت نوح (۵۴/۱۱) و نیز نشانه‌ای مردود توسط کفار (۱۵/۱۴ و ۳۴/۹ و ۵۲/۴۴) و نیز علامت انحطاط اخلاقی، از جمله کفر (۱۹/۹۰ و ۴۲/۵) و شرك (۱/۲۲)، هم مطرح شده است. بالعکس، در مواضعی، آسمان شکاف نمی‌یابد که یا نشانه نفی و دفع کافران (۷/۴۰) و یا علامت کمال یزدان (۵۰/۶ و ۶۷/۳) است (۹۷).

اما آیا قیامت محقق (اشاره به ظهور حضرت باب-م) واقعاً يك رستاخیز بود؟ به هر حال، قیامت چه راستین انگاشته شود چه نمادین، سخن بگینانی (Beggiani) در مورد آن صحیح است که می‌گوید: «رستاخیز چیزی نیست جز تحقق طرح خداوند برای نجات بشریت» (۹۸) اما در این جا (یعنی در تفسیر حضرت بهاء الله-م) صحنه درام رستاخیزی با چرخش ناگهانی نقش يك حرف عامل (یعنی «ب»-م) پیچیده‌تر می‌گردد؛ زیرا در این تعبیر جدید، ابرها دیگر تابع و خاضع نیستند (بلکه عاملند-م). این مثال به خوبی نشان می‌دهد که چگونه با تغییری اندک در قرائت يك متن، انواع معانی بدیعه از آن قابل استخراج است و در این جا تغییر، صرفاً در ارزش لغوی يك حرف اضافه ناچیز بوده است.

اما هدف تفسیری کلی حضرت بهاء الله در این جا چیست؟ اینک همان‌گونه که تمامی طیف تصویر رستاخیزی به حوزه ایمان و عمل منتقل می‌گردد و توسط منظرگاهی نمادین و روحانی، نموده می‌شود، «ابرها» نیز مبین چیزهایی می‌گردند که در درون روح و روان انسانی تراکم می‌یابند. در این موقف جدید، خواننده ملزم می‌شود در مورد تفسیر قرآنی نیز همان قضاوتی را داشته باشد که در مورد هر مسأله دیگر مربوط به ایمان، داراست. اگر معنای حقیقی این آیه (بر اساس تفسیر حضرت بهاء الله-م) آشکار نمی‌گشت- همان‌گونه که (از نقطه نظر آن حضرت) در طول قرن‌ها جوهره نمادین آن مکتوم مانده بود- خواننده این سطور ممکن بود مجبور شود به دلیل عدم تحقق (ظاهری) وعود، در اعتبار رسالت (حضرت باب-م) تجدید نظر نماید. يك مدعی رسالت که به طور ظاهری وعود رستاخیزی را محقق نسازد، از دید بنیادگرایی متنی یا نصی سریعاً مردود شمرده می‌شود. حضرت باب صاحب هر جاذبه و کاریزمایی که بود، ساحر و جادوگر نبود. از طرف دیگر يك مدعی مظهریت که اظهار می‌دارد تحقق وعود الهی جنبه ظاهری ندارد، نمی‌تواند به دلیل عدم ارائه علامات ظاهری و معجزات رستاخیزی، به فوریت مردود



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

انگاشته شود. (از نظر مخالفین- م) لازم است که یک چنین مدّعی تحقّق وعودی را با کلامی بس مُحیلانه‌تر و زیرکانه‌تر مورد ملاحظه و مناقشه قرار داد.

تفسیری که حضرت بهاء‌الله از «ابرها» ارائه می‌نمایند، معرّف شیوه تفسیری کُلّی آن حضرت است. به يك معنی، تمامی وعود قیامت‌نشان، مربوط به اوضاع و احوال مردم عادی و وقوعات روحانی می‌گردد. این در واقع دنیای درونی آدمی است که قرآن آسمانی، تصویری نمادین از آن ترسیم می‌نماید. «متشابهات» قرآنی، بعضاً مشخصند و بعضاً نامشخص. نگرش حضرت بهاء‌الله به «ابرها» نشان می‌دهد که آن حضرت آیه حاوی این کلمه را به عنوان يك آیه متشابه نامشخص در نظر گرفته‌اند و سپس به رمزگشایی آن مبادرت فرموده‌اند.

### توضیح دستوری

(۱) در مقابله با تحلیل‌های دستوری انجام شده در مورد قرآن ۵۰/۲۰: این مسأله، احتمالاً جدل آمیزترین بخش تفسیر حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان است. به جهت درك تفسیر آن حضرت از این آیه، لازم است در آغاز، کاربرد افعال عربی را به طورکُلّی و به خصوص راجع به استفاده از زمان مجازین (یا به عبارتی «استعارات زمانی») را مورد توجه قرار دهیم.

به گفته‌ای هزبان‌شناسانه، مجازیت می‌تواند به دو طریق مطرح شود: (۱) کاربرد مجازی نحوی (یعنی موارد نحوی، ساختاری و دستوری) و (۲) کاربرد مجازی لغوی. هر دو طریق به تعبیر و تفسیری معنایی منجر می‌شوند که نوعاً مجازی است؛ زیرا هرگونه مجازیتی لاجرم معنایی است. از لحاظ پدیدارشناسی، بسیاری از زبان‌ها، به موقف ذهنی و نفسانی زمان قائلند. این خاصیت، وجه مشخصه زبان‌های غربی است؛ به این معنی که در این زبان‌ها، گذشته، حال و آینده، به نحوی مشخص و علنی بیان می‌شود.

اما ادراك 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 فعل‌گونه مختلفی را به کار می‌برد تا درجات و فواصل دوری و نزدیکی زمان را بیان نماید. به نظر می‌رسد که در زبان عربی کلاسیک، همین نوع ادراك اخیر، وضعیت رایج است؛ موقعیتی که در آن، نقطه مرجع برای

---

۱ "و نُفِّخَ فِي الصُّورِ، ذَلِكِ يَوْمِ الْوَعِيدِ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ." او در صورت دمید شود، این، روز وعده عذاب است. و همراه هرکسی راهبری و شاهدهی فرازاید (قرآن کریم) ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

سنجش زمان، لزوماً لحظه کنونی گفتگو نمی‌باشد، بلکه می‌تواند در گذشته یا آینده نیز مستقر گردد. کومری (Comrie) در کار خود راجع به مفهوم زمان در سیستم فعل عربی، نشان می‌دهد که در این سیستم زمان افعال نسبی است (یعنی در آن نسبت به زمان واقعی نقاط مرجع متفاوت وجود دارد) و نه مطلق (که در آن نقطه مرجع زمان، لحظه حاضر، یعنی حین گفتگو است).

اما زمان خود افعال (tense) صرفاً صورت است و نه زمان واقعی و لهذا می‌تواند نمادین (symbolically) عمل کند یا راستین (literally). به گفته بیستن (Beeston): «تنها فعل معرف زمان واقعی (که معمولاً با یک عامل تغییردهنده یا یک عبارت قیدی مشخص می‌شود)، فعلی است که در یک زمینه پویا، حائز ملحقات و اضافات ویژه باشد.» (۹۹) به عبارت دیگر، کاملاً معلوم است که زمان 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 لغوی (مثل قیود زمانی) و متنی (مثل موقعیت‌های مخصوص).

مواردی که در آن کاربرد مجازین زمان افعال، قالبی و قرار دادی می‌شود، سیستم افعال کلاً به هم می‌خورد؛ یعنی وجه و حالت و صورت فعل، همه به درجات مختلف وابسته به هم می‌شوند و در این وضعیت، برای تعیین نقطه مرجع زمانی، باید به ملاحظات هزبان‌شناسانه 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 معین، به بازسازی عناصر محذوفه در آن می‌پردازند و سپس این عناصر را در فرایند تحلیل به کار می‌برند.

اکنون به مسیر اصلی بحث باز می‌گردیم. حضرت بهاء‌الله فرضیاتی را که بر تحلیل دستوری دیرینه آیه ۲۰ از سوره فرقان حاکم بوده (و هنوز هم هست) به چالش می‌کشند. استدلال آن حضرت متهورانه بوده، بر خلاف شیوه‌ای متکی به نوعی اتفاق نظر، قرائت جدیدی از آیه را عرضه می‌دارد. اما در فقره ذیل حضرت بهاء‌الله مقدمتاً تفسیر رسومی این آیه را خلاصه می‌فرمایند که در آن به دو نوع تحلیل سنتی اشاره می‌شود: (۱) حذف عامل؛ (۲) مجازیت زمان فعل.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«علمای تفسیر و اهل ظاهر چون معانی کلمات الهیه را ادراک نمودند 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، متحیر ماندند؛ مثل اینکه می‌فرماید: "و نُفِخَ فِي الصُّورِ، ذَلِكَ يَوْمَ الْوَعِيدِ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ" 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 مقدر 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 آینده‌نگاری را در این آیهٔ کاملاً و بارزاً رستاخیزی، به علماء تفسیر نسبت می‌دهند: آینده‌نگاری بر اساس حذف کلمهٔ اذا و آینده‌نگاری بر اساس کاربرد استعاری صیغهٔ فعل ماضی برای اشاره به حادثه‌ای در مستقبل (آینده)، به دلیل قطعیت وقوع (درک ذهنی زمان). روش اول، تحلیلی نحوی است و روش دوم، رویکردی متنی. نحویان عرب در مورد اذای مقدر (یا محذوف) در عمق ساختار این آیه، مشکل چندانی برای ذکر شواهد قرآنی که در آنها ترکیب اذا نُفِخَ 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 نُفِخَ 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 متمایل به این نظر شدند که در آیات علناً رستاخیزی، زمان ماضی را به گونه‌ای مجازی (figuration) (برای اشاره به آینده-م) به کار برند (۱۰۱). همان طور که ان. کینبرگ (N. Kinberg) اشاره می‌کند:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«السُّیوطی (as-Suyuti) (متوفی به سال ۹۱۱ هجری و ۱۵۰۵ میلادی) مجازهای دستوری (نحوی) را به عنوان زیرمجموعه‌ای از مجازهای کُلّی، جمع‌بندی و ارائه نموده است. وی در اثر خود راجع به علوم قرآنی (الاتقان فی علوم القرآن)، يك فصل را به لسان مجازین و راستین در قرآن، اختصاص داده است. در این فصل، مؤلف زیرمجموعه‌ای از حروف و کلمات را که در آن‌ها يك 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 وقوع حادثه (یا به عبارتی «اکمال وعده»)، معنی آینده می‌دهد، ذکر می‌نماید.» (۱۰۲)

این نوع تحلیل، مستلزم وجود يك اِذای محذوف نیست. برای مثال، سیوطی آیه ۶۸ از سوره زمر را که مشابه آیه 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 فعل ماضی مجهول می‌باشد) (۱۰۳). تحلیلی مشابه نیز در (مجله) نظام اسلام انجام شده است:

«يك ملاحظه جالب توجه نسبت به کاربرد مجازین زمان فعل (tense)، توسط قزوینی (متوفی به ۱۳۳۸ میلادی)، در شرح اثر السکاکي (As-Sakkaki) به عمل آمده است. وی در يك بحث کوتاه راجع به کاربرد غیرظاهری اشکال نحوی، نه تنها به استفاده از زمان ماضی برای بیان زمان مستقبل اشاره می‌کند، بلکه انگیزه فصیحانه موجود در ورای این‌گونه کاربرد غیرعادی از زمان ماضی را نیز که همانا "جلب توجه به حتمیت و قطعیت وقوع فعل" می‌باشد، توضیح می‌دهد.» (۱۰۴)

این مجازیت مفروض زمان (فعل)، مشابه آن چیزی است که در اصطلاح انجیلی «اکمال وعده» (prophetic perfect) (۱۰۵) گفته می‌شود. در مورد آیه مورد بحث (قرآن ۵۰/۲۰)، وجود همزمان دو توضیح متفاوت برای اثبات آینده‌انگاری مفروض آن، نشان می‌دهد که این تفاسیر، آن طور هم که به نظر می‌رسد (نسبت به آینده‌انگاری آیه-م) قطعیت ندارد و لهذا امکان دارد قرائتی از این آیه به عمل آید که در آن، نقطه مرجع زمان، حضور تاریخی شخص حضرت محمد باشد.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

به طور کلی، در مورد افعال عربی، مشخصه زمانی معینی وجود ندارد. اما آنچه در دنباله آیه مورد بحث، به صورت «ذالك يوم الوعيد»، می آید، يك عبارت اسمی (بدون فعل) است که نسبت به موضوع اصلی (نفع در صور- م) جنبه توضیحی داشته، از لحاظ زمینه‌ای اسنادی و ثابت است و لهذا نمی‌تواند مشخصه‌ای زمانی (برای فعل نُفَخ- م) محسوب شود. (گرچه در این جا مبین مشابهت با عبارت قبلی است.) بنابراینچه گفته شد، می‌توان سلسله مراتبی از آینده انگاری ترتیب داد که در آن ترکیب‌های اذا + فعل ماضی و یوم + فعل مضارع [مثل آیه، یوم یُنْفَخُ فی الصُّور..<sup>۱</sup>(۲۰/۱۰۱)] در يك طرف طیف زمان قرار گیرد و افعال (آیات) بدون اذا در طرف دیگر آن.

اما در مورد آیه مورد نظر، فعل مجهول نُفَخَ «دمیده شد»، بدون اذا می‌باشد؛ ولی از لحاظ زمینه که بیستن (Beeston) آن را «مهم‌تر از زمان» می‌شمارد (۱۰۶)، حادثه مطروحه فعّال و پویا است (یعنی تغییری را از يك موقعیت، به موقعیت دیگر مشخص می‌نماید؛ برخلاف زمینه ثابت که چنین خاصیتی را ندارد.) اکنون در مورد این آیه، به فرض پویایی طبیعت فعل از لحاظ زمینه، يك نقطه مرجع معین در زمان لازم می‌آید. این فعل (در قرآن ۵۰/۲۰ - م) به عنوان يك مورد بدون اذا، به يك واقعیت دلالت دارد؛ در حالی که ترکیب یوم+ فعل مضارع (آیه ۲۰/۱۰۱)، متضمّن يك مفهوم احتمالی است که در زبان انگلیسی با افعال کمکی "could", "might", "would" و غیره بیان می‌شود (۱۰۷). نتیجه اینکه فعل «نُفَخَ» در این آیه، به وضوح به گذشته دلالت دارد (یعنی صیغه ماضی آن به عنوان معرف واقعی زمان در نظر گرفته شده.) به عبارت دیگر، در زمینه مخصوص این فعل، مرجع زمانی، به طبیعی‌ترین وجه، باید گذشته تفسیر شود؛ مگر آنکه بررسی‌های نحوی بیشتر، این نقطه مرجع را به طور قاطع یا در گذشته و یا در آینده مقرر دارد. بدین ترتیب، این مسأله که آیا در این آیه، صیغه ماضی مبین زمان واقعی 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 نسبت زمان افعال (tense)، درست باشد.

اگر فرض شود که تمامی در صور دمیدن‌های قرآنی، بدون استثناء، به حوادث رستاخیزی دلالت دارند و اینکه قیامت در آینده‌ای دوردست رخ می‌دهد، آنگاه آسان است که بر اساس آیات

<sup>۱</sup> روزی که در صور دمیده می‌شود.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حائز إِذَا، چنین استدلال شود که در قرآن ۵۰/۲۰ نیز باید يَكْ إِذَا، مقدر و محذوف باشد. اما از بی توجهی و سکوتی که حضرت بهاء الله نسبت به سایر آیات مبین نَفَخ در صور نشان می دهند؛ می توان چنین استنتاج کرد که آن حضرت این آیه (۵۰/۲۰) را مخصوصاً به جهت قرائتی غیر معمول- و ظاهری- نسبت به زمان، اختیار فرموده اند. چنین می نماید که آن حضرت در عین نفی هر دو نوع استدلال نحویان- إِذَا محذوف و قطعیت در آینده نگاری (با کاربرد فعل ماضی- م)- تلویحاً می پذیرند که موارد إِذَا نَفَخ دلالت به قیامت آینده دارد. اما این طور نیست، زیرا آن حضرت تصریح می فرمایند که قرآن ۵۰/۲۰ اشارت به رستاخیزی در گذشته دارد، یعنی رستاخیزی که با ظهور حضرت محمد، محقق و مشخص گشته است. با وجود این، آن حضرت نَفَخ صور در متنی ۲۴/۳۱ را متوجه آینده قلمداد می نمایند.

يَكْ مسأله باقی می ماند و آن اینکه آیا حضرت بهاء الله این آیه را به صورت مکرر (یعنی صادق در هر دور رسالتی) در نظر گرفته اند یا نه؟ هیچ نشانه مشخصی مبین چنین تصویری موجود نیست. چون اندیشه تکرر ناظر بر وقوع مجدد است، زبان عربی (همچون سایر السینه) تمایل دارد آن را به صورت ثابت بیان کند. به علاوه، چنین مفاهیم دالّ بر عادت و تکرار، اغلب به صیغه حال (یعنی زمان حال ساده) بیان می شوند. البته يَكْ ترکیب إِذَا + فعل ماضی نیز می تواند مبین تکرر باشد. (مثل ضرب المثلها و عبارات قَسَمی [اجرای]). اما به نظر می رسد که زمینه پویای قرآن ۵۰/۲۰، چنین امکانی را منتفی می سازد.

عامل إِذَا، به عنوان يَكْ وابسته معرف زمان، يَكْ ساختار نحوی شرطی را به وجود می آورد (نحویان عرب قرون وسطی این عامل را هم در عبارات قیدی و هم شرطی در نظر گرفته اند.) از آن جا که يَكْ حادثه مربوط به آینده نمی تواند واقعیت محسوب شود (زیرا ممکن است رخ ندهد) کاربرد ناظر به آینده إِذَا باید مشخصه جمله شرطی را به خود بگیرد. به عبارت دیگر، برای اینکه تحلیل يَكْ اِذَا مقدر (محذوف) معتبر باشد (یعنی بتواند به آینده اشاره نماید- م)، باید يَكْ جمله شرطی 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، اِذَا محذوف نیز منتفی می گردد. به بیان دیگر، در این جا نیز، می بایست برای افاده آینده يَكْ ترکیب إِذَا + فعل ماضی، با ارزش تصویری مربوطه اش به کار برده می شد (۱۰۸). اما مشکل این تحلیل این است که در عربی قرآنی حذف جمله پایه، روالی معمولی است (۱۰۹).

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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 می‌کند، کاربرد مجازین زمان فعل است- شبیه قضیه «اکمال وعده» در یهودیت- که در آن، مقرر ذهنی نقطه مرجع، در آینده ملحوظ می‌گردد. ولی قرائت طبیعی تر آیه، انسان را برمی‌انگیزد که نقطه مرجعی معادل با زمان حال (لحظه گفتگو)، برای آن تصور کند. اما در تفسیر حضرت بهاءالله، این آیه، حتی هم طراز با ظهور حضرت محمد می‌گردد (یعنی نقطه مرجع، زمان آن حضرت در نظر گرفته می‌شود- م). البته در این جا اصل تفسیری کنترل کننده، استدلال جمال ابهی است نسبت به رویکرد مهم و معاصر مندرج در فقره مذکوره (از کتاب ایقان- م).

یک اصلی که حتماً باید به خاطر داشت این است که کاربرد مجازی زبان، اغلب حائز یک علامت مشخص نیست و لهذا تشخیص آن وابسته به فحوای متن است. برای مثال آربری (Arberry) عبارت اسمی موجود در آیه (ذکر یوم الوعد - م) را به صورت «آن، یوم رعب است» ترجمه کرده و شیرعلی (Sher Ali) آن را به گونه «این، روز وعده است» برگردان نموده و ردول (Rodwell) آن را به شکل «آن، روز مرعوب است»، تعبیر کرده است. ملاحظه می‌شود که یک عبارت واحد، بسته به مفهوم ضمنی مثبت یا منفی احاله شده به آیه مربوط به آن، می‌تواند به صورت «رعب» یا «موعود» یا «مرعوب» ترجمه شود.

حضرت بهاءالله در استدلال علیه مجازانگاری زمان فعل، به اقامه برهان برای مجازگرایی در سطح لغوی، نزدیک می‌شوند. به خاطر داشته باشید که نحویان، وقتی ساختار سطحی، قرائتشان را حمایت نمی‌کرد، در تحلیل عمقی آیه، متوسل به نظریه «حذف» می‌شدند. عملاً تمامی مفسرین این آیه (۵۰/۲۰) بر این فرضیه‌اند که چون آیه آشکارا رستاخیزی است، باید متضمن معنی آینده باشد. نحوه 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 شرطی معادل (۱) استدلال اذای محذوف شکست خورد، آنان به (۲) استدلال وابستگی به فحوای متن، روی می‌آورند. چنین استدلالی دوار، شخصی را به یاد می‌آورد که هم می‌خواهد کیک خود را حفظ کند و هم می‌خواهد از آن میل کند. در این جاست که حضرت بهاءالله امکان سومی را هم مطرح می‌فرمایند و آن (۳) قرائتی ظاهری است از آیه، نسبت به زمان.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حضرت بهاءالله با قبول قرائتی ظاهری بالنسبه به زمان، در واقع آنچه را که نوعی تحلیل ضد مجازی از زمان است اختیار می فرمایند تا توان فصیحانه بیشتری را برای آیه مهیا سازند. اما تلقی ظاهری زمان در این آیه، به معنایی مجازی برای تمامی تصویر قیامت نشان موجود در قرآن منتهی می گردد و در این حالت و موقعیت است که تفسیر صرفاً و خالصاً نمادین می شود؛ زیرا که استدلال حضرت بهاءالله در سطحی لغوی، همچنان مجازی است.

اهمیت این تفسیر هنگامی نمایان می شود که دقت کنیم قرائت ظاهری جمال ابهی از این آیه بالنسبه به زمان، يك واژگونی تفسیری عظیم را بر تمامیت ادراك رومی اسلامی از قیامت قرآنی که همواره در آینده تصور می شده، تحمیل می نماید. نظرگاه سنتی اسلامی در قیامت تصویری خود، وفور معجزات را مجاز دانسته، درکی ظاهری از نفس رستاخیز را، بدون توجه به غیر قابل قبول بودن آن، ممکن می شمارد. اما برخلاف این، در قرائت حضرت بهاءالله از قرآن ۵۰/۲۰، تمامی صحنه رستاخیزی نمادین از کار در می آید؛ زیرا در غیر این صورت باید کل سناریوی قیامت قرآنی، به صورت ظاهری در طول حیات عنصری حضرت محمد رخ داده باشد، که البته چنین نشده، زیرا ممکن و میسر نبوده است که چنین شود.

(۲) «عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»<sup>۱</sup> (قرآن ۱۷/۵۱): حضرت بهاءالله قرائت همزمان و تاریخی خود از قرآن ۵۰/۲۰ را در مورد تفسیر قرآن ۱۷/۵۱ نیز که راجع به قریب الوقوع بودن «ساعت» رستاخیزی است به کار می برند. برای جمال ابهی یکسان انگاشتن یوم قیامت با ظهور حضرت محمد، بر اساس آیه ۱۷/۵۱، نیز جلوه گر می شود: «فَسِينُغْضُونَ إِلَيْكَ رُؤْسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ؟ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»<sup>۲</sup> (۱۱۰) تفسیر حضرت بهاءالله بر این آیه، معرف یکی از ابزارهای تفسیری است که به وسیله آن، فرایند تأویل با این اصل کنترل کننده تفسیری که قیامت در هریک از ظهورات الهی رخ می دهد، هماهنگ می گردد:

«مقصود از صور (در قرآن ۵۰/۲۰)، صور محمدی است که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت، قیام آن حضرت بود بر امرالهی و غافلین که در قبور

<sup>۱</sup> شاید اینکه نزدیک باشد. م

<sup>۲</sup> آنگاه در برابر تو سرهایشان را (به علامت انکار) تکان می دهند و می گویند آن امری خواهد بود؟ بگو چه بسا نزدیک باشد (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

اجساد مرده بودند، همه را به خلعت جدیدۀ ایمانیه مخّلع فرمود و به حیات تازه بدیعه زنده نمود. این است (که) وقتی که آن جمال احدیه اراده فرمود که رمزی از اسرار بعث و حشر و جنّت و نار و قیامت اظهار فرماید، جبرئیل وحی این آیه آورد: "فَسِينِعْضُونَ إِلَيْكَ رُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ؟ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيباً" یعنی زود است این گمراهان وادی ضلالت، سرهای خود را از روی استهزاء حرکت می دهند و می گویند چه زمان خواهد این امور ظاهر شود، تو در جواب بگو که شاید اینکه نزدیک باشد. تلویح همین يك آیه مردم را کافی است اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند.» (۱۱۱)

انتظار بر وقوع قیامتی (ساعتی) مُشرف يك چیز است و قبول تحقّق آن، چیزی دیگر. اگر حضرت بهاء الله موفق گردند مخاطب خود را متقاعد سازند که با ظهور حضرت محمد رستاخیزی حقیقی رخ داده است، آن گاه با توسّل به گذشته به عنوان مثالی برای آینده، اثبات حقانیت قیامتی واقع در زمان زندگی آن حضرت (اشاره به ظهور حضرت باب است- م)، چندان که می نمود، مشکل نخواهد بود. هنگامی که قیامت از مشخصه فراطبیعی خود عاری گردد، تحقّقش مسئله ای مربوط به بصیرت روحانی می شود.

خواننده (ایقان - م) باید به داوری بنشیند که چه کسی درست می گوید: علماء یا حضرت بهاء الله؟ خواننده، بدایتاً مشروعیت را موقوف به زمینه های تفسیری می نماید؛ لهذا اگر میسر گردد که علماء در تفسیر خود بی اعتبار شوند، او طبیعتاً در جستجوی مرجعیت معتبر دیگری برخوردار آمد که قادر باشد تفسیر بهتری عرضه نماید. اما تفسیر حضرت بهاء الله در خلال کتاب مستطاب ایقان، کلی اتفاق نظر موجود درباره تفسیر عالمانه اسلامی را متزلزل می نماید. نخستین هموردطلبی جمال ابهی نسبت به مرجعیت سنتی اسلامی، در میدانها و عرصه های تفسیری است. اما در ادوار بعد از بغداد (۹۲-۱۸۶۳)، آن حضرت این مرجعیت را در سایر عرصه ها و زمینه ها نیز به چالش می کشند.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

توضیح فصیحانه (Rhetorical)

(۱) مَثَلُ نَانَ / میوه در قرآن ۷۶/۹؛ ۵/۱۱۷ و ۱۴/۲۴: لسان مجازین، ارائه غیر ظاهری است. در این عرصه، مشکل پیچیده خواننده، این است که زبان نمادین را وقتی نامعلوم است، چگونه تشخیص دهد. حضرت بهاء الله به شیوه تعلیمی مطلوبی، ابتدا آن دسته از آیات قرآنی را که آشکارا نمادین هستند، به عنوان مقدمه‌ای برای نمادگرایی ناآشکار قرآنی (یعنی آیاتی که نمادین بودنشان به آسانی قابل تشخیص نیست-م)، در معرض درک خواننده قرار می‌دهند:

«این مظلوم يك فقره آن (علامت رجعت و ظهور-م) را ذکر می‌نمایم و نعمت‌های مکنونه سدره مخزونه را لوجه الله 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: "انما نطعمکم لوجه الله لانريد منکم جزاءً و لا شکورا"<sup>۱</sup> (قرآن ۷۶/۹) و این طعامی است که ارواح و افئده منیره به او حیات باقیه یابند؛ و این همان مائده‌ای است که می‌فرماید: "ربنا انزل علينا مائدة من السماء"<sup>۲</sup> (قرآن ۵/۱۱۷) و این مائده هرگز از اهلش مقطوع نشود و نفاذ نجوید و درکل حین از شجره فضل می‌روید و از سموات رحمت و عدل نازل می‌شود؛ چنانچه فرموده است: "مثلاً کلمه طيبة کشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء تُؤتی اکلها کلّ حین."<sup>۳</sup> (قرآن ۱۴/۲۴) (۱۱۲)

در این فقره، بلافاصله متوجه عبارت خودارجاعی «سدره مخزونه» می‌شویم که دلالت به راز موعود دارد. اما این، موضوع اصلی فقره نیست. حرف (ك) (به معنی مثل، مشابه) در آیه

---

<sup>۱</sup> شما را به خاطر خداوند اطعام می‌کنیم و از شما پاداش و سپاسی نمی‌خواهیم.- م

<sup>۲</sup> ای پروردگارا، برایمان از آسمان غذایی بفرست.- م

<sup>۳</sup> کلمه پاک (ایمان) همانند درختی پاک (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 می‌دهد (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی)- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

(۱۴/۲۴)، همانند پرچمی دالّ 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 این‌گونه ترجمه کرده است:

«آیا ندیده‌ای که خداوند چگونه مثال زده است؟ يك كلمه نيك همچون شجره‌ای نيك است. ریشه‌هایش محکم و شاخه‌هایش در آسمان است؛ به اذن پروردگارش، محصولش را در هر فصلی می‌دهد. خداوند این چنین برای مردم مثال می‌زند؛ شاید آنان به یاد آورند.»

همسانی اطعام الهی و مائدهٔ سمایی و میوهٔ آسمانی، نوعی تفسیر مؤثر درون‌قرآنی است، مدلّ بر اینکه اشارات قرآنی به غذا، مبین معانی روحانی است. اما در ورای این اشارات کَلّی، يك نکتهٔ ویژه نهفته است. حضرت بهاءالله بیان می‌دارند که تفسیرشان «اثمار باقیه» را که «در دارالسلام بغداد» ظاهر شده، به «هیاکل فانیه»، مبدول می‌نماید. این اشاره به آیه ۲۵ از سورهٔ یونس و نیز آیه ۱۲۷ از سورهٔ انعام (که هر دو حاوی عبارت دارالسلام هستند- م)، دیگر بار نقشهٔ رستاخیزی را می‌گسترده؛ و عرصهٔ فردوس پاکیزه، مرکز مختصات صوری خود را در «دارالسلام» مستقر می‌سازد و بغداد زمینی، در این تعبیر، بسی غیرمنتظره، به مقرر ظاهری نماد قیامت‌نشان، بدل می‌گردد. جمال رحمن 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 همّت را محکم باید بست»، برمی‌گزینند. کمر همّت بر بستن استعاره‌ای است که از کشتی گرفتن باستانی با کمر بند نشأت گرفته است (۱۱۴)؛ اما به مرور دهور استعاره، مورد اشارهٔ اصلی خود را از دست داده و به يك نمونهٔ فراموش شده یا «مرده» مبدل گشته است. اما حضرت بهاءالله در مورد استعارات قرآنی، به نحوی روش‌مندانه نیز عمل می‌نمایند؛ چنان که با

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

کاربرد کثیر و ادیبانه بیان استعاری، هر اقدام تفسیری را، به شکلی پوشیده، تقویت و تحکیم می‌بخشند. آن حضرت همان قدر که برای مقاصد فصیحانه، برای اهداف اعجابی نیز، دو آیه نور قرآنی را ذکر می‌نمایند:

«ای عزیز، در این صبح ازلی (اشاره‌ای به خود هیکل مبارک) که انوار "الله نورُ السَّمَوَاتِ وِ الْاَرْضِ"<sup>۱</sup> (قرآن ۲۴/۳۵) عالم را احاطه نموده و سرادق عصمت و حفظ "و یأبی الله الا ان یتیم نوره"<sup>۲</sup> (قرآن ۹/۳۳) مرتفع گشته و ید قدرت "و بیده ملکوت کل شیء"<sup>۳</sup> مبسوط و قائم شده، کمر همت را محکم باید بست که شاید به عنایت و مکرمت الهی در مدینه قدسیه انا لله وارد شویم.» (۱۱۵)

آیه اول، همان «آیه النور» مشهور قرآن است. محقق بهایی، جناب ابوالفضائل، به تبع ادیب و فصیح معتبر، تفتازانی، می‌گوید که در همین آیه مبارکه، عبارت «مثل نوره کمشکاة فیها مصباح»<sup>۴</sup> (قرآن ۲۴/۳۵) یک تشبیه آشکار است (۱۱۶). حضرت بهاءالله از تشبیهات و استعارات معروف و پذیرفته شده قرآنی (مثل «نور» خدا و «دست» خدا و غیره که به عنوان مجازین، از پذیرش عام اسلامی برخوردارند)، حداکثر بهره‌برداری را به عمل می‌آورند و از طریق کاربرد مکرر اضافات استعاری فارسی، به شکلی روش‌مندانه، خواننده را در امواج عبارات نمادین مستغرق می‌سازند.

سبک و سیاق حضرت بهاءالله، جدا از جنبه آرایشی محض، کار مشکل تفسیر را آسان‌تر می‌نماید؛ زیرا آن حضرت خواننده را به منظری استعاری از واقعیت، عادت می‌دهند. هر اشاره‌ای به «دست» خدا، احتمالاً باید به عنوان استعاره‌ای آشکار، تلقی شود؛ گرچه خواننده

---

<sup>۱</sup> خدا نور آسمان‌ها و زمین است. - م

<sup>۲</sup> و خداوند جز این نمی‌خواهد که نور خویش را کمال بخشد (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

<sup>۳</sup> در دست او پادشاهی نسبت به هر چیزی است. - م

<sup>۴</sup> داستان نورش همچون چراغدانی است که در آن چراغی هست (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

ناگهان، با استعاره ناشناخته «مدینه قدسیه» مواجه می‌گردد؛ عبارتی غیرقرآنی که در مباحث بعدی کتاب ایقان، این‌گونه توضیح داده می‌شود:

«لهدا، هر نفسی که به این انوار مزیئه ممتنع و شمس مشرقه لائح در هر ظهور موفق و فائز شد، او به لقاءالله فائز است و در مدینه حیات ابدیه باقیه وارد و این لقا میسر نشود برای احدی، الا در قیامت که قیام نفس الله است به مظهر کلیه خود.» (۱۱۷)

در خلال این فقره، تمایز بین لسان مجازین قرآن و زبان نمادین جمال رحمن، از میان می‌رود. اما مع هذا، روند تفسیر ادامه می‌یابد؛ چون حضرت بهاءالله همچنان نظریه خود را تکرار می‌فرماید که «لقاءالله» معادل لقاء مظهر امرالله است. در این فقره، به نحوی ظریفانه، تصویر نور به فرایند تفسیر بافته می‌شود؛ طوری که نفس کاربرد عبارت «شمس مشرقه»، به معنی مظاهر مقدسه، در تمامی طیف تصویر نور قرآنی، به نوسان در می‌آید. خلاصه اینکه اغلب تفاسیر ادیبانه حضرت بهاءالله، با سبک و سیاق فصیحانه حضرتشان، تقویت و تحکیم می‌یابد.

(۳) «فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ؟» نوعی گونه‌شناسی 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 که محکوم کنندگان حضرت باب، اساساً و شخصیتاً همان قاتلان پیامبران سلف هستند. آن حضرت به عنوان سندی بر این مدعا، آیه‌ای از قرآن را نقل می‌فرمایند و استدلال می‌نمایند که قرائت ظاهری آن به بیهوده‌گویی (absurdity) منتهی می‌شود (و لذا تفسیر نمادین می‌طلبد- م):

«روزی جمعی از مجاهدان آن جمال بی‌مثال (نقطه فرقان) و محرومان از کعبه لایزال، از روی استهزاء عرض نمودند "إِنَّ اللَّهَ عَهْدَ إِلَيْنَا أَنْ لَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ

<sup>۱</sup> پس چرا کشتید آن‌ها را؟- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حَتَّى يَأْتِينَا بَقْرِيَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ"<sup>۱</sup> (قرآن ۳/۱۸۳) مضمون آن این است که پروردگار عهد کرده است به ما که ایمان نیاوریم به رسولی مگر آنکه معجزه‌هاییل و قابیل را ظاهر فرماید؛ یعنی قربانی کند و آتشی از آسمان بیاید و آن را بسوزاند، چنانچه در حکایت‌هاییل شنیده‌اید و در کتب مذکور است. آن حضرت در جواب فرمودند: "قد جائكم رُسلٌ من قبلى بالبينات و بالذی قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"<sup>۲</sup> (قرآن ۳/۱۸۳). ترجمه آن این است که آن حضرت فرمودند آمد به سوی شما پیش از من رسول‌های پروردگار با بینات ظاهرات و به آنچه شما می‌طلبید، پس چرا کشتید آن رُسل پروردگار را، اگر هستید راستگویان؟ حال انصاف دهید بر حسب ظاهر آن عباد که در عصر و عهد آن حضرت بوده‌اند کجا در عهد آدم یا انبیای دیگر بودند که چند هزارسال فاصله بود از عهد آدم تا آن زمان. مع ذلك چرا آن جوهر صدق (حضرت محمد- م) نسبت قتل‌هاییل 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)

همان‌گونه که از قبل گفته شد، ملاحظه می‌نمایید که حضرت بهاء‌الله آیه قرآنی را به عربی نقل می‌فرماید و برای کسانی که عربی نمیدانند، بعضاً مضمون آن را به فارسی ذکر می‌نماید. در

---

<sup>۱</sup> خداوند به ما سفارش کرده است که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم مگر آنکه برای ما قربانی‌ای عرضه بدارد که آتش آن را پاک بسوزد (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی)- م

<sup>۲</sup> پیش از من پیامبرانی بودند که برای شما معجزاتی آوردند و همین را هم که گفتید عرضه داشتند، اگر راست می‌گویید پس چرا آنان را کشتید؟ (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی)- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

این جا، استدلال، به وضوح فصیحانه است؛ جایی که نشان داده می شود ندای محمدی مبنی بر اینکه «پس چرا کشتید آن ها را» (قرآن ۳/۱۸۳) (۱۱۹) گونه شناسانه می باشد. این آیه، همانسان درك می شود که اعلان جرم حضرت مسیح علیه رهبران یهود معاصرشان، مبنی بر دست داشتن در قتل انبیای عهد عتیق (متی ۳۵- ۲۳/۳۴) فهم می گردد. به همین صورت، حضرت بهاء الله قرآن ۲/۸۹ را ذکر می فرماید تا مبرهن سازند که حتی عبارات قرآنی، قساوت قلب مردم معاصر حضرتشان را به دلیل مشابهت صفاتی با اشقیای باستانی، محکوم می نماید:

«همچنین (حضرت محمد) در آیه دیگر می فرمایند، تعرّضاً به اهل زمان: "و كانوا من قبلُ يستفتحون علی الذین كفروا فلما جائهم ماعرفوا كفروا به فلعنة الله علی الكافرين." (قرآن ۲/۸۹) می فرماید بودند این گروه که با کفار مجاهده و قتال می نمودند در راه خدا و طلب فتح می نمودند برای نصرت امرالله، پس چون آمد ایشان را آن کسی که شناخته بودند، کافر شدند به او، پس لعنت خدا بر کافران. حال ملاحظه فرمایید که از آیه چنین مستفاد می شود که مردم زمان آن حضرت، همان مردمی بودند که در عهد انبیای قبل برای ترویج آن شریعت و ابلاغ امرالله مجادله و محاربه می نمودند و حال آنکه مردم عهد عیسی و موسی غیر مردم زمان آن حضرت بودند و دیگر آنکه آن کسی را که از قبل شناخته بودند موسی بود صاحب تورات و عیسی بود صاحب انجیل، مع ذلك چرا آن حضرت می فرماید چون آمد به سوی ایشان آن کسی که او را شناخته بودند که عیسی باشد یا موسی، به او کافر شدند و حال آنکه آن حضرت نظر به ظاهر، موسوم به اسم دیگر بودند که محمد باشد و از مدینه دیگر ظاهر شدند و به لسان دیگر و شرع دیگر آمدند؛ مع ذلك چگونه حکم آیه ثابت می شود و ادراک می گردد؟» (۱۲۰)

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

این نحوه استدلال، سازگار است با فحوای قرآن ۳/۱۸۳، مذکور در فوق. نیز باید خاطر نشان کرد که در دو آیه جلوتر (قرآن ۲/۹۱) مشابهی برای آیه ۳/۱۸۳ وجود دارد: «قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ أَنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؟»<sup>۱</sup> (۱۲۱) به نظر می‌رسد که این آیه نیز مؤیدی است بر تفسیر حضرت بهاء‌الله.

بعضی براهین ساده فصیحانه کفایت می‌کند 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، معقبان و معدبان بایان نیز باید همان کسان باشند. اما در درام رستاخیزی، «عود» کافران کهن، حکمی ناقص است؛ مگر آنکه رسولی هم «رجعت» نماید. شریان نامعلومند اگر قهرمان نیاید و هنگامی که او در روزگاری بعد می‌آید، چه رخ می‌دهد؟

حضرت بهاء‌الله، استعاره گونه‌شناسانه گسترش یافته را، يك گام دیگر به جلو می‌برند: «حال حکم رجوع را ادراك فرما که به چه صریحی در خود فرقان نازل شده (قرآن ۲/۸۹) و احدی تا الیوم ادراك 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 درباره رجعت حضرت مسیح و سایر انبیاء و نیز رجعت دجال (یعنی ابوسفیان) و باقی نفوس طاغی، مروی است. حضرت بهاء‌الله با قبول رجعت بعضی ارزش‌های کهن، به همراه دشمنان و نقیضان آنها، استعاره گسترده را تکمیل می‌کنند؛ و اشاره می‌نمایند که اگر قرار است شرایط محیط بر ظهور پیامبری پیشین تجدید شود،

<sup>۱</sup> بگو اگر مؤمن بودید پس چرا پیامبران الهی را در گذشته می‌کشید؟ (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

عقل و منطق حکم می‌کند که انتظار رود دینی جدید، مبتنی بر کتاب و قانونی بدیع نیز ظاهر گردد. این اندیشه ظهور بدیع و قانون جدید در خلال کتاب ایقان نضح می‌یابد. نتیجه اینکه آنچه آشکارا تفسیری است بر بعضی آیات قیامت‌نشان قرآن، به استدلالی می‌انجامد که متضمن نفی و نسخ آن است توسط یک ظهور بدیع الهی.

ایجاز سخن (periphrasis)

(۱) ایجاز در مورد حروف رمزی در (قرآن ۲/۱): تفسیر حضرت بهاء‌الله راجع به حروف مقطعه (الف، لام، میم) که در مطلع سوره بقره قرار دارند، همان قدر که اساسی است، موجز نیز هست. آن حضرت درباره این حروف می‌فرماید: «در حروف مقطعه فرقان اسرار هوّیه 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 معمولی اسلامی است. مثلاً از نظر ابن عربی، میم اشاره به حضرت محمد می‌نماید (۱۲۴). قصد حضرت بهاء‌الله این نیست که در این مورد تفسیر تازه‌ای ارائه نمایند؛ بلکه این است که نشان دهند حتی حروف قرآنی نیز معنایی نمادین دارند.

در این جا، حضرت بهاء‌الله با اشاره متواضعانه به یک تفسیر جاری اسلامی؛ باز هم بعد نمادین قرآن را مورد تأکید قرار می‌دهند و بر خلاف مبشر خود، حضرت باب، که به توصیف لاوسن، «تفسیر حجیم»ی را به حروف منفرد قرآن اختصاص داده‌اند، عمل می‌نمایند (۱۲۵). کلاً، بحث و گفتمان جمال سبحان معرف ابتعادی روش‌مندانه، اما نه لزوماً پیامبرشناسانه، از آثار حضرت باب است. از منظری تاریخی، کتاب ایقان، با در دسترس قرار دادن و دفاع پذیر نمودن بیشتر رسالت‌شناسی حضرت باب، به عنوان دفاعیه‌ای از آن حضرت عمل می‌نماید. مظهریت‌شناسی خود حضرت بهاء‌الله، تبلوری است از آن بنیان اصولی و اعتقادی که حضرت باب از پیش، بنیاد نهادند. حضرت بهاء‌الله، آنچه را که به عنوان نظریه بابی راجع به رسالت‌شناسی شکل گرفته بود، البته در امکان دستیابی و نه در محتوا، بسیار متفاوت‌تر (از حضرت باب)، ارائه می‌فرمایند.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

آثار عرفانی حضرت باب، پیچیده، بسیار جذّاب (این ارزیابی تصویری نیست، بلکه با ملاحظه 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 قوّه «منطق تبیینی» برمی‌انگیزد. در خلال کتاب ایقان، بعد نمادین قرآن، به طرق متنوع (از جمله کاربرد ده مورد از ابزار تشخیص تفسیر)، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ اما این نمادگرایی معمولاً بر اساس نوعی مجازگرایی زمینه‌ای، توضیح داده می‌شود. به همین سان، تصریح می‌شود که حروف مقطعه قرآن حاوی مباحث مهمه‌ای است که ارائه آن‌ها توسط عمل کرد فرضی و اختصاری این حروف میسر و ممکن می‌باشد.

تشبیه و همانندی (analogy)

(۱) «يُدَالِلُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً»<sup>۱</sup> (قرآن ۵/۶۳):<sup>۲</sup>

«دست خداوند» در اغلب کارهای فصیحانه اسلامی، به عنوان نمونه معمول مجازگرایی قرآنی، ظاهر می‌شود. برطبق نظر جرجانی، ارزش استعاره در این نهفته است که «معانی مکنونه را علنی کرده، در برابر چشم ظاهر می‌سازد»؛ به علاوه، یکی دیگر از قابلیت‌های آن، انتقال «افکار لطیفه» ای است که معمولاً «در ذهن مدفون» هستند، به طوری که گویی «چشم واقعاً آن‌ها را می‌بیند.» (۱۲۶)

با توجه به انسان‌گونه‌انگاری آشکار (خداوند-م) در این آیه (قرآن ۵/۶۳)، که دید سنتی نیز آن را از دیرباز پذیرفته است، محتوای مجازین آن متصوّر و مفروض می‌باشد و این در حالی است که حضرت بهاء‌الله تفسیری گونه‌شناسانه، مبتنی بر اندیشه انکارگرایی (rejectionism) را در آن دنبال می‌نمایند. آن حضرت بر اساس این تشبیه، نوعی توازی و همگونی بین مسلمانان منکر در عصر خود و یهودیان مخالف در عهد رسول‌الله برقرار می‌سازند؛ مخالفینی که این‌گونه به مجادله برمی‌خاسته‌اند: «قَالَتِ الْيَهُودُ يُدَالِلُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا، بَل

<sup>۱</sup> دست خداوند زنجیر شده است. - م

<sup>۲</sup> شماره آیه در اصل کتاب ۵/۶۷ است.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

ی‌داه مبسوطان»<sup>۱</sup> (قرآن ۵/۶۳) تفسیر حضرت بهاءالله بر این آیه، شایسته توجه است تا معلوم شود چگونه میان یهودیان 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، ولیکن 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 شریعه 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 حیث لایشعراً اعتراض می‌نمایند و ملتفت نشدند و ادراک نمودند به اینکه خود سراً و جهراً می‌گویند آنچه را که یهود به آن معتقدند.» (۱۲۷)

این قیاس باید مبعوض شیعیانی واقع شده باشد که این سان به چالش کشیده شده‌اند. تحمل این جرح حتی باید سخت‌تر شده باشد، وقتی حضرت بهاءالله در چند جمله جلوتر، معاندان شیعه خود را «همج رعاع» (کنایه از مردم پست و فرومایه- م، «نوزده هزار لغت، ص ۱۰۷۰») (۱۲۸) خطاب فرموده‌اند.

گرچه 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 کلیه و رحمت منبسطه (را) که به هیچ عقلی و ادراکی انقطاع آن جایز

---

<sup>۱</sup> 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

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

نیست، جایز دانسته» اند (۱۲۹). اعلام جرم علیه استمرار این اصل اعتقادی اسلامی که «دیگر... از خيام غیب ربّانی، هیکی مشهود نیاید»، (۱۳۰) مبتنی است بر مشابهت آن با عین چنین اظهاراتی که یهودیان (زمان حضرت محمد- م) در مورد ختمیت تجلی عنوان می‌کردند.

(۲) همانندی گذشته و آینده- «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا» (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 خود علمای اسلام می‌نماید. قرآن، یهودیان (زمان حضرت محمد- م) را چنین معرفی می‌کند که می‌گفته‌اند بعد از وفات یوسف «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ... رَسُولًا» (قرآن ۴۰/۳۴). حضرت بهاءالله، صرفاً با ذکر این آیه، نوعی همسانی (بین گذشته و حال- م) برقرار می‌فرماید؛ اما در تفسیر آن، مستقیماً ذکری از یهودیان به عمل نمی‌آورند:

«پس، از این آیه ادراک فرمایید و یقین کنید که در هر عصر، امم آن عهد به آیه‌ای از کتاب تمسک جسته از این‌گونه حرف‌های مزخرف می‌گفتند، که دیگر نبی نباید در ابداع بیاید؛ مثل آنکه آیه انجیل را که مذکور شده، علمای آن استدلال به آن نمودند که هرگز حکم انجیل مرتفع نمی‌شود و پیغمبری مستقل مبعوث نگردد، الا برای اثبات شریعت انجیل، و اکثری از ملل مبتلا به این مرض روحی شده‌اند، چنانچه اهل فرقان را می‌بینی که چگونه به مثل امم قبل به ذکر خاتم النبیین محتجب گشته‌اند؛ با اینکه خود مقرّنند به اینکه: "و ما يعلمُ بأوَّلهُ الاّ اللهُ و الرَّاسخونَ فی العلم" (قرآن ۳/۷) بعد که راسخ در علوم و أمّها و نفسها و ذاتها و جوهرها، بیان می‌فرماید که

<sup>۱</sup> خداوند هرگز بعد از او (یوسف)، رسولی برنخواهد انگیخت.- م

<sup>۲</sup> و تاویل آن را کسی نمیداند جز خداوند و راسخان در علم.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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 حجابات علم محتجب گشته‌اند و به ضلالت آن گمراه شده‌اند.» (۱۳۱)

این، آشکارا حمله‌ای دیگر است بر جزم‌اندیشی. ضربه فقط تا آن حدّ تخفیف می‌یابد که یهود و نصاری نیز به همان اندازه نسبت به انکار حضرت محمد، مقصّر قلمداد می‌شوند. دیگر بار گذشته همچون محملی برای آینده، مورد استفاده قرار می‌گیرد. جالب توجه این است که در این جا، هسته مرکزی اعتقاد اسلامی، مُشعر بر ختمیت تجلی، زیر سؤال می‌رود. حضرت بهاءالله اشاره می‌فرماید که سنت اسلامی در تعبیر خود از «خاتم النبیین»، به نوعی ایشباع اعتقادی گرفتار گشته است.

اما آنچه در تفسیر جمال ابهی (در فقره فوق- م) پوشیده و پنهان است، این است که آن حضرت در اشاره به «راسخ در علوم و امّها 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 اینکه مقصود خود جمال ابهی باشد، قوّت می‌گرفت؛ زیرا حضرت باب یازده یا دوازده سال قبل (۱۸۵۰) معرض انکار واقع گشته و به جوخه رگبار سپرده شده بودند. در متن اصلی فارسی نیز، مرجع این اشاره معلوم نیست. قرائت مطمئن‌تر این است که همچنان، حضرت باب را مقصد این فقره، در نظر گیریم، چون آن حضرتند که موضوع اصلی کتاب ایقاند. من مجبورم در این جا، نوعی محدودیت تفسیری را اِعمال نمایم و آن اینکه اگر حضرت بهاءالله در این فقره، به طور علنی و خودارجاعی نکته‌ای را ابراز می‌نمودند، فرضیه مورد نظر ما (فرضیه راز موعودیت- م) تقویت می‌شد؛ اما چنین نیست. لهذا احتمال سوّمی 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 یا کمیابگری: یکی از جنبه‌های مهم استدلال حضرت بهاءالله کاربرد ایشان است از مسائل و مواضع مورد علاقه در میان عامه مؤمنین. علم مرموز کمیابگری، یقیناً برای بسیاری از

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بایان، چیزی فراتر از يك تفنّن گذرا بوده است. در فقره ذیل، حضرت بهاءالله، تقلیب و تبدیل روحانی را به فرایند کیمیای قیاس می فرمایند:

«این است شأن اکسیر الهی که در يك حین، عباد را تقلیب می فرماید. مثلاً در ماده نحاسی ملاحظه فرمایید که اگر در معدن خود از غلبه یبوست محفوظ بماند، در مدت هفتاد سنه به مقام ذهبی می رسد... باری، در هر حال، اکسیر کامل، ماده نحاسی را در آنی به مقام ذهبی می رساند... 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 يك آن، مغرب جهل را به مشرق علم رساند و ظلمت لیل ظلمانی را به صبح نورانی فائز گرداند و بعید صحرای ظن را به چشمه قرب و یقین دلالت کند و هیاکل فانیه را به رضوان باقی مشرف فرماید.» (۱۳۲)

حضرت بهاءالله، در جایی دیگر از ایقان، کیمیای را به عنوان يك مجعول در «عالم لفظ» (the realm of fancy) و موجود در عرصه «قول» (the plane of mere pretension) (۱۳۳)، مورد انتقاد قرار می دهند. اما این مقوله، برای شیخ احمد احسایی (متوفی به سال ۱۸۲۶ میلادی)، در رساله اش راجع به «کیمیای قیام اجساد» (۱۳۴)، مدلی توصیفی را فراهم آورده که به عنوان بخشی از زیربنای ضروری و عقلانی ادیان بابی و بهایی، عمل می نماید.

در زمانی که کتاب ایقان نگاشته شد، بسیاری از (و شاید هم اغلب) بایان، کاملاً مفتون کیمیای بودند؛ لهذا طبیعی می نمود 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 زمره مشکل ترین و رمزی ترین آثار جمال ابهی هستند و اگر کسی با اصطلاحات مرموزه کیمیای آشنا نباشد، قادر به درك حتی يك جمله از آن ها هم نخواهد بود. الواح کیمیای حضرت بهاءالله، به نوعی دستورالعمل های سریند، به نحوی که خواننده را کاملاً گیج و مبهوت می سازند (۱۳۵). به نظر می رسد که در دوره بغداد، حضرت بهاءالله نه تنها متمرکز بودند بر

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

عرفان، اخلاق و اصول، همچنین به کنجکاوی تابعان بابی خود نیز که به امور مرموزه و مبهمه (۱۳۶) علاقمند بوده‌اند، پاسخ می‌داده‌اند.

به این طریق، حضرت بهاءالله می‌توانسته‌اند قوای آن‌ها را به سمت مسائل مفیدتر، مثل تقلیب شخصی، سوق دهند. از آن‌جا که کیمیاگران، قرن‌ها بیهوده در جستجوی «اکسیر» 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 عرصه ایمان و گروندگی، می‌توانسته‌اند درباره اکسیری حقیقی که در دسترس مؤمنان راستین بود، داد سخن دهند. اکنون با توجه به فقره مذکوره، دیگر باره، 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 پرکاربردترین تشبیهات در آثار بهایی است. البته حضرت بهاءالله از سایر پدیده‌های طبیعت هم (مثل گل رز) (۱۳۷) بهره می‌برند؛ اما خورشید- انسان که در کتاب ایقان پردازش می‌شود- برای بیان مظهریت، از قدرت و قابلیت بیشتری برخوردار است. پیام‌آوران الهی، مکرراً به خورشید همانند می‌شوند؛ یعنی همان‌گونه که شمس، عملاً منشاء کلیت حیات زمینی است، به اصطلاح بهایی، مظهر الهی نیز مصدر تمامیت حیات روحانی است.

در عالم تشیع، سوابق دیرپایی از همانند کردن هیاکل قدسی با اجرام سماوی، وجود دارد. برای مثال توجه کنید به این قَسَم قرآنی: «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا!»<sup>۱</sup> (قرآن ۴-۹۱/۱) از نظر قُمی (یکی دیگر از مشاهیر مفسرین قرآنی)، به ترتیب «شمس و قمر» مبین حضرت محمد و حضرت علی هستند و «نهار» معروف امام (یا در بعضی احادیث، شخص مهدی) و «لیل» نماینده جمیع اعداء ائمه، به خصوص ابوبکر، می‌باشد که خلافتش حق حضرت علی را «پوشاند» (۱۳۸)

---

<sup>۱</sup> ترجمه به انگلیسی توسط رُدول (Rodwell)، برگردان فارسی از روی ترجمه 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

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حضرت بهاءالله در پرتو قرائت‌هایی شیعی همچون این مورد، در فقره زیر، به تفسیری پیشین از قرآن ۵۵/۵ اشاره می‌فرماید. حائز اهمیت است که اینک نظری به این متن افکنیم تا نحوه کاربرد آن حضرت را از تشبیهات، بهتر دریابیم. برای اینکه خواننده فکر نکند همه 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 همانندی مثبت آن را به یک همانندی منفی تبدیل می‌کنند و سپس به قرآن ۵۵/۵ استشهاد می‌فرمایند؛ با فرض اینکه خواننده از تفسیر آن آگاه است. به این آیه توجه دقیق مبذول نمایید، چون ترجمه آن تعجب‌انگیز است:

«اطلاق شمس بر آن علماء (علماء ظهور قبل- م) به مناسبت علو و شهرت و معروفیت است؛ مثل علمای مسلم عصر که مشهور بلاد و مسلمند بین عباد؛ و اگر حاکی از شمس الهی باشند، از شمس عالیه محسوند و الا از شمس سجین؛ چنانچه می‌فرماید: "الشمس والقمر بحسبان" (قرآن ۵۵/۵) و معنی شمس و قمر هم که در آیه مذکوره هست البتّه 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، البتّه از حسابان ظاهر و به حسابان راجع خواهد شد.» (۱۳۹)

توجه حضرت بهاءالله به نماد خورشید، متعالی است؛ اما موقف این نماد، می‌تواند نیک باشد یا بد. در خاورمیانه باستان، هاله خورشید نشانه «عظمت» آن محسوب می‌شده؛ عظمتی که معرف تشعشع خورشیدی، یا به قولی مبین شهرت و معروفیت، بوده است. حضرت بهاءالله، در این جا، از میراثی مکرم بهره می‌برند؛ اما در عین حال، چرخشی اخلاقی را نیز در این منظرگاه، به وجود می‌آورند. ایماژ نور می‌تواند تصور آتش دوزخ را تداعی کند که معرف قیادت فاسد و تباه است و این ابتعادی است از رویه معمول زوج انگاری 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

<sup>۱</sup> خورشید و ماه حسابی (معین) دارند (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

خواننده امروزی، ایجاد می‌کند. مطمئناً خواننده ترجمه 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 آیه مزبور، مانند ترجمه ایشان در کتاب ایقان نیست. یک بار دیگر به خود آیه و نیز ترجمه حضرت شوقی افندی از آن، توجه می‌کنیم: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» (۱۴۰) (به راستی خورشید و ماه هر دو محکوم به عذاب آتش دوزخ هستند). به طور کلی ترجمه ردول (از قرآن) مدلی را به وجود آورده که به عنوان یک قاعده، حضرت شوقی افندی دقیقاً از آن تبعیت فرموده‌اند؛ اما در این مورد مخصوص، کناره‌گیری آشکاری از آن روال معمول به چشم می‌خورد. اکنون ترجمه ایشان را با ترجمه 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. (ردول)(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 معین، و ستارگان و درختان تسلیم او (خدا) می‌گردند. (ظفرالله خان)  
خورشید و ماه در مسیر خود حرکت می‌کنند مطابق حسابی معین، و گیاهان بی‌ساقه و درختان، متواضعانه مطیع اراده او (خدا) هستند(شرعلی) (Sher'Ali)  
خورشید و ماه مطیع یک برنامه‌اند و ستارگان و درختان همه به پرستش خم می‌گردند(مودودی)(Maududi)

همان‌گونه که اشاره شد، در ترجمه‌های فوق یک آیه اضافه نیز نقل شده است. این کار به این دلیل است که آیه ۵۵/۶، مضمون آیه ۵۵/۵ را تقویت می‌کند. این آیه افزوده شد تا نشان دهد به چه سهولتی آیه مورد نظر می‌تواند مجازین تلقی شده، مورد تفسیر نمادین واقع شود؛ زیرا تصویر ستارگان (یا گیاهان!) و درختانی که در آیه ۵۵/۶، به عبادت و اطاعت خدا مشغولند، آشکارا نمادین (tropical) است. قرآن ۵۵/۶، نمونه‌ای واضح از نظریه شخص‌نمایی (prosopopkia) می‌باشد که یکی از ابزارهای ادیبانه محسوب است (۱۴۱).

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

نمادین محسوب داشتن آیه ۵۵/۵ توسط حضرت بهاءالله، سازگار است با اشاره مجارین به طبیعت در آیه ۵۵/۶، جایی که ستارگان (یا گیاهان) و درختان، تسلیم خداوندند و یا حتی به پرستش او مشغولند. پذیرش مجازیّت، اجازه استنتاج معادل‌هایی معنایی را فراهم می‌کند؛ یعنی در نظر گرفتن مفهومی نمادین (tropical) به جای معنایی راستین (veridical). يك توجه دقیق به کلمات کافی است تا مجازین بودن آیه واضح گردد. در این جا، تفسیر نمادین يك گام دیگر به جلو برمی‌دارد؛ یعنی برای نماد يك مرجع (معنی) قابل قبول عامه، در نظر می‌گیرد؛ یا به هويت مفروض آن اشارت می‌کند. بدین ترتیب، حضرت بهاءالله آیه ۵۵/۵ را نمادین منظور می‌فرماید و در تفسیر آن، رهبران سیه‌روی دینی را که به دلیل مقام والایشان به اجرام سماوی مانند شده‌اند؛ اما عاقبت، محکوم به نار حُسبان (آتش دوزخ- م) هستند، معنی نمادهای شمس و قمر در نظر می‌گیرند.

در پرتو تعامل پویای تفسیری میان دو اندیشه حساب و داوری (در روز قیامت- م)، به نظر می‌رسد که کفه ترازی 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 فقره فوق است، آن‌جا که می‌فرمایند: «معنی شمس و قمر (را) هم که در آیه 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. در این خط تفسیری، تمایلی ضد ملائیی نیز آشکارا به چشم می‌خورد.

يك چیز روشن و مبرهن است و آن اینکه حضرت بهاءالله کلمه حُسبان را به معنی «دوزخ» گرفته‌اند. ریشه این کلمه حَسَب 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، واژه 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 قیامت‌نشان این کلمه است. یکی از تسمیه‌های معمول قیامت، «یوم الحساب»، به معنی «روز

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

شمارش» یا «روز داوری» است (۱۴۷). يك واژه دیگر هم ریشه با این کلمه، مُحْتَسَب است، به معنی «هر آنچه که شخص را در عالم 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 يك جمله اسمی عربی بدل می‌شود: «الشمس و القمر بحسبان»، 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 ترجمه خود از آن، بعضی عناصر مفقوده معنایی را اضافه نموده‌اند. ذیلاً این اضافات نسبت به متن اصلی قرآنی، در کروش قرار داده شده‌اند:

[به راستی] خورشید و ماه [هر دو محکوم] به [عذاب آتش] دوزخ [هستند].  
حضرت شوقی افندی با تمهید يك ترجمه توضیحی، نقل مفهوم آیه ۵/۵ را که جمال اقدس ابهی از آن به عنوان يك شاهد نصی استفاده می‌کنند؛ تقویت می‌نمایند. حاله نقش تشبیهی به خورشید و ماه، حائز سابقه قرآنی است. به طور کلی، در تفسیر شیعی، از پیش، تفسیر نمادین مطرح بوده است.

حضرت بهاء‌الله، سبیل خورشید را به کارمی‌گیرند تا معنی «رجعت» رسول، همچون رجعت رستاخیزی حضرت مسیح را توضیح دهند. به خاطر آورید که در سنت اهل تسنن، انتظار می‌رود که در روز قیامت حضرت مسیح رجعت فرماید تا چلیپاها را بشکند و خوک‌ها را معدوم سازد. اما در کتاب ایقان، جمال سبحان، چنین احادیث اسلامی را به نفع روایات انجیلی، نادیده می‌انگارند.

آیه دیگری که (در نگرش شیعی- م) نمادین انگاشته گشته، چنین است: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ.»<sup>۱</sup> (قرآن ۲۲-۵۵/۱۹). ابن بابویه (یکی از نخستین مدافعان مکتب شیعه)، «دو

<sup>۱</sup> ترجمه به انگلیسی از آربری. برگردان به فارسی از روی ترجمه 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

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

دریا» را معرف حضرت علی و حضرت فاطمه می‌گیرد و «مروارید» و «مرجان» را هم مبین امام حسن و امام حسین می‌انگارد (۱۴۹).

اما، علی رغم این، قرآن مطلب چندانی درباره «رجعت» هیاکل دیرین قیامت‌نشان، 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 جزئی از درام رستاخیزی است، از یک چنین برجستگی برخوردار نیست. چنین می‌نماید که مهدی موجود در سنت تسنن، همان قائم مذکور در سنت تشیع است. (اما هیچ مسلمانی سنی نمی‌پذیرد که مهدی، همان امام دوازدهم است!) به همین سان، گرچه سنت تشیع همچنان انتظار رجعت مسیح را می‌کشد؛ اما به نظر می‌رسد که سیمای حسین شهید جای‌گزین اهمیت و توجهی است که تسنن برای رجعت ثانی اسلامی شده مسیح، قائل است (یعنی سنیان به رجعت امام حسین قائلند- م).

حضرت بهاءالله با توسل به شباهت و همانندی، به عنوان يك ابزار تفسیری، می‌کوشند به این سؤال پاسخ دهند که مقصود حضرت مسیح، وقتی از رجعت خود سخن می‌گفته‌اند دقیقاً چه بوده است؟ پاسخ ساده است. این، حقیقت پیامبر، و نه شخصیت و جسمانیت اوست که منظور نظر است. در این جاست که نماد خورشید وارد صحنه می‌شود. اکنون بنگرید که چگونه در فقره زیر، خورشید برای مقاصد تشبیهی و همانندی، شخص نمود می‌گردد (یعنی شخصیت انسانی به خود می‌گیرد):

«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 می‌کنم" (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 اینکه يك شیء‌اند، با وجود این در هر

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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 مسأله خود را در موسوم نمودن آن جمال ازلی در هر مقام خود را به اسمی و رسمی، بتمامه بیابی.» (۱۵۰)

اشتباه خواهد بود که همانند انگاری 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 سماویّه مربوط می‌شود، حضرت بهاء‌الله موضوعی را مورد بررسی قرار می‌دهند که لاوسن با توجه به گفتارهای وحیانی منسوب به پیامبر آن متفاوت، با عبارات «ندا» (۱۵۱) (voice) یا چارچوب مرجع، از آن یاد می‌کند. هر مظهر الهی، براساس چارچوب زیر، مندرج در کتاب ایقان، دارای سه نوع ندا می‌باشد:

### ندای الوهیت، «اذکار ربوبیه و الوهیه»: (۱۵۲)

«اگر شنیده شود از مظاهر جامعه، "انّی انالله" <sup>۱</sup>، حق است و ربیبی در آن نیست؛ چنانچه به کرات مبرهن شد که به ظهور و صفات و اسمای ایشان، ظهورالله و اسم‌الله و صفة‌الله در ارض ظاهر؛ این است که می‌فرماید: "ما

---

<sup>۱</sup> من خدا هستم. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

رَمِيَتْ اِذْ رَمِيَتْ، وَلَكِنَّ اللّٰهَ رَمَىٰ<sup>۱</sup> (قرآن ۸/۱۸) و همچنین: "اِنَّ الدّٰىنَ يَبَايَعُوْنَكَ اِنَّمَا يَبَايَعُوْنَ اللّٰهَ"<sup>۲</sup> (قرآن ۴۸/۱۰) (۱۵۳)

ندای مظهریّت:

«و اگر (مظاهر جامعه)، نغمه "انی رسول الله" برآرند، این نیز صحیح است و شکی در آن نه؛ چنانچه می فرماید: "ماکان محمّد ابا احدٍ من رجالکم ولكن رسول الله" (قرآن ۳۳/۴۰) و در این مقام همه مُرسَلند از نزد آن سلطان حقیقی و کینونت ازلی و اگر جمیع ندای: "انا خاتم النبیین" برآرند، آن هم حق است و شبهه را راهی نه و سبیلی نه؛ زیرا که جمیع حکم يك ذات و يك نفس و يك روح و يك جسد و يك امر دارند و همه مظهر بدئیّت و ختمیّت و اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت آن روح الارواح حقیقی و ساذج السّواذج ازلی اند.» (۱۵۴)

ندای عبودیّت:

«همچنین اگر بفرمایند: "نحن عباد الله" این نیز ثابت و ظاهر است؛ چنانچه به ظاهر در منتهی رتبه عبودیّت ظاهر شده اند. احدی را یارای آن نه که به آن نحو از عبودیّت 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 ربوبیّه و الوهیّه ظاهر شد. اگر درست ملاحظه شود، در همین رتبه، منتهای نیستی و فنا در خود مشاهده نموده اند، در مقابل هستی مطلق

---

<sup>۱</sup> چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می انداختی بلکه خداوند بود که می انداخت (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م

<sup>۲</sup> بیگمان کسانی که با تو بیعت می کنند، در واقع با خداوند بیعت می کنند (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

و بقای صرف؛ که گویا خود را معدوم صرف دانسته‌اند و ذکر خود را در آن ساحت، شرك شمرده‌اند؛ زیرا که مطلق ذکر در این مقام دلیل هستی و وجود است.» (۱۵۵)

این، یکی از مهم‌ترین فقرات در کتاب ایقان است. این توضیحات، مسأله «ندا»ی مندرج در کتب سماوی و نیز در سخنان و حیانی مظاهر الهی را حلّ و فصل می‌کند. مفهوم فقرات، واضح و روشن است. شاید خواننده علاقمند باشد اشارات مکرر علنی یا ضمنی به آیه ۳۳/۴۰ (شامل موضوع خاتمیت- م) را در خلال کتاب، مورد توجه قرار دهد.

اصل اسلامی ختمیت تجلی اساساً مبتنی است بر همین آیه ۳۳/۴۰ که نیز خطرترین آیه قرآنی را که حضرت بهاءالله باید به آن پردازند، تشکیل می‌دهد. در واقع، می‌توان گفت که تمامیت کتاب ایقان تفسیری است بر این آیه. اما نماد خورشید، مجدداً، برای تقویت جریان کلی استدلال، بعد از این نیز در کتاب ایقان، ظاهر می‌شود. جمال احدیّه صحّه می‌نهند که این برهان، قبلاً نیز توسط حضرت باب، عرضه گشته است (۱۵۶).

با التفات به همسان‌نگاری اجرام آسمانی با پیامبران و امامان در مذهب تشیع، که قبلاً هم به آن اشاره شد؛ می‌توان گفت که این نماد/ معنی، (symbol / referent)، [پیامبران + امامان = (معنی) referent / اجرام سماوی = (نماد) symbol]، 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 مختصّ حضرت محمد- م) به تفسیری شامل‌گرا (inclusivist) (یعنی صادق در مورد همه پیامبران- م). گرچه استدلال حضرت بهاءالله از لحاظ شکل و صورت، تماماً اسلامی است، اما در يك زمینه و پیشینه اسلامی این نوآوری تفسیری، غیرقابل پذیرش است. تفسیر سنتی آیه ۴۴/۴۰ ریشه‌دارتر از آن است که اجازه دهد هر نوع منظرگاهی جدید، به نحوی جدی، توسط قشریون اسلامی، پذیرفته شود. اقامه دلایل

---

<sup>۱</sup> که می‌توان آن را يك زوج نمادین خواند. برای توضیحات بیشتر راجع به ازواج نمادین به جزوات توجیهی طرح سرمربیان و یا به کتاب "فضای کوچک حقیقت و نحوه تفکر در آن" که توسط مترجم تهیه و تدوین شده‌اند، رجوع شود- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

و براهین حضرت بهاءالله در شرایط و احوالی اسلامی، هر چقدر هم که ممکن است متقاعدکننده بوده باشد، بسی خطرآفرین بوده است و البته هنوز هم هست.

نسخ و نفی (۱۵۷)

تغییر قیله: (قرآن ۱۴۹-۲/۱۴۳): از لحاظ نظری، خداوند باید مختار باشد هر آنچه را که وضع فرموده، نسخ و فسخ نماید و بر این مزیت الهی، هیچ محدودیتی را نباید اعمال کرد و یا اینکه باید اعمال کرد؟ مثلاً آیا قیامتِ ظاهر، 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 مسئله‌ای است مورد مناقشه. امانت، به بعضی از جنبه‌های ناسخیت قیامت نسبت به اسلام، اشاره نموده است. او می‌گوید:

«قیامت به دنبال سلسله‌ای از حوادث رستاخیزی رخ می‌دهد؛ حوادثی که زمان تاریخی را خاتمه می‌دهد و جهان خاکی روبه‌تباهی را که شریعت اسلامی نیز جزئی از آن است، پایان می‌بخشد. مطابق حدیث نبوی، هر آنچه 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، نجات‌یافتگان، جاودانه در بهشت (دنای فاقده شریعت) آشیانه خواهند کرد. بنابراین، موانع عقدتی این احتمال را کاهش می‌دهد 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 وقوع ظاهری 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 مرحله جدیدی از رسالت الهی باید غیرقانونی تلقی گردد. همان‌گونه که قرآن خود اشاره می‌نماید، اسلام آخرین دین و حضرت محمد "خاتم النبیین" است. این ادعا که قشریون اسلامی از آن حمایت می‌کنند، نه فقط با عقیده استمرار ظهور در ستیز است؛ بلکه هر کوششی را نیز برای نوآوری اعتقادی خنثی می‌سازد... اما وقتی یک مدعی تا آنجا پیشروی کند که نسخ و لغو شریعت جاافتاده جاری را اعلام نماید، مجبور است در مورد وقوع یا شرف وقوع قیامت، تفسیری نمادین تأمین نماید؛ که بدون آن، البته شریعت پیشین نسخ‌پذیر نخواهد شد.» (۱۵۸)



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

به سادگی نمی‌توان مسأله را بهتر از این بیان نمود. اما پیش از آن، نمونه‌ای از یک چنین نسخ و الغایی- همراه با توجیه نمادین آن- توسط حضرت باب عرضه گشته 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، مکمل آن محسوب است.

راجع به این مسأله که آیا مرحله «نسخ» موجود در طبقه بندی ونس برو، در این جا، به عنوان یک ابزار تفسیری عمل می‌نماید یا نه، باید توضیح داده شود که حضرت بهاءالله، به جای تحلیل یک آیه برحسب اینکه آیا آیه دیگری را نسخ می‌نماید و یا با آیه‌ای دیگر نسخ می‌شود (مطلبی که مورد نظر ونس برو می‌باشد- م)، مطالب و 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 جزئی از مزیت قانون‌گذاری حضرت رسول‌الله، ثابت نمایند. این خط استدلالی، به یکی از نتایج عمده داعیه بر ظهوری بدیع؛ یعنی قدرت و اختیار وضع شریعتی جدید، منتهی می‌گردد.

یک نمونه از براهینی که حضرت بهاءالله در این راستا اقامه می‌فرمایند، تغییر جهت مقدس صلوات، یعنی قبله است:

«و همچنین آیه قبله را ملاحظه فرمایید که بعد از هجرت شمس نبوت محمدی از مشرق بطحاء به یثرب، رو به بیت المقدس توجه می‌فرمودند در وقت صلوات، تا آنکه یهود بعضی سخن‌های ناشایست بر زبان راندند... آن حضرت بسیار مکدر شدند و به لحاظ تفکر و تحیر در سماء نظر می‌فرمودند؛ بعد جبرئیل نازل شد و این آیه تلاوت نمود: "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةَ تَرْضَاهَا"<sup>۱</sup> (قرآن ۲/۱۴۴) تا آنکه در یومی آن حضرت با جمعی اصحاب به فریضة ظهر مشغول شدند و دو رکعت از نماز به جا آورده بودند که جبرئیل نزول نمود و عرض کرد: "قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ

---

<sup>۱</sup> ترجمه از روی متن انگلیسی: ما تو را از بالا می‌بینیم که جهت را به آسمان گردانده‌ای؛ از تو می‌خواهیم به قبله‌ای توجه کنی که تو را خوشنود سازد.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

المسجد الحرام<sup>۱</sup> (قرآن ۲/۱۴۹- سوره مکی) در اثنای نماز، حضرت از بیت المقدس انحراف جست، 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 می فرماید: «این فتنه نبود مگر برای امتحان عباد» (۱۶۰). این، تفسیری است سنتی و اولیه. طبرسی از قول ابن عباس نقل می نماید که تغییر قبله برای این رخ داد که «ما بتوانیم اهل یقین را از اهل شرك و شك، تمیز دهیم.» (۱۶۱) گرچه نظر طبرسی در زمینه ای متفاوت طرح گشته، اما در آن، امتحان ایمان، به عنوان يك موضوع مهم ارائه شده است.

حضرت بهاءالله سپس آیه مجازین زیر را که مردودان در این امتحان را وصف می کند، ذکر می نماید: «حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قُسُورَةٍ»<sup>۲</sup> (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 جانان، استفاده می نماید. اما این آیه تفسیر و تبیین نمی گردد، بلکه ذکر آن صرفاً اعجابی است.

نسخ، همواره ملازم امتحان ایمان است. هر تغییری در شریعت، مشکلاتی را برای مؤمنان به وجود می آورد؛ لهذا نسخ کلیت شریعت و قانون اسلامی، بحرانی عظیم را برمی انگیزد و به همین دلیل است که بهاییان ممالک شرق وسطی، مجبور بودند در تماس های خود با مسلمانان، جانب احتیاط را مراعات کنند. قبله، جزئی مهم از تدین است؛ یعنی به طور مثال: در یهودیت و اسلام، جهت گیری کلی ایمانی شخص، به وسیله آن مشخص می شود. مفسر شهیر، نیشابوری، چکامه ای ژرف بر مسئله قبله، نگاشته است:

«قبله برای این است که بنده رو به درگاه سلطان حقیقی آورد و به خدمت او پردازد؛ نیز برای این است که وحدت و هماهنگی در میان مؤمنان مستقر گردد... یهودیان به مغرب توجه داشتند که

<sup>۱</sup> ترجمه از روی متن انگلیسی: صورتت را به سوی مسجد مقدس بگردان. - م

<sup>۲</sup> ترجمه از متن انگلیسی: خرهای ترسان که از شیرژیان می گریزند.. م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

جهت افول انوار است... مسیحیان به مشرق نظر می‌کردند که مسیر سطوح انوار است... اما اهل ایمان به مظهر انوار روی می‌گردانند که مکه معظمه است... عرش، قبله حاملان آن و کرسی، قبله نیکوکاران... و کعبه، قبله مسلمانان است.» (۱۶۳)

حضرت بهاءالله در ذکر داستانِ نسخ قبله در زمان رسول‌الله، شأن نزول دو آیه مربوط به این حادثه (قرآن ۲/۱۴۴ و ۲/۱۴۹) را نیز نقل می‌فرمایند؛ اما آنچه در این جا غیرمعمول می‌نماید ذکر آیه 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 همه این مرسلین از جانب ربّ العالمین مردم را به توجه همان جهت امر می‌فرمودند و نسبت همه اراضی هم به آن سلطان حقیقی یکی است؛ مگر هر ارضی را که در ظهور مظاهر خود تخصیص به امری دهد، چنانچه می‌فرماید: "ولله المشرق والمغرب فاینما تولّوا فثم وجه الله" (قرآن ۲/۱۱۵) با وجود تحقق این امر، چرا تبدیل شد که سبب جزع و فرع عباد شود و علت تزلزل و اضطراب اصحاب گردد؟ بلی، این گونه امور که سبب وحشت جمیع نفوس است، واقع نمی‌شود مگر برای آنکه کل به محک امتحان الله در آیند تا صادق و کاذب از هم تمیز و تفصیل یابد.» (۱۶۴)

درباره آیه ۲/۱۱۵ که حضرت بهاءالله در این جا نقل می‌فرمایند، رپین می‌گوید: «تمامی گزارش‌های اصحاب از این آیه، در مورد يك نکته متفق‌القولند: همه مطالب تفسیری عمداً طوری طراحي و نقل شده است که آیه نتواند جزیی از مسأله قبله به حساب آید.» (۱۶۵) یعنی اینکه از این آیه هیچ نکته‌ای شرعی راجع به قضیه قبله استنتاج نشده است. (تنها بار شرعی آن، مربوط به جهت قبله می‌شود، وقتی هوا مه‌آلود یا تاریک است.) حضرت بهاءالله در مورد ربط آیه

---

<sup>۱</sup> ترجمه از متن انگلیسی: خاور و باختر از آن خداوند است، بنابراین به هر سو روی نمائید، همانجا وجه خداوند است. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

۲/۱۱۵ به مسأله قبله، در حال و هوایی فیض‌آمیز، هم از لحاظ شرعی و هم روحانی، بر خلاف سنت شرعی و قدیمی اسلامی عمل می‌نمایند، و تصریح می‌فرمایند که نسخ، آزمایشی جدی را بر ایمان و وفاداری، تحمیل می‌نماید. در مورد این آیه، هیچ‌گونه تفسیر نمادینی اجراء نمی‌شود، مگر شباهتی که در جایی دیگر از کتاب ایقان، برقرار می‌گردد بین کافران عهد عتیق و مُعرضان عصر جدید؛ کسانی که خداوند با آنچه در هر ظهور بدیعی نسخ می‌نماید یا ابقاء می‌فرماید، امتحانشان می‌کند.

به همین دلیل، حضرت بهاء‌الله، بعد از ذکر آیه ۱۳/۴۱ (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...)،<sup>۱</sup> به قرب ظهور مُنزلی جدید (ولهذا ناسخی بدیع)، اشاره می‌فرمایند:

«قل يا اهل الارض، هذا فتى نارى يركض فى برية الروح و يبشركم بسراج الله و يذكركم بالامر الذى كان عن افق القدس فى شطر العراق تحت حجاب النور بالستر مشهودا.»<sup>۲</sup> (۱۶۶)

حضرت بهاء‌الله بعدها، در خلال ایام مظهریتشان، خود نیز قبله را تغییر می‌دهند و با این الغاء مکه به عنوان قبله، می‌توان اظهار داشت که آن‌گونه «کاربرد قبله» (در زمان رسول‌الله- م) در واقع، نوعی «شعار یا علامت فرقه‌ای» (۱۶۷) بوده است.

اسباب النزول (شأن نزول)

«اسباب النزول» یا شأن نزول به نوعی تفسیر جزئی و گونه‌ای اشاره دارد. يك تعريف مرسوم می‌گوید این عبارت دالّ بر آن گزارش‌های تاریخی است که «سبب (یا موقعیت) نزول يك سوره یا آیه و نیز زمان و مکان و سایر مسائل مربوط به نزول آن را» توصیف می‌نماید. «چنین تفسیری

---

<sup>۱</sup> در قرآن ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، شماره آیه ۳۹ ذکر شده است. معنی آیه از روی همین منبع: خداوند آنچه را بخواهد می‌زداید یا می‌نگارد. - م

<sup>۲</sup> ترجمه از روی متن انگلیسی: ای اهل ارض، بنگرید این جوان ناری را که در عرصه 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 حجاب عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس، مشعشع و مشهود است. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بر اساس اصول مشهور انتقال وقایع از اسلافِ متدین، ارزیابی می‌گردد و هدفش ترجمان دقیق چنین وقایع و مسائل مربوط به آن است.» (۱۶۸)

اما هدف اصلی حضرت بهاءالله از ذکر چنین روایاتی، لزوماً بیان شأن نزول آنها نیست؛ بلکه آن حضرت مایلند برای توضیح اصلِ نسخ و فسخ، به ذکر مشابهاات تاریخی مبادرت ورزند. در مقایسه، استفاده حضرت بهاءالله از گزارش‌های سبب‌گونه مختلف (یعنی شأن نزول‌ها- م)، با عملکرد سنتی آنها تطابق دارد؛ عملکردی که به قول ریپین، «تفسیر گونه‌ای ملایانه» (haggadically exegetical) بوده، می‌تواند «اوضاع و احوالی را بیان کند که تفسیر صحیح‌تری از آیه میسر گردد.» (۱۶۹) ذیلاً بعضی نمونه‌های شأن نزول که در کتاب ایقان آمده است، ارائه می‌گردد. در نمونه اول، حضرت بهاءالله قصد دارند به وسیله ذکر سبب، سرشت استعاری قرآن ۶/۱۲۲ را باز نمایند (۱۷۰).

(۱) سبب (با شأن نزول) قرآن ۶/۱۲۲: «أَ وَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؟»<sup>۱</sup> حضرت بهاءالله طبیعت استعاری این آیه را با اشاره به شرایط (شأن) نزول آن در بستر رسومی تاریخی اش، روشن می‌سازند. آن حضرت، ذکر موقعیت (سبب) نزول نموده، می‌فرمایند: «این آیه در وقتی از سماء 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 باره حمزه شده و برخلاف، در حق ابوجهل؛ این بود که نائره کفر در قلوب مشرکین مشتعل شد و هوای اعراض به حرکت آمد. چنانچه فریاد برآوردند که حمزه چه زمان مُرد و کی زنده شد؟» (۱۷۱)

نشان مجازین در این آیه، البته کلمه «مَثَلُهُ» می‌باشد؛ که به وسیله آن، خود آیه اشعار می‌دارد که در این جا يك مثل زده شده است: حمزه که قبل از زنده شدن به ایمان از نظر روحانی مرده بود،

<sup>۱</sup> ترجمه از روی متن انگلیسی: آیا مثلِ 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

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

علناً با نور و خفياً با حیات قیاس شده است؛ درحالی که عکس آن برای ابوجهل مقرر گشته است. در جهت استدلال حضرت بهاءالله بوده است که به آیه اغراق آمیز فوق اشاره نمایند؛ آیه‌ای که گرچه سرشت استعاریش آشکار است، اما به قولی، مخاطبان رسول الله 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 همه ناس و حیوانات شریکند، ولیکن این حیات (حقیقی- م)، مخصوص است به صاحبان افتدۀ منیره که از بحر ایمان شاربند و از ثمرۀ 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 گونه‌ای مهیا 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، در این اقدام تفسیری و البته سایر نمونه‌های آن، خواننده را نسبت به مفهوم مجازین اصطلاحات قرآنی «حیات» و «نور» متقاعد سازند؛ چنین نتیجه خواهد داد که سایر نمادهای قیامت نشان قرآن نیز می‌توانند به همین صورت توضیح داده شوند.

(۲) اهله قمر در قرآن ۲/۱۸۹: آیه قرآنی به این صورت است که: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاِهْلَةِ قُلِّ

هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ»<sup>۱</sup> يك مورد از اسباب نزول راجع به این آیه، در اثر مقتل ابن سلیمان (متوفی، ۷۶۷ میلادی)، موسوم به تفسیر القرآن، یافت می‌شود که از این قرار است:

«مواح (Muah) ابن جبل و طلبه ابن غنامه، پرسیدند: "ای پیامبر، چرا ماه جدید، به محض اینکه دیده می‌شود، اول شبیه يك سوزن نازك است و بعد روشن تر و بزرگتر می‌گردد تا به صورت

<sup>۱</sup> از تو راجع به حالات مختلف ماه می‌پرسند، بگو آن‌ها دوره‌هایی هستند که برای مردم در نظر گرفته

شده‌اند.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

دایره درمی آید و بعد شروع به کوچک شدن می کند تا اینکه به حالت اول خود بازمی گردد؟ چرا در یک وضعیت ثابت باقی نمی ماند؟ " آن گاه خداوند آیه مربوط به اهله را نازل فرمود." (۱۷۴) حضرت بهاء الله این آیه را تفسیر نمی کنند؛ فقط بلافاصله بعد از ذکر آن، اظهار می دارند: «(علماء عصر- م) بعد از استماع، نفی 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 الروح من امر ربی»<sup>۱</sup>، مطابق شأن نزولی که حضرت بهاء الله ذکر می فرمایند: «چون این جواب مذکور شد، کُل فریاد و اوایلا برآوردند که جاهلی که نمیداند روح چه چیز است، خود را عالم علم لدنی میداند.» (۱۷۶) در این جا نیز هیچ گونه تفسیر مجازین یا نمادینی، صورت نمی گیرد. نکته مورد نظر صرفاً این است: همواره میان معیارهای علم الهی و علم انسانی تنش وجود داشته است. حضرت بهاء الله قبل از ذکر این دو حکایت تنبّه انگیز، نتیجه اخلاقی آنها را ارائه می فرمایند که در قلب این نتیجه، اشاره خودارجاعی مبهم و احتمالاً مهمی، جای دارد:

«باری در کلمات شمس 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 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 نشسته اند و جهل را علم نام گذاشته اند و ظلم را عدل نامیده اند، اگر مجعولات خاطر خود را از شمس حقیقی سؤال نمایند و جواب موافق آنچه فهمیده و یا از کتاب مثل خود ادراک نموده اند،

<sup>۱</sup> بگوروح از فرمان پروردگار من صادر می شود.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

نشنوند؛ البتّه نفی علم از آن معدن و منبع علم نمایند؛ چنانچه در هر زمانی این واقع شد.» (۱۷۷)

اگر «شموس حقیقت» پیام‌آوران الهی هستند، بنا بر این «شمس حقیقی» و «معدن و منبع علم»، چه کسی است؟ نمی‌توانیم حضرت باب را نادیده انگاریم. اما با توجه به شرایط زمانی حاکم، بعید است که حضرت باب، مدّ نظر 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 داعیه مطروحه توسط پیامبر الهی را نیز مردود می‌انگارند.

حکایات تاریخی متعدّدی موجود است که شرح می‌دهد چگونه بایان، مجذوب جمال و جلال رحمن (حضرت بهاء‌الله) می‌شدند. این داستان‌ها، گرچه پارساانگارانه‌اند، اما شواهد و دلایل موثقی به نظر می‌رسند بر قوه روحانی و فره ایزدی جمال ابهایی. این حکایات دالّ بر «ایمان» بعد از دوره بابی، از نوعی «شناخت» زود هنگام «مقام حضرت بهاء‌الله»، سخن می‌گویند. اما مشکل عمده‌ای که از این بابت به وجود می‌آید این است که آن حضرت مدّعی هیچ «مقام» 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 بایان، بعضی حدسیات و شایعاتی را (نسبت به مقام آن حضرت- م) به وجود آورده باشد.

بعضی از ابیات قصائد عرفانی حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد را می‌توان نوعی کلمات جذبانی صوفیانه پنداشت که از استغراق در وحدت با حضرت الوهیت، نشأت گرفته است. اما اگر فرض شود که آن حضرت- در فاصله زمانی بین «اظهار امر خفی» 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 مصمّم نبوده‌اند. در خلال آثار آن حضرت در این دوره، فقراتی مُصنّعه دقیقه، با سرشتی کاملاً ابهام‌آمیز موجود است که بعضاً به وضوح خود ارجاعی‌اند و بعضاً با ابهام. در این بیانات مبهمه، اسرار متنوعه متعدّده، نهفته است. آیا این طور نیست؟ حل این مسأله، تا حدّ زیادی به مطالعه آثار حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد، از جمله، اثر تفسیری کتاب ایقان بستگی دارد.



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

(۴) شأن نزول قرآن ۵/۶۲: در این آیه است: «قل یا اهل الکتاب، هل تنقمون منا الا ان آمننا بالله و ما أنزل إلینا و ما أنزل من قبل و ان اکثرکم فاسقون»<sup>۱</sup> حضرت بهاءالله آشکار می سازند که: «این آیه وقتی نازل شد که کفار به اسلام اذیت می نمودند.» (۱۷۸) و سپس به شرح مجادلات آنها می پردازند.

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 را بیان کنند: «مع ذلك آیا جایز است این آیات بدیعه (در زمان حال- م) که احاطه فرموده شرق و غرب را، از آن معرض شوند؟» (۱۷۹) در این جا ابهامی عمدی به چشم می خورد. حضرت بهاءالله که تا کنون داعیه موعودیتی را مطرح فرموده اند، نسبت به امتیاز نزول آیات، آشکارا سخن نمی گویند. واضح است که «این آیات بدیعه» رسماً به آیات حضرت باب اشاره دارد.

در این جا مفهوم نمادین صرفاً گونه شناسانه است؛ یعنی اینکه حضرت باب پیامبر جدیدی است که شخصیت هم سان ایشان، حضرت محمد است. البته به کارگیری اسباب نزول برای مقاصد معاصر سازی، در واقع عکس آن چیزی است که آیه برای آن نازل شده است (۱۸۰). به جای تمرکز بر معنای ظاهری 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 می شوند. کمی جلوتر در متن کتاب، حضرت بهاءالله يك بار دیگر تصویری می گسترانند از آنچه که رخ خواهد داد، اگر خداوند پیام آور جدیدی مبعوث فرماید:

«حال اگر کسی بیاید به کرورها از آیات و خطب و صحائف و مناجات بی آنکه به تعلیم اخذ نموده باشد، آیا به چه دلیل می توان اعتراض نمود و از این فیض اکبر محروم شد؟ جواب چه خواهند گفت بعد از عروج روح از جسد ظلمانی؟ آیا متمسک می شوند که به فلان حدیث متمسک جستیم و

<sup>۱</sup> ای اهل کتاب، آیا ما را انکار نمی کنید فقط به این دلیل که به خدا و به آنچه برایمان نازل می نماید و آنچه از قبل برایمان نازل نموده است، ایمان داریم؟ چنین است. زیرا اکثر شما از زشتکارانید.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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 اینکه بعضی از انبیاء اولوالعزم بودند، نزول کتاب بود بر آن‌ها؟ و این مسلم است؛ با وجود این چگونه جایز است که بر صاحب کتب که چندین مجلدات از او ظاهر شده (اعتراض نمایند- م)...؟

... و از همه این مراتب گذشته، آیا از این نَفَسِ قدسی و نَفَسِ رحمانی، احتراز جویند و ادبار نمایند، نمیدانم به که تمسک جویند؟ و به کدام وجه اقبال کنند؟ بلی "وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ لَّهُ مَوَلِّیَّهَا..." «(قرآن ۲/۱۴۸) (۱۸۱)

و این، يك مورد از براهین مظهریتی است که حضرت بهاءالله، يك سال پس از تحریر کتاب ایقان (۱۸۶۳) در مورد توانایی «نزول» خود به خود «آیات» بسیار، اقامه فرمودند و بدین وسیله با چالش قرآنی همتاناپذیری، به مقابله برخاستند.

### تعیین هویت مبهمات و متشابها

حضرت بهاءالله، پس از اثبات حضور نمادگرایی رستاخیزی، به طرقي که به نحو غیرمستقیم، رویکردهای فصیحانه را نسبت به لسان مجازین قرآن، به یاد می‌آورد؛ اقدام به کار مشکل تفسیر نمادین محض، می‌فرمایند.

آن حضرت، با تبیین و توضیح نمادها، به روشی که ونس برو «انتقال یا جای‌گزینی مستقیم» می‌خواند، «تعیین هویت مبهمات و متشابها» را به عنوان ابزاری تفسیری، به کار می‌برد. معمولاً در تفسیر نمادین، يك نماد، وقتی آشکار تلقی می‌شود که به راحتی قابل تشخیص باشد؛ مثل خورشید یا ابر یا کوهستان. خواننده در درك يك چنین شیء ملموسی که در قرآن از آن نام برده شده باشد، مشکلی ندارد. بنابر این، تفسیر هنگامی وارد صحنه می‌شود که به نظر مفسر این خورشید یا ابر یا کوهستان، معرف چیز دیگری باشد. مثل يك فکر یا يك شخص (آنچه که در مقابل نماد می‌توان به آن "معنی" گفت- م) اما در مورد تعیین هویت مبهمات و

<sup>۱</sup> و هریک را جهتی است (برای قبله) که خداوند روی آورشان گردانیده است (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی).

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

متشابهات، با عباراتی (مثل لِقَاءِ اللَّهِ- م) سر و کار داریم که خود آن‌ها نیز، سوی مفهوم حقیقی شان، مبهم می‌باشند.

در این بخش نشان داده خواهد شد که تعیین هویت کلمه «لقاء»- که مفهومی انتزاعی است و نه شیئی مادی- مهم‌ترین تفسیر بدیعی است که در کتاب ایقان صورت گرفته است. یک چنین هویت‌یابی، از لحاظ اعتقادی، سابقه چندانی در تفسیر کلاسیک ندارد؛ اما مع‌هذا، روش کار همان روش معمول است؛ یعنی اینکه فرایند تفسیر، تغییری نکرده است؛ زیرا شیوه تفسیر در کتاب ایقان، حکمی قاطع و ثابت دارد.

(۱) «لقاء» و «مظهریت»: حدود يك سوم آیات قرآنی، رستاخیزی است و شاید در قرآن، پیش‌گویی غایی- و قاطع‌ترین وعده از وعود موجود در آن- «لقاء» الله باشد. در روز داوری، خداوند ظاهر می‌شود و مؤمنان او را می‌بینند. آیا به راستی چنین است؟ مسأله لقای خجسته، بسی مرموز و پیچیده است؛ اما به هر حال مواجهه با خدا حادثه‌ای محوری در درام رستاخیزی است. حضرت بهاء الله با کاربرد این ابزار تفسیری (تعیین هویت عبارت متشابه- م) «لقاء» الله را معادل «لقاء» ام‌الله می‌گیرند. در این جا ذکر این نکته نیز که آن حضرت، چگونه این یکسان‌نگاری را وارد ساختار استدلالی خود علیه ختمیت تجلی یا ظهوری فراقرآنی، می‌فرماید؛ بسیار مفید است؛ زیرا به راستی، کاری بس درخشان و تأثیرگذار است.

مضمون مرکزی کتاب ایقان، این برهان است که وعده قرآنی «لقاء» الله، در حقیقت، اشاره به ظهور مظهر الهی دیگری، در یوم قیامت است. یکسان‌نگاری 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 (پناخیزنده یا قیام کننده)، قبلاً توسط شیخ احمد احسایی (متوفی به سال ۱۸۲۵ میلادی)، بنیان‌گذار مکتب شیخی و مبشر بلا فصل ایدئولوژیک تفکر بابی/ بهایی (۱۸۲) صورت گرفته بود. رویکرد او به آیات قیامت‌نشان- آیاتی که در زمره متشابهات (یا غیر محکمت- م) محسوبند-، «منطقی» (تفسیر موارد انسان‌گونه‌انگار) و مجازین است. رفعتی می‌گوید:

«در مورد ملاقات خدا در روز رستاخیز، شیخ احمد احسایی تعبیر دیگری دارد. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، بر اساس روایات اسلامی، شیخ احمد روز قیامت را به معنی یوم ظهور قائم منتظر، تفسیر می‌نماید. این تعبیر گرچه مبتنی بر احادیث است؛ اما با عقیده جاری اسلامی، تفاوت فاحشی دارد. در تصور عادی اسلامی از یوم قیامت، انتظار بر این است که کل عالم

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

هستی دگرگون شود و انقلابات و تغییرات و تبدیلات مخربهٔ مدهشهای در کل جریان زندگی 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 آن گونه که مردم به طور ظاهری از متن قرآن استنباط می نمایند.» (۱۸۳)

«شیخ احمد در تفسیر خود می‌کوشد، میان تجلی الهی و خرد انسانی آشتی برقرار سازد. به 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 قائم موعود هم تغییراتی در حیات اجتماعی، اخلاقی و دینی مردم، به وجود خواهد آمد.» (۱۸۴)

حضرت باب این یکسان‌نگاری را یک قدم جلوتر می‌برند و یک فصل کامل از بیان فارسی (۳/۷) را به مسألهٔ مواجهه با خدا «لِقَاءُ اللَّهِ»، 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 تفسیر آن حضرت 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 يُظهِرُهُ اللَّهُ؛ زیرا خدا، ذاتاً قابل دیدن نیست. ذات ازلی را نمی‌توان دید یا درک کرد یا وصف نمود یا تعریف کرد؛ گرچه او همهٔ اشیاء را می‌بیند، درک می‌کند، وصف می‌نماید، و تعریف می‌کند؛ لهذا مقصود از لِقَاءُ اللَّهِ که در کتب سماوی مذکور است، ملاقات مظهر نقطهٔ حقیقت است، که همان مشیت اولیه باشد. بنابر این منظور از آیهٔ قرآنی لِقَاءُ اللَّهِ، 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 خورشید در آن ظاهر می‌شود. هر نفسی به ملاقات مَنْ يُظهِرُهُ اللَّهُ فائز شود، به ملاقات خدا فائز شده است.» (۱۸۵)

اشاره به مَنْ يُظهِرُهُ اللَّهُ موضوع اصلی و برجستهٔ آثار واسعةٔ حضرت اعلی است، که تقریباً تمامی آن‌ها در بایگانی‌های آثار خطی و یا در کتابخانه‌های خصوصی، محفوظ است. زمان ظهور این هیكل قیامت‌نشان بابی، مسئله‌ای مورد مناقشه بوده است (۱۸۶). به هر حال، این مأموریت مقدّس حضرت باب بوده است که عالم را برای ظهور این هیكل الوهی، آماده سازد. بایبان

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بسیاری چنین داعیه‌هایی موعودگونه داشتند؛ اما این حضرت بهاء‌الله بودند که انطباق خصائص خود با موعود را به پذیرفتنی‌ترین وجه نشان دادند و البته در این میان، نقش عمده به عهدهٔ براهین مطروحه در کتاب ایقان بوده است.

برای حضرت بهاء‌الله فقط میسر بوده با انحراف کانون توجه رسالت‌شناسانه از آیهٔ قرآنی دال بر «ختم» به آیات متعدد حاکی از «لقاء»، مقدمه و تکیه‌گاهی قرآنی برای ظهوری فرااسلامی، مهیا سازند. از نقطه نظری معین، تمامی مسیر استدلال آن حضرت در کتاب ایقان، طوری طراحی و سازمان‌دهی شده که ارجحیت و اولویت قرآن ۳۳/۴۴ را بر قرآن ۳۳/۴۰ اثبات نماید.

این آیهٔ یگانه (۳۳/۴۰)، به منزلهٔ قلب خداشناسی اسلامی است. مفهوم آخریتی که مبتی بر عبارت «خاتم النبیین» است، آن‌چنان بر صخرهٔ تفسیر اسلامی حک شده که زدودن آن غیر ممکن به نظر می‌رسد. 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 اینکه خواننده ناگهان از پیامبر آخر، به روز آخر؛ و از پایان پیامبری به پایان زمان، انتقال می‌یابد. در خلال چند سطر عربی منزل (اشاره به آیات مربوطهٔ قرآنی است- م)، سیمای زیبای محمدی به جلوهٔ جمال الهی مبدل می‌شود؛ اما از آن جا که خدا نادیدنی است، وعدهٔ لقاءالله محتاج تفسیر می‌گردد:

«مثل آنکه در کتاب مبین رب العالمین، بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی: "ولکن رسول الله و خاتم النبیین" <sup>۱</sup>، جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده؛ چنانچه آیات مدله 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 ذلك به حکم اول از امر ثانی معرض گشته‌اند؛ با اینکه حکم لقا در یوم قیام منصوص است در کتاب و قیامت هم به دلایل واضحه، ثابت و محقق شد که مقصود قیام مظهر اوست

<sup>۱</sup> بلکه پیامبر خدا و خاتم پیامبران است (ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی). - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بر امر او و همچنین از لقاء، لقای جمال اوست در هیکل ظهور او؛ "اذ انّه لا تُدرِکُه الابصارُ و هو یدرِکُ الابصارَ" (قرآن ۶/۱۰۳) (۱۸۷)

این استدلالی جالب توجه است. در این جا طبق تفسیر حضرت بهاءالله، دو آیه یا دو کنیه یا دو مظهریت الهیه، به هم ارتباط می یابند که اسامی ماورایی آنها عبارت است از: (۱) «خاتَمُ النَّبِیِّینَ» و (۲) «لِقَاءُ اللَّهِ» (گرچه قرآن ۳۳/۴۴ فقط از «یوم لقاء» سخن می گوید، اما حضرت بهاءالله آیات ۲/۴۶ و ۲/۲۴۹ و ۱۳/۲ و ۱۸/۱۱۱ و ۲۹/۲۳ را نیز برای استنتاج معنی عبارت لِقَاءُ اللَّهِ، ذکر می فرمایند.) تفسیر «خاتَمُ النَّبِیِّینَ» سنّتاً به معنی «آخرین پیامبر» بوده است؛ اما در تفسیر حضرت بهاءالله، «لِقَاءُ اللَّهِ»، عملاً به معنی «پیامبر یوم آخر» می باشد. بدین ترتیب «آخرین پیامبر» و «پیامبر یوم آخر»، دو هیکل ربوبی متعلق به دو دوره زمانی متفاوت هستند. حضرت محمّد دور "رسالت" را پایان می دهند و حضرت باب دور "تحقق و اکمال" را آغاز می فرمایند.

مفهوم «لِقَاءُ اللَّهِ»، به عنوان تجلّی الهی، مبتنی است بر توسّلی ضد انسان نگارانه به قرآن ۶/۱۰۳ (لا تُدرِکُه الابصارُ و هو یدرِکُ الابصارَ- م) حضرت بهاءالله این آیه را نقل می فرماید تا امکان لقای خجسته (منظور دیدار مستقیم خداوند است- م) را مردود شمارند. خدا نمی تواند دیده شود؛ بنابر این «لِقَاءُ اللَّهِ» باید در مورد خدایی غیرقابل رؤیت «تحقق» یابد. «لقاء» میسر است، اما خدا دیده شدنی نیست. لهذا «لِقَاءُ اللَّهِ» دیدار خدا «بشخصه» نیست، بلکه دیدار خدا «در شخص» است و حضرت باب چنین «شخصی» است؛ یعنی اینکه قرآن ۳۳/۴۰ به حضرت محمّد اشارت دارد و قرآن ۳۳/۴۴ به حضرت علی محمّد دلالت می نماید. بنابراین، در جریان استدلال حضرت بهاءالله و از لحاظ تفسیری، آیه ۳۳/۴۴ مهم تر از کُلّیه آیات قرآنیّه ظاهر می شود. اکنون بهتر است نظری دیگر به این آیه مبارکه بیافکنیم:

«تَحِیَّتُهُمْ یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلامٌ وَاَعَدَّ لَهُمْ اَجْرًا کَرِیْمًا» (قرآن ۳۳/۴۴) (۱۸۸)

۱ دیدگان، او را در نیابد و او دیدگان را دریابد؛ و اوست باریک بین آگاه (ترجمه بهاءالدّین خرمشاهی)- م  
۲ ترجمه از روی برگردان ردول: تحیت آنها در روزی که او (خدا) را ملاقات خواهند کرد، «سلام» خواهد بود و او برای آنها اجری کریم آماده فرموده.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

از منظری اسلامی، تفسیر حضرت بهاءالله مسأله‌ساز است؛ زیرا چنین القاء می‌نماید که در روز قیامت، شخصی معین، خدا انگاشته خواهد شد و این به منزله غلوی رافضی و ارتدادی است. این اندیشه که انسان می‌تواند «خدا» باشد، يك حدّ این مسأله تفسیری است و این ایده که خدا مثل انسان است یا انسان‌گونه است، حدّ دیگر آن است. در هر دو حدّ قضیه، خدا، نظراً، می‌تواند «ملاقات شود».

در اسلام عامیانه، خطری برای این نوع افراط‌گرایی وجود ندارد، زیرا فرض بر این است که خدا در روز قیامت دیده می‌شود. به هر حال، مسلم است که کلاً در چنین نمایش‌هایی (رستاخیزی-م) خدا می‌توند «دیده شود»؛ زیرا قرآن چنین می‌گوید. همان‌گونه 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 کامل است. اصل کلی موضوعه حضرت بهاءالله، یعنی «مظهریت»، می‌کوشد دو حدّ افراط و تفریط این معضل را، به هم نزدیک کند. مطابق این اصل، خداوند به واسطه يك وکیل، يك نایب، يك مظهر یا يك پیامبر جلوه‌گر می‌گردد؛ کسی که به عنوان نماینده منتخب، وکالتاً اراده خدا را برای تمامی مقاصد عملی و اجرایی، «ظاهر» می‌سازد.

مطابق اصل مظهریت‌شناسی بهایی، خداوند در شخص «مظهر خود»، «ظاهر» می‌گردد. حضرت بهاءالله، در لوح الظهور (۱۸۹)، با سادگی 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 دوره بغداد تقریر گشته، این مظهریت‌شناسی را از هر نوع شائبه انسان‌گونه‌انگاری خدا، منزّه و مبرا می‌نماید:

«مبادا در این 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) رایحه حلول و

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یا تنزلات عوالم حق در مراتب خلق رَوَد... زیرا که (حق) بذاته، مقدّس 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 سنتی آن، انکار نمی‌کنند؛ بلکه این لقب را در مورد تمامی طول تاریخ نجات (یعنی در مورد همهٔ مظاهر مقدّسه- م)، صادق میدانند؛ تاریخ نجاتی که نه تنها هرگز با حضرت محمد منتهی نمی‌شود، بلکه در یوم قیامت تغییری مثل‌واره نیز خواهد یافت. حضرت بهاءالله در یکی از ادعیهٔ مبارکه، حضرت محمد را بر اساس معنای واسع‌تری از این لقب قرآنی، مکرم و متعالی می‌دارند: «پاک و مقدّسی تو ای پروردگار من؛ از تو می‌طلبم به حق اصفیاییت 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 ضمنی 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 «نبی» و «رسول» خواهد داشت. به نظر کول (Cole): «نبوت و رسالت، اشکالی 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 درجات کامل‌تری از مظهریت، گشته است.» (۱۹۳)

در کتاب ایقان، عبارت مظهریت‌نشان «لقاءالله» در مورد همهٔ انبیاء و رسل مصداق می‌یابد؛ اما در عین حال، قیامت موعود، حائز رتبه‌ای متفاوت خواهد بود. این استنتاج اسلام قشری کاملاً صحیح است که حضرت محمد دور نبوت را خاتمه دادند؛ و لهذا، هم اینک، عالم انسانی وارد دور تحقق و اكمال شده است؛ دوری 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 ایام است. از ختمیت خاتم مقام این یوم ظاهر و مشهود.\* به راستی دور رسالت به انتها رسید، و حال



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حقیقت ازلیه ظاهر گشته و عَلم اقتدار برافراشته و اینک، انوار عظمتِ آشکار خود را بر جهان می افشانند.» (۱۹۴) [توضیح: بیان مبارک فوق از (\*) به بعد ترجمه شخصی است.]

بر طبق مظهریت شناسی بهایی، دور تحقق و اکمال با ظهور حضرت باب آغاز گشت و از آن جا که این دور جدید تجلی، مبتنی بر یک قیامت واقع است، لهذا «لِقَاءُ اللَّهِ» نیز باید تحقق یافته باشد. آن کس که «ختم» رحیق کتب مقدسه را می گشاید و وعود آنها را محقق می سازد؛ یعنی حضرت «مَنْ يُظهِرُهُ اللَّهُ» مهم تر از «خاتم» است؛ زیرا که مأموریت هیکل قدسی اول آماده سازی عالم بوده است برای ظهور هیکل ربوبی دوم. به همین سبب، حضرت بهاء الله از بحث مطروحه، چنین نتیجه گیری می کنند:

«... و با جمیع این مطالب ثابت و بیانات واضح، من حیثُ لا یَشعُرُ به ذکر ختم تمسک جسته اند و از موجد ختم و بدء در یوم لقای او بالمره محتجب مانده اند.» (۱۹۵)

حضرت بهاء الله، بعدها، فرایند مظهریت و رستگاری را طوری متبلور و متجلی می سازند که حضرت محمد نه تنها «خاتم النبیین» باقی می ماند، بلکه حائز مرتبه ممتاز «خاتم الرسل» نیز می گردند و در ورای آن، حضرت باب نیز به مقام منبع و رفیع «سلطان الرسل» ارتقاء می یابند؛ و این در حالی است که آن حضرت خود، اکنون، «مرسل الرسل» هستند.

(۲) نفی نظریه صوفیانه در این مورد که لقاء الله «فیض اقدس» است: حضرت بهاء الله در گسترش بیشتر بحث یکسان انگاری «لقاء الله با مظهر امرالله»، بعضی تعابیر صوفیانه از دیدار خدا را نیز مورد توجه قرار می دهند. اقامت دو سالة آن حضرت (۵۶-۱۸۵۴) در کوه های سلیمانیه واقع در کردستان عراق، به عنوان درویشی آواره، ایشان را با مجامع مرکزی صوفیان نقشبندی در آن مناطق در تماس قرار داد. دلیل رجعت از این هجرت در کتاب ایقان آمده است (۱۹۶). علاقه مندی آن حضرت به اصول اعتقادی صوفیان، بدون شك، به واسطه تجربه پویا و زنده اخیر آن حضرت (در سیاه چال طهران- م)، تداوم داشته است (۱۹۷) اما سیل عرفان هم حائز بعضی میان بره های تفسیری است و گویی آن حضرت از اینکه تفسیر خود از «لقاء الله» را از معتقدات

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

صوفیانه مبتنی بر سلسله مراتب نزول «لقاء» (۱۹۸)، دور می‌سازند، دچار نوعی حسرت و آلم هستند.

مطابق نظر ابن عربی، «فیض» یا «تجلی اقدس»، اولین مرحله قطعی در «ظهور حضرت مطلق» می‌باشد. وی با استناد به حدیث قدسی معروف «كُنْتُ كَنْزاً...»، می‌گوید که این ظهور و تجلی در واقع حرکتی است از حالت الوهیت «كَنْزاً مَخْفِياً»، به حالت الوهیت «أَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»<sup>۱</sup>. اما حضرت بهاءالله، عدم امکان دسترسی به خداوند را، در این سطح نیز، تصریح می‌فرماید:

«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 در این مقام صادق نیاید.» (۱۹۹)

در این جا ذات و صفات (الوهیت- م)، متفاوت در نظر گرفته شده‌اند؛ زیرا در جریان مواجهه با خداوند، به هر طریقی که تصور شود، ذات الوهیت باید از هرگونه ملاحظه و مرابطه‌ای مبرا گردد. بر طبق مظهریت‌شناسی بهایی، اگر قرار است صفات الهی، به طریقی در درک و تجربه آید، کامل‌ترین مُجَلّای آن شخص مظهر رحمن است. اما راجع به «لقاء» عارفانه قابل دسترس، حضرت بهاءالله چنین اظهار می‌دارند:

«و اگر گویند (لقاءالله- م)... مُعَبَّرٌ بِهِ فَيْضٌ مُقَدَّسٌ شَدِيدٌ، این مسلماً در عالم خلق است؛ یعنی در عالم ظهور اولیه و بروز بدعیه و این مقام مختص به انبیاء و اولیاء اوست؛ چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نگشته... ایشانند مَحَالِّ (جایگاه‌ها) و مظاهر جمیع صفات ازلیه و اسماء

---

<sup>۱</sup> کُلِّ حَدِيثٍ مُرَوِّدٍ نَظَرِ اِيْنِ اِسْتِ: " كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِيْ اُعْرَفَ. " (اسرار الآثار ۵ ص ۴۴) یعنی: گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم؛ بنا بر این خلق را بر آفریدم تا شناخته شوم. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

الهیة... جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع... پس از لقاء این انوار مقدّسه، لقاء الله حاصل می شود.» (۲۰۰)

قیامت شناسی های موجود نوعاً «حالتی عمودی» دارند (یعنی ارتباط مخلوق با خالق- م). اما حضرت بهاء الله با فاصله گرفتن از هرگونه عقیده دالّ بر اقتراب به ذات الهی، «لقاء الله» را به عنوان نمادی قرآنی برای مظاهر الهی تعریف می فرمایند و نه به عنوان وجه مشخصه تجربه ای عرفانی.

### حدیث نبوی

راجع به این موضوع، طبقه بندی ونس برو باید باحال و هوای شیعه انطباق داده شود. برای شیعیان، روایات منقوله از ائمه طاهره، از لحاظ عمل و اهمّیت، معادل احادیث نبوی از منظر سنی است. حضرت بهاء الله، بیشتر با استفاده از ذخیره روایات شیعی، به همان فن معمول تفسیری؛ یعنی توسّل به احادیث، مبادرت می ورزند (که نمونه ای از آن، ذیلا ارائه می گردد- م).

(۱) روایت کمیل: مُجاب کننده ترین شیوه تفسیری حضرت بهاء الله، با توجه به مخاطبان اولیه آن حضرت، توسّل به احادیث مجازین می باشد. ذکر احادیث شیعی، با کاربرد تفسیری انتقالی، یکی از شیوه های تفسیری 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 ایده آلی است برای تفسیر نمادین:

«کمیل ابن زیاد، یکی از اصحاب حضرت علی، یک بار در حالی که پشت سر آن حضرت، هردو بر جمازه ای 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 گنجینه ربّانی است.» بعد کمیل گفت: «ای مولای من، آیا من شایسته دانستن این راز نیستم؟» و حضرت جواب دادند: «چرا هستی؛ ولی مطلب بس عظیم است.» کمیل گفت: «یا مولایی، آیا می خواهی طالبان آستان عنایت را مأیوس کنی؟» حضرت جواب فرمودند: «خیر، هرگز. من به تمنای دلسوختگان پاسخ می گویم و اکنون بارقه ای از کمال پر لمعان افق حقیقت را بر تو می افشانم. آن را در حدّ ظرفیت دریاب و از نامحرمان محفوظ دار. ای کمیل، حقیقت تجلّی شعشات جلال الوهیت است، بدون نشانه ای.» کمیل گفت: «ای سرورم، مقصودتان را نفهمیدم. بیشتر توضیح دهید.» و علی ادامه دادند: «محو مظنون و ضحو معلوم» کمیل تقاضا

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

کرد: «کامل تر بیان بفرمایید.» و حضرت گفتند: «خرق حجاب‌های عظمت به نصرت اشارت» و کمیل باز هم تمناً کرد: «ای مولای محبوبم، بیشتر برایم بگویید.» و علی اضافه فرمودند: «جذب وحدت الهی به واسطه 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 به سزایی بوده است درست می‌باشد. در یکی از کاربردهای این حدیث، «هر یک از تعاریف پنجگانه»ی موجود در آن، به قصد «معرفی هر یک از پنج سال نخستین مظهریت آن حضرت» به کار برده شده است (۲۰۳).

در کتاب ایقان، جمال رحمن، 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، اهمیتی ویژه قائلند. یکی از «اجوبه» پنجگانه، حقیقت را این‌گونه تعریف می‌کند: «كشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ اِشَارَةٍ» (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 اشاره کاوش‌پذیری که آن حضرت در مطلع کتاب ایقان، بدان می‌فرمایند، درک کرد:

«جوهر این باب آنکه سالکین سبیل ایمان و طالبین کأوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شؤونات عَرَضِيَّة پاك و مقدّس نمایند؛ یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنون متعلّقه به سُبُحَاتِ جَلال.» (۲۰۷)

دانشمند بهایی، جناب اشراق خاوری، این حدیث را چنین توضیح می‌دهد: «كشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلال، یعنی تفکر درباره قدرت و عظمت و صفات جلالیه و جمالیّه حق و اینکه فرمود «من غیر اشاره»، یعنی عدم تفکر در ذات حق تعالی؛ زیرا اگر ذات حق به تصوّر آید، محدود و مُحاط می‌شود و هر محدودی قابل اشاره حسیه است... فقط... می‌توان... در آثار عظمت و قدرت او فکر کرد... و آثار عظمت و قدرت او را باید در آیات آفاقیه و آیات

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

انفسیه جستجو کرد. چنانچه در قرآن فرموده: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»<sup>۱</sup> (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 ماوراءالطبیعه بهایی مطرح می‌شود (اما نه همواره در اظهارات الوهی حضرت بهاءالله). در کتاب ایقان «سُبُحَاتِ جَلَالِ» در کسانی تجسم و تعین می‌یابد که به دلیل مقام منبع و شهرت وسیع، تابعان خود را گمراه می‌نمایند:

«حال قول امیر را ادراك نما که فرموده: " كَشَفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ اِشَارَةٍ " و از جمله سُبُحَاتِ مَجَلِّله، علمای عصر و فقهای زمان ظهورند که جمیع نظر به عدم ادراك و اشتغال و حبّ به ریاست ظاهره، تسلیم امرالله نمی‌نمایند. بلکه گوش نمی‌دهند تا نغمه الهی را بشنوند؛ " بل يجعلونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ. "»<sup>۲</sup> (قرآن ۲/۱۹) (۲۰۹)

منقولات قرآنی حضرت بهاءالله اغلب اعجابی است. در این مورد خاص (منظور آیه ۲/۱۹ است - م) آن حضرت يك نمونه از محکومیت قرآنی در مورد علمای زمان را هدف قرار می‌دهند. چنین اتهامی علناً به تضعیف مرجعیت ملایان می‌انجامد. يك چنین موضع‌گیری‌ای کافی بوده تا توطئه‌های خشمگینانه 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:

<sup>۱</sup> زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنماییم، تا آنکه بر آنان آشکار شود که آن حق

است (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

<sup>۲</sup> بلکه انگشتانشان را در گوش‌هایشان می‌گذارند. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«و در روایت کمیل (آمده است- م): "نورُ اشرقَ من صبحِ الازلِ فیلوحُ علی هیاکلِ التّوحیدِ آثاره"¹ و انسان که اشرف و اکل مخلوقات است، اشدُّ دلالة و اعظمُ حکایة است از سایر معلومات و اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند. بلکه ماسوای ایشان موجودند به ارادهٔ ایشان و متحرکند به افاضهٔ ایشان: "لولاکَ لَمَا خَلَقْتُ الافلاکَ"²... و این هیاکل قدسیه، مرایای اوّلیّه ازلیّه هستند که حکایت نموده‌اند از غیب الغیوب.» (۲۱۱)

عبارت «صبح ازل» کلاً مجازین است و جزیی از یک استعارهٔ گسترش یافته (که می توان آن را دستگاه نمادین نامید- م) تلقی شده است. حدیث دیگر مذکور که دلالت به «افلاک» دارد، در حقیقت مبین مقام منبع حضرت محمد است، با این اشارت که در رفعت سماوی، آن حضرت همچون «صبح ازل»ی است. حضرت بهاءالله با ذکر این حدیث معمّایی، در واقع کاربرد بایبانهٔ آن را توسعه می دهند و آن را برای مخاطبینی مطرح می کنند که از قبل با آن آشنا بوده‌اند.

(۲) دعای ندبه: به یک معنی، روایات شیعی، برای حضرت بهاءالله، ذخیره‌ای با همان غنایی مهیا می نماید که حجم و فیر اشعار «پیش اسلامی» (دورهٔ جاهلیت- م) برای مفسرین اوّلیّه قرآن، آماده می کرده است. آن حضرت، از این ذخیرهٔ اشعار مقدّس روایات شیعه، دعای «ندبه»، اثر حضرت علی (۲۱۲) را، به دلیل بیان استعاری آشکارش، ذکر می فرمایند:

«اطلاق شمس بر آن انوار مجرّده (مظاهر مقدّسه- م) در کلمات اهل عصمت (ائمةٔ اطهار- م) بسیار شده؛ از آن جمله در دعای ندبه می فرماید: "این الشُّموسُ الطّالعة؟ این الاقمارُ المنیره؟ این الانجمُ الزّاهرة؟"³ پس معلوم شد که مقصود از شمس و قمر و نجوم، در مقام اوّلیّه انبیاء و اولیاء و

¹ نوری که از صبح ازل درخشید و آثارش بر هیاکل توحید تابان شد- م

² اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی کردم- م

³ کجا هستند خورشیدهای فروزان؟ کجا هستند ماه‌های تابان؟ کجا هستند ستاره‌های درخشان؟- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

اصحاب ایشانند که از انوار معارفشان عوالم غیب و شهود روشن و منور است.» (۲۱۳)

شخص‌نمایی (personification) (اجرام سماوی- م) در فقرات مذکوره، کاملاً نمایان است. اشاره 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 تفسیر انتقالی، صلاحیت خود را از سنت شیعی، اخذ می‌نماید.

(۳) «الصَّوْمُ ضِيَاءٌ»: حدیث «الصَّوْمُ ضِيَاءٌ وَ الصَّلَاةُ نُورٌ»<sup>۱</sup>، تفسیر نمادین خورشید به عنوان روزه و ماه به عنوان نماز را میسر می‌سازد (۲۱۴). حضرت بهاء‌الله علاوه بر این حدیث، روایت «الاسلامُ سماءٌ و الصَّوْمُ شمسُها و الصَّلَاةُ قمرُها»<sup>۲</sup> (۲۱۵) را، نیز نقل می‌نمایند و پس از ذکر آن‌ها، راجع به شیوه تفسیرشان، این‌گونه توضیح می‌دهند:

«باری، این است مقصود از تلویحات (symbolic words) کلمات مظاهر الهی. پس اطلاق شمس و قمر در این مراتب بر این 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 الْاَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا"<sup>۳</sup> (قرآن ۷۶/۵)» (۲۱۶)

<sup>۱</sup> روزه روشنی است و نماز نور است. - م

<sup>۲</sup> اسلام چون آسمان است و روزه خورشید آن و نماز ماه آن است. - م

<sup>۳</sup> نیکان از جامی که آمیزه‌اش از چشمه کافور است، خواهند نوشید. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حضرت بهاءالله به آیات نازله و اخبار وارده، هردو متوسّل می‌شوند و آن هم نه فقط "آیات قرآنی و اخبار اسلامی"؛ زیرا از کتب سماوی دیگر نیز منقولاتی می‌آورند. این تعامل تفسیری میان دو سنت اسلامی و مسیحی، یکی از خصائص برجسته کتاب ایقان است. همچنین در این جا فراخوانی عمدی نمایش بهشتی نیز، حائز اهمیت است؛ البته بهشتی که کاربردش معکوس می‌گردد: یعنی اینکه اگر قیامت با شخص مظهر ظهور الهی محقق می‌شود؛ تمامی شرایط و حوادث ملازم آن نیز (از جمله آماده و گسترده شدن بهشت- م) باید واقع گردد. جمال ابهی، در این جا به تفسیر خود با عبارت «این کأس» اشاره می‌فرماید؛ کأسی که محتوی عصاره کافوری رستاخیزی است و مؤمنین در فردوس برین از آن می‌نوشند. در این جا دیگر نفس تفسیر نیز رستاخیزی گشته است!

(۴) «خَلْفَ الْعَرْشِ» و «كَبْرِتِ احْمَرٍ»: حضرت بهاءالله برای تفسیر نزول سپاه ملائک مذکور در قرآن (۳/۱۱۹) دو فقره از احادیث منسوب به امام ششم، جعفر صادق را ذکر می‌فرماید:

«و قَوْلُهُ: "يُرْسَلُ مَلَائِكَتَهُ..."<sup>۱</sup> اِلَى آخِرِ الْقَوْلِ. مَقْصُودٌ مِنْ اِيْنِ مَلَائِكَةِ اَنْ نَفُوسِي هَسْتَنْدُ كِه بِه قُوَّة رُوحَانِيَّة صِفَاتِ بَشَرِيَّة رَا بِه نَارِ مَحَبَّتِ اَلِهِي سُوخْتَنْدُ وَ بِه صِفَاتِ عَالِيْنِ وَ كَرُوْبِيْنِ مَتَّصِفِ گَسْتَنْدُ. چنانچه حضرت صادق در وصف کروبین می‌فرماید: "قومی از شیعیان ما هستند خلف عرش" و از ذکر خلف العرش اگرچه معانی بسیار منظور بوده هم بر حسب ظاهر و هم بر حسب باطن، ولكن در يك 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

<sup>۱</sup> فرو می‌فرستند فرشتگانش را. - م



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

(symbolic language) که ابلغ از تصریح است (و) دلالت می کند بر عدم وجود

مؤمن.» (۲۱۷)

کاربرد احادیث در این جا، به منزله خردمایه فصیحانه حضرت بهاءالله است برای نمادگرایی. در این فقره، سه بیان از امام ششم نقل می گردد. نخست گفته می شود آنان که «خلف عرش» هستند، کزوبی اند. اما کزوبین کیانند؟ ملائک چه کسانیند؟ تشخیص و تعریف حضرت بهاءالله آن ها را، بسیار جالب توجه است. سِزَد که خواننده شیوه کار آن حضرت را مذاقه نماید؛ زیرا که مُلَخَّص نحوه عمل، در تمام کتاب ایقان است.

اولین بیان از سه مورد مذکور- حدیث «عرش»- به واسطه دو گفتار دیگر تبیین می گردد. در گفتار دوم، قیاس مؤمن حقیقی با کبریت احمر یک تشبیه (simile) آشکار است. گفتار سوم چندان نمایان نیست. «آیا کبریت احمر دیده (ای)؟» این یک سؤال فصیحانه است، [سؤالی که انتظار پاسخی برای آن نمی رود و فقط به جهت تأکید و تأثیرگذاری مطرح می شود. دیکشنری ماریام. وبستر، ص ۱۰۰۵- م] و قرائت سطحی آن مورد نظر است؛ در واقع، نشانی از مجازیت ندارد و درک مفهوم آن تماماً وابسته به زمینه و جمله قبلی است و تفسیر آن نیز مستلزم آگاهی از فنون قیاس پایه ای مؤمن با کبریت احمر می باشد. حضرت بهاءالله، گفتار سوم را «تلویح» (لسان نمادین)، می نامند و در واقع نیز چنین است. بنابر این، «کبریت احمر» نماینده یا نماد مؤمن حقیقی می باشد.

ذکر این اصطلاح فصیحانه (تلویح- م) توسط جمال ابهی، نه فن گرایانه، بلکه ارجاعی است. اما عنوان تلویح کاملاً به جا و صحیح است. سوی گفتار «عرش»، دومین گفته جعفر صادق یک تشبیه می باشد و گفته سوم یک نماد صرف است. حضرت بهاءالله تمایزی دقیق و سریع بین مجاز (figure) و نماد (symbol) برقرار نمی کنند. اما نمادگرایی (symbolism) را مبتنی بر زیورایه ای از مجازیت (figuration) می نمایند. در این نوع بیان، زیبایی خاصی به چشم می خورد؛ چیزی که ورازی زیبایی شناسی معمولی است؛ چیزی که حال و هوای روحانی دارد و درک آن نوعی آزمون بصیرت به حساب می آید.

چنین می نماید 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 معرف

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

آمادگی آدمی است برای هضم و جذب يك تجلی و ظهور بدیع الهی و بالعکس قرائت برده‌وار ظاهری مبین ذهنیتی بسته و متعصبانه و قشری است. حضرت بهاء‌الله در این فقره، لسان نمادین (تلویح- م) را به عنوان «ابلق 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 شوق‌انگیزتر و برانگیزنده‌تر از گفتار مستقیم و راستین، ملحوظ می‌دارند. در فقره ذیل، آن حضرت بحث مطروح را با تفسیر نمادین «ملائك» به پایان می‌برند و به این سؤال که کرویین «خلف عرش» چه کسانی هستند، پاسخ می‌گویند و در ضمن به شیوه 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 روحانین و متصف به اوصاف مقدسین شدند، لهذا اسم ملائکه بر آن نفوس مقدسه اطلاق گشته. باری، این است معنی این کلمات که هر فقره آن به آیات واضح و دلیل‌های متقنه و براهین لائحه اظهار شد.» (۲۱۸)

(۵) «منم عیسی...»: احادیث اسلامی کاملاً واضح و سراسر هستند. آن‌ها اغلب مبسوط‌تر و پرورنده‌تر از آیات قرآیند؛ لهذا اگر مجاز 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 اصل اساسی، مبتنی است بر يك 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 ویژه ظهورشان می‌باشد. روایات اسلامی متعددی موجود است که در آن‌ها، حضرت محمد خود را کاملاً یکسان با حضرت مسیح می‌انگارند. در یکی از این‌گونه 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 آن‌گونه که در اثری موسوم به کتاب‌الکشف آمده، به

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

انگلیسی برگردان نموده است. در آنجا ذکر شده که این روایت یکی از خُطَب حضرت علی، معروف به خطبة الیّان می باشد:

«من همان مسیحی هستم که کوران را بینا می کند و مبروصان را شفا می دهد، که پرنندگان را می آفریند و ابرها را می پراکند.» بدین معنی (این گفته مفسّر 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 اینکه مسیح قائم بالحق است و سلطان این جهان و جهان بعد می باشد. قرآن خود به این حقیقت گواهی می دهد: "وَالسَّلَامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ" (قرآن ۱۹/۳۳) لهذا عیسی ابن مریم از من است و من از او می باشم. او کلمة الله الاکبر است؛ او شاهد است و من مشهود.» (۲۲۰)

در این جا صحت و سقم چنین روایتی مطرح نیست؛ چون به هر حال، این حدیث، مبین نوعی احساس در شعور شیعه است (۲۲۱). اما برای حضرت بهاءالله، این روایت، مفتاحی تفسیری را مهیا نموده است برای گشودن ابواب گفتمان بدرود (Farewell Discourse) حضرت مسیح (۲۲۲) و نیز توضیحی را آماده کرده است برای بیان معنای حقیقی «رجعت» انبیاء و اولیاء.

این نوع بحث و بررسی (در فقره منقوله از ایقان- م) از نوع مکتبی یا علمی نیست؛ بلکه از گونه تدافعی (apologetic) است و امکان تبادل متقابل صفات و خصوصیات را بین مظاهر الهی فراهم می سازد. حضرت بهاءالله در خلال استدلال خود (برای رفع سدّ خاتم النبیین- م)، بعضی تطابقات و تشابهات را از اشارات موجود در عبارت «منم عیسی» استخراج می فرمایند که می توان آن ها را به صورت زیر خلاصه و مرتّب نمود:

۱. حضرت محمد همان حضرت مسیح است.

---

<sup>۱</sup> دورد باد بر من روزی که زاده شدم. - م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

۲. لهدا، حضرت مسیح نیز حضرت محمد است.

۳. حضرت محمد «خاتم النبیین» است.

۴. بنابر این حضرت مسیح نیز «خاتم النبیین» است.

۵. اما حضرت مسیح در عین «خاتم النبیین» بودن، آخرین نبی نیست.

۶. لهدا، حضرت محمد نیز گرچه «خاتم النبیین» است؛ اما آخرین نبی نمی باشد.

این حقیقت که حضرت بهاءالله در بخش اول ایقان، یکی از گفتارهای حضرت مسیح را محور تفسیر قرار داده‌اند؛ عملاً درجاتی از تساوی نصی را میان عهد جدید و قرآن مجید، اثبات می نماید و این، یکی از نتایج مبتنی بر تفسیر است که در جهت دفاع از عدم تحریفِ گفتارهای قرآنی حضرت مسیح، به دست می آید.

با اتهام متقابلی که حضرت بهاءالله- با اظهار اینکه مقصود از تحریف، نه فساد در نص، بلکه فساد در تفسیر است- علیه مراجع مسلمان (و نیز مسیحی) عنوان می فرمایند، تمامی اظهارات و اعلانات آنان مشکوک و مظنون از آب در می آید. و اگر مفسرین مسلمان در مورد جامعیت و صحت متون شاهد مسیحی (منظور متون انجیلی است- م)، خطا کرده‌اند؛ در مورد مسائل و قضایای دیگر نیز (که مهم ترین آن ظهور جدید الهی است- م) ممکن است اشتباه کرده باشند. خواننده کتاب ایقان وسوسه می شود در امتداد این خطوط تأمل بیشتری بنماید.

### حکایت و داستان (Anecdote)

گرچه در حال و هوایی سوای آنچه طبقه بندی ونس برو مشخص می کند، اما حضرت بهاءالله از حکایت نیز در فرایند تفسیر خود استفاده می نمایند. بعضی از این حکایات، عمداً مضمونی مجازین دارند. پاسخی که هر یک از این حکایات به معماهای مجازین مطروحه می دهد، چه استعاری باشد چه غیر آن، بلافاصله به آیات قرآنی تعمیم داده می شود. مسائل و وقایع دنیوی مربوط به نفوس قدسی نیز مطرح می شود که از لحاظ تفسیری، مواردی تند و تیز محسوب می گردند. آن حضرت از ادبیات دنیوی، به ندرت، اگر بتوان موردی یافت، نمونه‌ای ذکر می نمایند.

(۱) معامله مُلکی حضرت علی: يك نمونه حدیثِ داستان‌واره، راجع به حضرت علی و دو فرد کوفی است که یکی صاحب يك منزل و دیگری خریدار امیدوار آن بوده است. این هردو، به

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حضرت علی رجوع می‌کنند تا شاهد و ضامن معامله‌شان باشند. «امیر مومنان» خطاب به کاتب حاضر می‌فرمایند:

«بنویس: "قد اشترى میت عن میتِ بیتاً محدوداً بحدودِ اربعه، حدُّ الى القبر و حدُّ الى اللحد و حدُّ الى الصراط و حدُّ الى الجنة و اما الى النار"» (۲۲۳)

درباره این حدیث حکایت‌گونه حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند: «حال اگر این دو نفر از صور حیات علوی زنده شده بودند و از قبر غفلت به محبت آن حضرت مبعوث گشته بودند، البته اطلاق موت بر ایشان نمی‌شد.» (۲۲۴)

این حکایت مؤید این استدلال حضرت بهاء‌الله است که: «اگر قدری تعقل شود، در همین بیان آن حضرت، کشف جمیع امور می‌شود که مقصود از لحد و قبر و صراط و جنت و نار چه بود.» بدین ترتیب برای جمال ابهی میسر گردیده با يك بیان فصیحانه عادی و به طور منطقی، اشاره نمایند که: «در حیات جسد همه ناس و حیوانات شریکند؛ ولکن این حیات (حیات قلب)، مخصوص است به صاحبان افتده منیره که... از ثمره ایقان مرزوق» گشته‌اند (۲۲۵)

کاربرد دقیق و حکیمانه این حکایت، که بلافاصله در جهت تبیین اصطلاحات رستاخیزی قرآنی به کار برده می‌شود، شایسته توجه و تأمل دقیق است. نمونه‌ای دیگر از این کفایت و حکمت، در تفسیر حضرت بهاء‌الله از آیه‌ای مشهود است که در آن فرض می‌گردد حضرت محمد ماه را دو نیمه فرمودند و به همین سبب است که نماد اسلامی هلال به وجود آمده است:

«و از جمله سلطنت آن است که از آن شمس احدیه (حضرت محمد) ظاهر شد. آیا نشیندی که به يك آیه، چگونه میان نور و ظلمت و سعید و شقی و مؤمن

---

<sup>۱</sup> ترجمه از روی متن انگلیسی: مرده‌ای از مرده‌ای دیگر خان‌های خرید. این خانه محدود به چهار حد است: يك حد به سمت قبر است و حد دوم به سوی لحد و حد سوم در جهت صراط و حد چهارم یا به طرف بهشت یا به جانب جهنم است. م.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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 يك آیه، هویدا شد؟» (۲۲۶)

و بالاخره این است مُلَخَّص شیوه تفسیری حضرت بهاءالله در چند جمله: نخست اثبات اینکه با ظهور حضرت محمد، قیامت مسیحیت تحقق یافت؛ سپس نسبت بخشیدن به تمامیت فرایند قیامت‌شناسی، به عنوان پدیده‌ای با سرشت ادواری و روحانی؛ بعد اثبات تحقق آن با ظهور حضرت باب و به نحو ناآشکار، با ظهور مُشرف به وقوع مَن یُظهِرُهُ اللهُ. این خط استدلالی می‌توانست به آیه قرآنی ۱۳/۳۱ نیز متوسل شود که می‌گوید: «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سِيرَتْ بِهَ الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهَ الْأَرْضِ أَوْ كَلَّمَ بِهَ الْمَوْتَى...» (۲۲۷) (اگر قرآنی وجود داشته که به واسطه آن، کوه‌ها به حرکت آیند و زمین شکافته شود و مردگان به سخن آیند...» و الروماني (al-Rummani) آن را این چنین تکمیل می‌نماید: «آن، همین قرآن است.» (۲۲۸)

(۲) «الاسلامُ سماءٌ و الصُّومُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها»: 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 تعاملات حضرت بهاءالله با مسلمانان همزمانشان، به گونه‌ای رو در رو. آن حضرت از مصاحبه‌ای سخن می‌گویند که بین حضرتشان و يك روحانی نام‌برده، پیش آمده است. گفتگو راجع به تفاسیر مربوط به حدیث: «الاسلامُ سماءٌ و الصُّومُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها» بوده است. صراحت و سادگی حالت تقریر، از حالت رسمی تحریر، بسی فاصله می‌گیرد. در این داستان، جمال رحمن، ما را قدم به قدم در فضای منطق تفسیری خود به پیش می‌برند. اینکه مورد تفسیر يك حدیث است، اهمیتی ندارد؛ کار به همان جدیت تفسیر يك آیه قرآنی است. توالی منطق تفسیر مبتنی است بر تحلیلی فصیحانه از گفتاری مجازین. چنین می‌نماید که حضرت بهاءالله نقش يك ادیب فصیح (rhetorician) را به خود می‌گیرند:

۱ اسلام چون آسمان، و روزه خورشید آن و نماز ماه آن است.- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«روزی در محلی نشسته بودم؛ شخصی از علمای معروف وارد شد و به مناسبتی این حدیث را (الصَّوْمُ ضِيَاءٌ وَ الصَّلَاةُ نُورٌ- م) ذکر نمود و فرمود: "چون صوم، حرارت در مزاج احداث می نماید، لهذا به ضیاء که شمس باشد تعبیر یافته؛ و صلاتِ لیل چون برودت می طلبد، لهذا به نور که قمر باشد معبر گشته" ملاحظه نمودم که آن فقیر، به قطره‌ای از بحر معانی موقّق نشده و به جذوه‌ای از نار سدرهٔ حکمت ربّانی فائز نگشته. بعد از مدّتی در نهایت ادب اظهار داشتم که: "جناب، آنچه فرمودید در معنی حدیث، در اَلْسُن و افواه ناس مذکور است؛ ولکن گویا مقصودِ دیگر هم از حدیث مستفاد می شود." بیان آن را طلب نمود؛ ذکر شد که: "خاتم انبیاء و سید اصفیاء دین مرتفع در فرقان را تشبیه به سماء فرموده‌اند، به علت علو و رفعت و عظمت و احاطهٔ آن بر جمیع ادیان؛ و چون در سماء ظاهره، دو رکن اعظم اقوام مقرر شده است که نیرین باشند و به شمس و قمر نامیده؛ و همچنین در سماء دین هم دو نیرِ مقدّر گشته که صوم و صلاة باشد: "الاسلام سماء و الصّوم شمسها و الصّلاة قمرها"» (۲۲۹)

این فقره قطعاً استدلالی فصیحانه است. در این جا هیچ نمودی از نمادگرایی دیده نمی شود؛ 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 در جهت این اندیشه وجود دارد که برای صحنه‌های مشابه قرآنی و در جایی که یکی از دو وجه تشبیه (یعنی نماد یا معنی آن- م) نهان یا مفقود است نیز، همین قسم منطقی استدلالی وارد تفسیر حضرت بهاء الله می شود.

### بعضی ملاحظات

این مطالعه، سرشت «اکتسابی» (acquisitive) سنت تفسیر قرآنی را (که Calder نیز به آن اشاره می نماید)، ثابت می کند (۲۳۰). حضرت بهاء الله، ده مورد از دوازده ملاک تشخیص

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

تفسیری را که ونس برو در درون سنت تفسیر اسلامی کشف کرده است، به کار می‌گیرند (۲۳۱). فرض اصلی و ویژه تحقیق جاری، که در چارچوبه نظری ونس برو آزموده شد، این بود که در کتاب ایقان يك خط استدلالی فصیحانه (روان و عاری از ابهام و پیچیدگی - م)، خردمایه لازم را برای تشخیص زبان مجازین قرآنی، فراهم می‌سازد. در بسیاری از تفاسیر ذکر شده (در فصول رمز و راز- م)، مجازگرایی بر نمادگرایی سبقت می‌گیرد. از نظر حضرت بهاءالله، درك و فهم بُعد مجازین قرآن، چشم انسان را به بُعد غنی نمادین آن می‌گشاید؛ بُعدی که مهم‌ترین وجهش، وعده قرآنی دالّ بر دیدار خداوند است. «لِقَاءَ اللَّهِ» 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 همانندی که حضرت بهاءالله بین «مظهر الهی» و «حضور حق» یا «تلقاء حق» یا «لِقَاءَ اللَّهِ» برقرار فرموده‌اند، قلب نبأص کتاب ایقان است. از آن جا که خداوند «دیده» یا «شناخته» نتواند شد، هیکلی ربوبی در مقام او می‌ایستد که در اصطلاح بهایی «مظهر الهی» گفته می‌شود. بنابر این انداز مکرر قرآن مبنی بر ملاقات خداوند در روز رستاخیز، نباید به خداوند به عنوان يك شخص انسانی، بلکه به يك شخص به عنوان مظهر الهی، اطلاق گردد. فوریت‌های تجلی الهی در یک واسطه مقرر می‌گزیند. درست همانسان که گفته می‌شود حضرت محمد و رُسل قبل از ایشان، الوهیت را «ظاهر» نمودند، «الله» یا «لِقَاءَ اللَّهِ» قیامت‌نشان قرآنی نیز معرف الوهیت متجلی در مظهریت یا واسطه اوست.

این فصل، منظری واسع از فنون تفسیری حضرت بهاءالله را ارائه کرد. این فنون هدفی بسیار ریشه‌ای را تعقیب می‌نمایند. عناصر این موضوع ریشه‌ای، در فصل بعدی بررسی خواهند شد. به طور خلاصه، مقصد نهایی حضرت بهاءالله، آماده سازی خواننده است برای پذیرش «شرع و حکم جدید و امر بدیع» (۲۳۲). آن حضرت کسانی را که «مِن حَيْثُ لَا يَشْعُرُ بِهِ ذَكَرَ خَتَمَ تَمَسِّكَ جَسْتِهَانِدَ وَ اَز مَوْجِدِ خَتَمِ وَ بَدءِ دَر يَوْمِ لِقَايِ اَوْ بِالْمَرَّةِ مَحْتَجِبِ مَانْدِهَانِد» (۲۳۳)، سرزنش می‌فرمایند. اما، برای درك ظهوری بدیع، سالک باید مزین به «حیات تازه جدید» و نیز مجهز به «چشم جدید و گوش بدیع و قلب و فؤاد تازه» (۲۳۴) گردد؛ و در این راستا، برای آنان که تا همان زمان «سُبْحَاتِ جَلال» را دریده



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

بودند، «محبوب تازه» (۲۳۵)، یعنی حضرت باب جلوه و جمال نموده بود و کسانی نیز 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 لؤلؤ را... آمده است)، پیشتازان عرصه عرفان محسوب بودند.

اکنون به یکی از اسئله اولیه خود باز می‌گردیم و آن اینکه روند تفسیری حضرت بهاءالله چگونه بوده است؟ به بیانی بسیار مختصر و ساده، باید گفت که این روندی دو مرحله‌ای است: (۱) ابتدا در آیات رستاخیزی قرآنی و به قصد اثبات حضور لسان مجازین در آنها، نوعی نقد و بررسی غیر رسمی و فصیحانه (روشنگرانه)، همراه با تأکید بر نیاز به تفسیر نمادین، ارائه می‌گردد. (۲) سپس، نفس تفسیر نمادین (تلویح)، به نحوی روش‌مندانه و به واسطه کاربرد واسع اضافات استعاری و تطابق دادن خصایص "نماد" (symbol) با "معنی" (referent)، به اجراء درمی‌آید. همه آیات قرآنی، در کاربرد اولیه خود، نمادین نیستند. آیات «واضح» (غیر متشابه- م) قرآن، معمولاً "تاریخی" یا اخلاقی یا شرعی (حکمی) و یا ترکیباتی از این‌ها هستند. اما کتاب ایقان اصولاً متوجه آیات قیامت‌نشان قرآن است که چه به ظاهر و چه غیرآن، کلامی از مرتبه متفاوت، محسوبند. "باطنی" انگاشتن تفاسیر حضرت بهاءالله نیز خطا است؛ چون تفسیر نمادین هرگز برای نفی آیات علناً ظاهری، به کار نمی‌رود (کاری که پیروان فرقه باطنیه انجام می‌دهند- 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 مکرر آن حضرت از آنان که به ظاهر متشبه می‌شوند، متوجه همه تفاسیر ظاهرگرایانه آیات نیست، بلکه متوجه تفسیر ظاهرگرایانه همه آیات است. این دو موضوع به آسانی با هم خلط می‌شوند. رویکرد تفسیری حضرت بهاءالله، مبنایی را برای کارهای تفسیری ویژه آن حضرت مهیا ساخت. همان طور که در بالا ذکر شد، آن حضرت يك خردمایه 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 سنتی را مردود می‌شمارند و پس از اثبات به بیهوده‌گویی انجامیدن قرائت غیر مجاز ظاهری، آیاتی را ذکر می‌نمایند با مشخصه‌ای ناهنجار، غیر واقعی و آشکارا استعاری که دلالت دارند بر حضور لسان مجازین در قرآن.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حضرت بهاءالله نشان می دهند که زبان مجازین، به نحوی نهایی، زیربنای نمادگرایی قرآنی است. تفسیر سنتی، تا حدّ زیادی ابهام‌گویی چنین آیاتی را نادیده انگاشته و گرفتار دام‌های ظاهرگرایی گشته است. در راستای ادراک این حقیقت، خواننده ایقان هدایت می شود که چنین لسانی ابهام‌آمیز، حتی اگر برای مجازیت خود نشانی هم نداشته باشد، در نمادگرایی رستاخیزی مکاشفه صغیر در باب ۲۴ انجیل متّی و نیز در صحنه‌آرایی‌های قیامت‌نشان وهم‌آمیز و خیالی قرآن، نهفته است. چنین آیاتی ابهام‌آلود (آیات بدون هیچ نشانی آشکار از مجازیت- م) که به يك معنا «تاریک» محسوبند؛ می‌توانند در پرتو آیات علناً استعاری و نمادین که در درون متن مقدّس پراکنده‌اند، تفسیر و تبیین گردند.

يك نمونه از شیوه استدلال فصیحانه، توسّل به بیهوده‌انجامی است (یعنی به بیهوده‌گویی انجامیدن قرائت ظاهری- م). وقتی قرائت ظاهری آیه‌ای صحیح انگاشته شود، این‌گونه استدلال به ناپذیرفتنی بودن خردگرایانه یا پدیدارشناسانه آن قرائت اشارت دارد، و در چنین وضعیتی است که حالت مجازین میدان می‌یابد. همان‌گونه که عالم فصاحت، ابن رشیق (متوفی به سال ۱۰۶۳ یا ۱۰۷۰ میلادی) در تعریف نمونه خود از مجاز، بیان کرده است؛ آزمون به بیهوده‌انجامی، روندی تصریح شده از علم فصاحت اسلامی است. وی می‌گوید: «هر مفهومی که در ورای معنای معمولی و ظاهری هر کلمه، بدان نسبت داده شود، بدون اینکه به بیهوده‌گویی کامل بینجامد؛ آن مجاز است؛ زیرا طرق مختلفی از تفسیر را می‌پذیرد. بدین لحاظ تشبیه و استعاره و سایر صنایع تزینی سخن، تحت طبقه مجاز قرار می‌گیرند.» (۲۳۸) در نتیجه، برخلاف قرائت ظاهری، قرائت مجازین يك آیه نباید به بیهوده‌گویی منتهی گردد.

در چنین حرکتی تفسیری و اغلب به دنبال ناموجه دانستن معنای سطحی و ظاهری، آیات انسان‌گونه‌انگار (خدا) متضمّن حکم بیهوده‌گویی می‌شود. به همین دلیل است که روند تفسیر حضرت بهاءالله از قرآن ۳۹/۶۷، قرائت ظاهری دست رستاخیزی خدا را نفی می‌نماید؛ زیرا وجود چنین دستی نه تنها ممکن نیست، بلکه گرفتاری در دام‌های انسان‌نگاری (خدا) را نیز در پی دارد:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«و دیگر معنی این آیه را ادراك نما که می فرماید: "والارضُ جميعاً قبضتهُ يومَ القيامةِ و السمواتُ مطوياتٌ بيمينه..."<sup>۱</sup> مضمون آن این است که همه زمین اخذ شده در دست اوست روز قیامت و آسمان پیچیده شده در دست راست اوست. حال قدری انصاف می خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراك نموده اند، چه حُسن بر آن مترتب می شود؟ وانگهی این مسلم است که حقّ 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.» (۲۳۹) (این نمونه‌ای است از به بیهودگی انجامیدن صحنه، اگر آیه به صورت ظاهر قرائت شود- م)

زَمَخْشَری 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 می انگارند و سپس تفسیری نوین، عرضه می دارند:

«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 قبضه قدرت و اقتدار قبض نمود و ارض منیعه تازه در قلوب عباد مبسوط فرمود و ریاحین جدیده و گل‌های بدیعه و اشجار منیعه، از صدور منیره انبات نمود.» (۲۴۱)

حضرت بهاءالله آن‌گاه دلیل این را که چرا در آیه مذکوره، چنین کلماتی مرموزه به کار رفته است بیان می دارند:

---

<sup>۱</sup> سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمان‌ها به دست او در هم نوردیده می‌گردد (ترجمه

بهاءالدین خرمشاهی)- م

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«از جمیع این کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه که از مصادر امریه ظاهر می‌شود، مقصود امتحان عباد است؛ چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضی قلوب جیده منیره از اراضی جُرزه فانیه.» (۲۴۲)

در نگاهی سطحی این بیان 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 سنگین قرائت سنتی قرون و نیز قدرت روحانیتی بیچون، رهایی دهد. چنین قرائتی، یعنی جای‌گزین کردن معجزه با نماد و انسان انگاره با استعاره، ذهن مفسر را از يك جهان‌بینی جادویی، منحرف می‌سازد و به جای آن، تأکید را نه بر معجزات و خوارق عادات، بلکه بر نفسانیات و اخلاقیات می‌گذارد. بعلاوه، قرائتی که حضرت بهاء‌الله مردودش می‌شمارند، مستلزم تعلیق قانون طبیعی (یعنی نادیده‌گرفتن عمل‌کرد قانون طبیعی- م) است و قرائتی که مقبولش می‌دارند مبتکر تدخیل قانون روحانی است که همانا عامل حیات و سرزندگی در منظرگاه سرسبز فؤاد باشد. بدین‌سان، خواننده‌ای که چنین تفسیری بدیع را مشاهده و مطالعه می‌کند، ابوابی واسع بر افق‌های مرجعیتی جدید نیز، 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 فنی 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 و تماماً فصیحانه- مبادرت می‌نماید و در این مسیر، اثبات و ایضاح مجازیت قرآنی، صرفاً حقانیت و درستی رویکرد تفسیر نمادین را تقویت و تحکیم می‌بخشد.

حضرت بهاء‌الله، محتملاً فقط با اشاره گهگاهی به اختیار موهوبی خود برای تفسیر، نشان می‌دهند که با وجود چنین مزیتی، تمایلی به سلطه‌گری ندارند. آن حضرت از مُدعیات جاه‌طلبانه ملایانی که به باد انتقادشان می‌گیرند، دوری می‌جویند. در حدی معمولی، هیچ چیزی جز داعیه‌ای بر مرتبه‌ای متعالی‌تر از مرجعیت، نمی‌توانست اجماع اسلامی سنگر گرفته و بعضاً مجبورکننده تفسیر را درهم شکند.

کتاب ایقان اثری انقلابی در عرصه تفسیر است. استدلال برای ظهوری فراقرآنی و نسخ شریعت اسلامی، گرچه نادر است، اما بی‌سابقه نیست. اما ساختار برتر تفسیری، سبک نگارش قابل

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

فهم و مسحور کننده، و براهین مُقنع و متنوع، به کتاب ایقان قدرتی استدلالی و اقناعی می بخشد که با کفایت تمام، اغلب خوانندگان را نسبت به این حقیقت متقاعد می سازد که خورشید ظهورالله طلوع نموده است (اشاره به ظهور حضرت باب- م) و دوباره نیز طلوع (اشاره به ظهور مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ- م) خواهد کرد.

حضرت بهاءالله را باید در چارچوبه سنت تفسیر اسلامی، اما نه به نحوی که تابع و مقهور آن در نظر آیند، مشاهده نمود. تفسیر آن حضرت به نحو برجسته، به عنوان اثری خودنمایی می کند که حائز اصالتی مثل وار و فره ای ایزدانه بوده، نه تنها بر تبیین مرموزانه ترین آیات قرآنی جرأت نموده، بلکه متحجرانه ترین عقیده جزمی اسلامی را هدف قرار داده است. هدف این اثر، فقط اثبات احتمال وقوع یک تجلی الهی بعد از دور محمدی و یا تنها دفاع از اصالت و حقانیت ظهور بابی نبوده است. اگر فرضیه رازداری موعودانه معتبر باشد، می توان طرح و قصد نهایی حضرت بهاءالله را در فروغی تازه مشاهده نمود. کتاب ایقان نگاشته شد تا جامعه نوحاسته بابی را برای لحظه ای رستاخیزی و در شرف وقوع، آماده سازد؛ لحظه خجسته ای که بهاءالله مفسر را به بهاءالله مُنزل، مبدل می نمود.

همانسان که اشاراتی در کتاب ایقان، به اقتدار و اختیار حضرت بهاءالله برای انزال آیات گواهی می دهد؛ لازم می نمود که فرض ختمیت تجلی نیز به چالش کشیده شود تا بایان، مسلمانان، مسیحیان، یهودیان و (اصولاً و عملاً نیز) زرتشتیان مستعد و منتظر را برای قیام هیکلی بدیع و الوهی بر فراز افق های تجلی، مهیا سازد (۲۴۳).

### یادداشت های فصل چهارم:

یادداشت ۱:

حضرت بهاءالله لوحی بدون عنوان، مذکور در اشراق خاوری، «قاموس ایقان»، جلد ۴، ص ۱۷۹۱. نامبرده تأیید می کند که اشاره حضرت بهاءالله به «الواح فارسیه معروف به استدلالیه»، مشخصاً راجع به کتاب ایقان است. برای توضیح بیشتر در مورد استدلال، رجوع کنید به (Cowan / Wehr)، «فرهنگ عربی به انگلیسی»، ص ۲۹۰.

یادداشت ۲:

منقول از انجیل متی، باب ۲۸، آیه ۲۰.

یادداشت ۳:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۲۰۰.

یادداشت ۴:

همان مأخذ، صص ۶۸-۲۱.

یادداشت ۵:

ریپین، سرفصل «تفسیر» در «دائرةالمعارف دین» (انگلیسی)، جلد ۱۴، ص ۲۳۷. ریپین در جایی دیگر، در همین زمینه عمل تفسیر، به طور کلی قول (susan sontag) را نقل می‌کند که: «تفسیر فعلی است بنیادی برای قابل قبول کردن متنی قدیمی که به نظر می‌رسد ارزشمندتر از آن است که کنار گذاشته شود؛ البته با اعمال اصلاحاتی در آن. مفسر بدون اینکه متن را عملاً حذف نماید یا باز نویسی کند، آن را تغییر می‌دهد، منتهی معمولاً قائل به چنین کاری نیست و فقط مدعی است که با آشکار کردن معنی حقیقی آن، متن را قابل فهم‌تر نموده است.» [sontag) منقول در (lowson)، «تفسیر قرآن... توسط باب» (انگلیسی)، ص xii]

یادداشت ۶:

امانت، «رستاخیز و تجدّد» (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:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

همان مأخذ، ص ۷۳.

یادداشت ۱۳:

این توازی و تشابه توسط (Rippin) انجام شده، مکاتبه شخصی، ۲۸ نوامبر ۱۹۹۰.

یادداشت ۱۴:

مأخذ یادداشت ۱۲، ص ۱۷.

یادداشت ۱۵:

(D. Woll. Johannine)، «مسیحیت در مخصه: قدرت، مرتبت و وصایت در گفتمان بدورد

اول» (انگلیسی)، صص ۷۰-۶۹.

یادداشت ۱۶:

ترجمه انگلیسی: (H. Windisch)، «روح و فارقیط 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)، مجله "Heythrop" (انگلیسی)،

جلد ۲۴ (۱۹۸۳)، صص ۴۰۷-۳۹۱، در بخش «اعمال رسولی منسوب به

فارقیط» (صص ۳۹۹-۳۹۳)، روح راستی تحت عناوین زیر عمل می نماید: (۱) پیامبر الهی، (۲)

کسی که مسیح را می ستاید، (۳) مبلغ، (۴) شاهد، (۵) پیشگو، (۶) کسی که مردود است، (۷) روح

پاینده. توازی گسترده (Isaacs) در بخش «مسیح به عنوان مدلی برای فارقیط .

رسول» (صص ۴۰۴-۴۰۲)، مبسوط تر مطرح شده است.

یادداشت ۲۱:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

(Bornkamm)، راجع به یوحنا ۱۶/۷ و نیز ۱۶/۱۲، می‌گوید: «در این جا، مسیح بدرود گوینده، به نحو اعجاب آوری به عنوان نوعی "مبشر" یا "منادی" ظاهر می‌شود؛ درحالی که فارقلیط همانند يك تحقق بخشنده جلوه می‌نماید که اِکمال را انجام خواهد داد.» مذکور در Woll. (Johannine)، «مسیحیت»، ص ۷۳.

یادداشت ۲۲:

(H. Riesenfeld)، «زمینه‌ای احتمالی برای فارقلیطِ 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 فرقه ابیونیت (Ebionites) می‌باشد (جماعتی از مسیحیان یهودی مشرب از کلیسای اورشلیم، جان ناس، «تاریخ جامع ادیان»، ترجمه 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)، مکاتبه شخصی، ۲۳ اکتبر ۱۹۹۰.



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۳۰:

(Y. Friedmann)، «استمرار رسالت» (انگلیسی) (۱۹۸۹)، ص ۵۲ و نیز از همین نویسنده، «ختمیت رسالت در سنی اسلام»، ص ۱۷۹.

یادداشت ۳۱:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۸-۱۷.

یادداشت ۳۲:

رجوع کنید به (Anawati)، «دائرةالمعارف اسلام» (انگلیسی) (چاپ دوم)، جلد ۴، ص ۸۳. جایی که متأسفانه در املاي عبارت یونانی مورد بحث، دو اشتباه موجود است که عبارتند از: (sic) (irapagkiycoq) و (sic) (nceptgxocoq)، (توجه: کلمه لاتین sic جلوی يك کلمه تایی گذاشته می شود 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 شده محمد است- م) و احمد، در مجله «جهان اسلام»، جلد ۴۱، (۱۹۵۱)، صص ۲۵۱-۲۵۲.

یادداشت ۳۴:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷. جایی که عبارت «می آید دیگری»، به وضوح به آیه ۱۶ از باب ۱۴ یوحنا اشاره دارد که حاوی وعده «تسلی بخش دیگری»، می باشد.

یادداشت ۳۵:

همان مأخذ، صص ۱۸-۱۹.

یادداشت ۳۶:

نقل از «دیاتسرون» جدید، طبع مؤسسه MIMEP (انجیل مسیح که ادغامی از اناجیل اربعه است)، ص ۳۹۱.

یادداشت ۳۷:

مأخذ یادداشت ۳۵، صفحات ۵۲ و ۵۴.

یادداشت ۳۸:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

رجوع کنید به (A. Hilhorst)، «استعارات انجیلی که به ظاهر گرفته شده‌اند» (انگلیسی)، در مجله «وعدۀ و بینۀ». «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"، دائرةالمعارف اسلام (چاپ دوم) (انگلیسی)، جلد ۵، ص ۱۰۲۷؛ که نمونه «شمشیر مرگ» را ارائه می‌دهد. مقایسه کنید با (A. Schippers)، «استعاره اضافی در شعر ابوطمّام»، موجود در «نتایج نهمین کنگره اتحادیه (Europgen Arabiasants et Islamisants)»، طبع (R. Peters) (۱۹۸۱، Leiden Brill)، صص ۲۶۰-۲۴۸. درباره تشبیهات در شیوه‌های ادبیانه زبان فارسی به طورکلی، رجوع کنید به بحث (E. G. Brown) راجع به اولین قصیده باقی مانده که برای ارائه اشکال سخن استفاده می‌شود؛ موجود در (Brown)، «تاریخ ادبیات ایران»، جلد ۲، صص ۷۶-۴۶.

یادداشت ۴۲:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۲۰. در نسخه شاه جیمز مطلب این‌گونه آمده است: «بلافاصله پس از مصیبت آن ایام، خورشید تاریخ خواهد شد؛ ماه نور خود را نخواهد داد و ستارگان از آسمان فروخواهند افتاد و قدرت‌های آسمان به لرزه درخواهند آمد.» (ترجمه)

یادداشت ۴۳:

همان مأخذ، صص ۳۹-۳۸.

یادداشت ۴۴:

همان مأخذ، صص ۴۱-۳۹.

یادداشت ۴۵:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

(H. Corbin)، در «جسم روحانی و زمین سمایی»، سستی غنی را که پشتوانه این خط تفسیری است، مستند ساخته است.

یادداشت ۴۶:

رجوع کنید به ج. میثمی، «بساطین استعاری در سنت شعر پارسی: نظامی، رومی و حافظ» (انگلیسی) در «مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه‌ای» (انگلیسی)، جلد ۱۷ (۱۹۸۵)، صص ۲۶۰-۲۲۹

یادداشت ۴۷:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۵۱-۵۲.

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 خطابه ۵۰ از انجیل متی)، «غمام» مذکور در این آیه را به عنوان «قوای قدسیه الهیه» و یا «مبارک‌ترین رسولان» تعبیر می‌نماید. (Hanson)، «استعاره و حادثه» (انگلیسی = En)، ص ۳۴۳.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۵۶:

(M. Fishbane)، «فُصُصُ تورات» (En)، ص ۱۱۷.

یادداشت ۵۷:

(B. Todd Lawson)، «رویکردهای اخباری و شیعی به تفسیر»، در «رویکردهایی به قرآن»، چاپ توسط (G. Hawting و A. K. Shareef)، (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 جنبه‌های شیوه بیان بهایی» (En)، [مجله «نظم جهانی» (En)، جلد ۱۳ (۷۹-۱۹۷۸)، ص ۴۳].

یادداشت ۶۲:

(M. Momen)، «نسیت: اساسی برای ماوراءالطبیعه بهایی» (En)، در مجموعه مطالعاتی به افتخار فقید، حسن ام. بالیوزی، ص ۱۹۲ (اشراق خاوری، «مائده آسمانی»، جلد ۱، ص ۱۸- م) یادداشت ۶۳:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۹. نیز رجوع کنید به (S. Lambden)، «اسرار سینایی: یادداشت‌هایی راجع به حضور موسی و مسائل سینایی (منظور مسائل یهودیت است- م) در آثار بابی و بهایی (En)، در مجموعه 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 تصور

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

مجازین»(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 اشاره(سخن مجازین) و عباره(سخن راستین) در ارتباط با تأویل، رجوع کنید به (A.Schimmel)، «ابعاد عرفانی اسلام»(En)، ص ۵۹؛ و نیز به(P. Nwyia)، «Ex6&se coranique et langue mystique»، صص ۱۷۵-۱۷۴.

یادداشت ۶۶:

به نظر می‌رسد که (Wansbrough)، در مورد فنون تحلیل ادیبانه، تا حدّ زیادی تحت تأثیر کار (W. Richter)، موسوم به «Exegese als Literaturwissenschaft»، (Gottingen - ۱۹۷۱) می‌باشد. رجوع کنید به (John Wansbrough)، «مطالعات قرآنی: منابع و روش‌های تفسیر نصّی»(En) (چاپخانه دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۷)، ص ۱۲۶، یادداشت ۸. در این جا، ونس برو، در مورد محدودیت‌های روش تاریخی، ملاحظات مختصری را مطرح می‌کند(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 ادیبانه قرآن، تفسیر و سوره: روش شناسی ونس برو»(En)، در «رویکردهایی به اسلام در مطالعات دینی»(En)، صص ۱۶۳-

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

۱۵۱. در این جا، ربین در نقش حامی مطالعه متون اسلامی به عنوان ادبیات، ظاهر می شود. نیز رجوع کنید به همین شخص، «قرآن به عنوان متن ادبی: مخاطرات، موانع و انتظارات» (En)، در «مجله انجمن بریتانیا برای مطالعات خاورمیانه» (En)، جلد ۱۰، (۱۹۸۳) صص ۳۸-۴۷.

یادداشت ۷۲:

مأخذ یادداشت ۶۷.

یادداشت ۷۳:

(S. Kemal)، «فلسفه و نظریه در اشعار عرب» (En)، «مجله مطالعات عربی» (En)، جلد ۲۰ (۱۹۸۹)، ص ۱۲۹.

یادداشت ۷۴:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۱.

یادداشت ۷۵:

همان مأخذ: صص ۱۲۰-۱۱۹.

یادداشت ۷۶:

(K. Younger)، «جنبه‌های مجازین و روش‌های متنی در بررسی امپراطوری سلیمان، (اول پادشاهان باب ۳)، مذکور در کتاب مقدس، به صورت سه بُعدی» (En)، ص ۱۶۴.

یادداشت ۷۷:

بهائیان، قاعدتاً سعی نمی کنند حیات حضرت بهاءالله را از نقطه نظر تأثیرات اعمال شده بر آن حضرت، تحلیل نمایند. در این جا، به هر حال، داعیه‌ای بر تجلی موجود است و هیچ کس جرأت نمی کند یک مجلی را از لحاظ روانی، مورد بررسی قرار دهد. به نظر نمی رسد که علی رغم قبول مدعیات حضرت بهاءالله، مانعی موجود باشد که بر اساس بیانات خود آن حضرت راجع به افکار و احساسات حضرتشان، در شخصیت ایشان مذاقه نمایم. می توان انتظار داشت که بهائیان به آن نوع بررسی تاریخی- روانی که معمولاً محققین انجام می دهند، اعتراض نمایند و در همین جا است که ما هم در محدوده نوعی جزم اندیشی، البته با رنگ و بویی متفاوت، گرفتار می شویم. من مایلم شیوه‌ای را در پیش گیرم که از هر دو حد افراط و تفریط به دور باشد؛ منظورم از حد افراط وضعیتی است که در آن، راجع به حضرت بهاءالله به هیچ وجه نتوان بر

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

حسب نفسِ انسانی ایشان سخن گفت، (البته تا آن جایی که آن حضرت، صرفاً حاملی بلا اراده برای پدیدهٔ تجلی در نظر گرفته می‌شوند) و مقصودم از حدّ تفریط موقعیتی است که در آن، تجلیاتِ جمالِ رحمن، تماماً تا درجهٔ حوادثی روانی- تاریخی کاهش پذیرد و افاضات آن حضرت به گونهٔ نتیجهٔ تأثیرپذیری از مکتب‌های شیعی، مسیحی و غربی، معرفی گردد.

یادداشت ۷۸:

(E.Kohlberg)، «یادداشت‌هایی راجع به نگرش امامیه به قرآن» (En)، در «فلسفهٔ اسلامی و سنت کلاسیک» (En)، صص ۲۲۴-۲۰۹.

یادداشت ۷۹:

(A.jeffery)، «متنی متفاوت از سورهٔ فاتحه» (En)، «دنیای اسلام» (En)، جلد ۲۹ (۱۹۳۹)، ص ۱۶۲.

یادداشت ۸۰:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۸-۱۶۷.

یادداشت ۸۱:

ونس برو، «فصاحت عربی و تفسیر قرآنی» (En)، در «مجلهٔ مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۳۱ (۱۹۶۸)، ص ۳۲.

یادداشت ۸۲:

حضرت بهاءالله، «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 بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۴.

یادداشت ۸۶:

همان مأخذ.

یادداشت ۸۷:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

همان مأخذ.

یادداشت ۸۸:

رجوع کنید به (Rippin)، «فرهنگ‌های لغات و قرآن» (En)، در «رویکردهایی در مورد تاریخ تفسیر قرآن» (En)، صص ۱۷۴-۱۵۸.

یادداشت ۸۹:

حضرت بهاءالله، «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) (مؤسسه 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 فصل «انفطار آسمان، مبشر روز پایان»، در اثر خود موسوم به «مواضع رستاخیزی در قرآن» (En)، صص ۴۲-۳۵، توضیح داده است.

یادداشت ۹۷:

همان مأخذ، ص ۴۲.

یادداشت ۹۸:

(S. Beggiani)، «خداشناسی ابتدایی سوریه ای» (En)، ص ۱۳۳.



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۹۹:

(Beeston)، «زبان عربی» (En)، ص ۷۹.

یادداشت ۱۰۰:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۹۵-۹۴.

یادداشت ۱۰۱:

در مورد تاریخچه عبارت «مجاز»، رجوع کنید به ونس برو، «مجاز القرآن: تفسیر غیر مستقیم»، در «مجله مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۳۳ (۱۹۷۰)، صص ۲۶۶-۲۴۷. نیز رجوع کنید به پاسخ آن، توسط (Almagor)، «معنای اولیه مجاز و سرشت تفسیر ابو عبیدالله»، در «Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth»، صص ۳۲۶-۳۰۷ و نیز به (Heinrichs)، «راجع به تکوین زوج حقیقت- مجاز»، در «Studia Islamica»، جلد ۵۹ (۱۹۸۴)، صص ۴۱۰-۱۱۱.

یادداشت ۱۰۲:

(N. Kinberg)، «زمان مستقبل بدون صیغه مستقبل: مطالعه‌ای در حروف اضافه مجازین در عربی» (En) (مقاله‌ای که در تاریخ ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ در دپارتمان زبان‌ها در دانشگاه کالگری، ارائه شد)، صص ۴-۵. اکنون رجوع کنید به (N. Kinberg)، «کاربردهای مجازین، چند معنایی و هم معنایی در سیستم‌های زمان فعل (tense)، حالت و زمینه آن» (En)، در «lingua»، جلد ۸۳ (۱۹۹۱)، صص ۳۳۸-۳۱۹ (بخصوص ص ۳۳۱) و نیز به همین محقق، «ناقص‌ها و نیمه ناقص‌ها: یک مورد مطالعه 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 مکاتبه‌ای شخصی با kinberg است.

یادداشت ۱۰۴:

(kinberg)، «زمان مستقبل بدون صیغه مستقبل»، ص ۴.

یادداشت ۱۰۵:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

راجع به اكمال وعده (prophetic perfect)، رجوع کنید به (B.Waltke و M. OConnor)، «مقدمه‌ای بر نحو عبرانی انجیل» (En)، برای این مأخذ از (A. Rippin)، تشکر به عمل می‌آورم.

یادداشت ۱۰۶:

(A.F.L.Beeston)، «زبان عربی امروزی» (En)، ص ۷۶.

یادداشت ۱۰۷:

همان مأخذ، ص ۷۹.

یادداشت ۱۰۸:

همان مأخذ.

یادداشت ۱۰۹:

اشاره (Rippin) در مکاتبه شخصی او.

یادداشت ۱۱۰:

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

یادداشت ۱۱۱:

همان مأخذ، ص ۹۶.

یادداشت ۱۱۲:

همان مأخذ، صص ۱۹-۲۰.

یادداشت ۱۱۳:

همان مأخذ.

یادداشت ۱۱۴:

(Hilhorst)، «استعارات انجیلی که به ظاهر گرفته شده» (En)، در مجله «وعده و بینه» (En)،

ص ۱۲۳.

یادداشت ۱۱۵:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۷۶.

یادداشت ۱۱۶:

میرزا ابوالفضل گلپایگانی، «الفرائد»، صص ۴۳۸ به بعد.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

- یادداشت ۱۱۷:
- مأخذ یادداشت ۱۱۵، ص ۱۱۹.
- یادداشت ۱۱۸:
- همان مأخذ، صص ۱۲۳-۱۲۴.
- یادداشت ۱۱۹:
- همان مأخذ، ص ۱۲۴.
- یادداشت ۱۲۰:
- همان مأخذ، ص ۱۵۰.
- یادداشت ۱۲۱:
- ترجمه (Arberry)
- یادداشت ۱۲۲:
- حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۶-۱۲۵.
- یادداشت ۱۲۳:
- همان مأخذ، ص ۱۶۹.
- یادداشت ۱۲۴:
- (Ayoub)، «قرآن و مفسرین آن» (En)، صص ۵۸-۵۹.
- یادداشت ۱۲۵:
- (B. Todd Lawwson)، «تفسیر قرآن توسط سید علی محمد باب» (En) (پایان نامه چاپ نشده برای PH.D، دانشگاه McGill، ۱۹۸۷)، صص ۶۱-۶۰.
- یادداشت ۱۲۶:
- (Abu Deeb)، «نظریه جرجانی راجع به خیالپردازی شعری» (En)، ص ۸۳.
- یادداشت ۱۲۷:
- حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۱۴-۱۱۵.
- یادداشت ۱۲۸:
- همان مأخذ، ص ۱۱۵.
- یادداشت ۱۲۹:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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، «کیمیگری و قیام اجساد»، در «corbin»، «جسم روحانی و زمین سمایی» (En) صص ۲۱۰-۱۹۷.

یادداشت ۱۳۵:

سبک الواح حضرت بهاءالله راجع به کیمیگری، شبیه کاری است که (Ebied و Young)، ترجمه کرده اند: «مقاله‌ای بی نام و نشان در باره کیمیگری» (En) در «Der Islam»، جلد ۵۳ (۱۹۷۶)، صص ۱۰۹-۱۰۰؛ جایی که فهرستی مفید از اصطلاحات کیمیگری فراهم شده است.

یادداشت ۱۳۶:

حضرت بهاءالله تا جایی پیشروی نمودند که برای بایبان متقاضی، طلسم ادعیه‌ای که بر اشیاء پنج پر برای مردان و دایره برای زنان حک می‌شد) نازل می‌فرمودند. اما این کار تدریجاً در طول دوران مظهریت آن حضرت منسوخ شد. رجوع کنید به (MacEoin)، «طلسمهای قرن نوزدهمی بابی»، در «Studia Iranica»، جلد ۱۴ (۱۹۸۵)، صص ۹۸-۷۷.

یادداشت ۱۳۷:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۳. «مثلاً اگر شاخسار گلی در مشرق ارض باشد و در مغرب هم از شاخه دیگر، آن گل ظاهر شود؛ اطلاق گل بر او می‌شود؛ دیگر در

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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)، «شیعۀ اسلام» (En)، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۳۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۳۲-۳۱.

یادداشت ۱۴۰:

همان مأخذ، ص ۳۲.

یادداشت ۱۴۱:

در باره کاربرد این ابزار در خاورمیانه، (Van Gelder) می‌گوید: «این شخص‌نمایی (prosopopkia)، در مباحثات ادبی، از زمان سومری‌ها، وجود داشته است... در ادبیات پیش از اسلام و نیز اسلام اولیه، اشیاء و مفاهیم بندرت سخن می‌گویند. حتی می‌توان نوعی نفرت را نسبت به این کار احساس کرد... اما در قرآن، کوه‌ها، رعد، پوست‌ها، آسمان و زمین و حتی «همه چیز» به طریقی تکلم می‌کنند.» (Van Gelder)، سپس نمونه‌های زیر را ذکر می‌نماید: «قرآن ۱/۱۰ و ۴/۹۹ (برای آسمان و زمین)؛ ۲۱/۷۹ و ۳۴/۱۰ و ۳۸/۱۷ (برای کوه‌ها)؛ ۱۳/۱۴ (برای رعد)؛ ۲۰- ۴۱/۱۹ (برای پوست‌ها)؛ ۱۷/۴۶ (برای همه چیز)... نویسندگان متأخر می‌گویند که تصور خیالپردازانه تکلم اشیاء یکی دیگر از «عادات عرب» در سخن گفتن بوده است. اما، این عادت از یک مشخصه بارز بسی بعید و صرفاً عنصری جانبی در ادبیات عربی بوده است.» رجوع کنید به (G. Van Gelder)، «خیال سیف و قلم در یک بحث ادبیانه عربی» (E)، «مجله مطالعات زبان‌های سامی» (En)، جلد ۳۲ (۱۹۸۷)، صص ۳۳۲-۳۳۱.

یادداشت ۱۴۲:

اشراق خاوری، «قاموس ایقان»، جلد ۲، ص ۹۱۱.

یادداشت ۱۴۳:

فرهنگ معین، ص ۱۳۵۵.

یادداشت ۱۴۴:

مصطفی رحیمی، «ترجمه المنجد»، ص ۱۷۶.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۱۴۵:

(Steingass)، «فرهنگ فارسی به انگلیسی»، ص ۴۱۹.

یادداشت ۱۴۶:

این مطلب را ریاض قدیمی در «فرهنگ عربی به فارسی لغات منتخب» (چاپخانه دانشگاه تورنتو، ۱۹۸۶) ذکر می نماید.

یادداشت ۱۴۷:

(Wehr/ Cowan)، «فرهنگ عربی به انگلیسی»، ص ۱۷۶.

یادداشت ۱۴۸:

همان مأخذ.

یادداشت ۱۴۹:

(Momen)، «شیعه 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 سوره یوسف» (En)،

مطالعاتی به افتخار فقید، حسن ام. 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.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۱۵۷:

در تفاسیر اولیه، نسخ مورث نگرانی بوده است. رجوع کنید به (Rippin)، «الظهری، نسخ قرآن و مسأله تفسیر اولیه آیات»، در «مجله مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۴۷ (۱۹۸۴)، صص ۴۳-۲۲.

یادداشت ۱۵۸:

امانت، «رستاخیز و تجدّد» (En)، صص ۸-۶.

یادداشت ۱۵۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۲-۴۱.

یادداشت ۱۶۰:

همان مأخذ، ص ۴۲.

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)، «عملکرد اسباب النُّزول در تفسیر قرآن» (En)، در «مجله مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۵۱ (۱۹۸۸)، ص ۱۲.

یادداشت ۱۶۶:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۳-۱۲۲. مواهبِ زیبایی شناسی مترجم (از متن اصلی به انگلیسی - م)، در این جا کاملاً نمایان است.

یادداشت ۱۶۷:

مأخذ یادداشت ۱۶۵، ص ۱۳.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۱۶۸:

(Rippin)، «گونه تفسیری اسباب التزول: یک بررسی کتاب شناسانه و اصطلاح گرایانه» (En)،

جلد ۴ (۱۹۸۵)، ص ۱.

یادداشت ۱۶۹:

مأخذ یادداشت ۱۶۵، ص ۳.

یادداشت ۱۷۰:

در مورد کاربرد چنین گزارش هایی، رجوع کنید به مأخذ یادداشت ۱۶۹، ص ۷.

یادداشت ۱۷۱:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۰۰-۱۰۱.

یادداشت ۱۷۲:

همان مأخذ، صص ۹۹-۱۰۰.

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 ۱۵۲-۱۵۳.

یادداشت ۱۷۶:

همان مأخذ، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۷۷:

همان مأخذ، ص ۱۵۲.

یادداشت ۱۷۸:

همان مأخذ، ص ۱۸۳.

یادداشت ۱۷۹:

همان مأخذ، ص ۱۸۴-۱۸۵.



## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۱۸۰:

اشاره شده توسط (Rippin) در مکاتبه شخصی، ۱۰ ژانویه ۱۹۹۰، دانشگاه کالگری.

یادداشت ۱۸۱:

مأخذ یادداشت ۱۷۹، ص ۱۸۶.

یادداشت ۱۸۲:

رجوع کنید به (L. Kinberg)، «محکّمات و متشابهات (قرآن ۳/۷): معنای ازواج موضوعی قرآنی در تفاسیر قرون میانه» (En)، در «Arabica»، جلد ۳۵ (۱۹۸۸)، صص ۱۷۲-۱۴۳.

یادداشت ۱۸۳:

و. رفعتی، «رشد اندیشه شیخی در شیعه اسلام» (En)، صص ۱۱۹-۱۱۷.

یادداشت ۱۸۴:

مأخذ یادداشت ۱۸۳، 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 اندیشه اولیه 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:

ترجمه (Rodwell).

یادداشت ۱۸۹:

حضرت بهاءالله، «لوح الظهور»، مرکز جهانی بهایی، دستنویس ثبت شده تحت شماره AB۲۰۱.

یادداشت ۱۹۰:

حضرت بهاءالله، «لوح مظهریت»، موجود در «نصوص بهایی» (En)، ص ۲۰۶.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

یادداشت ۱۹۱:

حضرت بهاءالله، «هفت وادی»، (آثار قلم اعلی، جلد ۳، صص ۱۱۵-۱۱۴)، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع.

یادداشت ۱۹۲:

حضرت بهاءالله، «ادعیه بهایی» (En)، ص ۷۴. اضافه نمودن واژه «رُسل» به «انبیاء»، نسبت به آیه ۳۳/۴۰، توسط جمال ابهی، این نظریه عادی بهایی را بی اعتبار می سازد که قرآن، در بیان خاتم النبیین بودن حضرت محمد، احتمال ظهور رُسل 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). در این فقره مبارکه فرق بین رسول و نبی از میان می رود. اما در مورد تفاوت بین آنها (رجوع کنید به (Rahman)، «مواضع اصلی قرآن» (En)، صفحات ۸۲ و ۱۰۴)، Rahman، نبی را به عنوان «فرستاده ای الهی بدون قانون (شریعت) و مفروضاً بدون کتاب منزل» تعریف می کند؛ در حالی که رسول را «کسی که صاحب شریعت و کتاب منزل می باشد» در نظر می گیرد (همان مأخذ، 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:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

رجوع کنید به (W. Chittick)، «لقاءهای پنجگانه الهی: از القنای تا القشیری» (En)، «دنیای اسلام»، جلد ۷۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۲۸-۱۰۷.

یادداشت ۱۹۹:

حضرت بهاءالله، «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)، ص ۱۶۴ (مؤسسه 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 ترجمه خود گنجانیده است، کاری که از آن می توان چنین نتیجه گرفت که او برای نظم و نقش کلمات (در فقره مذکوره- م) اهمیت قائل بوده است. وی در اولین مورد از معدود پانوشتهای طول ترجمه اش، راجع به این فقره، می نویسد:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

«سبحات بین انسان و حقیقت رحمن مانع می شوند و باید دریده گردند تا نور حقیقت مشاهده شود. یکی از حجابات، تعبیر به ظاهر 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، ترجمه 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 ترجمه تحت اللفظی 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 تشنه شراب ایقانند؛ باید خود را از آنچه متعلق به ارض است پاکیزه کنند؛ یعنی گوش هایشان را از گفتار بیهوده و اذهانشان را از تصورات بیفایده و قلب هایشان را از تعلقات دنیویّه."» [کتاب ایقان«(En)»]، مؤسسه 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 شناسد 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 اشاره"، 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،

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

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.

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

- یادداشت ۲۲۳:  
همان مأخذ، ص ۹۹.
- یادداشت ۲۲۴:  
همان مأخذ.
- یادداشت ۲۲۵:  
همان مأخذ، صص ۹۹-۱۰۰.
- یادداشت ۲۲۶:  
همان مأخذ، صص ۹۱-۹۰.
- یادداشت ۲۲۷:  
ترجمه (Rodwell).
- یادداشت ۲۲۸:  
(al. jemaey)، «نکته‌هایی از الرومانی در اعجاز قرآن» (عربی)، ص ۱۰۷.
- یادداشت ۲۲۹:  
حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۳۴-۳۳.
- یادداشت ۲۳۰:  
دو مورد ابزارهای تشخیص تفسیری (ابزار رَوَندانه- م) که حضرت بهاءالله به کار نبرده‌اند، عبارتند از: "قرائت‌های مختلف" از قرآن و نیز استفاده از "متون شاهد".
- یادداشت ۲۳۱:  
(N. Calder)، مکاتبه 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:

## فصل چهارم- فنون تفسیری در کتاب ایقان

- 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 ۴۸-۴۹.  
یادداشت ۲۳۹:
- حضرت بهاءالله، کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۳۹-۴۰.  
یادداشت ۲۴۰:
- مقایسه کنید با «Bonebakker»، «بعضی تعاریف اولیه از توریّه» (En)، صص ۲۵-۲۶.  
یادداشت ۲۴۱:
- مأخذ یادداشت ۲۳۹، صص ۴۰-۴۱.  
یادداشت ۲۴۲:
- حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۴۱.  
یادداشت ۲۴۳:
- درباره موعودیت‌های متعدّد (یعنی موعود ادیان مختلف بودن- م) حضرت بهاءالله، رجوع کنید به (C. Buck)، «یک تقابل رستاخیزی یگانه: بهاءالله و موعودگرایی فرهنگ مسیحی»، در «در ایران: مطالعاتی راجع به تاریخ بابی و بهایی» (En)، جلد ۳، صص ۱۷۹-۱۵۶.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

### آن سوی گذرگاه

کلاً این مطالعه می‌کوشد تعامل میان موضوع و شیوه، ابزار و عقیده، و تفسیر و مرجعیت را بررسی نماید. فصل پیشین متمرکز بود بر مهارت‌های حضرت بهاء‌الله به عنوان استاد تفسیر نمادین (تأویل) که از ذخیره «ابزار تشخیص» موجود در تفسیر کلاسیک قرآنی، تغذیه می‌کند. گونه‌شناسی ونس‌برو که به عنوان چارچوب تحلیل به کار گرفته شد، نشان داد که شیوه کار آن حضرت مبتنی بر خصائص اسلامی و مسلط بر روش‌های به کار گرفته‌شده در گذشته است. با وجود این، مهارت‌های آن حضرت، مقاصدی پنهان و نیز عیان را تعقیب می‌نماید که هر دو علناً و عمداً فرااسلامی هستند.

دفاع از مأموریت حضرت باب- با تمامی اشارات ناسخانه آن- هدف معلوم و در واقع مصرح کتاب ایقان است. با این وصف، در "لایه‌های زیرین متن"، این، مشروعیت مرجعیت نفس حضرت بهاء‌الله است که هشیارانه، جلوه‌گر می‌گردد. در نفس فرایند تفسیر آن حضرت، بُعدی نهانی موجود است و در ورای تفسیر نمادین نیز رازی موعودگرایانه نهفته است؛ رازی که فقط تا حدی هویدا می‌گردد.

اکنون میسر است به شرح مطلبی پردازیم که یافته‌های این پژوهش را جمع‌بندی می‌نماید. این تلخیص و تجمیع قدری پیچیده است، اما در خلال این فصل توضیحاتی در باره آن ارائه خواهد شد: حضرت بهاء‌الله در حالی که به دفاع از مأموریت حضرت باب و انفصال آن از اسلام می‌پردازند، برای نمادگرایی قرآنی نیز خردمایه‌ای مبتنی بر مجازیت، عرضه می‌دارند و به موازات نفی عقلائی خاتمیت اسلامی، به وسیله اضافات استعاری (و توسل به تفسیر نمادین- م) (که مبین حضور رستاخیز در فرایند تفسیر است)، دنیایی از انطباقاتی را ایجاد می‌کنند که سرانجام، بایان را برای افشای راز موعودیت خود ایشان (اظهار امر علنی- م)، مهیا می‌سازد. در این جا، چهار رویکرد موضوعی، در هم تنیده شده‌اند که هر کدام از آن‌ها تحت عناوین زیر تشریح خواهند شد:

۱. انفصال رستاخیزی از اسلام؛
۲. رویکرد تفسیری حضرت بهاء‌الله: خرد مایه مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی؛
۳. فنون تفسیری حضرت بهاء‌الله: دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری؛



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

۴. تبدیل قیامت به مرجعیت: مسأله راز موعودیت حضرت بهاء‌الله.

راز موعودیت را می‌توان از شواهد موجود در نفس کتاب ایقان، مبرهن کرد. مفهوم راز، ارزش و اهمیتی روشن‌گرانه دارد؛ چون به تبیین و توضیح کاملترِ ارجاعاتِ معماگونه حضرت بهاء‌الله به نفس مبارک خود، کمک می‌کند. هدف این فصل این است که با ارتباط دادن تفسیر نمادین حضرت بهاء‌الله با راز موعودیت آن حضرت، نتایج این تحقیق را به صورت یک کل معنادار، جمع‌بندی نماید.

### انفصال رستاخیزی از اسلام

کتاب مستطاب ایقان بر فراز گسل ختمیت اسلامی، پلی رستاخیزی مستقر می‌نماید. سالک معنوی در حالی که از این پل می‌گذرد می‌تواند به پشت سر بنگرد و به مبداء حرکت بیندیشد؛ به موطن مألوف؛ یعنی اسلام، دیانت مادر (۱). ارتباط حیاتی مستمر با اسلام هرگز کلاً و کاملاً گسسته نگشته. از این نقطه گذار، چشم‌انداز مقصد سالک که جمال اقدس ابهی آن را مدینه ایقان نامیده‌اند، نمایان می‌شود. چنین سالکی ممکن است ریشه در اسلام نداشته باشد، ولی آن پل دارد. اما ارض موعود همچنان در فراسو، یعنی در قیامت فرااسلامی قرار دارد.

در کرانه دور دست (گسل ختمیت-م)، دو هیکل اسرارآمیز ایستاده‌اند که در کتاب ایقان به آنها، بر حسب مشخصه‌های رسولیشان، با اسامی قائم (به معنی پیاخیزنده، خیزش‌گر) و مُستغاث (به معنی فریادرس، به یاری خوانده شده) اشاره گشته است. اما این هیاکل قدسیه کیستند؟ آیا قائم یک مُصلح است؟ یک مُجدد است؟ یا یک مُنزل است؟

در تسنن اسلام، معادل قائم، مهدی (به معنی هدایت شده) مطرح است، کسی که مُصلح اسلام دیرین بوده، شریعت سست شده را استحکام می‌بخشد. در نظر تشیع، قائم (که باید از خاندان حضرت علی باشد) یک مُجدد است، کسی که دوره دینی جدیدی را آغاز می‌کند و در آن قوانین قدیم اسلامی را نسخ می‌نماید و سیستم جدیدی از شرایع اسلامی مستقر می‌سازد (۲). اما قائم مُنزل نیست (گرچه بعضی احادیث خلاف آن را می‌گویند) (۳)، زیرا حضرت محمد برای تمامی ازمان آخرین مُنزل است. در اسلام اصل «نبوت خاصه» حضرت محمد، (به عنوان «خاتم النبیین») هرگز منسوخ نخواهد شد (۴).

اما در اندیشه بابی، قائم یک "مُنزل" است. در این جا این کلمه معنایی کاملاً متفاوت دارد؛ زیرا قائم معادل حضرت محمد است و حائز این قدرت که قوانین اسلامی را نسخ نماید و اصول

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

بدیعی را بنیان نهد. خلاصه اینکه، مهدی سنی یک مصلح قوانین اسلامی و قائم شیعی یک مجدد قوانین، اما نه اصول و مبادی و قائم بابی یک منزل به تمام معنی است. این مشخص نمودن مفاهیم سنی، شیعی و بابی از موعود منجی، به ترتیب به عنوان مصلح و مجدد و منزل، بدون تردید نوعی تلخیص‌گرایی افراطی است؛ اما ممکن است حائز بعضی ارزش‌های توصیفی هم باشد.

"مستغاث" (فریادرس) نام دیگر موعود بابی، یعنی «مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ» است. این کلمه، واژه‌ای بابی است تا شیعی؛ عبارتی مرموز که هم زمان، هم به یک منزل دلالت می‌کند و هم به زمان ظهور او اشارت می‌نماید (۵). به هر حال، مفاهیم بابی قائم و مستغاث چالش مستقیمی را علیه اصل ختمیت اسلامی مطرح می‌نمایند. قشربون اسلامی (چه سنی و چه شیعی)، سخت بر این باورند که حضرت محمد آخرین پیامبر است. حضرت بهاءالله چالش حاصل از عمل کرد این دو هیکل موعود را، مفصلاً به بحث و بررسی می‌گذارند و راه عبور از مانع سترگ ختمیت را با جهشی در ایمان عنوان می‌فرمایند. آن حضرت اعلان می‌کنند که اسلام، نه در نام و نشان، بلکه در اصل و بنیان، با ظهور جدیدی از جانب خداوند رحمن، جایگزین گشته است:

«دینی که سال‌ها مرتفع شده باشد و جمیع در ظل آن نشو و نما نموده باشند و به احکام مشرقه آن مدت‌ها تربیت یافته و از آباء و اجداد جز ذکر آن را نشنیده؛ به قسمی که چشم‌ها جز نفوذ امرش را ادراک نکرده و گوش‌ها جز احکامش را استماع ننموده، بعد نفسی ظاهر شود و جمیع این‌ها را به قوت 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 نموده‌اند از تظفر سماء؟» (۶)

در این جا هیچ نشانی از تجدید حیات اسلامی به چشم نمی‌خورد. جنبش بابی قبلاً خود را از اسلام منفصل کرده بود (۷)، انفصالی که حضرت بهاءالله آن را عمیق‌تر و عقلائی‌تر فرمودند. در این تصویر پردازی (۸) وقوعات آتی، هیچ‌گونه بازگشتی به قرآن و التفاتی به قوانین آن منظور نشده است. دیگر از وعده‌های شاعرانه تفوق و برتری اسلامی خبری نیست. از نقطه نظر قدرت

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

و مرجعیت، اسلام، در رستاخیزی تهی از آن حوادث فوق طبیعی که مسلمانان در انتظارش بودند، تماماً و واضحاً، از صحنه حذف شد. تا حدود زیادی، حوادثی خلاف آنچه نسبتاً انتظار می‌رفت، مفهوم بایبانه/ بهائیانۀ یوم آخر را، تعریف و تعیین نمود.

اصولاً و عملاً نفس ادّعی ظهوری فراقرآنی، برای تسریع انفصال از اسلام کافی بود. این انفصال اصولی و بنیادی، به عنوان نقطه آغازین گسستی که به سوی ثمراتی غیراسلامی دلالت می‌کرد، مخالفت مسلمین را با مدّعیات بابی برانگیزخت؛ مخالفتی که عاقبت حملات و ضربات هولناکِ ضد بابی و ضد بهایی را در پی داشت؛ که البته در تحلیل نهایی از اسکات مدّعیات جدید (۹) عاجز ماند.

از سال ۱۸۶۳ میلادی به بعد، قدرت و مرجعیت فرماندانه (charismatic) حضرت بهاءالله نسبت به مرجعیت‌های رسومی قرآن و سنت و حدیث، قاطع‌ترین 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. آن حضرت در قالبی دگراندیشانه، ساختاری دینی را به وجود آوردند که علی‌رغم خصائص علناً اسلامی آن، جایگزینی تهورآمیز برای شیعه‌گری بود. امانت، در تاریخ اجتماعی جنبش بابی (۱۰) آنچه را که حضرت باب ایجاد نمود، به دقت تحلیل کرده است. در این جا، عوامل مؤثر در انفصال از اسلام، این‌گونه مطرح شده است:

«عوامل زیر آن حدی از جایگزینی را که تعالیم حضرت باب و اصحاب ایشان بر آیین جاری زمان تحمیل کردند، به خوبی نشان می‌دهد. مهم‌ترین این عوامل، این واقعیت بود که بابت با گنجانیدن آگاهانه عقیده تجدّد در پیکره اصول دینی، به جو متغیر اجتماعی - اخلاقی زمان، پاسخ داد؛ چیزی که نهادهای قشری شیعی (و مصلحان اسلامی اخیر از هر مکتب و مشربی) آن را مذموم و مردود می‌شمردند. حضرت باب در طرح موضوع ظهور متکامل از قوای فعّاله نظریه باطنی مبنی بر مظاهر دورهای، استفاده نمودند. بنابر این، آیین بیان نمادهای کهن شیعه‌گری را به کار گرفت تا به تنش‌های کهنه موجود در این مذهب، پاسخی تازه عرضه کند.

جریان‌های اولیه اندیشه باطنی، با مستثنیاتی بسیار ناچیز، به ندرت بر ادّعی نمایندگی فردی امام غائب، تفوق یافت. فقط در مکتب شیخی‌گری بود که ذهنیت مربوط به حضورهای این جهانی امام، وجود او را در فرایندی تاریخی ضرورت بخشید؛ روندی که نهایتاً به ظهور او منتهی

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

گشت. حضرت باب برای دوگانگی موجود در امامت شیعه، یعنی حضور و غیاب همزمان امام، راه حلی را ارائه فرمودند و آن، اعلان آشکار مهدویت و نتیجه منطقی آن، قیامت بود. این اقدام انقلابی بایبیت را در مسیر انفصال کامل از اسلام و ایجاد دور جدید دینی، قرار داد. ذهنی که این انفصال را تصوّر نمود و جهت تحقّقش اقدام فرمود، گرچه بدایتاً دینی بود، اما از تجدد و نوآوری فکری دنیوی نیز بهره می‌برد؛ زیرا رکود و رخوت جامعه را نه در تقدیر تغییرناپذیر اعضاء آن، بلکه در شکست و ناکامی آنان در درک ناسازگاری ارزش‌های دینی گذشته با واقعیت‌های زندگی عصر جدید، ردیابی می‌کرد. پیش از اینکه ارائه ایدئولوژی‌های غربی، آرمان‌های اصلاحات را کاملاً نوین نماید، این تجدد دینی تنها پاسخی بود زائیده در ایران شیعه‌زده قرن نوزدهم، که بدون توسّل به انکارگرایی و یا افتادن در دام دسیسه و توطئه‌گری، با تهدید فرهنگی بیگانه و از لحاظ مادی بسیار برتر، به مقابله برخاست.» (۱۱)

امانت، همچنین آن مواضع موجود در یزدان‌شناسی بابی را که انفصالی اصلاح‌گرایانه از اسلام را امکان‌پذیر نمود، به طور یکجا ارائه می‌نماید:

«سه موضوع ظهور متکامل، رسمیت مشروط قدرت دنیوی، و این جهانی بودن نجات انسانی، در تضاد کامل بودند با مفاهیم اسلامی خاتمیت اسلام، مطلقیت قدرت پیامبر، و آن جهانی بودن فرایند قیامت.» (۱۲)

اما راجع به اصلاحات اسلامی چه؟ در این مورد ارزیابی حمید الکر (Algar) بینش قابل توجهی را عرضه می‌دارد، زیرا وی میان اصلاح‌گرایی اسلامی و اصطلاح‌شناسی اسلامی، تمایز بارزی قائل است:

«بایبیت 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 برنامه‌ای که شخص مالکوم (Malkum) به نام رنسانس اسلامی مطرح کرد. طرح مالکوم نیز همانند بایبیت، برای مقاصدی کاملاً بیگانه نسبت به اسلام، اصطلاح‌شناسی را مورد استفاده قرار داد.» (۱۳)

اما، الکر در این مورد که چه مقاصدی از جنبش بابی نسبت به اسلام کاملاً بیگانه بوده‌اند، توضیحی نمی‌دهد. قطعاً منظور او، انفصال از اسلام بوده است.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

اگر تلفیق بعدی مکاتب بابی و بهایی را کنار بگذاریم و میان جنبش‌های بابی و بهایی تمایزی قائل شویم، روشن و مبرهن می‌گردد که جنبش بابی، راه حلی اصلاح‌طلبانه را برای مشکلات و مخاطراتی که ایرانیان میانه قرن نوزدهم با آن مواجه بودند، عرضه می‌دارد. امانت در این باره می‌گوید:

«پدیدهٔ باییت در زمانی ظهور یافت که جامعهٔ ایرانی، در آستانهٔ تغییراتی بنیادی قرار گرفته بود. ذهن ایرانیان که از تناقضات دیرینه معذب بود، تازه داشت در معرض نفوذ مدنیتی برتر از لحاظ مادی، واقع می‌شد. لهذا ظهور اندیشه و اصول بابی، شاید، پیش از آنکه جامعه، نخست در عرصه‌های مادی و سپس در حوزه‌های نظری و فرهنگی، کاملاً تحت تأثیر نتایج غلبهٔ غربی قرار گیرد؛ آخرین فرصت بود برای موفقیت یک جنبش اصلاح‌طلبانهٔ بومی. علی‌رغم بعضی نقطه ضعف‌ها، تفکر بابی کوشید، به جای نادیده انگاشتن، مواردی را مطرح نماید که زیر بنای آگاهی ایرانی را تشکیل می‌دهد. راه حل بابی محصول میراثی بومی و درونی بود؛ میراثی که تجدید حیاتِ رهایی بخش را در انفصال از گذشته جستجو می‌کرد، بدون اینکه اساساً با روح آن گذشته، بیگانه گردد.» (۱۴)

امانت در ادامه توضیح می‌دهد که جهان‌بینی بابی، آگاهانه تحت تأثیر فرهنگ (ethos) غربی قرار نگرفت و از الگوهای پوزیتیویستی آن نیز در مقولات ترقی و انسان‌گرایی، متأثر نگشت. برخلاف مُصلحانِ اسلامی بعدی که از سازش با عقاید 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 قیامت‌شناسی اسلامی را حلّ و فصل نمایند.» (۱۵)

امانت اشعار می‌دارد که جنبش بابی فقط متمرکز بر تجدید حیات حقیقتِ درونی (باطن) اسلام نشد؛ بلکه قصد آن نمود که وضعیت بیرونی (ظاهر) نهادینهٔ آن- بخصوص مجموعهٔ قوانین (شریعت) اسلامی- را، با نهادهای مشخصی از آن خود، کاملاً جایگزین سازد (۱۶). در حقیقت، دیانت بابی، از لحاظ گونه‌شناسی، دیانتی جدید بود و به همین صورت هم خود را معرفی نمود. ولی این حقیقت، متضمن این ادعا نیست که باییت، 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 مُقنن و مقرر کرد.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

استفاده حضرت بهاء‌الله از قرآن برای حمایت از حضرت باب بود و نه چیزی دیگر. اما در کمتر از دو سال، کتاب ایقان جهت مشروعیت بخشیدن به (و یا ارائه نمودن) اعتبار رسالت نفس حضرت بهاء‌الله، در عرصه‌های تبلیغی، به کار گرفته شد (۱۷)، همان‌گونه که در سال ۱۸۸۸، در شیراز، برای ادوارد براون توضیح داده شده است:

«هر آنچه که از مصدر امر صادر شود حائز اهمیت یکسان است... اما بعضی کتب منظم‌ترند و آسان‌تر درک می‌شوند و لهذا بیشتر از سایر کتب مورد مطالعه قرار می‌گیرند. اهم این کتب عبارتند از: ۱) کتاب اقدس که جمیع احکام و اوامر واجب بر ما را شامل می‌شود؛ ۲) کتاب ایقان که دلایل و براهین دیانت ما را شرح می‌دهد؛ ۳) مباحثی در علوم- مثل نجوم، ماوراء الطبیعه و امثال آن- که به آن صور علمیه می‌گوییم؛ ۴) ادعیه و مناجات.» (۱۸)

کتاب ایقان، عملاً از بدو نزول، اصولی‌ترین کتاب دیانت بهایی شناخته شد و به عنوان کتابی که «دلایل و براهین» حقایق این دیانت در آن مندرج است، معروف گشت. این اثر، جنبش بایی را باز هم از جهان‌بینی خاص اسلامی دورتر کرد.

به نظر می‌رسد که انفصال از اسلام، احساس عمومی‌تری را نسبت به مسؤلیت خطیر ترویج امر جدید به دنبال آورد. در واقع کتاب ایقان با دعوت «یا اهل الارض»<sup>۱</sup> (۱۹) آغاز می‌شود. مسیحیان نیز قطعاً در زمره این اهل ارض می‌باشند. بعدها، در خلال متن، خواننده با ندای «یا معشر الروح»<sup>۲</sup> مواجه می‌شود. در نگاه اول فقره عربی زیر را می‌توان خطاب به مسیحیان در نظر گرفت:

«وَقَفْنَا لِلَّهِ وَايَاكُمْ يَا مَعْشَرَ الرُّوحِ، لَعَلَّكُمْ بَدَلِكُمْ فِي زَمَنِ الْمُسْتَعَاثِ تَوْفِقُونَ  
وَمِنْ لِقَاءِ اللَّهِ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ.»<sup>۳</sup> (۲۰)

ولی اشاره به مُستعَاث در این فقره اشعار می‌دارد که مخاطبان محتمل تر آن، بایبان هستند.

---

<sup>۱</sup> ای مردم زمین- م

<sup>۲</sup> ای مسیحیان- م

<sup>۳</sup> ای مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان مُستعَاث موفق شوید و از دیدار او در آیمش محتجب نمانید.- م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

اما اگر در کتاب مستطاب ایقان مسیحیان مخصوصاً مخاطب واقع نشده باشند، بعضی از عقاید رستاخیزی آنان، واقع شده است. از جمله، به وعود قیامت‌نشان مسیحی توجّهی تمام مبذول گشته است. حضرت بهاء‌الله انگار که خوانندگان مسیحی را پیش‌بینی کرده باشند، تقریباً یک چهارم متن کتاب را به مواضع مسیحی اختصاص داده‌اند. در اسلام قرون وسطی، جدلیات ضد مسیحی عملاً شعاری برای اثبات هویت اسلامی و کاملاً رایج و معمول بوده است. اما توجّهی که حضرت بهاء‌الله در آثار خود به نصوص مسیحی مبذول می‌فرمایند، کاملاً جدا از این جریان است؛ بخصوص اینکه آن حضرت در تفسیر خود، انجیل را نیز هم‌طراز قرآن قرار می‌دهند. آن حضرت با اتهام سخت اسلامی، مبنی بر تحریف متن انجیل (۲۱) مقابله کرده، از صحت بیانات عیسی مسیح در عهد جدید دفاع به عمل می‌آورند و بر عکس، خود علمای مسلمان را متهم می‌سازند که به تحریف نه لفظی، بلکه تفسیری و معنایی، مبادرت کرده‌اند (۲۲).

در دوران بعد از اظهار امر علنی، مشابهت شخصیت حضرت بهاء‌الله با حضرت عیسی حیرت انگیز است. در بعضی مواضع این مشابهت به تصویر کشیده می‌شود (۲۳). از آن‌جا که این پژوهش غالباً و مخصوصاً متمرکز است بر خصوصیات اسلامی کتاب ایقان، تحقیق بیشتر در جنبه‌های مسیحی آن ضروری است. همین بُعد مسیحی کتاب است که در مغرب زمین، کاربرد توفیق‌آمیز فراوان آن را در تبلیغ امرالله، سبب شده است.

اصل اُخوت روحانی رُسل الهی که حضرت بهاء‌الله مطرح فرمودند، هر چند در خصائص اصلی اسلامی است؛ اما تا وراى اسلام پیش می‌رود. تأکید بر وحدت رُسل، زمینه‌ای مستحکم، اصولی و حقیقی است که آن حضرت بعدها، اصل وحدت ادیان را بر آن بنیان می‌نهند، اصلی که جلوه‌ای از آن در این بیان دیده می‌شود: «چقدر از مردم مختلف‌العقائد و مختلف‌المذاهب و مختلف‌المزاج که از این نسیم رضوان الهی و بهارستان قدس معنوی قمیص جدید توحید پوشیدند و از کأس تفرید نوشیدند.» (۲۴)

حضرت بهاء‌الله، آن‌جا که می‌فرمایند: «فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر ذکر شده» (۲۵)، به طور ضمنی، کاربرد مضامین و براهین تفسیری خود را، در مورد دیگر متون دینی نیز تصریح می‌نمایند. یکی از اشارات این بیان این است که اکنون دیگر انفصال

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

از اسلام، در زمینه تحقق رستاخیزی، به عنوان گسستی قیامت‌نشان، به تمامی ادیان تعمیم یافته است.

در ورای انفصال از اسلامیت، گسست مقدر از باییت قرار دارد. حضرت بهاءالله در تلاش برای معکوس کردن مقدرات جامعه بابی، انتظارات باییان را به صور گوناگون برآورده کردند. در این راستا، آن حضرت پاداش رستاخیزی را به تقوای اخلاقی ربط دادند و این تقوا را شرطی ضروری برای آن پاداش قلمداد نمودند. چنین می‌نماید که برای مدتی، تجدید حیات اخلاقی، دغدغه اصلی ذهن رهبر بابی و مبین راهکار (strategy) آن حضرت، در جهت تحکیم جامعه بابی بوده است.

در فاصله زمانی ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۴، حضرت بهاءالله اصلاحات متعددی را در این جامعه، که از درگیری‌های نظامی چهارسال پیشین و ضربات خونین متعاقب آن به دست دولت قاجار، به سختی زخم دیده بود، اعمال فرمودند. در آغاز، بعضی باییان با این اصلاحات به مخالفت برخاستند و آن حضرت هم برای اجتناب از اختلاف و انشقاق، در بهار سال ۱۸۵۴، به مدت دو سال در کوهستان‌های دشت سرگلو (sarGalu)، واقع در کردستان عراق، حوالی سلیمانیه، عزلت گزیدند.

بعد از مراجعت، آن حضرت با بحرانی مواجه شدند که جامعه بابی را در کام کشیده بود. اقدامات اصلاحی و احیایی، ضروری می‌نمود؛ کاری که صبح ازل، در خلال غیبت برادر ناتنیش، از اجرای آن عاجز مانده بود. حضرت بهاءالله به سختی توانستند طهارت و تنزیه روح را، که از طریق صحت و سلامت اخلاقی حاصل می‌شد، شرط ضروری قبول روحانی، قرار دهند. در این راستا، وعده ظهور جدید الهی به تأخیر افتاد فقط به این سبب که نخبگان اخلاقی به وجود آیند؛ یعنی کسانی که از لحاظ روحانی، بتوانند شایستگی خود را برای استقبال از آن تجلی، اثبات نمایند. حضرت بهاءالله به قصد تغییر جهت روانی باییان و نیز استحکام و اتحاد جامعه بابی، به نحوی مؤثر و کارآمد از مفهوم قیامت استفاده فرمودند.

کتاب مستطاب ایقان احساسی از مشرف بودن قیامت‌نشان، یا ترغیبی محسوس و مشخص از تحقق وعده حضرت باب را در میان مخاطبان خود، یعنی باییان، برانگینخت. آن‌سان می‌نمود که حادثه‌ای جسیم در شرف وقوع است؛ خورشیدی عظیم در آستانه طلوع است: «عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته، تا کی اثر این عنایت غیبی در



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

خاکدان ترابی ظاهر شود.» (۲۶) به نظر می‌رسد که حضرت بهاء‌الله مفتاح جمیع این اسرار را در دست داشته‌اند و این مفتاح، چیزی نبوده است جز کتاب مستطاب ایقان (۲۷). اما حضرت باب، برای اینکه امور را پیچیده‌تر نمایند، علاوه بر پیش‌گویی‌های قریب‌الوقوع، وعودی درازمدت هم مطرح نموده بودند. برای شناخت مُستغاث موعود، فرد می‌بایست اصولی معماگونه را بپذیرد و برای اقبال به او مهیا گردد. در فقره زیر، ورود به مدینه ایقان به کسانی وعده داده شده که با چنین معضلاتی واپس نروند و خود را از قید و بند جبرباوری عقاید و رسوم اسلامی رها سازند. برای ایجاد امکان تحقق رستاخیز، سناریوی قیامت‌نشان شیعی می‌بایست به نفع تفاسیر نمادین حضرت بهاء‌الله مردود انگاشته شود و این فرایندی بود که عملاً و قاطعانه به قیامت، حالتی روحانی داد و آن را کلاً از خشونت و ستیزه‌گری عاری ساخت، (زیرا در آن هیچ‌گونه جهادی اسلامی رخ نداد) و نیز به آن جنبه جهانی بخشید. نتیجه اینکه، این، شیعه اسلام نیست که غلبه خواهد یافت، بلکه «مصر» (یا مدینه) جدیدی است که به جای آن مستقر خواهد شد:

«دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد، البتّه رائجهُ جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن رائجهُ، به مصر ایقان حضرت منان وارد شود... مجاهدین فی الله بعد از انقطاع 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 آزید او اقلّ تجدید شود. پس ای حبیب من باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقّادات ربّانیه کشف سبحات جلال نماییم... و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد حضرت موسی تورات بود؛ در زمن حضرت عیسی انجیل و در عهد محمّد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد من یبعثه الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب.» (۲۸)

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

اشاره به فاصله زمانی هزار سال، لزوماً خوانندگان بابی را از انتظار ظهوری قریب‌الوقوع منع نمود، زیرا آنان ذخیره‌ای از وعود قیامت‌نشان کوتاه مدت و مشخص در اختیار داشتند که به آسانی تصورات آمیخته با انتظارشان را برمی‌انگیخت. مک‌ایون در مطالعه‌ای مفید و به قصد ایضاح منابع نسبتاً پیچیده 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 نشانه‌ی نوعی تناقض‌گویی است از جانب آن حضرت؟ هنوز هیچ‌کسی نتوانسته است این مسأله پیچیده را حل نماید.

تب ظهور «مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ»، جوامع بابی را، چه بومی و چه در تبعید (در ایران و بغداد) فراگرفت. اشارات این تنش رستاخیزی علنی است: در آن، هسته نسبت بخشیدن به سیستم دینی حضرت باب و افول نهایی آن، نهفته است. این عاقبت محتوم، نتیجه‌ای پیش‌بینی شده بود. اگر نقش اولیه آن حضرت مبشریت موعود بوده، بنابر این «باب» در واقع حکم یک «دروازه» را داشته است، و نه مقصد و منزل نهایی را، همان‌گونه که امانت نیز می‌گوید:

«اندیشه ظهور مستمر که حضرت باب مطرح فرمودند و در عبارت وعد آمیز «مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ» مندمج است، ضرورتاً نهادینه شدن دیانت حضرت باب را منتفی می‌نمود. یزدان‌شناسی بابی مبتنی بر 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 می‌شود) مشخص شده، دعوتی علنی برای بدعت و نوآوری موعودانه بود. (۳۰)

حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان در جهت قانونی کردن ظهور حضرت باب در گذشته‌ای 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 قیامت‌نشان آشنا برای بایبان، قائم است؛ قائمی که همان حضرت باب بوده، در این سفر مبین، با عبارات روشن نمادین، مثل بحر البحور، بحر علم لدنی، شمس لاهوتی، شمس ازلیه و مظهر معبود، توصیف شده‌اند (۳۱).

در آثار بعدی حضرت بهاء‌الله، این‌گونه توصیفات سماوی به نفس آن حضرت، در نقش جدیدشان به عنوان مُستغاث خودخوانده، انتقال می‌یابد (۳۲). این انتقال، به واسطه اصل

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

وحدت رُسل محقق می‌شود؛ اصلی که اشعار می‌دارد همهٔ پیام‌آوران الهی «بر یک امر آمر» ند(۳۳). حضرت بهاء‌الله در عبارات پایانی بخش اول کتاب ایقان، این چنین به قرب ظهور این مُستغاث مرموز اشاره می‌فرماید:

«در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و شهدای آن استدعا می‌نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبدا حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقه 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 هوّیه قادر است بر اینکه جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و به حرفی جمیع را حیات بدیعهٔ قدّمیه بخشد و از قبور نفس و هوی محشور و مبعوث نماید. ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان به او و ادراک ایام و لقای او می‌شود. "لیس البرّ ان تولّوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لكنّ البرّ من آمن بالله و الیوم الآخر" (قرآن ۲/۱۷۶) (۳۴)

تفوق حضرت مُستغاث بر حضرت باب بدین معنی است که ظهور نفس دوم از پی ظهور نفس اول است. تصوّراً، بیان می‌توانست با یک دمش رستاخیزی مُستغاث، «قبض روح» گردد. حضرت بهاء‌الله در زمانی بعد از اظهار امر علنی، در سال ۱۸۶۳، آشکارا خود را نفسی معرفی فرمودند که حضرت باب پیش‌بینی نموده بودند؛ یعنی کسی که به اسم مُستغاث وعده داده شده و به نام من یظهره الله خوانده شده بود(۳۵). هر جهش ایمانی در جهت اقبال به چنین

---

<sup>۱</sup> نیکی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب برگردانید، بلکه نیکی آن است که انسان به خداوند و

روز آخر...ایمان داشته باشد. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

مُدّعی، ظهور حضرت باب را تا جایگاهی تبعی تنزل داده، آن را تحت مُحاق عظمت ظهور بدیع قرار می‌دهد.

حضرت بهاءالله برای اینکه امر اعظمشان دچار چنین سرنوشتی نشود، در ایام اخیر حیاتشان لازم دانستند لااقل یکی از جنبه‌های ظهور خود را تصریح فرمایند و آن امتداد هزار ساله آن است. قصد آن حضرت مبنی بر جاری بودن مجموعه 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 موعودگرایانه بابتی دیگر موردی نداشت؛ چون اکنون تمامی این انتظارات در شخص حضرت بهاءالله تحقق یافته بود.

کتاب مستطاب ایقان، در زمان تنزیل، علی‌الظاهر، 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 جهش منطقی و ایمانی مستلزم قدری توضیح است. شاهکار ادیبانه این سفر جلیل، تمرکز آن است بر وقوعات رستاخیزی، تفاسیر انجیلی و قرآنی، به قصد حمایت از حقانیت مُدّعیات حضرت باب. این مقصد، تا حدّ زیادی، به واسطه استدلالی نبوغ‌آمیز در جهت اثبات امکان (در واقع قطعیت) وقوع ظهوری فراقرآنی، محقق گشت؛ اما این استدلال بیشتر در راستای اثبات اعتبارات حضرت بهاءالله بود تا مُدّعیات حضرت باب؛ زیرا عملاً نیز کتاب ایقان، در سطحی گسترده، در میدان تبلیغ امر بهایی به کار گرفته شد. دلیل این امر چندان پیچیده نیست:

در این فرایند، متن کتاب ایقان ثابت ماند، اما زمینه آن، پس از اظهار امر حضرت بهاءالله کمتر از دو سال بعد از نزول کتاب، تغییری عمده نمود؛ و زمانی که این زمینه ناظر به مرجعیت، تغییر یافت، (انتقال مرجعیت اولیه از حضرت باب به شخص حضرت بهاءالله) کتاب ایقان، به عنوان وسیله اثبات اعتبار مظهریت مؤلف آن به کار گرفته شد. کافی است گفته‌اید که موارد استدلال شده به نفع حضرت باب، بدون التفات به مقصد اصلی، به راحتی و با اهمیت مُضاعف، در جهت اثبات حقانیت خود حضرت بهاءالله به کار برده شد. تصویری که ظاهر می‌شود چنین است: خیلی زود (یک سال یا حدود آن)، بعد از نزول کتاب ایقان، دفاعیات حضرت بهاءالله از حضرت باب، صد و هشتاد درجه چرخش یافت؛ حال با توجه به این امر، این سؤال موجه مطرح می‌شود که آیا این قضیه تمهیدی عمدی نبوده است؟

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

رویکردی تفسیری حضرت بهاء‌الله

خردمایه مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی

برای اجتناب از استدلالی کاهش‌گرایانه، این جانب هیچ‌گونه کوششی رسمی برای ردیابی خطوط تأثیر‌پذیری حضرت بهاء‌الله به عمل نیاورده‌ام. اما با نگاه از موضع جهان‌بینی اسلامی، مشخص می‌گردد که آن حضرت از میراث غنی تفسیر اسلامی بهره برده‌اند و طیف وسیع فنون تفسیری ایشان گواهی است صادق بر اینکه تفاسیر قرآنی حائز سرشتی اکتسابی هستند.

اما در کتاب ایقان یک «ابزار تفسیری» اضافی نیز به کار برده شده است و آن تفسیر بین‌الکتابی است. این ابزار، میان قرآن و گفتارهای حضرت مسیح، نوعی هم‌ارزی تفسیری به وجود می‌آورد. در زمینه‌ای اسلامی، کاربرد حضرت بهاء‌الله از تفسیر بین‌الکتابی، نسبتاً برجسته است؛ بخصوص وقتی ملاحظه می‌شود که بخش بزرگی از کتاب، به مکاشفه صغیر در باب ۲۴ از انجیل متی اختصاص می‌یابد. به استثناء این ابزار، سایر فنون تفسیری حضرت بهاء‌الله عرفاً اسلامیند. اما این فنون، بلافاصله، در اطراف مسأله جدیدی به کار گرفته می‌شوند که حضرت باب با ادعای خود مبنی بر تجلی الهی، به وجود آورده بودند.

حضرت بهاء‌الله در مسیر شیوه تفسیری کلی خود در جهت نمادگرایی، خردمایه‌ای مبتنی بر مجازیت را مطرح می‌فرمایند. در این راستا، در حالی که اصطلاح‌شناسی آن حضرت تطابق چندانی با نظام پیچیده فصاحت اسلامی، یعنی (علم البلاغه) (۳۷) ندارد؛ بعضی از استدلال‌ات ایشان که ناظر بر ناموجه بودن تفسیر ظاهری هستند، آشکارا فصیحانه‌اند و به این ترتیب، مبنایی معنایی و غیر مرسوم را برای تعبیر غیرظاهری، فراهم می‌آورند. در کتاب ایقان کاربرد منطقی عادی معناگرا، جزئی از ساختار استدلال اساسی حضرت بهاء‌الله است.

برای علمای فصاحت، مثال معمول نمادگرایی قرآنی عبارت «یدالله» بوده است: «و ما قدروا الله حق قدره و الارض جميعاً قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه»<sup>۱</sup> (۳۹/۶۷) (مضمون آیه از روی ترجمه انگلیسی آن: آنان قدر نمی‌نهند خداوند را آن گونه که باید قدر نهاده شود، هنگامی که در روز قیامت، تمامی زمین در قبضه قدرت اوست و

<sup>۱</sup> و خداوند را چنانکه سزاوار ارج اوست ارج نهند؛ حال آنکه سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمان‌ها به دست او در هم نوردیده می‌گردند (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

آسمان‌ها پیچیده در دست راست اوست - م). اضافه بر این آیه مثل‌واره، نمونه‌های دیگری نیز مطرح است که عملاً اقرار این آیه محسوبند. برای ذهنی نوین، سرشت نمادین این آیه، بسی علنی می‌نماید. اما برای اسلام سنتی چنین نیست. یکی از پیشتازان این اسلام سنتی علی‌القاری الهروی (متوفی به سال ۱۶۰۵ میلادی) است. وی قاطعانه می‌گوید: «من به راستی دریافته‌ام که آباء الهیون متفقاً می‌گویند تفسیر استعاری یدالله مجاز نیست.» (۳۸) چه، کسی بپذیرد که عبارت «یدالله» مجازین است و چه نپذیرد، برای آیه قرآنی ۳۹/۶۷ هیچ فرقی نمی‌کند، زیرا این آیه، قاطعانه به دست رستاخیزی خداوند اشارت دارد. در مورد این آیه، حضرت بهاءالله به دام‌های انسان‌گرایانه‌ای اشاره می‌فرماید که قرائت ظاهری آن، در برابر انسان می‌گستراند:

«حال قدری انصاف می‌خواهد که اگر مقصود (در آیه ۳۹/۶۷) این است که مردم ادراک نموده‌اند (۳۹)، چه حُسن بر آن مترتب می‌شود؟ وانگهی، این مسلم است که حق منبع 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 می‌شود، مقصود امتحان عباد است، چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضی قلوب جیده منیره از اراضی جُرزه فانیه.» (۴۲)

فهم این شیوه کار حضرت بهاءالله که بین عبارات راستین (literal) و مجازین تفاوت قائل می‌شوند، مستلزم تحلیل ساختار منطقی در برابر ساختار سطحی است. آن حضرت رویکرد خود را به این صورت تلخیص می‌فرمایند: «اگر (آیه‌ای مجازین که بلافاصله ذکر شده) بر ظاهر مُلکی تفسیر شود، هرگز موافق (با حقیقت) نیاید.» (۴۳) فرضیات زیربنایی حاکم بر این داعیه، جدای از رفع انسان‌گونگی منسوب به الوهیت، شامل رد عقیده‌ای است که قانون طبیعی را مُعلق می‌دارد و نیز متضمن نفی تفسیری است که از تفحص معنی در ساختار عمقی متن عاجز می‌ماند.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

باید گفته شود که از دیدگاه بهایی، ظاهرگرایانه‌ترین قرائت‌های نصوص الهی، هرگز «وفاداران»ترین آن‌ها نیست. حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان بنیادگرایی مردم باورانه مسیحی، یا ظاهرگرایی منسوب به باور خطاناپذیری کتب آسمانی را، مورد انتقاد قرار می‌دهند. شاید این، چندان نفسِ تفاسیر نباشد که معرض ایراد آن حضرت قرار می‌گیرد، بلکه بیشتر از آن، فقدان بصیرت روحانی ناشی از ظاهرگرایی باشد که بخصوص در ناتوانی برای درک خصائص روحانی متعلق به ظهوری بدیع که از بیرون جامعه مسیحی به آن عرضه گردد، نمایان می‌شود. بر حسب دیدگاه بهایی از تاریخ رستگاری، آنچه که به فاحش‌ترین خطای ایمانی منتهی می‌شود، فقدان شناخت معیارها (pattern) است. مثلاً گرچه مقام رسالت حضرت محمد ممکن است بارز بوده باشد، اما قرآن، به سبب اینکه بر خلاف انتظار عامیانه مسیحی بود، عملاً «معجزه»ای اشتباه تلقی شد.

کسانی که مسؤول ابدیت بخشیدن به دیدگاهی ظاهرگرایانه از وعود الهی هستند، همان «علمای» بی‌نام و نشان، اما بسیار متنفذ مسیحی می‌باشند:

«علمای انجیل چون عارف به معانی این بیانات و مقصود مودعه در این کلمات (متی ۲۴/۲۹-۳۱) نشدند و به ظاهر آن متمسک شدند، لهذا از شریعه فیض محمدیه و از سحاب فضل احمدیه ممنوع گشتند و جهال 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 قرن‌ها گذشت و عهدها به آخر رسید و آن جوهر روح به مقر بقای سلطنت خود راجع شد و نفخه‌ای دیگر از نفس روحانی در صور الهی دمیده شد.» (۴۴)

خردمایه (rationale) تفسیری حضرت بهاء‌الله برای قرائت غیرظاهری کتب سماوی، سازگار است با تعاریف نخستینی که از لسان مجازین ارائه شده است (۴۵). آن حضرت اشعار می‌دارند که وقتی معنای موجه (اما ظاهری- م) یک متن به بیهودگی منتهی می‌شود، قرائتی غیر معقول از آن به عمل آمده که خود علامتی است دالّ بر احتمال وجود لسان مجازین:

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

«این است معنی حدیث مشهور (اشعیا ۶۵/۲۵) که فرموده گرگ و میش از یک محل می‌خورند و می‌آشامند و حال نظر به عدم معرفت این جهال فرمایید؛ به مثل امم سابقه هنوز منتظرند که کی این حیوانات بر یک خوان مجتمع می‌شوند. این است رتبه ناس. گویا هرگز از جام انصاف نوشیده‌اند... از همه گذشته، این امر وقوعش چه حُسنی در عالم احداث می‌نماید؟» (۴۶)

استدلال حضرت بهاءالله برای قرائت نمادین قرآن، مستند است بر حضور لسان مجازین در آن. این خردمایه مبتنی بر مجازیت برای قرائت غیرظاهری کتب سماوی، مؤلفه معناساختی رویکرد تفسیری آن حضرت است. اما، این بدان معنا نیست که کتاب ایقان از نظام فصاحت اسلامی بهره می‌برد. چنین نیست، زیرا در متن کتاب، اصطلاحات فنی مخصوص به علم فصاحت چندان (گرچه نه کلاً) به چشم نمی‌خورد. اما تا آنجا که به خرد و منطق مربوط می‌شود، این دو رویکرد، حائز بعضی مشابهات اصولی نیز می‌باشند.

این حقیقت که حضرت بهاءالله سخت می‌کوشند حضور لسان مجازین در قرآن را اثبات نمایند، نشان می‌دهد که این امر، شرط ضروری ادراک راهبرد (strategy) برانگیزنده کتاب ایقان است. این سفر جلیل، ظاهرگرایی بنده‌واری را در درک مکتبی‌شده اسلامی از قرآن، صحه می‌نهد و نیز تصریح می‌کند که حد متوسط فهم مسلمین از متن قرآن که به واسطه پیروی از ملایان عمّامه به سر حاصل می‌شد، نه تنها ناقص، بلکه اشتباه است. آنچه که احتمالاً در مساجد به خواننده قرآن القاء می‌شد، نظریه خطاناپذیری متن مقدس بود مبتنی بر حقیقت ظاهری آن. از منظر بنیادگرایی اسلامی، تمامیت نص مقدس (قرآن) باید به صورت ظاهری قرائت گردد.

این‌گونه تعلیمات مکتبی القاء می‌نمود که قیامت یک افسانه ستیزه‌جویانه کیهانی است، مملو از عناصر و حوادث عجیب و غریب ماورایی که عملاً مانعی بوده و هستند بر سر راه تحقق نفس قیامت. آری با تعلیق و تعطیل قانون طبیعی، قیامت هرگز نمی‌توانست تحقق بیابد و در نتیجه، یک جهان‌بینی جدید نیز هرگز ممکن نبود رخ بگشاید. چنین قیامتی در واقع آلتی بود کارآمد در



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

دست افسانه‌پردازان نظامِ روحانیتِ شیعه؛ کسانی که انبوهی از احادیث جعلی، خیالبافی‌های رستاخیزیشان را پشتیبانی می‌کرد.

روایات هم در مواجهه خوانندگان (یا بهتر بگوییم شنوندگان) با قرآن، تأثیر خود را بر اذهان آنان داشت. وقتی به آن‌ها گفته می‌شد که خَرِ دَجَال، چهل فرسخ طول دارد و یا خون‌هایی که در جهاد قائم با کفار ریخته خواهد شد تا رکاب اسب او را خواهد گرفت، دیگر در ذهن توده شیعیان جایی برای قرائت نمادین متن قرآن باقی نمی‌ماند. وقتی احادیث، حائز سرشتی چنین خیال‌پردازانه باشند، دیگر کسی نمی‌تواند در تفسیر متن قرآن تصویری جز آن، داشته باشد.

حضرت بهاء‌الله برای مقابله با این ظاهرگرایی قشری تک‌قطبی، با توسل به بیهوده‌انجامی، چنین استدلال می‌فرماید: «اگر در هر عصری علایم ظهور مطابق آنچه در اخبار است، در عالمِ ظاهر، ظاهر شود دیگر که را یارای انکار و اعراض می‌ماند؟» (۴۷) و نیز می‌فرماید: «مقصود در این‌گونه بیانات (آیاتی که تعبیر ظاهری در مورد آن‌ها صادق نمی‌آید- م)، معانیِ ظاهریه که مردم ادراک می‌نمایند نبوده و نیست.» (۴۸) و نیز مخاطب را نصیحت می‌نماید: «حال انصاف دهید اگر این عباد موقن به این کلماتِ دُرّیه و اشاراتِ قدسیه شوند و حق را یفعل مایشاء بدانند، دیگر چگونه به این مزخرفات تشبّث می‌نمایند و تمسک می‌جویند؟» (۴۹)

و نیز آن حضرت در توصیفِ حق‌ستیزیِ منسوب به یهودیان در زمان حضرت محمد، تشابهی بین آنان و معاندانِ امروزی برقرار کرده، می‌فرماید: «ملتفت این قول بی‌معنی (قول یهود که می‌گفتند دست خدا بسته است- م) شوید که چقدر از شریعه علم و دانش دور است؛ و الیوم جمیع این مردم به امثال این مزخرفات مشغولند.» (۵۰)

به نظر می‌رسد اشارات و تذکرات مکرر حضرت بهاء‌الله به بیهوده‌انجامی (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 می‌فرماید که ناممکن است کلمه یا عبارت معینی در آن به معنای

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

ظاهری گرفته شود. به این ترتیب، بعد باطنی آن در معرض امکانات اصطلاحی یا حتی تفسیرات تمثیلی قرار می‌گیرد. سپس آن حضرت به روایات مجازین، به عنوان نمونه‌هایی نزولی از متون غیر قرآنی، متشَبَّه می‌شوند؛ غالباً همان‌گونه که فصحا نمونه‌هایی از اشعار ما قبل اسلام را برای ایضاح آیه‌ای مبهم، ذکر می‌نمایند؛ گرچه هیچ شعری بنفسه امری نزولی محسوب نمی‌شود و هیچ آیه قرآنی نیز شعر به حساب نمی‌آید.

این تحلیل، یعنی مقایسه منطقی حضرت بهاءالله برای مجازیت قرآن، با شیوه فصاحت اسلامی، چندان تازگی ندارد. میرزا ابوالفضل گلپایگانی که کتاب فرائد او، اثری مهم در دفاع از کتاب ایقان محسوب است، در جهت توجیه تفسیر نمادین حضرت بهاءالله از قرآن، آشکارا به یافته‌های علم فصاحت متوسل می‌شود. وی تفاوت میان آثار فصیحانه (بیانیه) و مقالات اثباتیه (استدلالتیه) (۵۱) را مورد تأکید قرار می‌دهد، به گونه‌ای که به ذهن چنین متبادر می‌شود 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 می‌کند (۵۳)، استناد می‌نماید. انگیزه اصلی اشارات تالی ابوالفضائل این است که نشان دهد قرائت مجازین حضرت بهاءالله از آیات موعودگرایانه قرآن، مبنایی تجربی دارد که البته در کل، مورد تأیید یافته‌های علم بیان است. در آن ایام، معمولاً، اصول و فنون علم الیقان به طلاب حوزه‌های علمیه (که جناب ابوالفضائل هم یکی از آنها بوده است - م) تدریس می‌شده که شامل آشنایی با مقدمات و اصطلاحات زبان عربی هم، بوده است. ابوالفضائل، برای انتفاع مخالفان متبخر خود و یا لاقل برای استفاده خوانندگان در مجموع، به بررسی جلوه‌های فصاحت در قرآن، می‌پردازد.

ابوالفضائل در جایی دیگر از فرائد اظهار می‌دارد که تعبیر به ظاهر، معمولاً شامل فقراتی از قرآن می‌شود 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"، می‌گوید:

«آنان (رسل الهی) آن گونه که مقتضی می‌نمود با مخاطبین خود تکلم می‌فرمودند و بعضی حقایق را در وری سبحات اشارات مکتوم می‌داشتند. این هیاکل قدسیه اعراش مقدسه معانی را در قصور مبارکه آیات مخفی می‌کردند و در فصاحت استعارات پنهان می‌نمودند... امکان تفسیر

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

مجازین این آیات، ندرتاً بعید می‌نمایند... بعلاوه، آداب و اعمال حضرت رسول کاملاً این را اثبات و ایضاح کرده که آیات فرقانیه حائز معانی مکتومه مرموزه بوده، مستلزم تعابیر عالیّه ظریفه مجازیه‌اند... تعبیر مجازی صرفاً در مورد معانی اصلیّه مقصوده معمول است که حق در عمق آیات محبوب کرده و در ورای پرده استعارات مخفی نموده است (۵۵).

به نحو اوضح، تردیدی نیست که رُسُل الهی، صاحبان کتب سماوی، همچون دیگران، انسان بوده‌اند و مانند آنان سخن می‌گفته‌اند و آنچه را که بر آنان نازل می‌شده، مثل دیگران بیان می‌فرموده‌اند؛ 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 ارجاع به آیه مبارکه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»<sup>۱</sup> (قرآن ۱۳/۲) عبارت "السَّمَاوَاتِ" به معنی ادیان الهی تعبیر شده... این تعبیر استعاری، به سبب رفعت و عظمت آسمان است... نمی‌توان این کلمه را در این آیه مبارکه به آسمان ظاهری تعبیر کرد. هر شخص آگاه از علم نجوم میدانند که سماء ظاهره نمی‌تواند اعمده داشته باشد؛ چون، چه بر اساس هیأت بطلمیوسیه یا هیأت جدیده اروپیه، تصور اعمده‌ای 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 ظاهرگرایی. ابوالفضائل، صرفاً به جنبه‌هایی از علم بیان اسلامی متوسّل می‌شود تا نشان دهد که مواجهه حضرت بهاءالله با متن (قرآن) فصیحانه اما غیر اکتسابی است. در فحوای کتاب می‌بینیم در هر جایی که قرائت ظاهری به بیهوده گویی (مزخرفات - م) می‌انجامد، حضرت بهاءالله خواننده را به تذکراتی از این دست متذکر می‌دارند: «اگر مقصود از اولیّت و آخریّت، اولیّت و آخریّت مُلکی باشد، هنوز که اسباب مُلکی به آخر

---

<sup>۱</sup> خداوند کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید بر افراشت (ترجمه بهاءالدین

حُرّمشاهی) - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

نرسید۵۰۵» (۵۹) و بالاخره باید گفته آید که کتاب مستطاب ایقان چیزی فراتر از تبیین و تفسیر بعضی آیات قیامت‌نشان مهم قرآنی است؛ این سفر جلیل در حقیقت روشی نوین برای علم تفسیر ارائه می‌دهد.

فنون تفسیری حضرت بهاء‌الله

دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری

با استعانت از زمینه زیبای نظری مطروح توسط ونس‌برو (Wansbroug)، در اثرش موسوم به «مطالعات اسلامی»، برای ما میسر شد نشان دهیم که ابزار تفسیری حضرت بهاء‌الله چه رابطه‌ای با دوازده نوع ابزار تشخیص تفسیری دارد که علمای بزرگ اسلامی در سنت تفسیر کلاسیک به کار برده‌اند. اگر خواننده تمامی استعارات روش‌مندان و تفسیرگرایان آن حضرت را کنار هم قرار دهد، از ترکیب ادیبانه حاصل، یک تصویر نمادین از دنیایی روحانی به دست می‌آید. این عالم نمادین موازی با جهان ما، سرشار است از آرایه‌های آسمانی و مملو است از استعاره‌های طبیعی و پر است از آنچه که می‌توان چشم‌اندازهایی پر شکوه و جلال حقیقتشان نامید. تشبیه و تمثیل مستلزم نوعی چارچوبه معنایی است که در آن خلق استعارات گسترش یافته، امکان پذیر گردد و این امری است که در کتاب ایقان، به گونه‌ای فرامادی و از طریق ارجاع به دنیای انطباقات (دنیایی که مثالی از هر آنچه در عالم ناسوتی است در آن موجود است - م)، تحقق یافته است.

اما این مسئله‌ای است که به یک اندازه، مربوط به سبک و محتوا هر دو می‌شود؛ زیرا سبک نگارش حضرت بهاء‌الله سرشار است از آرایه‌های طبیعی و مباحث آن حضرت نیز مشتمل است بر کاربرد فراوان اضافات استعاری. در تفاسیر زبان شناختی اولیه اسلامی، وقتی مفسرین، با آیات و فقرات مشکل قرآنی مواجه می‌شدند، می‌کوشیدند متن را به حالت طبیعی آن برگردانند. یک مورد از این فنون، توسل به چیزی بود که «اضافه تفسیری» (۶۰) خوانده می‌شد. مؤلف والا مقام ما نیز برای مقاصد هم سبکی و هم تبیینی، همین فن «اضافه تفسیری» را به کار برده اند.

اما در ورای سبک شاعرانه حضرت بهاء‌الله، میراثی غنی از ادبیات فارسی قرار دارد. به دلیل محدودیت حجم این رساله، برای من میسر نیست به تشابهات فراوان موجود بین سبک کتابت آن حضرت و زمینه ادبی فارسی مربوط به آن پردازم. اما مطالعه‌ای که اخیراً صورت گرفته، می‌کوشد یک عنصر معنایی مهم را در این زیربنای ادبی، إجمالاً بیان کند. خانم میثمی، در

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

بررسی خود از «بستان‌های تشبیهی در سنت شعر فارسی»، ملاحظاتی را راجع به سنت ادبی و دینی فارسی، مطرح می‌کند که در واقع، نوعی تحسین از شیوه سخن حضرت بهاء‌الله است: «بستان‌های نمادین در ادبیات جهان، به ویژه در ادبیات قرون میانه، چه غربی چه اسلامی، فراوان دیده می‌شود. این باغ‌ها، مشخصه مهمی از زمینه اندیشه قرون وسطایی را منعکس می‌سازند. در این تصور و اندیشه، بستان محلی بوده که در آن، روح انسان، دروس روحانی عمیقی را فرا می‌گرفته است.

ایده کتاب طبیعت، که خداوند به جهت ارائه آیاتش آن را "نگاشته" است، در مسیحیت و اسلام، هر دو، مطرح شده است. مثلاً این دیدگاه آگوستینی که "زیبایی فقط در آنچه می‌بینیم نیست، بلکه در صنع خداوند؛ یعنی در کل کتاب آفرینش، منقوش است."، در این نظریه اسلامی که "طبیعت سازه‌ای است از نمادهایی که باید آن‌ها را با توجه به معانی شان قرائت کرد"، انعکاس می‌یابد.

... گرچه مفهوم اشیاء به عنوان آیات (الهی)، بدایتاً نظریه‌ای خداپرستانه بود تا ادیبانه، اما این دیدگاه که آفرینش صنع بلیغانه خداوند است، قطعاً کاربرد مجازین بستان را در ادبیات دنیوی (secular)، پشتیبانی کرد؛ کاربردی که گرایش قرون وسطایی به اندیشه و شیوه تشبیهی، آن را بیش از پیش حمایت نمود. دوره قرون میانه (برای اسلام و مسیحیت هر دو)، "عصر نمادها" است، نمادهایی که از آن‌ها، "در ورای هر نوع کاربرد ساده و گهگاهی در صور توصیفی محض، به عنوان ابزاری مستعد، جهت نفوذ در فضای حقیقت"، یاد می‌شد.

در حالی که مفهوم "آیات" برای اشیاء طبیعی، اساساً استعاری است، نمادگرایی تشبیهی مبتنی است بر وجود هماهنگی‌ها و انطباق‌هایی میان مرتبه‌ها و نظام‌های متنوع طبیعت، که کامل‌ترین جلوه آن، توازی و تشابه خصوصیات است بین جهان بزرگ کیهان و جهان کوچک انسان» (۶۱)

هر چیزی از قرون میانه، واپس‌روانه نیست. شاید بتوان گفت که این دیدگاه از کیهان، تمامی ادبیات دینی را فرا می‌گیرد؛ چه در نگارش‌های عارفان باشد یا در ستایش‌های اخلاقیان، یا در نوشتارهای رسمی کیهان‌شناسان. حضرت بهاء‌الله نیز در کتاب ایقان، همین میراث مذهبی را منعکس می‌سازند.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

در میانه باغی نمادین که در فردوس برین واقع شده، سلطان رستاخیز ایستاده است. هر جا که حضرت بهاء‌الله از قدرت و مرجعیت خود سخن می‌گویند، آرایه‌های شاهانه، در کلیت کلامشان ظاهر می‌شود؛ یا بهتر بگوییم بر تمامیت آن تسلط می‌یابد. نکته‌ای مهم که ذکر آن در این جا لازم است، این است که کلیه آرایه‌های قیامت‌نشان که بدایتاً مبین مقام حضرت باب بود، بعدها در جهت توصیف مقام خود حضرت بهاء‌الله، 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 بزرگوارِ موعودگرایانه مبشر 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 می‌کند که در آن هر شأن و منزلتی ماورایی، شامل کلیه مظاهر الهی، می‌گردد. به عبارت دیگر، در مسیر تاریخ نجات، کل آرایه‌های 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 می‌فرمایند.

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 شیوه تفسیری آشکارا اسلامی است، به عنوان اثری غیراسلامی در تفسیر قرآنی، مأموریتی یگانه به عهده گرفت. حضرت بهاء‌الله، در نقش بعدی خود، به عنوان مُقنن، تا ورای مرزهای اسلام، پیش‌روی کردند و پیروان و تابعانشان نیز توانستند صلاحیت و حقایق آن حضرت را در این اقدام خطیر، بر اساس این متن مقدس (کتاب ایقان- م)، اثبات و ایضاح نمایند.

تبدیل قیامت به مرجعیت

راز موعودیت حضرت بهاء‌الله

این حقیقت که حضرت بهاء‌الله حائز جاذبه و فره ایزدی (charisma) بودند، در تمامی منابع، مورد تأیید واقع شده است. به سبب همین نیروی جاذبه شخصی، اکثریت بایبان به طرف ایشان کشیده شدند. می‌توان گفت که آثار آن حضرت نیز در این فره فرخنده سهیم است. 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 بایبان در آثار دوره بغداد ایشان، داعیه‌ای نهانی

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

بر مظهریت را ادراک کرده باشند؟ آیا راز موعودیت در این کتاب مستطاب انعکاس یافته است؟ (۶۲)

مُدعیات ماورایی حضرت بهاء‌الله، در آثار پیش از اظهار امر علنی (۱۸۶۳-۱۸۵۲)، ممکن است به عنوان نوعی افاضات جذبانی صوفیانه تعبیر شده باشد. در وجه ظاهر، شباهت مُدعیات آن حضرت به ادعاهای عارفانه صوفیان، مواردی را علیه راز موعودیت مطرح می‌سازد. از سوی دیگر، کول (cole) بیان می‌دارد که حضرت بهاء‌الله در واقع، به دلایلی بسیار معتبر و مُتقن، اصول و عقاید بابی را با نظریات و مقررات صوفی انطباق دادند (۶۳).

شاید در ورای تحلیلات کول، انگیزه قویّه دیگری نیز در کار باشد و آن اینکه، سرشت ویژه بیانات ماورایی (theophanic) حضرت بهاء‌الله، تمهیدی ابهام‌آمیز بوده است برای پوشانیدن داعیه مظهریت در جامعه صوفیانه، به نوعی که همچنان از آن، قرائت‌های موعودگرایانه متفاوت ممکن باشد. بعضی از کسانی که مستقیماً رهبر بابی را می‌شناخته‌اند به این تمهید ایشان اشارت کرده‌اند. استاد سلمانی، شاید در همان زمانی که ایقان نازل شده، حکایت کرده است: «جمال مبارک... هنوز اظهار امر علنی نفرموده‌اند. آن حضرت همان چیزی را می‌گویند که مظهر الهی می‌گوید، اما در تمامی آنچه می‌گویند عبارت "من خود او هستم"، مشهود نیست.» (۶۴)

بدون سعی در مطالعه دیگر متون متعلق به دوره بغداد، حائز اهمیت است که کتاب ایقان را در بستر تاریخی‌اش نیز نظاره‌ای کنیم. مک‌ایون قاطعانه اظهار داشته است که چهار مورد از آثار این دوره کمک‌چندانی (به نحو کامل) به تعیین حس مقام و مأموریت حضرت بهاء‌الله، نمی‌نماید و نیز سایر آثار این دوره نوعی تأثیرپذیری صوفیانه را افشا می‌کند که برای توضیح فوران‌های ماورایی آن حضرت، کافی به نظر می‌رسد:

«مشهورترین آثار بهاء‌الله در دوره بغداد، مثل کتاب ایقان، جواهرالاسرار، کلمات مکنونه، و هفت وادی- که تاریخ کتابت آن‌ها با درجه بالایی از اطمینان، قابل ردیابی است- متأسفانه، به عنوان منابعی برای بررسی جدی مُدعیات متکامله ایشان، حائز فایده محدودی است. همانند چندین اثر دیگر که یا در کردستان و یا در سالیان پس از عودت از آن‌جا نگاشته شده (مثل قصیده عزّ ورفائیّه، لوح حوریه و لوح غلام الخلد)، این آثار مذکور هم، علائم آشکاری از تأثیر تصوّف را نشان می‌دهد و در آن‌ها زبان و مفاهیمی به کاربرده شده که موفق به جلب توجه چندانی، در زمان تحریر، نشده است.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

شطحیات سنتی صوفیان (بروزات جذبانی که اغلب، انگار که اظهارات الوهی است و به صورت اول شخص بیان می‌گردد) و نیز تجارب مکاشفه‌ای آنان از چنان اساسی برخوردار است که عاقلانه نیست تأکید ناروایی بر اظهارات مشابه موجود در آثار بهاء‌الله، نهاده شود؛ تا چه رسد به اینکه این اظهارات، به عنوان شواهدی بر مدعیاتی منحصر به فرد و غیرعادی، تلقی گردد. البته قابل درک است که استفاده مکرر از شطحیات، ممکن است بر ذهن نوری (یعنی حضرت بهاء‌الله) مؤثر افتاده باشد و تغییر موضع بعدی به بیانات ماورایی، با جنبه شخصی بیشتر را تسهیل کرده باشد.» (۶۵)

در این باره طعنه‌ای روش‌مندانه قابل طرح است: مک‌ایون سخت به فقره‌ای در کتاب ایقان تکیه می‌کند تا در مسیر دیگر استدلال نماید؛ یعنی اینکه حضرت بهاء‌الله به صبح ازل به عنوان کانون تجلی زمان اشاره می‌نمایند (۶۶). هدف وی این است که ملاحظات و اشارات آن حضرت را در باره احساس روحانی خود که مک‌ایون آن را «دمش الهی» (divine afflatus) می‌نامد، تخفیف دهد.

این، فرضیه‌ای جالب توجه است؛ چونکه اشارات خود ارجاعی حضرت بهاء‌الله را در پرتو اشارات آن حضرت به ازل، قرائت می‌کند (یعنی عمداً می‌خواهد اشارات ایقان به خود حضرت بهاء‌الله را تخفیف دهد و اشارات همان کتاب به صبح ازل را تأکید کند - م). رویکردی تکاملی با تفاوتی جزئی نیز، توسط کول عنوان شده است. وی اولین کسی است که در زمینه‌ای آکادمیک، در جهت نقش راز موعودیت در آثار دوره بغداد حضرت بهاء‌الله، استدلال می‌نماید (۶۷).

اما نیز نکته‌ای روش‌مندانه ناگفته ماند: در باره اظهارات علنی و تاریخی مرتبط به این دوره چه؟ آیا باید تمامیت شهادت‌های کسانی را که آثار حضرت بهاء‌الله را در آن زمان می‌خواندند و استنتاجات خود را از آنها بیان می‌کردند، نادیده انگاریم؟ آیا باید گواهی‌های بایانی را که قبل از اظهار امر علنی حضرت بهاء‌الله، به آن حضرت گرویدند، مردود شماریم؟

در میان منابع اولیه‌ای که مک‌ایون آن‌ها را جهت ردیابی رشد مدعیات حضرت بهاء‌الله، حائز فایده اندکی میدانند، «قصیده عز و رقائیه» است. یکی از بهائیان برجسته اولیه، ملا محمد رضای یزدی، در زمره نخستین کسانی است که مقام و مأموریت حضرت بهاء‌الله را قبل از اظهار علنی دریافت. این ملا، صرفاً بر اساس مطالعه این حکامه مقدسه، راز موعود را فهمید و پی برد



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

که حضرت بهاء‌الله «واقعاً چه کسی» است. شیخ سمندر (در یکی دیگر از «مجلد حضرت بهاء‌الله») می‌نویسد:

«از خود او (ملاً محمد رضا) شنیده شد که می‌گفت: وقتی رضی‌الروح، یکی از علمای برجسته مؤمن (به حضرت باب) از بغداد وارد یزد شد، بعضی آثار مبارکه از جمله قصیده عزّ ورقائیه را همراه خود داشت. حضرت بهاء‌الله این قصیده را در سلیمانیه انشاد فرمودند. به محض این که چشمم (ملاً محمد رضا) به آن افتاد، بی اختیار فریاد زدم: مَنْ يُظهِرُاللهَ بَيانِ ظاهر شد. او (رضی‌الروح) گفت: صاحب این کلمات خود چنین ادعایی نکرده. من (ملاً محمد رضا) جواب دادم: من موعود بیان را بر اریکه این کلمات جالس می‌بینم. بعد رضی‌الروح گفت: من بعد معاشرت با تو مشکل است.» (۶۸)

کول در فحوای کلمات این قصیده، بعضی اشارات آشکار ماورایی و خود ارجاعی یافته است (ایات ۹۱ تا ۹۴) که بر سر آن با مک‌ایون نیز بحث و جدل داشته است (۶۹). کول در نتیجه مطالعه‌ای متمرکز در این قصیده چنین استدلال می‌کند که حضور عباراتی دالّ بر مأموریت الهی (بعث) و نیز سیر (هجرت) و صعود (معراج) روحانی، در این چکامه عرفانی، نشان می‌دهد (۷۰) که حضرت بهاء‌الله توازی و تشابهی دقیق بین تجارب خود و وقایع عمده رسولی در حیات حضرت محمد، برقرار نموده‌اند (۷۱).

راز موعودیت ممزوج است با پدیده اختفاء. یکی دیگر از متونی که مک‌ایون مردود می‌شمارد، «جواهر الاسرار» است که حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان به آن اشاره می‌فرمایند (۷۲). در مقدمه این لوح منبع، آن حضرت بیان می‌دارند که خود را در «وکرِ سر» 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 (سگ‌های زمین) و سباع بلاد (درنده‌های دیارها) مبتلا بوده‌اند، تصمیم به نزول آن لوح گرفته‌اند تا بعضی «اسرار» را به مخاطب خود ابداً فرمایند و بعضی دیگر را همچنان پوشیده دارند (۷۴). و نیز اشاره می‌نمایند که چنین رازی اگر برملا شود چنان جذبه‌ای در ارواح آدمیان خواهد افکند و چنان نشئه‌ای در قلوب نفوس خواهد انداخت که کل طوعاً خود را در سیلش فدا خواهند کرد. اما اذن افشای این سر پوشیده هنوز اعطاء نگشته و لهذا راز همچنان در سراپرده قدرت مکتوم خواهد ماند (۷۵).

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

فضای محدود اجازه نمی‌دهد که در مسیر کشف شواهد بیشتری دال بر راز موعودیت حضرت بهاء‌الله، در قریب به چهل اثر متعلق به دوره بغداد آن حضرت، بررسی دقیق‌تری صورت گیرد (۷۶). این جانب فقط به سه فقره از این آثار اشاره می‌کنم؛ یعنی «لوح مدینه‌الرضا» (۷۷)، «سورة‌النصیح» (۷۸) و شعر «از باغ الهی» (۷۹) که همچون نمونه‌های دیگر، مبین قرب اظهار امر آن حضرت می‌باشند (۸۰).

از لحاظ روش شناسی، رویکردی توضیحی که واکنش‌های بایان همراه حضرت بهاء‌الله را به آثار آن حضرت، به حساب می‌آورد، کاملاً صحیح است. مک‌ایون از این روش بهره می‌برد تا به زعم خود بازسازی شخصی از مراحل متحول خودآگاهی جمال ابهی را پشتیبانی کند؛ اما وی در بحث و بررسی خود، آن منابع نقلی را که اشعار می‌دارند حداقل بعضی از بایان در آثار آن دوران حضرت بهاء‌الله داعیه‌ای سرپوشیده بر تجلی را درک کرده بودند، نادیده می‌انگارد. البته، ناگفته نماند که این منابع حامی 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 می‌رسد؛ در غیر این صورت، گفتمان به مجادله می‌انجامد. در بررسی تالی، خواننده باید متوجه باشد که مک‌ایون، به دلیل طرح چنین مباحثی در سطحی آکادمیک، باید مورد اعتناء و احترام واقع شود. اشارات مکرر به براهین وی در صفحات آینده، به قصد حمله نیست. بدون التفات به نتایج مناظره‌ای محققانه، بسیار مهم است که فضای ادب و حسن نیت محفوظ ماند؛ چیزی که متأسفانه همواره وجه مشخصه گفتمان‌هایی از این دست نبوده است. اکنون به بحث خود باز می‌گردیم. اگر مسأله اساسی تاریخ‌نگاری، آسیب‌پذیری ناشی از انکار باشد، نظریه راز موعودیت نمی‌تواند فقط بر پایه مفاد روایتی مبتنی گردد؛ بخصوص اگر بعضی نمونه‌ها انعکاسی از حافظه‌ای گزینشی بوده، متمایل به امور تقدس‌انگارانه باشد. بنابر این، مواد روایتی یا نقلی را باید با شواهدی از منابع معاند و نیز از منابع بی‌طرف، متعادل ساخت. بر اساس اصول روش‌شناختی، طریقی که خود بایان کتاب ایقان را می‌خواندند و می‌فهمیدند، نسبت به رویکردی متن‌گرایانه محض، نوعی اعتدال را در ارزیابی اعمال می‌نماید. جامعه‌شناسی دین یک اصل کلی تفسیر را به ما یاد داده است و آن اینکه هم عنان با هر کتاب آسمانی مهم، جامعه‌ای از مؤمنان شکل می‌گیرد؛ واقعیتی که لاجرم محدودیت‌هایی را بر فرایند

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

تفسیر تحمیل می‌کند. لهذا جامعه بانی زمینه تفسیری کلیدی را برای کتاب ایقان فراهم می‌سازد (۸۱). این کتاب مستطاب از همان بدو نزول، تأثیر عظیمی بر جامعه بانی گذاشت. در اصفهان از همان سال اول نزول، یعنی ۱۸۶۲ میلادی، پاسخ ابتدایی بانی به کتاب ایقان، آن‌چنان فراگیر بود که طرفداران صبح ازل شایع کردند مؤلف آن، شخص ازل بوده است (۸۲). از لحاظ اصولی، کتاب ایقان در جریان اصلاحات دینی شریک و سهیم است؛ زیرا دین و مذهب را از چنگال انحصاری علما بیرون می‌آورد. حضرت باب مدّعی خود را سریعاً مطرح فرمودند؛ اما حضرت بهاءالله چنین نکردند؛ بلکه میدان را برای سریانِ بشارتِ مبشر خود باز گذاشتند و بعضی اشاراتِ خود ارجاعی را نیز در هاله‌هایی از رمز و راز پوشانیدند. انسان نمی‌تواند از تحسین این حالت اعجاب‌انگیز، یعنی نحوه اشارات مؤلف 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 می‌گردد.

### گفتارهای موعودگرایانه

ذیلاً با رعایت اختصار، بعضی از گفتارهای موعودگرایانه (یعنی گفتارهایی از حضرت بهاءالله که اشاره به نفس مقدّس خودشان دارد- م) موجود در کتاب ایقان عرضه خواهد شد. ده فقره، گزینش شده؛ که به همراه توضیحاتی راجع به برخی خصائص مهمه متن فارسی (و بعضاً عربی)، ارائه خواهند شد.

فرضیه راز موعودیت (یعنی این که حضرت بهاءالله از همان آغاز می‌دانسته‌اند و احساس می‌کرده‌اند که موعود دور بیان هستند- م) محتاج دلائل و شواهد است. صرف اظهار، کسی را قانع نمی‌کند. شخص مخالف با این نظریه، در امتداد خطوط تکامل تدریجی (یعنی این که احساس حضرت بهاءالله از مأموریت و مرجعیت خود نسبی و تابع شرایط متکامل زمان بوده است؛ نظریه‌ای که از جمله مک‌ایون از آن دفاع می‌کند- م)، استدلال می‌کند که در جریان آن نشان داده می‌شود خودآگاهی حضرت بهاءالله تدریجاً تحوّل و تکامل یافته است. در جهت دفاع از رویکرد راز موعودیت، فقرات زیر (برگزیده از نفس کتاب ایقان- م) را می‌توان 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 می‌دهند که گفته

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

شود که عیسی از نفخه روح القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبرم مأمور گشته... چشم انصاف اگر باز شود از جمیع این بیانات مشهود می‌گردد که مظهر همه این امور و نتیجه همه، الیوم ظاهر است... الله اکبر بیان که به این مقام رسید رائقه روحانی از صبح صمدانی مرور نمود و صبای صبحگاهی از مدینه سبای لایزالی وزید... بی لفظ رمز معانی کشف می‌نماید و بی لسان اسرار تبیان می‌گوید... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می‌بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می‌گذارد. به قسمی عنایت در این ساعت فرموده که روح القدس به غایت حسرت می‌برد... عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته تا کی اثر این عنایت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شود... باری نه چنان سدره عشق در سینای حب مشتعل شده که به آبهای بیان افسرده گردد و یا اتمام پذیرد. عطش این حوت را بحور نشانند و این سمندر ناری جز در نار روی یار مقرر نگزیند.» (۸۳)

آنچه را این گفتار فاقد است داعیه‌ای است علنی بر تجلی. زبان آشکارا رازآمیز است. «اسرار حقایق» و «رموز» و «دقایق»، با «رقایق» شان، مشخص گشته‌اند. کاربرد حضرت بهاءالله از این عبارات، محتاج توضیح است. در این جا دو سطح گفتار مطرح است. بر حسب ظاهر آن حضرت درباره حضرت باب سخن می‌گویند که قبلاً ظاهر شده‌اند. اما در فحوای کلام ابهامی ماهرانه نیز نقش دارد. به آسانی می‌توان تصور کرد که حضرت بهاءالله، بدون اینکه توجه چندانی را جلب کنند، در باره خود تکلم می‌فرمایند.

سپس سخن، خود ارجاعی می‌گردد. راقم از روح القدس صحبت می‌کند که خود واسطه تجلی در عرصه اسلامی است. این فقره جلوه‌ای از گفتار عارفانه است. خداوند در راقم تکلم می‌کند. توصیف هستی صرفاً شاعرانه و الهام گونه است. اما وقتی در کُنهِ این فقره و فقرات بعدی فرو

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

رویم از این احساس گریزی نیست که راقم چیزی را میدانند که ما نمیدانیم. آری حضرت بهاءالله آشکارا حامل یک راز هستند.

مثلاً آن حضرت از کجا میدانند که «جمیع عالم هستی (به نحوی رستاخیزی) حامله گشته؟» حداقل، در وجهی ظاهری، آن حضرت تا قلب هستی را می‌بینند و عمل نیرویی روحانی را ادراک می‌کنند که بسی عظیم‌تر از روح القدس است و سپس مراتب عبودیت خود را به خدا، به نحوی متعالی وصف می‌فرمایند. راهی نیست جز اینکه گفته شود آن حضرت یا مستغرق در مبالغه‌ای عنان‌گسیخته گشته‌اند و یا در آستانه اکتشاف یا افشایی روحانی قرار دارند. سپس آن مَهر تجلی‌گونه همیشگی ظاهر می‌شود که مبین شیوه آن حضرت است: «کذلک نورنا افق سماء البیان من انوار شمس الحکمة و العرفان»<sup>۱</sup> (۸۴). این جمال‌آرایی ادیبانه نمودی است عالی از فرایند تجلی. این‌گونه سخنوری، شیوه و وجه مشخصه بارز آثار بعدی حضرت بهاءالله است و از چنان تکرری برخوردار می‌باشد که نوعی قاعده می‌نماید؛ که گویی جوازی است بر جریان تجلی.

این احتمال در دل و جان غلبان می‌یابد که عیسی یا موسایی بدیع باید ظاهر شود. «سدره عشق» و «سینای حب» اضافاتی استعاره‌اند که از میراث غنی آرایه‌های انجیلی و قرآنی اخذ شده‌اند. اشاره به شجره مشتعل بر فراز کوه سینا، بسی آشنا است و تجلی الهی بر حضرت موسی را به یاد می‌آورد. در این جا، کاربرد جمال ابهی از این آرایه زیبا، جنبه خود ارجاعی دارد. تشابه آن حضرت با موسی مجازین، نمادین و رمزین است؛ بیانی غیرمستقیم که مبین راز موعودیت آن حضرت است. آری هستی از تأثیر ظهوری قریب‌الوقوع حامله گشته و «این سمندر ناری» می‌رود که از درون خاکستر قرون به پاخیزد. در این بیان تموج تب و تاب قیامت‌نشان، علنی است.

۲) «باری از مطلب دور ماندم اگر چه همه، ذکر مطلب است ولیکن قسم به خدا آنچه می‌خواهم اختصار نمایم و به اقل کفایت کنم، می‌بینم زمام قلم

<sup>۱</sup> این‌گونه افق آسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفان نورانی کردیم. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

از دست رفته و با وجود این، چقدر لئالی بی‌شمار که ناسفته در صدف قلب مانده و چه مقدار حوریات معانی که در غرفه‌های حکمت مستور گشته که احدی مس آن‌ها ننموده: «لَا يَطْمِئِنُّ انْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (قرآن ۵۶/۵۵) و با همه 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 کعبه مقصود واصل گردد و بی‌گوش و لسان اسرار بیان بشنود و بیابد؟» (۸۵)

این فقره، لحن شکوه و نوحه دارد. به نظر می‌رسد که به شیوه مبالغه شرقی توسل شده است؛ شیوه‌ای که به قصد تأکید بر تأثیر، به کار برده می‌شود. حتی در اغراق نیز مبالغه شده است. در حمایت از این نظر، یک مورد از اضافات استعاری موجود را ذکر می‌کنیم؛ موردی که حضرت شوقی افندی آن را به «حجره‌های حکمت الهی» ترجمه فرموده است. اصل این عبارت در متن فارسی «غرفه‌های حکمت» است. در این جا، خصوصیتی زیرکانه را در شیوه نگارش حضرت بهاء‌الله مشاهده می‌کنیم و آن جمع بستن کلمات عربی بر اساس قواعد فارسی است (به قصد افزایش تأثیر). مفرد این کلمه «غُرفه» است و جمع عربی صحیح آن نیز «غُرف» می‌باشد (۸۶). اما در این جا با اضافه کردن علامت جمع فارسی (ها)، که معمولاً در مورد اجسام و اشیاء بی‌جان به کار می‌رود، جمع بسته شده است. اثر این افزودن علامت جمع فارسی به کلمه مفرد عربی، تأکید بر تعدد غرفه‌های مرموزی دارد که جایگاه حوریات پرده‌نشین بهشتی هستند.

اما وقتی دقیق‌تر بررسی می‌کنیم و ملاحظه می‌نماییم که حضرت بهاء‌الله صرفاً به لسان مجازین اظهار می‌دارند که اغلب بایبان معاصر از درک مقام موعودیت ایشان بازمانده‌اند؛ این عنصر اغراق محو می‌گردد. آن حضرت به وضوح اسراری با خود دارند و سرّ حقیقی این است که ایشان خود، در زمره اسرارند: «بسیار تأمل باید تا بر اسرار امور غیبی واقف شوید و از طیب معنوی گلستان حقیقی بویی برید.» (۸۷) اشاراتی عالی چون این، در کتاب

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

ایقان فراوان است؛ که اگر منفرداً ملحوظ واقع شوند مطلب چندانی در بر ندارند؛ ولی اگر مجموعاً ملاحظه گردند معلوم می‌شود که بیشتر از آنچه می‌گویند ناگفتنی در خود پنهان دارند. به یک تعبیر، فردوس برین در فؤاد جمال اقدس ابهی مکنون گشته و حوریات عالین که معرف اندیشه‌های عمیق مؤلف ما هستند، هرگز به خاطر کسی خطور نکرده و به عالم عنصرین آلوده نگشته‌اند. زیر متن «غرفه‌های حکمت» در واقع «غرفه‌های حکمت» حضرت بهاء‌الله است. متعاقب این اشاره به اعتبار مظهریت آن حضرت، این نوحه و شکوه می‌آید که گویی «رمزی از مقصود مذکور نیامد»<sup>۱</sup> است؛ مقصودی که نیست مگر نفس مبارک آن حضرت.

اما اشاره به احرام بستن قدری سبب شگفتی است؛ اشاره‌ای نه چندان ظریف که نیز اشعار می‌دارد خود آن حضرتند که هدف و مقصد سفر و زیارتند (۸۸). برای مسلمین هیچ نمادی زمینی مقدس‌تر از کعبه در شهر مقدس مکه نیست.

۳ «عنقریب است که اعلام قدرت الهی را در همه بلاد مرتفع بینی و آثار غلبه و سلطنت او را در جمیع دیار ظاهر مشاهده فرمایی... کذلک تَعْنُ عَلیک حَمَامَة البقاء علی افنانِ سدرة البهاء لعلّ تکونن فی مناهج العلم و الحکمة باذن الله سالکاً»<sup>۱</sup> (۸۹)

اولین جمله فقره فوق یک پیش‌گویی است که با عبارت «عنقریب» (یعنی به زودی - م) آغاز می‌شود. حضرت بهاء‌الله وعده می‌دهند که مخاطب کتاب ایقان - خال حضرت باب - به زودی آثار قدرت و نفوذ الهی را در عالم، جاری خواهد دید. اما مشکل این بود که او نمی‌توانست چنین آثاری را مشاهده کند و به همین دلیل سؤالات و تردیداتش، سبب نزول کتاب مستطاب ایقان شد. ملاحظه کنید که این ادراکی فردی است که در این جا تضمین می‌شود و نه فهم و درکی جمعی. در ورای همه نکوهش‌های ظاهرینان و از پی آن، براهین نمادین فراوان، این پیش‌بینی باید تأثیر روان‌شناختی عمیقی در ذهن خال اکبر بر جای گذاشته باشد و در فرایند

---

<sup>۱</sup> اینگونه حمامه بقا بر شاخساران سدره بها برای تو آواز می‌خواند شاید در راه‌های علم و حکمت، به اذن

الهی، سالک گردی. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

تبدیل تردیدهای او به یقین، سهیم بوده باشد. در این جاست که خواننده باید به چشم باطن چیزی را ببیند که به چشم ظاهر دیده نمی‌شود.

دومین جمله این فقره، یکی از اوج‌گیری‌های تبیین عربی حضرت بهاء‌الله را در متن فارسی کتاب ایقان، نشان می‌دهد. اشاره‌ای خود ارجاعی، حتی با ذکر نام مبارک، استعاره شاخساری ملکوتی را به کار می‌گیرد که پرنده آسمانی (Bird of Heaven) (حَمَامَةُ الْبَقَاء) بر فراز آن نشسته، آواز می‌خواند. این یک پرنده معمولی نیست و لهذا شجره‌اش نیز یک درخت عادی نیست. این درخت، نامش «سدرَةُ الْبَقَاء» است. در این جا خواننده باید دریابد که آیا این، صرفاً یک استعاره شاعرانه و جزئی از شیوه بیانی آراسته است و یا هدف، القاء نکته‌ای است با اهمیت و ارزش عمیق‌تر؟

«پرنده آسمانی»، معادل «کبوتر جاودانی» و یا «حَمَامَةُ الْبَقَاء» است. اگر این یک کبوتر ادیبانه فارسی با پر و بال عربی باشد، قطعاً یک کبوتر پیام‌آور است (۹۰). از لحاظ قیاسی و تشبیهی، پرندگان، حتی از زمان مصر باستان، نماد ارواح بوده‌اند. لهذا این کبوتر جاودانی و یا به نحو شاعرانه‌تر، این پرنده آسمانی خفیا، مبین تجلیات سمائی است و سدرَةُ الْبَقَاء نیز یک واسطه یا عامل تجلی است و شاخسار هم مقرر و مرکز تجلی است؛ جایی که خداوند در آن مُتَغَنّی است. عُرْفاً گفته می‌شود که پرنده در وصف خدا می‌خواند؛ اما در این جا این خداوند است که به واسطه پرنده می‌خواند. این، نوعی قرائت تفسیری از فقره مبارکه است در جهت اطمینان خواننده؛ اما خود متن، بدون اینکه بطلیم، با قدرت، از چنین قرائتی حمایت می‌کند. ایهام موجود در فقره حائز اهمیت بوده، معرف مهارت و استادی در سخن است. این ابهام، وضوح کلام را می‌پوشاند برای آنان که از اشارات قیامت‌نشان حضرت بهاء‌الله غافلند، و پنهانی‌های سخن را آشکار می‌سازد برای آنان که بصیرت داشته، آماده‌اند از عقیده به قیامت غریب سنت شیعه دست بردارند و به قیامت مطلوب محقق - که از گذشته، در عین ادعا نسبت به ارتباط با آن، می‌گسلد - دل بندند. اصل قیامت محقق (یعنی ظهور موعود - م)، به عنوان افضلیتی قانونی و عقیدتی، عمل می‌نماید؛ اصلی که گرچه به لسان سنتی بیان می‌شود، اما هر واژه کلیدی مربوط به رستاخیز را از نو تعریف و تبیین می‌کند. هیچ‌گونه سماء جدید و ارض جدیدی مطرح نتواند بود مگر در قالب سخنی شاعرانه؛ و در این جا، با نگاه از منظر این پرنده؛



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یعنی «حَمَامَةُ الْبَقَاءِ» که متغنی است «علی افنانِ سدرَةِ البهاء»، بینش جهانی جدیدی از این ارض و سماء، حاصل می‌گردد.

یک راز موعودانه، اگر فاقد علامتی باشد، به سختی یک راز ادیبانه خواهد بود و چنین رازی به تأمل و اندیشه فرا نمی‌خواند، مگر آنکه ابهام و ابهام در کار باشد. هیچ قرائتی نیز از یک فقره ماهرانه در ابهام تنیده شده، نمی‌تواند مدعی القاءِ اطمینانِ قطعی گردد. حضرت بهاءالله قطعاً خواسته‌اند ما از حضور نام مبارکشان در این فقره به نکته‌ای پی ببریم؛ به عبارت دیگر نمی‌توان ذکر آن را در این جا بی دلیل و جهت تصور کرد.

۴) «در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علماء و شهدای آن استدعا می‌نمایم 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 حقیقه الحقائق 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 هوّیه قادر است بر این که جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و یا به حرفی جمیع را حیات بدیعه قَدَمیّه بخشد... ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان به او و ادراک ایام و لقای او می‌شود.» (۹۱)

مُستغاث، هیکلی رستاخیزی و اسرار آمیز است که ما در این جا سایه او را حس می‌کنیم و بس. این اندرز خطاب به بایان که «مراقب» باشند، دالّ بر قرب ظهور اوست و کشش ریسمان رستاخیزی را افزایش می‌دهد. حضرت باب، مکرراً از مُستغاث که قیامت به واسطه او به کمال نهایی واصل می‌شود، سخن گفته‌اند و حضرت بهاءالله نیز با نگرانی بایان را نسبت به ظهور او هشدار می‌دهند. برای جامعه بابی که با خون خود وفاداریش را به حضرت باب اثبات کرده بود، چندان آسان نمی‌نمود که این ایمان و انقیاد را به مدعی موعودگونه دیگری، منتقل کند.

در مورد این هیکل رستاخیزی، با وجود انتظارات دراز مدتِ مشخصی که به معادلِ ابجدی واژه "مُستغاث" (۲۰۰۱) مربوط می‌شود، شواهدی نیز دالّ بر انتظار کوتاه مدت موجود است.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

نگاهی به یک نقل قول تاریخی، پرتو بیشتری بر طبیعت این انتظار می‌افکند. حاجی میرزا حیدرعلی (متوفی به سال ۱۹۲۰ میلادی) می‌گوید:

«(در آن ایام) مسلم بین همه بود که ظهور من یُظهِرُهُ اللهُ بسیار نزدیک است و فانی مکرر ذکر می‌نمود... اگر ظهور من یُظهِرُهُ اللهُ متصل به این ظهور (ظهور حضرت اعلی) نباشد، آیات و الواح و بیانات حضرت اعلی بلا مصداق و نتیجه است.» (۹۲)

اطمینانی که حضرت بهاء‌الله با آن از مُستغاث سخن می‌گویند، باید این گمان را در میان بایبان برانگیخته باشد که آن حضرت بیشتر از آنچه بیان می‌کنند میدانند. در کتاب ایقان همچون نمونه بالا، غموضت راز موعود با مهارت تمام، به صورت اشارات خود ارجاعی، در قالب سوّم شخص، محافظت می‌شود. حضرت بهاء‌الله می‌کوشند توجه خواننده را به ورای حضرت باب هدایت کنند. خواننده احساس اجبار می‌کند به نظاره آغازده؛ 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 اینکه ادعایی را عنوان نمی‌کنند؛ اما به طور ضمنی نشان می‌دهند که همه چیز را میدانند.

(۵) «ان شاء الله امیدواریم که نسیم رحمتی بوزد و شجره وجود از ربیع الهی خلعت جدید پوشد، تا به اسرار حکمت ربّانی پی بریم و به عنایت او از عرفان کلّ شیئی بی‌نیاز گردیم. تا حال نفسی مشهود نگشت که به این مقام فائز آید، مگر معدودی قلیل که هیچ معروف نیستند. تا بعد قضای الهی چه اقتضا نماید و از خلف سُرّادق امضاء چه ظاهر شود.» (۹۳)

افشای نوعی راز قریب‌الوقوع است؛ رازی که چندان هم ناگشودنی نیست. حضرت بهاء‌الله ما را آگاهی می‌دهند که «تا حال»، «معدودی قلیل»، «اسرار حکمت ربّانی» را کشف کرده‌اند و در نتیجه به «خلعت جدید» فائز گشته‌اند. این خلعتی است افتخارآمیز. همان‌گونه که اشتینگاس (Steingass) می‌گوید؛ خلعت «جامه‌ای اشرافی است که شاهزادگان با آن رعایای خود را عزّت می‌بخشند و حداقل متشکل است از دستار، ردا و شال.» (۹۴) در این فقره، آرایه اصلی، بهاری است: «ربیع الهی» دمیده است. آرایه، رنگ و بوی رستاخیزی

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

دارد. مؤلف جلیل‌القدر ما آرزو می‌کنند که خواننده منتظر ماند، زیرا «نسیم رحمت» زمزمه‌هایی دارد که مژده ظهوری قریب را می‌دهد.

۶ «قل یا اهل الارض، هذا فتی ناری یرکض فی بریة الروح و یشرکم بسراج الله و یدگرکم بالامر الذی کان عن افق القدس فی شطر العراق، تحت حُجبات النور، بالستر مشهوداً.»<sup>۱</sup> (۹۵)

در این جا آشکارا، «اهل الارض» مخاطب می‌گردند. اما به جهت اینکه پیام نیز معادل مخاطب باشد، باید حائز و قری جهانی بوده، ثمرات تاریخی و عمومی به بار آورد. این فقره عربی، همچنین رگه‌هایی از مرجعیت را القا می‌نماید. توجه به سوی مؤلف نیز معطوف می‌گردد: «هذا فتی ناری» (این جوانی است آتش‌گون) که عرصه‌های روحانی را در روح انسانی در می‌نوردد و بشارت می‌دهد که مقدر است «امر» یا دین الهی در شطر عراق جلوه گر گردد. «سراج الله» دال بر مصدر ظهور و منبع نور است؛ یعنی نفس مقدس حضرت بهاء‌الله در قالبی شاعرانه. این سراج که «تحت حُجبات النور» می‌درخشد، گرچه «بالستر» و پوشیده است، اما با وجود این، «مشهود» و قابل رؤیت است؛ یعنی یافتن آن میسر 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 سد نماید. ولی ظاهر متن می‌گوید این سراج تحت هزاران حُجبات، پنهان گشته است (عبارت حجابات ترکیبی است از حُجُب، جمع مکسر حجاب و ات، علامت جمع مؤنث). این چراغ که نفس حضرت بهاء‌الله است، همچنان می‌درخشد، مهم نیست که چه تعداد از حجابات برای پوشانیدنش به کار رفته باشد. کنایتاً، حجاباتی که حضرت بهاء‌الله از آن‌ها سخن می‌گویند از پارچه ساخته نشده‌اند، بلکه از جنس نور می‌باشند. در سنت

---

<sup>۱</sup> ای اهل ارض بنگرید؛ این جوانی است ناری که در عرصه 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 اگر چه تحت حجابات عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس، مشعشع و مشهود است. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

اسلامی، همین حجاب نور بود که حضرت محمد را، پس از معراج روحانی به آسمان، از دیدن خداوند رحمان بازداشت. بلی، این حجاب نه تنها قادرند نابینا کنند، بلکه می‌توانند بسوزانند؛ و جمال ابهی چنان سخن می‌گویند که انکار این خداوند بوده است که تحت این حجاب پنهان گشته؛ و خداوند به واقع پنهان بود؛ پنهان در وجود حضرت بهاء‌الله و همین است حالت دوگانگی هیشگی هیاکل ربوبی، یعنی قطیبت یافتن میان ظهور و بطون.

(۷) «وَفَقْنَا لِلَّهِ وَايَاكُمْ يَا مَعْشَرَ الرُّوحِ لَعَلَّكُمْ بَدَلِكُمْ فِي زَمَنِ الْمُسْتَعَاثِ تُوَفَّقُونَ وَايَاكُمْ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ<sup>۱</sup> وَايَاكُمْ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ وَايَاكُمْ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ»<sup>۱</sup> و همچنین ذکر خاتم النبیین و امثال آن از سُبُحات مجلله است که کشف آن از اعظم امور است نزد این هَمَج رَعَاع و جمیع به این حُجبات محدوده و سُبُحات مجلله عظیمه محتجب مانده‌اند.»(۹۶)

این نصیحتی دیگر است خطاب به بایبان. تب و تاب رستاخیزی، نه با وعد و وعید، بلکه با این امید که تحقق آن نزدیک است و اینکه فرد بابی باید خود را منزّه دارد تا شایسته این پاداش مأمول و محبوب گردد، زنده نگاه داشته می‌شود. بدین سان، الگویی هشیارانه ظاهر می‌شود برای نصایح بیشتری در متن کتاب ایقان. بعضی از این فقرات نُصَحیه، همچون مورد فوق، به زبان عربی هستند. در این فقره، کلمه رمز موعودنمای بابی، الْمُسْتَعَاث (که مترجم آن را به «مظهر» برگردان نموده) به کار برده می‌شود.

گویی برای تقویت تفسیر پیشین، ارتباطی عمدی بین مُسْتَعَاث و «لِقَاءُ اللَّهِ» برقرار می‌گردد. مُسْتَعَاث، به عنوان موعود بیان، با «لِقَاءُ اللَّهِ» الهی- که موعود مکتوم قرآن بوده، اما از پس پرده (تفسیری) ظاهر می‌شود- ارتباط می‌یابد. جمال ابهایی تغییری تفسیری را در این «لِقَاءُ» رستاخیزی به وجود می‌آورند که چنین است: ذات الوهی با تابشی نمایان و لحظه‌ای، ظاهر می‌شود (دیدار خجسته)، سپس ناپدید می‌گردد (نفی انسان‌گونه‌انگاری)، سپس دوباره به گونه

---

<sup>۱</sup> این مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان مُسْتَعَاث موفق شوید و از دیدار او در آیامش محتجب نمانید. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

ایده‌ای رستاخیزی (قرآن ۳۳/۴۴) نمایان می‌شود؛ در «مظهر الهی» تجسم می‌یابد و عاقبت به سان و به نام مُستغاث جلوه‌گر می‌شود، کسی که به نحو پنهانی، اما درک‌کردنی، همان حضرت بهاء‌الله است.

۸) «اگر این عباد خالصاً لله... در آیات کتاب (قرآن) ملاحظه نمایند، جمیع آنچه را که می‌طلبند البته ادراک می‌نمایند؛ به قسمی که جمیع امور واقعه در این ظهور را از کلی و جزئی در آیات او ظاهر و مکشوف، ادراک می‌نمایند. حتی خروج مظاهر اسماء و صفات را از اوطان، و اعراض و اغماض ملت و دولت را و سکون و استقرار مظهر کلیه در ارض معلوم مخصوص. ولکن لا یعرفُ ذلک الا اولی الالباب. اَختِمُ القَوْلَ بما نَزَلَ علی مُحَمَّدٍ من قَبْلِ، لیکونَ خاتمةَ المِسکِ الذی یهدی النَّاسَ الی رضوانِ قدسِ منیر. قال و قوله الحق: واللّهُ یدعوا الی دارالسّلام و یهدی من یشاء الی صراطٍ مستقیم (قرآن ۱۰/۲۵)، لَهم دارالسّلام عند ربّهم و هو ولیّهم بما کانوا یعملون (قرآن ۶/۱۲۷)، لیسبقَ هذا الفضلُ علی العالمین.»<sup>۱</sup> (۹۷)

این اعتقاد عامه مسلمان است که همه دانش هستی، چه در گذشته یا آینده، به نوعی در قرآن مندمج است؛ عقیده‌ای که بی تردید قشریان نیز با آن موافقتند. به همین دلیل، متن مقدس برای مقاصد تفأل و استخاره به کار می‌رود، تا حدّ زیادی مثل کسی که قرعه «ببندازد». حضرت بهاء‌الله از این معنی جامعیت قرآنی استفاده کرده، اظهار می‌دارند که تمامی حوادثی که از آن‌ها سخن گفته و می‌گویند در بُعد پیشگویانه کتاب الهی، موجود است.

---

<sup>۱</sup> ولی این نکته را کسی نمی‌فهمد مگر صاحبان خرد. پایان می‌برم قول را با آنچه از قبل بر محمد نازل شد تا باشد خاتمة مُسکی که مردم را هدایت کند به رضوان مقدس منبع. گفت و گفته او حق است: " خداوند دعوت می‌کند به سوی دارالسّلام (جایگاه امن و آرامش) و هدایت می‌نماید هر که را بخواهد به راه راست (۱۰/۲۵). برای آنان دارالسّلام نزدیکی پرودگارشان است و او دوست آنان است به سبب آنچه عمل می‌کردند (۶/۱۲۷)، تا پیشی گیرد این فضل بر جهانیان. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

این فقره توصیف قرآنی بهشت را، به عنوان جایگاه امن و آسایش، فرا می‌خواند. اما، در این جا، به نحوی ظریف، به بُعد دنیوی و جغرافیایی بهشت، و نه به جنبه خیال‌پردازانه آن، اشاره می‌رود. این نکته را از این جا در می‌یابیم که حضرت بهاء‌الله مخاطب را مطمئن می‌سازند به تصریح قرآن در مورد ظهور «مظهر گلیه» از «ارض معلوم مخصوص».

حضرت بهاء‌الله، سپس، گویی که علامت راهنما را مستقیماً در مقابل چشمان خواننده قرار می‌دهند، دو آیه را ذکر می‌فرمایند که بخصوص برای بایان تبعیدی در بغداد، مطمئناً یادآورنده نامی از این مدینه بوده است که خلیفه 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 رستاخیزی آن، نشان دیگری را از راز موعودیت خود، افشا می‌نمایند.

در این جا، به جریان سرگونی نیز اشاره می‌رود. حضرت باب به خارج موطن خود تبعید نشدند، اما حضرت بهاء‌الله شدند. ربط دادن بغداد به جریان تبعید، از لحاظ قیامت‌شناسی، برانگیزنده است: ظاهراً بایان مجبور نبودند محل تبعید را بسیار دور، در یک «ارض معلوم مخصوص»، در نظر گیرند؛ زیرا همان طور که قرآن هم اشاره کرده است، این محل، همان تبعیدگاه آنان، بغداد بود. در تحلیل نهایی، آنچه در این جا حائز اهمیت است، خود قرآن نیست، بلکه فرایند تفسیر است. قرآن فقط صلاحیت (موضوعی) را تأمین می‌کند و تفسیر، معنا را تولید می‌نماید. عملاً این تفسیر است که قرآن می‌شود، 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 می‌بایست به طریقی، جامعه بانی استحکام و استعلا می‌یافت و همزمان، به نحو قیامت‌شناسانه، برای پذیرش رهبری جدید، مهیا می‌گشت.

(۹) «قسم به خدا که این حمامه تراپی را غیر از این نغمات، نغمه‌ها است و جز این بیانات، رموزها، که هر نکته از آن مقدس است از آنچه بیان شد و از قلم جاری گشت؛ تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد که عروس‌های

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

معانی بی‌حجاب از قصر روحانی قدم ظهور به عرصه قدم گذارند... کُلُّ بامره ينطوقون و من اسرار الروح يتكلمون<sup>۱</sup>» (۱۰۰)

این فقره آشکارا، یک مضمون رازآمیز را بر ملا می‌سازد، مضمونی که به آسانی به یک علم نهانی تعبیر می‌شود که راقم در ارتباط با قیامت داراست و تا آستانه مظهریت به پیش می‌رود. این تصریح آن حضرت که هنوز «رموزها» (۱۰۱) در اختیار دارند، مبین دانشی بیکران بوده، معادل نوعی داعیه بر تجلی است؛ مگر آنکه کسی آن را اغراق‌گویی محض تلقی کند. این سان به نظر می‌آید که این علم و دانش، فوق طبیعی بوده، فقط در آینده پدیدار خواهد شد.

جمله پایانی این فقره نمونه‌ای دیگر از اوج‌گیری‌های تبیین عربی، یعنی لسان وحی اسلامی است (یعنی جمله عربی انتهای بیان مبارک، به سبک آیات قرآنی است - م). عبارت «اسرار الروح»، نغمات «حمامة ترابی» (یا «حمامة البقاء» - م) را به خاطر می‌آورد که

«رموزها» را افشاء می‌کند. پدیده رستاخیز همچون یک رؤیا است که «منطق رؤیاگونش» باید بازگردد. تعبیر رؤیای قیامت‌نشان قرآنی، حضرت بهاء‌الله را در جامه حضرت یوسف جلوه می‌دهد. مُعبر آن رؤیاها و مفسران و عود، هر دو نه تنها نمادها را توضیح می‌دهند، بلکه آینده را نیز متأثر می‌سازند. در این جا، مفسر و عود، خود، محقق (تحقق بخشنده) و عود است. به عبارتی ملموس‌تر، حضرت بهاء‌الله با تعریف و تعبیر مجدد و عود، خود، آن‌ها را محقق خواهند فرمود.

۱۰ «المنزول من الباء والهاء وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ سَمِعَ نَغْمَةَ الْوَرَقَاءِ فِي

سَدْرَةِ الْمُنْتَهٰی»<sup>۲</sup> (۱۰۲)

براون توجه و افری به مضمون این توضیح پایانی داشته است (۱۰۳). معضل‌ترین موضوع برای او، این واقعیت بوده که حضرت بهاء‌الله در این جا ادعای ظهور می‌نمایند و در جایی دیگر از کتاب ایقان هر نوع ادعایی را برای هر کسی، نفی می‌فرمایند (۱۰۴). (به بحث مربوطه در فصل ۱ رجوع

<sup>۱</sup> همه به امر او نطق می‌کنند و از اسرار روح سخن می‌گویند. - م

<sup>۲</sup> نازل شد توسط باء وهاء و درود بر کسی که شنید نغمه ورقا را (نشسته بر) سدره منتهی. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

کنید.) با نظری به گذشته معلوم می‌شود که چنین اشاراتی به تجلی، به همراه نمودهایی از خودانکاری (Self- denials)، سازگارند با راز موعودیت.

اما نظریاتی از این دست چیزی از شواهد خود ارجاعی موجود در کتاب ایقان نمی‌کاهد. در مجموع، ده فقره مذکوره به قصد این بوده که نمودی منصفانه از مضمون راز داری، عرضه نماید؛ موضوعی که زیر متن اصلی در کتاب ایقان محسوب است. خلاصه اینکه قرآن نمادهایی دارد و هر نماد هم رازی دارد؛ و کسی که این رازها را بداند خود یک راز می‌شود؛ یعنی مفسر عین تفسیر می‌گردد. و کسی که صلاحیت این کار را داشته باشد، در ورای تفسیر و تبیین، مدعی صلاحیت تقنین خواهد بود. در پرتو این قضیه، چیزی نگذشت که کتاب ایقان به عنوان برهان حقایق مظهریت حضرت بهاءالله، به کاربرده شد و شرایط را مهیا کرد که آن حضرت، بعداً به عنوان «مصلح عالم» (۱۰۵)، تعلیمات و اصلاحات خود را مطرح فرمایند.

ابرازات عرفانی یا مدعیات ماورائی؟

این پژوهش نسبت به راز موعودیت حضرت بهاءالله، موضعی مثبت دارد. مضمون رازداری در ردیابی توسعه آگاهی موعودگرایانه حضرت بهاءالله، ارزشی اکتشافی دارد. فقرات مذکوره از کتاب ایقان، همچون سایر آثار دوره بغداد، به نحوی ظریفانه و هنرمندانه و به قصد حساس کردن و آماده نمودن جامعه بابتی برای استقبال از تغییر مشرف به وقوع، حاوی «پیام‌های رمزآمیز» می‌باشند. این تغییر و تحول، در رهبری عملی حضرت بهاءالله بر جنبشی اصلاح‌گرا و ظاهراً بی‌اهمیت پیش آمد، و آن را به داعیه آن حضرت مبنی بر مؤسس موعودگونه یک سیستم اعتقادی جامع‌تر و جهانی‌تر مبدل ساخت. جریان اسرارآمیز این راز موعودیت را، آن گونه که در کتاب ایقان مطرح شده است، می‌توان به مؤلفه‌های زیر تقسیم کرد:

زمان: ابتدا حضرت بهاءالله دوستان بابتی خود را نصیحت می‌فرمایند که مراقب باشند؛ به این معنی که چون زمان ظهور مستغاث نزدیک می‌شود، معاصران را متذکر می‌دارند که منتظر بمانند. مکان: سپس، به عراق اشاره کرده، آیات قرآنی مُشعر به بغداد را ذکر می‌فرمایند؛ جایی که کتاب ایقان در آن «نازل» شد.

عامل: آن حضرت همچنین اظهار می‌دارند که قوای خرد و حکمتشان، به تمامه بارز نگشته و به کار نیامده و در این راستا، آرایه‌های آسمانی خود ارجاعانه را، حتی برتر و بیشتر از جذبه‌های صوفیان، به کار می‌گیرند. عارفان، بعد از هر چیزی، نوعاً در وصف خودانگاره‌هایشان،



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

«عمودی» عمل می‌کنند؛ در حالی که مؤسّسین ادیان، حسی شامل و عمومی از مأموریت خود را به نمایش می‌گذارند.

حضرت بهاءالله حتمیت و عاقبتِ دو «کتاب» منزل را که مقدر است جایگزین قرآن شوند، تثبیت می‌فرمایند. در فقره مُستخرجهٔ زیر، خلاصه‌ای فشرده از تاریخ نجات را مشاهده می‌کنیم که در آن، قرآن آخرین منزل نیست و نیز در آن، هیچ‌گونه تجدید حیات اسلامی، هیچ رجعتی به گذشته، هیچ جنبشی تجدید نظر طلب، هیچ انگیزشی برای اصلاحات اسلامی و هیچ جایگزین «نوینی» برای اسلام، دیده نمی‌شود؛ فقط این آینده است که مطرح می‌باشد؛ آینده‌ای که به وضوح فرااسلامی است:

«پس ای حبیب من، باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقّدات 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 زمن عیسی انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر، بیان و در عهد من یبعثه الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب.» (۱۰۶)

عبارت «محبوب تازه» را می‌توان یکی دیگر از گفتارهای موعودگرایانهٔ حضرت بهاءالله در نظر گرفت. آن حضرت، پس از اظهار امر علی، قطعاً چنین مقامات منیعه را به خود نسبت داده‌اند که در مورد آنها تعبیری از این دست، گریزناپذیر می‌باشد. اما شواهد دالّ بر اینکه این عبارت حالت خود ارجاعی دارد، جلوتر (از فقرهٔ فوق) مطرح شده است؛ آن‌جا که می‌فرمایند وقتی شخصی وارد مدینهٔ ایقان شود، در آن‌جا «جمیع علوم مکنونه را... استماع نماید... و اسرار رجوع و ایاب را به چشم سرّ ملاحظه فرماید.» (۱۰۷) حضرت بهاءالله در این‌جا از قیامتی واقع سخن می‌گویند. خواننده اگر متنی را که شامل استمرار این

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

«اسرار» است، در نظر گیرد؛ چنین استنتاج خواهد کرد که آن حضرت همان «شجره آن مدینه» (۱۰۸) هستند.

این‌گونه شواهد درون‌متنی را باید در ارتباط با سایر مستندات ارزیابی کرد که در آن‌ها حضرت بهاء‌الله نسبت به صبح ازل، رهبر اسمی جامعه بانی، عبارات احترام‌آمیز به کار می‌برند، عباراتی که البته توضیح می‌طلبند. مک‌ایون اظهار می‌دارد که در مورد مسأله خودآگاهی حضرت بهاء‌الله در دوره اخیر بغداد، کتاب ایقان ارزش استنادی چندانی در بر ندارد. همان‌طور که ذکر شد، واکنش مک‌ایون به اشارات آن حضرت به تجلی، تنزل دادن چنین گفتارهایی است تا مرتبه ابرازات صرف عرفانی (۱۰۹).

مسئله‌ای که مک‌ایون در این مورد مطرح می‌کند، همانی است که ادوارد براون در سال ۱۸۸۸ با بهائیان یزد مطرح کرد (۱۱۰). آیا بین ابرازات ماورایی یک عارف و افاضات الهی یک پیام‌آور تفاوتی وجود دارد؟ موضع مک‌ایون این است که گفتارهای تجلی‌گون حضرت بهاء‌الله، در رده همان ابرازات صوفیان است، هنگام اتحاد روحانی با خدا. به عبارت دیگر احساس مأموریت الهی، معادل است با ابراز جذبات عرفانی. عقیده این‌جانب بر این است که حالت اول شامل حالت دوم نیز می‌شود، اما عکس قضیه صادق و صحیح نیست.

در مورد پدیدارشناسی فرایندهای عرفان و تجلی، وحدت نظر اندکی وجود دارد. این دو پدیده، علی‌رغم بعضی مشترکات، متمایز به نظر می‌رسند. ظهور یا تجلی حالتی ذهنی را نشان می‌دهد که بیشتر «افقی» و متمایل به جامعه است؛ در حالی که جذبه عرفانی پدیده‌ای روانی را می‌نماید که بیشتر «عمودی» و ذاتاً متمرکز بر فرد است. نیروی محرکه پیام‌آور، تجربه‌ای تجلی‌گون است که طی آن یک فرمان الهی «نازل» می‌شود و «مسئولیت» یا بشارتی اجتماعی را به او می‌سپارد. اما عارف، در نقطه اوج «صعود» خود به سمت حقیقت، در نشئه و جذبه فرو می‌رود و خود را کاملاً با خدا، به عنوان «حقیقت» یا «واقعیت» یکی می‌بیند. نتایج و پیامدهای دو تجربه عرفان و تجلی متفاوت است. عارف باید غزل‌سرایي کند (همان‌گونه که حضرت بهاء‌الله چنین کردند) و مظهر باید قانونگذاری نماید.

به نظر مک‌ایون، آثار حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد، پدیده‌ای پیش‌رونده را نشان می‌دهد که در آن «چندین دگرگونی در خودآگاهی» آن حضرت، قابل مشاهده است که عاقبت، در سال ۱۸۶۳ میلادی به باوری شخصی از مقامی الوهی منتهی می‌گردد (۱۱۱). مطابق نظر وقایع نگار

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

بهایی، نیل، در خلال دورهٔ منتهی به سال ۱۸۶۳، در وجنات و حرکات و سکنات (۱۱۲) حضرت بهاءالله تغییراتی مشاهده می‌گشته است. دهجی می‌گوید؛ بعضی نفوس در بغداد به این فکر و ذکر افتادند که حضرت بهاءالله چون خورشیدند و ازل چون مرآتی در مقابل آن (۱۱۳).

مک‌ایون موضع رسمی خود را در مورد شهادت شخص حضرت بهاءالله مبنی بر اینکه اعلان خفی مظهریتشان در سال ۱۸۵۲ در سیاه چال طهران، رخ داده، اتخاذ نموده است. نادیده گرفتن شواهدی از این دست، مسأله ساز است. همان طور که مک‌ایون خود در جایی دیگر می‌گوید، چرا نباید «سخن بهاءالله را در مورد خودش ملحوظ داریم؟» (۱۱۴) لهدا، راجع به راز موعودیت، کلام نهایی، از آن خود حضرت بهاءالله است. در لوحی عربی موسوم به «سورة اللدم»، منزول در سال ۱۸۶۴ بعد از اظهار امر علنی (۱۱۵)، حضرت بهاءالله به وضوح، دربارهٔ «زمان مقرر بطون» سخن می‌گوید. (۱۱۶)

مدل عارفانه (که مک‌ایون مطرح می‌کند- م)، از توضیح دعوی اصلاح‌گرایانهٔ حضرت بهاءالله نیز عاجز می‌ماند. به بیانی ساده، حضرت بهاءالله «تبشیر» (کاربرد اصطلاحی مسیحی) شهودی خود را در سال ۱۸۵۲، در سجن سیاه چال، تجربه فرمودند؛ و در سال ۱۸۶۳ در بغداد، «اظهار امر علنی» نمودند؛ و سپس در سال‌های (۶۸-۱۸۶۳) در استانبول و ادرنه، امر خود را به تاجداران و زمامداران پُر قدرت قرن گذشته، «اعلان عمومی» کردند؛ و بعد از آن، در طول سال‌های (۹۲-۱۸۶۸)، در عکا، یک دورهٔ ممتد قانونگذاری را، آغاز نمودند؛ که در خلال آن، سیستمی بدیع را برای اصلاح عالم انسانی، اِکمال و ارائه فرمودند.

واکنش بابیان در برابر کتاب ایقان و مؤلف آن

حضرت بهاءالله بعد از اظهار امر علنی، کتاب ایقان را به عنوان حجتی بر حقایقیت مأموریت خود، به کاربردند. در بسیاری از الواح، مخاطبان ترغیب می‌شوند به این کتاب رجوع کنند. از میان این تأکیدات، در دسترس‌ترین آن، به صورت ترجمه، اشارات آن حضرت است در لوح برهان (۱۱۷) و نیز لوح ابن ذئب (۱۱۸). فراخوان کتاب ایقان از بابیان چنان توفیق‌آمیز بود که صبح ازل، رقیب سرسخت جمال ابهی، به دروغ شایع کرد که مؤلف آن خودش بوده است. در لوح ابن ذئب اشاره می‌شود که این شایعه به مدت چندین سال استمرار داشته است (۱۱۹).

یکی از نوزده نفر «حواریون حضرت بهاءالله»، حاجی ملاعلی اکبر (حاجی آخوند) بوده است. طاهرزاده می‌نویسد حاجی آخوند هنگامی که جوانی نوزده ساله بوده، «در حدود سال

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

۱۸۶۱«(خطا)، فرصت این را می‌یابد که یکی از نسخ معدود و موجود کتاب ایقان را مطالعه کند. وی سخت تحت تأثیر این کتاب قرار می‌گیرد(۱۲۰). جالب توجه است گفته شود علی رغم اینکه موضوع اصلی کتاب، حضرت باب است، این جوان در نتیجه مطالعه آن، دل به حضرت بهاء‌الله می‌بازد. خاطرات شخصی متعددی به نقشی که کتاب ایقان در اقبال اولیه بایقان به امر جمال سبحان داشته است، گواهی می‌دهند(۱۲۱).

همان‌گونه که اشاره رفت، کتاب ایقان حائز سبکی ساده، دلپذیر و روان است؛ تا آن‌جا که گاهی حتی عامیانه به نظر می‌آید. حاجی میرزا حیدرعلی (متوفی، ۱۹۲۰) در خاطرات خود می‌نویسد: «کلمات و فقرات کتاب ایقان به طرز تحریر گشته که به سادگی قابل فهم است؛ اما در عین حال تقلید از آن غیرممکن می‌باشد.»(۱۲۲) میرزا ابوالفضل گلپایگانی در آغاز تصور می‌کرده که بهتر از حضرت بهاء‌الله می‌تواند بنویسد؛ اما به طور اسرارآمیزی گرفتار چنان ضعفی در ذهن و روان می‌گردد که از تحریر حتی یک کلمه عاجز می‌ماند(۱۲۳). اما همین محقق اسلامی بعد از اقبال به امر الهی اثبات می‌کند که تواناترین مدافع کتاب مستطاب ایقان است(۱۲۴).

کتاب ایقان در تأثیرگذاری بر ارواح و اذهان بایقان اولیه و نه چندان بعد از آن بر بهائیان، کاملاً موفق بوده است. سادگی، سبک شاعرانه و در عین حال مقتدرانه آن، اذهان را بیشتر متوجه مؤلف آن می‌کرده تا موضوع آن. این کتاب در دفاع از حضرت باب است؛ اما جاذبه ادیبانه آن خواننده را به سوی رب الارباب می‌کشاند.

### تبدیل اختیار به اصلاح

کتاب ایقان ممزوج است با جاذبه‌های (charisma) فکری و اعتقادی که برای مقبلین، جهان‌بینی رستاخیزی اسلامی را دگرگون کرد و تمامی آرایه‌های خیالی و ایمازهای تصویری قرآن را سرزدایی و شخص‌انگاری نمود. هم تفکرات عامیانه و هم تأملات عالمانه، راجع به قیامت، واژگونه گشتند و رستاخیز موعود، عمداً و علناً امری این جهانی قلمداد شد. بایقان مبهوت نبوغ تفسیری حضرت بهاء‌الله شدند؛ نبوغی که تا به این حد مستقل از قدرت و نفوذ منبر و مسجد، تجلی می‌یافت. جمال رحمن، به سان هیکلی مقتدر و بدیع بر فراز افق گسترده ادیان ظاهر شدند. همه آنچه که در آرایه منجی موعود یوم آخر گفته شده بود، در شخص حضرت بهاء‌الله «تحقق» یافت. جریان و فوران قیامت‌نشان، قاطع و قدرتمند بود.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

پیش از آنکه برای حضرت بهاء‌الله میسر شود برنامه اصلاحات خود را، آشکارا به مرحله اجراء در آورند، صلاحیت آن حضرت برای نزول احکام می‌بایست مبرهن می‌گشت. لهذا آن حضرت بعد از اثبات داعیه خود بر قدرت و مرجعیت (توسط نزول کتاب ایقان- م)، به اعمال اصلاحات و وضع قوانین آغاز فرمودند. با چنین ذخیره غنی تقنینی است که بعدها، کتاب ایقان ارتباط می‌یابد. بنا بر این خردمندانه نیست که این کتاب مبین فقط در حد 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 فرقه ایزدی آن حضرت شده بودند استحکام بخشید؛ کسانی که بعدها برنامه ایشان جهت صلح و سلام عالم انسان بیش از پیش آنان را مفتون و مجذوب آن حضرت نمود.

حضرت بهاء‌الله اصلاحات معینی را مد نظر داشتند که بدایتاً محلی بوده، متمرکز بر تجدید حیات جامعه بابی در ایران و در تبعیدگاهشان، بغداد بود. اما زمانی که قیادت آن حضرت اجتناب‌ناپذیر ظاهر شد و نیروی فرقه ایزدیشان تبعیت اکثریت بایان را مسلم ساخت، برایشان میسر گشت که مأموریت خود را به عنوان یک مُصلح، اعلان فرمایند. این مأموریت، در قالب عبارات و اصطلاحات قاطع قیامت‌نشانی بیان و عیان گشت که اقبال یا انکار را می‌طلبید؛ زیرا چنین می‌نمود که خداوند خود در آن هیکل روحانی ظاهر شده، با خلق جهان سخن می‌گوید. لهذا مسأله ایمان به آن حضرت در قالب عبارات دال بر رد یا قبول خداوند رحمان مطرح گشت؛ خداوندی که در هیکل واسطه و نماینده خود جلوه نموده بود.

### در ورای اصلاحات اسلامی

#### بعضی عوامل در مفهوم اصلاح جهانی

در قلب نظام (system) حضرت بهاء‌الله، منظر آن حضرت از اتحاد عالم انسانی قرار دارد؛ حقیقتی که هرگز نباید از ذهن خواننده به دور بماند. دیانت بهایی بر پایه مدل‌واره‌ای کلاً متفاوت از اسلام استوار است. مع هذا، روح اسلامی در نظام بهایی دمیده شده است؛ و این میراث اسلامی با سربلندی به رسمیت شناخته می‌شود. حتی در راستای ابراز وجه مشخصه کاملاً اسلامی دین جدید، براهینی کاهش‌گرایانه هم می‌توان اقامه نمود. گویی حضرت بهاء‌الله، به شکلی تجدید نظر شده، اعمده پنجگانه اسلامی، یعنی شهادت، صلوات، زکات، صیام و حج را حفظ کرده‌اند؛ گرچه در امر بهایی البته، قوانین حاکم بر این اعمال و مناسک تغییر یافته

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

است. اصول دین مشترک میان تسنن و تشیع که عبارتند از: توحید، نبوت و معاد (البته با تعریف جدید) نیز، در تعالیم بهایی پذیرفته شده‌اند. تصریحات و تأکیدات مخصوصه تشیع، مثل مؤسسه امامت و اصل عدالت نیز حفظ شده‌اند؛ گرچه تغییر نیز یافته‌اند. مقبلین به امر جدید باید از منظر بهایی، جایگاه اسلام را در تاریخ نجات بپذیرند. در دنیای مسیحی مغرب زمین، بهائیان از هر فرصتی استفاده می‌کنند تا تصویر شدیداً منفی اسلام را که به مرور یکی از تعصبات جاافتاده در فرهنگ عامه شده است، اصلاح و احیا و اکمال نمایند.

با وجود این، چنین احساساتی اسلام‌گرایانه، برای تعریف آنچه که ذاتاً و حقیقتاً دیانت بهایی تلقی می‌شود کافی نیست. در امر بهایی آنچه که در صورت اسلامی است، در محتوا غیر اسلامی است. به مرور زمان، اقبال اقلیت‌های غیر اسلامی به امر جدید، مشخصه ممتاز آن را علنی تر کرد. در مجموع می‌توان گفت که جنبش بهایی نه تنها جایگزینی برای اسلام است، بلکه نیز واکنشی است علیه زیاده‌روی‌ها و محدودیت‌های شناخته‌شده موجود در آن.

یک مورد آشکار مطرح، سیاست اسلامی در مورد جهاد مقدس و دستاویزهای ناظر به توجیه آن است. در منظر حضرت بهاءالله واضح و مبرهن بود که اصل جهاد مقدس، مانعی حقیقی بر سر راه اتحاد جهانی است (توجه کنید که در این جا اتحاد، مدل‌واره حاکم است و نه مثل اسلام، تسلیم و انقیاد). بی‌ثمر بودن جهاد مقدس، با شکست نظامی گری بایی، به طور قاطع به اثبات رسید. از آن جا که جهان‌بینی حضرت بهاءالله کلاً پسا(ورا) اسلامی است، چندان تعجبی ندارد که اولین مورد از فرایند قانونگذاری آن حضرت در سال ۱۸۶۳ میلادی نسخ جهاد مقدس باشد. در مورد مسأله مرجعیت، کتاب ایقان حائز اشارات دینی دامنه داری بوده، خرد مایه لازم را برای نگاه به ورای اسلام، فراهم نمود. این سفر جلیل، اگر تصویر روشنی از این مسئله که یک رستاخیز واقع در حوزه امور جاری انسانی چگونه ممکن بود به نظر آید، راثه نمی‌نمود؛ چیزی بیشتر از یک اثر دینی و استدلالی به حساب نمی‌آمد؛ اثری که با تکیه بر قرآن و حدیث تنها می‌توانست اثبات مدعیات ماورایی حضرت باب را بنماید. برای درک اینکه ایقان یک جنبش دینی را چگونه در جهتی معین و به سمت هدفی مشخص هدایت کرد؛ متن آن باید از نقطه نظر اشارات اصلاح طلبانه نیز مورد بررسی قرار گیرد.

موضوع مهم ظهور تکامل که حضرت بهاءالله در کتاب ایقان بنیان نهادند، به طور مؤثر، این عقیده جزمی را که حضرت محمد آخرین مظهر الهی است، از اذهان پیروانش زدود و هنگامی

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

که این مهم محقق شد، آن حضرت به بارزترین شکل ممکن، در جهت اعلان امر جدید، اقدام فرمودند؛ که همانا ابلاغ خطابات سرگشاده به پادشاهان و پیشوایان شرق و غرب عالم بود. بعد از آن، جمال رحمن، دست به تنظیم اصول و قوانینی زدند که جهت شکل‌گیری اصلاحات بهایی، لازم به نظر می‌رسید.

اکنون، خارج از حوزه مأموریت این پژوهش، چند کلمه‌ای هم باید راجع به طبیعت و وسعت اصلاحات حضرت بهاء‌الله گفته شود. در گستره نفوذ حضرت بهاء‌الله، به سه مرحله اصلاح می‌توان اشاره نمود که متوالیاً به نوعی کنش باوری در وراي قلمرو اسلام، منتهی می‌گردد. کتاب ایقان، در روند اصلاحات مورد نظر حضرت بهاء‌الله، به عنوان مرحله‌ای مقدماتی به رشته تحریر در آمد. نهایتاً جمال ابهی به عنوان یک مُصلح (۱) در آغاز به جامعه بایی نظر نمودند. (۲) متناوباً به ایران توجه فرمودند و (۳) به نحو ارجح و افضل به عالم انسانی التفات کردند. آن حضرت در اکثریت دوران مظهریتشان، مجذوب اصلاح عالم بودند (۱۲۵). انطباق مدل‌واره‌های موعودگونه با شرایط جدید تاریخی، آن‌چنان لازم می‌نمود که به قول امانت:

«دیانت بهایی منادی و مبتکر تمایلات اصلاح‌طلبانه در داخل جنبش شد؛ جریانی که بوسیله استعداد و شایستگی اخلاقی و اعمال‌تغییرات مدرن اجتماعی، در صدد حصول نوآوری‌های دینی بیشتر بود.» (۱۲۶)

توجه به بستر تاریخی، درک مأموریت حضرت بهاء‌الله را آسان‌تر می‌کند. در ایران آن زمان، مُصلحان دیگری نیز ابراز وجود می‌کردند و به طور کلی، چنین مدعیانی در تمامی عالم اسلام عرض اندام می‌نمودند. به بیانی جامع، در اسلام نوین، جریان اصلاحات، از رویکردهای قیام مؤمنانه تا دنیاگرایی قسم‌خورده را شامل می‌شود. اما برای حضرت بهاء‌الله، پیشرفت و ترقی، مسئله‌ای مربوط به کل عالم انسانی بود؛ دیدگاهی که وراي حوزه مسؤولیت اسلام و نیز جنبش بایی قرار می‌گرفت. به همین جهت آن حضرت هرگز مستقیماً اصلاحاتی اسلامی را مدنظر نداشتند؛ زیرا از قبل چنین امری را نادیده انگاشته بودند.

کتاب ایقان و اصلاحات در جامعه بایی

کتاب ایقان در زمانی نازل شد که مؤلف والا مقام آن، خود را وقف اصلاح جامعه بایی 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 رهبری مؤثر برای بایان فزونی

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

می‌یافت. بعضی از آنان، تحت تأثیر جُبِن و ناتوانی ازل 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. توسعه و گسترش جنبش بابی، بدون این رهبری، به سختی امکان‌پذیر می‌نمود؛ زیرا به هر تقدیر، این جنبشی بود با اهدافی تبلیغی که می‌بایست یا دیدگاه خود از اصلاحات را توسعه می‌داد و یا حاشیه‌نشینی رو به فزونی را به عنوان سرنوشت محتوم خود می‌پذیرفت.

به یک معنی، بحران قدرت و قیادتی که در سال‌های ۶۷-۱۸۶۶ بین حضرت بهاء‌الله و ازل رخ نمود، مفید بود؛ چون مشکلات را علنی نمود و تکلیف مسائل را روشن کرد و حلقهٔ اولیةٔ مومنانی را شکل داد که از درون آن دیانت بهایی سر برآورد. البته در مسیر بازسازی احساسی مأموریت حضرت بهاء‌الله، آن گونه که در دورهٔ بغداد نضح و نمود نمود، و نیز در تعیین اینکه این احساس از سرنوشت، در چه زمانی جلوه‌های موعودگراییانه آشکار به خود گرفت، مشکلاتی بروز می‌نماید.

حضرت بهاء‌الله در یک فقره از چندین مورد شرح احوال و خاطرات خود در کتاب ایقان، افشاء می‌فرماید که:

«در این ایّام رائحةٔ حسدی وزیده که... تا حال چنین غلّ و حسد و بغضایی ظاهر نشده و نخواهد شد؛ چنانچه جمعی که رائحةٔ انصاف را نشنیده‌اند، رایات نفاق برافراخته‌اند و بر مخالفت این عبد اتفاق نموده‌اند و از هر جهت رمحی آشکار و از هر سمت تیری طیار (۱۲۷). با اینکه 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 علماء و عظماء در کمال تسلیم و رضا (۱۲۸). فوالله الذی لا اله الا هو، با آن همه ابتلاء و بأسا و ضراء که از اعداء و اولی الکتاب وارد شد، نزد آنچه از احباء وارد شد، معدوم صرف است و مفقود بحت.» (۱۲۹)



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

سؤالی که لازم است در این جا مطرح شود راجع به فحوای کاهش گرایانه این فقره است: آیا حضرت بهاء‌الله می‌خواهند بگویند که تلاش‌های تحکیم بخشنده درون جامعه بابتی، به سبب رقابت و همچشمی، با مخالفت‌های بد خواهانه مواجه بوده؟ نیز می‌توان مطرح کرد که آیا چنین دسیسه‌هایی صرفاً به قصد تضعیف نقش آن حضرت به عنوان رهبر واقعی و عملی جامعه بوده و یا درکی نیز از مُدعیات ماورایی و نهانی آن حضرت حاصل شده بوده و این‌گونه واکنش‌های منفی به سبب آن بوده است؟

حضرت بهاء‌الله در چه زمانی، به طور جدی به تفکر در باره اصلاحات جهانی پرداختند؟ اشاره‌ای به این مسأله را می‌توان در فقره زیر مشاهده نمود. آن حضرت در آخرین اثر عمده خود، لوح ابن ذئب (۱۸۹۰)، فرازی از زندگی شخصی خود را نقل می‌فرماید که نشان دهنده توجه ایشان است به مسائل و مشکلات موجودی که به علت تعدد و تفاوت زبان‌ها، به وجود آمده است:

«در آستانه، (نوع دیگر اشاره به استانبول- م) یومی از ایام کمال پاشا نزد مظلوم حاضر و از امور نافع ذکر به میان آمد. ذکر نمودند که اَلْسُن متعدده آموخته‌اند. در جواب ذکر شد عمری را تلف نموده‌اید. باید مثل آن جناب و سایر وکلای دولت مجلسی بیارایند و در آن مجلس یک لسان از اَلْسُن 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 می‌شوند؛ یکی لسان وطن و دیگری لسانی که عموم اهل عالم به آن تکلم نمایند. اگر به آنچه ذکر شد تمسک جویند، جمیع ارض قطعه واحده مشاهده شود و از تعلیم و تعلم اَلْسُن مختلفه فارغ و آزاد شوند. در حضور قبول فرمودند و بسیار هم اظهار فرح و مسرت کردند و بعد به ایشان ذکر شد که این فقره را به وکلاء و وزرای دولت برسانند تا حکمش در ممالک جاری گردد؛ و بعد مکرر تشریف آوردند و از این فقره

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

ذکری نمودند و حال آنکه آنچه ذکر شد سبب اتحاد اهل عالم و اتفاق

بوده» (۱۳۰)

بر طبق این افشا سازی شخصی، اندیشه حضرت بهاءالله در باره اصلاحات جهانی، از دوره استانبول به بعد (۱۸۶۳) آغاز شده که فاصله چندانی با زمان نزول کتاب ایقان ندارد. با توجه به اینکه اهتمام ایشان در مورد اصلاحات بابی، تا چند ماه قبل از این (در دوره بغداد- م) ادامه داشته است، در می‌یابیم که انتقال نظرگاهشان از حوزه‌ای چنان محدود به زمینه اصلاحات جهانی، نسبتاً ناگهانی بوده است. بلی صحیح است که وظیفه مهدی اسلام، به وضوح «پرکردن جهان از قسط و عدل» بوده است؛ به همین لحاظ، اندیشه‌ای که مقدمه اهداف اصلاح‌گرایانه حضرت بهاءالله بوده و در سال ۱۸۶۳ تبلور یافته است، به مدت‌ها پیش از این تاریخ باز می‌گردد.

اصلاحات ویژه برای بایبان

پس از سه نبرد تدافعی خون آلود بابی (در شیخ طبرسی، نیریز و زنجان) و به دنبال آن، سوء قصد به جان شاه (۱۸۵۲)، حضرت بهاءالله موضعی مسالمت‌آمیز و صلح‌جویانه، اتخاذ فرمودند. مهم‌ترین نگرانی آن حضرت متوجه جامعه بابی بود که از بیرون قلع و قمع دولتی و از درون هم کیش‌کشی فرقه‌ای، تهدیدش می‌کرد. در بحران رهبری که به سبب غیبت ازل از صحنه پدید آمده بود، قریب بیست و پنج نفس از جوه بایبان، دعاوی موعودانه مطرح کردند. صلح‌گرایی حضرت بهاءالله باعث ابتعاد بایبان از بدنامی انقلابی و انکار تمامیت خشونت و ستیزه‌جویی شد. آن حضرت به جهت تحکیم روابط درونی، مسائل اخلاقی را ترغیب فرمودند. استحکام اخلاقی جامعه بابی متمرکزگشت بر صحت رفتار فردی؛ فرایندی که در پاسخ جمعی به اولیای امور دولتی نیز مؤثر افتاد. راهکار مشخص بود: جامعه بابی فقط به واسطه اصلاح اخلاقی می‌توانست حیات و همبستگی خود را حفظ کند و در جهت تغییر و تحول آتی آماده گردد.

حضرت بهاءالله خلوص اخلاقی و رفتاری را به وضوح و پیدایی روحانی ربط دادند. این موضع در بخشی از کتاب ایقان مشروح است که بین اهل بهاء به «لوح سالک حقیقی» مشهور است. در این نگرش نوین، قابلیت درک اندازات قیامت‌نشان مرموز قرآنی، صرفاً نصیب کسانی

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

می‌گردد که قلبی پاک و نیتی خالص داشته باشند. از طرف دیگر، این خلوص و طهارت قلبی موکول است به صحت اخلاقی. در نفس کتاب ایقان عناصری از تعالیم اخلاقی و اصلاح گرایانه حضرت بهاءالله موجود است که به منزله شروط اخلاقی برای بصیرت روحانی معرفی شده‌اند؛ ذیلاً مبتنی بر فقرات مربوطه نگاهی به این تعالیم می‌افکنیم:

طهارت و پاکی (قلب):

«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 بروز تجلی اسرار غیبی الهی است از جمیع غبارات تیره علوم اکتسابی و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید.» (۱۳۱)

انقطاع و گسستگی:

«مجاهد باید) صدر را که سریر ورود و جلوس مَحَبَّت ازلی است لطیف و نظیف نماید و همچنین دل را از علاقه آب و گِل؛ یعنی از جمیع نقوش شبحیه و صور ظلیه مقدّس گرداند؛ به قسمی که آثار حب و بغض در قلب نماند... باید در کلّ حین توکل 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، البتّه رائجهُ جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن، به مصر ایقان 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 تکلم بی‌فایده احتراز کند.» (۱۳۴)

احتجاب از غیبت و بدگویی:

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

«(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 کننده. نار ظاهری اجساد را محترق نماید و نار لسان ارواح و افتده را بگدازد. اثر آن نار به ساعتی فانی شود و اثر این نار به قرنی باقی ماند.» (۱۳۵)

تدبیر و دینداری:

«(مجاهد باید) در اسحار به اذکار مشغول شود و به تمام همّت و اقتدار در طلب آن نگار کوشد. غفلت را به نار حبّ و ذکر بسوزاند و از مای سوی الله چون برق درگذرد.» (۱۳۶)

کرم و بخشندگی:

«(او باید) بر بی نصیبان نصیب بخشد و از محرومان عطا و احسان دریغ ندارد.» (۱۳۷)

مهربانی به حیوانات:

«(باید) رعایت حیوان را منظور نماید، تا چه رسد به انسان و اهل بیان.» (۱۳۸)

شهادت و جانبازی:

«(باید) از جانان، جان دریغ ندارد و از شماتت خلق از حق احتراز نجوید.» (۱۳۹)

خبرخواهی:

«(باید) آنچه برای خود نمی‌پسندد برای غیر نپسندد و نگوید آنچه را وفا نکند.» (۱۴۰)

اغماض و بخشندگی:

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

«(باید) از خاطئان در کمال استیلاء درگذرد و طلب مغفرت نماید و بر عاصیان قلم عفو درکشد و به حقارت ننگرد؛ زیرا حُسن خاتمه مجهول است؛ ای بسا عاصی که در حین موت به جوهر ایمان موفق شود و خمر بقا چشد و به ملاءِ اعلیٰ شتابد؛ و بسا مطیع و مؤمن که در وقت ارتقای روح، تقلیب شود و به اسفل درکات نیران مقرر یابد.» (۱۴۱)

این اصلاحات، گرچه کلی و عمومی هستند، اما مستلزم هیچ‌گونه انقلاب اجتماعی نمی‌باشند؛ و به امور جهانی هم ربطی ندارند؛ بلکه مبین مرحله‌ای ابتدایی در مأموریت اصلاحی حضرت بهاء‌الله می‌باشند؛ که همان اصلاحات بابی در جهت جامعیت و اکملیت شخصیت باشد. اما تقویت و تحکیم جامعه بابی شرطی ضروری بود برای عرضه برنامه‌ای اصلاح‌گرایانه که بتواند در سطح جهانی به اجراء درآید. و بالاخره، یازده سال بعد، همین نصاب و ضوابط، به عنوان بخشی از سیستم اخلاق بهایی، در کتاب مستطاب اقدس، مندرج و مرتب شدند.

اصول اخلاقی مندرج در کتاب ایقان، چیزی متمایز از هویت خود خوانده بابی و سپس بهایی نیست. آنچه که به زودی، به شکل اصلاحاتی فراگیر آغاز می‌شد و به عنوان جلوۀ اولیۀ اصلاحاتی جهانی ملحوظ می‌گشت؛ از همان زمانی که حضرت بهاء‌الله علناً جهاد مقدس را مُلغی فرمودند، شروع شده بود؛ الغایی که به دنبال آن و در امتداد دوران مظهریت ایشان، اقدامات تقنینی فراوان دیگری نیز صورت گرفت.

اصلاحات صلح طلبانه‌ای که حضرت بهاء‌الله در مورد جامعه بابی مقرر فرمودند و به مرحله اجراء درآوردند- در مقایسه با قواعد اخلاقی موجود در اسلام- نه چندان برجسته، اما لازم و ضروری بود. این اصلاحات، نوعی سازش شیعه‌گرانه را در برابر قدرت مداران دنیوی، منعکس می‌سازد؛ با این تفاوت که در اصول اعتقادی بهایی، قدرت از طریق امام غائب، که حالا دیگر ظاهر گشته بود، القاء و افاضه نمی‌گشت. حضرت بهاء‌الله، تا آن‌جا پیش رفتند که اعلام نمایند قدرت دنیوی، مشروعیت مطلوب خود را از خداوند اخذ می‌کند (۱۴۲).

به این ترتیب، با نوعی تکیه بر رستگاری دنیوی، مسؤولیت اخلاقی، شرطی ضروری برای نجات اخروی شد. دیگر تأخیری در داوری رستاخیزی مطرح نبود. احساسی قوی از زمان

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

قیامت‌نشان و پیامدهای فوری آن، به بایان القاء شده بود؛ احساسی که در مسیر تسهیل اصلاحات بابی، تأثیرات پایداری بر جای گذاشت.

کتاب ایقان، به عنوان سندی حاوی گفتارهای مکرر ایدئولوژیک و نهانی، در مرحله‌ای پیش از اظهار امر علنی و قبل از اقدامات تقنینی دوره مظهریت حضرت بهاء‌الله، چه باید در پرتو راز موعودیت خوانده شود یا نشود؛ به زودی بایان 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 شجاعانه حضرت بهاء‌الله از قرآن، به عنوان پلی در جهت شناخت ظهور جدید الهی خودنمایی کرد؛ تفسیری که در خلال تاریخ امر بهایی، قرآن و اسلام هر دو را تحت محاق خود درآورد.

کتاب ایقان به راستی معرف آفرینش بدیع تفسیری در دیانت بهایی است؛ همان‌گونه که حضرت بهاء‌الله خود در نفس کتاب اشاره می‌فرماید: «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.» (۱۴۳)

با اعلانی چنین آشکار از اجتناب‌ناپذیر بودن ظهوری فراقرآنی، حضرت بهاء‌الله در اصول، آنچه را که به زودی و بشخصه مدعی می‌گشتند، اثبات فرمودند. حمایت از حضرت باب تکیه‌گاه مستحکمی را برای مشروعیت بخشیدن به مدعای خود آن حضرت فراهم آورد. کتاب ایقان شاهکاری است در زمینه گفتارهای ایدئولوژیک. حضرت بهاء‌الله منابع تفسیر کلاسیک را به صف کشیدند تا قیامت قرآنی را تبیین و تشریح نمایند. آغاز چنین اقدامی توسط حضرت باب، معلوم می‌کرد که به زودی رستاخیز گسترده‌تری در شخص حضرت بهاء‌الله واقع خواهد شد.

کتاب ایقان را باید در چارچوبه سنت تفسیر قرآنی، اما نه کاملاً مرتبط با آن، مطالعه کرد. این اثر ثمین حضرت بهاء‌الله، به عنوان کاری که حائز اصالتی در مدل‌واره و فره و جذبه‌ای در شیوه است، کاملاً عالی و برجسته جلوه می‌کند. بعلاوه، مؤلف ملکوتی ما نه تنها از حضرت باب دفاع به عمل آوردند؛ بلکه با تجسم توفیق‌آمیز شخصیت و حرکت مستغاث موعود (۱۴۴)، هدف مأموریت آن حضرت را نیز محقق فرمودند. این امر چه بر طبق رضای حضرت باب بوده یا نبوده باشد و نیز مدعیات حضرت بهاء‌الله چه صحیح بوده یا نبوده باشد، میراث و نفوذ حضرت باب،

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

که در دهه ۱۸۵۰ در آستانه انقراض بود، فقط از طریق مأموریت حضرت بهاءالله (در نزول کتاب ایقان- م) ادامه و استمرار یافت. برای فتح میادین جدید تبلیغی لازم بود تمامی اصول دینی دال بر ختمیت ظهور به چالش کشیده شود تا نفوس مستعد را، از بابی و مسلمان و مسیحی و یهودی گرفته تا زرتشتی، برای ظهور هیکلی بدیع و روحانی بر فراز افق پر انوار تجلی، مهیا سازد. امروزه، کتاب مستطاب ایقان، در حالی که دلائل و براهینش، در خلال اقدامات گسترده تبلیغی (۱۴۵)، با سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر نیز انطباق یافته، بیشتر در ممالک و میادین غیراسلامی، مورد مطالعه و مذاقه قرار می‌گیرد.

### نظم بدیع جهانی

تفسیر و تبیین جایگاه خود را دارد، اما اصلاح و اعمار به حساب نمی‌آید؛ بخصوص اصلاحاتی جهانی که مورد نظر حضرت بهاءالله است. ندایی رساتر از تفسیر، پیش‌گویی صریح آن حضرت است دال بر هدف و مقصد ظهورشان، که هیچ تفسیری هم نمی‌طلبد؛ مقصدی که مقبلین جدید به امر بهایی را مجذوب خود می‌سازد. در کلماتی که براون از مصاحبه تاریخی خود با حضرت بهاءالله در سال ۱۸۹۰، جاودانه ساخته، می‌خوانیم:

«ما را آرزویی نیست جز خیر عالم و سعادت من فی الامم... اینکه همه ملل به یک امر ایمان آورند و همه مردمان برادران گردند؛ اینکه روابط محبت و وحدت میان پسران انسان استقرار یابد؛ که تنوع مذهبی متوقف شود و اختلاف نژادی موقوف گردد، چه ضرر و زیانی در این موجود است؟... اما چنین خواهد شد؛ این منازعات بیهوده، این محاربات مخربه، زائل خواهد شد و «صلح اعظم» مستقر خواهد گشت... لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب العالم...»<sup>۱</sup> (۱۴۶)

امروزه کتاب ایقان، به عنوان پلی ایدئولوژیک به سوی یک جهان‌بینی نوین، عمل می‌نماید. خواننده، به واسطه این پل، گسلی را که مبین پایان دوران جزم‌اندیشی است طی می‌کند و قدم

<sup>۱</sup> افتخار برای کسی نیست که وطنش را دوست می‌دارد؛ بلکه برای کسی است که عالم را دوست

می‌دارد.- م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

به چشم‌اندازی بدیع از ایمان و دل‌باوری می‌گذارد. چندان اعجاب‌انگیز نخواهد بود اگر گفته شود که دنیای نمادین حضرت بهاء‌الله همان سرزمین موعود گیتی شمول است که از منظری رستاخیزی، محقق گشته است. امر بهایی که مرجعیتش توسط کتاب مستطاب ایقان مشروعیّت یافته، امروزه دیگر کار چندانی با پیچیدگی‌های تفسیر قرآنی ندارد. عدالت و دادگری و وفاق و هماهنگی در میان اجناس و ادیان و ملل گیتی که جوهره طرح حضرت بهاء‌الله است برای صلح عمومی، تأملات پیرامون قیامت قرآنی را که ربط چندانی با کار سخت ایجاد و استقرار یک نظم بدیع جهانی ندارد، مردود می‌شمارد. در جریان حوادث و وقایع روزگار، این آینده است که هر قیامتی را تفسیر و تعبیر خواهد کرد؛ یعنی در واقع، قیامت دوباره با آینده، تعریف خواهد شد.

### یادداشت‌های فصل پنجم:

یادداشت ۱:

حکم ارتداد، به عنوان جزیی از قوانین اسلامی همچنان در بخش‌هایی از خاورمیانه و آفریقا، باقی و برقرار است. در مورد مخاطراتی که بهائیان تحت قانون اسلامی را تهدید می‌کند، رجوع کنید به (Burgel)، «نگرش بهایی به صلح»، مندرج در مجله «دیانت بهایی و اسلام»، ص ۲۰. معهدا، از منظر بهایی، اسلام بخشی مهم از تاریخ نجات را تشکیل می‌دهد. کتاب ایقان در بافت و بومی اسلامی نگاشته شد؛ اما عرصه کاربردهای تبلیغی آن، بکلی تغییر کرد. براهینی از کتاب ایقان، هم اکنون در بسیاری از فرهنگ‌های غیراسلامی با زمینه‌های متنوع مذهبی انطباق یافته است. از لحاظ مردم‌شناسی، امروزه اکثریت مقبلین بهایی، از پیشینه‌های غیراسلامیند. از دیدگاه اسلام قشری، چنین مقبلینی را نمی‌توان «مُرتد» انگاشت. مثلاً، اخلاف اینکاها در پرو و اکوادور، حضرت بهاء‌الله را به عنوان بازگشت ویراکوچا (Viracocha)، قهرمان فرهنگ باستانی اینکا، پذیرفته‌اند. رجوع کنید به (Buck)، «بهاء‌الله و موعودگرایی بین‌فرهنگی»، صص ۱۵۸ و ۱۷۴، یادداشت ۴.

یادداشت ۲:

امانت، «رستاخیز و تجدّد»، صص ۷-۵.

یادداشت ۳:

رجوع کنید به (Momen)، «شیعه اسلام»، ص ۱۶۹، نیز به کتاب ایقان (۱۹۰۰)، صص ۲۰۳ و

۲۱۴-۲۱۳.



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یادداشت ۴:

امانت، «رستاخیز و تجدّد»، صص ۹-۱۰.

یادداشت ۵:

معادل عددی (ابجدی) مُستغاث، ۲۰۰۱ می‌باشد که حدّ نهایی زمان ظهور مُستغاث است. فقره‌ای از بیان فارسی که به زمان مُستغاث اشاره می‌کند، توسط مک‌ایون استخراج شده است، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت‌شناسی»، صص ۱۲۶-۱۲۷.

این گفته مک‌ایون که «اکثریت بایبان (اگر نه همه آنها) بعد از مرگ باب، ظهور مظهر بعدی را در آینده‌ای دور، قریب به ۲۰۰۱ سال بعد در نظر می‌گرفتند» (صص ۱۳۰-۱۲۹) قابل چالش است. گرچه شواهدی رسمی دالّ بر این قضیه موجود است؛ مثل عقیده بایبان حضرت بهاءالله (رجوع کنید به «منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله»، ص ۵۵)، اما گواهی حاجی میرزا حیدرعلی آشکارا این ادعا را نقض می‌کند؛ چون نشان می‌دهد که انتظارات توده بایبان، چیزی غیر از این بوده است. رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله»، جلد ۲، ص ۶۸.

در بحث مک‌ایون از «انتظارات رستاخیزی کوتاه مدت» (صص ۱۳۵-۱۲۹) به پیش‌گویی‌های حضرت باب در مورد سنه واحد (۱۹) که حضرت شوقی افندی آن را در «گاد پسز بای» (انگلیسی)، ص ۲۹ ذکر می‌نمایند، هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. حضرت بهاءالله در بسیاری از الواح، بخصوص در کتاب بدیع، به بعضی از پیش‌گویی‌های کوتاه مدت حضرت باب، اشاره می‌فرماید. (Momen) پیش‌نهاد جالبی مبنی بر اینکه مُستغاث صرفاً معادل عددی «مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ» است مطرح می‌کند. 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:

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

حضرت بهاء‌الله ظاهراً در سازگاری با مذهب تشیع مشکلی نداشتند. در سال ۱۸۸۸ در کرمان یک بابی ازلی به براون نزدیک می‌شود و در جهت بی‌اعتبار کردن حضرت بهاء‌الله مطالبی را عنوان می‌کند. به قول براون: «او یک نسخه از چاپ سنگی ایقان در بمبئی را، که می‌گفت بهائیان برایش فرستاده بودند، بیرون آورد و با اعتراض شدید به فقره‌ای از متن که در آن شیعیان «فرقه نادان و خطاکار» (هَمَج رَعاع- م) خوانده شده‌اند، اشاره کرد.» [«یک سال در میان ایرانیان» (En)، ص ۵۵۴]. حضرت شوقی افندی این عبارت را به صورت «نفوس پست و خطاکار» ترجمه فرموده‌اند، («کتاب ایقان» (En)، ص ۱۶۶). این دو عبارت تقبیحیه که بخصوص در این‌جا متوجه ملایان شیعه است و نه مذهب تشیع در کل، عبارتند از: «هَمَج» (پست، نادان، نوعی مگس) و «رَعاع» (پست، حقیر، رذل).

یادداشت ۹:

گزارش‌های اروپائیان از اذیت و آزار وارد بر بایان و بهائیان، بخصوص از لحاظ بی‌طرفی نسبی که در آن‌ها موجود است، جالب توجه می‌باشند. رجوع کنید به مؤمن، «ادیان بابی و بهایی از ۱۸۴۴ تا ۱۹۴۴» (En)، مبحث «قلع و قمع بایان»، صص ۱۳۸-۱۳۲ و مبحث «قلع و قمع بهائیان»، صص ۴۴۰-۳۷۳.

یادداشت ۱۰:

آثار حضرت باب، داستان ادبی جداگانه‌ای را شکل می‌دهد. سیستم دینی حضرت باب بیشتر نظری است تا عملی؛ زیرا قبل از آنکه این شریعت فرصت یابد به مرحله اجرا درآید، روح ستیزه‌جویی بابی آن را ساقط کرد. به غیر از امانت، مؤثرترین تحلیل از جنبش بابی تا به امروز، کاری است که (P. Smith) و (M. Momen)، تحت عنوان «جنبش بابی: منظری از بسیج منابع» (En)، انجام داده‌اند و در گاهنامه «مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی در ایران»، جلد ۳، صص ۹۳-۳۳ درج شده است.

یادداشت ۱۱:

امانت، «رستاخیز و تجدّد» (En)، صص ۴۰۷-۴۰۶.

یادداشت ۱۲:

همان مأخذ، ص ۴۰۸.

یادداشت ۱۳:

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

(H. Algar)، «میرزا ملکم خان: مطالعه‌ای در تاریخ نوگرایی ایرانی» (En)، ص ۵۹.

یادداشت ۱۴:

امانت، «رستاخیز و تجدّد» (En)، ص ۴۱۳.

یادداشت ۱۵:

همان مأخذ، ص ۴۱۳.

یادداشت ۱۶:

همان مأخذ، ص ۴۰۹.

یادداشت ۱۷:

به نحوی دقیق، حضرت بهاء‌الله هر نوع نیازی را به مشروعیتی از این دست، مردود انگاشته‌اند و در بسیاری از الواح، نوعی بی‌میلی را برای ذکر این‌گونه دلایل و شواهد ابراز نموده‌اند. در اصول اعتقادات بهایی یک مظهر الهی نیازی به «حجت» ندارد، چون ظهور اوست که کتب آسمانی پیشین را تأیید می‌نماید و نه بالعکس. بهائیان امروزی کتاب ایقان را به عنوان شرحی و بسطی بر اصول اعتقادات بهایی در نظر می‌گیرند و نه متنی دالّ بر مشروعیت بخشی (داعیه حضرت بهاء‌الله-م).

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.

شاید شگفت‌انگیزترین این تشابه و همسانی با حضرت مسیح در لوحی دیده می‌شود که به سورة السّلطان معروف است. در این لوح عیسی مسیح این‌گونه به تصویر کشیده می‌شود که بر

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

«جبل الامر» صعود نموده و بر فراز آن «غمام القدس» او را فرا می‌گیرد. در این حال ناگهان قطراتی خون بر جامه خود می‌بیند و با حیرت غمام را مخاطب ساخته، از معنی آن می‌پرسد. آن‌گاه ابر از بلایای «غلام» الهی (حضرت بهاءالله) که در راه خدا تحمل نموده، سخن می‌گوید، که با شنیدنش قلب مسیح محزون گشته، صیحه می‌زند؛ از عالم روی بر می‌تابد و به «مقرالقدس»، به حضور پروردگارش، خداوند باز می‌گردد. (این توضیح مبتنی است بر ترجمه نصرت‌الله محمدحسینی و کریستوفر باک از این لوح مبارک، همراه با اصلاحاتی از جانب دایره تحقیق بیت‌العدل اعظم که در مکاتبه شخصی مورخ ۳۰ ژانویه ۱۹۹۰ صورت گرفته.) این بخش از لوح در اشراق خاوری، گنج شایگان، صص ۱۹۴-۱۹۳ موجود است. بخشی از سورة السُّلطان خطاب به بایان 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:

بدیهه‌نویسی خارق‌العاده حضرت بهاءالله شهرتی افسانه‌ای یافت و به تشخص 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 چاپ‌نشده حاجی میرزا حبیب‌الله، مندرج است. رجوع کنید به بالیوزی، «بهائیان برجسته» (En)، صص ۲۲۷.

یادداشت ۲۸:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۷-۱۶۵.

یادداشت ۲۹:

مک‌ایون، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت‌شناسی در اندیشه اولیه بابی» (En)، صص ۱۳۵-۱۲۳.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یادداشت ۳۰:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، ص ۴۱.

یادداشت ۳۱:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۹۷.

یادداشت ۳۲:

برای آگاهی از ارزیابی دقیق تأثیراتی که این اصل اعتقادی برای جامعه بانی 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 ۷۷-۷۹.

یادداشت ۳۵:

رجوع کنید به نسخه دستی چاپ نشده لوح حضرت بهاء‌الله خطاب به آقامیرزا اسدالله نوری. نیز رجوع کنید به لمبدن، «لوحی از میرزا حسینعلی بهاء‌الله از دوران اولیة عراق: «لوح کُلُّ الطَّعام»، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۱، شماره ۳ (جون ۱۹۸۴)، ص ۵۵، یادداشت ۳.

یادداشت ۳۶:

«من یدعی امراً قبل اتمام الفِ سنة كاملة انه كذاب مُفْتَرٍ... مَنْ يَأُولُ هذه الایة او یفسرُها بغير ما نُزِّلَ فی الظاهر، اِنَّه محرومٌ من روح الله» (کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳۷) حضرت بهاء‌الله مطالبی از این دست را در کتاب بدیع و روایتاً هنگام اظهار امر علنی هم مطرح فرموده‌اند. رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء‌الله»، جلد ۲، ص ۳۸۱ و نیز جلد ۱، صص ۲۸۰-۲۷۹.

یادداشت ۳۷:

---

<sup>۱</sup> هرکس قبل از هزار سال کامل امری را (مظهریتی را) ادعا کند بسیار دروغگویی افترا زننده است... هرکس این آیه را تاویل کند یا آن را به غیر آنچه در ظاهر نازل گشته تفسیر نماید؛ از روح الهی محروم خواهد بود.- م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

در میان بررسی‌های مختلف از فصاحت اسلامی، مطالعه (W. Heinrichs) در «دست باد شمالی: نظریاتی راجع به استعاره و معانی اولیه آن در اشعار عرب» (En)، از اهمیت ویژه برخوردار است.

یادداشت ۳۸:

(Baljon)، «انسان‌گونه‌انگاری‌های قرآنی» (En)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۳۹:

در نهایت، توضیحات منطقی رومانی و زمخشری نیز، به دلیل اشارات معتزله (Mutazilite)<sup>۱</sup>، نتوانست قشریون اسلامی را از بنیادگرایی متنی باز دارد. رجوع کنید به (M.Carter)، «علم زبان‌شناسی و تناقضات قشریت» (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.

---

<sup>۱</sup> نام فرقه‌ای فلسفی در اسلام است که از اواخر دوران اموی به وجود آمد و از مؤسّسین اصلی آن، واصل بن عطا و عمرو بن عبّید (از تلامذ ابو سعید حسن بصری) می‌باشند. (نوزده هزار لغت) - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یادداشت ۴۷:

همان مأخذ، صص ۶۸-۶۷.

یادداشت ۴۸:

همان مأخذ، ص ۲۱۴.

یادداشت ۴۹:

همان مأخذ، صص ۱۴۴-۱۴۳.

یادداشت ۵۰:

همان مأخذ، صص ۱۱۵-۱۱۴.

یادداشت ۵۱:

ابوالفضائل گلپایگانی، «الفرائد»، ص ۴۳۱.

یادداشت ۵۲:

آثار تفتازانی درباره علم بیان، به عنوان متون استاندارد راجع به فصاحت و بلاغت، به تدریج جایگزین کارهای سکاکی شده، در سراسر عالم اسلام مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد (رجوع کنید به دائرةالمعارف اسلام، چاپ دوم، مدخل «بلاغت»، ص ۹۸۲).

یادداشت ۵۳:

ابوالفضائل گلپایگانی در «الفرائد»، ص ۴۳۸، از تفتازانی به عنوان «فاضل محقق» یاد می‌کند.

یادداشت ۵۴:

همان مأخذ، ص ۳۵۳.

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.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یادداشت ۵۹:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۳۷-۱۳۶.

یادداشت ۶۰:

(W. Heinrichs)، «توضیحی بر تکوین دوگانگی حقیقت و مجاز» (En)، ص ۱۲۴.

یادداشت ۶۱:

ج. میثمی، «بستان‌های تشبیهی در سنت شعر فارسی: نظامی، رومی و حافظ» (En)، «مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه» (En)، جلد ۱۷ (۱۹۸۵)، ص ۲۳۰.

یادداشت ۶۲:

کول نخستین دانش پژوهی است که بر اساس متون دوره بغداد، به نفع نظریه راز موعودیت استدلال کرده است. برای مدتی مدید براهینی، البته مجادلانه و نه محققانه، بر له و علیه این نظریه مطرح بوده است. این مناظره‌ای است که به سختی می‌تواند مبراً از تعصب باشد. بهائیان قائل به راز موعودند، در حالی که ازلیان و سایر مخالفان خیر. از لحاظ روش شناسی، مسأله به قضاوت درباره صحت مدعای حضرت بهاء‌الله منتهی می‌شود. برای من مشکل است توضیحات خودنگارانه حضرت بهاء‌الله را، ولو اینکه گذشته‌نگر باشند، نادیده انگارم. تلاش برای محدود کردن شواهد واضح به اسناد هم زمان، ایده آل است؛ اما بی‌اعتبار انگاشتن شهادت‌های شخص هیکل دینی مورد نظر نیز افراط‌گرایانه است. به هر حالت، ما در مورد گزینش بهترین تفسیر در این مورد که اشارات مبهم موعودانه در آثار پیش از اظهار امر علنی حضرت بهاء‌الله به چه معنا است، آزاد گذاشته شده‌ایم.

یادداشت ۶۳:

کول، «بهاء‌الله و صوفیان نقشبندی» (En)، ص ۲۱.

یادداشت ۶۴:

سلمانی، «خاطرات من از حضرت بهاء‌الله»، ص ۱۵.

یادداشت ۶۵:

مک‌ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۶۶:



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

مجادله بر سر «مصدر امر» به زمان براون باز می‌گردد. رجوع کنید به مک‌ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، صص ۱۱۹-۱۱۳.

یادداشت ۶۷:

رجوع کنید به (j. R. I. Cole)، «سورة‌الاصحاب بهاء‌الله: یک لوح در اعلانِ مظهریت، از ایام اولیة ادرنه (حدود سال ۱۸۶۴): معرفی و ترجمه موقتی» (En)، در «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۵، شماره ۳ و جلد ۶، شماره 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 خفی دیگر به حضرت بهاء‌الله- میرزا آقاخان (که کاتب آن حضرت شد) و حاجی میرزا کمال‌الدین که تحت تأثیر آثار اولیة آن حضرت مجذوب ایشان گشت- را ذکر می‌نمایند.

یادداشت ۶۹:

مک‌ایون، «قصیده عز و ورقائیه بهاء‌الله: ترجمه به انگلیسی» (En)، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، صص ۲۶-۷؛ نیز از همین محقق، «قصیده ورقائیه: توضیحاتی بیشتر» (En) «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۳ (دسامبر ۱۹۸۳)، صص ۷۲-۶۸؛ و نیز مک‌ایون و کول، «مبادلاتی در مورد قصیده ورقائیه بهاء‌الله» (En)، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۴ (مارچ ۱۹۸۴)، صص ۵۶-۴۴. نیز رجوع کنید به مدخل‌های «بهاء‌الله» و «دیانت بهایی»، اثر کول در دائرةالمعارف ایرانیکا.

یادداشت ۷۰:

کول، «بهاء‌الله و صوفیان نقشبندی» (En)، صص ۱۷-۱۸. در این جا به طور خلاصه می‌خوانیم: بهاء‌الله زمان این تجربه عرفانی از تجلی الهی و فنای نفسانی را در خلال مسجونیت در سیاه چال طهران، مشخص می‌نماید. سیاق سخن ایشان عمداً تجارب عرفانی محمد رسول الله را به خاطر می‌آورد. برای مثال او می‌گوید که برای دیدار خداوند صعود کرد (عرجت) که صعود (معراج) محمد را از اورشلیم به سموات علیا منعکس می‌سازد. همچنین اظهار می‌دارد مهم نیست که تبعید شده است (احتمالاً مقصود تبعید از ایران به عراق است) چون، در روزی که

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

خداوند «بعثت» خود را به او بخشید، به فروغ برین فائز گشته است. او ادعا می‌کند که سفر اعجاز‌آمیز محمد را به اورشلیم، تکرار کرده و می‌گوید که هجرتش از طهران بوده است (ابیات ۹۲-۸۷). چنین می‌نماید که بهاء‌الله در این جا، با نظری به گذشته، در باره تجاربی که نهایتاً او را به اعلان مظهریت الهی دلالت کرد، سخن می‌گوید.

یادداشت ۷۱:

ترجمه کول از قصیده ورقائیه هنوز به چاپ نرسیده است. به طور کلی ترجمه شخصی مک‌ایون از این قصیده همچنان تنها ترجمه مهم موجود و مندرج در مجله 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 آینده‌ای نزدیک، گذاری در آثار دوره بغداد حضرت بهاء‌الله را منتشر سازد (مکاتبه شخصی)

یادداشت ۷۷:

رجوع کنید به توضیحی راجع به این آثار در طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء‌الله» (En)، جلد ۱، صص ۱۰۸-۱۰۹.

یادداشت ۷۸:

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء‌الله» (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:

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء‌الله» (En)، جلد ۱، صص ۲۱۹-۲۱۸. لمبدن در این اثر منظوم حضرت بهاء‌الله از دورهٔ اخیر بغداد، ادعای رجعت حضرت باب را دریافته است: «های‌های هذا عَذْبُ سُبْحَانِي، هذا لَطْفُ رَحْمَانِي، هذا طُرُزُ عَدْبَانِي<sup>۱</sup>، از مصر عمائی آن یوسف شیرازی (حضرت باب) با عَشْوَه نام<sup>۲</sup> آمد.» رجوع کنید به «یک شعر اولیه از میرزا حسینعلی بهاء‌الله: رشح عماء»، «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شماره ۲ (سپتامبر ۱۹۸۴)، ص ۹۱.

یادداشت ۸۰:

مک‌ایون کتاب شناسی مفیدی را در مورد متون منتشر شدهٔ آثار اصلی حضرت بهاء‌الله در دورهٔ بغداد، در کتاب «انشقاقات و دعاوی مرجعیت در بابیت» (En)، فراهم ساخته است.

یادداشت ۸۱:

این مطلب در مورد سایر آثار دورهٔ بغداد نیز صادق است. برای مثال، شخصی بابی که دومین اثر برجستهٔ حضرت بهاء‌الله (در بغداد- م)، یعنی لوح «كُلُّ الطَّعَامِ»، به درخواست او نازل شد، پس از مطالعهٔ لوح به مقام آن حضرت پی برد؛ اما به او توصیه فرمودند موضوع را مکتوم دارد. رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء‌الله» (En)، جلد ۱، صص ۵۶-۵۵. کول تاریخ نزول این لوح را ۱۸۵۳ برآورد کرده است («بهاء‌الله و صوفیان نقشبندی» (En)، ص ۱۲).

یادداشت ۸۲:

میرزا حیدرعلی، «بهجت‌الصدور»، صص ۲۵-۲۰. من این مرجع را مدیون (J. R. I. Cole)، از دانشگاه میشیگان هستم (مکاتبهٔ شخصی).

یادداشت ۸۳:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۵۱-۴۹. این‌ها مستخرجاتی از یک فقرهٔ بزرگتر هستند؛ اما روح و محتوای آنچه را مقصود است، ارائه می‌دهند.

یادداشت ۸۴:

---

<sup>۱</sup> ترجمه از روی برگردان انگلیسی متن: بشتابید، بشتابید، این شیرینی الهی است؛ این بخشش رحمانی است؛ این زینت پاکیزه است... - م

<sup>۲</sup> خواننده شود عَشْوَه نام، یعنی با ظلمت نام، در ردای تاریک نام (جدید؟) - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

همان مأخذ، صص ۵۱-۵۲.

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 کاتولیک‌ها بین احترام به مقدّسین 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 می‌کنم، برای ارائه این پیش‌نهاد. برای تسمیه عربی «کبوتر نامه‌بر»، 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، «بَهجَةُ الصُّدُور»، 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.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

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 می‌فرمایند: «این مظلوم یک فقره آن را ذکر می‌نمایم و نعمت‌های مکنونه سدره مخزونه را لوجه الله بر عبادالله مبذول می‌دارم تا هیاکل فانیه از اثمار باقیه محروم نمانند که شاید به رشحی از انهار بی‌زوال 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:

کلمه «رموزها»، از اضافه شدن علامت جمع فارسی (ها) به جمع مکسر واژه «رمز» حاصل شده است. این نحوه جمع‌بندی که ترکیبی است از قواعد عربی و فارسی، یکی از ابزارهای ویژه 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 مُستنسخ می‌نویسد. برای آشنایی با متن چنین امضاهایی از نسخه برداران، رجوع کنید به براون، «مقاله شخصی سیاح» (En)، صص ۴۱۸-۴۱۷.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یادداشت ۱۰۴:

براون، «منتخابات» (En)، صص ۲۵۴-۲۵۳.

یادداشت ۱۰۵:

رجوع کنید به باک، «بهاءالله به عنوان مُصلح جهانی» (En)، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شماره 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:

مک‌ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، صص ۱۱۶-۱۱۵.

یادداشت ۱۱۰:

این مسأله که چه تفاوتی بین دعاوی صوفی شهر شهید، منصور حلاج و مدعیات حضرت بهاءالله وجود دارد، اگر اصلاً وجود داشته باشد، توسط براون، در مباحثه‌ای که در جمعه ۱۱ ماه می ۱۸۸۸ بین او و بهائیان یزد پیش آمده، مطرح شده است. شخص بهایی طرف مباحثه، حاجی سید میرزا نامی بوده که مختصراً پاسخ می‌دهد: «عارف به نقطه‌ای می‌رسد که در آن با از دست دادن بینایی و وقوف نفسانی، به اختیار، در عالم لاهوت متحیر می‌ماند؛ در حالی که حضرت بهاءالله عرشی است که خداوند بر آن جالس می‌شود، همان‌گونه که خود می‌فرماید: «ثم استوی علی العرش»<sup>۱</sup> (قرآن ۷/۵۲ و ۱۰/۳ و غیره) رجوع کنید به براون، «یک سال در میان ایرانیان» (En)، ص ۴۳۸ و نیز «منتخاباتی از آثار ادوارد براون» (En)، ص ۹۴.

یادداشت ۱۱۱:

مک‌ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، ص ۱۲۳.

---

<sup>۱</sup> سپس بر عرش استیلا یافت (ترجمه بهالدین خرمشاهی) - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

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 پسزبای» (En)، ص ۱۵۱. «آن حضرت عاقبت در بهار سال ۱۸۶۳ سکوت خود را شکستند و اعلان فرمودند: "ای خلق، من ابواب فردوس را به مدت بیست سنه (از سال ۱۸۴۴، اظهار امر حضرت باب) مغلول نمودم، مبادا از شَفَوَاتم چیزی صادر شود که نار بغضا را در صدور شما شعله‌ور سازد. یشهد بذلک لسان العظمة، ثم قلم الامر علی الواح قدس محفوظ<sup>۱</sup>. ای خلق، من به راستی علی (حضرت اعلی-م) هستم و این رجعتی دیگر است بعد از اول. اکنون نیز امور را بر شما ظاهر نمودم به عظمت هر آنچه که از قبل آشکار ساختم. من از مصدر عظمت و جمال و از مخزن علویّت و جلال آمده‌ام، 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 العارفين. ای خلق، حق را شاهد و گواه می‌گیرم که در بیتم ساکت و صامت بودم و هیچ آوایی را افشا نمی‌کردم، تا

---

<sup>۱</sup> به این موضوع لسان عظمت و نیز قلم امر در الواح قدس محفوظ شهادت می‌دهند. - م

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

اینکه روح ابدی به سخنم آورد و حقیقت سرمدی به گفتارم واداشت و سپس جلوه‌هایش در وجهم پدیدار شد، لو تنظرون فی جمالی. در این سنوات عدیده، ابواب کلام را مسدود نمودم؛ اما لسان الله زبانم را باز کرد، **إِن انتم تَعْلَمُونَ... و اکنون این است آیین من، ان انتم تُدْرِكُونَ؛ که همان دین و آیین جمیع انبیاء و رُسُل پیشین است...»** (ترجمه‌ای نشر نشده از خوان کول)، (یادآوری: متن فوق از روی ترجمه انگلیسی نوشته شد- م) یادداشت ۱۱۷:

حضرت بهاءالله، «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۵۹؛ «اقرء کتاب الایقان»<sup>۱</sup>. یادداشت ۱۱۸:

حضرت بهاءالله، «لوح ابن ذئب»، ص ۸۷؛ «باری در مقامات لقاء و تجلی 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 داده‌ای (خطاب به هادی دولت آبادی)؛ لَعَمْرُالله (قسم به خداوند- م) هذا ظلمٌ 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 برجسته صبح ازل شد و پس از مرگ وی ادعای جانشینی او را کرد. از تاریخ‌دان بهایی، نصرت‌الله محمدحسینی از (Barnaby) به جهت متذکر داشتن این موضوع و نیز ارسال مستخرجاتی منتشرنشده از الواح حضرت بهاءالله راجع به این داعیه تألیف (در مورد ایقان- م) تشکر می‌کنم. چنین ادعایی، آشکارا، به مدت دو

---

<sup>۱</sup> کتاب ایقان را بخوان. - م

<sup>۲</sup> قسم به خداوند که این ظلم عظیمی است. - م



## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

دهه، از زمان شروع نشر کتاب، عامل آزار احباب بوده است. نیز رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء‌الله» (En)، جلد ۲، ص ۶۹.]

یادداشت ۱۲۰:

همان مأخذ، جلد ۴، ص ۲۹۵.

یادداشت ۱۲۱:

از جمله رجوع کنید به مأخذ فوق، جلد ۲، 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 می‌شود]، ردیه‌ای نسبتاً پیچیده بر کتاب ایقان نوشت. نظر بالیوزی [در «ادوارد براون و دیانت بهایی» (En)، ص ۶۷] درست است که می‌گوید، شاهکار ابوالفضائل یعنی کتاب "الفرائد" که ردی مفصل است بر این ردیه، «عمق و وسعت دانش او را آشکار می‌سازد»؛ علم و دانشی که آثار ترجمه شده این مدافع برجسته امرالله، فقط جزئی از آن را نشان می‌دهد. ترجمه‌های کول از چندین اثر این دانشمند شهیر بهایی، بهترین نمونه‌های موجود در زبان انگلیسی هستند.

یادداشت ۱۲۵:

رجوع کنید به باک، «بهاء‌الله به عنوان مُصلح جهانی» (En)، در «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شماره ۴ (۱۹۹۱)، صص ۷۰-۲۳.

یادداشت ۱۲۶:

امانت، «رستاخیز و تجدّد» (En)، ص ۴۱۴.

یادداشت ۱۲۷:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۱۰-۲۰۹.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

- 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، ص ۱۶۲.
- یادداشت ۱۳۷:  
همان مأخذ.
- یادداشت ۱۳۸:  
همان مأخذ.
- یادداشت ۱۳۹:  
همان مأخذ.
- یادداشت ۱۴۰:  
همان مأخذ.

## فصل پنجم - نتیجه‌گیری

یادداشت ۱۴۱:

همان مأخذ، صص ۱۶۳-۱۶۲.

یادداشت ۱۴۲:

حضرت بهاء‌الله می‌نویسد: «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 مک‌ایون در «از باییت تا بهائیت» (En)، مجله «دین» (En)، جلد ۱۳ (۱۹۸۳)، ص ۲۲۵]. (ترجمه فوق از روی متن مک‌ایون نوشته شد- م) مک‌ایون اظهار می‌دارد: «ما، به وضوح، از آرمان‌ها و روش‌های باییت اولیه، در حال دور شدن هستیم. کاملاً نمایان است که حسینعلی (بهاء‌الله)، با اظهار اینکه نه تنها حاکمان دنیوی را، گر چه قاصبان قدرت حقیقی هم باشند، باید تحمل کرد؛ بلکه خداوند خود، حکومت ارض را به دست آنان سپرده است، پا را حتی از خاموش نشینی 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 رابطه‌اش با مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ، یادداشت پنجم» (En)، در «مقاله شخصی سیاح» (En)، جلد ۲، صص ۳۴۹-۳۴۷.

یادداشت ۱۴۵:

راجع به «موعودیت چنگانه» حضرت بهاء‌الله، رجوع کنید به باک، «یک مواجهه قیامت‌نشان 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، «مقاله شخصی سیاح»، جلد ۲، صص ۴۰-۳۹.

## نقد جونا وینترز (jonah winters)

اثر کریستوفر باک، به نام رمز و راز: تفسیر قرآن در کتاب ایقان (مندرچ در مجله مطالعاتی در ادیان بابی و بهایی، جلد ۷)، می‌توان به عنوان کاری نبوغ‌آمیز ملحوظ داشت؛ زیرا به نحوی نمایان، پیشتازانه، متهورانه، نوآورانه و حتی درخشان می‌باشد. اما افسوس که به طور یأس‌آوری ابهام‌آمیز است.

خوان کول در پیشگفتار کتاب می‌گوید، این اثر: «نخستین بررسی آکادمیکی است که تماماً به یکی از آثار برجسته بهایی اختصاص یافته.» (۱) است؛ این به جای خود، اما عرصه دیگری نیز هست که رمز و راز در آن نوآوری می‌کند. این اثر که به عنوان رساله اصلی مؤلف، در سال ۱۹۹۱، زیر نظر اسلام‌شناس، آندره ریپین نگاشته شده، به مباحثی می‌پردازد که هم برای تحقیق و تتبع بهایی حائز اهمیت اساسی هستند، و هم تا حد زیادی مورد غفلت و بی‌توجهی جامعه واقع شده‌اند. عمده این مباحث، اسلام و رابطه آن با آیات و الهیات حضرت بهاءالله است (۲). در حالی که مقصر اصلی در این غفلت آکادمیک، فرایند نوظهور تحقیق و پژوهش بهایی در مغرب زمین می‌باشد، کل جامعه بهایی غربی نیز نسبت به پرداختن به مسائل و مواضع اسلامی، تا حدی گرفتار بیم و هراس می‌باشد (۳) هر کسی که تاریخ اولیه امر الهی را مطالعه کند و تأثیر پذیری‌های تمثیلی و فرهنگی موجود در آثار مبارکه را ملاحظه نماید، نیاز مبرم به مطالعه و حصول درکی درست از اسلام برایش محرز و مسلم می‌گردد. باک، در اشاره به آن میراث فرهنگی که حضرت بهاءالله در اختیار داشتند، می‌نویسد: «به هر حال آن حضرت یک مسلمان بوده‌اند» (ص ۱۲۹). فقط با تحقیق و تتبع در اسلام است که بعضی اشارات متنی، استعارات و ارائات تشبیهی، عبارات و اصطلاحات فنی، مفروضات فرهنگی و حتی شیوه‌های نوشتاری، در نصوص و آثار اولیه بهایی، وضوح و روشنی می‌یابد.

حضرت شوقی افندی کتاب مستطاب ایقان را این‌گونه وصف می‌نمایند: «مهم‌ترین اثری که راجع به معنا و مقصد روحانی امر بهایی به رشته تحریر در آمده» (ترجمه) (انوار هدایت، جلد ۱، ص ۳۷) و می‌تواند به عنوان منبع محوری و اصلی الهیات بهایی، ملحوظ گردد. این سفر جلیل حائز موفقیتی یگانه و تاریخی است که در آستانه اظهار امر علنی حضرت بهاءالله در سال ۱۸۶۳، علی‌الظاهر توسط فردی بابی، برای اهل بیان و در دفاع از حضرت اعلی، نگاشته شد.

اما دیری نگذشت که به عنوان کتابی که شخصی بهایی برای بهاییان و در دفاع از حضرت بهاءالله، تألیف کرده ملحوظ گشت. با چنین موقف و منزلتی، می‌توان گفت که کتاب ایقان سه

## نقد جونا وینترز

نقش متفاوت به عهده دارد: اول اینکه دفاعیه‌ای است بر ادیان بابی و بهایی، دوم اینکه شرحی است بر الهیات این دو ظهور بدیع، و سوم اینکه پلی است در جهت همبستگی و هماهنگی این دو شریعت لمیع.

عنوان *رمز و راز*، با توجه به دو نکته مذکور در فوق انتخاب شده است: اول اینکه کتاب، نقش نمادگرایی قرآنی در ایقان را بررسی می‌کند و شرح می‌دهد که به چه دلیل ایقان خود نمونه‌ای است از تفسیر قرآنی. ایقان را حتی می‌توان در زمره متون سنتی متعلق به تفاسیر اسلامی ملحوظ داشت؛ گرچه برتر از آن و ارائه دهنده شکلی تازه از آن است. با این وصف، *رمز و راز* متعلق به عرصه‌ای چندان ناشناخته هم نیست؛ زیرا هم در سنت تفسیر اسلامی و هم در فرایند پژوهش غربی می‌توان انواع کارهای موزون و محترم و مؤثر از همین دست را مشاهده نمود. دوم اینکه *رمز و راز* شالوده‌زدان‌شناسی ایقان را تحقیق می‌کند و سعی می‌نماید به این مسئله پاسخ دهد که آیا کتاب مستطاب ایقان را یک فرد بابی نوشته است و یا من یظهره الله تحریر کرده است؟ در زمان کتابت آن، «وقوف موعودانه» حضرت بهاء‌الله، (یعنی آگاهی حضرت بهاء‌الله از موعود بودن خود - م) چگونه بوده است؟ و آن حضرت تا چه حدی راز خود؛ یعنی این حقیقت را که موعود بیان بوده‌اند، افشاء فرموده‌اند؟ در این جا باک، در قلمروهای نامکشوف قدم می‌گذارد؛ زیرا در مطالعات منتشر شده بهایی (در مورد حضرت بهاء‌الله - م) ندرتاً چنین موضوعی مورد توجه قرار گرفته است. اکثر مطالب کتاب *رمز و راز* به این مسئله می‌پردازد که کتاب ایقان تا چه حدی «راز» مؤلف خود را پنهان یا عیان می‌سازد و نیز اینکه آیا این اشارات ابهام آمیز را می‌توان نوعی پیش آگاهی در مورد افشاء و اعلان نزدیک آن راز در نظر گرفت؟ بنابراین کتاب *رمز و راز* اول به ریز می‌پردازد؛ یعنی هویت ایقان، که همانا تفحص و تکاپویی در نمادگرایی قرآنی و اسلامی باشد؛ و سپس با راز دمساز می‌شود؛ یعنی سرشت روحانی و هویت حقیقی حضرت بهاء‌الله در آن زمان؛ اما در امتداد راه، بسیاری از مواضع مختلفه و مباحث منقولۀ دیگر، مثل تاریخ دستنویس‌ها و چاپ‌های ایقان، عقاید شیعیان در باره مهدی و برنامه حضرت بهاء‌الله در مورد اصلاحات اجتماعی و دینی را نیز در بر می‌گیرد.

از آن جا 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 مورد بررسی قرار داد. باک، بعد از نوعی مقدمه پر پیچ و خم در فصل اول، وارد تحلیلی دقیق و منقدانه از تاریخ ایقان می‌شود. ابتدا تاریخ اولیه آن، از زمان نزول تا هنگام انتشار و نیز تاریخچه نسخه اصلی را بررسی

## نقد جونا وینترز

می‌کند و سپس با چنان دقت و زحمتی که شایسته است به عنوان الگوی تحقیقات متنی (کتابخانه‌ای) آینده در نظر گرفته شود، حدود نوزده صفحه را به تاریخ چاپ و انتشار آن اختصاص می‌دهد. باک، کار تحقیق و تتبع را ساعیانه و روشنگرانه ادامه می‌دهد و به بررسی کتب معروف و مهجور در این زمینه و نیز مقالات مدرج در مجلات مختلف، و کارهای محققان و مورخان معاصر، و تحلیل‌های مقایسه‌ای دستنویس‌ها می‌پردازد، و در این مسیر با دایره تحقیق بیت‌العدل اعظم مکاتبه می‌نماید، و نیز اظهارات بعضی مخالفان و معاندان امر بهایی را تجزیه و تحلیل می‌کند، و تمامی مطالب را با دقت، مستند به یادداشت‌های مناسب می‌سازد. اهمیت این پژوهش، صرفاً منحصر به تاریخ انتشار ایقان نمی‌شود؛ زیرا در این گذار، به تاریخچه ایجاد و اشاعه بعضی از دیگر متون کلیدی بهایی نیز نگاهی می‌شود، برای برخی معضلات تاریخی، راه‌حلهایی پیشنهاد می‌گردد؛ و به ایرادات و اتهامات متقدانه‌ای که مخالفین اولیه امرالله مطرح کرده‌اند، پاسخ داده می‌شود. توجه و تمرکز که باک در مورد این فصل آغازین به خرج داده، خواننده را به شوق می‌آورد که به مطالعه فصل‌های دیگر کتاب ادامه دهد.

تمرکز اصلی فصول دوم و سوم، «تفسیر و عقیده» و «در وای اسلام»، رویکرد تاکتیکی حضرت بهاءالله است برای غلبه بر موانع موجود بر سر راه ظهوری فراقرآنی، یعنی توضیح سرشت قائم یا مهدی، و معنای حقیقی «خاتم النبیین» که باک با توصیف «مهیبت‌ترین مانع عقیدتی... در مقابل حضرت بهاءالله» (ص ۹۵)، آن را متمایز می‌سازد. سپس باک، ابزار برجسته تفسیری حضرت بهاءالله را توضیح می‌دهد؛ ابزاری که آن حضرت با آن، بر اساس داعیه‌ای بدیع بر قدرت و مرجعیتی برتر، به جای نفی بیانات موجود در کتب آسمانی قبل، نمادهای کلامی موجود در این صحف مقدسه را در برابر هم قرار می‌دهند و بدین وسیله به طرز بدیع، آن‌ها را تفسیر و تبیین می‌فرمایند. این تکنیک، امکان این را برای آن حضرت فراهم می‌آورد که معانی معمولی احاله شده به بعضی مواضع کلیدی کتب آسمانی پیشین را مردود شمارند و برای نمادهای محوری آن‌ها، معانی بدیعه، در نظر گیرند؛ بدون اینکه به مرجعیت این متون مقدسه، خدشه‌ای وارد آورند. «حضرت بهاءالله حقاً و صریحاً قرآن را تأیید می‌فرمایند، اما در عین حال به آن نسبت می‌بخشند.» (ص ۱۳۱) فصل سوم با بحثی راجع به اصطلاح‌شناسی فنی (که شاید بیشتر با فصل بعدی جور در می‌آید) پایان می‌پذیرد؛ یعنی کاربرد حضرت بهاءالله از اصطلاحات رمز (نماد)، راز (سر)، تلویح (پوشیده) و اشاره (ایماء).

## نقد جونا وینترز

فصل چهارم، «فنون تفسیری در کتاب ایقان» که با ۱۰۸ صفحه، حدود یک سوم از کتاب رمز و راز را در بر می‌گیرد، فنی‌ترین و سنگین‌ترین بخش کتاب است. در این جا باک، به قلب پروژه خود می‌پردازد؛ یعنی اثبات اینکه برنامه حضرت بهاء‌الله، در این مقطع از مأموریتشان، به واسطه نوآوری تفسیر قرآنی، به اجراء در می‌آید. باک، انواع بسیاری از نوآوری‌های تفسیری را که آن حضرت ابداع فرموده‌اند، بررسی می‌کند که در این جا، صرفاً معدودی از آنها، بارز و برجسته خواهد شد.

در زمره بدعت‌هایی که حضرت بهاء‌الله در سنت تفسیر وارد می‌کنند، «تفسیر بین‌الکتبی» است؛ یعنی تبیین نمادگرایی متون مقدس یک دیانت، با توسل به متون دینی دیگر؛ که در این جا، هدف، توضیح آیات قرآنی است به وسیله متون انجیلی (و البته بالعکس - م). این نوع تفسیر نمی‌تواند قبل از ادیان بابی و بهایی به کاربرده شده باشد؛ زیرا مسلمانان سنتاً متن انجیل را تحریف شده میدانند و قرآن را متنی می‌انگارند که جهت اعاده خلوص و صحت کتب سماوی، نازل شده است. اما از منظر حضرت بهاء‌الله، هر دو متن مقدس، صحیح و سالم بوده، لهذا می‌توانند برای توضیح یکدیگر به کاربرده شوند. با کاربرد این نوع تفسیر، برای آن حضرت میسر شد، تدریجاً مانع «خاتم النبیین» را که بر سر راه ظهوری بدیع قرار داشت کنار بگذارند. نوآوری دیگر آن حضرت، توسل گسترده است به عقل و خرد. باک نشان می‌دهد که چگونه کتاب ایقان مکرراً متذکر می‌دارد تفسیر به ظاهر بعضی نمادها به بیهوده گویی (یا به اصطلاح خود ایقان به مزخرفات - م) می‌انجامد؛ اقدامی که هیچ ثمره‌ای نه برای حق و نه خلق در بر ندارد. برای مثال در گفتگو از قرآن ۳۹/۶۷، «والارضُ جميعاً قبضته يوم القيامة و السموات مطوياتٌ بيمينه»<sup>۱</sup>، حضرت بهاء‌الله می‌فرماید: «حال قدری انصاف می‌خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده‌اند، چه حسن بر آن مترتب می‌شود؟» [کتاب ایقان (۱۹۰۰)، صص ۴۰-۳۹] (ص ۲۵۹) حضرت بهاء‌الله، تا حدودی با توسل به خرد و منطق و اشاره به بیهوده (یا مزخرفات - م) انجامی بعضی قرائت‌های ظاهرگرایانه قرآن، خواننده ایقان را مهیا می‌سازند تا از محدوده تفاسیر رسومی برتر خرامد و جهت اقبال به پیام بدیع و دین جدید، پذیراتر گردد. نقطه قوت آخرین این فصل، پذیرش باک

<sup>۱</sup> سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمان‌ها به دست او در هم نوردیده می‌گردند (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

## نقد جونا وینترز

است از گونه تفسیر ارائه شده توسط اسلام‌شناس، ونس برو. در حالی که کار ونس برو نیز مخالفان و معترضان خود را دارد- یکی از گله‌های مشترک در مورد آن این است که نظریات این مستشرق با نوعی کاهش‌گری ممزوج است- (۴) کاربرد باک از گونه تفسیری او، در مورد ایقان، بسیار آموزنده است. ونس برو، در فرایند تفسیر سنتی، دوازده تکنیک تفسیری را ذکر می‌نماید که از جمله آن «قرائت‌های مختلف»، «متون شاهد»، «توضیح دستوری»، «توضیح فصیحانه» و «تشبیه و همانندی» و غیره است. باک، ده مورد از دوازده تکنیک ونس برو را در ایقان ردیابی می‌کند و هر کدام را به نوبت و با تأمین و تحلیل نمونه‌هایی از متن، بررسی می‌نماید. این بخش در زمره متمرکزترین تحلیلات موجود روی نصوص بهایی، منتشر شده به زبان انگلیسی است و حتی اگر خواننده‌ای با بعضی تحلیل‌های 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 اسلامی بحث و بررسی شده در فوق را، در آثار حضرت بهاء‌الله و تفاسیر مجدد آن حضرت از نمادگرایی قرآنی، به کار می‌گیرد تا به حدسیات و تفحصات در حوزه الهیات بهایی پردازد. در این جا باک به واری اشارات مبتنی بر تفسیر حضرت بهاء‌الله، در مورد انفصال از اسلام مبادرت می‌کند و مواردی مثل ظهور فراقرآنی، اصلاحات دینی و اجتماعی، رویکردهای منطقی- استعاری به کتب سماوی، پذیرش ایقان توسط بایان و «وقوف موعودانه» حضرت بهاء‌الله را تجزیه و تحلیل می‌نماید. این فصل متضمن بعضی از روشن‌گرانه‌ترین و مفیدترین مباحث کتاب است و باک با موفقیت کامل، حس ضرورت کتاب ایقان و جامعه ابتدایی بهایی و نیز قدرت القاء شده به هردوی آن‌ها را انتقال می‌دهد.

از آن جا که بحث فوق تا حدی فنی از آب درآمد، خطر اینکه درختان مانع رؤیت جنگل شوند (یعنی توجه به جزئیات مانع درک کلیت کار گردد- م)، وجود دارد. لهذا لازم است که مجدداً، بدعت و مناسبت کار باک، مورد تأکید قرار گیرد. آثار بهایی در کل، فقط وقتی می‌توانند درک شوند که سنن ادبی، فرهنگی و الهیاتی که این آثار از درون آن‌ها سر برآورده‌اند، مورد بررسی قرار گیرند و تأثیرات هر یک از این مقولات بر دیگری ارزیابی شود. آشنایی با زمینه‌ها و بسترهای اسلامی و ایرانی، به دو دلیل ضروری است: اول اینکه حضرت بهاء‌الله آن‌ها را در کار خود انعکاس می‌دهند و دوم اینکه آن حضرت اثر خود را بر پایه آن‌ها بنا می‌نماید. وقتی نماد یا استعاره یا تعلیمی اسلامی یا ایرانی در موردی مشابه از امر بهایی منعکس می‌شود، درک



## نقد جونا وینترز

پیشینه، شرط ضروری برای درک صحیح پسینه قرار می‌گیرد. بالعکس، زمانی که حضرت بهاءالله تماثیل و تعالیم دیرینه را تغییر می‌دهند، روسازی می‌نمایند و تعبیر و تفسیر می‌فرمایند، درک معانی قدیمه آن‌ها شرط لازم است برای فهم این که آن حضرت چگونه این انواع بدیعه را به وجود آورده‌اند. از آن‌جا که رمز و راز اولین کار است به زبان انگلیسی، در جهت تحقیق و بررسی نصوص و تفسیر بهایی با هر ژرفایی تحلیلی، اثر باک را می‌توان بدون اغراق و گزافه‌گویی، کاری اساسی و بنیادی به حساب آورد.

با توجه به اهمیتی که مباحث مطروحه باک حائزند و نیز مهارتی که وی آن‌ها را به بررسی نهاده است، تأسّف آور است که بعضی از خوانندگان ممکن است رمز و راز را نفوذناپذیر بیابند. در تقرب به این اثر، دو مانع عمده موجود است: اول ابهام‌آمیز بودن نثر باک و دوم نامنظم بودن بعضی محتویات کتاب. این مشکلات با تار و پود کتاب عجین و آمیخته است و واریسی دقیق آن‌ها، سخن را به درازا می‌کشد. بنابراین ذیلاً فقط چند نمونه ذکر می‌گردد.

سختی و صعوبت نثر باک شاید مورد بارزتر این دو انتقاد باشد؛ لہذا در آغاز به آن می‌پردازیم. این پیچیدگی نوشتاری هم به دو بخش قابل انقسام است: اول نامناسب بودن تلفیق دو سبک شاعرانه و پژوهش‌گرانه و دوم، تمایل باک به کاربرد کلمات مطول و پاراگراف‌های نامربوط.

باک در این‌جا کوشیده است بین روش‌های پژوهش‌گرانه (Academic) و دل‌باورانه (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 به طور اعم و از پژوهش‌گران بهایی به طور اخصّ اغلب خواسته می‌شود چنین تعادلی را رعایت کنند؛ از تلاش باک، اصولاً باید دفاع به عمل آید. آیا حضرت محمد قرآن را «نوشت» و یا خداوند «به واسطه او، آن را نازل کرد؟»؛ آیا حضرت بهاءالله به تدریج «از مأموریت موعودانه خود آگاه شدند» و یا افاضه تدریجی این مأموریت را که از سال ۱۸۵۳ کاملاً از آن آگاه بودند، به دقت طراحی فرمودند؟ باک به خوبی از عهده ایجاد اعتدال روی این مسیر مخصوص و ظریف، برآمده است؛ زیرا اثری حجیم و عینی نگاشته است، مملو از عبارات سری و فنی نامشخص و مبهم، با وجود این، ترتیبی داده که احساسی گرم و صمیمی از تعهد و احترام او نسبت به میدان و موضوع تحقیقش نیز انتقال یابد؛ حالتی که غالباً در آثار آکادمیک راجع به ادیان، یافت نمی‌شود.

اما به دلیل شیوه نگارش شخصی او و یا به عنوان یک ابزار عمدی و آگاهانه، نوشتارش در بعضی امکنه، تلفیقی ناموفق از شیوه‌های شاعرانه و روش‌های عالمانه، به نظر می‌رسد. برای

## نقد جونا وینترز

مثال، تمثیل گسترده او از «رستاخیز نمادها» در صفحه (۱۳۴)، به اراثاتش رنگ و جلا می‌بخشد، اما این رنگ و جلا به زودی زائل می‌گردد. باک علاقه وافر به تجنيس (کلمات آغاز شده با یک حرف-م) های چندبخشی نشان می‌دهد؛ مثلاً «Pestilential pit» (حفرة مهلکه) (ص ۲۰)، «artifice ambivalence» (مهارت‌های عمدی در ابهام‌گویی) (ص ۴۰)، «Vituperative Vaticination» (عاقبتی عذاب‌آلود) (ص ۱۲۶-۱۲۵)، «arcanelly» «augured» (به طور ضمنی... مطرح شده) (ص ۱۲۸)، «extraordinary extemporancity» (بدیهه‌نویسی خارق‌العاده) (ص ۳۴۹). چنین ابزاری، با واژگانی کوتاه‌تر و واضح‌تر، البته هر نثر و نوشته‌ای را جذاب‌تر می‌نماید. اما در این کتاب، چنین عباراتی فقط خواننده را گرفتار و حتی مبهوت می‌سازد. به همین سان، او، گاهی اوقات فراموش می‌کند که وضوح سخن مهم‌تر است از فنون کلام. چرا «variae lectiones» (قرائت‌های مختلف) (ص ۱۷۹)، وقتی «Variant readings» دقیقاً همان معنا را افاده می‌کند؟ چرا «Loci probantes» (متون شاهد) (ص ۱۷۸)، عبارتی که حتی در فرهنگ آکسفورد هم یافت نمی‌شود؛ در حالی که «proof-texts»، عبارتی مصطلح و معادل آن است؟ (۵) و بالاخره اینکه، بعضی از جملات متن گرفتار آفت إطاله هستند. مثلاً باک در جایی می‌نویسد:

Shoghi Effandi ... provides a peripherestic rendering of the verse in Translation» [حضرت شوقی افندی... با تمهید یک ترجمه توضیحی (از آیه)] (ص ۲۱۹) که می‌توانست خیلی ساده‌تر، به این‌گونه نوشته شود: «حضرت شوقی افندی... آیه را توضیح می‌دهد»، زیرا، «to periphrase» خود به معنی «بیان معنی یک عبارت است با چندین کلمه، به جای معدودی کلمه؛ که خود این جمله اخیر نمونه‌ای ناهنجار از آن است.

یک جنبه مسأله ساز دیگر رمز و راز شکل درهم ریخته آن است. این کتاب فاقد نظم و هماهنگی، هم در قالب کلمات و هم در محتوا است. شواهد درونی گواهی می‌دهد که کتاب ترکیبی است از اجزاء مختلف که تقریباً به گونه‌ای اتفاقی به شکل یک مجموعه درآمده و برای چاپ آماده شده است. ناهمگونی‌های قالبی، شکل ظاهری و علائم تلفظی کلمات، هر دو مورد را در بر می‌گیرد. نمونه‌های این ناهمگونی در شکل ظاهر، از جمله این است که کلمه «Tafsir»، حتی در یک صفحه (۸۴ متن اصلی)، هم به صورت (italics) و هم به گونه (roman) ظاهر می‌شود و نیز کاربرد علامت تلفظ صحیح (´)، به دو شکل مختلف، مثل «Qur'an» (خواننده می‌شود، کُوران-م) و «Qur'a'n» (خواننده می‌شود، کُوران-م)، در یک

## نقد جونا وینترز

صفحه (۱۲۹ متن اصلی) و حتی در یک جمله (ص ۱۳۰ متن اصلی)، مشاهده می‌شود. 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 این است که کلمات «Ulama» و «Islam»، در زبان انگلیسی رایجند، (یعنی تلفظ درست به حساب می‌آیند- م) و کلمات «Muhammad» و «hadi'th» خیر. این ناهمگونی‌ها چیزی بیش از یک نقص موضعی نیست؛ که البته نشانه فقدان ویرایش مطمئن متن می‌باشد- همان طور که ده‌ها غلط تایپی موجود در کتاب، این‌گونه است.

موارد دیگر دال بر فقدان ویرایش کافی، ناهمگونی در نقل اسامی و الفاظ است. در بسیاری از مواضع فقط بخش دوم نام نفوس ذکر می‌شود؛ مثل «مطابق نظر McAuliffe...» (ص ۸۲ متن اصلی) و در موضعی دیگر نام کامل و حتی کنیه شخص هم می‌آید؛ مثل «... توسّط Denis Mac Eoin Irish Islamist...» (ص xxii متن اصلی). البته مشخص کردن مک‌ایون به عنوان یک Irish Islamist (اسلام‌شناس ایرلندی) معنای مهمی را القاء نمی‌کند که در مورد مک اولیفه مفقود شده باشد؛ اما اشاره ارائه شده، به این منظور است که خواننده، شخص مورد نظر را بهتر بشناسد. بالعکس، بعضی دیگر از اشخاص مکرراً و کاملاً معرفی می‌شوند؛ مثل «... سعدالدین تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ یا ۱۳۹۰ میلادی)» (ص ۹۱ متن اصلی)، «... فصیح معتبر، تفتازانی...» (ص ۱۶۱ اصلی)، «... تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ میلادی)» (ص ۲۵۲ اصلی). کلمات خارجی (فارسی یا عربی- م) نیز بعضاً نا به جا تعریف می‌شوند، مثلاً عبارت «امامی آخباری» نخست در ص ۱۲۸ (متن اصلی) به کار می‌رود و بعد در ص ۱۳۲ (اصلی) تعریف می‌شود؛ در حالی که واژه «آخباری» قبلاً در ص ۱۲۷ (اصلی) تعریف شده است. این مسأله تمرکز خواننده را به هم می‌زند؛ چون مجبور است به پس و پیش متن رجوع کند تا معنی عبارت را دریابد. این نقائص و بعضی نمونه‌های دیگر- مثل آثاری که در یادداشت‌ها ذکر شده‌اند، اما در کتاب‌نامه نیامده‌اند- نشان می‌دهد که متن کتاب به طور منظم نگاشته نگشته و در حد کفایت ویرایش نیز نشده است.

اگر این ناهمگونی‌ها منحصر به موارد فنی مذکور در فوق بود، می‌شد آن را نوعی متّه به خشخاش گذاشتن تلقی کرد؛ اما محتوای متن نیز گرفتار آن است. بخش‌های متعدّد، نوعی قالب‌بندی شده‌اند که گویی به یک سلسله مراتب موضوعی واحد تعلق دارند- این بخش‌ها معمولاً با عناوینی برجسته‌تر مشخص شده‌اند- و این در حالی است که محتویات آن‌ها عملاً به

## نقد جونا وینترز

سطوح متفاوت (جاهای دیگر کتاب- م) متعلق است. برای مثال، بخش‌های «گونه‌شناسی ونس برو از تفسیر» (ص ۱۷۷) و «معیارهای تشخیص تفسیر در کتاب ایقان» (ص ۱۷۹) و «قرائت‌های مختلف» (ص ۱۸۲)، سه مبحث متوالی هستند که ظاهراً هر کدام زیرمجموعه بحث قبلی است؛ ولی تحت عناوین مستقل و متساوی قالب‌بندی شده‌اند. ابزار تشخیص تفسیر دوازده گانه نیز، که به هر کدام بخشی مستقل اختصاص داده شده، می‌بایست لااقل شماره‌گذاری می‌شدند. از آنجا که بعضی از فصول، حائزده‌ها 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 می‌توانند در هم ادغام شوند؛ یعنی جملات و پاراگراف‌ها و بخش‌های غیرمرتبط به عناوین مذکوره، در یک جا و به صورت منظم ارائه گردند. مثلاً چنین به نظر می‌رسد که فرازها (پاراگراف‌ها)ی کوتاه راجع به تب و تاب موعودگرایانه بابی، در صفحه ۱۵۴، 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 می‌توان یافت که در متن کتاب پراکنده‌اند 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 می‌شود که هیچ یک از آن‌ها پردازشی یگانه و همبسته را نشان نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که باک این مسأله را در صفحات ۱۰۸-۱۰۳ مطرح و مورد بحث قرار داده است، جایی که در آن، خودآگاهی حضرت بهاءالله، انتظارات موعودگرایانه بابی و فنون مورد استفاده آن حضرت، هم برای مخفی کردن و هم برای متجلی نمودن «راز» خود، بررسی می‌گردد. اما وقتی همین مباحث مجدداً در صفحات ۳۲۸-۳۱۰، البته با جزئیات بیشتر، مورد مطالعه واقع می‌شود، انسان تعجب می‌کند که چرا بین آن‌ها به اندازه نیمی از کتاب فاصله است و این تعجب حتی بیشتر شده، به گونه این سؤال جلوه می‌کند که چه سازمان و ساختاری حاکم بر زیربنای کتاب *رمز و راز* است؟ وقتی می‌بینیم کتاب نه با یک خلاصه جامع از زمینه پوشش داده شده، بلکه با بحثی از برنامه حضرت بهاءالله برای اصلاحات اجتماعی- دینی پایان می‌پذیرد؟ مقولاتی که به نظر می‌رسد ربط مستقیمی به فحوی کتاب نداشته، بیشتر شبیه مقدمه‌ای بر یک کتاب جدا و جدید می‌باشند. بسیار غریب است که

## نقد جونا وینترز

باک، با اینکه می‌پذیرد این بخش «خارج از حوزهٔ مأموریت این تحقیق» (ص ۳۳۵) است، نه صفحه را به آن اختصاص می‌دهد.

با توجه به تعداد مباحث متعددهٔ مطروحه و نیز به نوعی، شیوهٔ اتفافی پرداختن به آن‌ها، کتاب می‌بایست از یک فهرست مندرجات دقیق‌تر و نیز یک ایندکس کامل، برخوردار می‌شد. در عصر واژه‌پردازهای رایانه‌ای که به کمک آن‌ها یک ایندکس فشرده، می‌تواند در طول یک روز ایجاد شود؛ فقدان آن، با عرض معذرت، عذر و بهانه بر نمی‌دارد و کاربرد کتاب را به عنوان یک اثر مرجع، دچار موانع و مشکلات می‌سازد.

نقد و بررسی فوق، نه با روحیهٔ گله و شکوه، بلکه با احساس تأسّف و تحسّر عرضه شد؛ زیرا که اثری چنین نفیس و ثمین، مثل رمز و راز با نقائص و معایبی خدشه دار شده است که با نظم و ترتیبی بهتر و نگارشی دقیق‌تر و ویرایشی کامل‌تر، قابل اجتناب بوده‌اند. باک پروژه‌ای را متعهد و متقبل شده که از بسیاری جهات قابل تحسین است؛ اول اینکه مطالعه‌ای است تهورآمیز، زیرا اولین تحلیل جامع و گسترده است در زمینه و محتوای افکار و آثار حضرت بهاءالله. دفاع ضمنی و نسبتاً بی‌ریطی که باک در ص ۳۱۲ از خود به عمل آورده، نشان می‌دهد که او نیز از خطورت مبحث و رویکرد آکادمیک به آن، با خبر بوده است. دوم اینکه سخت‌کوشی و مجاهدتی که باک با آن به مباحث خود پرداخته، الگویی است برای هر کسی که می‌خواهد به تحقیق کتاب‌خانه‌ای 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 می‌افکنند، و در بعضی مواضع حتی سبک و شیوهٔ او، بارز و درخشان است. گرچه خوانندهٔ احتمالی را باید متذکر داشت که رمز و راز ممکن است متنی مبهم و مایوس‌کننده به نظر آید که نفوذ در آن صعب و سخت است؛ اما این را هم باید گفت که این کتاب پژوهشی است خارق‌العاده که خواننده ساعی را پاداشی بس ارزنده، عنایت خواهد کرد.

### یادداشت‌های نقد اول:

یادداشت ۱:

به بیانی صحیح‌تر، گفتهٔ کول باید به این شکل در آید: رمز و راز اولین مطالعهٔ آکادمیکی است که به صورت کتاب منتشر شده است. قبل از آن، پایان‌نامهٔ ۲۸۹ صفحه‌ای خانم ( Diana Malouf)، با عنوان: «کلمات مکنونه اثر حضرت بهاءالله: قواعد ترجمهٔ به کاربرده شده توسط حضرت شوقی افندی» [دانشگاه ایالتی نیویورک در (Binghamton)، ۱۹۸۸]، قرار دارد.

## نقد جونا وینترز

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 ملی تحقیقات بهایی در امریکا، ۱۹۹۷)، صص ۱۰۲-۱۰۱.

یادداشت ۳:

این سکوت و احتیاط را می‌توان تا حدی ناشی از هدایتی دانست که بیت‌العدل اعظم به محفل ملی کانادا، عنایت کرده‌اند: «لازم است به بهائیان ایرانی تأکید شود که... آن‌ها نباید در صدد ایجاد روابط صمیمانه با مسلمانان ایرانی و تبلیغ امر الهی به آنان، بر آیند.» [انوار هدایت، نشر سوم (دهلی نو: مؤسسهٔ مطبوعات امری، ۱۹۹۴)، ص ۴۳۰].

یادداشت ۴:

برای مثال رجوع کنید به دفاعیهٔ فضل‌الرحمن، «مواضيع اصلي 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 می‌شود»، (Hans Wehr)، فرهنگ عربی به انگلیسی، مدخل «شاهد» (

## نقد فرانک لوئیس (۱) (Frank Lewis)

کتاب *رمز و راز*، همان‌گونه که خوان کول در مقدمه آن اشاره می‌کند، اولین پژوهش علمی به زبان انگلیسی است که به یکی از آثار حضرت بهاء‌الله، اختصاص یافته است (۲)؛ بدین لحاظ معرف شاخص مهمی در تاریخ تفسیر بهایی بوده، مؤلف و ناشر آن، به سبب شهامت و استقامتشان سزاوار تحسین فراون می‌باشند. کریستوفر باک تسلط بارزی را بر کلیت تحقیق و تتبع جاری بهایی و نیز وقوف کاملی را بر مقالات علمی موجود در مجلات تحقیقی که مقولات مهم مکاتب اسلامی و مسیحی را بررسی می‌کنند، نشان می‌دهد. این کتاب بدایتاً محققان امور دینی و بخصوص اسلامی را هدف قرار می‌دهد. اما بهائیان نیز که مایلند چنین کسانی را مخاطب سازند می‌توانند بدون احساس اشکال و حتی بدون آگاهی (از محتوای کتاب- م) آن را پیش‌نهاد بدهند. بعلاوه، همه افراد، بخصوص بهائیان که متعصبانه و سرسختانه مخالف کاربرد شیوه‌های منقدانه و محققانه به آثار مقدسه دین خود هستند، در رویکرد باک، نکات قابل تحسین فراوانی خواهند یافت. با توجه به آنچه که گاهی می‌تواند رابطه‌ای آزارنده و ناشادمانه میان محققان غربی و تحقیق و تتبع به طور کلی از یک سو و جامعه بهایی از سوی دیگر، برآورد شود؛ تلاش *رمز و راز* برای مواجهه با این دو گروه مخاطبان متخالف، به طور همزمان و بدون واهمه، اندیشه و اقدامی بس شجاعانه است. سعی در یافتن زمینه مشترکی که بهائیان غیر آکادمیک و جامعه 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 محسوب است.

باک از یک نقطه نظر، به لحنی علمی (academic) و با کاربرد اصطلاحات پدیدارشناسان دین، مطلب می‌نویسد؛ اما نشانه‌های سبک بیان و شیوه تبیان حضرت شوقی افندی نیز گهگاهی در نوشتار او ظاهر می‌شود؛ همان‌گونه که اغلب در آثار سایر بهائیان، نمایان می‌گردد. تحت تأثیر این قضیه، شیوه فصیحانه باک، اغلب به سبک ویکتوریایی یا ادواری شباهت می‌یابد و تمایل او به کاربرد صفات پر طمطراق و بعضاً قدیمی، اصطلاحاً توی ذوق خواننده می‌زند؛ گرچه چنین صفاتی، به بیانی دیگر، در نثری علمی و احتیاط‌آمیز و از لحاظ ارزشی خنثی، به کاربرده شده‌اند. تلفیقی این چنین از دو سبک ناسازگار ممکن است روی بعضی از خوانندگان تأثیری غریب بر جای گذارد و یا از دید خوانندگانی دیگر، به عنوان ایجاد نوعی اعتدال میان ارزش‌های روحانی و علمی، مقبول افتد. اما از نظر این جانب، کار، پیوسته گرفتار

## نقد فرانک لوئیس

نوعی لغزش و جهش است به پس و پیش، میان مطالبی چون: «حضرت بهاءالله تجدید ساختار اخلاق را پیش‌نیازی برای تحقق قیامت، یا همان رستاخیز موعود، مقرر فرمودند.» (ص ۲۵) از یک طرف و «حضرت بهاءالله نهالی (Scion) از خاندانی اشرافی... بودند.» (ص ۱۴) (خط تأکید از این جانب است)، از طرف دیگر. نیز با جملاتی این چنین مواجه می‌شویم: «فرایند تحقیق، گهگاهی در گزینش شیوه‌ای که متناسب با خود انگاره (self-definition) دینی باشد، ناموفق است.» (ص ۱۳)، که به موازات عباراتی چون: «در همین حفره مهلکه بود که...» (ص ۲۰) (xxx) (it was in this pestilential pit)، و یا «جمال رحمن... رقم زدند.» (ص ۱۶) (xxvi) (oriental hyperbole) (Baha'u'llah) penned یا «شیوه مبالغه شرقی» (ص ۳۱۸) (204) (خط تأکیدها از همین نویسنده است- م)، ظاهر می‌شوند. همچنین معدودی ترجمه‌های نامناسب دیده می‌شود، مثل: *This is an explanation and comparison: it is* [که برای این جمله از *figuration, not Literal reality* (در ص ۳۱، یادداشت 33) با این جمله از *مفاوضات* (ص ۳۲) ارائه شده است: «این تغییر و تمثیل است، نه حقیقت»- م]، که می‌بایست با ناهنجاری کمتری این‌گونه ترجمه می‌شد:

**(This is interpretation and parable; it is a metaphor, not the Truth).**

باک، مُستغاث را این‌گونه ترجمه می‌کند: «(120)» (He who shall be invoked)، که شاید به این شکل بهتر باشد: «He whose aid is sought». بعضی از جملات انگلیسی، ابروان را سخت در هم می‌کشد، مانند:

**(As a Persian and hermeneut, Bahau'llah enriches a spectacular legacy of exegsis by Persians.) (p. 81).**

(حضرت بهاءالله، به عنوان یک ایرانی و یک مفسر، میراث مرغوب تفسیر ایرانی را غنی‌تر می‌سازند.) (ص ۱۲۳) 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 منزل، پس از اظهار امر علنی در ۱۸۶۳، سبب تقویت انتشار روزافزون آن شد.) (ص ۹۰) و یا:



## نقد فرانک لوئیس

(p.89)(Without aspersing the sincerity of this eulogy of the Quran..) (بدون اینکه بخواهیم خلوص و اصالت این تمجید و ستایش از قرآن را خدشه دار سازیم،...) (ص ۱۳۱). از موضعی منصفانه، گهگاهی فقراتی از یک نثر منسجم و زیبا نیز دیده می‌شود، مثل پاراگراف آخر از ص ۳۱۳. اما به هر حال کسی چنین کتابی را برای مشاهده نثری فصیح و بلیغ در دست نمی‌گیرد. آن گروه از شما که در باره جملات فوق هیچ چیز قابل اعتراضی نمی‌یابید، ممکن است بحق نتیجه بگیرید که من دارم متّه به خشخاش می‌گذارم؛ آن دسته از شما هم که نثر همین نقد را مشکل و پیچیده برآورد می‌نمایید، درست فکر می‌کنید اگر بگویید من حق اظهار نظر در باره چنین مسائلی را ندارم. مسائل مربوط به سبک و سیاق به کنار، اما به خواننده (خواننده کتاب رمز و راز- م) باید این پیش آگهی را داد که این کتابی است ثقیل، با دلائل و براهینی متراکم و پر از اصطلاحات پیچیده و درهم ریخته؛ معهذا متن کتاب، سختی تلاش در جهت درک و فهم خود را سخاوتمندانه، جبران می‌نماید.

دیباچه کتاب (از ص ۹ الی ۲۵) می‌کوشد زمینه و بستری کلامی و تاریخی برای جنبش بابی و دعاوی بعدی حضرت بهاء‌الله، فراهم آورد. باک، تاریخچه‌ای فشرده مهیا می‌سازد که سرشار است از آخرین اطلاعات موجود در مجلات علمی- تحقیقی راجع به موضوع و خردمندانه، متون تحقیقی راجع به تاریخ بابی را، که بعضی اوقات چندان بیطرفانه هم نیستند، مورد بررسی قرار می‌دهد. محض احتیاط باید گفته شود، خوانندگانی که با مباحث پدیدارشناسی 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 درک روشن حوادث برجسته‌ای که به تألیف کتاب ایقان منجر شد، این بخش را به پایان برسانند. به فرض اینکه کتاب، از جمله، مخاطبینی را مدّ نظر داشته باشد که تازه به تحقیق و مطالعه دینی پرداخته و لهذا فاقد شناختی دقیق از دیانت بهایی باشند، برای سهولت درک آن‌ها، در چاپ‌های آینده کتاب، باید شرحی اصولی راجع به تغییر و توسعه تشیع به بابیت و سپس به بهائیت، شامل احتمالاً جدولی زمانی از حوادث و متون مربوطه، افزوده گردد.

توجه باک به جنبه‌های کاریزماتیک تاریخ بابی- بهایی و توصیه او در مورد ملحوظ داشتن تجربه «حدّ متوسط» بایان از دین، اصلاحیه مهمی را نسبت به کل تحقیقات موجود راجع به بابیت، ارائه می‌کند. به استثنای معدودی مشهور (یعنی کارهای اسمیت و مومن)، اغلب پژوهش‌ها، در

## نقد فرانک لوئیس

حد افراط، متمرکز است بر منابع نصی؛ و این در حالی است که به نظر نمی‌رسد همه متون به‌کاررفته در این تحقیقات در دسترس قاطبهٔ مقبلین جدید بایی بوده، و آنهایی هم که بوده، بایان می‌توانسته‌اند از عهدهٔ درکشان برآیند. این نفوس بیشتر از طریق تماس شخصی و بحث و گفتگوی مستقیم به دین جدید می‌گرویده‌اند تا با مطالعهٔ خصوصی آثار حضرت باب. باک اثر قلمی براون را به عنوان شاهدهی بر کاریزما یا فرۀ ایزدی حضرت بهاءالله ذکر می‌کند؛ گرچه این، شهادتی است شوق‌انگیز، اما مظنون هم هست، چون براون بعدها بعضی از همین گونه عبارات را در توصیف صبح ازل نیز به کار می‌برد.

راجع به راز موعودیت

در فصل اول، «حضرت بهاءالله و کتاب ایقان»، باک ابتدا موضوع «راز موعودیت» را بررسی می‌کند، موضوعی که در مواضع دیگر کتاب نیز (مثل صص ۱۰۴-۱۰۳ و صص ۳۱۰ به بعد و غیره) مطرح می‌شود. او به این مسأله می‌پردازد که آیا حضرت بهاءالله با توجه به اینکه تا سال ۱۸۶۳، آشکارا داعیه‌ای را بر مظهریت الهی عنوان نفرموده بودند، فرایندی را که طی آن کتاب ایقان به وجود آمد، یک تجلی الهی میدانسته‌اند یا نه و نیز اینکه آیا این فرایند را، آن گونه که اخیراً پدیدارشناسان دین تعریف می‌کنند (صص ۴۱-۳۵)، می‌توان واقعاً «نزول»، در نظر گرفت یا نه. علاوه بر توضیح پایانی کتاب که انتظار می‌رود یک خواننده «ایده آل» بایی از آن، آشکارا، داعیهٔ نزول را استنباط کند، باک سایر فقرات مشابه موجود در ایقان را نیز ذکر می‌نماید. بحث مطروح در این جا می‌باید با مطالعهٔ دقیق بقیهٔ آثار اولیهٔ حضرت بهاءالله، مثل کلمات مکنونه نیز پشتیبانی می‌گشت که مقدمه و مؤخرهٔ آن [همچنین عنوان ابتدایی آن، مصحف (صحیح‌تر آن صحیفه است- م) فاطمیه] نیز قویاً نشان می‌دهند که حضرت بهاءالله کار خود را «نزول» آیات، قلمداد فرموده‌اند (B. Todd Lawson) به مفاهیم ضمنی مهم بعضی از کلمات حاوی بار یزدان‌شناسانه در آثار حضرت باب، اشاره کرده، نشان می‌دهد که گرچه مدعیات مشخصهٔ آن حضرت در بارهٔ مقام و منزلت خود، در طول زمان رشد و توسعه یافت، اما به آن‌ها از همان آغاز اشاره شده بود؛ به گونه‌ای که یک خوانندهٔ کاملاً مطلع می‌توانست از آثار اولیهٔ آن حضرت استنباطشان کند (۳). لاوسن، برای تفسیر متون بایی و بهایی چهارچوبه‌ای نظری ارائه می‌دهد و اهمیت دارا بودن دانش لغوی وسیع در مورد متون صوفی و اسلامی را اثبات می‌کند.

## نقد فرانک لوئیس

باک به دنبال براون، به درستی این احتمال را که توضیح پایانی ایقان، بعد از نزول آن اضافه شده است، مطرح می‌نماید. او نیاز در دسترس بودن یک نشر نقّادی شده از ایقان را گوشزد می‌کند؛ ضرورتی که در مورد سایر آثار حضرت بهاء‌الله، و نیز آثاری چون مفاوضات حضرت عبدالبهاء که در مورد آن حداقل سه سطح متنی متمایز موجود است، وجود دارد. این مسأله، به بحثی راجع به تعیین زمان تحریر متن ایقان و نیز «شرایط حاکم بر نزول» آن (صص ۴۸- ۴۵) منجر می‌شود. بقیه این فصل (فصل اول- م) (صص ۶۷- ۴۸)، خواننده را در مسیر تاریخچه دستنویس‌ها، ترجمه‌ها و چاپ‌های کتاب ایقان سیر می‌دهد. مؤلف، با ترتیب و تنظیم مقادیر زیادی اطلاعات که از منابع متفرق خوشه چینی کرده و به خوبی خلاصه نموده، مباحثی دقیق و مفید را درباره این مواضع عرضه می‌کند. این بخش از کتاب با چنان تراکمی جزئیات را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد که بسیاری از خوانندگان ممکن است با این مشکل مواجه شوند که اصطلاحاً به خاطر درخت‌ها درک جنگل را از دست بدهند؛ (یعنی به دلیل گیر کردن در جزئیات از درک موضوع اصلی و کلی بازمانند- م). خوانندگانی که با علم راز آمیز نقد متون آشنا نیستند، ممکن است اهمیت سرگذشت دستنویس‌ها و چاپ‌های ایقان را درست متوجه نشوند- مگر آنکه البته نفی اتهامات سید نجفی، مورد نظر باشد. اگر دلایل بدل توجه دقیق به چنین استدلالی، شرح داده می‌شد و نیز نقش مهمی که تحقیق متنی (کتابخانه‌ای) در تقویت قرائت صحیح سایر آثار الهیه دارد، روشن می‌گشت، هیچ ضرر و زبانی به بار نمی‌آورد. البته، مسائل تفسیری و اعتقادی بیشتری راجع به میزان دقتی که نفوس انسانی می‌توانند با آن شکل و محتوای آیات و بیانات را انتقال دهند؛ همچنین مخاطرات نوعی بت پردازی و تمجید و تکریم اغراق آمیز نسبت به «متن» نیز در هر یک از سنن مربوط به کتب سماوی، وجود دارد. باک، بی‌شک به سبب ملاحظه حساسیت‌های مخاطبین بهایی خود، در مورد این قضیه سکوت می‌کند؛ اما با احساسی از توبیخ یا تأسّف نتیجه می‌گیرد که «در واقع، به طور ساده باید گفت، نصوص بهایی کلاً فاقد طبع و نشر منقدانه‌اند» (ص ۶۷)

اما در مورد مسأله ترجمه حضرت شوقی افندی از «حمامه ترابی» به صورت «این مرغ ملکوتی که اکنون بر خاک مقیم است»، که به نظر باک علی‌قلی خان آن را به نحو تحت اللفظی تر، به گونه «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 داشته‌اند

## نقد فرانک لوئیس

که مطابق آن، روح به عنوان پرنده‌ای آسمانی در عالم ناسوتی گرفتار می‌آید؛ اما با جهد و تلاش، خود را از قیود آن رهایی داده، به سوی کوه قاف پرواز می‌کند و به زیارت سلطان خود فائز می‌شود؛ سپس به زمین باز می‌گردد تا بشارت لقای سلطان حقیقی را به یاران خود که هنوز در اسارتِ ارضند، بدهد. (رجوع کنید به ابن سینا، رساله الطَّیْر) (۴) و نیز به «قصیده حَمَامَه» که منسوب به اوست. به همین گونه حضرت بهاء‌الله در این فقره اظهار می‌دارند که قادرند «اسرار بی‌شمار» برای همراهان بابی خود ظاهر سازند، و اشاره می‌نمایند که پرنده روحشان به سوی خالق خود پرواز کرده و لهذا قادر است اسرار امکانه قدسیه وجود را برای ارواحی که همچنان در گل و لای امکان گرفتارند، آشکار سازد. به نظر می‌رسد این تمثیل می‌گوید 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 به نظر می‌آید؛ چون جدای از تجلی روح القدس به حضرت مسیح به صورت کبوتر، ایقان نیز (ص ۱۳۲) اولیاء و اصفیای الهی را «اطیار هوپه و حَمَامَات ازلیه» توصیف نموده که دوباره اشاره‌ای است به تمثیل روح چون پرنده ابن سینا. به عقیده من احتمال این مضمون بیشتر از توضیحی است که باک داده، مبنی بر اینکه «یک پرنده معمولاً در آسمان پرواز می‌کند و بر شاخه یک درخت مقرر می‌گزیند»، یعنی به همین صورت، حَمَامَة ترابی حضرت بهاء‌الله «مشخص کننده انسانی الهی است که مجبور گشته در عالم ناسوتی سکنی گزیند». به نظر من باک در بحث از پرنده به عنوان نماینده روح در صفحات ۳۲۱-۳۲۰، به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود. به هر حال، در این مورد که این فقره دالّ بر «قرب ظهور» حضرت بهاء‌الله است، حق کاملاً با باک می‌باشد.

### تعیین تاریخ نزول ایقان

در مورد تعیین تاریخ نزول متن، باک با ظرافت، عوامل مختلفه لازم به ملاحظه را توضیح می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که ایقان در سال ۱۲۷۸ هجری قمری، محتملاً مطابق با ۱۸۶۱ میلادی نازل شده است؛ گرچه تاریخ رسمی ۱۸۶۲ می‌باشد (توجه کنید که سال ۱۲۷۸ قمری در ۹ جولای ۱۸۶۱ شروع و در ۲۹ جون ۱۸۶۲ خاتمه یافته است). با توجه به ترجمه حضرت شوقی افندی از فقره «هزار و دویست و هشتاد سنه از ظهور نقطه فرقان

## نقد فرانک لوئیس

گذشت» (ایقان ۱۹۰۰، ص ۱۴۴)، باک حدس می‌زند 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 این‌گونه (۱۲۸۰ سنه)، ترجمه کرده‌اند.» [به نظر می‌رسد که این سر راست کردن را نفس حضرت بهاء‌الله انجام داده‌اند... زیرا در متن اصلی فارسی نیز هزار و دویست و هشتاد سنه ذکر شده است- م] (ایقان ۱۹۰۰، ص ۶۸). اما باک به این نکته اشاره‌ای نمی‌کند که بعضی از (اگر نه همه) دستنویس‌های ایقان نیز سال ۱۲۸۰ را، به جای ۱۲۷۸، ثبت کرده‌اند. همچنین نسخه چاپی فارسی نیز که هم اکنون در دسترسند [از جمله نسخه تجدید چاپ شده توسط محفل مرکزی بهائیان مصر در سال ۱۳۵۲ هجری قمری (۱۹۳۴-۱۹۳۳ میلادی) و نیز نسخه تجدید چاپ شده در هندوستان از روی نسخه چاپی ایران در دوم خرداد ۱۳۱۹ هجری شمسی (۲۳ می ۱۹۴۰ میلادی)]، هر دو، سال ۱۲۸۰ را ذکر کرده‌اند. ترجمه کتاب به زبان فرانسه هم که مستقلاً از ترجمه حضرت شوقی افندی، توسط هیپولیت دریفوس صورت گرفته، سال ۱۲۸۰ را ثبت کرده است.

از آن‌جا که حضرت شوقی افندی در رقیمه‌ای ذکر نموده‌اند که تاریخ نزول ایقان ۱۲۷۸ قمری است، ظاهراً ایشان به دستنویسی (یا احتمالاً منابع تاریخی دیگری) دسترسی داشته‌اند که سال ۱۲۷۸ را تصریح کرده است؛ اما متن دستنویسی که برای ترجمه استفاده نموده‌اند، ظاهراً حاوی تاریخ ۱۲۸۰ بوده است؛ گرچه در جایی دیگر از همان دستنویس که به بلایای بایبان در مقایسه با مصائب امام حسین، دلالت دارد، به عبارت هیجده سنه از ظهور نقطه بیان اشارت می‌رود. پیش‌نهاد من در این‌جا این است که سال ۱۲۸۰، ممکن است اصلاحیه‌ای باشد که حضرت بهاء‌الله خود، زمانی که دستنویس حضرت عبدالبهاء را (در سن هیجده سالگی) برای خال حضرت باب، ملاحظه می‌کرده‌اند، اعمال فرموده باشند. در همین زمان بود که آن حضرت بعضی از مطالب، مثل جمله ذیل را، در حواشی، اضافه نمودند: «این عبد در کمال رضا، جان برکف، حاضریم که شاید از عنایت الهی و فضل سبحانی این حرف مذکور مشهور در سبیل نقطه و کلمه علیا شود و جان دربارد.» (ایقان ۱۹۰۰، ص ۲۱۲)

## نقد فرانک لوئیس

گرچه سال ۱۲۸۰ ممکن است مبین تاریخی باشد که جمال سبحان در آن توضیحات حاشیه‌ای را اضافه فرمودند، اما محتمل است که نیز معرف تاریخی کلی و تخمینی باشد، تا تاریخی دقیق و مشخص. چیزی شبیه این «یک هزار و دو صد سال و هشت دهه» شاید ادامه این مسیر تفحص، روشنگری بیشتری برای این بیان باک فراهم آورد که می‌گوید: «ما میدانیم که حضرت بهاءالله خود، در حواشی نسخه اصلی اضافاتی را مرقوم فرموده‌اند.» (ص ۶۴)

باک به نحوی توضیح‌ناپذیر، نظریات فاضل مازندرانی را راجع به دستنویس‌ها و نیز تاریخ نزول ایقان، مندرج در اسرارالانوار (صص ۲۸۴-۲۶۶، سر فصل «ایقان»)، نادیده می‌گیرد. مازندرانی به وجود دستنویس‌های مختلفی اشاره می‌کند که بعضاً ۱۲۸۰ و بعضاً ۱۲۷۹ را ذکر کرده‌اند (گرچه متأسفانه موارد مربوطه را مشخص نمی‌کند) و خود، پیش‌نهاد می‌نماید 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 اسرارالانوار مازندرانی ذکر می‌کند بدون اینکه مستقیماً به متن اثر او اشاره نماید (گرچه کار او در کتابنامه آمده است). مازندرانی آشکارا از تفاوت موجود در دستنویس‌های مختلف آگاه و نسبت به آن‌ها حساس بوده است؛ تعداد زیادی از آن‌ها و نیز چاپ‌های سنگی و تاپی متن را مشاهده کرده و این پیش‌نهاد را مطرح می‌کند که کتاب می‌بایست در سال ۱۲۷۹ که حدّ میانه دو نظریه است، نازل شده باشد. چه، کسی با استنتاجات مازندرانی موافق باشد یا نباشد، خواننده می‌بایست در بحث دقیق و موشکافانه‌ای که باک به این مسأله اختصاص می‌دهد، از نظریات مازندرانی نیز مطلع می‌شد.

زبان و معنا

فصل دوم، «تفسیر و عقیده»، ابعاد اصولی و اعتقادی ایقان را بررسی می‌نماید؛ یعنی اینکه کتاب چگونه اعتراضات قدرتمند وارد بر مدعیات مطروحه حضرت باب را تعبیر و تفسیر می‌کند و نیز اینکه آیا ظهور قریب‌الوقوع حضرت بهاءالله را پیش‌بینی می‌نماید یا نه. این مهم بر حسب مبحث مطالعه قیاسی ادیان و با تشبّث به مفاهیم «قیامت» و «راز موعودیت»، قالب بندی می‌شود. بحث و بررسی انتظارات سنتی شیعه راجع به قائم و نیز رویکردهای فصیحانه به کار رفته توسط حضرت بهاءالله برای برخورد با آن‌ها و نیز بررسی آیه قرآنی «خاتم النبیین»، روشنگرانه است. من نمی‌فهمم چگونه یک خواننده واقع‌گرا می‌تواند انکار کند که کلمات مکنونه، ایقان و سایر آثار حضرت بهاءالله در دوره بغداد، بعضی اوقات نه چندان ظریفانه، ابراز

## نقد فرانک لوئیس

و افشا می نمایند که حضرت بهاء الله خود را صاحب ارتباط مخصوص با حضرت الوهیت و عارف معانی مکنونه کتب سماویه، ملحوظ می داشته اند؟ همان طور که در فوق پیش نهاد کردم، در همین مسیر میسر بوده به نحوی ثمر بخش، مقایسه ای نیز صورت گیرد بین «راز موعودیت» حضرت بهاء الله که در آثار دوره بغداد نهان و عیان می گردد، با «راز موعودیت» حضرت باب که در آثار اولیه 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 مسأله راز موعودیت، باک، مضمون اصلی کتاب ایقان را این گونه توصیف می کند: «بحث و استدلالی... فصیحانه و گسترده که به تعبیر و تفسیری نمادین از صور قیامت نشانی منتهی می گردد که پیاپی در متن قرآن رخ می نمایند» (صص ۱۱۳)

این موضوع در ابعادی گسترده تر، در فصل سوم، «در وراى اسلام: اصطلاح شناسی تفسیری در کتاب ایقان»، که ایقان را در زمره تفاسیر قرآنی قلمداد می کند، دنبال می گردد. این نظر 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 بررسی شیوه سنتی تفسیر اسلامی در مورد آیه حاوی عبارت «خاتم النبیین» پیچیده و بعضاً دگراندیشانه است. شاید ایقان بیشتر مدیون رویکرد تفسیری صوفی باشد تا تفسیر سنی یا حتی شرح و بسط شیعی متن (قرآن)، و باید آن را بخصوص در پرتو سنت فلسفی اخیر ایرانی و نیز جنبش های جهانی در داخل اسلام هندو- ایرانی (مثل معبد اکبر یا زرتشتیان روشن اندیش آذر کیوان)، که می کوشیدند تلفیقی از هندوئیسم، زرتشتی و اسلام به وجود آورند و نیز با توجه به مناقشات و مبارزات بین تشیع اخباری از یک طرف و تشیع اصولی و مکتب شیخی از طرف دیگر، درک و فهم نمود.

به نظر باک، ایقان به فارسی فصیح و در عین حال قابل درک، نوشته شده است. این سبک، با تغییر موضع دادن مباحث قیامت شناسی، نجات و تفسیر قرآنی از مفاهیم و مصطلحات طبقات متخصص-محدثین، فقها و مورخین- 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 درباری (Mirror for princes) بدایت قرون

## نقد فرانک لوئیس

میانه (کارهای نظام‌الملک یا قزوینی و غیره)، اغلب در مورد متون فلسفی (مثلاً مقالات فارسی ابن سینا یا سهروردی) و بالاخص در متون عرفانی، چه نثری و چه شعری، مثل آثار عطار و رومی و محمدبن منور، که مباحث و مقولات کلامی و فلسفی عمیق و پیچیده را به فارسی روان و آسان بیان می‌کرد. 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 نوشتاری قرون دهم تا سیزدهم، مرجحاً مطابق است با توجهی که ایشان به اصلاحات سیاسی (همان‌گونه که از تحسین ایشان از قائم مقام فراهانی بر می‌آید) و به اصلاحات دینی (همان‌سان که از توجهشان به حضرت باب آشکار است) و به اصلاحات ادبی و زبانی- بخصوص بازگشت به جنبش نئوکلاسیک در فارسی‌نویسی- مبذول داشته‌اند. این شیوه، مبین تغییر و تحولی عمده است در فرهنگ بابی، که تا آن وقت متون متعدّد و مُلغزی را (توسط حضرت باب، طاهره، قدوس و دیگران)، مشحون از براهین و تفاسیل علمای شیعه، به وجود آورده بود. قرائت حضرت بهاءالله از قرآن، اساساً شبیه رویکرد کاریتی (karaité)<sup>۱</sup> است که انتقال اصول و اعتقادات ایجاد شده حول متن قرآن را کنار افکنده، از خواننده دعوت می‌کند مستقیماً اما البته با شیوه مجازین، با معانی کتاب الهی (قرآن- م) مواجه گردد.

به همین دلیل، کوشش بعدی در این فصل از رمز و راز در جهت بسط تعاریف فنی فصیحانه برای عبارات متعدّدی (رمز، راز، تلویح، اشاره و غیره) که حضرت بهاءالله در مسیر ایضاح معانی ممکنه یا حصول ادراک صحیح از مسائل متنوع اعتقادی یا نصّی، به کار می‌برند؛ و یا در نظر گفتن این عبارات به عنوان جزیی از فرهنگ تفسیری آن حضرت، به عقیده من تا حدی نابه‌جا 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 فنی تفسیری را در بر دارند؛ اما چنین عبارات (از جمله آن‌هایی که باک ذکر می‌نماید؛ البته تا حدودی به استثنای عبارت تلویح)، اغلب کاربردی بیشتر عادی و غیر فنی داشته‌اند. علاوه بر این، تمامیت اندیشه عرفانی در ادبیات اخیر فارسی، ممزوج است با معانی مخصوصه چنین عبارات و اصطلاحاتی، مگر آنکه یک مؤلف معین از آن‌ها به طریق و به معنی متفاوتی

<sup>۱</sup> جنبشی یهودی که در قرن هشتم میلادی در بغداد به وجود آمد و ربانیت و تلمودیت را مردود شمرده، عقاید خود را فقط مبتنی بر نصوص تورات می‌نمود- م، فرهنگ مریام- ویستر، ص ۶۳۸- م



## نقد فرانک لوئیس

استفاده نماید (مثل نظریه وحدت وجود که مفسرین متأخر آن را به ابن عربی نسبت می دهند). در کتابی چون ایقان که با انشایی مسجع یا با کاربرد عباراتی موزون وهم قافیه، نگاشته شده، گزینش واژگان، اغلب بر اساس طنین صدا و تعداد سیلابها، انجام می شود. در رمز و راز مثال «کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه» (ص ۱۳۶) ارائه شده است که حضرت شوقی افندی آن را به صورت: «Symbolic Terms and abstruse allusions» ترجمه نموده اند. این عبارات مزدوج، توازی دستوری را لحاظ کرده، حاوی بخش‌ها (سیلاب‌ها)ی معادل می باشند؛ در حالی که مطابق قواعد عروض در شعر فارسی، قافیه ندارند؛ و نوعی هم آوایی یا قافیه‌گرایی خفیف را بین بخش اول و بخش دوم زوج، به وجود می آورند (مات / رات و موزه / غزه). به نظر من اغلب چنین عباراتی که حضرت بهاء‌الله در ایقان به کار برده اند، معانی دقیقه فنیّه 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 مؤلف می کوشد به ترتیبات دستوری، مثل اضافه استعاری احاله دهد (صص ۱۶۶ و ۳۰۸) تقریباً وجود ندارد. ساختار اضافات، شیوه‌ای دیرینه در زبان فارسی است که بر اساس آن، کلمات توضیحی از هر نوعی (توصیفی، ملکی، اسماء مشخصه) به دنبال اسم‌ها می آیند که بدون کاربرد آنها، انسان مجبور است به درازگویی‌های ناهنجار متوسل شود. به نظر می رسد که باک خود در جایی (ص ۲۶۰) دریافته که ایقان را، به دلیل نوع و سبک خاصش، نمی توان چون حوضی پنداشت پر از ماهی عبارات فصیحانه فنی؛ اما علی رغم وضوح این نکته در کتاب، او خود به قصد صید، بارها تورش را درافکنده است. تمرکز بر اصطلاحات یزدان‌شناسی 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»، طولانی‌ترین و مرکزی‌ترین فصل کتاب، در واقع در همین راستا حرکت کرده است. همان طور که باک می گوید، این «مکاشفات عهد جدید» است و نه احادیث شیعی مربوط به قائم، که مضمون مرکزی پاسخ حضرت بهاء‌الله را به مسئله مطروحه راجع به داعیه قائمیت حضرت باب، تشکیل می دهد. وی به نحو متقاعد کننده‌ای، اهمیت تحلیل دقیق حضرت بهاء‌الله از فخره‌ای مندرج در انجیل متی را بررسی می کند

## نقد فرانک لوئیس

و رویکرد آن حضرت را در توضیح آیات قرآنی مشابه با آن تأکید می‌نماید و نتایج عالیۀ این شیوۀ «تفسیر بین‌الکتبی» (ص ۱۶۹) را، برجسته می‌سازد. برای حضرت بهاء‌الله میسر گشته با تمرکز بر یک بحث تفسیری مسیحی راجع به روز رستاخیز یا رجعت، به زبان تشبیهی و بدون تهدید عقاید عمیقۀ شیعی، راجع به هزارۀ موعود سخن گویند و به تدریج خواننده را هدایت فرمایند که ضرورت نظارۀ تمثیلی به فقرات قرآنی و احادیث نبوی را، به جای لحاظ ظاهری آن‌ها، بپذیرد. این تغییر مثل‌واره، نه با تشبث به مرجعیت متون تفسیری پیشین، بلکه «با توسل به حصول بیهودگی» (ص ۱۶۸) (در صورت ظاهرگرایی - م) صورت می‌گیرد. ستارگان نمی‌توانند به طور ظاهری از آسمان بر زمین فرو ریزند و لهذا این فقره (آیه - م) باید معنایی نمادین داشته باشد [ولی همان‌گونه که باک هوشیارانه گوشزد می‌نماید (ص ۲۵۷)، حضرت بهاء‌الله نفی نمی‌کنند که بعضی از آیات قرآنی حائز معنایی ظاهری هستند - اما همه آیات را نمی‌توان تفسیر به ظاهر نمود]. آن حضرت پس از اثبات اعتبار این شیوۀ تمثیلی، به انتقال و عود شیعی مربوط به قائم، از یک حوزه مشخص و محدود به یک عرصۀ عمومی و نمادین مبادرت می‌فرمایند (تا حد زیادی مثل یونگ که بعدها حقایق برجسته‌ای را از نمادهای ظاهراً ناهمگون دینی استنتاج می‌کند و یا مانند ایلیاد (Eliade) که اسطوره عود ابدی از اهل اور (Ur) را در افسانه‌های مختلف هزاره‌ای از سنت‌های گوناگون، مشاهده می‌نماید)، و همزمان، عقیدۀ اسلامی مبنی بر عود انبیای گذشته برای مردم مختلف در ازمَنه مختلف را نیز به آینده انتقال می‌دهند و این عود مستمر و متعدّد را به عنوان ظهور متکامل حقیقت الوهیت، تبیین می‌فرمایند.

ایقان به عنوان تفسیر

باک، سپس به مقایسۀ ایقان با سنت تفسیری شیعه می‌پردازد (ص ۱۷۰ به بعد) و می‌کوشد دلایل و براهین حضرت بهاء‌الله را زمینه یابی نماید و پیشینه‌های آن‌ها را ارائه دهد. او استدلال می‌کند که ایقان در بعضی اصول تفسیری، با تفسیر اخباری مشترک است و اشاره می‌نماید که در تفسیر اخباری «آن قدر که از آیات قرآنی برای مشروعیت بخشیدن به بحث‌ها و طرح‌های شیعی استفاده می‌گردد، از گزارش‌های امامی (روایت و احادیث - م) به جهت شرح و بسط آیات قرآنی بهره برده نمی‌شود... و در این وضعیت قرآن عملاً متنی شیعی از کار در می‌آید.» (ص ۱۷۳) استنتاج معادل این است که در تفسیر حضرت بهاء‌الله هم، قرآن متنی بابی یا بهایی می‌گردد. اما از این قضیه نمی‌توان نتیجه گرفت که احترام آن حضرت نسبت به قرآن به دلیل

## نقد فرانک لوئیس

پذیرش داعیه حضرت باب، کاهش می‌یابد؛ چیزی که سبب حیرت باک شده است (ص ۱۸۳) دلایل فراوانی موجود است که باور ما را نسبت به تعلق خاطر عمیق حضرت بهاء‌الله به قرآن و حضرت محمد تقویت می‌کند. باک، شباهت‌های بیشتری را بین تفسیر اخباریان از قرآن و تفسیر جمال رحمان در ایقان، در مقوله اهمیت زبان نمادین و گفتار پوشیده، ردیابی می‌کند (ص ۱۷۴-۱۷۳) این موضوع کاملاً صحیح، اما آیا این نیز صحیح نیست که هر تفسیر و تبیینی دگراندیشانه، چه شیعی یا کالوینیست یا کابالیست نیز، آثار مقدسه خود را در جهت اعتبار بخشیدن به اصول و ادراکات خود تفسیر می‌کند؟ درست همان طور که عهد جدید، عهد قدیم را به گونه‌ای تعبیر می‌کند که داعیه حضرت عیسی را به عنوان مسیحا، اثبات نماید؟ و در نهایت نیز این تفاوت اصلی بین فنون تفسیری ایقان و اخباری است که حائز اهمیت بیشتر است و نه شباهت‌های آن‌ها؛ مثلاً ایقان می‌پذیرد که قائم ظاهر شده و هزاره موعود منتهی گشته و قرآن، احادیث شیعه، تورات و انجیل، همه در جهت پشتیبانی از این دعوی، قرائت و تفسیر می‌گردند. در این موقع، باک به کاربرد متون تفسیری اسلامی که ونس برو آن را ابداع کرده می‌پردازد. من مطالعه این بخش را با اندکی هراس آغاز کردم، چون آثار ونس برو به گونه‌ای ناروا در میان اسلام‌شناسان به مشکل بودن شهرت یافته است؛ گرچه کسانی که مدعی درک آن‌ها هستند، به عنوان کاری درخشان، تحسینشان می‌کنند. تلخیصی که باک از گونه‌های ونس برو به عمل می‌آورده و آن‌ها را به «پنج نوع تفسیر (روایتی، عرفی، متنی، ادبی و نمادی / تمثیلی) و دوازده مورد ابزار تشخیص تفسیر» (ص ۱۷۸) تقسیم می‌کند؛ روشن و روان است. وی متکی بر نظر دانشمند اسلام‌شناس، آندره ریپین (Andrew Rippin) ادعا می‌کند که این گونه‌شناسی تفسیری «علمی، منسجم، کاربردی و زاینده است.» (ص ۱۷۸) باک پیش‌نهاد می‌دهد که ایقان را بر حسب این گونه‌ها، تحلیل کنیم چون «تعداد و توزیع هر یک از این فنون در درون یک متن معین، با دقت بیشتری به ما می‌گوید که مفسر با مواد خود چه کرده است...» (ص ۱۷۸) گونه‌شناسی ونس برو آن طور که باک ارائه می‌دهد، شامل «متون شاهد»، «توضیح لغوی»، «توضیح دستوری»، «توضیح فصیحانه»، «ایجاز و اطناب»، «تشبیه و همانندی»، «نفی و نسخ»، «شان نزول»، «تعیین هویت مبهمات و متشابها»، «حدیث نبوی» و «حکایت و داستان» می‌باشد.

## نقد فرانک لوئیس

اما این گونه‌ها (دسته‌های تفسیری ونس‌برو- م)، از نمونه‌های تفسیری کلاسیک به زبان عربی گرفته شده‌اند، در حالی که ایقان اگر آن را به عنوان یک تفسیر قرآنی قبول کنیم، نه به شیوه کلاسیک و نه به زبان عربی، نگاشته شده است. یک گونه‌شناسی اصلاح شده که مبتنی بر فنون و شکل فصیحانه از تفاسیر اخیر صوفی و شیعی بوده، به ویژه به زبان فارسی نوشته شده باشد، به ما کمک می‌کرد تحلیل ونس‌برو را به صورتی عملی‌تر در مورد این متن (ایقان- م) به اجرا درآوریم و از این قضیه که «بعضی تغییرات مفهومی لازم می‌شود تا متن (مورد تفسیر- م) را با روش مورد نظر برای توضیح و تبیین آن متناسب سازد.» (ص ۱۸۴، یک اخطار نامیمون)، اجتناب کنیم. اگر حضرت بهاء‌الله بعضی از ابزار فصیحانه کلاسیک را در خلال استدلال خود به کار می‌گیرند، این عملی ناخودآگاه بوده، تقریباً از شیوه‌های معمولی و گفتگوآبانه استدلال (و یا روش‌های استدلالی که در مباحث سیاسی، فلسفی، تاریخی و سایر رشته‌ها، سوای تفسیر، معمول است)، نشأت می‌گیرد و نه از دانش و توجّهی محققانه نسبت به فنون استدلال و فصاحت (علم‌البیان و علم‌البلاغه) و یا از رویکردهای جاری تفسیر قرآنی. یک طلبه حوزه‌ای یا یک محقق علمی، ممکن است خود را با این مسائل مشغول بدارد، اما حضرت بهاء‌الله، همان‌گونه که خود اظهار می‌دارند، هرگز در این امور تحصیلی نفرمودند (و به آن‌ها علاقه‌ای نداشتند- م). چنین می‌نماید که به این حقیقت به نظر حقارت نگریسته شده، آن‌جا که باک در فصل پایانی رمز و راز بیان می‌دارد جناب ابوالفضائل که به عنوان یک محقق، متوجه این امور بوده، متوسّل به دانش فنی خود از علم فصاحت می‌شود تا از ایقان دفاع به عمل آورد. نظریه باک این‌گونه القاء می‌نماید که ابوالفضائل نگران این بوده که چرا «مقولات فصاحت در کتاب ایقان» (ص ۳۰۶) غایب است. اما علی‌رغم این بیان تردیدآمیز، باک نتیجه می‌گیرد که با کاربرد گونه‌شناسی ونس‌برو: «برای ما میسر شد نشان دهیم که ابزار تفسیری حضرت بهاء‌الله چه رابطه‌ای با دوازده نوع ابزار تشخیص تفسیری دارد که علمای بزرگ اسلامی در سنت تفسیر کلاسیک به کار برده‌اند.» (ص ۳۰۸) آنچه که در مورد رویکرد تفسیری حضرت بهاء‌الله حائز اهمیت است تعابیر تمثیلی و غیرظاهری است که مطرح می‌فرمایند (و باک بخصوص در تحلیل آن‌ها موفق بوده است، (صص ۳۰۸-۳۰۲) و نه ساختارهای دستوری و صور فصیحانه و فنی (تشبیه، استعاره، کنایه و غیرها) که با آن، آن تعابیر و تفاسیل را ارائه دهند. همچنین طرح اینکه: «شیوه‌های تفسیری حضرت بهاء‌الله، مشتمل بر آن چیزی است که فیش‌بانه (Fishbane)

## نقد فرانک لوئیس

به آن، به عنوان «روش‌هایی که از یک متن معین معنا تولید می‌کند» (ص ۱۷۰)، به نظر من نوعی کلام زائد است. آیا این، دقیقاً همان کاری نیست که همه خوانندگان و همه شیوه‌های تفسیری- و در واقع همه کسانی که لسان را به کار می‌برند- انجام می‌دهند؟ یعنی درک یک متن یا بیان، مطابق بعضی قواعد و فنونی که به متن مورد نظر معنا و مفهوم می‌بخشد؟

علی‌رغم تشکیکات من، بخشی از رمز و راز که به گونه‌شناسی و نس‌برو از رویکردهای تفسیر و فصاحت (صص ۱۸۴-۱۸۲) می‌پردازد، فرصتی را در اختیار باک می‌گذارد که قرائت‌هایی دقیق و توضیحاتی فلسفی، راجع به فقرات متعددی از ایقان ارائه دهد که بسیار آگاهی‌بخش بوده، در حد خود، نتایج و فوائد ابدی بر جای خواهد گذاشت. نکته‌ای که حائز ثمرات ویژه است، تفاوت‌هایی است که بین قرائت‌های سنتی و قرائت حضرت بهاء‌الله در ایقان، از دو آیه قرآنی، (آیه ۲۵ / ۲۵ که باک آن را در صفحات ۱۸۹ به بعد و آیه ۵۵/۵ که آن را در صفحات ۲۴۳ به بعد، مورد بحث قرار می‌دهد) مطرح می‌شود. باید یادآور شد که چهارده نوع «قرائتِ سنتی و مجزا از قرآن، با هم‌ارزی شرعی وجود دارد که در امور جزئیة مثل مصوت‌ها و قواعد صرف و نحوی مربوط به متن قرآن، با هم تفاوت دارند. به گمان من، قرائت حضرت بهاء‌الله از این آیات، ممکن است با یکی از این قرائت‌های سنتی چهارده‌گانه، انطباق داشته باشد.

رمز و راز زمینه‌های فنی تفسیر فصیحانه و روش‌مندان را، در همه عرصه‌های شایسته، ژرفکاری می‌نماید. این گامی مهم است در مسیر کشف سرچشمه اصلی که به عقیده من، در مورد کتاب ایقان، در جایی دیگر قرار دارد. در عین امید به اینکه با کاربرد مدل و نس‌برو، «وحدت استدلال»، در ایقان به نحو روشن‌تری ظاهر می‌گردد، باک خود اذعان می‌نماید که تحلیل بر اساس گونه‌شناسی و نس‌برو: «ممکن است به عنوان اقدامی بی‌ربط، خواننده را متعجب سازد.» (ص ۱۷۹) اما این خواننده (منظور خود نویسنده نقد است- م) اگر اشتباه نکنم، چندین هم آن را بی‌ربط نیافت. تلاش‌های آتی در جهت ژرفیابی بیشتر اهمیت ایقان و ردیابی دقیق‌تر موارد یگانه موجود در آن، به فصاحت و صورت و قاعده براهین اقامه شده در آن نظر نخواهد کرد؛ بلکه محتوای این دلایل و براهین؛ یعنی تفاوت‌های اصولی و واقعی بین نظرگاه حضرت بهاء‌الله و افکار شیخی، اخباری، اصولی، سنتی و غیره را، تحقیق و تفحص خواهد نمود.

باک قوی‌ترین بحث خود را هنگامی عرضه می‌کند که با دقت می‌کوشد نشان دهد حضرت بهاء‌الله چگونه با نظریه تحریف، یعنی تغییر عمدی (یا حتی حذف) فقراتی از کتب مقدسه توسط

## نقد فرانک لوئیس

علمای دینی (صص ۱۵۶-۱۵۵، ۱۷۰-۱۶۹، ۱۸۷-۱۸۲، ۲۵۲-۲۵۱، ۲۹۵-۲۹۴) برخوردار می‌نمایند. این استدلال که آیات قرآنی و احادیث نبوی را باید به گونه‌ی نمادین قرائت کرد، دست حضرت بهاء‌الله را باز می‌گذارد که تصریح نمایند متون اصلی تورات و انجیل تحریف نشده‌اند؛ بلکه علمای دینی با تعلیم تعابیر دروغین (و معمولاً ظاهری)، معانی آن‌ها را مُعَوَّج (تحریف) نموده‌اند. به همین‌سان، بحث باک از وعده قرآنی لقاء، یعنی دیدار با خداوند (صص ۲۵۲-۲۴۳) آن گونه که در ایقان آمده، در قیاس با تفسیر آن در آثار حضرت باب و نیز شیخی‌ها، بسیار روشنگرانه است و نیز تحلیل او از توسل حضرت بهاء‌الله به قرآن ۳۳/۴۴ که وعده لقاءالله را در روز رستاخیز مطرح می‌کند (و آن حضرت خود، آن را به نحو نمادین به معنی ظهور مظهري بدیع تفسیر نموده‌اند)، به عنوان استدلالی نقیض برای آیه (۳۳/۴۰) دال بر برداشتی ناروا از عبارت (م) «خَاتَمُ النَّبِيِّينَ»، خیلی درخشان است. همچنین، بحث روایات شیعه که حضرت بهاء‌الله به آن‌ها اشاره فرموده‌اند (صص ۲۶۳-۲۵۴)، به خواننده‌ای که درک عمیقی از تشیع ندارد و می‌خواهد بداند تدین معمولی و متون پیچیده رسومی مربوط به زمینه ذهنی حضرت بهاء‌الله، چگونه در ایقان انعکاس و نوسان یافته است، بسیار مساعدت می‌نماید.

### تاریخ و زبان شناسی

بر اساس کار باک و با خلاصه دقیق حاصل از عقاید مختلف اسلامی و بخصوص شیعی راجع به یوم قیامت و ظهور مهدی یا قائم، اکنون باید به تفحص و تحقیقی تاریخی و زبان‌شناختی در زمینه‌های عمقی‌تر اصول و الهیات ایقان مبادرت شود. بعد از آن باید مقایسه‌ای به عمل آید بین تبیینات حضرت بهاء‌الله پیرامون معنای روز رستاخیز و ختمیت ظهور، با توضیحات سایر جنبش‌های ناظر بر هزاره موعود در اسلام، مانند پیروان فرقه احمدیه یا تابعان مهدی در سودان. انسان فقط با ملحوظ داشتن آنچه که از قبل آموخته و باور داشته شده و اینکه سایر جنبش‌های نسبتاً هم‌زمان، ظهور نامزد مهدویت خود را، چگونه بر حسب آیات و روایات پیشین توضیح داده‌اند، می‌تواند به درکی کامل از اهمیت مباحث مختلف مربوط به تفسیر قرآن و احادیث نبوی و امامی (در ایقان- م) نائل شود. همچنین به طور کلی، مقایسه شیوه کار حضرت بهاء‌الله با روشی که صوفیان و گروه‌های باطنی‌تر (مثل حروفیان و دروزیان و غیرهم)، چنین فقرات رستاخیزی و رسولی را برای استحکام دعاوی رسالت یا مرجعیت موعود، از جانب اشخاص معین، توضیح داده‌اند و نیز با شیوه‌های تفسیر آنان از کتب الهی، بسیار روشنگرانه است. به

## نقد فرانک لوئیس

عنوان مثال، شیعه امامی قرن بیستم، مسأله اصلی قدرت موقت را، با نظریه ولایت فقیه خمینی؛ یعنی حاکمیت فقها در غیبت امام، حل کرده است. این، تحوّل است در اصول اعتقادی که بعضی مسائل مربوط به آخرت‌شناسی، خاموشی و سازشکاری سنتی شیعه و مطالبات کنش‌باوری سیاسی معاصر را مخاطب ساخته، تحت تأثیر قرار می‌دهد. همان‌گونه که باک به دنبال امانت می‌گوید: «جنبش بابی، راه حلی اصلاح‌طلبانه را برای مشکلات و مخاطراتی که ایران میانه قرن نوزدهم با آن مواجه بود، عرضه می‌دارد.» (ص ۲۹۳) به این ترتیب، طرح عمومی و کلی حضرت بهاء‌الله برای یک نظم جهانی که باید به کمک پیروان همه فرق و ادیان گوناگون ساخته شود، [باک اشاره می‌کند (ص ۲۹۴)] که کتاب ایقان با دعوت «با اهل الارض» آغاز می‌شود [یک پاسخ به این مسئله است، یا یک راه حل برای این مشکل؟

ملاحظه و بررسی شیوه‌های جایگزینی که حضرت بهاء‌الله ممکن بوده، در پاسخ دادن به مسئله مطروحه خال اکبر، تعقیب فرمایند، اما چنین نکرده‌اند، نیز می‌توانست اهمیت و اصالت رویکردی را که اتخاذ نموده‌اند، برجسته نماید. مثلاً، آن حضرت به مفهوم بداء (اصل شیعی که می‌گوید ممکن است در اراده الهی تغییری حادث شود؛ به طوری که یک واقعه نجات بخش به گونه متفاوتی از آنچه وعود گذشته پیش‌بینی کرده، رخ دهد) متوسل نمی‌شوند؛ در حالی که حضرت باب، در توضیح بعضی از همان اسئله‌ای که جناب خال برای حضرت بهاء‌الله مطرح کرده، به این اصل متشبث می‌شوند. به همین سان، جمال سبحان، معاصر شیخی خود کریم خان را به سبب نخوت و داشتن درک سطحی از معنای معراج رسول الله، محکوم می‌نمایند. 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 نفرموده‌اند؟ البته مسلمین معمولاً این آیات را به این صورت مورد نظر ما تعبیر نمی‌کنند؛ اما تفاسیر نمادین حضرت بهاء‌الله از دیگر آیات قرآنی نیز، غیرمعمول می‌باشد. 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 نموده‌اند؟

فصل پایانی، «نتیجه‌گیری: آن سوی گذرگاه»، گرچه ظاهراً خلاصه پژوهش و عرصه نتیجه‌گیری است، اما در آن، هم مسائل متعدد تازه‌ای مطرح می‌شود و هم بعضی اندیشه‌های

## نقد فرانک لوئیس

بررسی شده قبلی، به گونه‌ای مختصرتر و دریافته‌تری، بازگو می‌گردد؛ به طوری که خوانندگان کمتر آشنا با مواضع و محتویات کتاب، ممکن است ترجیح دهند قبل از رجوع به دیباچه، مطالعه را از این فصل آغاز نمایند. مسیحیان، قیاس‌گرایان و آنان که چشمی بر گفتمان بین‌المذاهب مسیحی-اسلامی دارند، بحث عیسی در آثار حضرت بهاء‌الله (۲۹۵-۲۹۴) و اصل مطروحه توسط آن حضرت مبنی بر «اخوت روحانی رُسل الهی» (ص ۲۹۵) را کاملاً مفید خواهند یافت. باک همچنین این مسأله را بررسی می‌کند که چگونه بلافاصله بعد از نزول ایقان، دیانت بهایی از درون بایبیت سر برآورد (صص ۲۹۷ به بعد). این بحثی است روشن‌گرانه و به خواننده متجددی که با ذهنیت حاصل از مشاهده دوره مظهریت حضرت بهاء‌الله و آثار بعدی آن حضرت، به کتاب (ایقان-م) نزدیک می‌شود، کمک می‌کند بارقه‌ای از آن معنا و مفهومی را که مقصد کتاب ایقان برای مخاطبان اولیه بابتی بوده است، ادراک نماید. باک به تفصیل و با دقت، مناظره بین کول و مک‌ایون را در مورد فرضیه راز موعودیت، ارزیابی می‌کند 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، می‌شناخته و گواهی داده‌اند که آن حضرت را همان مظهر موعود حضرت باب (صص ۳۲۸-۳۱۰) میدانسته‌اند، عرضه می‌نماید. بخش‌های بعدی، دلایل مکفی و مقنع‌ای را ردیف می‌کند مبنی بر اینکه حضرت بهاء‌الله به واقع، هنگام تحریر ایقان از «راز موعودیت» خود آگاه بوده‌اند. و بالاخره، رمز و راز با بحث اینکه بایان چگونه از ایقان استقبال کردند؛ و نیز بررسی اصلاحاتی که حضرت بهاء‌الله بعد از احراز قیادت شناخته شده جنبش، به جامعه بابتی معرفی نمودند؛ و نیز توضیح اینکه چگونه آموزه‌های آن حضرت در آثار بعدیشان توسعه و تکامل یافت، پایان می‌پذیرد؛ آثاری که در آن‌ها تفاسیر جهان‌نگر و ضد ظاهری از کتب سماوی را که در ایقان عرضه نموده بودند، شرح و بسط می‌دهند و سیستمی جدید از قوانین را، در حدی وضع می‌کنند که «دنیای نمادین» شان را به گونه «سرزمین موعود گیتی شمول... که از منظری رستاخیزی محقق گشته» (ص ۳۴۴) پدیدار سازد. این بخش (صص ۳۴۴-۳۳۵) یکی از بهترین و اصلی‌ترین افاضات و مقالات بیرون تراویده از بطن کتابی بس وسیع و حجیم است و برای بررسی‌های بیشتر چنین مسائلی در آینده اساسی متین را مستقر می‌سازد.



## نقد فرانک لوئیس

کتاب‌های کمی پیدا می‌شوند که کاملاً از نقائص نقلی و چاپی عاری باشند. با توجه به سیستم پیچیده نقل حروف (یک فونت رایانه‌ای مخصوص 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 برده‌اند، خطاهای چاپی کتاب بسیار قلیل است. من موارد ذیل را نه به رسم انتقاد، بلکه صرفاً برای این که در چاپ‌های بعدی اصلاح شوند، ارائه می‌کنم: shabrokh Monjabez که در ص ۳۸ (متن اصلی انگلیسی)، یادداشت ۲۰ آمده است، قبلاً در ص vii (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)، به نظر می‌رسد که a'yii باید قبل از ilmihi قرار گیرد [تذکر: با توجه به ترجمه این عبارت به زبان انگلیسی که The new knowledge of him می‌باشد، معادل عربی آن باید badayii ilmihi (بدایع علمه) باشد- م]؛ در ص ۹۷ (اصلی) (که اشتبهاً ۹۸ خورده است، ظاهراً مشکلی در مورد واژه Ridvan (رضوان) وجود ندارد، در حالی که منقد محترم مطالبی را در مورد اشتباه بودن آن مطرح کرده است- م)؛ در ص ۱۰۰ (اصلی)، opaque باید به opaque تبدیل شود؛ در ص ۱۳۲ (اصلی)، Allesandro باید Alessandro باشد؛ در نقل ترجمه حضرت شوقی افندی در ص ۱۴۱ (اصلی) روی حرف (a) از کلمه Qur'an، علامت تکیه تلفظ گذاشته نشده است [در نتیجه کلمه به جای کورآن که درست است، کوران تلفظ می‌شود که نا درست است- م]؛ در ص ۱۷۳ (اصلی) تمام پاراگراف مبتدا به Rodwell's Translation... در محل اشتباه تایپ شده است (به نظر می‌رسد محل درست آن بعد از نقل ترجمه 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") [چرا عین این عمل در مورد «Al- shamsu» گفته نشده، در ضمن در همین کلمه اخیر، حرف «I» باید حذف شود، چون «ش» در کلمه اصلی عربی (الشمس)، از حروف شمسی است و «ل» تلفظ نمی‌شود- م]؛ در ص ۲۰۶ (اصلی) به نظر می‌رسد که فاعل جمله باید «Its» باشد نه «It». فهرست آیات قرآنی موجود در ضمیمه I بسیار مفید است و اگر چاپ دوم از کتاب در برنامه می‌باشد نقل این فهرست در آن هم ضروری است.

نقل حروف (عربی در انگلیسی) (ترا- نویسی)

## نقد فرانک لوئیس

متأسفانه ناهنجاری‌های 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 می‌شود (و ایرانی‌ها آن را به صورت مصوّت کوتاه «e» تلفظ می‌کنند)، با کاربرد معاصرتر عربی آن «a»، مواجه می‌شویم [مثل gaimiyya (قائمیه)]. این مشکل در مورد ساختار اضافه (یعنی مُضاف- م) نیز مطرح است. مثلاً کلمه (مبارکی ی) که مطابق سیستم قراردادی بهایی، (mub'arakiy-i) نوشته می‌شود، در ص ۳۰۸ (اصلی) به صورت (mub'arakay-i) (مبارکیه) در آمده است. این سیستم نگارش، کلمه را به ترکیب «ay» ختم می‌کند که صدایی مرکب از «a» کوتاه به اضافه «i» بلند، چیزی شبیه صدای کلمه «high» در انگلیسی، خواهد داشت (که اشتباه است- م). بنابر این برای مثال، در ص ۲۶۴ (اصلی)، سطر ۳، ما با کلمه «sidrahy-i ishgh» مواجه می‌شویم [که قاعدتاً باید sidray-i (سیدری- م) باشد] و این ممکن است با تلفظ sedray'ii (سدرای- م) اشتباه شود. اما در جایی دیگر (ص ۳۸ اصلی، یادداشت ۲۰)، با حالت واضح‌تر sidriy-i (سیدری- م) مواجه می‌شویم. نوسان دائم بین کاربرد حرف صامت عربی 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 درشت‌نویسی اسامی و القاب عربی و فارسی، گاهی از سیستم ترا- نویسی (Transliteration) (فرهنگی داریوش آشوری، ص ۳۸۶- م) بهایی که در آن اولین حرف همه کلمات موجود در یک لقب درشت نوشته می‌شود، تبعیت می‌کند و گاهی از مقررات پژوهش‌گرانه معاصر [رجوع کنید به دستورنامه (Manual) شیکاگو در این مورد] که در آن فقط اولین حرف اولین کلمه، بزرگ نوشته می‌شود، مگر آنکه کلمات بعدی اسما خاص باشند. همچنین ناهنجاری‌هایی در کاربرد کلمات اسلامی در جملات انگلیسی وجود دارد. برای مثال، کلمات quranic و ulama، بدون نشانک (Diacritics) به کار رفته‌اند؛ در حالی که ما (در یک سطر در ص ۱۳۰ اصلی) با دو حالت (Qur'an) و (Qur'a'n) (که به ترتیب تلفظ می‌شوند کُوران و کُوران- م) مواجه می‌شویم؛ و نیز در یک جا (shiism) می‌بینیم 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 می‌کنیم و بعضاً نشانک‌هایی می‌بینیم که چندان ضروری نیستند مثل Qa'ja'r (چون این کلمه معروف و شناخته شده است- م). قرار گرفتن کلمه (Babism) بدون نشانک، در کنار

## نقد فرانک لوئیس

کلمه (Babi) با نشانک‌ها (ص ۲۴۲ اصلی، سطور ۲ و ۳)، اطمینان می‌دهد که حذف نشانک‌ها از دوّمی نیز چندان سبب شگفتی و آشفتگی خواننده نخواهد شد.

بسیاری از خطاها و ناهنجاری‌های موجود در کتابنامه و متن این اثر، نتیجه غفلت و بی‌توجهی نیست و ایراد گرفتن از آن‌ها در این جا، مسأله مهم‌تری را فرا می‌خواند و آن این است که ضرورت تبعیت مؤلفان و ناشران بهایی از قواعد و معیارهای رسمی ترانویسی امری، متونی مشکل، درهم و برهم و خارجی نما به وجود می‌آورد؛ یعنی علاوه بر اینکه کار غلط‌گیری را سخت‌تر و احتمال وقوع اشتباهات را افزون‌تر می‌نماید، این علامتگذاری، تلفظ نمایی، خط کشی و نقطه گذاری کلمات فارسی و عربی، آن گونه که مؤسّسات امری همچنان بر آن تأکید می‌نهند، شکل ظاهر متن را هم خراب می‌کند و ممکن است، حداقل در ممالک انگلیسی زبان که نشانک‌ها کاربرد روزانه ندارند، مانعی بر سر راه پذیرش عمومی پیام بهایی، به وجود آورد. اگر از این سردرگمی که حتی نام آن (Baha'i) (به علت وجود نشانک‌ها- م) به وجود می‌آورد، صرف نظر کنیم؛ این اقدام از لحاظ تصویری و نوشتاری تأثیر یک فرقه مرموز و خارجی را بر اذهان القاء می‌کند. به همین دلیل، من در این نقد و بررسی، سعی کرده‌ام در کم‌ترین حدّ ممکن، یا لااقل کم‌تر از حدّ معمول، از این علائم استفاده کنم و در حالی که مطمئنم این اقدام بعضی خوانندگان، بخصوص بهائیان را که عادت کرده‌اند 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 بررسی دیانت بهایی، برای خوانندگان انگلیسی زبان، کمتر خارجی و بیشتر طبیعی به نظر برسد.

زمانی که حضرت شوقی افندی، قواعد یکنواختی از ترا- نویسی (Transliteration) را برای انتشارات بهایی به کاربردند؛ از سیستمی پیروی کردند که توسط جامعه سلطنتی آسیایی در ۱۸۹۶، پذیرفته شده بود. در تویعی مرقوم از جانب ایشان در سال ۱۹۳۱ ذکر شده که این سیستم از ترا- نویسی: «اکنون توسط برجسته‌ترین محققان به کار برده می‌شود.» (۶) این واقعیت که سیستم ترا- نویسی بهایی در سال ۱۹۳۱ مقبول عموم دانشمندان بوده و این حقیقت که دانشمندان خود مستمراً به اکمال و اصلاح سیستم‌های ترا- نویسی مشغول بوده‌اند، کارهای بهایی را به نحو غفلت آمیزی قدیمی (و اکنون از لحاظ سیاسی مظنون) و محصول تحقیقات شرقی متعلق به اوائل قرن بیستم، جلوه می‌دهد. قواعد جدید آکادمیک، فقط برای نشان دادن

## نقد فرانک لوئیس

مصوت‌های بلند، از علائمی مخصوص به نام (Macron یا Circoflex) استفاده می‌کند؛ در حالی که انتشارات بهایی هنوز علائم تلفظ بسیار دقیق را به کار می‌برد. اغلب سیستم‌های جدید، اصوات دو حرفه را نیز با کشیدن خطی در زیر آن‌ها، مشخص می‌سازند؛ مثل **gh,sh,dh,tb**. علاوه بر این‌ها، اکنون سیستم‌هایی ابداعی یا اصلاحی، مخصوص زبان فارسی وجود دارد؛ و این در حالی است که سیستم‌های قدیمی‌تر، بر اساس تلفظ لغات در زبان عربی درست شده بودند که از عهده کار ظریف انتقال اصوات فارسی به غیر فارسی‌زبانان بر نمی‌آمدند.

برای جامعه بهایی، در حفظ یکنواختی تلفظ در مورد متون منتشر شده از ۱۹۳۰ تا ۱۹۹۰، قطعاً مزایایی موجود بوده است؛ بدون شک برای بهائینی که به مدت پنجاه سال نوشته‌اند Baha'u'llah نوعی تفرق و تشتت محسوب خواهد بود که اکنون بخوانند یا بنویسند Bah'Allah یا Bah'ullah و یا به طور ساده Bahaulah (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 به نظر می‌رسد مقصود حضرت شوقی افندی این بوده که ترا-نویسی بهایی منطبق باشد با قواعد علمی پذیرفته شده، اکنون محتاج آن هستیم که به جای چسبیدن به آنچه که امروزه دیگر از مد افتاده است، مقررات جاری ترا-نویسی را فرابگیریم و به کار ببریم. همین است یکی از مواردی که تسبب به ظاهر هدایات حضرت ولی امرالله، عملاً ممکن است با روح مقصود ایشان سازگار نباشد. دانشمندان و محققان، دیگر قواعد ترا-نویسی بهایی را قبول ندارند؛ چون به عنوان راهنمای تلفظ واژگان فارسی، این سیستم به طور رقت‌باری ناتوان است و در جرگه پژوهش‌گران کلاً با مقررات موجود در دائرةالمعارف ایران، جایگزین شده است.

علی‌رغم این حرف‌ها، آیا کافی نبود که فهرستی از نشانک‌ها و عبارات فارسی-عربی در انتهای کتابی چون این (رمز و راز-م) گنجانیده شود تا فقدان ترا-نویسی را در متن کتاب جبران کند و جریان روان متن را، بدون مزاحمت تلفظ‌های طیار، نقطه‌گذاری‌های مکرر و علامت‌های پرنوسان، تضمین نماید؟ اصول عقاید بهایی یقیناً صدمه‌ای نمی‌دید اگر به ناشرین اجازه داده می‌شد بعضی علامت‌های نوشتاری و تلفظی را از کلمات Bahai و Bahaulah که قریب هزار مرتبه در حجم ۲۸۳ صفحه‌ای رمز و راز (منظور متن اصلی انگلیسی است-م) تکرار شده‌اند، حذف نمایند. آیا احتمال اینکه این دو کلمه با واژگانی دیگر اشتباه شوند وجود دارد؟ آیا از

## نقد فرانک لوئیس

عموم خوانندگان انتظار می‌رود ذهناً هر وقوعی از هر اسم یا عنوان یا کلمه فنی خاصی را به خط الرسم عربی یا حتی ذهن و فکر ارجاع دهند؟ به نظر من این کتاب می‌توانست از لحاظ خطاطی بهتر سازمان یابد، اغلاط کمتری داشته باشد و کسانی که فارسی یا عربی نمیدانند (و شاید حتی آن‌هایی که میدانند) علاقه بیشتری به آن نشان دهند؛ و می‌توانست از این سهو و غفلت بر حذر باشد که نمود ظاهریش چنین القاء نماید که درباره فرقه‌ای مرموز یا مستور نگاشته شده و یا محتوایش چنین جلوه نماید که پاره‌ای مباحث به نحو نومیدکننده‌ای مبهم را حائز است که فقط علمای فلسفه ممکن است بهره‌ای از آن بردارند.

با وجود این نظریات پراکنده و اصلاحات و اظهارات تنگ‌نظرانه، رمز و راز یک پژوهش بی‌سابقه است که برای تفسیر متون بهایی تا آینده‌ای نامعلوم، یک معیار برپا می‌کند و یک برنامه عرضه می‌دارد و تنها همین حقیقت است که من انتظار دارم خواننده این نقد و بررسی، همواره به خاطر داشته باشد.

### یادداشت‌های نقد دوم:

یادداشت ۱:

نویسنده به دلایل خاص خودش که در پایان فقره توضیح می‌دهد از شیوه ترا- نویسی Transliteration معمول عدول کرده است.

یادداشت ۲:

کتاب کوتاهی به زبان انگلیسی راجع به کتاب اقدس موجود است که سهیل بشرویه نوشته است؛ اما مطالعه‌ای آکادمیک محسوب نمی‌شود. چهار مجلد فرهنگ جناب عبدالحمید اشراق خاوری در باره کتاب ایقان (قاموس ایقان)، منبعی سرشار از لغات و اطلاعات راجع به این کتاب مبین، فراهم می‌سازد؛ اما این مجلدات هم به شکل تفاسیر سنتی اسلامی نوشته شده‌اند و نه به گونه مطالعه‌ای منتقدانه.

یادداشت ۳:

B. Todd Lawson، عبارات (ذکر) و (باب) در تفسیر حضرت اعلی از سوره یوسف (En) در «مطالعاتی به گرامی داشت جناب حسن موقر بالیوزی» (En)، مؤژان مؤمن (لوس آنجلس: مؤسسه مطبوعاتی کلمات، ۱۹۸۸)، صص ۶۶-۱. یادداشت ۴: ترجمه‌ای در

## نقد فرانک لوئیس

(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، «اسرارالآثار» (طهران: مؤسسه 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 مؤژان مؤمن، «سیستم ترانویسی» در «مجله مطالعات بهایی» (En)، (سال پنجم، شماره ۱-۲)، (ژانویه ۱۹۹۱)، صص ۶۹-۱۳.

**BIBLIOGRAPHY**

- Abu Deeb, K. "Literary Criticism," in *Abbasid Belles-Lettres. Cambridge History of Arabic Literature*, Vol. 1, ed. by J. Ashtiany, et al. Cambridge University Press, 1990.
- Abu Deeb, K. *Al-Jurjání's Theory of Poetic Imagery*. Warminster: Aris, 1979.
- . "Al-Jurjání's Classification of the Isti'ára, with Special Reference to Aristotle's Classification of Metaphor." *Journal of Arabic Literature*, Vol. 2 (1971), pp. 48–75.
- 'Abdu'l-Bahá. *The Secret of Divine Civilization*, tr. by M. Gail. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1957/1970.
- . *Some Answered Questions*, tr. by L. Barney. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1964.
- . *Mufávadát*. New Delhi: Bahá'í Publishing Trust of India, 1983.
- Abu'l-Faḍl Gulpáygání. *Letters and Essays, 1886-1913*, tr. by J. Cole. Los Angeles: Kalimát Press, 1985.
- . *Miracles and Metaphors*, tr. by J. Cole. Los Angeles: Kalimát Press, 1981.
- . *Kitáb al-Fará'id*. Cairo, 1315/1897-98.
- Adamiyat, F. "Problems in Iranian Historiography," *Iranian Studies*, Vol. 4 (1971), pp. 132–56.
- Aḥsá'í, Shaykh Aḥmad. "Alchemy and the Resurrection Body," in H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, tr. by N. Pearson. Princeton 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.
- . *Mírzá Malkum Khán: A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Almagor, E. "The Early Meaning of *majáz* and the Nature of Abú '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*. Ithaca: Cornell University Press, 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*,” *Iranian Studies*, Vol. 17 (1984), pp. 467–75.
- Anonymous. “Aids for the Study of the Kitáb-i Íqán.” Unpublished typescript.
- Arberry, A. J. “Kalábádhí,” in the *Shorter Encyclopaedia of Islam*.
- , tr. *The Koran Interpreted*. Oxford University Press, 1964.
- , tr. *The Doctrine of the Şúfís: Kitáb al-ta’arruf li-madhab ahl al-tasawwuf* [by Abú Bakr al- Kalábádhí]. 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 Bahá’ís in India and Burma*. Los Angeles: Kalimát Press, 1986.
- ‘Arúdí, Niámí. *Chahár Maqála: The Four Discourses*. Tr. by E. G. Browne. London, 1921.
- al-Ash’arí. *Al-Ibánah ‘an uşúl ad-diyánah: 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 Qur’an and Its Interpreters*. Vol. 1. Albany: State University of New York Press, 1984.
- . “The Speaking Qur’an and the Silent Qur’an: A Study of the Principles and Development of Imámí Shí’í *tafsír*,” in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. A. Rippin. Oxford University Press, 1988.
- Bakhash, S. *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars, 1858-1896*. London: Ithaca Press, 1979.
- Bahá’u’lláh. *Ad’íyyih-i Haḍrat-i Maḥbúb: Prayers of Bahá’u’lláh*. Frankfurt: Bahá’í Verlag, 136 Badí’/1980.
- . *Alwáh-i mubáarakay-i Haḍrat-i Bahá’ Alláh shámil-i Ishráqát wa chand Lawḥ dígar* (Tehran: n.p., n.d).
- . *Alwáh názilih khítáb bih mulúk wa ru’asáy-i arḍ*. Tehran, 125 Badí’/ 1967.
- . *Áthár-i qalam-i a’lá*, Vol 3. Tehran, 133 Badí’/1976-77.
- . *Bahá’í Scriptures: Selections from the Utterances of Bahá’u’lláh and ‘Abdul-Bahá*, ed. by Horace Holley. New York: Bahá’í Publishing Committee, 1923.



- . *Epistle to the Son of the Wolf*, tr. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1941/1962.
- . *Gems of Divine Mysteries (Javáhiru'l-Asrár)*. Haifa: Bahá'í World Centre, 2002.
- . *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*, tr. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1939/1969.
- . *Kitáb-i Íqán: The Book of Certitude*, tr. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1931/1970.
- . *Le Livre de la certitude*, tr. by H[ippolyte] Dreyfus and Mírzá Habib-Ullah Chirazi [Mírzá Ḥabíbu'lláh Shírází]. Paris: E. Leroux, 1904.
- . *Kitáb-i Íqán: Book of Certitude*. Germany: Bahá'í Verlag, 1980/136 Bahá'í Era. Reprinted from the original edition, Egypt, 1934.
- . *Kitáb-i Íqán*. 4th edition. Karachi: Bahá'í Publishing Trust of Pakistan, 144 B.E./1990. In Persian.
- . *Kitáb-i Íqán*. Cairo: Mawsú'át Publishers, 1900.
- . *Kitáb-i-Íqán ("The Book of Certitude")*. An academic translation from the original Persian into Russian, with an introduction, commentaries and a textological supplement by Y.A. Ioannesyan. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies, 2001. (Russian translation, 266 pp.)
- . *Má'iday-i ásmání*, 9 vols., ed. by 'Abd al-Hamíd Ishráq-Khávarí. Tehran, 128–29 Badí'/1972–74.
- . *Majmú'ay-i maṭbú'iy-i alwáḥ-i mubáarakay-i ḥaḍrat-i Bahá'u'lláh*, ed. by Muḥyí'd-Dín Şabrí. Cairo: Sa'ádah Press, 1920.
- . *Múntakhabátí az áthár-i Ḥaḍrat-i Bahá'u'lláh*. Frankfurt: Bahá'í Verlag, 1984.
- . *Synopsis and Codification of the Kitáb-i-Aqdas, the Most Holy Book of Bahá'u'lláh*. Haifa: Bahá'í World Centre, 1973.
- . *Tablets of Bahá'u'lláh revealed after the Kitáb-i-Aqdas*, tr. by H. Taherzadeh. Haifa: Bahá'í World Centre, 1978.
- . *Tafsír-i Súriy-i Va'sh-Shams* (Persian title by which it is commonly known, though the work is Arabic), in *Majmú'ay-i maṭbú'iy-i alwáḥ-i mubáarakay-i ḥaḍrat-i-Bahá'u'lláh*. Cairo: Sa'ádah Press, 1920.
- . *The Book of Ighan*, tr. by Ali Kuli Khan, assisted by Howard MacNutt. New York: George V. Blackburne, Co., 1904.
- . *The Hidden Words*, tr. by Shoghi Effendi. Germany: Bahá'í Verlag, 1932 /1980.
- . *The Seven Valleys and The Four Valleys*, tr. by M. Gail. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1945/1986.

- Baldick, J. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: Tauris, 1989.
- Baljon, J. "Qur'anic Anthropomorphisms," *Islamic Studies*, Vol. 27 (1988), pp. 119–27.
- Balyuzi, H.M. *Bahá'u'lláh, The King of Glory*. Oxford: George Ronald, 1980.
- . *Eminent Bahá'ís in the Time of Bahá'u'lláh*. Oxford: George Ronald, 1985.
- . *Edward Granville Browne and the Bahá'í Faith*. Oxford: George Ronald, 1970/1980.
- . *Muḥammad and the Course of Islám*. Oxford: George Ronald, 1976.
- Barrett, D. "World Religious Statistics," in 1988 *Britannica Book of the Year*, p. 303.
- Bausani, A. "The Bahá'í Perspective on the History of Religion," in *The Bahá'í Faith and Islam*, ed. H. Moayyad. Ottawa: Bahá'í Studies Publications, 1990.
- . "Some Aspects of the Bahá'í Expressive Style," *World Order*, Vol. 13 (1978-79), pp. 36–43.
- . "Bahá' Alláh," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 1, pp. 911–12.
- . "Continuity and Break in the Literary and Cultural Tradition of Iran," in *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*. New Delhi, 1968. Vol. 2.
- . "Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabí (1165–1240)," *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. 56 (1982).
- . "Can Monotheism Be Taught?" *Numen*, Vol. 10 (1963).
- Bayat, M. *Mysticism and Dissent. Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse University Press, 1982.
- . "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist," 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 Syriac Theology With Special Reference to the Maronite Tradition*. New York: University Press of America, 1983.
- Behai, S. [untitled editorial], *Behai Quarterly*, Vol. 2, no. 1 ("First Quarter," 1935), p. 14.
- Bello, I. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmá' and Ta'wíl in the*

- Conflict between al-Ghazálí 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 Kitáb al-Badí'," in *Abbasid Belles-Lettres. Cambridge History of Arabic Literature*, Vol. 1, ed. by J. Ashtiany, 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 Rhetoric and Poetics in Arabic Literature," *Viator*, Vol. 1 (1970), pp. 75–95.
- . "Isti'ára," *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, pp. 248–52.
- Boullata, I. "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: *ijáz* and Related Topics," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. by A. Rippin. Oxford University Press, 1988.
- Böwering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣúfí Sahl at-Tustarí [d. 283/896]*. Berlin: de Gruyter, 1980.
- Brettler, M. *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*. Sheffield Academic Press, 1989.
- Browne, E. G. "The Bábís of Persia. II. Their Literature and Doctrines." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21 (1889), pp. 881–1009.
- . "Some Remarks on the Bábí Texts edited by Baron Victor Rosen," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 24 (1892), pp. 259–332.
- . "Báb, Bábís," in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1909, Vol. 2, pp. 299–308.
- . *Materials for the Study of the Bábí Religion*. Cambridge University Press, 1918/1961.
- . "An Abstract and Index of the Persian Bayán," in *Selections from the Writings of E. G. Browne on the Bábí and Bahá'í Religions*, ed. by M. Momen. Oxford: George Ronald, 1987.
- . *The New History of Mírzá 'Alí Muhammed, the Báb*. 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 Firdawsí to Sa'dí*. London: Unwin, 1906.
- . tr. of Niámí 'Arúđí's *Chahár Maqála: The Four Discourses*. London, 1921.
- de Bruijn, J. "Madjáz (in Persian Literature)" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, p. 1027.
- Buck, Christopher. "A Unique Eschatological Interface: Bahá'u'lláh and Cross-Cultural Messianism," in *In Iran. Studies in Bábí and Bahá'í History*, Vol. 3, ed. by P. Smith. Los Angeles: Kalimát Press, 1986.
- . "The Vision of God in Classical Sufism." Unpublished paper
- . "The Anatomy of Figuration: Maimonides' Exegesis of Natural Convulsions in Apocalyptic Texts [*Guide* II/29]." Unpublished paper.
- Bullinger, E. *Figures of Speech used in the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1968 [1898].
- Bürgel, J. "The Bahá'í Attitude towards Peace and Its Christian and Islamic Background," in *The Bahá'í Faith and Islam*, ed. by H. Moayyad. Ottawa: Bahá'í Studies Publications, 1990.
- Caird, G. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980.
- Calder, N. "Tafsír from Ṭabarí to Ibn Kathír: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," in *Approaches to the Qur'an*, ed. by G. Hawting and A.-K. Shareef. London: Routledge, 1993.
- Cantarino, V. *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden: Brill, 1975.
- Chittick, W. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabí's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . "The Five Divine Presences: From Al-Qúnawí to al-Qayṣarí," *Muslim World*, Vol. 72 (1982), pp. 107–28.
- . "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabí," *Islamic Culture*, Vol. 63 (1989), pp. 1–11.
- . *A Shi'ite Anthology*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Clines, D. et al., eds., *The Bible in Three Dimensions*. Sheffield Academic Press, 1990.

- Cole, J. "Bahá'u'lláh's *Commentary on the Súrah of the Sun*: Introduction and Translation," *Bahá'í Studies Bulletin*, Vol., 4, no. 3-4 (April 1990), pp. 4–27.
- . "Bahá'u'lláh and the Naqshbandí Sufis in Iraq, 1854–1856," in *From Iran East and West. Studies in Bábí and Bahá'í History*, Vol. 2, ed. by idem and M. Momen. Los Angeles: Kalimát Press, 1984.
- . *The Concept of Manifestation in the Bahá'í Writings*. Ottawa: Association for Bahá'í Studies, 1982.
- Corbin, H. *Spiritual Body and Celestial Earth*, tr. by N. Pearson. Princeton University Press, 1977.
- . *Creative Imagination in the Šúfism of Ibn 'Arabí*, trans, by R. Manheim. London: Routledge, 1970.
- Dabashi, H. "The Foundations of Shi'ite Authority: The Perpetuation of Charisma," in idem, *Authority in Islam*. New Brunswick: Transaction 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 Dissent in Iran*. Boulder: Rienner, 1990.
- Deninger, J. "Revelation," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.
- Dillon, J. "Image, Symbol and Analogy: Three 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," *Muslim World*, Vol. 28 (1938), pp. 249– 57.
- Ebied, R. and M. Young. "An anonymous Arabic Treatise on Alchemy," *Der Islam*, Vol. 53 (1976), pp. 100–109.
- Ellwell-Sutton, L. "Review of H. M. Balyuzi, *Edward Granville Browne and the Bahá'í 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.
- Fáḍil-i Mázandarání. *Kitáb-i Żuhúr al-Ḥaqq*. Vol. 3. Tehran, n.d. [1944?]
- . *Asrár al-áthár. A Glossary of Bahá'í Terms*. 5 Vols. Tehran: Mu'assisa Maṭbú'át Amrí, 124- 29 Badí'/1967-72.

- . *Amr va Khalq*, Vol. 3. Germany: Bahá'í-Verlag, 1985/86. 4 Vols. reprinted in 2 Vols.
- Fananapazir, Khazeh and Seena Fazel, "The Station of the *Kitáb-i Íqán*," *Bahá'í 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 the Middle East*, ed. by R. Polk and R. Chambers. Chicago, 1968.
- Faruqi, N. "Review of Fazlur Rahmam, *An Analytical Study of al-Zamakhsharí's Commentary on the Qur'an: Al-Kassháf*," *Islamic Culture*, Vol. 63 (1989), pp. 114–16.
- Faydí, M. A. *Hayát-i Ḥadrat-i Bahá'u'lláh*. Tehran, 126 Badí'/1969.
- . *Hayát-i Ḥadrat-i 'Abdul-Bahá*. Tehran: 128 Badí'/1971.
- Fishbane, M. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Frame, J. "Bahaism in Persia," *Muslim World*, Vol. 2 (1912), pp. 236–43.
- Friedmann, Y. "Finality of Prophethood in Sunní Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 7 (1986), pp. 177–215
- . *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadí Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley: University of California, 1989.
- Froughi, F. and S. Lambden. "A Tablet of Bahá'u'lláh commenting on the verse of the Most Holy Book (*Kitáb-i-Aqdas*) about the need for an International Language and Script," *Bahá'í 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.
- Gätje, H. *The Qur'an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, tr. and ed. by A. Welch. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Gardet, L. "Alláh," 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-Ghazálí. "The Niche for Lights (*Mishkát al-Anwár*)," in *Four Sufi Classics*, tr. by W. Gairdner. London: Octagon, 1980.

- . *Freedom and Fulfillment*, tr. by R. McCarthy. Boston: Twayne, 1980.
- Giachery, U. *Shoghi Effendi: Recollections*. Oxford: George Ronald, 1973.
- Goldziher, I. *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. by A. & R. Hamori. Princeton University Press, 1981.
- . “Verhältnis des Báb zu früheren Şúfí-Lehrern,” *Der Islam*, Vol. 11 (1921), pp. 252–54.
- . *The Záhírís: Their Doctrine and Their History*, tr. 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 Qur’an,” in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr. New York: Crossroad, 1987.
- Haddad, W. “Taftázání,” in *Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.
- Ĥájí Mírzá Ĥaydar-‘Alí. *Stories from the Delight of Hearts*, tr. and abridged by A. Q. Faizi. Los Angeles: Kalimát Press, 1980.
- Hanson, R. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen’s Interpretation 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 the *ḥaqíqa-majáz* Dichotomy,” *Studia Islamica*, Vol. 59 (1984), pp. 111–40.
- . “Isti‘árah and Badí‘ and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism,” *Zeitschrift für 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 Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, ed. by T. Baarda, et al. Kampen: Kok, 1988.
- Hodgson, M. “Báṭiniyya,” in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.
- Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzac, 1961.
- Ibn Khaldún, *The Muqaddima: An Introduction to History*, tr. by F. Rosenthal. Princeton University Press, 1967.
- Ibrahim, I. “Az-Zamakhsharí: his Life and Works,” *Islamic Studies*, Vol. 19 (1980), pp. 95–110.

Ioannesyan, Youli A., tr. Bahá'u'lláh. *Kitáb-i-Íqán* ("The Book of Certitude"). An academic translation from the original Persian into Russian, with an introduction, commentaries and a textological supplement by Y. A. Ioannesyan. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies, 2001. (Russian translation, 266 pp.)

———. "The St. Petersburg 19th-Century Orientalist Collection of Materials on the Bábí and Bahá'í Faiths: Primary and Other Sources." *Lights of 'Irfan. Papers presented at the 'Irfan Colloquia and Seminars. Book Seven* (Evanston, IL: 'Irfan Colloquia, 2006), pp. 75–100.

Isaacs, M. "The Prophetic Spirit in the Fourth Gospel," *Heythrop Journal*, Vol. 24 (1983), pp. 393–404.

Ishráq-Khávarí. *Qámús-i Íqán*. 4 vols. Tehran, 126-127 Badí'/1970–72.

Izutsu, T. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Jabès, E. "The Key," in *Midrash and Literature*, ed. G. Hartman et al. Yale University Press, 1986.

al-Jámí. *The Precious Pearl*, tr. by N. Heer. Albany: State University of New York Press, 1979.

Jeffery, A. "A Variant of the Fátiḥa," *Muslim World*, Vol. 29 (1939).

al-Jindí, Darwísh. *Al-Ramzíyah fí al-adab al-'Arabí*. Cairo, 1972.

Johnson, H. "Baháism: The Birth of a World Religion," *Contemporary Review*, Vol. 101 (1912), pp. 391–402.

Jullandri, R. "Qur'anic Exegesis and Classical Tafsír," *Islamic Quarterly*, Vol. 12 (1968), pp. 71–119.

———. *Asrár al-Balágha: The Mysteries of Eloquence*, ed. by H. Ritter. Istanbul: Government Press, 1954.

Kanazi, G. *Studies in the Kitáb aṣ-Ṣíná'atayn of Abú Hilál al-'Askarí*. Leiden: Brill, 1989.

Kazemi, F. "Some Preliminary Observations on the Early Development of Babism," *Muslim World*, Vol. 63 (1973).

Kazemzadeh, F. and K. Kazemzadeh, "Bahá'u'lláh's 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 Bahá'u'lláh, *The Book of Ighan*, tr. by idem, assisted by Howard MacNutt. New York: Geo. V. Blackburne Co., 1904.



- Kinberg, Leah. "Muḥkamát and Mutashábihát (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis," *Arabica*, Vol. 35 (1988), 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," Abu'l-Ḥasan 'Alí ibn Ismá'íl al-Ash'arí's *Al-Ibánah 'an uṣul ad-diyánah (The Elucidation of Islám's Foundation)*. New Haven: American Oriental Society, 1940.
- Kohlberg, E. "Some Notes on the Imámí Attitude to the Qur'an," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Oxford: Cassirer. 1972.
- Lacocque, A. "Apocalyptic Symbolism: A Ricoeurian Hermeneutical Approach." *Biblical Research*, Vol. 26 (1981), pp. 6–15.
- Ladner, G. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison," *Speculum*, Vol. 54 (1979).
- Lambden, S. "A Tablet of Mírzá Ḥusayn 'Alí Bahá'u'lláh of the Early Iraq Period: The 'Tablet of All Food' (*Lawḥ-i Kull al-Ta'ám*)," *Bahá'í Studies Bulletin* Vol. 3, no. 1 (June 1984), pp. 4–67.
- . "The Mysteries of the Call of Moses: Translation and notes on part of a Tablet of Bahá'u'lláh addressed to Jináb-i Khalíl," *Bahá'í Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 1 (March 1986), pp. 33–79.
- . "The Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/Sinai Motifs in Bábí and Bahá'í Scripture," in *Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi*, ed. by M. Momen. Los Angeles: Kalimát Press, 1988.
- . and F. Froughi. "A Tablet of Bahá'u'lláh commenting on the verse of the Most Holy Book (*Kitáb-i-Aqdas*) about the need for an International Language and Script," *Bahá'í 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. "Akhhará Shí'í Approaches to *tafsír*," in *Approaches to the Qur'an*, ed. by G. Hawting and A.-K. Shareef. London: Routledge, 1993.
- . "The Terms 'Remembrance' (*dhikr*) and 'Gate' (*báb*) in the Báb's Commentary on the Súra of Joseph," in *Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi. Studies in the Bábí and Bahá'í Religions*, Vol. 5, ed. by M. Momen. Los Angeles: Kalimát Press, 1989.

- . “Interpretation as Revelation: The Qur’an Commentary of Sayyid ‘Alí Muḥammad Shírází, the Báb (1819–1850),” in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. by Andrew Rippin. Oxford University Press, 1988.
- . *The Qur’an Commentary of Sayyid ‘Alí Muḥammad Shírází, the Báb* (Unpublished Ph.D. Dissertation: McGill University, 1987).
- Lèderer, G. “Goldziher’s ‘Bahá’í Correspondence,’” in *The Arabist*. Budapest Studies in Arabic, Vol. 1. Budapest: Eötvös Loránd University, 1988.
- Leon, Judah Messer. *The Book of the Honeycomb’s Flow: Sépher Nóphehth Šúphím*, tr. and ed. by Isaac Rabinowitz. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983.
- Leonaud, A. “Baháism: 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 *tafsír* Tradition,” in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. by A. Rippin. Oxford University Press, 1988.
- MacEoin, D. “Baha’ism,” in *A Handbook of Living Religions*, ed. by J. Hinnells. New York: Viking Penguin, 1984.
- . “Azalí Babism,” in *Encyclopaedia Iranica*.
- . “Religious Heterodoxy in Nineteenth-Century Iranian Politics: Some Aspects of the Role of Shaykhism, Babism, and Baha’ism,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15 (1983).
- . “The Shi’i 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 Bábí Thought,” in *In Iran: Studies in Bábí and Bahá’í History*, Vol. 3, ed. by P. Smith. Los Angeles: Kalimát Press, 1986.
- . “Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866),” *Studia Iranica*, Vol. 18 (1989), pp. 93–129.
- . “Religious Authority Claims in Middle Babism c. 1850–1866.” Unpublished paper read at the Second Annual Los Angeles Bahá’í History Conference (August, 1984).
- . “From Babism to Baha’ism: Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion,” *Religion*, Vol. 13 (1983).

- . “A Critical Survey of the Sources for Early Bábí Doctrine and History, with particular regard to the problems of authenticity, especially in the case of the Nuqṭatu’l-Káf.” Unpublished dissertation. (April, 1976).
- . “Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi’ism,” in *Qajar Iran: Political, social and cultural change 1800-1925*, ed. by E. Bosworth et al. Edinburgh University Press.
- . “Nineteenth Century Bábí Talismans,” *Studia Iranica*, Vol. 14 (1985), pp. 77–98.
- . *Early Bábí Doctrine and History: A Survey of Source Materials*. Leiden: Brill, 1992.
- McDermott, M. *The Theology of al-Shaykh al-Mufíd*. Beirut, 1978.
- Madelung, W. “Imámism and Mu’tazilite 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. “Ash‘ari and the Ash‘arites in Islamic Religious History,” *Studia Islamica*, Vol. 17 (1962), pp. 37–80; and, Vol. 18 (1963), pp. 19–39.
- Malik-Khusraví, M. *Iqlím-i Núr*. Tehran, 118 Badí’/1962.
- Malioneck, Theresa K. “A Sip from the Cup of the Choice Wine: A Metaphorical Analysis of Christian and Bahá’í Writings.” Boston: M.A. Thesis, Suffolk University, Department of Communication and Journalism, 1994.
- Massignon, L. *The Passion of al-Ḥalláj, Mystic and Martyr of Islam*, tr. by H. Mason. Princeton University Press, 1982. 4 vols.
- May, D. “A Preliminary Survey of Hermeneutical Principles found within the Bahá’í Writings,” *Journal of Bahá’í 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 Bahá’í Faith and Islam: Proceedings of a Symposium*. McGill University. March 23-25, 1984. Ottawa: Bahá’í Studies Publications, 1990.
- . “The Historical Interrelationship of Islam and the Bahá’í Faith,” in *The Bahá’í Faith and Islam*. Ottawa: Bahá’í Studies Publications, 1990.

- Momen, M. *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844–1944: Some Contemporary Western Accounts*. Oxford: George Ronald, 1981.
- . “The Trial of Mullá ‘Alí Bastámí: A Combined Sunní-Shí‘í *Fatwá* against the Báb,” *Iran*, Vol. 20 (1982), pp. 113–43.
- . “The Social Basis of the Bábí Upheavals (1848-1853): A Preliminary Analysis,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15 (1983), pp. 157–83.
- . “The Bahá'í Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s,” *Bahá'í Studies Bulletin*, Vol 2, no. 2 (Sept. 1983), pp. 47–65.
- . “Relativism: A Basis for Bahá'í Metaphysics,” in *Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi: Studies in Bábí and Bahá'í Religions*, Volume Five, ed. by idem. Los Angeles: Kalimát Press, 1988.
- . “Introduction,” in M. Afnan, *Black Pearls: Servants in the Households of the Báb and Bahá'u'lláh*. Los Angeles: Kalimát Press, 1988.
- Momen, W., ed. *A Basic Bahá'í 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: Principles 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.
- Najafí, Sayyid Muḥammad Báqir. *Bahá'iyán*. Tehran: Kitáb Khánih Zuhúrí, 1399/1979.
- Najafiyán, Sa'íd. “Bahá'ism: A Study in Pseudo-Religion,” *Al-Tawḥíd* Vol. 6, no. 4 (1989).
- Nasr, S. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.
- . “The Cosmos and the 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. “Ishára,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.
- . *Exégèse Coranique et Language Mystique*. Beirut: Dar el-Mashreq, 1970.
- O'Shaughnessy, T., *Eschatological Themes in the Qur'an*, (1986).
- Palmer, E. H. “Persian Grammar Simplified,” *A Concise Dictionary, English-Persian*. London: Trübner, 1883.

- Polayni, M. and H. Prosch. *Meaning*. University of Chicago Press, 1975.
- Poonawala, I. "Ismá'ílí *ta'wíl* of the Qur'an," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, 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 Shaykhí Thought in Shí'í Islam*. (Unpublished Ph.D. dissertation. UCLA, 1979).
- . "Maákhiz Kitáb-i Múntakhabátí az áthár-i Ḥaḍrat-i Bahá'u'lláh," *'Andalíb*, Vol. 5, no 13 (Winter 1984-85), pp. 59–71.
- Rahman, F. *Islam*. University of Chicago Press, 1979.
- . *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. University of Chicago Press, 1979.
- . *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rasmussen, D. *Symbol and Interpretation*. The Hague: Nijhoff, 1974.
- Reinert, B. "Madiáz," *Encyclopedia 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: Studia Geo Widengren Oblata*, Vol. 1 (1972).
- Rippin, A. (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford University Press, 1988.
- . "Interpreting the Bible through the Qur'an," in *Approaches to the Qur'an*, ed. by G. Hawting and A.-K. Shareef. London: Routledge, 1993.
- . "Literary Analysis of *Qur'an*, *Tafsír*, and *Síra*: The Methodologies of John Wansbrough," in *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. by R. Martin. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- . "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects," in *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, Vol. 10 (1983), pp. 38–47.
- . "Tafsír," in *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.
- . "The Exegetical Genre *asbáb al-nuzúl*: A Bibliographical and Terminological Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48 (1985), pp. 1–15.
- . "The Function of *asbáb al-nuzúl* in Qur'anic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 51 (1988), pp. 1–20.

- . “Al-Zuhrí, Naskh al-Qur’an and the Problem of Early *Tafsír* Texts,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 47 (1984), pp. 22–43.
- . “Lexicographical Texts and the Qur’an,” in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. by idem. Oxford University Press, 1988.
- . “Muslim Interpretation,” in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. Coggins, et al. London: SCM Press, 1990.
- . *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. Volume 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-Jurjání, *Asrár al-Balágha: The Mysteries of Eloquence*, ed. by H. Ritter. Istanbul: Government Press, 1954.
- . *Die Geheimnisse der Wortkunst des ‘Abdalqáhir al-Curcání*. Wiesbaden, 1959.
- Rodal, A. “Response to David R. Blumenthal,” in *Studies in Jewish Mysticism*, ed. by J. Dan, et al. Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies, 1982.
- Rodwell, J. M., tr. *The Koran*. London: Dent, 1909/1974.
- Rosen, Baron Victor. *Collections Scientifiques de l’Institute des Langues Orientales du Ministère des Affaires Etrangères: 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 the Mahdí in Twelver Shi’ism*. 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, “Balágha,” 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 ‘Abú Tammám,” in *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, ed. by R. Peters. Leiden: Brill, 1981.
- Schoeps, H.-J. *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

- Seale, M. *Muslim 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. "Bahá'ism," *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: Mouton, 1971.
- Shoghi Effendi. *The Unfolding Destiny of the British Bahá'í Community: The Messages of the Guardian of the Bahá'í Faith to the Bahá'ís of the British Isles*. London: Bahá'í Publishing Trust, 1981.
- . *God Passes By*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1944/1974.
- Sirriyeh, E. "Modern Muslim Interpretation of *shirk*," *Religion*, Vol. 20 (1990), pp. 139–59.
- Smith, J. and Y. Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Smith, M. *Readings from the Mystics of Islám*. London: Luzac, 1972.
- Smith, P. *The Bábí and Bahá'í Religions: From messianic Shi'ism to a world religion*. Cambridge University Press, 1987.
- Smyth, W. *Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkáki's Miftáh al-'Ulúm and Shams-i Qays'al-Mu'jam fí Ma'áyir Ash'ár al-'Ajám*. 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 Badí' Poetry," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 12 (1981), pp. 1-29.
- Stockman, R. "New Word and Old: The Bible and the American Bahá'is." Chapter Four of unpublished Ph.D. dissertation, Harvard Divinity School, 1990.
- Strothman, A. "Tashbíh," in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition.
- Sulaymání, A. *Maṣábíḥ-i Hidáyat. Biography of some of the early Bahá'ís*, Vol. 6. Tehran: 125 Badí'/1968.
- al-Ṭabáṭabá'í, A. *Shi'ite Islam*, tr. by S. Nasr. Albany: State University of New York Press, 1975.

- al-Taftázání, Sa'd al Dín. *A Commentary on the Creed of Islam*, tr. by E. Elder. New York: Columbia University Press, 1950.
- Taherzadeh, A. *The Revelation of Bahá'u'lláh. Volume One: Baghdád 1853–1863*. Oxford: George Ronald, 1974/1980.
- . *The Revelation of Bahá'u'lláh. Volume Two: Adrianople 1863–68*. Oxford: George Ronald, 1977/1986.
- . *The Revelation of Bahá'u'lláh. Volume Three: 'Akká, The Early Years 1868–77*. Oxford: George Ronald, 1983.
- . *The Revelation of Bahá'u'lláh. Volume Four: Mazra'ih and Bahjí 1877–92*. Oxford: George Ronald, 1988.
- Taherzadeh, H., et al., tr. *Selections from the Writings of the Báb*. Haifa: Bahá'í World Centre, 1976.
- Todorov, T. *Symbolism and Interpretation*, tr. by C. Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- . *Theories of the Symbol*, tr. 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 T. Jennings. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Waltke, B. and M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Wansbrough, J. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford University Press, 1977.
- "Majáz al-Qur'an: Periphrastic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 33 (1970), pp. 247–66.
- . "Arabic Rhetoric and Qur'anic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 31 (1968), pp. 470–85.
- . et al., eds. *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: School of Oriental and African Studies, 1987.
- Watke, B. and M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 1990.
- 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 Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Widengren, G. "Phenomenology of Revelation," *Studia Missionalia*, Vol. 20 (1971), pp. 301–19.
- Windisch, H. *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel*, tr. by J. Cox. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Winter, M. "Content and Form in the Elegies of al-Mutanabbí," 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," *Harvard Theological Review*, Vol. 33 (1935).
- Woll, D. *Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank and Succession in the First Farewell Discourse*. Chico: Scholars Press, 1981.
- Yapp. "Review of Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent*," *Bulletin of the School of Oriental 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 Kings 1-11)," in *The Bible in Three Dimensions*, ed. by D. Clines, et al. Sheffield Academic Press, 1990.