

رزمز و راز

بررسی تحلیلی کتاب مستطاب ایقان

مطالعه در ادیان بابی و بهائی

ایقان

تالیف: دکتر کریمستوفر باک

مترجم: مهرداد سرفسرود دهقانر

رمز و راز

بررسی تحلیلی کتاب مستطاب ایقان

تألیف:

دکتر کریستوفر باک

ترجمه:

مهندس خسرو دهقانی

فهرست مندرجات:

صفحات:

۱	پیش‌گفتار
۴	تشکر و قدر دانی
	دیباچه
۷	تفسیر مؤلّد معنا است
۱۳	حضرت بهاء‌الله مؤلّف کتاب ایقان
۱۷	انفصال از ادیان اسلام و بابی
۲۹	یاد داشت های دیباچه
	فصل اول: حضرت بهاء‌الله و کتاب ایقان
۴۰	سرشت ظهور حضرت بهاء‌الله
۴۲	آیا کتاب ایقان «نازل» شده است؟
۴۷	تاریخ نزول کتاب ایقان
۵۳	شرایط حاکم بر نزول کتاب ایقان
۵۴	سوالاتی که موجب نزول کتاب ایقان شد
۵۶	تاریخچه نسخه های خطی
۵۹	داستان طبع و نشر ایقان
۷۲	اتهامات نجفی
۷۴	پاسخ دایره تحقیق به اتهامات نجفی
۸۰	بحث و بررسی
۸۳	ترجمه های ایقان
۸۴	یاد داشت های فصل اول

فصل دوم: تفسیر و عقیده

- ۱۰۸ موقوف کتاب ایقان در میان آثار حضرت بهاءالله
۱۱۱ مشروعیت پیشتازانه مأموریت حضرت بهاءالله
۱۱۲ تا وراى «خاتم النبیین»
۱۱۸ قائم و مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ
۱۲۲ لقاءالله قیامت نشان
۱۲۴ آیا کتاب ایقان حاوی «راز موعود» است؟
۱۳۶ رمز گرایی ابزار غلبه بر موانع قیامتی مُحَقَّق
۱۳۸ یاد داشت های فصل دوم

فصل سوم: در وراى اسلام

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

فصل چهارم: فنون تفسیری در کتاب ایقان

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

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

فصل پنجم: نتیجه گیری

۳۵۱	آنسوی گذرگاه
۳۵۲	انفصال رستاخیزی از اسلام
۳۶۷	رویکرد تفسیری حضرت بهاء الله
۳۷۶	فنون تفسیری حضرت بهاء الله
۳۷۹	تبدیل قیامت به مرجعیت (راز موعودیت حضرت بهاء الله)
۳۸۶	گفتار های موعود گرایانه

- ۴۰۱ ابرازات عرفانی یا مُدعیّات ما وراپی؟
 ۴۰۵ واکنش بایمان در برابر کتاب ایقان و مؤلف آن
 ۴۰۶ تبدیل اختیار به اصلاح
 ۴۰۸ در ورای اصلاحات اسلامی
 ۴۱۱ کتاب ایقان و اصلاحاتِ بابی
 ۴۱۴ اصلاحات ویژه بابی
 ۴۱۹ نظم بدیع جهانی
 ۴۲۲ یاد داشت های فصل پنجم

۴۴۶ **نقد جونا وینترز**

۴۶۲ **نقد فرانک لوئیس**

۴۹۴ **کتاب شناسی**

پیشگفتار

حضرت بهاء الله (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 مستدل خود، که به منزله نخستین بررسی آکادمیکی است 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 مؤلفی از گسل‌های متعدد 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، بخصوص، این کارهای محققانی چون ونس برو (Wansbrough) و ریپین (Rippin) است که ابزار 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 این که 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 اولیة حضرت بهاء‌الله در باغ نجیب پاشا (باغ رضوان) در بغداد، نازل شد؛ چشم اندازی روشن، اما نومیدکننده از تاریخ مقدسات و الهیات و نیز مسیر معرفت انسانی، عرضه می‌دارد؛ چشم اندازی که به قصد حمایت از جنبش بایبه و نیز تمهید سبیل برای ظهور امری بدیع از درون آن، تصویر گشته است. به حدس قریب به یقین، جامعه اولیة 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 یک بار که اصرار می‌رفت مطالبی درباره اصول اعتقادی و روحانی بهایی بنویسد، مکرراً متقاضیان را به مطالعه این کتاب سفارش می‌کرد. وی در سال ۱۸۸۸ به یکی از مخاطبان خود نوشت: «... لهذا بر آن جناب واجب است که جامی از جوایز ایقان (کتاب ایقان) که از سرچشمه قلم رحمان در این ایام جاری شده برگیری و بنوشی؛ زیرا به سبب دقت و ظرافتش، به مثابه مفتاحی است برای زبر و الواح، و مفسری است جهت کتب

و صحف الله؛ و مصباحی است که در هر صباح ظلمت و تاریکی را زائل می‌سازد. به وسیله آن، ختم کلام رسولان برداشته شد و معضلات و کنایات کتب پیشینیان روشن گشت. کمر همت و مجاهدت بر بند 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. یک نسخه از ترجمه آن توسط جناب علی قلی خان که در سال ۱۹۰۴ در مدینه میثاق طبع گردید در جامعه جدید التأسیس بهایی امریکا در اوائل قرن بیستم، انتشار و اشتها یافت. بدون تردید استمرار اهمیت این اثر برای نفوس با زمینه ایمان مسیحی، به جهت توجهی است که حضرت بهاءالله به آیات و نبوت انجیل معطوف داشته‌اند که حدود یک چهارم از حجم کتاب را تشکیل می‌دهد.

در سال ۱۹۳۱ حفید ارشد حضرت بهاءالله، حضرت شوقی افندی ربّانی (۱۸۹۶ - ۱۹۵۷) ولیّ 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 مواج و زخار ظهور حضرت بهاءالله، اعظم و اقدم» (ترجمه) توصیف فرموده و اضافه نموده‌اند: «به جرأت می‌توان مدّعی شد که در بین جمیع آثار نازله از قلم شارح عظیم امر بهایی، این کتاب به تنهایی، از طریق رفع موانع قدیمه که چنین تسخیر ناپذیر، ادیان بزرگ جهان را از هم جدا افکنده، اساسی وسیع و منیع برای صلح و آشتی کامل و دائم پیروان این ادیان، تمهید و تجهیز نموده است.» (ترجمه)

Juan R. I. Cole
Ann Arbor

میشیگان، ۹ فوریه ۱۹۹۵

تشکر و قدردانی

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

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

هم چنین 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 محمد حسینی از (Brunaby, B.C.) و دکتر (Robert Stockman)، هماهنگ کننده

تحقیقات در مرکز ملی بهایی مستقر در ویلمت ایلی نویی و دکتر (David S. Ruhe) در حیفا و جنابان (Antony Lee) و پیمان افشاریان از مرکز انتشارات کلمات و نیز به اولین مربی خودم در مطالعات دینی، جناب (Tom Cicctti)، از بلینگهام در واشنگتن. در مورد سفر به قطب شمال که قبل از نوشتن این رساله، اندیشه‌ام را متبلور ساخت، مدیون برادرم کارتر باک و پسر م جیسن باک هستم؛ و نیز تشکرات خود را تقدیم می‌کنم به جنابان (Stephen Menard)، (Bill Marshal)، (Louis Soucy)، (Louis Smith) و عزیز عزیزی. از آنجا که «هنر سیاه» نگارش دیجیتالی در تهیه نسخه‌تایی دخیل بوده است، از برنامه نویس جناب (Greg Berry) از بنیاد تایپ ویژه (Symmetry) در دانشگاه کالگری که مخصوص این رساله دست به ابداع برنامه‌مبدل جدید حروف (که هم اکنون 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 ساندرا باک تقدیم می‌دارم. مؤسسه انتشاراتی کلمات را مورد تحسین 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.

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

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

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

کریستوفر باک

دیباچه

تفسیر مولد معنا است

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

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

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

بهایبی را به عرصه شهود آورد؛ دیانتی که شارع و شارح الهی آن، میرزا حسینعلی نوری ملقب به بهاءالله (۱۳۰۹ - ۱۲۳۳ قمری / ۱۸۹۲ - ۱۸۱۷ میلادی) می باشد.

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

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

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
عصد 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. علی رغم اینکه متن این کتاب در اولین مرحله مأموریت جمال سبحان نگاشته شده؛ اما اندیشه وحدت گرای مظهر احدیت، از زمان نزول آن بسی پیشی می گیرد.

آن حضرت از زمان طفولیت مصمم گشتند حیات خود را وقف صلح و آشتی جهانی نمایند؛ به همین علت در این مطالعه هیچ گونه کوششی در جهت تبیین «روانکاوی تاریخی» نضج و نمو اندیشه‌های آن حضرت به عمل نمی‌آید. (۴) در اینجا این فحوای کلام است که تفحص می‌گردد و نه کاهش‌گری (reductionism) اصول‌گرایان.

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

کتاب ایقان اثری بسیار فراتر از یک تفسیر است؛ متن آن هنگامی نگاشته (یا نازل) شد که حضرت بهاء‌الله در زمرة پیروان شناخته شده 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 اولیة امرالله، سرآمد جمیع آثار اعتقادی دیانت‌بهای 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، ظاهراً نخستین متن بهایی است که رسماً به طبع رسیده است. متن آن، گرچه زنده و گسترده است، اما جامعیت

اندیشه بهایی را شامل نمی شود و به همین لحاظ لازم است در حوزه و محدوده سایر آثار مقدسه بهایی گنجانیده شود.

به جهت برآورد اهمیتی که کتاب ایقان برای کسانی که آن را مُلهم می شمارند، حائز است؛ کافی است تبیینی را که حضرت شوقی افندی، حفید حضرت بهاء الله و ولی امر بهایی، درباره آن عرضه نموده اند، مورد ملاحظه قرار دهیم:

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 بزرگ جهان را از هم جدا افکنده، اساسی وسیع و منبع برای صلح و آشتی کامل و دائم پیروان این ادیان، تمهید و تجهیز نموده است. (۶)

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

گرچه دیانت بهایی در عرصه مواضع مطالعات دینی، هنوز مجبور است به نوعی بی مهری تن دردهد؛ اما در ادبیات آکادمیک، یک اتفاق رأی رو به افزایش، موقعیت آن را به عنوان دیانتی مستقل مورد حمایت قرار داده است. از لحاظ آماری، این دیانت نوظهور، توفیق درخشانی را در طرح های متهورانه تبلیغی خود نشان داده و توانسته است در خلال قرن گذشته در ۲۰۵ مملکت از ممالک و سرزمین های مستقل جهان نفوذ نماید. (۷) از نظر جمعیت شناسی، اکثریت بهاییان امروزی در ممالک جهان سومی و از پیشینه غیر اسلامی می باشند. پژوهش جاری نشان خواهد داد که چگونه یک دیانت با ریشه های اسلامی، سرانجام قاطعانه از اسلام منفصل می گردد؛ درست همان گونه که مسیحیت اولیه از لحاظ اعتقادی و اخلاقی، از شریعت مادری خود، یهودیت، انفصال یافت.

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

شخص غیر بهایی که در جستجوی رویکردی نسبتاً بی طرف در مورد دیانت بهایی است، با ابهامی واقعی مواجه می شود. عبارات رمزی و عددی، میزان تأثیر گذاری، موقعیت اجتماعی، آزادی عضویت و امثال آن، مفیدترین راه برای بررسی کردن آن را، قلمداد کردنش به عنوان یک فرقه و گروه (با نوسانات عمده منطقه ای) و نه یک سنت کاملاً مستقل دینی، معرفی می کند. اما بهاییان خود معیارهای دیگری چون حیات بنیانگذاران و قدیسان آن، غنای متون مقدس آن، سرعت و وسعت گسترش جغرافیایی آن و فرض وجود ظهوری بعد از اسلام و ناسخ اسلام را، مورد تأکید قرار می دهند. 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 آگاهانه یک دیانت نوین و جایگزین باشد؛ دیانتی نه ابتدائاً منتج از رشد یکی از سنت های اصلی موجود، بلکه به عنوان سنتی مستعد و بدیع. (۹)

آقای مک ایون در اشاره به سرنوشت این «سنت مستعد و بدیع» به نحوی پیش بینانه، نتیجه گیری می کند که «به نظر می رسد بهائیت اولین جنبش جدید مذهبی است که آثار رشد و توسعه تا حد یک سنت مستقل دینی را نشان می دهد.» (۱۰)

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

غالب محققان، به حدّ کفایت، انفصال انقلابی امر بهایی از دیانت اسلام را مورد بررسی قرار داده‌اند. جنبه‌ها و اشارت‌های گونه‌شناسانه این انفصال، گسترده‌تر از آن است که در محدوده یک الگوی فرقه‌گرایانه مورد بررسی قرار گیرد. صرفاً حتی بر اساس مشخصه‌های وجودی، یک بهایی را نمی‌توان مسلمان شمرد؛ همان‌گونه که هیچ مسیحی خود معترفی، حتی اگر قبلاً و اصلاً یهودی بوده باشد، نمی‌تواند مدّعی شود که پیرو دین یهود است. فرایند تحقیق گهگاهی در گزینش شیوه‌ای که متناسب با خود نگاره (self-definition) دینی باشد، ناموفق است. در یک محیط کلاسی، نفس حضور یک اقلیت دینی، می‌تواند این ذهنیت را که آن سنت چگونه باید از لحاظ علمی مورد بررسی قرار گیرد تغییر دهد؛ همان‌گونه که اغلب در مورد بهاییان مصداق داشته است. در این زمینه چنین می‌نماید که کار گونه‌شناسی توحید، اثر بوزانی (Bausani) از نقطه نظر پدیدارشناسی، بسی جذّاب‌تر باشد. (۱۱) در کتاب مستطاب ایقان، جمال سبحان می‌کوشند مدلل سازند که نفس قرآن کریم عملاً وقوع ظهوری عظیم (یعنی پیامبری بعد از حضرت محمد) را، در آینده، پیش بینی کرده است و این کار تفسیری کوچکی نیست؛ زیرا وقتی مانع ختمیت ظهور به کناری رفت، بهاء‌الله مفسّر در جامه بهاء‌الله منزل ظاهر می‌گردد.

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

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

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

بنابراین در پژوهش جاری، متن قرآن از آنجا که در فرایند تفسیر مولد معنا می‌باشد، به عنوان حقیقتی پویا (dynamic) و نه ایستا (static)، نظاره می‌گردد. از نظر شیوه کار، ما این اندیشه را که قرآن معنایی ثابت دارد کنار نهاده و به جای آن، به عنوان نصی زنده و پویا، به قدرت خلاقه آن می‌نگریم؛ پدیده‌ای که قادر است معنا را ایجاد یا الهام نماید. به این طریق در حالی که نص الهی محفوظ می‌ماند، نفس فرایند تفسیر و نه نص مورد تأویل، 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، تولد 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 اتهام تمایلات تقدس

انگارانه (hagiographical) مصون نمانده است. (۱۳) سایر منابع موجود 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 افتادهٔ تا کر در بخش نور از استان مازندران است که ناحیه‌ای جنگلی واقع در ساحل جنوبی دریای خزر (Caspian) می‌باشد. آن حضرت که در سال ۱۸۱۷ در مدینهٔ طهران در خانواده‌ای ثروتمند از ملاکان، به دنیا آمدند؛ در ناز و نعمت و در حلقهٔ درباریان بزرگ شدند. پدرشان، عباس بزرگ، ملقب به میرزا بزرگ و معروف به وزیر نوری، در خطاطی استاد بود؛ هنری که تحسین دربار را ربود و تعیین وی را به عنوان وزیر یا فرماندهٔ کل گارد سلطنتی، تسهیل نمود. (۱۵)

دو واقعهٔ مهم در ایام اولیهٔ حیات حضرت بهاء‌الله، تمایل و استعداد آن حضرت را نسبت به امور دینی و مسائل اخلاقی آشکار می‌سازد. در سال ۱۸۶۸، آن حضرت از مدینهٔ مُحَصَّنَه 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 مبهوت و حیران می‌گردند. نمایش که ظاهراً مبتنی بر صحنه‌ای تاریخی از زندگی سلطان سلیم بوده، بسیار استادانه اجرا شده و آن حضرت جزئیات آن را با وضوح و دقت قابل توجهی، نقل می‌فرمایند.

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

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

حضرت بهاء‌الله در وقتی دیگر از حیات کودکی‌شان، حدیثی منقول توسط محمدباقر مجلسی (متوفی به سال ۱۷۰۰ میلادی)، را راجع به قتل عام همه افراد ذکور قبیله یهودی بنی قریظه، به فرمان حضرت محمد (قرآن، سوره 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 نقطه عطف روان شناختی، عرضه فرموده‌اند. وی می‌نویسد: «تأثیر این حادثه ایشان را، با وجودی که می‌دانستند آنچه واقع شده تقدیر الهی بوده، تا مدتی در حالتی از یأس و اندوه عمیق فرو می‌برد.» (۱۷) گویی احساسی از ترس و تأسف آن طفل را بر می‌انگیزد به درگاه خداوند نوحه نماید تا اوضاع عالم را آن سان تغییر دهد که چنان فاجعه‌ای دیگر هرگز رخ ننماید.

ظاهراً این آرمان کودکی، بعدها به گونه 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 حساسیت زودرس دوران کودکی نیز نمایان نموده‌اند. جناب طاهرزاده گزارش آن حضرت را از این خاطره، چنین خلاصه کرده است:

ایشان آنگاه بیان می‌دارند که چگونه ناگهان در یک سحرگاه، مغلوب و مسحور وضعیتی می‌گردند که به کلی حالات و تفکرات و کلماتشان را دگرگون می‌سازد و آن، تبدیل هیأتی 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، که در آن، نخستین فعالیت‌های اصلاح‌گرانه دینی آن حضرت آغاز شد، ادراک نمود.

حضرت شوقی افندی حیات حضرت بهاء‌الله را به چهار مرحله تقسیم نموده‌اند: (۱) ۲۷ سال نخستین زندگیشان که در رفاه و راحتی و «اشتیاق و علاقه نسبت به زندگی فقرا و عجزه» سپری شد. (از ۱۸۱۷ تا ۱۸۴۴)؛ (۲) ایمان به حضرت اعلی و «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 هیکل جذباتی 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 ۱۸۵۳ تا ۱۸۶۳)؛ (۲) دوره استانبول و ادرنه (از ۱۸۶۳ تا ۱۹۶۸)؛ (۳) دوره عکا (از ۱۸۶۸ تا ۱۸۹۲).

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

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

تا حدودی، آثار حضرت بهاءالله متعلق به دوره بغداد را می‌توان، 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 و راز موعودیتی که برای مدت یک دهه حفظ فرمودند، نوعی ناسازگاری به وجود می‌آید. به همین سان چنین می‌نماید که آن حضرت تمایل چندانی به ادعا و ابراز مقام رسالتی برای خود نداشته‌اند؛ 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 عاقبت در تاریخ ۲۲ آوریل ۱۸۶۳ (۱۲۷۹ قمری) سکوت خود را شکستند.

انفصال از ادیان اسلام و بایی

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

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

این یک 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 السنه عربی و فارسی هستند، اما به عنوان سمبل‌های خاص بابی و بهایی به کار رفته، حائز معانی مخصوصه‌اند. در ورای این نقاط اشتراک و اتصال، گسل‌ها و گسست‌ها از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است و به واسطه همین انفصال‌ها است که می‌توان جهان بینی بهایی را به بهترین وجه تعریف کرد. در یک 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 مبنی بر مقام مظهریت فرا اسلامی و مجموعه رقیب قوانین و احکام ورا قرآنی است. در اینجا یک تحوّل مثل‌واره (paradigm) بنیادی از ایده‌آل اصلی اسلامی، یعنی تسلیم و فرمانبری، به ایده‌آل محوری بهایی، یعنی اتحاد جهانی، رخ داده است؛ تحولی اساسی که قابلیت و تأثیرات اسلامی، هرچقدر هم گسترده و مصرانه باشد، از عهده توضیح و تبیین آن بر نمی‌آید.

دیانت بابی یک جنبش اصلاح‌گرایانه درونی بود که در خاک ایران زمین تولد یافت. حضرت باب، مسلکی (ideology) را عرضه نمودند که هدفش تجدید حیات دینی، بدون رجعت به گذشته متصلّب و متحجّر مذهب شیعی بود. امام غایب، به واسطه یک مدل‌واره موعود گرایانه 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 نمی توان ناچیز شمرد.

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

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

تمکّن مقام الهی حضرت بهاءالله درون دوایر بابی فرایندی تدریجی بود با مراحل متعدد و مشخص. من گرایش‌های روحانی دوران کودکی و نوجوانی آن حضرت را ذکر کردم؛ گرایش‌هایی که در زمان مقدّر با اقبال به روحانیت تبّاض بابیه، 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 واسطه انفصال حضرت بهاءالله از اسلام شد و راه را برای اقدام

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

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

به قول جناب امانت: «تولد جنبش بابیه باید به عنوان کوششی جهت کاربرد ایده آل‌های مقدس گذشته - آن هم گذشته‌ای اسطوره‌ای و نه تاریخی - برای تفسیر و تبیین عصری متغیر و متحول، ملاحظه گردد.» (۲۸) سرکوب شدید این جنبش، سرانجام در سال ۱۸۵۳ آن را مجبور به فعالیت زیرزمینی کرد. این قلع و قمع تا حد زیادی به واسطه سلسله‌ای از برخوردهای مسلحانه میان بابیان 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 بابیان، گرچه همه تدافعی بود، اما به سختی موجودیت جامعه بابی را به مخاطره افکند. بعد از شهادت حضرت باب در سال ۱۸۵۰ و متعاقب آن سوء قصد به جان شاه در سال ۱۸۵۲ توسط گروه کوچکی از بابیان (که به خونخواهی باب و قتل عام همکیشانانشان، قیام کرده بودند)، در سراسر کشور ایران حکومت ترور و وحشت علیه بابیان برقرار شد.» (۲۹)

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

شخصی خود را از آن همه خشونت و سبّیت ثبت نمایند. در این گیرودار حضرت بهاء‌الله نیز دستگیر شدند و به همراه تعدادی دیگر از بایبان، در یک دالان تاریک زیرزمینی در طهران، یعنی همان سیاه‌چال 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 می‌فرمایند:

در ایام توقف در سجن ارض طاء، اگرچه نوم از زحمت سلاسل و روائح مُتَنَنَه قلیل بود، ولکن بعضی از اوقات که دست می‌داد احساس می‌شد از جهت اعلاّی رأس چیزی بر صدر می‌ریخت، به مثابه رودخانه عظیمی که از قلّه جبل باذخ رفیعی بر ارض بریزد و به آن جهت، از جمیع اعضاء آثار نار ظاهر و در آن حین لسان قرائت می‌نمود آنچه را که بر اصغاء آن احدی قادر نه. (۳۱)

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

فَلَمَّا شَهِدْتُ نَفْسِي عَلِي قُطْبِ الْبَلَاءِ سَمِعْتُ صَوْتَ
الْأَبْدَعِ الْإِحْلِي عَنْ فَوْقِ رَأْسِي. فَلَمَّا تَوَجَّهْتُ إِلَى الْفَوْقِ
رَأَيْتُ حُورِيَةً ذَكَرَ اسْمَ رَبِّي مَعْلُوقَةً فِي الْهَوَاءِ مُحَاذِي
رَأْسِي وَ شَهِدْتُ بِأَنَّهَا مُسْتَبْشِرَةٌ فِي نَفْسِهَا وَ مُسْرُورَةٌ فِي
سِرِّهَا كَأَنَّ طِرَازَ الرِّضْوَانِ يَظْهَرُ مِنْ وَجْهَهَا وَ نُضْرَةٌ

الرحمن تعلن من خدّها و كانت تنطق بين السمّوات و الارض بندااء قدس محبوب و تنادي كلّ الجوارح من ظاهري و باطني ببشارة التي استبشرت عنها نفسي و استبشرت عنها عبادُ مُكرمون و أشارت بإصبعها الي رأسي و خاطبت كل من في السمّوات و الارض تالله هذا لمحبوبُ العالمين ولكن انتم لاتفقهون و هذا لجمالُ الله بينكم و سلطانه فيكم ان انتم تعرفون و هذا لسرُّالله و كنزُه و امرُالله و عزُّه علي من في ملكوت الامر و الخلق ان انتم تعقلون. (۳۲)^۱

^۱ مضمون آیات با نگاهی به برگردان انگلیسی آن چنین است:
 هنگامی که خود را در بحبوحهٔ بلایا دیدم، صدای شگفتی زای دلربایی از بالای سرم شنیدم؛ چون به آن سو نگریستم، حوریه ای را مشاهده کردم که تجسم ذکر نام پروردگارم بود. حوریه، 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 جهش نمودار و روشنی و نشاط رحمانی از گونه اش پدیدار بود. او چنان ندای پاکیزهٔ محبوبی در میان زمین و آسمان بلند نمود که ارواح و اذهان مردمان را مجذوب ساخت؛ و چنان بشاراتی به ظاهر و باطن هستیم القاء کرد که روح من و نیز ارواح بندگان مُکرم خداوند را سرور و نشاط بخشید. سپس با انگشتش به سر من اشاره نمود و همهٔ آسمانیان و زمینیان را مخاطب ساخت و گفت: «به خداوند سوگند این محبوب عالمیان است، اما شما نمی فهمید، این جمال خداوند است در میان شما و قدرت و سلطنت اوست در بین شما، اگر بشناسید و این سر الهی و گنجینهٔ او و امر یزدانی و بزرگی اوست برای همهٔ آنهایی که در ملکوت امر و خلق هستند، اگر بفهمید، - م

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 پیش بینی فرموده بودند مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ 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 ناتنی شان، میرزا یحیی - مشهور با لقب روحانی خود، صبح ازل - جمال ابهی را بر آن 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، متولد شود. بایبان مخالف به ازلی و یا بایبان 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 می‌نامیدند به عکا و بیشتر کسانی را که خود را ازلی می‌خواندند به قبرس (۱۸۶۸) تبعید کنند. جامعه ازلی از همان زمان رو به زوال نهاد و هرچند هنوز تعدادی خانواده‌های ازلی موجود است؛ اما از جامعه نشانی نیست.

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

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

مستشرق دانشگاه کمبریج، ادوارد گرانویل براون (Edward Granville Browne) (۱۹۲۶-۱۸۶۲) از جمله معدود غربیانی بود که در سال ۱۸۹۰، مفتخر به شرفیابی در محضر حضرت بهاء‌الله گشت. گزارش براون از این ملاقات نشان می‌دهد که چگونه وی عمیقاً تحت تأثیر مسجون‌ی مطلوب خود واقع شده است. او، آن حضرت را به عنوان «شخصیتی والامقام و اعجاب انگیز» توصیف می‌کند؛ کسی که «چشمان نافذش گویی اعماق روح انسان را می‌خواند» و ادامه می‌دهد: «قدرت و شوکت بر آن جبین گشاده نشسته بود، در حالی که خطوط عمیق پیشانی و صورت، مبین کهولت سن بود؛ شعرات و محاسن سیاه و برآق که با آراستگی غیرقابل تشخیصی بر شانه‌ها ریخته بود، خلاف آن را نشان می‌داد.» از این عبارات، قدرت معنوی و جذبه 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 امپراطوران آن را نیابد.» (۳۶)

هر چند این تجربه سبب ایمان براون نشد، اما این توصیف قلمی او، سندی است دالّ بر تأثیر قدرت جذبه و فره 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 چنین خواهد شد؛ این منازعات بیهوده، این محاربات مخرب، زائل خواهد گشت و «صلح اعظم» مستقر خواهد شد ... لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب العالم^۱.

(۳۷)

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

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

^۱ افتخار برای کسی نیست که وطنش را دوست می‌دارد؛ بلکه برای کسی است که عالم را دوست می‌دارد. - م

من می‌بایست به یک نگاه به حضرت بهاء‌الله، در لحظه‌ای که در حدود عصر، برای 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 مسخر کرد که قادر نیستم بهتر از این توصیفش کنم که گویی هیکل الله، آب سماوی را دیدم که در جمال و جلال خود، از میانهٔ سحاب سماء بر کلّ عناصر هستی فرمان می‌راند.

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

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

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

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

کتاب مستطاب ایقان بدایتاً اندیشه‌های قیامت‌نشان (eschatological) را مخاطب می‌سازد. مهم است توجه 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 ۶۳-۱۸۵۶) صورت گرفت، بایان را برای اقبال به هیکلی (شخصیتی) موعودگونه (messianic) که می‌بایست قیامتی معنأ 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 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 غایتی که در دوران پس از بغداد، سبب شد غالب بایان اطاعت و انقیاد خود را متوجه جمال اقدس ابھی نمایند.

یادداشت‌های دیباچه:

یادداشت ۱:

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

یادداشت ۲:

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

یادداشت ۳:

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

همطرازی ای که در اینجا میان دو مفهوم 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 اصلاح طلبی اسلامی قرن بیستمی نیز مشابه دارد. رجوع کنید به (E. Sirriyeh)، «تعبیر جدید اسلامی از شرک» (انگلیسی)، مجله دین، مجلد ۲۰ (۱۹۹۰)، ص ۱۴۵.

یادداشت ۴:

رجوع کنید به فصل ۴، یادداشت ۷۷.

یادداشت ۵:

حضرت بهاء الله، «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، می‌باشد که آن را به مثابه مدلی برای جامعه واصل به «وحدت در کثرت»، در نظر می‌گیرند.

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 می‌شوند. مسیحیت، اسلام و دیانت بهایی، از بیشترین انتشار جهانی برخوردارند.»

یادداشت ۸:

(Denis MacEoin)، «بهائیت»، در «راهنمای ادیان زنده»

(انگلیسی) صص ۴۹۸-۴۷۵.

یادداشت ۹:

همان مأخذ، ص ۴۷۶.

یادداشت ۱۰:

همان مأخذ، ص ۴۹۴.

یادداشت ۱۱:

(A. Bausani)، «آیا می‌توان یگانه پرستی را آموزش داد؟»

(انگلیسی)، مجله نومن، جلد ۱۰ (۱۹۶۳)، ص ۱۶۸. که در آن یکتا پرستی، به سه دسته طبقه بندی شده است: (۱) یکتا پرستی 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»؛

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

یادداشت ۱۲:

راجع به این نکته تحلیل مک ایون مناسب ذکر است: «به نظر من، ادیان بابی و بهایی، جدای از 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 مک ایون، «استقرار شیعه در ایران جدید» (انگلیسی)، مجله «اسلام در دنیای جدید» (انگلیسی)، ص ۹۵.

یادداشت ۱۳:

(H. M. Balyuzi)، «بهاء الله، سلطان جلال» (انگلیسی) که مک ایون آن را به عنوان «به شدت پارساگرایانه» توصیف کرده، «از بابت تا بهائیت» (انگلیسی)، ص ۲۴۴. تنها شرح حال کامل دیگر حضرت بهاء الله به قلم جناب محمدعلی فیضی و به فارسی است به نام «حیات حضرت بهاء الله» و نیز رجوع کنید به (A. Bausani)، «بهاء الله» 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. ملک خسروی (طهران، ۱۱۸ بدیع / ۱۹۶۲ میلادی) که حاوی برخی مطالب جدید درباره زمینه خانوادگی حضرت بهاء الله و دوران اولیه حیات ایشان است. علاوه بر گزارش‌های اولیه بابی و بهایی، از

جمله تاریخ نیل 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 النائمین»، (Browne Or. Mss. No. F.61(9))، امانت، «رستاخیز و تجدد، ظهور جنبش بابی در ایران، ۱۸۵۰-۱۸۴۴» (انگلیسی)، ص ۳۶۱، زیرنویس (۱۵۶).

در مورد آخرین منبع مذکور، مک ایون نسبت به صحت متون منسوب به حضرت بهاء‌الله، با ذکر این که «اگر اینها صحت داشته باشد...» احتیاط بیشتری به خرج می‌دهد. (Stadia Iranica)، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، ص ۱۱۵) توضیحات مربوط به F. 26, F. 57(9), 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 «دائرة 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 تجدد» (انگلیسی)، ص ۳۶۲.

یادداشت ۱۶:

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

نخواهد داشت ... متبصرین قبل از مشاهده جلال هر ذی جلالی زوال آن را به عین یقین ملاحظه می‌نمایند ... عنقریب جمیع این اشیاء ظاهره و خزائن مشهوده و زخارف دنیویه و عساکر مصفوفه و البسه مزینه 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:

(MacEoin)، «از بابت تا بهائیت» (انگلیسی)، ص ۲۲۳. که در آن از حضرت بهاء‌الله، «مائده آسمانی»، (که از این پس فقط مائده گفته خواهد شد)، جلد ۷، ص ۱۳۶، مذکور آمده است. مقایسه کنید با حضرت بهاء‌الله، «الواح مبارکه 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:

ظاهرزاده، «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 این که "دیانت باب ... در حقیقت چیزی جز یک جریان اصلاحی در بطن اسلام نبوده است"، شاید پدیدار شناسی دیانت بابی را نادیده گرفته است. («مقدمه ای بر الهیات و قوانین اسلامی» (انگلیسی)، ص ۲۴۹) ظاهراً برای گلدزیهر دیانت بهایی خارج از محدوده این کاهشگری (reductionism) قرار می گیرد. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به (G. Lederer)، "Goldziher's Baha'i correspondence" در مجله «مطالعات بوداپست به عربی»، جلد ۱، 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 درباره دیانت بابی در حال حاضر، عبارتست از: امانت، «رستاخیز و تجدد» برای رویکردی جامعه شناسانه به ظهور دیانت بهایی، رجوع کنید به (P. Smith)، «ادیان بابی و بهایی: از انشقاق موعود گرایانه تا یک دیانت جهانی» (انگلیسی)

یادداشت ۲۵:

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

یادداشت ۹.

یادداشت ۲۶ :

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

یادداشت ۲۷ :

آثار اولیه حضرت باب جهاد مقدس را تا حد قابل توجهی مطرح
می‌کند، در حالی که آثار متأخر آن حضرت آن را مکتوم می‌دارد. این مسأله
منجر به این مجادله شده است که به طور کلی جنبش بابیه را چگونه باید
توجیه و تفسیر کرد. رجوع کنید به مک ایون، «برداشت بهایی از جهاد
مقدس» (انگلیسی) در مجله «دین»، جلد ۱۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۲۹-۹۳ و نیز «از
بابت تا بهائیت: 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 مقاله اخیر، توسط ام. افنان و دبلیو هاچر به چالش
در آمده: «تحقیقات اسلامی غربی و مبادی بهایی» (انگلیسی) در مجله «دین»،
جلد ۱۵ (۱۹۸۵)، صص ۵۱-۲۹. پاسخ مک ایون در همان مجله ظاهر
می‌شود: «بنیادگرایی بهایی و مطالعه آکادمیک جنبش بهایی» (انگلیسی)،
مجله «دین»، جلد ۱۶ (۱۹۸۶)، صص ۸۴-۵۷. اما هر سه نفر از توجه 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:

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

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 ۱۹۷۸-۱۹۷۹)، 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 رحمان به آغاز نظاره‌های تجلی گونه خود می‌نگرند، نقل می‌نمایند: «یا سلطان الّٰی كنت كاحدٍ من العباد و راقداً علي المهاد، مرّت علي نسائم السّبْحان و علّمني علمَ ما كانا» 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

^۱ 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

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

دلیل ذکر این بیان در اینجا این است که روشن شود در مظهریت شناسی بهایی، حضرت بهاءالله (برخلاف نفوسی دیگر) حائز وجودی قدیم بودند و از بدایت مقدر بوده که آن حضرت مظهر الهی باشند. بر اساس همین تفکر انتقادی است که می‌توان 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 می‌شود.

یادداشت ۳۵:

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

یادداشت ۳۶:

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

یادداشت ۳۷:

همان منع (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 می‌طلبیم 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 پانوش، موجود است.) حضرت بهاء‌الله بعداً عینکی را که از چین واصل شده بود، برای براون فرستادند. تصویر شماره ۳ در اثر براون به نام «منتخبات» (انگلیسی)، عکس همین عینک است.

یادداشت ۳۸:

مذکور در مومن، «ادیان بابی و بهایی» (انگلیسی)، صص ۲۲۵-۲۲۴. عکس العمل مشابهی از یک ساعت ساز مسیحی به نام کانستنتین، ثبت شده است. وی در تاریخ ۲۸ آگست ۱۸۶۸ از جانب دکتر فریس افندی - کسی که اولین مسیحی مؤمن به دیانت بهایی شناخته شده است - عریضه‌ای را به حضور حضرت بهاء‌الله، که در کشتی بخار از بندر اسکندریه عازم 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 نیل 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 تجدد» (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 «نزول آیات» الهی، به عنوان دلیلی بر حقانیت مظهریتشان، پذیرفتند. حضرت بهاء‌الله در این زمینه، بایان را دچار شگفتی و حیرت کردند. فعلاً، به صرف استدلال و به فرض این که کتاب ایقان نازل شده است، توضیحاتی مختصر و کلی راجع به طبیعت کارهای نزولی حضرت بهاء‌الله، می‌تواند زمینه گسترده‌تری را برای درک اثر مورد بحث (ایقان) فراهم آورد. سید اسدالله قمی که در سال ۱۸۸۶، به زیارت حضرت بهاء‌الله نائل شده، یک گزارش از انزال آیات توسط حضرت بهاء‌الله را ثبت کرده است. در آن ایام رسم بر این بوده که فارسی و عربی را با قلم نی بنویسند؛ قلمی که اغلب صدایی مخصوص، موسوم به «صریر» تولید می‌کرده است. کاتب می‌توانسته تا حدی صدای قلم را کنترل کند و بدین ترتیب موجی از هیجان در بین سامعان به وجود آورد:

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

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

میرزا آقاجان 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 آقاجان دریافت می‌شد. او این مکاتیب را به حضور آن حضرت می‌برد و پس از کسب اجازه آنها را قرائت می‌کرد. بعد از آن، هیکل مبارک به میرزا آقاجان امر می‌فرمودند قلمش را بردارد و لوحی را که در جواب نازل می‌شد، تحریر کند.

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

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

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

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

یک مطالعه کلاسیک در سال ۱۹۰۱، توسط رد (Wrede)، "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" بخش‌های پوشیده و پنهان انجیل مرقس را غیرتاریخی می‌انگارد. رد این نظریه را مطرح می‌سازد که عقیده خفاگرایی در واقع ابزاری ادبی بوده که ابداع می‌شود تا دوره بعد از قیام حضرت مسیح از قبر را متناسب با موعودیت آن حضرت جلوه دهد. (۳) آیا مسأله رازداری موعودانه در اینجا نیز مطرح است یا نه؟ آیا حضرت بهاءالله به راستی در دوره بغداد، راز موعودیت خود را پنهان می‌داشتند؟ ما در مباحث آتی، این احتمال را مورد بررسی قرار خواهیم داد. این یک فرضیه جذاب است، اما اثبات کردن آن با یک مشکل مواجه است.

آیا کتاب ایقان «نازل» شده است؟

دانستن این که آیا حضرت بهاءالله کتاب مستطاب ایقان را در زمان تحریر آن، یک تجلی یا نزول محسوب می‌داشته‌اند یا نه، تا حد زیادی درباره درک خودآگاهی یا خودانگاره آن حضرت در آن زمان، به ما کمک می‌کند. آیا آن حضرت راز موعودیت (موعود بودن) خود را مکتوم می‌داشته‌اند؟

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

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

پاسخ به این سؤال، البته تا حدّ زیادی 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 کرد، توضیحی تألیفی (colophone) است که آن حضرت در پایان کتاب مرقوم فرموده‌اند؛ توضیحی که داعیه «مُنزَل» بودن ایقان را، مبرهن می‌سازد. اگر در زمان نگارش کتاب، علناً ادعا می‌شد که متن آن مُنزَل است، این ادعا قبل از اظهار امرِ علنیِ جمالِ ابهی، از برجستگی چندانی برخوردار نمی‌گشت.

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 بررسی خواهد شد. به هر تقدیر نظر براون درباره این توضیح پایانی چنین است:

توضیحی که با آن ایقان خاتمه می‌یابد شایان توجه است. این توضیح چنین است: "المنزول من الباء و الهاء و السلام علی

مَنْ سَمِعَ نَغْمَةَ الْوَرَقَاءِ فِي سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . فَسَبَّحَانَ رَبَّنَا
الاعلیٰ" (۵)

حضرت شوقی افندی این توضیح را این چنین ترجمه نموده‌اند:
نازل شد توسط «با» و «ها». درود بر کسی که گوش می‌سپارد
به نغمه مرغ عرفان (Mystic Bird) که بر درخت منتهی
می‌خواند. بزرگ باد پروردگار ما که اعلیٰ است. (۶)
سدرة منتهی (شجره حله؛ 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 «المُنزَل» (نازل شده، فرو فرستاده شده) جالب توجه
است. از آنجا که ما ملاحظه کرده‌ایم بهاء در همان زمان اظهار داشته
«مدعی هیچ گونه مرجعیتی نسبت به کسی» نیست؛ اگر ایشان اثری را
که حاوی 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 بایان پذیرفته شد و همه آثارشان (از جمله
محملاً آنهایی که قبل از این ادعا نگاشته شده) وحی منزل محسوب
گشت، اضافه شده باشد. این مسأله فقط وقتی قابل حل 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 بررسی شود.
نسخه موجود در موزه بریتانیا نیز با همین توضیح پایان می‌یابد؛
با این تفاوت که به جای «المُنزَل» (al-munzal) کلمه «المُنزَل»
(al-manzal) نوشته شده است. (۷)

^۱ نازل شده از نزد باء و هاء (بهاء) و درود بر کسی که شنید آواز کبوتر را بر
درخت منتهی. پس پاک و پاکیزه است پروردگار اعلای ما. -م

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

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

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

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

این کبوتر مدعی انجام دادن آن است، بدون تردید، موهبتی است از «آسمان». چنین می نماید که ادعای حضرت بهاءالله مبنی بر توان گشودن «رموزها» (اسرار بی شمار)، لفظاً ربط می یابد به اشاره «تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد»، سپس آن حضرت فقره ای (۱۱) عربی را ذکر می فرمایند که با عبارت زیر پایان می یابد:

كُلُّ بامرِه (۱۲) ينطقون و من اسرار الروح يتكلمون^۱
(۱۳)

چنین به نظر می رسد که کل این فقره (البته با نگاهی به گذشته)، داعیه ای است بر تجلی یا ظهوری قریب الوقوع که به گونه ای 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 می فرمایند:

انَّ شمسَ الحقیقة و مظهرَ نفسِ الله، لیكونُ سلطاناً
علي من في السموات و الارض و ان لن یطیعهُ احدٌ من
اهل الارض و غنیاً عن كل من في الملك و ان لم یکن
عنده دینارٌ كذلك نَظهُرُ لك من اسرار الامر و نُلقی علیك
من جواهر الحکمة لِتَطیرُنَّ بجناحي الانقطاع في هواء
الذي كان عن الابصار مستوراً...^۲ (۱۴)

^۱ همه به امر او نطق می کنند و از اسرار روح سخن می گویند. - م
^۲ همانا شمس حقیقت و مظهر نفس الهی، به راستی مسلط است بر همه کسانی که در آسمان ها و زمینند، حتی اگر هیچ کس از زمینیان فرمانش را نبرد و مستغنی است از همه کسانی که در ملکند، حتی اگر دیناری با او نباشد. این گونه اسرار امر را بر تو ظاهر می کنیم و جوهر حکمت را به تو القاء می نماییم تا به بال های انقطاع پرواز کنی در هوایی که از دیدگان پنهان است. - م

این نوعی خود افشاسازی (self-disclosure) ابهام آمیز است. فعل (نَظَّهَرُ) از ریشه (ظَهَرَ) است که از آن، عبارت کلیدی و فنی بهایی برای اشاره به کسی که خداوند او را ظاهر می کند و یا کسی که به طور نمادین خداوند در او «ظاهر» می شود؛ یعنی «مظهر» امرالله، مشتق می گردد. (۱۵) این فعل لزوماً تجلی (یا ظهور) را اثبات (یا نفی) نمی کند؛ اما می تواند متضمن این معنا باشد. در یک حال و هوای اسلامی، هر داعیه‌ای مبنی بر شرح «اسرار الهی» می تواند علناً و به آسانی، نوعی انتخاب الهی تلقی گردد. اما در اینجا، به نحوی هنرمندانه، ابهام آمیزی عمده‌ی، 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 می شود. ایده آل این است که یک مترجم، شارح مجاز و مختار متن نیز باشد. به همین دلیل ما، در تعیین تاریخ نزول متن ایقان، اظهارات حضرت شوقی افندی را مبنای منطقی کار قرار می دهیم. آن حضرت، بر اساس اشارات درون متنی، این تاریخ نزول را سال ۱۲۷۸ هجری قمری، مشخص نموده‌اند. ایشان در توفیقی صادر در سال‌های اولیه قیادتشان، بدایتاً، سال ۱۸۶۱ را ارائه کرده‌اند. (۱۶) از آنجا که سال ۱۲۷۸ هجری قمری معادل ۱۸۶۱-۶۲ میلادی است، چنین می نماید که مفروضاً، ایشان در آن زمان اطلاعات دقیق‌تری در اختیار نداشته‌اند؛ اما بعداً، به طور کاملاً قاطع و مشخص، سال ۱۸۶۲ را تعیین نموده‌اند. (۱۷)

حضرت شوقی افندی در مورد این واقعیت نیز که کتاب ایقان به فاصله 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 «خاندان افنان»، که شرح احوالی است فارسی از خانواده 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 اسئله مذکوره، به پایان رساندند. این مطالب را خاطرات طبع نشده آقای نورالدین (۲۰) نیز تأیید می‌نماید.

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

مطابق عقیده غالب اهل بهاء، قلم اعلی (حضرت بهاء‌الله) آن (ایقان) را در یک شب نازل فرمودند. مبرهن است که زائران ایرانی عتبات عالیات عراق، بیش از یک یوم در بغداد توقف نمی‌کردند. حتی اگر حاجی سید محمد، به عنوان استثنایی بر این قاعده، مدت طولانی تری در بغداد مانده باشد، احتمال نمی‌رود که توانسته باشد بیش از دو یا سه بار به حضور حضرت بهاء‌الله نائل شده باشد. سید محمد اسئله خود را از طریق حاجی سید جواد کربلایی، تقدیم داشته است؛ کسی که به واسطه او، جمال مبارک پیغام زیر را برای حال اکبر می‌فرستند: «به حال بگوئید اسئله خود را ثبت کند تا برای هر یک جوابی مرقوم داریم.» (ترجمه) این قضیه موضوع سرعت نزول کتاب را تقویت می‌کند. (۲۱)

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 مفقودالاثَر 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:

سوای بیان حضرت ولی امرالله در صفحه ۱۳۸ گادپاسزبای، ما در مورد محدوده زمانی نزول کتاب، شاهد تاریخی دیگری 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.

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

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

براون متذکر می شود 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 می باشد، حساب کند»، اما هیچ دلیل قانع کننده‌ای وجود ندارد که حضرت بهاء الله هم، گرچه در آن زمان یک 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 می بایست به سال ۱۲۶۸ هجری قمری اشاره می کردند.) سوای این، براون، با قضاوت بر اساس دو اشاره‌ای که در نص کتاب به بغداد شده است، نتیجه می گیرد که مقصود همان سال ۱۲۷۸ است و نه سال ۱۲۶۸ (زمانی که حضرت بهاء الله در طهران بودند) (۲۴) اما در سال ۱۸۹۲ براون، مبتنی بر بعضی شواهد دیگر درون متنی، در تاریخ گذاری خود تجدید نظر می نماید و تا حدی مسأله را پیچیده می کند.

وی اشاره می کند که حضرت بهاء الله 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 می فرمایند: «دیگر قلم عاجز است از ذکر آنچه بعد از رجوع ملاحظه شد. حال دو سنه می گذرد که اعداء در اهلاک 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 بهاء الله در سال ۱۸۵۶، از تبعید خود خواسته در کوهستان‌های کردستان، آغاز شده است.

اما به نظر می رسد که قرائت براون اشتباه باشد. مطابق گزارش نصرت الله محمدحسینی، وجود قید زمانی «حال» در متن فارسی، به وضوح زمان کنونی را مشخص می سازد. در اینجا، حضرت بهاء الله آشکارا، به دسیسه‌هایی اشاره می کنند 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)

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

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

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

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

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

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

اشاره به هیجده سنه، با ذکر صریح ۱۲۷۸، سازگار است؛ زیرا اظهار امر حضرت باب (و پس از آن جنبش بابی) در سال ۱۲۶۰ هجری قمری (۱۸۴۴ میلادی)، واقع شد. به قول امانت: «همه منابع با اشاره 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 داعیه سیدعلیمحمد را به باییت، کاملاً پذیرا شد.» (۳۲)

این تاریخ، بدون توجه به اینکه بابیان و سپس بهاییان کاربرد رسمی تقویم بدیع را از چه زمانی آغاز کردند، در میان عموم بابیان مقبول و معروف بوده است. (تقویم بدیع، شامل ۱۹ ماه ۱۹ روزه است که با احتساب روزهای اضافی، یک سال کامل شمسی را پر می کند. این تقویم توسط حضرت باب در کتاب الاسماء، تأسیس شد و بعدها حضرت بهاءالله با تغییراتی اندک، آن را در کتاب مستطاب اقدس که 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 در اشاره جمال ابهی، تاریخ شمسی مورد نظر نبوده است؛ بلکه تاریخ قمری بوده که هر سال آن حدوداً ۱۱ روز کوتاه تر از سال شمسی است. نیز برای برآورد تقریبی تاریخ، باید به ظاهر اشاره آن حضرت توجه کنیم و احتمال جمع بندی کردن ایشان را منتفی بدانیم. با

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

به نظر من، بر اساس شواهد درون‌متنی کاملاً روشن و مُتَقَن، ثابت و مبرهن شد که تاریخ نزول کتاب ایقان، سال ۱۲۷۸ هجری قمری است. اما تبدیل به تاریخ گریگوری چندان دقیق نیست. بنا بر این، تاریخ رسمی بهایی (برای نزول ایقان - م) گرچه در یک زمان ۱۸۶۱ بوده، اما اکنون ۱۸۶۲ میلادی است. برای تحقیقات آکادمیک، تا زمانی که براهین مُقَنع برای تاریخ ۱۸۶۲ به دست آید، احتساب قریب به احتیاط یا حدس محافظه کارانه، ترجیح ۶۲-۱۸۶۱ می‌باشد. 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 موعود گرایانه رو به توسعه حضرت بهاء‌الله نیز حائز نقشی ارزشمند است. (۳۵)

شرایط حاکم بر نزول کتاب ایقان

در دیدگاه بهایی، کتاب ایقان (از لحاظ فنی و نه از نظر فلسفی) یک استدلالیه قدرتمند به حساب می‌آید. حضرت بهاء‌الله در این کتاب، به دو منظور، تعداد زیادی از آیات قرآنی و فقرات انجیلی را طرح و تشریح می‌نماید: (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 این که دور جدید اکمال از افق تاریخ طلوع نموده است؛ پدیده ای که به نوبه خود مبشر یک اصلاح و تجدّد عمومی و جهانی است.

در بالا، به حوادثی که منجر به نزول کتاب ایقان شد، اشاره رفت. حضرت بهاءالله، بنفسه الاقدس این حوادث را ذکر فرموده‌اند. در یک 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 مصممند 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 می‌فرماید و به او امر می‌کنند آن دو برادر را به حضور حضرتشان هدایت کنند. (۳۶)

برادر کوچک‌تر از حضور امتناع می‌ورزد، اما جناب حاجی میرزا سید محمد، در روز بعد به حضور مبارک 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 قیامت نشان 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 مطوکی 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، موجب 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 نگاشته شده و تحت چهار عنوان اصلی طبقه بندی گشته‌اند که بتمامه راجع به انتظارات جاری شیعه از قیامت اسلام می‌باشند؛ قیامتی که مقدر بوده نقش آفرین اصلی آن قائم موعود باشد. این سؤالات را می‌توان بدینسان خلاصه کرد:

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

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

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

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

همه این اسئله متمرکز است بر تناقضی ظاهری که بین ادّعیای حضرت باب مبنی بر وقوع قیامت از یک سو، و عدم تحقق علنی و عود نصّی و انتظارات عمومی در باره ی 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 بلافضل این طیف وسیع می‌باشند و با عباراتی چون «اسْمَعُوا يَا اَهْلَ الْبِيَانِ»^۱ (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: «وَقَفْنَا لِلّٰهِ وَايَّاكُمْ يَا مَعْشَرَ الرُّوحِ، لَعَلَّكُمْ مِنْ لِقَاءِ اللّٰهِ

^۱ بشنوید ای اهل بیان. - م

في ايامه لاتحتجبون^۱». (۴۴) و سرانجام کل عالم انسانی مخاطب می‌گردد: «قدّسوا انفسکم یا اهل الارض»^۲ (۴۵) و «یا ملاء الارض، في ظهورات البدء، تجلیات الختم، تُشهدون»^۳ (۴۶) به نحو قابل اثباتی، اظهارات حضرت بهاء الله به مخاطبان دورتر (نسبت به بایان)، شکلی شاعرانه و حتی شاید جنبه‌ای خیال پردازانه (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 بهاء الله خود بدانها اشاره کرده، شهادت می‌دهند به وجود نسخه‌های ناقصی که در زمان حیاتشان رایج بوده است. آن حضرت، در یک لوح انتشار نیافته، مورخ ۱۲۹۸ هجری قمری، خطاب به ایادی امرالله ملاعلی اکبر شه میرزادی (حاج آخوند)، چنین می‌فرماید: «بعضی نسخ کتاب ایقان در این ارض (عکا) موجود است؛ اما کل معیوبند» (۴۷) (ترجمه) این بیان حضرت بهاء الله 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

^۱ این مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان

مستغاث موفق شوید و از دیدار او در ایامش محتجب نمانید. - م

^۲ پاک کنید نفس‌هایتان را ای اهل زمین. - م

^۳ ای مردم زمین، در ظهورات آغاز، تجلیات پایان را مشاهده کنید. - م

چنین ادعا شده است که بی‌نظمی‌های متنی زیادی در آن وارد گشته است. اما این مسئله، یک مورد جدلی حاد است که یکی از مخالفان امر بهایی مطرح کرده و ما در بخش بعدی به آن پاسخ خواهیم داد. در اینجا بهتر است قبل از بحث و 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 کُتاب همه دست‌نویس‌های خود را مورخ می‌ساخته‌اند. از جمله، جناب زین که یک کاتب بهایی شهیر است، همواره نسخه‌های خود از آثار جمال ابهی را در پایان 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 احبای ایرانی بنویسد و پس از ۱۸۸۵ که به عکا رفت و به مجاورین حضرت بهاء‌الله پیوست، تمامی وقت و کارش به استنساخ از آثار مقدسه برای فروش بین احباب، اختصاص یافت. این نسخ را می‌توان در ممالک شرقی پیدا کرد و کلیه 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 عالی‌تر) (۵۰) که نیز تحت عنوان [MS. F. 59 (9)] طبقه بندی گشته، در تاریخ ۲۰ آپریل ۱۸۹۰ در عکا به براون تقدیم شده است. (۵۱) 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) همان نقش پایانی (colophone) که به صورت الماسی بر فراز یک مثلث طراحی شده، نشان می‌دهد که آن مُجلد، شصت و هفتمین نسخه‌ای بوده که حرف الزاء تحریر کرده است؛ نسخه‌ای که براون آن را «دست نویسی بسیار دقیق و قابل اعتماد» برآورد نموده است. (۵۳)

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

آنچه اکنون دست نویس اصلی کتاب ایقان محسوب می‌شود، همان نسخه‌ای است که به خال اکبر داده شده و به خط حضرت عبدالبهاء، ولد ارشد جمال ابهی، ترقیم یافته و جمال مبارک به خط خود، تغییرات و اضافات اندکی در حواشی صفحات آن مرقوم فرموده‌اند. در 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 این که در سال ۱۹۴۸، نبیره دخترى ایشان، فاطمه خانم افنان، آن را به حضرت ولی امرالله تقدیم می نماید. (۵۵) این نسخه هم اکنون در دارالآثار بین المللی بهایی، در کوه کرم مل نگهداری می شود. (۵۶)

وجود چنین نسخه‌ای اصل، برای رفع هرگونه مشکل متنی که در سایر نسخه‌های خطی ملاحظه می شود، کافی به نظر می رسد. اما سواد این نسخه هنوز به طبع نرسیده است و لهذا برای عمل مقایسه به راحتی در دسترس نیست. همچنین چندان مشخص نمی باشد که نشرهای موجود کتاب ایقان مبتنی بر کدام یک از نسخ خطی آن است. منجذب در یک مورد مستند می گوید:

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 شه میرزادی که قبل از آن توسط جمال رحمان به سمت ایادی امرالله منصوب شده بود، اهدا می شود. (۵۷)

مسایلی از این دست در مسیر سنت استنساخ، تحقیقات بیشتری را می طلبد. 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 بوده است. یک نمونه زیبا از چاپی سنگی که فاقد تاریخ است، توسط بستگان حضرت اعلی (افنان)،

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 هست. اگر درست به خاطر بیاورم، همین موضوع در هندوستان به عنوان چالشی آشکار توسط سخن گوی 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 یک از این دو جنبش برای نخستین بار اندیشه‌هایی را که در هر دو مشترک است، به طبع رسانده است.

اما، در این مورد که دقیقاً در چه زمانی اولین 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، یک بابی ازلی، «یک نسخه از چاپ سنگی (ایقان) در بمبئی» را به او نشان می‌دهد. به گفته خود

براون: « شیخ دربارهٔ بهاء به نحو آزادانه تری نسبت به قبل، شروع به صحبت کرد. او یک نسخه از چاپ سنگی ایقان در بمبئی را که می‌گفت بهاییان برایش فرستاده بودند، بیرون آورد و با اعتراض شدید به فقره‌ای از متن که در آن شیعیان "فرقهٔ پست و فرومایه (هَمَج رَعاع)" (۶۲) خوانده شده‌اند، اشاره کرد». مشخص است که چاپ سنگی ارائه شده به براون، از چاپ ۱۳۰۸ که نجفی مدعی «اولین» بودن آن است، متقدم تر 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 محمد علی، غصن اکبر) (پسر کوچکتر حضرت بهاء‌الله که پس از صعود آن حضرت در سال ۱۸۹۲، با قیادت دیانت بهایی توسط حضرت عبدالبهاء، به مخالفت برخاست) انجام داده می‌نویسد:

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

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

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

یک منبع دیگر، (۶۸) مشخصات چهار مورد از مجلدات آثار حضرت بهاء‌الله را که در سال‌های ۱۰-۱۳۰۸ هجری قمری به طبع رسیده، تأیید می‌نماید: (۱) هفت وادی، (۲) کلمات مکنونه، که هر دو همزمان، با چاپ سنگی 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 بندهٔ من الواح بهاء‌الله (بمبئی، مطبعة Dutt Prashad، ۹۱-۱۳۰۸/۱۸۹۰) که مجموعه‌ای است از ۶۸ لوح از الواح حضرت بهاء‌الله به خط نسخ حاجی میرزا حسین شیرازی (همان حسینی که در خارطوم زندانی شد)، در ۳۸۰ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر.

اما فهرست کامل پنج مجلدی از آثار حضرت بهاء‌الله که در مطبعة نصیری (یا ناصری - م) بین سال‌های ۱۳۰۸ و ۱۳۱۰ به چاپ رسیده، عبارت است از: (۱) الواح بهاء‌الله، مشتمل بر سورة هیکل، لوح رئیس، لوح اقدس، لوح امر و غیره که معمولاً به نام کتاب مُبین (بمبئی: مطبعة نصیری، ۹۱-۱۳۰۸/۱۸۹۰) خوانده می‌شود و مجموعه‌ای است از ۹۶ لوح عربی که با سورة هیکل شروع می‌شود، به خط نسخ میرزا محمد علی (غصن اکبر) در ۳۶۰ صفحه، هر صفحه ۱۵ سطر؛ (۲) اقتدارات و چند لوح دیگر (بمبئی: مطبعة 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 مشگین قلم، در ۲۹۵ صفحه؛ (۴) مجموعه‌ای از الواح حضرت بهاء‌الله (بمبئی): چاپخانه نصیری، ۹۳-۱۸۹۲/۱۳۱۰)، مشتمل بر ۲۳ لوح از حضرت بهاء‌الله، به خط جناب زین‌المقریین، در ۲۹۶ صفحه؛ (۵) کتاب مستطاب ایقان (بمبئی): چاپخانه نصیری، ۹۳-۱۸۹۲/۱۳۱۰)، اولین چاپ سنگی از ایقان که تاریخ دارد، به خط نستعلیق مشگین قلم در ۲۱۴ صفحه.

به این فهرست باید آثار زیر از حضرت عبدالبهاء را نیز افزود:
 (۶) مقاله شخصی سیاح (بمبئی): مطبعه نصیری، ۲۶ ربیع الاول ۱۳۰۸ مطابق ۶ دسامبر ۱۸۹۰) به خط نستعلیق زین‌المقریین 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، ۹۳-۱۸۹۲/۱۳۱۰) که در غرب به "The Secret of Divine Civilization" (سرّ مدنیت الهی) (رساله مدنیه - م) معروف است، در ۱۵۴ صفحه.

به این ترتیب از چاپ‌های سنگی اولیه آثار حضرت بهاء‌الله، دو مورد نشر خصوصی است که جمال‌افندی 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 Parashad به چاپ رسانده است. یک بررسی از طبع‌های اولیه بمبئی نشان می‌دهد که نخستین چاپ سنگی تاریخ دار ایقان، در سال ۱۳۱۰ هجری قمری با خط خطاط معروف، مشگین قلم، نشر یافته است. اینجانب هیچ سندی دالّ 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 گنج‌کننده‌تر 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 یک 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، یک چاپ سنگی بدون تاریخ است و نه یک نسخه تاریخ دار.

اما این مسائل هنوز توضیحی برای اشاره براون به رؤیت یک چاپ سنگی از ایقان در سال ۱۸۸۸ میلادی ارائه نمی‌دهد و این جناب بالیوزی است که وجود یک 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 به اطلاعات ایشان شک کنیم)، می‌نویسد: «کتاب ایقان احتمالاً نخستین مورد از آثار حضرت بهاء‌الله است که به چاپ رسیده. گفته می‌شود که یک 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)

یک اثر دیگر با چاپ سنگی بمبئی (از آثار حضرت عبدالبهاء) 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: (۱۱) عبدالبهاء، اسرار الغیبیة لاسباب المدنیة

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

"Abdoolally Abdolrahim & Co., Importers"

اینجانب بر اساس اتفاق آراییی 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 می‌کنم که نخستین طبع کتاب ایقان، یک چاپ سنگی بدون تاریخ بوده که در مورد آن صدق جزئیات 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. (?)) ۱۲۹۹/۱۸۸۲، به خط نستعلیق میرزا محمد علی 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 می‌شود و مقایسه آن با تصویر همین متن از صفحه ۴۶۹ کتاب بهاییان نجفی، انطباق کامل آنها را با یکدیگر نشان داده؛ هویت متن مورد نظر را مشخص می‌سازد. علاوه بر این، نوعی تطبیق توصیفی نیز به چشم می‌خورد (بین این‌ها) و چاپ سنگی ایقان بی تاریخی که بارون روزن در مجموعه Scientifiques، مجلد ۶، ص ۱۴۴، شرح می‌دهد:

[متن فرانسوی، در صفحه ۲۲ 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 می‌باشد: (۱) یک چاپ سنگی که شرق شناس (M. Gamazof)

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

"Il est evident que notre exemplaire est un specimen de cette edition" این نسخه قبلاً در مؤسسه زبان های 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 (Akademiiia Nauk SSSR) را در خود جذب نموده، محافظت می گردد. اما در:

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

مدخل 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 مطبعه 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 مشگین 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

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

اولین طبع سربی کتاب (ایقان) در سال ۱۹۰۰/۱۳۱۸ در قاهره، توسط مطبوعه موسوعات (در ۲۱۶ صفحه) به طبع رسیده. اکنون بر اساس اطلاعات حاصله (در فوق) می‌توان 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 بهاء الله

دومین طبع : در سال ۱۸۹۳-۱۸۹۲ / ۱۳۱۰

با چاپ سنگی، در چاپخانه نصیری در بمبئی (۷۳)

سومین طبع : در سال ۱۹۰۰ / ۱۳۱۸

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 ملاعلی‌اکبر که در آن مذکور است آن حضرت برای مدتی نامعلوم، انتشار کتاب ایقان را بعد از طبع آن در حدود بیست سال پیش، متوقف کرده بودند. این اقدام به سبب مخاطراتی بوده که اگر نسخه بسیار زیاد کتاب به دست دشمنان می‌افتاد، علیه امرالله پیش می‌آمد. طاهرزاده می‌نویسد:

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

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

در این لوح، حضرت بهاء‌الله سیاست خود را در مورد محدود کردن توزیع کتاب ایقان، برای حاج آخوندبیان می‌دارند. هر چند لوح فاقد تاریخ

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

اکنون، منطبق با همه تواریخ مشخص مذکور در مباحث پیشین، می‌توان یک توالی تاریخی را که تمامی اطلاعات مستخرجه در این تحقیق تا کنون را توضیح می‌دهد، ترسیم نمود. مبتنی بر مستندات درون متنی غیرقابل احتجاج، اولین تاریخ مشخص، سال ۱۲۷۸ هجری قمری مطابق ۶۲-۱۸۶۱ میلادی است برای نزول کتاب ایقان. دومین تاریخ مشخص و قطعی مربوط است به چاپ سنگی بمبئی از کتاب اسرار الغیبیة لاسباب المدنیة، اثر حضرت عبدالبهاء (که در مغرب زمین به نام «سر مدنیت 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 حب‌الله اجازه نوعی انتشار محدود داده شد و ایقان به عنوان «طبع شده» توصیف گشت (لوح منتشر نشده خطاب به حاجی آخوند، مُنزَل در ۱۸۸۸ و یا پس از آن. (۳) در حدود بیست سال (به طور تقریب از ۱۸۶۸ تا ۱۸۸۸) انتشار کتاب ایقان، به دلیل مخاطراتی که صرف تملک کتاب برای احباب به وجود می‌آورد، محدود شد (همان لوح). (۴) معهذاً 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] (۸۰) (۵) علی رقم این مسأله، حدود بیست سال پس از نزول

کتاب ایقان، در اوائل دهه ۱۸۸۰ (احتمالاً در سال ۱۸۸۲/۱۲۹۹) یک 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 تاریخ دار ۹۳-۱۸۹۲/۱۳۱۰، تا حدی مورد تأیید براون قرار می‌گیرد که در سال ۱۸۸۹ نوشته: «به جز کتابچه‌ای کوچک به فارسی، به نام مدنیت (Civilization) که مستقیماً به مسائل مذهبی نمی‌پردازد، تا آنجا که من اطلاع دارم، ایقان تنها کتاب بابیان است که به طبع رسانده‌اند. فکر می‌کنم این کتاب در هندوستان به چاپ سنگی طبع شده و توجه زیادی هم به این کار مبذول گشته.» دقت شود که براون در آن لحظه از زمان، یعنی قبل از ۱۳۰۸ قمری (۹۲-۱۸۹۰ میلادی) فقط از یک طبع، (آن هم) ایقان، سخن می‌گوید و بدین ترتیب تاریخ‌گذاری نجفی را مبنی بر «اولین طبع» (در ۱۳۰۸) نقض می‌نماید. (۷) در خلال سال‌های ۱۳۰۶-۱۳۰۵ قمری (۱۸۸۹-۱۸۸۷ میلادی) حضرت بهاء‌الله فرایند تصحیح ایقان را آغاز می‌نمایند (الواح متعدد مذکور توسط فاضل مازندرانی). (۸) حضرت بهاء‌الله یک نسخه تأیید شده را به حاج آخوند می‌سپارند (لوح مذکور توسط فاضل مازندرانی). (۹) در سال ۱۳۱۰ قمری (۹۳-۱۸۹۲ میلادی) یک چاپ سنگی با خط مشگین قلم توسط افنان در بمبئی، نشر می‌یابد. (۱۰) در سال ۱۳۱۸ قمری (۱۹۰۰ میلادی) اولین طبع 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 آن که حضرت بهاء‌الله در فاصله زمانی ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ متن را تصحیح می‌نمایند، یک نسخه تأیید شده از آن به حاجی آخوند سپرده می‌شود تا

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

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

گرچه مسألهٔ هویت دقیق پنج چاپ سنگی بمبئی که حضرت ولی امرالله بدان اشاره کرده‌اند، هنوز لاینحل مانده؛ اما در تلاش برای شناسایی چاپ سنگی ایقان بی تاریخ، طریق دیگری نیز می‌توان در پیش گرفت. گفته می‌شود که مجلد ۱۸۹۰، معروف به کتاب مبین که شامل متن سورهٔ هیکل است، به خط میرزا محمدعلی می‌باشد. این چاپ سنگی با توضیح مشخصی پایان می‌پذیرد که این مستنسخ مخصوص، به شکلی غریب و غیر قابل رمز گشایی، به نام «خط بدیع»، ابداع کرده است. بدین لحاظ، فقدان قابل تشخیص چنین توضیحی پایانی در چاپ سنگی بی تاریخ ایقان در بمبئی که به منزلهٔ امضای استنساخ‌چی میرزا محمدعلی در حوالی سال ۱۳۰۸ هجری قمری (۹۱-۱۸۹۰ میلادی) بوده، غیر قابل توجیه است. (یعنی اگر طبق ادعای نجفی چاپ سنگی بی تاریخ ایقان به خط میرزا محمدعلی بوده، می‌بایست 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 سیدنجفی 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، می‌خواهد حضرت بهاء‌الله را متهم سازد. به علاوه او می‌کوشد نشان دهد که بهاییان مسؤول در طبع و نشر ایقان، در کار اصلاحات اعمال شده در متن و نیز حذف بخش‌هایی از نخستین طبع آن، شریک جرم بوده‌اند. مطابق نظر (محمد) حسینی، نجفی یک روحانی شیعی، یعنی 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 می‌کند 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 می‌سازد. مطابق نظر وی، این فقرات حرمت آمیز در چاپ سنگی ۱۳۱۰ حذف شده یا تغییر یافته‌اند و نسخه‌های نخستین طبع (به زعم او طبع ۱۳۰۸ - م) مخفیانه جمع‌آوری و معدوم شده‌اند. اما این پایان اتهامات تحریف و دستکاری نیست. نجفی ادعا می‌کند در طبع ۱۳۰۸ اشتباهاتی در منقولات قرآنی و نیز خطاهایی در ارائات احادیث موجود بوده است و ده مورد از اشتباهات در نقل آیات را (که اصلاح شده‌اند)، فهرست می‌کند. (۸۳)

نجفی اظهار می‌دارد که مراجع بهایی در آغاز از این اشتباهات ادعایی غافل بوده‌اند، اما به زودی طبع ۱۳۱۰، با بعضی اصلاحات ظاهر شد؛ که بهاییان کوشیدند آن را به عنوان 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 الوسایل 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. (اما 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 زین المقربین (۱۹۰۳-۱۸۱۸)، یکی از حواریون حضرت بهاءالله و احتمالاً معتمدترین نسخه‌بردار بهایی نبوده است. توضیح پایانی، تاریخ استنساخ را ۱۲۹۵ هجری قمری (۱۸۷۸ میلادی) (۸۴) ذکر می‌کند.

نجفی از این دستنویس فتوکپی‌هایی تهیه کرده و آنها را با متن اولین طبع ۱۳۰۸ (به زعم نجفی - م) مقایسه نموده و انطباق کامل آنها را با هم، ملاحظه کرده است. شواهد بیشتری (برای این انطباق - م) در دستنویس دیگری (مورخ ۱۲۹۴ قمری) که در 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 زین المقربین صورت گرفته است. نظریات و اتهامات نجفی را می‌توان به صورت زیر، خلاصه و طبقه‌بندی کرد:

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

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

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

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

فرض نجفی دالّ بر این که یکی از دست‌نویس‌های استنساخ شده توسط زین المقربین 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 زین المقربین، یکی از کتاب معتبر حضرت بهاء‌الله، بوده است ... تا این تاریخ هنوز، مُستنسخ چاپ‌های سنگی بمبئی، شناسایی نشده است.»

پاسخ‌های دایره تحقیق به اتهامات نجفی

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

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

اتهام حذف اشارات احترام آمیز نسبت به صبح ازل:

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

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

... تا آنکه از مصدر امر حکم رجوع صادر شد و

لابدأً تسلیم نمودم و راجع شدم. ... (ایقان، ص ۲۱۱)

نجفی و منابع ازلی، عبارت "مصدر امر" را اشاره به ازل

فرض کرده‌اند. (نجفی، بهاییان، ص ۴۶۴ و ۳۱۳-۳۱۱)

گرچه نجفی مدعی است که 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 ادّعی 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 کسی، به ضرورت استدلال، موضع ازلیان را در این باره که این آیه اشاره‌ای است به صبح ازل، بپذیرد؛ اتهام نجفی دالّ بر این که این اشاره از نشرهای بعدی کتاب ایقان پاکسازی شده است، در تناقض آشکار می‌باشد با ارجاعات خود نجفی به این آیه؛ آن گونه که در نسخه موسوم به «اصلاح شده» موجود است.

اتّهام جمع آوری و انعدام «اولین طبع» ایقان:

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

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

این توضیح، به عنوان انکاری قاطع از هر گونه 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؛ اما ظاهراً فحوای پاسخ دایره تحقیق، طرح وجود چنین نسخه‌ای را به سبب ضرورت‌های استدلال، قلمداد می‌کند.

عبارت مبهم «به طور خیلی طبیعی، نسخه های دیگر از حیز انتفاع ساقط شدند»، تمایزی بین دستنویس ها و چاپ های سنگی، ملحوظ نمی دارد.

چون این اطمینان وجود دارد که مهم ترین و مبرهن ترین شاهد موجود در متن «اصلی» کتاب ایقان، دال بر داعیه تسلیم حضرت بهاء الله به خواست صبح ازل، در حقیقت، از متن هیچ یک از نشرهای کتاب، پاکسازی نشده است، سایه ای از تردید اهمیت نسبی همه دیگر خرابکاری های ادعایی ازل گرایانه را فرامی گیرد. هیچ بررسی دیگری از ایقان نیز هرگز به این نتیجه نرسیده است که نسبت به دستنویس اولیه و اصلی، دستکاری هایی صورت گرفته است. ما می دانیم که حضرت بهاء الله خود در حواشی نسخه اصلی اضافاتی را مرقوم فرموده اند، اما هرگز چیزی از آن نکاسته اند. اکنون به مسأله منقولات اشتباه ادعایی از آیات قرآنی می پردازیم.

اتهام منقولات اشتباه از قرآن و احادیث:

راجع به این اتهام که حضرت بهاء الله در به خاطر آوری ارتجالی فقراتی از آیات قرآنی، دچار خطا شده اند، دایره تحقیق چنین پاسخ می گوید:

حضرت بهاء الله 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 بهاء الله اشاراتی می توان یافت مبنی بر این که آن حضرت در خلال سال های 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. نمونه ای از این الواح در کتاب اسرار الآثار درج شده است که بخشی از آن عیناً ذکر می شود:

... کتاب ایقان هم، صحیح آن به جناب علی اکبر علیه بهایی عنایت شد. نسخ موجوده باید به آن مطابق شود یا از

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

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

در اینجا از مراجع رسمی بهایی تأییدی بر وجود یک نسخه اصلی ایقان و «یک نسخه تجدیدنظر شده» جدید از آن را، ملاحظه می‌کنیم. منقولات قرآنی، بین سال‌های ۸۸-۱۸۸۷، با متن استاندارد قرآن، انطباق داده شدند. بر اساس این اطلاعات، مبرهن می‌شود که تاریخ گذاری ۱۳۰۸ قمری توسط نجفی برای اولین چاپ سنگی تجدیدنظر شده ایقان، بسیار مؤخر است. دایره تحقیق در یادداشت ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵ می‌نویسد: «در هیچ یک 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 با گفته نجفی تناقض دارد. دایره تحقیق می‌گوید در اولین چاپ سنگی ایقان فقط یک مورد نقل تصحیح نشده قرآنی (۲/۲۱۰) وجود

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

دایرهٔ تحقیق از انواع تغییرات متنی دیگر نیز سخن می‌گوید، مثل اصلاحات سبکی و دستوری. حضرت بهاء‌الله خود، در رسالهٔ سؤال و جواب که مکتبی است بر کتاب اقدس، فرایند تصحیح و دلایل آن را افشاء می‌فرماید: «بسیاری از الواح نازل شد و همان صورت اولیه، 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 پاک کف می‌کند. دایرهٔ 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 همهٔ آنها در متون استنساخ شده در زمان حیات حضرت بهاء‌الله منعکس شده‌اند، ثبت شده است و این بدان معنی است که آن حضرت این تغییرات را ملاحظه و تأیید فرموده‌اند. اما بعضی از این تغییرات در 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 زین‌المقرین 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 سوادی از آن میسر نگردد، هیچ گونه مطالعه‌ای قیاسی ممکن نخواهد بود. اگر جناب باک تصویر عین چنین نسخه‌ای را در اختیار داشته باشند و بتوانند یک کپی از آن را برای مرکز جهانی ارسال دارند، بسیار ممنون خواهیم شد. ... در حال حاضر تهیه نسخه‌ای از تمامی چاپ‌های سنگی، به قصد کارهای تحقیقی ممکن نیست.

همان‌طور که خواسته شده بود، اینجانب 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 هیچ گونه طبع محققانه ایقان ممکن نمی‌باشد مگر آنکه این نسخه‌های خطی برای مطابقه و مقابله در دسترس قرار گیرد. در واقع، به طور ساده باید گفت، نصوص بهایی کلاً فاقد طبع و نشر منقذانه‌اند و همین وضعیت در مورد پژوهش‌های متنی جاری روی ایقان مبارک نیز صادق است.

بحث و بررسی

هرچند به نظر می‌رسد نجفی نسبتاً اطلاعات خوبی در اختیار دارد، اما مهم‌ترین نمونه متن ازل گرایانه 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 تحقیر آمیز نسبت به ازل، مردود نیست؛ اما مسؤلیت اقامه دلایل برای اثبات آن به عهده نجفی است. در حالی که به نظر می‌رسد نجفی به دو نسخه چاپ سنگی کتاب ایقان دسترسی داشته؛ اما وی در هیچ کجا نمونه‌ای از حذف اشاره‌ای ازل گرایانه را ذکر نمی‌کند.

در اینجا از نظر روش‌شناسی، نتایج درهم آمیخته حاصل از رجوع به متون مُعاند، 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 بهایان ممکن است تمایلی به گنج‌نیدن متون معاند در حوزه یک چنین پروژه‌ای تحقیقی را، نداشته باشند؛ اما پژوهشگر بی‌طرف (academic) موظف است از این متون نیز یادداشت برداری کند و همواره بدون توجه به اصل و منشاء آنها، در حالی که جانب احتیاط را نسبت به تعصب مراعات می‌کند، ذهنش مترصد دریافت اطلاعات جدید باشد. امید می‌رود که روش و منش (ethos) 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 اعتمادی را نسبت به صحت متن القاء می‌کند. در اینجا نیز لزوم وجود یک نسخه نقادی شده، به عنوان پیش‌نیازی 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 :

ترجمه‌های ایقان

مطابق نظر منجذب، اولین ترجمه به انگلیسی ایقان، توسط بهایی شهیر و باتدبیر ایرانی، علی قلی خان، ظاهراً به دستور حضرت عبدالبهاء در سال ۱۹۰۰ انجام گرفت. چهار سال بعد از آن مؤسسه انتشاراتی (George Blackburne)، کتاب ایقان (ترجمه شده - م) را در نیویورک انتشار داد. سپس مجدداً در سال ۱۹۲۴ 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 حد 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، به دلیل برتری کامل از لحاظ دقت و فصاحت و نیز جایگاه ویژه‌ای که به عنوان ترجمه رسمی بهایی حائز است، ترجیح داده شده است.

در مورد السنه 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)، فرانسه (۱۹۰۴/۱۹۶۵)، 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 سربی نیز صورت گرفته است. (۹۳)

یادداشت‌های فصل اول:

یادداشت ۱:

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

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 خاصّه‌شان را به معدودی منتخب ابراز می‌دارند (مرقس ۷/۱۷، ۱۰/۱۰)؛ (۶) معانی مورد نظرشان را در پرده‌ای از امثال و اشباه پنهان می‌سازند (مرقس ۴/۱)؛ (۷) حواریون، اغلب از درک مقصودشان باز می‌مانند (مرقس ۶/۲۵، ۲۱-۸/۱۷). رجوع کنید به (C. Tuckett)، «راز موعود» (انگلیسی)، در «فرهنگ تفسیر کتاب مقدس» (انگلیسی)، ص ۴۴۵.

یادداشت ۳:

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

یادداشت ۴:

حضرت شوقی افندی، «گاد پاسز بای» (انگلیسی)، ص ۱۱۵. پدیدارشناسان دین، پنج معیار برای ظهور یا تجلی تعریف کرده‌اند: (۱) منشاء یا مؤسس، که عبارتست از خدا، ارواح، اجداد، قدرت (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، امکنه مقدسه یا ازمنه مقدسه)؛ رؤیاهای، مکاشفه‌ها، جذبه‌ها و بالاخره کلمات کتب مقدسه. ۳) محتوا یا مقصود، که عبارتست از: حضور پندآموز، حمایت‌گر و تنبّه‌افزای نفس، اراده، عملکرد یا تکلیف حضرت الوهیت. ۴) مخاطبان، که عبارتند از: طبیبان، جادوگران، کاهنان مأمور قربانی، شمن‌ها، فالگیران، شفیعان و انبیاء، همراه با علم و مأموریتی برای افراد، جماعات، امت یا تمامیت یک نژاد. ۵) تأثیر و ثمره نهایی برای مخاطبان، که عبارتست از: تعلیم یا ترغیب شخصی، مأموریت الهی، خدمت قدیسی که همه آنها از طریق الهام و به نحو اعلی، از طریق تجسد، صورت می‌پذیرد. (J. Dininger)، «تجلی» (انگلیسی)، دایرة المعارف دین (انگلیسی). نیز رجوع کنید به: (Geo Windengren)، «پدیدارشناسی تجلی» (انگلیسی)، (Studia Missionalia)، مجلد ۲۰ (۱۹۱۷)، صص ۳۱۹-۳۱۰.

یادداشت ۵:

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

یادداشت ۶:

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

یادداشت ۱۰:

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

یادداشت ۱۱:

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

یادداشت ۱۲:

«امر» به معنی ظاهری «دستور» است. اما گاهی در کاربرد قرآنی و اغلب، در کاربرد بهایی، عبارت «امر» الهی، به مفهوم ظهور یا تجلی به کار برده می‌شود.

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

مجلد ۴، ص ۲۹۵، 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:

محمدعلی فیضی، «کتاب خاندان افنان، سدره رحمان» (طهران،

مؤسسه مطبوعات امری، ۱۲۷ بدیع (۷۱-۱۹۷۰ میلادی)، صفحات ۴۲ به بعد.

من در مورد این مطلب، مدیون شاهرخ منجذب هستم. درباره گواهی

میرزا آقا(ی 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)، «مجله جامعه سلطنتی آسیایی» (انگلیسی)، مجلد ۲۱،

(۱۸۸۹)، ص ۹۵۴. به نظر می رسد حضرت شوقی افندی به قصد سر راست

بیان کردن این عدد برای مخاطبان انگلیسی زبان که از تواریخ دقیق اسلامی

آگاهی ندارند، آن را اینگونه (۱۲۸۰سنه)، ترجمه کرده اند. علی قلی خان

این عبارت را دقیق تر ترجمه کرده است. مفهوم تحت الفظی ترجمه 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 این که مقصود از Mystic Source (مصدر امر) کیست، اختلاف نظر وجود دارد. حضرت شوقی افندی می‌گویند مقصود خداوند است. مک ایون اظهار می‌دارد این اشاره‌ای است به رهبر جامعهٔ بابی، صبح ازل. وی در اثر خود موسوم به «انشقاقات و مدعیات قدرت در بابت» (انگلیسی)، صص ۱۱۹-۱۱۸، می‌نویسد: «برای ترجمهٔ عبارت مورد نظر (مصدر امر - م) به The Mystic Source، اساس و پایه چندان 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 گسیخته اش در امور امرالله، او را در چه مخمصه ای گرفتار نموده است، مصرانه و کتبی از حضرت بهاءالله درخواست کرد به بغداد باز گردد.» (گاد پسز بای (انگلیسی)، ص ۱۲۶). به عقیده من، جهت گیری 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 جلوه گر است:

ای مریم از ارض طاء بعد از ابتلای لایحیصی 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 کریم 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 او اقلّ از ماسوی الله احتراز جستیم 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 وهمه کس در جستجو افتادند و در کهف جبلی

نشانی از این بی‌نشان یافتند و انه لهادی کل شیء الی صراط مستقیم.

(بشارة النور، نشر لانگنهاین، ۱۴۰ بدیع، صص ۴۸-۴۷)

این لوح در دوره عکا نازل شده و لهذا شاهی همزمان محسوب نمی‌شود. اما علیرغم این احتیاط، این شهادت واپس نگرانه حضرت بهاء‌الله، همچنان معتبر است و بر اساس آن، هر چند احتمالاً عبارت «قضای الهی» معادل «مصدر امر» می‌نماید، اما عملاً چنین به نظر می‌رسد 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 برادر آن حضرت، شیخ سلطان و جواد حکاک. (بالیوزی، «بهاء‌الله سلطان جلال» (انگلیسی)، صص ۱۲۲-۱۲۱) مانکجی (Manakji)، نماینده جامعه زرتشتیان، در مؤخره‌ای که بر کتاب «تاریخ جدید» نگاشته، اظهار می‌دارد که «مصدر امر» اشاره به خود حضرت بهاء‌الله است. این مطلب در صفحات ۳۱۵ و ۳۱۶ از ترجمه این کتاب که ادوارد براون، تحت عنوان «تاریخ جدید میرزا علی محمد باب» انجام داده، 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 نصرت‌الله 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:

(MacEoin)، «انشاقات و مدعیات قدرت در بابت (۱۸۶۶-

۱۸۵۰)»، در مجله "Studica Iranica"، جلد ۱۸ (۱۹۸۹)، ص ۱۱۷.

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 بی‌ثباتی براون نسبت به تاریخ نزول کتاب ایقان، در سایر آثار او نیز نمایان است؛ از جمله در جایی می‌نویسد: «در نظم و نثر نویسندگان قدیم و جدید فارسی صراحت و سادگی هم یافت می‌شود. مثلاً 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 می‌گوید، کتاب ایقان «در سال ۶۲-۱۸۶۱... نوشته شده»، مدخل «باب و بابی‌ها» (انگلیسی)، در دائرة المعارف «دین و اخلاقیات» (انگلیسی)، جلد ۱ و ۲ (ممکن است ۲۱ باشد - م) ص ۳۰۲.

یادداشت ۳۰:

من در حال حاضر نمی‌توانم جهت این وابستگی (بین 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 اینجا به احتمال زیاد، حضرت بهاءالله یک مورد از بیانات و حیاتی پیشین خود را ذکر می‌فرمایند؛ 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 قد مضت عليك ايامٌ و اشتغلتَ فيها بما تهوى به نفسك من الظنون و الاوهام، الى متى تكون راقداً على بساطك؟ فارتفع رأسك عن النوم. فان الشمس قد ارتفعت في وسط الزوال لعل تشرق عليك بانوار الجمال»^۱

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

یادداشت ۳۱:

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

یادداشت ۳۲:

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

یادداشت ۳۳:

(W. Momen)، «فرهنگ اساسی بهایی»، سرفصل

"Calender"، ص ۴۹.

یادداشت ۳۴:

کتاب ایقان، (طبع موسوعات، ۱۹۰۰)، صفحات ۱۶۷، ۱۹۷، ۲۱۳.

راجع به تاریخ اظهار امر حضرت اعلی، حضرت بهاءالله چنین می‌فرمایند: «... آن جمال ازلی در شیراز در سنه ستین ظاهر شدند و کشف غطا فرمودند؛ مع ذلک به اندک زمانی آثار غلبه و قدرت و سلطنت و

^۱ ای پسر انسان، بر تو ایامی گذشت و در آن به آنچه نفست از ظنون و اوهام می‌طلبید مشغول گشتی. تا کی بر بساط خفته ای؟ سر از خواب بردار (تا ببینی) که خورشید تا میانه ی روز بالا آمده است؛ شاید بر تو نیز به انوار جمال بتابد - م

اقتدار از آن جوهرالجواهر و بحرالبحور، در جمیع بلاد ظاهر شد.»
(ایقان، طبع ۱۹۰۰، ص ۱۹۷).
یادداشت ۳۵:

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

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

(دایره تحقیق، یادداشت مورخ مارچ ۱۹۹۵)

یادداشت ۳۶:

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله، (انگلیسی)، جلد ۱، صص ۱۵۸-۱۵۷ و نیز اشراق خاوری، قاموس ایقان، جلد ۱، صص ۶-۴. براون می‌گوید سید جواد کربلایی، هنگامی دعوت حضرت بهاءالله را به خال حضرت اعلی

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

یادداشت ۳۷:

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

یادداشت ۳۸:

فتوکپی دست نویس اصلی اسئله مطروحه توسط حاجی میرزا سید محمد، در کتاب «خانندان افنان؛ سدرهٔ رحمان»، (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 دایرة المعارف مختصر امر» (انگلیسی)، اثر م. مؤمن، [ویلمت، مؤسسه مطبوعات امری])

یادداشت ۳۹:

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

یادداشت ۴۰:

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

یادداشت ۴۱:

همان مأخذ، ص ۷۶.

یادداشت ۴۲:

همان مأخذ، ص ۷۷.

یادداشت ۴۳:

همان مأخذ، ص ۷۸.

یادداشت ۴۴:

همان مأخذ، ص ۱۳۹.

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 روبه 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)، «منتخاباتی از آثار ای. جی. براون» (انگلیسی)، ص ۴۸۸

یادداشت ۵۲:

(Browne)، «توصیف» (انگلیسی)، صص ۶۶۶-۶۶۵. نیز

(Momen)، «منتخابات» (انگلیسی)، ص ۴۸۸.

یادداشت ۵۳:

(Browne)، «توصیف» (انگلیسی)، ص ۶۶۶.

یادداشت ۵۴:

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

راجع به سؤال شما مبنی بر اینکه آیا هرگونه «تحریر تنزیلی» از زمانی که کتاب ایقان نازل شده، باقی مانده است یا نه؛ باید گفته شود که هنوز پیرامون «تحریر تنزیلی». تحقیقی صورت نگرفته و از دوره مورد نظر نیز هیچ نمونه‌ای شناخته نشده است. به علاوه، غیرمحمتمل به نظر می‌رسد 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، دایره تحقیق نیز در یادداشت مورخ ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵، می‌نویسد: «قدیمی‌ترین نسخه کتاب ایقان که در دارالآثار نگهداری می‌شود، به خط حضرت عبدالبهاء بوده، به خط خود حضرت بهاءالله، حاوی اضافاتی در حواشی می‌باشد. تا این تاریخ نسخه‌ای به خط 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 شهمیرزادی، در محفظه ملی بهایی در ایران، شماره ۱۵ (۱۳۲) بدیع، ص ۴۲۴. این مأخذ را جناب نصرت‌الله محمد حسینی، طی مکاتبه‌ای شخصی، مورخ ۱۱ جولای ۱۹۹۳، تأمین کردند.

یادداشت ۵۸:

بالیوزی، «بهاء‌الله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۱۶۵. این نظر بالیوزی است، اما نایستی آن را غیر مستند رها کرد. شواهدی موجود است دالّ بر این که مبلغ بهایی، جمال افندی (رجوع کنید به بالیوزی، «بهاییان 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، «بهاییان برجسته در زمان حضرت بهاء‌الله» (انگلیسی)، ص ۱۲۱. در اینجا فرض بر این است که کتاب ایقان قبل از رساله (مدنیه-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:

سید محمدباقر نجفی، «بهاییان»، ص ۴۶۴. در اینجا به نقل از فاضل مازندرانی (اسرار الآثار، سرفصل ایقان)، گفته می‌شود که نسخه ۱۳۱۰ (قمری) در اختیار خطاط شهیر بهایی، مشکین قلم (هویتی که نجفی مورد تردید قرار می‌دهد)، 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 نسخه‌هایی خطی از آثار حضرت بهاء‌الله برای طبع تهیه می‌کرده‌اند، عبارتند از: میرزا محمدعلی (سومین پسر حضرت بهاء‌الله) و محمد حسین خارطومی. (بهاییان برجسته» (انگلیسی)، ص ۱۲۱.

یادداشت ۶۲:

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

یادداشت ۶۳:

«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 مکاتبه‌ای شخصی، مورخ ۱۷ آگوست ۱۹۹۰، این مأخذ را در اختیار اینجانب گذاشت.

یادداشت ۶۴:

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

یادداشت ۶۵:

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

یادداشت ۶۶:

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

مهاجر، به مدت یک دهه، از ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۸ ادامه یافت که در خلال آن، وی «بعضی آثار حضرت بهاء‌الله را طبع و وسیعاً نشر نمود.» (بالیوزی، «بهاییان برجسته» (انگلیسی)، صص ۱۲۳-۱۲۲) آنچه را که بالیوزی شاید به لحاظ رعایت احترام این مبلغ 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 مکتونه» 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 می‌دارد و آن این که حضرت عبدالبهاء (در «تذکره الوفاء» (انگلیسی)، ص ۱۳۶) بیان می‌دارند که جمال پس از صعود حضرت بهاء‌الله به عکا مراجعت کرده است. (مأخذ بالا، ص ۶).

یادداشت ۶۷:

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

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

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

یادداشت ۶۸:

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

یادداشت ۶۹:

بالوزی، «بهاء الله، سلطان جلال» (انگلیسی)، ص ۱۶۵.

یادداشت ۷۰:

دایره تحقیق در یادداشت (مورخ ۲۸ دسامبر ۱۹۹۴) خطاب به

نگارنده می‌گوید:

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

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

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

دایره تحقیق به انطباقی که من بین چاپ سنگی بی تاریخ سن پترزبورگ و نسخه‌ای که در مرکز جهانی است برقرار کرده‌ام، با قید احتیاط اشاره می‌کند و در پاسخ به سؤال من در این باره که «آیا به جز نسخه سن پترزبورگ و دو نسخه‌ای که در مرکز جهانی است، دایره تحقیق از چاپ‌های سنگی دیگری از ایقان در بمبئی، آگاهی دارند؟»، می‌گوید: «فکر می‌کنیم منظور جناب باک از این سؤال، چاپ‌های سنگی فاقد تاریخ است. گرچه چنین احتمالی پذیرفتنی است اما این که این دو نسخه در بمبئی چاپ سنگی شده‌اند، هنوز صرفاً یک فرضیه است.» (دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵) در اینجا لازم است یک نکته معترضه را نیز اضافه کنم و آن این که 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 کرده‌ام، مسلماً امری نظری و قابل بررسی است.

یادداشت ۷۱:

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

یادداشت ۷۲:

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

یادداشت ۷۳:

نجفی، «بهایان»، ص ۴۶۴.

یادداشت ۷۴:

نجفی، «بهایان»، ص ۴۶۳، پانویس شماره ۱۲۱. اولین طبع سری کتاب ایقان در مصر، توسط مطبعة 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 «بهاء الله، کتاب ایقان» تجدید طبع شده است. (آلمان، Baha'I Verlag، ۱۳۶/۱۹۸۰، بدیع) جزیی از صفحه عنوان کتاب می‌گوید: «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)، می‌گوید کتاب در سال ۱۳۵۲ قمری (۱۹۳۳ میلادی)، به طبع رسیده. نسخه چاپ سری ۱۹۲۲ را شخصی به

نام فرج‌الله 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 می‌کنیم. مشخص است که حضرت بهاء‌الله به نوعی تکثیر ایقان در بیست سال قبل از آن، اشاره می‌فرمایند. اما دلایل روشنی وجود دارد مبنی بر لزوم اجتناب از تعجیل در این نتیجه‌گیری که آن حضرت از تلاشی سخن می‌گویند که متضمن چاپ سنگی یا صحافی یا سایر فنون تکثیری 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 می شده است.

(دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۱۴ فوریه ۱۹۹۵)

و نیز:

... جناب کریستوفر باک از دایره تحقیق می خواهند راجع به ... کاربرد کلمه «طبع» در لوح حضرت بهاء الله خطاب به ملاعلی اکبر شهمیرزادی، اظهار نظر نمایند. 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 کاررفته است.

(دایره تحقیق، یادداشت مورخ ۶ مارچ ۱۹۹۵)

یادداشت ۷۹:

موژان مؤمن، «تأثیر دیانت بهایی بر جنبش های اصلاح طلب عالم اسلام در دهه های 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، «سرّ مدنیت الهی» (انگلیسی)، (ترجمه مرضیه گیل)، ویلمت، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۹۵۷ [۱۹۷۵]}، که در آن آمده است «متن اصلی فارسی (ایقان-م) که در سال ۱۸۷۵ نازل شد، در سال ۱۸۸۲ در بمبئی به چاپ سنگی نشر یافت.»

یادداشت ۸۰:

(Browne)، «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 بی تاریخ ایقان به قرار زیر

است:

دایره تحقیق بر این موضع است که مادامی که جزییات تاریخی مربوط به موارد معضل و پیچیده، از هر نوعی، با شواهد متقنه قابل اثبات نیست، 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 باخبر 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 اشتهاً 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 نمی آورد.

یادداشت ۸۷:

حضرت بهاء الله، «رساله سؤال و جواب»، فقره 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 گاف 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۱۶۴.

یادداشت ۹۰:

اس. منجذب، «کتاب ایقان» (انگلیسی). استکمن، عنوان زیر را ارائه می دهد: «بهاء الله، 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 حبیب‌الله شیرازی، صورت گرفته «بهاء‌الله، Le Livre de la Certitude»، (پاریس: E. 1904) و Leroux مذکور در استکمن، «کلمه جدید و قدیم: کتاب مقدس بهایان و امریکا» (انگلیسی)، (رساله دکترای 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 نوشته‌ای تحت عنوان «مساعدت‌هایی برای مطالعه کتاب ایقان» (انگلیسی)، بدون نام مؤلف. من از جناب فروغ اردکانی، فارغ التحصیل دانشگاه آلبرتا (Alberta) در ادمنتون (Edmonton) تشکر می‌کنم که دستنویسی از این مأخذ را در اختیار من گذاشت.

یادداشت ۹۲:

مأخذ یادداشت ۹۱.

یادداشت ۹۳:

همان مأخذ.

فصل دوم تفسیر و عقیده (ideology)

محتوای اعتقادی کتاب ایقان

موقف کتاب ایقان در میان آثار حضرت بهاءالله

کتاب مستطاب ایقان، از نظر عقیدتی، به منزله پیش فرضی است برای درک همه دیگر آثار حضرت بهاءالله در دوران بعد از بغداد (۱۸۹۲-۱۸۶۳). جایگاه این کتاب به عنوان اثری منزول، پس از اظهار امر علنی در ۱۸۶۳، سبب تقویت انتشار روز افزون آن شد؛ تا آنجا که، این اثر به تنهایی، در هر طرح و فعالیت تبلیغی، تا 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 می شد. 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 برمی انگیزد، بلکه توضیحاتی همگون و هماهنگ از اصول اعتقادی را نیز عرضه می نمود.» (۲)

اکنون، نفوسی که قصد مخالفت با بهائیان، 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 تشخص 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 بی سابقه 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 قوانین و احکام حضرت بهاء‌الله) مستقر گشت. (۶) حضرت بهاء‌الله برای کتاب ایقان زبان پارسی را برگزیدند و این امر به نشر و نفوذ آن کمکی شایان نمود؛ 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» می‌کردند، بدون استثناء، با نیاز ترجمه متن (یا مفاد) ایقان به السنه جبهات جدیده تبلیغ، مواجه می‌شدند.

در خلال سه دهه بعد از نزول کتاب ایقان، هزاران لوح دیگر از قلم اعلی نازل شد؛ با وجود این، حضرت بهاء‌الله همچنان در مقوله استدلال، مراتب رضایت خود را از کفایت و کارایی این کتاب، ابراز می‌داشتند. آن حضرت در آخرین اثر برجسته خود، لوح ابن ذئب، می‌فرمایند: «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 نمی‌توان مورد تأکید قرار داد. حضرت شوقی افندی توصیه می‌فرمایند:

احبای الهی، به خصوص آنان که مایلند مبلغینی مؤثر 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 می‌گیرد؛ اصولی که حضرت شوقی افندی، آنها را به صورت زیر خلاصه نموده‌اند:

این اثر عظیم، در حجمی حدود دویست صفحه، موجودیت و وحدت خداوندی مشخص، 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 می‌دارد؛ وحدت مظاهر رحمان، عمومیت مأموریت آنان، یکسانی تعالیم اساسی‌شان، تقدس آیات و نصوص آسمانی‌شان و خصیصه دوگانه مقامشان را تأیید می‌نماید؛ نابینایی و خودسری علما و فقهای هر عصر را تقبیح می‌کند؛ فقرات متشابهه 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 جداافکننده و در انشقاق و اختلاف نگاه داشته، مذکور و مشروح می‌سازد؛ خصائص و شروط ضروری را برای این که هر سالک حقیقی به مقصود فائز شود، برمی‌شمارد؛ حقانیت، رفعت و اهمیت ظهور حضرت اعلی را اثبات می‌نماید؛ شجاعت و انقطاع پیروانش را تحسین می‌کند؛ پیروزی ظهور موعود اهل بیان را پیشگویی می‌نماید؛ طهارت

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

مشروعیت 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 مرجعیت 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 هیکل الوهی دیگری که حضرت باب پیشگویی فرموده بودند، تقویت نمود.

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

همان حدی که موفق می شوند قائمیت حضرت باب را حمایت کنند، توفیق می یابند با ایماء و اشاره، مشروعیت مرجعیت خود را وقایت فرمایند. لهذا، سوای آنچه عرضه و کرده شده، می توان گفت که کتاب ایقان دفاعیه‌ای است برای دو هیكل رستاخیزی: حضرت باب به عنوان قائم و پیش از حلول مأموریت ایشان، حضرت بهاء الله به عنوان «مَنْ يُطَهِّرُهُ اللهُ».

از این منظر منیع، کتاب ایقان را می توان اثری متوجه بر ظهوری نهانی پنداشت متعلق به دوره رازگرایی موعودانۀ حضرت بهاء الله (۶۳-۱۸۵۲) که در آن، ایماء و اشاره بر ابراز و اظهار، غلبه می یابد. در نگاهی عمل گرایانه، کتاب ایقان - پس از یکی دو سال که از انتشارش بین جامعه بایان گذشت - به نحوی انعکاسی، مرجعیت روحانی نفس حضرت بهاء الله را مشروعیت بخشید. شواهد درون متنی نشان می دهد که این اثر از نقطه نظر اعتقادی حائز نوعی بیان غیرمستقیم است. حضرت بهاء الله در عین پیش بینی مرجعیت خود از طریق دفاع از حقانیت حضرت باب، می کوشند مردمان عادی و هم زمان، تأملات طبقات روحانی را از سحر غفلت نسبت به حقیقت و حقانیت قیامت، بیرون آورند.

چنین رویکردی به متن، در درک استدلالات حضرت بهاء الله و فهم این که آن حضرت چگونه بر موانع نظری موجود بر سر راه قیامتی مُحَقَّق (منظور ظهور حضرت باب است - م) غلبه یافتند، حائز ارزشی اکتشافی می باشد؛ موانعی که مهیب ترین آن، اعتقاد اسلامی به ختمیت تجلی است.

تا و رای «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 هستند؛ اما در زنجیره تاریخ، آخرین

می‌باشند؛ یعنی کامل‌ترین تجلی الهی را که خداوند به تاریخ افاضه فرموده، به عالم انسانی ارزانی داشته‌اند؛ آن تجلی که تتمه‌اش، قرآن است که منطقاً مؤثرترین کتاب در تاریخ بشریت می‌باشد. عبارت «خاتم النبیین» منبعث از متن قرآن است و لهدا از دید مسلمانان، اصل ختمیت رسول‌الله هیچ سازشی را نمی‌پذیرد.

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

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

در آیه اول نجات برای غیر مسیحیان راست کردار و خداترس نیز ملحوظ می‌گردد، 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) می‌گوید:

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

اما این رویکرد یگانه‌انگار (حضرت محمد) 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 این که 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 می‌فرماید: «ما کان محمدٌ ابا احدٍ من رجالکم ولكن رسولَ الله و خاتم النبیین»^۱ (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 وجود این، مطابق نظر بعضی محدثین، اگر نفسی رسالت حضرت محمد را بپذیرد، اما ایشان را آخرین پیامبر نداند، چنین شخصی مؤمن محسوب نمی‌شود. (۱۴)

^۱ محمد پدر هیچیک از مردان شما نیست؛ ولیکن رسول خدا و خاتم انبیاء است. - م

همان گونه که مشخص و مبرهن شد، اصل خاتمیت، امکان تجلیات آتیة 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)، هر گونه 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 ملاحظه ای نسبت به اعمال تجلی گونه خداوند در آینده، غلبه می یابد. این آیه به تنهایی مهیب ترین مانع عقیدتی در مقابل حضرت بهاء الله بود؛ حقیقتی که آن حضرت نه فقط از آن آگاه بودند، بلکه می بایست ضربات سخت ناشی از عملکرد نهادگرایانه آن را نیز در طول چهل سال سرگونی و مسجونیت، تحمل می کردند.

کتاب ایقان رسماً و ظاهراً حمایتی است بر مأموریت الهی حضرت باب. براهین حضرت بهاء الله در این مورد چنین است: (۱) هر چند حضرت محمد خاتم انبیاء هستند، اما این لقبی است که به نحوی موجه می تواند به تمام رسل الهی نسبت داده شود؛ (۲) حضرت محمد به معنای ظاهری نیز آخرین پیام آور نیستند؛ (۳) مذاهب تشیع و تسنن هر دو، ظهور هیکلی قیامت نشان (eschatological) (مهدی / قائم) را پیش بینی نموده اند؛ (۴) از نظر تفسیری، مفهوم قائمیت با وعده قرآنی «لقاء الله» معادل است؛ (۵) این «مظهر الهی» کسی نیست جز حضرت باب؛ (۶) جهان در انتظار هیکل الوهی دیگری است که «مَنْ يُظْهِرُ اللَّهَ» خوانده می شود.

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

همان گونه که قرآن خود اشاره می‌نماید، اسلام آخرین دین و محمد نیز «خاتم النبیین» است. این داعیه که جناح 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 دنیویت (یا ملکیت). آن حضرت این استدلال را با ذکر حدیثی آغاز می‌فرماید که در آن، حضرت محمد می‌فرمایند: «منم عیسی» (۱۶) و سپس با تمرکز بر مضمون قرآنی وحدت رسل، می‌نگارند:

خود آن حضرت (محمد) فرمود، *أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا، 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 قسم صادق می‌آید که بفرمایند منم آدم آخر و همچنانکه بدء انبیاء را که آدم باشد به خود نسبت دادند همین قسم ختم انبیاء هم به آن جمال الهی نسبت داده می‌شود و این بسی واضح است که بعد از آن که بدء النبیین بر آن حضرت صادق است، همان قسم ختم النبیین صادق آید. (۱۷)

^۱ من همه انبیاء هستم. - م

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

جمال ابهی، پس از ربط دادن مفهوم قرآنی وحدت رسل به امتیاز قرآنی ختمیت رسول «قرآن ۳۳/۴۰»، با یک جهش اثبات پذیر در منطق خود، مطرح می‌فرماید همان سان که رسولان الهی حائز ذات واحدند، باید دارای صفات واحد هم باشند؛ از جمله، صفتی که با لقب «خاتم النبیین» بیان گشته است. (لازم به ذکر است که آن حضرت تفاوت در مقام و شدت تجلی را به رسمیت می‌شناسند.) براساس قدرت این استدلال، حضرت مسیح کاملاً معادل محمد رسول‌الله بوده، می‌توان ایشان را نیز «خاتم النبیین» محسوب داشت. همین وضعیت صادق است در مورد حضرت آدم و انبیای عهد عتیق (۱۹) و این چنین است که جمال رحمان اعلام می‌دارند: «اذأ یا ملاء الارض فی ظهورات البدء تجلیات الختم تشهدون.»^۱ (۲۰)

خلاصه اینکه حضرت بهاء‌الله مفهوم قرآنی وحدت رسل را برای نسیت بخشیدن به ایده «خاتم النبیین»، مورد استفاده قرار می‌دهند. در این راستا عقیده رایج «خاتم» به معنای «آخرین» محفوظ می‌ماند؛ اما آخریتی که به مرجعیت اشاره دارد تا به وصایت؛ یعنی به واسطه یک همسانی مشترک که ریشه در پیام قرآنی یگانگی انبیاء دارد، «خاتم النبیین» وجه مشخصه همه پیامبران الهی می‌گردد. البته این بحث حائز جزئیات دیگری هم هست که

^۱ ای اهل ارض، در ظهورات آغاز تجلیات پایان را بنگرید. - م

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

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

قَائِمٌ وَ مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ

همان‌طور که گفته شد، هدف رسمی کتاب ایقان دفاع از اعتبار رسالت حضرت باب بود؛ یعنی این که 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) مصلحی است که تحت قانون اسلام حکومتی عادل و دینی، مستقر می‌سازد و در مذهب تشیع، قائم (به معنی خیزش‌گر) منتقمی 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 روشن تر 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 مدعیات 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 صورت بیان را ... بر آن کس که قائم شما و هادی شما و مهدی شما است، نازل کرد.» (۲۱) (ترجمه)

مراحل اظهار امر حضرت باب آشکال مختلفی به خود گرفت که بسیاری از آنها با بیانی پر قدرت و با لحن مرجعیت عرضه شده است. اما مهم تر از این، تا آنجا که مرجعیت خود حضرت بهاء الله مطرح است، پیشگویی حضرت باب است راجع به ظهور دیگری بعد از خود، در آینده؛ ظهوری که با سنت شیعه که بعد از قائم در انتظار هیکل قیامت نشان مهمی نیست، ربط چندانی ندارد. حتی رجعت امام حسین (که حضرت بهاء الله بعدها آن را به خود نسبت دادند) در فرهنگ انتظار شیعه، نسبتاً نقش کم‌رنگی دارد. اما بیانات حضرت باب درباره ظهور هیکل رستاخیزی عظیم تری 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 بایی بودن فقط ایمان به آن حضرت نبود، بلکه مهیا گشتن برای استقبال از یک تجلی عظیم تر 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

آشکاراست:

فَلْتَرَأَيْنَنَّ يَوْمَ مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ. فإني ما أعرستُ شجرةَ
 البيانِ إلا لِتَعْرِفَنِي و انني أَنَا أَوَّلُ ساجِدٍ لَهُ و مؤمنٍ بنفسه.
 فَلَا تُضَيِّعَنَّ عِرفانَكُمْ. فَإِنَّ البَيانَ مَعَ عُلُوِّهِ يُؤْمِنُ بِمَنْ
 يُظْهِرُهُ اللَّهُ . . . فَاِنَّ يَأْكُلُ شَيْءٍ فِي البَيانِ . . . فلا
 تَحْتَجِبَنَّ عَنِ اللَّهِ بَعْدَ ظُهُورِهِ فَإِنَّ كُلَّ مَا رَفَعَ البَيانُ كِخائِمُ
 فِي يَدِي و انني أَنَا خائِمٌ فِي يَدِي مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ . . .^۱
 (۲۳)^۲

ملاحظه کردیم که حضرت بهاءالله چگونه مفهوم قرآنی وحدت
 رسل 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 حد کار برد

^۱ مضمون آیات مبارکه به فارسی که از روی ترجمه انگلیسی نوشته شده،
 چنین است:

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

^۲ توجه: مترجم آیات مبارکه از قسمت «فلا تحتجبین...» به بعد، حضرت
 ولی امرالله بوده‌اند. (به یاد داشت ۲۳ رجوع شود)، اما مترجم بخش اول
 آیات، مرجع ضمیر «ه» را در عبارات «ساجد له و مؤمن بنفسه» خداوند
 ترجمه کرده، در حالی که «من یظهره الله» صحیح است - م

دارد و این در حالی است که حضرت بهاءالله تعبیر و تفسیر «خاتم 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 مفسری می‌تواند قانوناً از آن برداشت کند. کلاً احادیث اسلامی حائز دو خصیصه جالب توجه هستند: اول آن که از قدرت و مرجعیت کمتری (نسبت به آیات قرآنی - م) برخوردارند و دوم آن که در مجموع، خیلی سطحی، صریح و سهل‌الادراک می‌باشند. اما چنین به نظر می‌رسد که حضرت بهاءالله تا حدی با اکراه، به احادیث شیعی متوسل شده، از آن میان، موارد نسبتاً عجیب و غیرمعقول درباره شخصیت قائم و نقش او در یوم قیامت را برگزیده‌اند. (۲۴)

لبّ 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 فرا خواهد 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)

مواردی که حضرت بهاءالله از ذخیره غالباً متناقض و کسالت بار احادیث شیعی نقل می‌فرمایند، قطعیت ظهور شرعی جدید با سیاقی به روشنی ضد ملایانه را، مُبرهن می‌سازد:

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

در ورای «خاتم النبیین» عرصه نامشخص تفسیر قرار می گیرد.
 حضرت بهاءالله با ارائه یک معادله ساده قرآنی، مسیری کاملاً بدیع از تفسیر
 افتتاح می فرمایند و آن این که قائم موجود در سنت اسلامی، همان «لقاءالله»
 مذکور در قرآن است. آن حضرت در خلال کتاب ایقان، به طور پیوسته،
 شخص قائم را معادل «لقاءالله» قرآنی قلمداد می فرمایند که در این یکسان
 انگاری، «صفات» الوهیت (و نه ذات او)، در شخصی که تحقق بخشنده
 رستاخیز است و فره و جذبه فوق طبعیش (Charisma) معرف حقیقت
 الوهیت است، حلول می نماید. اما به دلایلی مُقنع، این انطباق و یکسانی با
 لقاء الهی، منحصر به قائم نیست؛ بلکه به همین صورت در مورد مظهری نیز
 که حضرت باب پیش بینی نموده اند، مصداق می یابد.

لهدا، سوای آنچه عرضه و کرده شده، می توان گفت که کتاب ایقان
 دفاعیه ای است برای دو هیکل قیامت نشان: حضرت باب (به عنوان قائم) و
 «من یتظهرالله». در پرتو این حقیقت، کتاب ایقان را می توان به عنوان نوعی
 مشروعیت پیش پنداشته برای حقانیت مظهریت حضرت بهاءالله، بدون توجه
 به این که خود آگاهیشان در سال های ۶۲-۱۸۶۱، موعودگرایانه بوده است یا
 نه، در نظر گرفت. در اینجا، فصل مشترک، اهمیت «لقاءالله» قیامت نشانی
 است که می توان آن را در پیش آگهی های قرآنی در مورد ملاقات با خداوند
 در روز رستاخیز، به حدّ کفایت یافت.

«لقاءالله» قیامت نشان

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

بنابراین، 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 نایستی به خداوند به عنوان یک انسان، بلکه به یک انسان که «مظهر» خداوند است، نسبت داده شود. درست همان گونه که حضرت محمد مشیت و لقاء الوهیت فرانسائی را ظاهر می‌سازند، «خدای» قیامت نشان قرآن نیز باید صرفاً واسطه‌ای برای ذات الوهیت باشد. به فرموده حضرت بهاءالله، قرآن به طرق گوناگون به این نوع مأموریت خدایی اشاره دارد که یک مورد آن، اشارات دقیقه زیر به «لقاءالله» 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 مُدَلَّه 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 تُدرَكُ الابصارُ و هو يُدرَكُ الابصار^۱ (قرآن ۶/۱۰۳) و با جمیع این مطالب ثابت و بیانات واضح، من حیث لا یَشعُرُ به ذکر ختم تمسک جسته‌اند 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.

آیا کتاب ایقان حاوی «راز موعود» است؟

مسئله این است که آیا حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد، راز موعودیت (موعود بودن) خود را ملحوظ می‌داشته‌اند یا نه، و این که آیا باید کتاب ایقان را در پرتو این مسئله 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 اشعای 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

^۱ دیدگان، او را در نیابد و او، دیدگان را دریابد - (ترجمه بهاء‌الدین

قیامت دور بابی را نزدیک در نظر گیریم، کتاب ایقان می‌بایست انتظارات تب‌آلود 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 میسر گردد در محدوده یک یا دو سال، مدعیات قیامت نشان خود را اعلان فرمایند. اما مسأله این است که کتاب ایقان تا چه حد این حادثه را پیش‌نگری کرده است و در زمان تحریر کتاب، خودآگاهی موعود‌گرایانه حضرت بهاء‌الله تا چه درجه‌ای تبلور یافته بود؟

کتاب ایقان، همان‌گونه که (ابوالفضائل) گلپایگانی می‌گوید، علی‌الظاهر دفاعیه‌ای برای اثبات حقانیت خود حضرت بهاء‌الله نیست. (۳۰) این کتاب، قبل از آن که آن حضرت داعیه مظهریتی را مطرح کنند، (۳۱) در زمانی که هنوز یک مؤمن بابی محسوب می‌شدند، نگاشته گشته و این امری است بسیار مهم؛ زیرا مطالعه متن احتمالاً انتظارات نفوس را در مورد آنچه که آن حضرت درباره خود بیان می‌دارند برآورده نمی‌سازد؛ هرچند در زمانی مؤخر، تأثیر کلی متن، درست همین انتظار را برای بهاییان محقق ساخت. در اینجا 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 مشترک مخاطبان خود نیز متوسل 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 ی بابی سنگینی می کرد، وفور دعاوی الوهیت می باشد. موضوع وصایت حضرت باب و نیز مدعیات موعودگرایانه «من یظهره الله» بودن نیز دو مسأله متمایز اما مرتبط به یکدیگر است. مک ایون نصوص مربوطه را جمع آوری کرده و شاید واضح تر و دقیق تر از هر مطالعه دیگری تا کنون، آنها را ارائه نموده است. (۳۲)

اکنون که مسأله خودآگاهی حضرت بهاءالله بررسی شد، لازم است به ترتیب، نگاهی بیفکنیم به انتظارات قیامت نشان شیعی و بابی. در این زمینه اولین سوال راجع به روایات دال بر رجعت امام حسین است؛ به این صورت که روایات حسینی در قیامت گرایی شیعی، واقعاً تا چه حدی اهمیت دارد؟ مطمئناً این روایات، هم متضمن سنگینی و درهم ریختگی مواد روایتی مربوط به رجعت امام دوازدهم و هم متأثر از آن است؛ امامی که در سنت تسنن، مهدی خوانده می شود (هرچند روایات مهدوی اولیه، خود باید از منشائی شیعی سرچشمه گرفته باشد).

یک روایت 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 باشد.» (۳۳) اما در این حدیث، امام حسین در مقایسه با قائم (یا مهدی) نقش جزیی تری به عهده دارد. در این روایت، هدف رجعت امام حسین این است که انتقام شهادت خود و قتل عام اصحابش را در کربلا بگیرد. (۳۴) اما روایت دیگری که ساشدینا (Sachedina) آن را وصف می کند، نقش مهمتری برای امام حسین قائل است:

امام صادق در توضیح آن فقره قرآنی که می فرماید: «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمَدَدْنَاكُمْ...» (قرآن ۱۷/۶) بیان می دارند که مقصود از «رَدَدْنَا» رجعت امام حسین است که با هفتاد و

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

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

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

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

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

آنگاه امام حسین مسؤولیت‌های قائم را به عهده خواهد گرفت و شمر و یزید و سایر دشمنانی 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 بایی، البته با ابتعاد بسیار از تناسخ، ناظر به تجدید حیات نمادین گذشته‌ای است که در درام رستاخیزی آینده، انعکاس می‌یابد. همان‌طور که امانت اشاره می‌کند: «روایات شیعی، زمینه

کلی را آماده نمود و به موازات آن، نظریه شیخی دال 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. مک ایون یکی از دلایل این قضیه را، که به ضرورت استدلال و به حکم تجربه آن را می پذیرد، چنین بیان می کند: «این نظر که بهاءالله رجعت حسینی است ... تحت مُحاق عقاید وسیع تر ظهور موعود (بیان - م) واقع شد.» (۴۰)

این عقاید وسیع تر، شامل انتظارات مخصوصه جامعه بابی است که بر اساس پیشگویی های حضرت باب، به سمت ظهور «من یظهره الله» سوق می یافت. سواى این، موضوع ظهور موعود به نوبه خود در تلو مفهوم جامع تر مظهریت مستقل الهی جای می گرفت که خود جزیی قطعی از اصول اعتقادی بابی است.

برای این که خواننده درکی درست از انواع ادعاهایی حاصل نماید که حضرت بهاءالله می بایست در فاصله ای نه چندان دور از زمان نزول کتاب ایقان، عنوان فرمایند؛ لازم است بر سه مرحله اظهارات و اعلانات موعود گرایانه آن حضرت مروری نماییم. این گونه اظهارات و ابلاغات، به نحوی جزیی، در این الواح و آثار مطرح گشته اند: (۱) لوح نصیر که درادرنه نازل شده (۶۸-۱۸۶۴)؛ (۲) کلمات فردوسیة؛ و (۳) لوح مباحله که در آن حضرت بهاءالله مدعیات خود را در برابر ادعاهای متقابلی که رهبر رقیب بابی، صبح ازل، در سال ۱۸۶۷ مطرح کرد، شرح می دهند:

۱. ادعای رجعت حسینی:

تَاللّٰهِ هَذَا لِهَوِّ الَّذِي قَدْ ظَهَرَ مَرَّةً بِاسْمِ الرُّوحِ ثُمَّ بِاسْمِ الْحَبِيبِ ثُمَّ بِاسْمِ عَلِيِّ ثُمَّ بِهَذَا الْاسْمِ الْمُبَارِكِ الْمَتَعَالِي الْمُهَيْمِنِ الْعَلِيِّ الْمَحْبُوبِ. وَ إِنَّ هَذَا لِحَسِينٍ بِالْحَقِّ. قَدْ ظَهَرَ بِالْفَضْلِ فِي جَبْرُوتِ الْعَدْلِ وَ قَامَ عَلَيْهِ الْمَشْرُكُونَ بِمَا

عندهم من البغي و الفحشاء. ثمّ قطعوا رأسه بسيف
البغضاء و رفعوه علي السّنان بين الارض و السّماء و اذا
ينطق الرأس علي الرّماح بان يا ملاء الاشباح فاستحيوا
عن جمالي ثمّ عن قدرتي و سلطنتي و كبريائي^۱. (۴۱)
۲. ادّعى مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ:

اگر نعوذ بالله اليوم نقطه بيان حاضر باشد و در تصديق
توقف نمايد داخل كلمه مبارکه که از مطلع بيان آن حضرت
نازل شده، می شوند. قال و قوله الحق: "حقّ لمن يُظهِرُهُ اللهُ
ان يردّ من لم يكن اعلي منه فوق الارض"^۲ (حضرت
اعلی) بگو ای بی دانش ها، اليوم آن حضرت (باب - م) بانني
انا اول العابدين^۳ ناطق ... قد طلع الفجر و القوم لايفقهون
... لولا البهاء مَنْ يَقْدِرُ ان يتكلّمَ أمامَ الوجوه؟^۴ ... بیان

^۱ قسم به خداوند این کسی است که در یک زمان به نام روح (عیسی مسیح)
و سپس به اسم حبيب (محمد) و به نام علی (حضرت باب) و بعد از آن به این
اسم مبارک منبع مهیمن متعالی محبوب، ظاهر شد. این، به راستی حسین است
که به فضل الهی در ملکوت عدل ظاهر شده و علیه او مشرکان با آنچه از بغی
و فحشاء که در توان دارند، قیام نموده اند. آنگاه به سيف حقد و کین رأس او
را بردند 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

^۲ گفت و گفته او حق است: «من يظهره الله حق دارد کسی را که بالاتر از او

در ارض نیست، مردود شمارد. - م

^۳ همانا من اولین عابدان هستم. - م

^۴ بگو برآستی سپیده دمید و قوم نمی فهمند. اگر بهاء نباشد چه کسی قادر
است در برابر وجوه (مردم) سخن گوید؟ - م

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

۳. ادعای مظهریت مستقل الهی :

حضرت روح (مسیح = حضرت بهاءالله) از مکمن عزّ خود خارج شد و به همراهش ارواح اصفیاء ربّانی و حقایق انبیاء الهی نیز خارج شدند. و اکنون بنگر اهل ملاء اعلی را بر فراز رأسم و کل شواهد اولیاء را در کف دستم. بگو، اگر جمیع علماء و حکما و سلاطین و امراء ارض جمع شوند، به تنهایی در مقابل آنان خواهم ایستاد و آیات خداوند عظیم و قدیم و حکیم را اعلان خواهم کرد. من همانم که از هیچ کس خوفی ندارم، حتی اگر کل من فی السّموات و الارض به مقابله ام 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)

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

مضاف براین، حضرت بهاءالله در ارتباط با چهار دیانتی که از قدیم در ایران موجود بوده اند، همزمان، مدّعی چهار هیکل موعودگونه می گردند: (۱) برای شیعه اسلام، رجعت حسینی؛ (۲) برای مسیحیت، معزی یا روح تسلی دهنده؛ (۳) برای یهودیت، اب سماوی، یا رب الجنود؛ (۴) برای زرتشتی، شاه

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

در اصل، حضرت بهاءالله مدّعی جمیع مواعید (موعودها) هستند.
بدیهی است چنین اعلان و اظهاری، جدای از مسأله صحّتش، به سختی
می تواند 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 داشته اند، تأمل
نموده است. (۴۶) اما مک ایون، بدون این که معلوم کند به چه دلیلی تمایلی
به استناد به نصوص و آثار اخیر (حضرت بهاءالله - م) ندارد، مفهوم «ایام
بطون» را کاملاً حلاجی نکرده است؛ عبارتی که ظاهراً حضرت بهاءالله خود
آن را ابداع فرموده اند و تاریخ نویسان بهایی نیز آن را به کار برده اند. اگر
قرار است شهادت های دوران اخیر حیات حضرت بهاءالله نیز به عنوان دلیل و
مدرک پذیرفته شود، مفهوم ایام بطون که در مورد ظهور حضرت باب هم
قابل ردیابی است، (۴۷) باید در هر گونه مطالعه زمینه ای کتاب ایقان ملحوظ
واقع گردد. آنچه را که حضرت بهاءالله بانظر به گذشته «تأخیر» یا «ایام
مشخص بطون» (۴۸) می نامند، حدود یک دهه صمت و سکوت (به معنی
عدم افشای علنی راز موعودیت - م) است. در این زمینه، از جمله، فقره عربی
زیر در کتاب ایقان به ابهامی عمده گواهی می دهد که آن حضرت در
عبارات خودارجاعی به کار می برند؛ فقره ای که می توان آن را فورانی عرفانی
و یا افشایی ابهام آمیز از مأموریت الهی تلقی کرد:

یا اهل الارض هذا فتی ناری یرکض فی بریة
الروح و یبشترکم بسراج الله و یدکرکم بالامر الذی کان

عن افق القدس في شطر العراق، تحت حُجَبَاتِ النُّور بالسِّتْر مشهوداً^۱. (۴۹)

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

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

^۱ 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 می تازد و شما را بشارت می دهد که «بنگرید چراغ خداوند روشن است» و شما را فرامی خواند که به امرش التفات کنید؛ امری که هر چند تحت حجب عظمی مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس مشعشع و مشهود است. - م

عارفی که آشکارا از مأموریتی الهی مبتنی بر داعیه تجلی 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 کلیدی فنی است برای گشودن راز تمامی آثار حضرت بهاءالله که پیش از اظهار امر علنی در بغداد نازل گشته است.

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 و رقاییه» 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) درک این نکته مدلل است بر مطالعه دقیقی که کول از این قصیده داشته و نیز مشعر است بر این که 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 مطلبی مشابه (محتوای قصیده عز و رقاییه-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 شؤونات 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 (سریر الاقتراب) جلوس فرموده، گوش فرا دارد و در همینجا خود را با القاب نقطه ظهور، سرالبطن و مستسر الکتاب معرفی می‌فرمایند؛ و پس از این فقره به «دو الف قائمه» اشاره می‌نمایند که لمبدن (Lambden) آنها را کنایه‌ای از خود حضرت بهاء‌الله و صبح ازل، تعبیر می‌نماید. (۵۵)

نیازی نیست که در ذهن ما، اشاره به ازل از مضمون رازداری که در فقراتی این چنین مندمج است، بکااهد. در ارتباط با این مسأله، کول نظریه‌ای اصیل و جامع پرورانده است مبنی بر این که مقصد حضرت بهاء‌الله در امتداد بخشیدن به راز موعودیت خود این بوده که زمان مناسب برای افشای راز فرا رسد. الغرض، همان گونه که حضرت بهاء‌الله در لوح سراج ذکر می‌فرمایند، حضرت باب 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 می‌داشت.

رهبری ظاهری و افتخاری ازل اجازه داد که حضرت بهاء‌الله به رهبری مؤثر و حقیقی پردازند و در حالی که ازل تحت اسامی و اطوار و البسه مبدل در اختفای دائمی به سر می‌برد، آن حضرت آزاد بودند تا امور جامعه بابی را سامان بخشند. علاوه بر این، در اطراف سال ۱۲۸۰ هجری قمری (۱۸۶۳-۶۴ 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 می‌گوید، در آن زمان بود که «شرایط لازم محقق شد تا نقش بیرونی و ظاهری (یعنی ازل به عنوان رهبر و حضرت بهاء‌الله به عنوان تبعه (lieutenant) او)، پایان پذیرد و نقش درونی و حقیقی (یعنی حضرت

بهاء الله به عنوان مظهر الهی و ازل به عنوان تبعه ایشان) علنی گردد.» (۵۶) کول براین باور است که حتی در سال ۱۸۵۰، زمانی که شهادت حضرت اعلی هنوز واقع نشده بود، جمال ابهی به نام ازل با آن حضرت مکاتبه می فرمودند و ایشان نیز به واسطه ازل حضرت بهاء الله را مخاطب می ساختند. (۵۷)

اکنون به فقره مذکوره (در سورة الکفایه) باز می 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 بهاء الله (در دوره بغداد-م) مشاهده می شود. در اینجا، در حالی که مضمون راز آمیز محفوظ می ماند، اشاره ای نهانی نیز به مقام موعودیت و مظهریت آن حضرت مطرح می گردد تا خواننده به آن بیندیشد. لمبدن فقره ای دیگر از همین لوح را عرضه می دارد: «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 اینجا مضمون راز داری، حادثه قیامت نشان تلاقی با خداوند و ورود در «محضر» او را تداعی می کند.

راز آمیزی یک چیز است و راز چیزی دیگر. به نظر من محتوای موعود گرایانه راز را می توان از نصیحت زیر که در انتهای بخش اول کتاب ایقان خطاب به بابیان مسطور گشته، تشخیص داد:

در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و شهدای آن استدعا می نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده، فراموش نمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبدا حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقه الحقایق و نور الانوار متمسک به بعضی عبارات کتاب شوند و بر او وارد بیاورند آنچه را که در کور فرقان وارد آمد. چه که آن سلطان هویه قادر است براین که 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 تسکُن فی ظلِّ کان فی ایام الله ممدودا ...^۱ (۵۹)

رمزگرایی به عنوان ابزار غلبه بر موانع قیامتی مُحَقَّق

مباحث گذشته هیاکل رستاخیزی ویژه‌ای را تحت بررسی قرار داد
 که مصادیق آنها، حضرت باب و حضرت بهاءالله هستند. در این راستا،
 بعضی وعود عجیبه و وقوعات غریبه نیز موجود است که انتظار می‌رود چه در
 حدیث و چه در تفسیر، نشانه حدوث 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 مسیر مقابله با دعوی ظهور، طرح بعضی اعتراضات میسر می‌گشت. یک
 قسم از این انکارهای مبتنی بر تفسیر، عدم تحقق وعود موجود بود. از قبل
 چنین پیش بینی شده بود که بعد از هر چیزی دیگر، اعتبار و حقانیت یک
 پیامبر، مستلزم تحقق این وعود است تا جایی که وقوع قیامت ظاهری را هم
 در بر می‌گیرد. ممکن است کسی نفهمد که منجی عالم اسلام باید چه شکل
 و شمایی داشته باشد؛ اما هر کسی به آسانی از عهده‌ی درک نموده‌های
 قیامت ظاهری؛ یعنی وجه خیال‌پردازانه یوم آخر، آنگونه که در قرآن تصویر
 گشته، بر می‌آید.

حضرت بهاءالله سلسله‌ای از فنون تفسیری را به کار می‌گیرند تا
 سرشت مجازی قیامت قرآنی را توضیح دهند. با در نظر گرفتن این
 مجازیت زمینه‌ای، آن حضرت به تفسیر نمادین آیات قیامت نشان، بر حسب

^۱ شاید در سایه‌ی ای که در ایام الهی گسترده است، آرامش یابید. - م

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

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

یادداشت‌های فصل دوم:

یادداشت ۱:

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

یادداشت ۲:

همان مأخذ، صص ۶۴-۶۳.

یادداشت ۳:

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

یادداشت ۴:

حضرت بهاءالله، «لوح مبارک در جواب عریضه 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 فناپذیر و سینا فاضل «مقام کتاب ایقان» (انگلیسی) مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، مجلد ۳، شماره ۱ (۱۹۹۳) ص ۵۶.

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 می‌نویسند: «از نقطه نظر بهایی، کتاب مستطاب ایقان به استثنای کتاب اقدس، مهم تر و اساسی تر از جمیع آثار حضرت بهاءالله می‌باشد. در این کتاب، تمامیت فلسفه دینی امرالهی، به وضوح تشریح می‌شود؛ به نحوی که برای هر دانشجوی اندیشمند 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:

همان مأخذ، ص ۲۱۲.

یادداشت ۱۴:

همان مأخذ، ص ۱۸۳.

یادداشت ۱۵:

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

یادداشت ۱۶ :

مذکور توسط حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان»، (چاپ موسوعات، ۱۹۰۰ میلادی)، ص ۱۸. اشراق خاوری می‌گوید این حدیث که مکرراً نقل می‌گردد، گاهی به حضرت محمد و گاهی به حضرت علی نسبت داده می‌شود. یک 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 نعمت‌اللهی (SOAS)، مرکز مطالعات خاورمیانه نزدیک، دانشگاه لندن (۱۹۹۲)، صص ۷۶-۲۶۱].

یادداشت ۱۷ :

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۱۳۶. روایتی مشابه، معروف به «حدیث الصّحابه»، از قول امام علی نقل می‌کند که: «منم آدم و نوح و ابراهیم و موسی و مسیح و محمد. من به هر شکلی که بخواهم در می‌آیم. هر کس مرا بیند آنها را دیده است و هر کس آنها 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 می‌شود شیخ احمد احسائی، مؤسس مکتب شیخیه، این حدیث را در شرح‌الزیارة خود، جلد ۲، ص ۵۴، نقل نموده است.] حضرت بهاء‌الله انتساب این حدیث را در مذهب تشیع به حضرت محمد و حضرت علی هردو، تأیید می‌فرمایند، (گرچه ظنّ قوی مُتَنَسَّب 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 دالّ بر رسالت حضرت آدم، مطابق گزارش‌های بطریقی و احتمالاً لایه‌های قدیمی‌تر خطابه‌ها و اعتراف‌های ساختگی کلمنتی (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 بارز تر، در مسیحیت ایونیت (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 مدعیان بابی که در آن آمده است: «برجسته‌ترین خصیصه بابیت در خلال دهه ۱۸۵۰، ادعاهایی 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، بطور جداگانه، داعیه من یظهره اللهی داشته‌اند»، «انشقاق‌ها و ادعاهای مرجعیت در بابیت» (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 ۱۱۸-۱۱۹. پاراگراف دوم، ترجمه از حضرت شوقی افندی است.

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 می‌نمایم؛ با این که فی الحقیقه احتیاج ذکر نیست.»

یادداشت ۲۵ :

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

یادداشت ۲۶ :

(Momen)، «شیعه اسلام» (انگلیسی)، ص ۱۶۹، فقرة ۶ و نیز ص ۳۳۷، پانویس ۲۹. در اینجا ترجمه انگلیسی هوارد (Howard) نیز (از حدیث مذکور - م) از کتاب الارشاد شیخ مفید (چاپ ۱۹۸۱، ص ۵۵۲)، ذکر می‌شود. متأسفانه من از عهده ذکر نقل قول‌های غریب این احادیث بر نمی‌آیم که در آن، بدون شک، احساسات ضدّ عرب ایرانیان، مدخلیت داشته است. همه روایاتی را که حضرت بهاءالله ذکر می‌فرمایند، می‌توان در تصویر کلی مهدی‌گرایی 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 :

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

یادداشت ۳۲ :

(MacEoin)، «انشاقات و مدعیات قدرت در باییت (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
(Blichfeldt)، «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 سیزدهم آن شامل کلیه احادیث قیامت نشان شیعه است که به طور
مجزاً تحت عنوان «مهدی موعود» به طبع رسیده است. برای مأخذ،
رجوع کنید به ساشدینا، ص ۲۲۱.

یادداشت ۳۶:

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

ص ۱۳۱.

یادداشت ۳۷:

چه توافقی و چه اختیاری، دوره خود گفته رازداری موعودانه
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 دوماه سال ۱۲۶۸ هجری قمری و اولین دوماه سال
۱۲۶۹ (اگوست و دسامبر ۱۸۵۲ میلادی) رخ داد. تاریخ بهایی به دلیل تطبیق
با پیشگویی، متمایل به «سنه تسع» (۱۲۶۹ هجری قمری) است؛ سالی که
حضرت باب به اهمیت قیامت نشان 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 یظهره‌الله مشخص می‌سازد.»

تاریخ دانان 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. بنابراین 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. باسرمع 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 راز آمیزی پیش‌بینی شده، عنصری بوده است دخیل در ایام «بطون» حضرت بهاء‌الله به مدت قریب به یازده سال، از سیاه‌چال طهران تا پایان دوره بغداد. در این باره فعلاً فقط می‌توان اندیشید.

یادداشت ۳۸:

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

یادداشت ۳۹:

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

یادداشت ۴۰:

مأخذ یادداشت ۳۶، ص ۱۲۰.

یادداشت ۴۱:

(Buck)، «یک تقابل قیامت نشان یگانه» (انگلیسی)، ص ۱۶۳. نیز،

حضرت بهاء‌الله، «مجموعه الواح» (مطبعه سعادت قاهره، ۱۹۲۰)، ص ۱۹۶.

یادداشت ۴۲:

حضرت بهاء‌الله، «کلمات فردوسیة»، در «نبذة من تعالیم حضرت

بهاء‌الله»، (طبع قاهره، سنه ۱۳۴۳ قمری)، صص ۶۱-۶۰.

یادداشت ۴۳:

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

یادداشت ۴۴:

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

یادداشت ۴۵:

(MacEoin)، «انشاقات و مدعیات قدرت» (انگلیسی)، صص

۱۱۴-۱۱۶.

یادداشت ۴۶:

همان مأخذ، صص ۱۲۶-۱۲۱.

یادداشت ۴۷:

رجوع کنید به متن مذکور توسط (MacEoin) در «سلسله مراتب،

مرجعیت و قیامت شناسی» (انگلیسی)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۴۸:

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

یادداشت ۴۹:

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

یادداشت ۵۰:

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

یادداشت ۵۱:

همان مأخذ، ص ۱۳۹.

یادداشت ۵۲:

«... همچنین ادراک نما مقصود آیه مبارکه را که می فرماید: "الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا"^۱» (قرآن ۳۶/۸۰) ای کاش مستمع یافت می شد تا رشحی از ق مقام 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 مُحرّم کعبه جلال شود. مک ایون، «قصیده ورقائیه بهاء الله: ترجمه به انگلیسی»، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی) جلد ۲، یادداشت ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، ص ۱۵. نویسنده کتاب حاضر خود، بعد از مذاقه در اصل فارسی این فقره، که در «آثار قلم اعلیٰ»، جلد ۳، ص ۱۹۸ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع) مندرج است، بر گردان متن فوق را به انگلیسی انجام داده است.

کاربرد لفظ خود 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 (السّر فی مستسرّ السّر) و لؤلؤ پرشکوه (الدرّ الجلیل) که در صدف خلیل در بحر العماء محفوظ است، یاد می فرمایند. رجوع کنید به لمبدن «اشعاری اولیه از میرزا حسینعلی بهاء الله به نام رشح عماء» (انگلیسی)، مجله «مطالعات بهایی» (انگلیسی)، جلد ۳، شماره ۲ (سپتامبر ۱۹۸۴)، صص ۶۷-۶۶.

^۱ کسی که برای شما از درخت سبز آتش بر آورد. - م

یادداشت ۵۳:

خوان کول، «بهاءالله و درویش 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 اینجانب.

یادداشت ۵۵:

ترجمه لمبدن از «رشح عماء»، ص ۸۴. اینجانب 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 مینی بر اظهار امر از ایام اولیه 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 ۶-۵.

یادداشت ۵۸:

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

یادداشت ۵۹:

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

فصل سوم در وراى اسلام

اصطلاح شناسى تفسیرى در کتاب ایقان

لو تُفَكِّرُ فِي هَذِهِ الْعِبَارَاتِ (مکاشفات، ۱۶ - ۱/۱۵)
لَتَجِدُهَا عَلَيَّ غَايَةَ الْفَصَاحَةِ وَ نَهَايَةَ الْبَلَاغَةِ، بَحِيثٌ
عَرَجَتْ إِلَيَّ غَايَةَ الْبَيَانِ وَ وَصَلَتْ إِلَيَّ مَنتهِي مَقَامِ
التَّبْيَانِ؛ كَأَنَّ شَمُوسَ الْبَلَاغَةِ مِنْهَا ظَهَرَتْ وَ انجَمَ
الْفَصَاحَةِ عَنْهَا بَرَعَتْ وَ لَاحَتْ . . . فَأَعْلَمُ بِأَنَّ مَنْ
تَكَلَّمَ بِهَذَا الْمَقَالِ (حضرت مسیح)، فِي مِيَادِينِ
الْجَلالِ، ارَادَ أَنْ يذْكَرَ أَوْصَافَ مَنْ يَأْتِي، بِاضْمَادٍ
وَ الْغَازِ، لئَلَّا يَطَّلَعَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَجَازِ^۱. (۱)

[حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلى جلد ۳ (طبع ۱۳۳ بدیع)،
صفحات ۶۰ و ۶۱.]

حضرت بهاء الله، به عنوان يك ایرانی و يك مفسر، میراث مرغوب
تفسیر ایرانی را غنی تر می سازند. «به گفته ابن خلدون (متوفی به سال ۱۴۰۶
میلادی)» (۲)، اغلب مفسرین قرآن ایرانی بودند. اما مدت ها پیش از قرن

^۱ 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 ظاهر شده و ستارگان فصاحت از آن درخشیده و تابیده ... سپس بدان،
آن کس که در میدانهای جلال به این مقام تکلم کرده (حضرت مسیح)،
میخواسته با عبارات پیچیده و با رمز و کنایه، اوصاف کسی را که می آید
بیان کند تا شاید اهل ظاهر به معنای آن آگاهی نیابند. - م

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

این فصل، به بررسی اصطلاح‌شناسی تفسیری حضرت بهاء‌الله، در پرتو میراث اسلامی آن، خواهد پرداخت. مطالعه عباراتی فنی که مؤلف ایقان به کار می‌برند، تعیین جایگاه این کتاب را در حوزه سنت کلی تفسیر، برای ما آسان 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 مؤلّد و خالق تفسیری امر بهایی عمل کرده است. این کتاب مستطاب، در حالی که ریشه‌های اسلامی آن در عرصه سنت ابراهیمی کشته گشته، از گنّده تفسیر کلاسیک که شاخه تأویل (تفسیر نمادین) شیعی از آن روییده، تغذیه می‌کند. این اثر ثمین، ثمره یک سنت تفسیری پیچیده است و معرف جهان بینی بهایی، در شکل جنینی آن می‌باشد.

کتاب ایقان یک کار تفسیری تخصصی است و به قولی «جزء سوم» قرآن، یعنی آیات قیامت نشانی را که محتاج مؤول (تأویل کننده) هستند، هدف می‌گیرد. بنابراین، اگر بخواهیم درست بگوییم، نقش حضرت بهاء‌الله، همان نقش یک مؤول است. (۴) مطابق نظر مک اولیفه «درست است که 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 جهت‌گیری‌های خاص دینی یا فلسفی بود، دلالت داشت. (۵) تعریف کاربردی مک اولیفه از تأویل، در مورد کتاب ایقان نیز صادق است؛ زیرا معانی عمیق‌های که حضرت بهاء‌الله از بطن متون قرآنی بیرون می‌کشند، هم سو با جهان بینی بابی 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 «متشابهه» قرآن می‌باشد: «هو الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَ آخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (۶). از نظر تشیع، عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، اشاره‌ای به ائمه‌خاندان نبوت است؛ همراه با این باور که 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 فرآیند شیعه‌گونه از این آیه ارائه می‌دهند و در دو موضع، یکی در حوالی آغاز کتاب و دیگری در پایان آن، به این عمل مبادرت می‌کنند. (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، مسئولیت ایضاح 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

^۱ او کسی است که کتاب را بر تو نازل نمود؛ از آن، آیاتی محکمات است؛ این‌ها ام‌الکتاب هستند و بقیه متشابهات... و کسی تأویل آن (محکمات) را نمی‌داند، مگر خداوند و راسخان در علم. - م

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 اینجا 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، 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 اندیشه‌بهایی که عبارت قرآنی «خاتم النبیین» نه به ختمیت مظهریت، بلکه قبل از دور تحقق و اکمال، به ختمیت نبوت دلالت دارد، نمونه‌ای از این نوع تفسیر ضد-اکتسابی است. (۸) چنین می‌نماید که کتاب ایقان در بعضی زمینه‌های سنت تفسیر، حتی ضد-نص (anti-text) می‌باشد.

نشانه‌های زیادی از این تیغه نقیضانه (antithetical)، به خصوص در ارتباط با خود مفسرین قرآن وجود دارد؛ کسانی که حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان به باد انتقادشان می‌گیرند. آن حضرت صلاحیت «علماء تفسیر» (۹) را مردود شمرده، اظهارات آنان را بی‌اعتبار قلمداد می‌کنند. در نظر ایشان مؤسسه (به بیانی نه چندان معتبر) روحانیت شیعه، نقش یک 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 بابیان 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 عمل کنیم، این موضع خُرده گیرانه نسبت به علما، کتاب ایقان را در رده تفاسیر صوفیانه قرار می‌دهد (۱۱)؛ موضعی منقدانه که در احادیث قیامت نشان 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 اظهار می‌دارند: «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 رحمان به حدیثی اشاره می‌فرماید که به «روایت کمیل» معروف است و مکرراً در خلال کتاب ظاهر می‌شود. فقره ذیل از ترجمه علی قلی خان گرفته شده، چون در ارتباط با این مورد مخصوص، ساده‌تر به نظر می‌رسد. [لازم به ذکر است که در ترجمه جاری، عین بیان مبارک از کتاب ایقان ذکر می‌شود. -م]

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

وجه مشخصه نظام روحانیت شیعه سلطه و اختیار بوده است. از لحاظ نظری، علم و ایمان شیعی، این نظارت و سرپرستی نهادینه را نسبت به جمیع امور دینی، تأکید می‌نماید. تمثیل خَلْاق «سُبْحَاتِ جَلال» 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 ندرت از بینش و بصیرت حضرت بهاء‌الله بهره بردند، زیرا حقیقتاً همین علم و دانش آنها کورشان کرده بود. حضرت بهاء‌الله از «اسرار حکمت

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

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

حال قول حضرت امیر را ادراک نما که فرموده:
 "كشَفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ اِشَارَةٍ" 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 اشخاص معمولی از آیات قرآنی را نیز محدود می‌انگارند، زیرا این فهم و درک هم متأثر از تعبیر علما است. نیز آن حضرت همان قدر که از تفسیر انحصاری یا تفسیر غیر مُجازِ ظاهری انتقاد می‌کنند، اعمال محدودیت در تفسیر را نیز نا صواب می‌شمارند و عملاً علمای عصر را متهم به تحریف، یعنی ایجاد انحراف در متن قرآن، می‌نمایند! (۱۷) و این در حالی است که علما در صلاحیت تفسیر، برای خود قائل به نوعی تفوق و برتری بودند. در تاریخ تفکر اسلامی، این انحصارگرایی (exclusivism) دامنگیر فلاسفه نیز شده است. برای مثال، ابن رشد (Averoes) می‌گوید:

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

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

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

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

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

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

این ابزار قدرتمند تبلیغی، به خواننده بی‌غرض (sympathetic) یک احساس فهم شخصی از آیات قرآنی می‌بخشید، ادراکی که تا آن زمان در حیطه انحصاری ملایان حرفه‌ای قرار داشت. حضرت بهاء‌الله حتی گهگاهی با بیان مضمون فارسی آیات مذکوره عربی، مفهوم قرآنی را بیشتر در دسترس خواننده قرار می‌دهند. این ترجمه‌ها را می‌توان 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 نظر گرفت. خواننده متن انگلیسی کتاب ایقان ممکن است متوجه این خصوصیت عوام‌گرایانه نشود؛ مگر البته در مورد یک فقره که در آن، حضرت شوقی افندی، توضیح فارسی ضمیمه را نیز ترجمه می‌فرمایند. اما در این نمونه، آیه مبارکه از متن انجیل (و به زبان عربی) است و نه آیه قرآنی. جمال ابهی بعد از ذکر آیات ۳۱-۲۹ از باب ۲۴ انجیل متی، توضیح ذیل آن را این گونه معرفی می‌فرمایند: «ترجمه آن به فارسی این است که ...» (۲۲)

احترامی که حضرت بهاء‌الله برای قرآن قائلند

اعجاب آور نیست که احترام حضرت بهاء‌الله برای قرآن مجید این قدر حقیقی و صمیمی باشد. به هر حال آن حضرت یک مسلمان بوده‌اند. کتاب ایقان آمیخته است با روح احترام برای متن قرآن. این اعزاز و اکرام جدای از ایراد و انتقادی است که آن حضرت متوجه ملایان مسلمان زمان خود می‌کنند. تحسین ایشان از قرآن، هر چند سنتی است، اما سازشکارانه نیست. عقاید بدعت‌گذارانه حضرت بهاء‌الله چیزی از احترام عمیق آن حضرت نسبت به قرآن، نمی‌کاهد. آن حضرت از سازه‌سترگ تجلی قرآنی و نمادهای چندمعنایی آن، بینش و بصیرتی عمیق دارا می‌باشند:

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

قابل تصور است که این منطق «همه یا هیچ»، به آینده، یعنی به یک ظهور فراقرآنی نیز تعمیم پذیر می‌باشد. اما اصول اسلامی، چنین احتمالی را

نفی می کند. سنّت قرآن تکمیل کننده سلسله ظهورات تاریخ است و کمال نهایی فرایند تجلی محسوب می شود. اگر فقره زیر از کتاب ایقان را از متن اصلیش جدا سازیم، با چنین نقطه نظری کاملاً انطباق می یابد:

حال ملاحظه فرمایید چه مقدار عظیم است شأن آیات (سوره بقره، آیه ۲۳) و بزرگ است قدر آن که حجّت 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، میانه 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 رحمان می رفته؛ زیرا این شیوه، کلاً یکی از مشخصات رسمی هر تفسیری بوده است. اما قطعاً دلایل دیگری نیز در ورای اظهارات احترام آمیز حضرت بهاءالله نسبت به قرآن موجود است.

بدون این که بخواهیم خلوص و اصالت این تمجید و ستایش از قرآن را خدشه دار سازیم، باید بگوییم که حضرت بهاءالله نیز، همان قصد و نیت مبشر خود، حضرت باب را داشته اند. همان گونه که حضرت باب خود گواهی می دهند دعاوی آن حضرت به ظهوری بدیع، تدریجاً طی مراحل زیر آشکارا گشت: بابت، ذکریت، قائمیت، و سرانجام، مظهریت. (۲۵) در مراحل

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

حضرت بهاء الله حقاً و صریحاً قرآن را تأیید می‌فرمایند، اما در عین حال به آن نسیت می‌بخشند. هر چند تفسیر آن حضرت 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) آن (قرآن) را سبب اعظم و دلیل اقوم برای طالبان مقرر فرمودند که هادی عباد باشد تا یوم معاد.» (۲۷) از منظر حضرت بهاء الله، 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) دال بر ظهوری فراقرآنی 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 حوزه 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 یک بُعد بیرونی (ظاهر) و یک بُعد درونی (باطن) است؛ اما بعد

درونی آن، خود حائز یک 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 کاربرد قیاسی داشتن). اصل جاری بودن، به طور تاریک، تاریخ را در آینه ظهور منعکس می‌بیند؛ یعنی این که 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 می‌کند که بخشی از آن می‌گوید: «اگر قرار بود آیه‌ای در باره امتی نازل شود و با اضمحلال آن امت از میان برود، چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند.» (۳۱)

در اینجا باید بین باطن و باطنیه تمایزی قائل شویم. مطابق نظر (Hodgson)، آن گونه که از لحاظ تاریخی در بین فرقه باطنیه یا اسماعیلیه مرسوم است، می‌توان باطن‌گرایی را برحسب چهار مقوله منظم اصلی، تعریف کرد: ۱) باطن «نوعی ممتاز ... از تفسیر روحانی ... به روش رمزی یا نمادی، با اهدافی فرقه‌گرایانه که به طور مخفی و سلسله‌مراتبی القاء می‌شود»؛ (۳۲) 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 واره (paradigm) هیچ تناسبی با عقاید بهایی ندارد.

اما حضرت بهاء‌الله در حوالی پایان کتاب ایقان، مشخصه متفاوت دیگری از تفسیر شیعی را نیز متذکر می‌شوند:

بر آن جناب معلوم بوده که اطیوار هوئیّه و حمامات ازلیه را دو بیان است؛ بیانی بر حسب ظاهر، بی‌رمز و نقاب و حجاب فرموده و می‌فرمایند تا سراجی باشد هدایت‌کننده 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 می‌فرمایند ... (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 ظاهر گرایی (profane)، از یک سو و اختفا و پوشیدگی (arcane) از سویی دیگر چه فایده ای دارد؟ به همین جهت حضرت بهاء الله در صدد برآمدند ابعاد بیرونی و درونی قرآن را با هم هماهنگ سازند. آن حضرت در تفسیر سورة 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 ترک 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 با معنای ظاهر هماهنگ سازد، یک 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 دارند، بیشتر یک استثناء بوده است تا قاعده. این نکته هم لازم به ذکر است که هر چند حضرت بهاء الله 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

اصطلاح شناسی تفسیری حضرت بهاءالله مبتنی است بر آن حالت چند ظرفیتی (polyvalence) (تعدد ابعاد معنا) و آن خاصیت چند معنایی (polysemy) (تعدد معانی) که به قرآن نسبت داده می‌شود. این مجوز تعبیری این امکان را که تفسیر نمادین عرصه وسیع و تلون کثیر خود را داشته باشد فراهم می‌سازد؛ و در حاشیه این عرصه، تاریخ حضور و نمود می‌یابد؛ تاریخی که در گستره آن، ندای الهی بلند می‌شود و در بستر قرون متمادی متموج می‌گردد، و تحقق آن منسوب به نمادهایی است که زنده می‌شوند و به گونه قوانینی بت‌مانانه (iconic) تعیین می‌پذیرند. شناخت قیامت مُحَقَّقِ ایقان (منظور ظهور حضرت باب است - م)، نه به قیام جسمانی، بلکه به رستاخیز نمادها متکی است؛ نمادهایی که گویی، به گونه پاره‌استخوان‌هایی خشکیده، بر عرصه متون پراکنده بودند؛ آنگاه تفسیر مجدد مناسب با روح زمان، در آنها حیات دمید و ایمان و اعتقاد، به آنها ماهیچه و عضله و رگ و پی بخشید.

در ارتباط با خاصیت چندمعنایی، باید گفت که نظام علم فصاحت، منطقی معنایی را برای تشخیص موارد مجازین موجود در کتب آسمانی، فراهم می‌سازد؛ اما حضرت بهاءالله، به طور کلی، در تفسیر و تبیین اشکال مجازین قرآن، از «علم» فصاحت اسلامی بهره نمی‌برند (۳۸)؛ بلکه بر عکس، تا حد زیادی، به بطالت و بیهودگی (absurdity) ناشی از پرداختن به معنای ظاهری - شکلی از استدلال فصیحانه که علمای معانی و بیان برای غلبه بر معنای ظاهری متن به کار می‌برند - متوسل می‌شوند. این توسل آن حضرت به حصول بیهودگی در صورت 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، آن گونه که در منظر حضرت بهاءالله مطرح می‌باشد، مبتنی است بر سه عامل وابسته به یکدیگر:

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

این است (بیانات با حجاب و ستر - م) میزان الهی و
 محک صمدانی که عباد خود را به آن امتحان می‌فرماید و
 احدی پی به معانی این بیانات نبرد مگر قلوب مطمئنه و
 نفوس مرضیه و افئده مجرده و مقصود در امثال این گونه
 بیانات، معانی ظاهریه که مردم ادراک می‌نمایند، نبوده و
 نیست. این است که می‌فرماید: «لَکُلِّ عِلْمٍ سَبْعُونَ وَجْهًا وَ
 لَیْسَ بَیْنَ النَّاسِ إِلَّا وَاحِدٌ وَ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ یَبِیْتُ بِاقِیِ الْوَجُوهِ
 بَیْنَ النَّاسِ»^۱ (۴۰)

این درست که توجیه متنی تفسیر نمادین مبتنی است بر مجازی و
 چند بُعدی بودن متن؛ اما تفسیر، به یک معنی، حتی اگر خیلی عمیق و دقیق
 هم باشد، هنوز امری اختیاری است. در این راستا معنایی که حضرت بهاء‌الله
 تولید می‌کنند (و از نظر بهایان معادل است با مقصد و مفهوم اصلی قرآن)،
 متکی است به چند ظرفیتی بودن (polyvalence) (یا تعدد) نفس معنا که
 بنوبه خود، بر اساس وجود معنای غیر ظاهری، توجیه می‌گردد. در شیوه‌های
 جدید تفسیر (hermeneutics)، مسئله مقصود و منظور مؤلف، آنچنان
 مشکل ساز شده است که در حال حاضر به عنوان نوعی سفسطه با آن
 برخورد می‌شود. اما در یک جهان بینی دینی، موضوع ممکن است طور
 دیگری جلوه نماید؛ و در نهایت، نتیجه کار یکی است و آن این است که
 با تکیه بر نمادهای قدیم، از متن مقدس معنی جدید استنتاج شود. حتی یکی

^۱ 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 خواهد
 کرد. - م

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

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

در خلال کتاب ایقان، جمال رحمان 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 رمز (جمع آن رموز) و راز (سرّ) (جمع آن اسرار) و دو مورد دیگر از این نوع عبارات را آن حضرت در توضیح هدف از نزول کتاب ایقان، معرفی می‌فرماید:

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

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

عباراتی غیرفنی محسوبند؛ زیرا فاقد وضوحی هستند که به نحو قاطع به یک رویکرد ویژه تفسیری و اسلامی ربطشان دهد. با وجود این، از حوزه‌های معتبر تفسیر، بیرون نمی‌افتند؛ بلکه زنجیره‌ای تفسیری را شکل می‌دهند که محاط به منطقی مشترک بوده، از لحاظ جزییات، همان‌گونه که ذیلاً توضیح داده خواهد شد، اندکی با هم تفاوت دارند. به این ترتیب، اصطلاح‌گرایی حضرت بهاء‌الله باید در محدوده مفروضاتی ملحوظ گردد که در خود کتاب ایقان یافت می‌شوند. در نگاه آن حضرت، کلام مجازین و نمادین قرآنی، هدف و مقصد معینی دارد 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 جیدۀ منیره از اراضی جُرُزۀ فانیه و همیشه این از سنّت الهی در میان عباد بوده چنانچه در کتب مسطور است. (۴۵)

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

رَمَز (نماد، راز، سر)

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

در اثری که اشتهاً به قُدما (نام یک شخص است - م) نسبت داده شده است، اسبق ابن وهب رمز را «معنی مبهم و نهان» (۴۷) تعریف می‌کند و شخصی دیگر از علمای فصاحت 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 قرآن را ارائه نمود. (۴۹) از جمیع این گزارش‌ها چنین برمی‌آید که رمز به چیزی پنهان دلالت دارد که هر چند 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 و ویژه‌ای از رمز مشاهده می‌گردد که احتمالاً به آگاهی موعودگرایان پوشیده آن حضرت اشارت دارد؛ کاربردی که خارج از محدوده این مطالعه واقع می‌شود.

اما در کتاب ایقان، یک اصل تفسیری مهم دیگر، تجسم و تشخص یافتن نمادها است. در این جا، در عین قبول این که توان استعاری ممکن است بتواند مجازین بودن متن را آشکار سازد؛ اما در مقابل، نشان داده می‌شود که گشودن رمزگدهای نمادین قرآنی بیشتر مسأله‌ای است مربوط به تشخیص هویت آنها. به عبارت دیگر، هر نمادی به منزله یک جفت کفش بلورین می‌باشد و مسأله این است که این کفش نمادین متناسب پای چه کسی است؟ مثلاً در مباحث پیشین، حضرت بهاء‌الله نماد «سُبُحات جلال» را 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) 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، معماً)

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

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. حضرت بهاءالله در گفتگو از الهاماتی الهی که تجربه فرموده اند، تقریباً همین مضمون را به کار می برند: «بی لفظ، رمز معانی کشف می نماید و بی لسان اسرار تبیان می گوید ... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می گذارد» (۵۳) توازی مفهومی میان اسرار و رموز، کاملاً مشهود است. حضرت شوقی افندی، این کلمات را حتی به جای یکدیگر ترجمه می فرمایند.

احتمالاً در کتاب ایقان، اعجاب انگیزترین و مناسب ترین استعاره برای راز یا «سرّ»، مروارید درون صدف است. حضرت بهاءالله به آیه ای قرآنی اشاره می فرمایند که در آن «لثالی الاسرار»، «مکنون» است. (۵۴) آن حضرت تمامیت قرآن را به عنوان «کنز لثالی الهیه و مخزن اسرار احدیه» (۵۵) ستایش می کنند. در اینجا «لثالی» 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. یک شاهد مستقل دیگر، این حالت توازی را تقویت می‌کند: «در حروف مقطعه فرقان اسرار هویه مستور گشته و لثالی 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 ربانی» تعریف می‌نمایند، در مورد خود به کار برده، می‌فرمایند: «با وجود این (آنچه قبلاً ذکر فرموده‌اند - م) چقدر از لثالی بیشمار که نا سفته در صدف قلب مانده». (۵۷)

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

نهایتاً این مدعای حضرت بهاء‌الله که تمامی لوازم تفسیر نمادین کتب مقدسه، 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 ادعا یک 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- سر بسته گفتن، مطلبی را به اشاره فهماندن - موضوعی را به اشاره و کنایه در طی سخن درج کردن- اشاره». (۶۱)

حضرت شوقی افندی یک عبارت معین را در مواضع مختلف به طور متفاوت ترجمه می‌فرماید. (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 فرماید تا تلویحات (allusions) کلمات آن مُبدع (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 (symbolic words) مظاهر الهی». (۶۵) در جایی دیگر از همین فقره، مجدداً تلویحات، به طور مستقیم «لسان نمادین» (۶۶) برگردان شده است.

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

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

اشاره (ایماء)

طبق نظر (Nwyia)، اشاره، حائز هر دو 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 تیان 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، «حُجَبَات» است. حضرت بهاء‌الله، یک مورد از پنج «اجوبه» ای را که در حدیث کمیل، در مورد معنای حقیقت ارائه می‌شود، به این صورت ذکر می‌فرمایند: «کشف سبحات الجلال من غیر اشارة» (۷۲) در این حدیث، «سبحات جلال»، علناً به «اشاره» ارتباط می‌یابد. این عبارات، در جایی دیگر از کتاب ایقان، به این شکل در کنار هم ظاهر می‌شوند: «... و دیگر هیچ به این حجات (۷۳) و اشارات و کلمات محتجب نشوی.» (۷۴)

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 ردهٔ دلالت غیرمستقیم قرار می‌گیرد تا چیزی که کاملاً مخفی و نهان باشد.

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

وقتی که آن جمال احدیه (حضرت محمد) اراده فرمود
که رمزی از اسرار بعث و حشر و جنت و نار و قیامت اظهار
فرماید، جبرئیل وحی این آیه آورد: «فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ
رُؤْسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ، قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»^۱
(۱۷/۵۰) (۷۶)... تلویح همین یک 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 راستای مشروعیت بخشیدن به ظهوری نوین در ورای موجودیت قرآن دیرین. در طیفی پیوسته از معنا، این عبارات تفسیری، از کنایه (hint) تا راز (secret) و از حجاب (veil) تا سدّ (barrier) و از لُغْز (riddle) تا معمّا

^۱ آنگاه در برابر تو سرهایشان را (به علامت انکار) تکان می‌دهند و می‌گویند آن امر کی خواهد بود؟ بگو چه بسا نزدیک باشد. (ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

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

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

یادداشت‌های فصل سوم:

یادداشت ۱:

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

یادداشت ۲:

«مقدمه» ابن خلدون، ص ۳۱۳. این تاریخ نویس شهیر اسلامی، بعد از ذکر این مطلب، حدیث نبوی زیر را نقل می‌کند: «اگر علم و دانش در عمق آسمان 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، تخصص و تبخّر داشتند و بدین وسیله در انتقال فرهنگ نقش مهمی ایفا نمودند. این خدمات عظیمه به عالم اسلام، از دید خود ایرانیان پنهان مانده است. آنها جنبشی ادبی موسوم به شعوبیه را بنیان نهادند و اعضاء آن بر این باور بودند که بدون آنها امپراطوری اسلامی سقوط خواهد کرد. یک نمونهٔ غریب از مجادلهٔ لفظی شعوبیه در مورد زبان فارسی به قرار زیر است: «وقتی خدا فرحناک است به زبان فارسی سخن می‌گوید؛ و وقتی غضبناک است به عربی تکلم می‌فرماید.» (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)، «عبارت شناسی 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۱۷۹.

یادداشت ۸:

حضرت بهاء الله، به نحو راز آمیزی، مظهر الهی را «موجد ختم و بدء» (ایقان ۱۹۰۰، ص ۱۴۳) معرفی می فرماید. 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 وَجَدَ بوده، به معنای «مُبدء، مؤلف و خالق» می باشد.

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

یادداشت ۹:

مأخذ یادداشت ۷، ص ۳۶.

یادداشت ۱۰ :

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

یادداشت ۱۱ :

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

یادداشت ۱۲ :

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

یادداشت ۱۳ :

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

یادداشت ۱۴ :

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

یادداشت ۱۵ :

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

یادداشت ۱۶ :

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

یادداشت ۱۷ :

همان مأخذ، صص ۷۳-۷۲.

یادداشت ۱۸ :

ابن 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)، «ایده آل ها و واقعیت های اسلام» (انگلیسی)، ص ۵۹. مقایسه کنید با (M. Ayoub) «قرآن و مفسران آن» (انگلیسی)، جلد ۱، ص ۲۴.

یادداشت ۲۰ :

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

یادداشت ۲۱ :

همان مأخذ، ص ۶۰.

یادداشت ۲۲ :

همان مأخذ، ص ۲۱.

یادداشت ۲۳ :

همان مأخذ، ص ۱۷۰.

یادداشت ۲۴ :

همان مأخذ، ص ۱۷۱.

یادداشت ۲۵ :

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

یادداشت ۲۶ :

حضرت باب، «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 تجدد» (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 می‌نماید.

یادداشت ۲۸ :

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

یادداشت ۲۹ :

مذکور در کتاب ایقان. جالب توجه است ذکر شود که در این جا، از احادیث مشخص قیامت نشانی که به عنوان (malahim) شناخته شده و اغلب به نبردهای خونینی اشاره دارند که مقدر 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 بهاء الله، «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 می گوید: «فرقه باطنیه کافرند (heretics)، چون مدعی اند که آیات را نباید به معنای ظاهری گرفت و این که آیات معانی نهفته ای 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 روحانیّه ظاهره، حائز معانی عمیقّه ای هستند که صرفاً برای نفوس مُلهمه قابل درک است؛ اما ایجاد نوعی هماهنگی میان درک معمولی آیات و فهم معانی عمیقّه آن، میسر است. این نوع ادراک ثمره ایمان کامل و الهام خالص است.» (Tr. Jullandri)، «تبیین قرآنی و تفسیر کلاسیک» (انگلیسی)، ص ۱۰۶.

یادداشت ۳۶:

قزوینی در «مشکاة الانوار» می نویسد: «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 ظاهر یا وجه قابل رؤیت، از عقاید باطنیه است که کاملاً یک 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 دو را ارتباط و اتصال دهد، صحیح و کامل است.» (Tr. W.)

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

یادداشت ۳۷:

حضرت بهاء الله، «تفسیر سوره والشمس» (عنوانی فارسی که این اثر با آن شناخته می شود، هرچند خود لوح مبارک عربی است، «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، شماره های ۴ و ۵ (آوریل ۱۹۹۰)، ص ۱۸.

یادداشت ۳۸:

اشارات صریح حضرت بهاء الله به فنون فصاحت، نادر است. آن حضرت در لوحی معروف به «لوح قناع» (موجود در «مجموعه الواح مبارکه»، طبع مصر، صص ۶۸-۶۷)، بحث جالبی را در این مورد مطرح می فرمایند و به عبارات فنی زیر از علم فصاحت اشاره می نمایند: 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۱۵-۲۱۴.

یادداشت ۴۱:

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

یادداشت ۴۲:

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

یادداشت ۴۳:

همان مأخذ، صص ۲۵ - ۲۴.

یادداشت ۴۴:

در عربی محاوره‌ای، همان گونه که از ضرب‌المثل «العاقلُ یَکفیه» الاشاره» [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)، «نظریه جرجانی راجع به خیال‌پردازی شعری» (انگلیسی)، ص ۱۶۳، یادداشت ۱۰۱.

یادداشت ۴۸:

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

یادداشت ۴۹:

(al-Jindi)، «الرمزیه فی ادب العربیه»، (قاهره، ۱۹۷۲).

یادداشت ۵۰:

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

یادداشت ۵۱:

(S. Lambden)، «هفت وادی حضرت بهاء الله: 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۵۰.

یادداشت ۵۴:

همان مأخذ، ص ۱۷۶.

یادداشت ۵۵:

همان مأخذ، ص ۱۷۱.

یادداشت ۵۶:

همان مأخذ، ص ۱۶۹.

یادداشت ۵۷:

همان مأخذ، ص ۵۹.

یادداشت ۵۸:

همان مأخذ، ص ۳۶.

یادداشت ۵۹:

همان مأخذ، ص ۲۰۰.

یادداشت ۶۰:

رجوع کنید به (B. Todd Lawson)، «تفسیر مبتنی بر 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 ۴۳-۱۷.

یادداشت ۶۱:

فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ص ۱۱۳۵.

یادداشت ۶۲:

چنین می نماید که حضرت شوقی افندی، در یک موضع از کتاب، عبارت «در تلویح» را به صورت قیدی، «موقرانه» ترجمه فرموده اند 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:

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

یادداشت ۷۱:

همان مأخذ، ص ۱۱۴.

یادداشت ۷۲:

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

یادداشت ۷۳:

کلمه، جمع الجمع است.

یادداشت ۷۴:

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

یادداشت ۷۵:

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

یادداشت ۷۶:

در مورد این آیه، حضرت بهاءالله ترجمه آن را به فارسی ذکر می فرماید؛ اما حضرت شوقی افندی، این ترجمه را، به دلیل زائد بودن، به انگلیسی برگردان نمی نمایند. 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:

نکته ای پایانی راجع به عبارت شناسی: (I. Goldziher) ظهور نسبتاً مؤخر این عبارت را در ادبیات اسلامی، من جمله در «لطائف المنن» (طبع قاهره، ۱۳۲۱ قمری) اثر عبدالوهاب الشرنانی (وفات در ۱۵۶۵ میلادی)، متذکر می شود. شخص اخیر می نویسد: «بعد از هر داعی الی الله، برای مدت قلیلی فترت حادث می شود تا اینکه ظاهر می شود مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ بعد از او» ترجمه (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، شماره های ۲ و ۳ (فوریه ۱۹۹۲)، ص ۶۸.

یادداشت ۸۰:

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

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

فصل چهارم فنون تفسیری در کتاب ایقان

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

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

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

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

می‌کوشد متن را با موقعیتی که خود مفسر در آن به سر می‌برد، 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 می‌نماید. 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 می‌دهد، سعی می‌کند آن را با رسوم اجتماعی و موضع‌گیری‌های شرعی و نظریات اصولی تمکن یافته سازگار سازد. (۵)

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

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

برخی «مسائل لاینحل معنایی» که بر ذهن خال حضرت باب سنگینی می‌کرد، سبب نزول کتاب مستطاب ایقان شد. وی نه تنها با تناقضات متنی در نصوص الهی مواجه بود، بلکه نظریات مربوط به قیامت را نیز ضدّ و نقیض می‌دید و در این میان، حادث‌ترین منشاء درگیری درونیش، به مدّعی موعودانۀ خواهرزاده‌اش، مربوط می‌شد. چنین ادّعایی سازگاری چندانی با سناریوی آشنای رستاخیزی نداشت. بر طبق معیارهای قیامت نشان اسلامی، حضرت باب نیز همچون حضرت مسیح، یک موعود «رسوا» شده و یک مسیحی‌های شکست خورده، تلقی می‌شد. اما، اکنون جامعه‌ی بابی وسیله‌ای در اختیار داشت که با توسّل به آن می‌توانست آنچه را که عملاً یک قیامت قربانی شده (شهید) به حساب می‌آمد، جنبه‌ی عقلائی بخشد. عاقبت، این، حضرت بهاء‌الله بودند که به دفاع از «مدعیات اصولی» حضرت باب قیام فرمودند و در بعضی زمینه‌ها، برای بایان کم‌سوادتر و خارج از جرگه‌ی علماء، به ترجمان جوهر آن مدعیات، مبادرت نمودند.

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

عهد جدید به عنوان تکیه گاهی برای تفسیر قرآنی

حضرت بهاء الله مواضعی کم فروغ را نقطه آغازین کتاب ایقان قرار نمی دهند؛ بلکه به عنوان سرمنزل تفسیری خود، مکاشفات عهد جدید را انتخاب می فرمایند. این تهوّر تفسیری که آغازی ایده آل برای رویکرد بعدی به قرآن است، محور بخش اول کتاب می باشد. تمامی توجه معطوف به یک متن غیر قرآنی، به عنوان تکیه گاهی عمل می کند 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 آنجا 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 این که تفسیر آیات قرآنی به وسیله تفسیر متون انجیلی، یگانه ابزار تفسیری واسعی است که حضرت بهاء الله در کتاب ایقان به کار می برند. چنین می نماید که آن حضرت در وراي 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 این که از قبل این امور 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 ذلک امر چنین واقع می شود که مشهود است و این مضمونات در قرآن هم نازل شده، چنانچه

می‌فرماید: " هل ينظرون الا ان يأتیهم الله في ظلل من الغمام؟"^۱ (قرآن ۲۱۰/۲)، (۸)

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

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

^۱ آیا منتظرند جز آن که خداوند در سایه‌های ابر نزد آنان بیاید؟- م

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

کناره‌گیری حضرت بهاء‌الله از این اتهام بنیادی اسلامی، به روشنی نشان می‌دهد که اهل بهاء تعریفی مستقل از اصول اعتقادی خود دارند: از بعضی حمق‌ای ارض شنیده شد که انجیل سماوی دردست نصاری نیست و به آسمان رفته، دیگر غافل از این که از همین قول نسبت کمال ظلم و جبر برای حضرت باری جلّ و عزّ ثابت می‌شود؛ زیرا بعد از آن که شمس جمال عیسی از میان قوم غائب شد و به فلک 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 «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا»^۱ (قرآن، ۴/۴۶)، حضرت بهاء‌الله تیر را به سمت کماندار برگردانده، علمای مسلمان را متهم به تحریف می‌نمایند: «مقصود از تحریف همین است که الیوم جمیع علمای فرقان به آن مشغولند و آن تفسیر و معنی نمودن کتاب است بر هوی و میل خود» (۱۲). جالب توجه است گفته شود که حضرت بهاء‌الله در این عقیده مهجور تنها نیستند، سید احمدخان نیز به صحت و تمامیت متون مسیحی اذعان دارد. (۱۳)

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

^۱ کلمات را (به نا درستی) جا به جا می‌کنند. (ترجمه بهاء‌الدین

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 جهان بینی اسلامی قرار می‌دهد. مسلمین اگرچه چیزی دیگر، اما قطعاً اشارات و استنتاجات ناشی از تفسیر نمادین آن حضرت از قرآن را نمی‌پذیرند و سرانجام، این سؤال موجه مطرح است که چگونه ممکن است قرآن خود را جایگزین سازد؟

حضرت مسیح و مُعزّی (تسلی دهنده)

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

روزی آن جمال غیبی (حضرت عیسی - م) به بعضی از اصحاب روحانی ذکر فراق فرمودند و نار اشتیاق افروختند و فرمودند که من می‌روم و بعد می‌آیم و در مقام دیگر فرمودند من می‌روم و می‌آید دیگری تا بگوید آنچه من نگفته‌ام و تمام نماید آنچه را که گفته‌ام و این دو عبارت فی الحقیقه یکی است، لوانتم فی مظاهر التوحید بعین الله تشهدون^۱ (۱۴)

^۱ اگر شما در مظاهر توحید به دید الهی بنگرید. - م

حضرت بهاء الله امکان وجود تناقضی را در متن تشخیص داده‌اند. اگر هر دو بیان صحیح است، دو ظهور مورد انتظار است: رجعت حضرت مسیح و ظهور مسلی دوم. بدون باریک شدن بیش از حد در تحلیل جمال ابهی، چنین به نظر می‌رسد که صورت بندی آن حضرت از این مشکل متنی، یکی از مناقشات اصلی در دوائر اسلامی است. این قضیه، در تحقیقات جدید انجیلی نیز مسائل حادّی را مطرح کرده است. ویندیش (Windisch) و دیگران دو روایت متمایز و ناسازگار را در «گفتمان بدورد» حضرت مسیح (یوحنا، ۱۴/۱۷)، تشخیص داده‌اند که عبارتند از: ۱) وعده بازگشت ابن (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 ابن، متفاوت و ناهم‌سازند. برای حل این مسأله، ویندیش، طریقی ظاهر‌گرایانه و نقدطلبانه را تعقیب نمود و نتیجه گرفت که مطالب فارقیطی از اهمیت درجه دوم برخوردار است. (۱۷) وی توجه را به این حقیقت جلب کرد که فارقیط وصی حضرت مسیح است؛ یعنی کسی که بعد از شهادت اجتناب ناپذیر آن حضرت جای او را می‌گرفت. او معتقد است که واپسین اقدام حضرت مسیح این بود که به پاس خاطر حواریون، «یک جانشین تعیین نماید.» (۱۸)

بنا بر این وعده آمدن فارقیط ناسازگار است با مجیء ثانی مسیح، مگر این که همان گونه 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، «بدل» حضرت مسیح است و هر دو هیکل، به عنوان رسول عمل می‌نمایند. 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 می‌دهد. اما به هر حال این سؤال مطرح

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

تمایز بین این دو هیکل مُنجی، اسماً از لقب «تسلی بخش دیگر» (۲۱) نشأت می‌گیرد. به حضرت عیسی در نامهٔ اول یوحنا باب ۲ آیهٔ ۱ (البته به معنای شرعی) به عنوان "Parakletos" (فارقیط = تسلی بخش) اشاره شده است. این شهادت خود ارجاعی، جالب توجه است؛ چون همان گونه که ریزنفلد (Riesenfeld) خاطر نشان کرده، در بعضی جوامع اولیهٔ مسیحی، با وجود یکی انگاشتن تسلی دهنده با روح القدس، آن گونه که در انجیل یوحنا (باب ۱۴ ایه ۲۶ - م) منعکس است، رایج چنین بوده است که به حضرت مسیح به عنوان «تسلی دهنده» بنگرند. (۲۴) شاهد دیگری بر این مدعا، در فقره‌ای از فرامین منسوب به یوحنا است که در یکی از پاپیروس‌های (Oxyrhynchus) کشف شده است و حاوی عبارت استدعایی «ای عیسی، ای تسلی بخش» (Poxy 850, verso 10) (۲۳) می‌باشد. بنابراین می‌بایست این حضرت مسیح بوده باشد که به عنوان تسلی دهنده خوانده می‌شده و نه روح القدس.

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

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

توجه شایانی به هویت فارقیط در ارتباط با حضرت محمد مبذول گشته است. عیسی قرآنی (منظور سخنان منسوب به مسیح است در قرآن- م) به این پیامبر آتی، با نام «احمد» اشاره می کند. (قرآن ۶/۶۱) احمد سنتاً یکی از پنج اسم حضرت محمد محسوب است (احمد و محمد هر دو از ریشه حَمَد هستند)، اما این قضیه با گزارش انجیل انطباق ندارد. در انجیل یوحنا، حضرت مسیح ابدأ اشاره ای به «احمد» نمی کند. 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 باز خواهیم گشت. این حائز اهمیت است که حضرت بهاء الله، علی رغم پیشینه و زمینه اسلامی، چنین راه حلی را اختیار نمی فرمایند.

«منم عیسی»: وحدت رُسل

حضرت بهاء الله، بدون توسل به رویکرد مبتنی بر تحریف، بصیرانه، تناقض عیسی / فارقیط را به عنوان مسأله ای معنایی در نظر می گیرند تا تبیینی متنی. در واقع، احتمالاً این گونه صورت بندی مسأله، برای انگیزش علاقه خواننده بوده است. به هر حال، حل این معضل رستاخیزی، تأثیراتی دوردست و دیرپا بر 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 هر دو قائم به امرالله بودند و هم ناطق به ذکرالله و کتاب هر دو هم مشعر براوامرالله بود؛ از این جهت است که

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

حل و فصل این تناقض ظاهری متنی، مبتنی است بر اصل قرآنی وحدت رسل؛ با وجود این، حضرت بهاء الله در این راستا، بعضی روایات اسماعیلی (منظور فرقه ی اسماعیلیه است - م) را نیز ذکر می کنند؛ از جمله حدیث «أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا»^۱ و نیز: «منم آدم، نوح، موسی و عیسی». این احادیث امکان این را فراهم می کند که آن حضرت وجه مشخصه حضرت آدم یعنی «بدء انبیاء» (۲۷) بودن او را در مورد جمیع انبیاء و رسل، از جمله حضرت محمد، تسری دهند. (۲۸) برعکس این قضیه، لقب افتخاری «خاتم النبیین» نیز در مورد جمیع مظاهر الهی مصداق می یابد.

در استدلال حضرت بهاء الله، روایت «منم عیسی»، حضور همه جایی «جریان های مخفی اسماعیلی» را که امانت از آنها به گونه جاری در حلقه های رافضی شیعی یاد می کند، مورد تأیید قرار می دهد. چنین اندیشه هایی، همچنین برای افراطیون شیعی که مشهورترینشان رجب بُرسی (۲۹) است، حائز اهمیت بوده است. کنایتاً آنچه که امروزه به عنوان عقیده ای افراطی از آن یاد می شود، نظرگاه عمومیت گرای اولیه ای را نسبت به پیامبران (منظور یکسانی آنان است - م)، منعکس می سازد. (مثل آیات قرآنی ۲۸۵ و ۲/۱۳۶ و ۳/۸۴ و ۴/۱۵۲ و غیره). چنین دیدگاهی در اوایل دوره اسلام از برتری کوتاه مدتی برخوردار بود. فردمن (Friedmann) درباره عاقبت این زمینه اعتقادی اولیه، می گوید:

رویکرد یکسان انگاری 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

^۱ من همه انبیاء هستم. - م

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

حضرت بهاءالله، با اجتناب قاطع از پیش فرض‌های 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 یوحنايي حضرت مسیح، مبنی بر «تسلی بخش دیگر» را به عنوان اشاره‌ای علنی به ظهور پیامبری همچون عیسی مسیح، یعنی حضرت محمد، تفسیر می‌فرمایند. (۳۱) توجه به بعضی زمینه‌ها راجع به 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 به معنای «حامی» و «مسلی») در یوحنا ۱۴/۱۶ 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 اصلاحیه 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 رسول الله (سیره ۱/۱۵۰، توضیحی بر یوحنا ۱۵/۲۳)، بطور مستقل و تحت تأثیر نام الهامی و قرآنی احمد (قرآن، ۶۱/۶)، (۳۳)، روح راستی (فارقلیط) 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 فارقلیط و حضرت محمد، فارقلیط 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 مبنایی 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، مشابهاتی 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 ملاحظه نماید که اگر گفته شود که کل یک شیء اند صحیح و صادق است و اگر گفته شود که به حدود اسمی و رسمی، غیر همنند، آن هم

صادق است؛ چنانچه می‌بینی با این که یک شیء اند با وجود این، در هر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می‌شود که در غیر آن نمی‌شود و به همین بیان و قاعده مقامات تفصیل و فرق و اتحاد مظاهر قدسی را ادراک فرماید 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 می‌باشند، کمک می‌کند. هدف چنین رویکردی تضعیف مقام و منزلت حضرت محمد نیست، بلکه زدودن این جزم‌اندیشی اسلامی است که بعد از آن حضرت پیام آور دیگری ظاهر نخواهد شد. بدینسان مشاهده می‌شود که استدلال علیه ختمیت ظهور، تمامیت کتاب مستطاب ایقان را فرامی‌گیرد.

حضرت بهاءالله و مکاشفه صغیر

حضرت بهاءالله اکنون به مسأله رستاخیز واقع می‌پردازند؛ 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 بهاءالله دو مورد است: اول حمایت از مأموریت حضرت باب؛ و دوم تجدید مسیر جامعه بابی قبل از ظهور موعود جدید. در این راستا، جمال ابهی تب و تاب قیامت نشان بایان را تشدید می‌نمایند و پیش‌گویی‌های موعود گرایانه کوتاه مدت حضرت باب را به جریان می‌اندازند؛ پیش‌گویی‌هایی که طائف حول هیکل پیامبر گونه‌ای است که به نحو اسرار آمیزی به نام من یظهره الله خوانده

شده و نیز به اسم مُستغاث معرفی گشته است. اما قبل از آن، باید قطعات چیستان (puzzle) قیامت نشان، کنار هم قرار گیرد.

در این جا، حضرت بهاءالله توجه خود را به ایفاء و اکمال رستاخیزی، معطوف می فرمایند. به این منظور، 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 روشن تر از مشابهات قرآنی آن می باشند. در حقیقت قرآن درباره چنین هیکلی قیامت نشان، اصلاً وضوحی ندارد. در فقدان اشارات مستقیم قرآنی، توسل حضرت بهاءالله به متی ۳۱-۲۴/۲۹ برای بسط موضوع ظهور متکامل، بسیار مؤثر تر بوده است. در این متن انجیلی می خوانیم:

بلافاصله پس از مصیبت ایام، آفتاب تیره خواهد گشت، ماه دیگر نور خود را نخواهد داد؛ ستارگان از آسمان فرو خواهند افتاد و قدرت های 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 می آید. 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 اثبات پذیر، دقیق ترین تفسیری است که در کتاب ایقان صورت گرفته است. این تفسیر در عین حال از حجم قابل توجهی نیز برخوردار است. توالی مفهومی اصلی تفسیری را برای این آیات، به این صورت می توان خلاصه نمود: مصیبت، مبین فقر و محرومیت روحانی است. ایماژ اجرام سماوی در این گفتار رمزی، به درستی معرف انبیاء و قدیسین است که البته نظراً می تواند در مورد رهبران مذهبی نیز مصداق یابد. 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 رحمان، شاید مبین این حقیقت باشد که یک تعبیر قدیمی از استعاره ای انجیلی، به مرور زمان، جنبه ی 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 می نماید. به سبب موقف منیعی که علمای روحانی دارا هستند، سقوطشان در ابعاد نجومی است و به همین کواکب مُظلمه است که حضرت مسیح اشارت دارند. چنین غرّش ها و سرزنش های ضدّ مَلاّی (توسط حضرت بهاء الله - م)، صرفاً تفسیری نیستند. این تفسیر مبین یک واقعیت عینی هم هست. چندان تعجیبی ندارد که حضرت بهاء الله مخالفت علمای ایام را، همچون علمای روزگار مسیح، پیش بینی می فرمایند. توازی و تشابهی که آن حضرت (در زمینه ی سقوط علماء - م) با گذشته مطرح می نمایند، به وضوح

و به نوبه خود، امکان قیام موسی یا مسیحی بدیع را نیز اشعار می دارد:

حال ای برادر ملاحظه نما که اگر در این عهد

چنین اموری (متی ۳۱-۲۴/۲۹ - م) ظاهر شود و چنین حکایت

بروز نماید چه خواهند نمود؟ قسم به مربّی وجود و منزل

کلمات که در حین، بی تکلم حکم بر کفر و امر بر قتل

نمایند. کجا گوش می دهند که گفته شود که عیسی از نفخه

روح القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبرم مأمور گشته؟

(۳۹)

این مسأله ای صرفاً نظری نیست؛ از دید گاه بابی، به راستی، موسی یا

عیسای 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 تجلی پیامبرگونه دیگری در راه باشد چه؟ اشارات آشکار جمال ابهی به حضرت باب می تواند به راحتی دوگانه در نظر آید که به گونه ای غیرمستقیم و مبهم، به ظهور موعودانه مُشرف به وقوع حضرتشان هم دلالت می کند:

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 می بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می گذارد. به قسمی عنایت در این ساعت فرموده که روح القدس به غایت حسرت می برد... الطاف به مقامی رسیده که جُعَلْ قَصْد نَافَهْ مَشْكَ نَمُودَه و خفاش در مقابل آفتاب مقرر گزیده. 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 چه کسی - م)، این حبه های قدس انبات نماید؟... كَذَلِكَ نُورِنَا افقَ سَمَاءِ الْبِيَانِ مِنْ اَنْوَارِ شَمُوسِ الْحِكْمَةِ وَ الْعِرْفَانِ، لِيَطْمئنَّ بِهَا قَلْبُكَ وَ تَكُونَ مِنَ الَّذِينَ طَارُوا بِاَجْنَحَةِ الْاِيْقَانِ فِي هَوَاءِ مَحَبَّةِ رَبِّهِمُ الرَّحْمَنِ^۱. (۴۰)

توجه کنید به وفور کاربرد آنچه که علمای فصاحت فارسی، اضافه «استعاری» (۴۱) می گویند. اضافه، جزء یا دقیق تر بگوییم، عبارتی است که برای مقاصد ملکی، وصفی و تخصیصی به کار برده می شود. اما حضرت

^۱ این گونه افق آسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفان روشن نمودیم تا قلب تو را مطمئن سازد و از کسانی باشی که با بال های ایقان در هوای محبت پروردگارشان پرواز کردند. - م

بهاء‌الله از این ترکیب به عنوان یکی از ابزارهای مهم تفسیری استفاده می‌فرماید. چرا؟ چون تفسیر آن حضرت از یک آیه شیوه‌ای مشخص دارد؛ و آن شیوه این است که مفهوم یک نماد (مُشَبَّه به) را با کشف و ارائه اشارت‌گر (معنی = مُشَبَّه) 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 کار برد 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 متی ۲۴/۲۹، نماد «ارض» به جای نماد «آسمان» که در متن اصلی به کار رفته، قرار می‌گیرد: «وَلِلْوَقْتِ مِنْ بَعْدِ ضَيْقِ تِلْكَ الْاَيَّامِ تُظَلَّمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يُعْطِي ضَوْؤُهُ ... وَفَوَاةُ الْاَرْضِ تُرْتَجُّ ...^۱» (۴۲) اما اشاره به ارض در این متن مکاشفه‌ای، موضوعاً مورد حمایت اشعیا ۱۳ و ۱۳/۱۰ (که به نظرمی رسد پشتیبان این آیه است) و یوئیل ۳۱-۱۰، ۲/۳۰، ۱۶-۱۵ و 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 مبذول داشت، تبدیل شد اراضی آن قلوب به ارض معرفت و حکمت، و چه ریاحین توحید که در ریاض قلوبشان انبات شده و چه شقایق‌های حقایق علم و حکمت که از صدور منیرشان روئیده ... این است که می‌فرماید: "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ"^۲ (قرآن، ۱۴/۴۸) (۴۳)

^۱ بلافاصله پس از مصیبت ایام، آفتاب تیره خواهد شد، ماه دیگر نور خود را نخواهد داد؛... و قدرت‌های زمین متزلزل خواهند گشت. - م

^۲ روزی که زمین جز این زمین گردد. - م

حضرت بهاء‌الله به کمک استعارات گسترش یافته توضیحات متنوع خود را متناسب و موزون می‌فرمایند. 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 انتزاعیات به وسیله تخیل و تصور)، تحلیل نموده است:

و دیگر معنی این آیه را ادراک نما که می‌فرماید:
 "وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" ^۱ (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 ادراک نموده‌اند، چه حسن بر آن مترتب می‌شود. وانگهی این مسلم است که حق منیع دستی که مرئی شود به بصر ظاهر و مرتکب این امورات شود، منسوب به ذات نیست؛ بلکه کفری است محض و افکی است صرف اقرار بر چنین امری و اگر بگویی مظاهرا امر او هستند که در قیامت به این امر مأمور می‌شوند، این هم به غایت بعید است و بی فایده؛ بلکه مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سموات، سموات ادیان. حال ملاحظه فرما که چگونه ارض علم و معرفت (را) که از قبل مبسوط شده بود، به قبضه

^۱ سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمان‌ها به دست او در هم نوردیده می‌گردد. (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

قدرت و اقتدار قبض نمود و ارض منیعۀ تازه، در قلوب عباد مبسوط فرمود و ریاحین جدیده و گلهای 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 جلوه‌ای از نوع استدلالی را که حضرت بهاءالله در خلال تفسیرشان به کار می‌برند، عیان نماید. به جای تشبث به صلاحیت تفسیر رسومی، آن حضرت با توسل به حصول بیهودگی (absurdity) (در صورت ظاهر گرایی - م) استدلال می‌فرماید. اینک با نفی صحت قرائت ظاهری این آیه، «ارض» به یک نماد بدل می‌شود. درون گسترۀ استعاره‌ای طبیعی که آن حضرت به کار می‌برند، تبیین این نماد به عنوان ارض معرفت - زمین مرغوبی که سبزه‌زار روحانی به بار می‌آورد - بسی دلپذیرتر است. (۴۵)

دوباره بنگرید شیوه عمل حضرت بهاءالله را از کاربرد اضافه استعاری، برای تقویت ظریفانۀ تفسیر خود. «ارض» رستاخیزی، - در گفتاری مُبَدَّل از حضرت مسیح (ارض به جای آسمان - م) - به معنای معرفت، علم و به طور کلی، قابلیت روحانی فؤاد انسانی، ظاهر می‌شود. 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 فقرۀ دیگری که کاملاً خودارجاعی (انعکاسی) می‌نماید، گویی حضرت بهاءالله به ظهور قریب الوقوع خود اشاره می‌فرماید:

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 حبه‌های قدسی انبات نماید؟ و از ریاض نفوس که شقایق‌های حقایق غیبی بشکند؟ 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 ننشاند 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 نورًا افق سماء البیان من انوار شمس الحکمة و العرفان لیطمئن بها قلبک و تكون من الذين طاروا باجنحة الايقان في هواء محبة ربهم الرحمن^۱. (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. خلاصه کلام این که نقطه آغازین تفسیر در کتاب ايقان، توضیح و تبیین مکاشفه عهد جدید است به عنوان مبنایی برای تفسیر قرآن مجید که در خلال تتمه کتاب پیگیری می‌شود. نیز حضرت بهاءالله، از صحت و جامعیت متن گفتار فارقلیطی و نیز کلام رستاخیزی مسیحایی در متی ۲۴/۲۹-۳۱، در مقابل اتهامات اسلامی دال بر تباهی (تحریف)، دفاع به عمل می‌آورند و آنگاه به «تفسیر بین الکتبی» (تفسیر عهد جدید به وسیله قرآن مجید و بالعکس)، مبادرت می‌ورزند. آن حضرت آیه ۵ از سوره رحمان (۴۸) و آیه ۴۰ از سوره معراج (۴۹) را برای توضیح معنی شمس و قمر قیامت‌نشان که حضرت مسیح بدان اشارت دارند، ذکر می‌فرمایند.

^۱ برای مضمون بیان مبارک به پانوشت صفحه ۱۳۴ مراجعه شود. - م

به علاوه، آیه ۱ از سوره انفطار (۵۰) و آیه ۶۷ از سوره زمر، (۵۱) ارائه و ایضاح گشته، همچون آیه ۲۲ از سوره زاریات (۵۲) راجع به معنی «آسمان»، و تفسیر آنها به باب ۲۴ از انجیل متی انتقال می‌یابد. درباره معنای «غمام» قیامت‌نشان نیز آیه ۸۷ از سوره بقره (۵۳) و آیات ۲۵ (۵۴) و ۷ (۵۵) از سوره فرقان، مذکور می‌گردد. چنین می‌نماید که شیوه‌های تفسیری حضرت بهاء‌الله، مشتمل بر آن چیزی است که فیش بانه (Fishbane) به آن به عنوان «روش‌هایی که از یک متن معین معنا تولید می‌کند»، (۵۶) اشاره می‌نماید.

ارتباط کتاب ایقان با تفسیر شیعی

در بحث و بررسی حضرت بهاء‌الله، به ویژه، عبارات فنی، روایات و فنون تفسیری شیعی، مندمج و مکنون است. این بخش به مسأله سابقه کار می‌پردازد و به این سؤال پاسخ می‌دهد 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 شیوه‌های 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 می‌روید و هر دو از یک ریشه سیراب می‌گردند.

میان کارهای اخیر تفسیر شیعی (از مذهب اخباری) و کتاب مستطاب ایقان، شباهت‌های رسمی و تأکیدیهای موضوعی، در حدی هست که اقدام به مقایسه را مجاز سازد. چنین مطالعه‌ای 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 می‌نماید. 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 نمی‌تواند صرفاً بر حسب امتداد یا اتساعی طبیعی از سنت شیعی، آن را «تبیین» نماید. حضرت بهاء‌الله همان برنامه تفسیری را به کار می‌برند که مبانی قرآنی را برای مرجعیت ائمه دوازده گانه شیعه روشن می‌سازد؛ اما نه برای حمایت از سنت تشیع، بلکه به قصد انفصال و ابتعادی از آن سنت.

در این جا، در ساختار استدلال حضرت بهاء‌الله، ناسازه‌ای (paradox) از قدرت و مرجعیت ظاهر می‌شود و آن این است که ایشان مرجعیت مؤسسه امامت را تأیید می‌کنند؛ اما در عین حال، «سلسله رسولی» (کاربرد اصطلاحی مسیحی برای اشاره به تسلسل مدعیات علماء - م) مبتنی بر آن را مردود می‌شمارند. انتقاد جمال ابهی از مرجعیت علماء در تشیع معاصر، چیزی فراتر از «اعتراض» می‌باشد. 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 زمان آن حضرت، تفویض گشته بود. اهداف تفسیری (از آن جمال ابهی و روحانیت شیعه - م) نیز به نوعی متشابهند؛ اما باهم برخورد می‌کنند، زیرا مدعیات بهایی و شیعی در باب مرجعیت، قصداً متقاطعند؛ 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، گلاً خصلتی است شیعی. اما کسی نباید به تصور این 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 تحول 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 فراقرآنی، به وجود آوردند. ظهور حضرت باب و نیز موعود ایشان، که در همه

جای آثار آن حضرت ظهورش پیش بینی شده است، دو داعیه جدید بر تجلی الهی بوده است که نتیجه ی عملی آن انحلال و اضمحلال قدرت علماء و روحانیون شیعه است. وخیم تر آن که از منظری شیعی، در آثار حضرت باب و حضرت بهاءالله، هر دو، عمداً یا علناً، لحنی شدیداً ضدّ مُلّایی نیز به کار برده شده است.

بنابراین در گفتار حضرت بهاءالله، دو تصویر از مذهب تشیع نمایان می شود. اولین تصویر، تاریخی و اصولی و مُنزه و درعین حال مبین فراق و جدایی است. ائمه اطهار مورد تقدیس و تکریم واقع می شوند و بسیاری از احادیث منسوب به آنان به عنوان دلیل و برهان به کار برده می شود. در کتاب ایقان، کثرت ارجاع و استناد جمال رحمان به روایات امامیه، بعد از توسّل آن حضرت به آیات قرآنیّه قرار می گیرد و این روالی علناً اخباری است. اما دومین تصویری که حضرت بهاءالله از مکتب شیعه ارائه می فرمایند، 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 می توان از لحاظ جدلی و مباحثه‌ای، ضد شیعی، اما آشکارا حامی خاندان حضرت علی، محسوب داشت. این ایراد و انتقاد در مورد تشیع، اصلاح طلبانه نیست. هیچ طرح و برنامه‌ای برای بازگرداندن شیعه گری به اوضاع دیرینه، در کار نمی باشد. چنین به نظر می رسد که در دیدگاه حضرت بهاءالله از تاریخ نجات، مذهب تشیع نقش خود را به پایان برده است؛ لهذا می توان تأکید کرد که تفسیر آن حضرت، به سبب مدعیات رقیبانه در امر مرجعیت، به نوعی، ضدّ شیعی است. از آنجا که حضرت باب قبلاً، در هر دو بیان فارسی و عربی، انفصالی از گذشته را اعلان و عملی نموده بودند، کتاب ایقان را باید به دور از تجدید حیات مذهب تشیع، عاملی برای تحکیم و تقویت «ظهور» دیانت بابی، به حساب

آورد. اینک می‌توان سؤال کرد که آیا در سنت تفسیری شیعه، سابقه‌ای برای نفی خاتمیت 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 چهارآیه آن سوتر نسخ می‌گردد؛ آیه ای که به وضوح زیارت خجسته (لقاءالله - م) مُحَقَّق در هیکل «مظهرالهی» را منعکس می‌سازد؛ مظهریتی که و کالتاً همان «خدا»ی رستاخیز است؛ همان گونه که موسی «خدای فرعون»، خوانده 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 خاتمیت ظهور، در مکتب تشیع هیچ گونه 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 مرجعیت جدید چگونه متصور بوده مقصود خود را ابراز دارد، بدون اینکه قصد غصب مرجعیت قرآن را داشته باشد؟ چنین کاری به واسطه تفسیر اخباری میسر گشته است. در این روش، فرایند تفسیر، در عین اعتراف به مرجعیت 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، تحمیل‌پذیر

می باشد. وجاهت و ظرافت روش شناسانه 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) برنامه مند، حلاً محوریت امام را در تفاسیر اخباری از قرآن، مشخص می نماید. در چنین تفسیرهایی، آنقدر که از آیات قرآنی برای مشروعیت بخشیدن به بحث‌ها و طرح‌های شیعی استفاده می گردد، از گزارش‌های امامی (روایات و احادیث - م) در راستای شرح و بسط آیات قرآنی بهره برده نمی شود (چیزی که روال رسمی است) و در این وضعیت قرآن عملاً متنی شیعی از کار در می آید.

این نظام‌دهی اصول تفسیری اخباری، زمینه و بستر کتاب ایقان را مستقیماً وضوح می بخشد. مطالعه لاوسن این مسأله را روشن ساخته است که کتاب ایقان عملاً مسیر عقلایی گرایش‌های تفسیری شیعی را بیان می دارد؛ که اگر از موضع استنتاج منطقی به آنها نگاه شود، آشکارا خود افضل‌انگارانه (self-transcending) جلوه می کنند. حرکت خواننده در این مسیر قطعاً به پذیرشی نظری از یک جایگزینی عمده (در مرجعیت - م)، منتهی می گردد؛ و آن طلوع مرجعیت کلی حضرت باب است (که در ظل ایشان حضرت بهاء‌الله ایستاده‌اند)، و در مقابل، مرجعیت‌های سنتی پیشین، اعم از رسول و امام، یا قرآن و حدیث افول می نمایند. ظهور حضرت باب موجد کانون جدید مرجعیت روحانی است؛ مرجعیتی که مبتنی بر مزایای قیامت نشان منتقل یافته، و بر اساس «تحقق و اکمال» دور رسالت، مشروعیت گرفته است.

به شکلی بحث پذیر، برجسته‌ترین خصوصیت تفاسیر 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 می باشد؛

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، برای 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 مُدِرکات متنوع مرجعیت، منسوب و مشغول بوده است. شیعه اثنی عشری، که امروزه شکل غالب شیعه‌گری است، مرجعیت روحانی را، موهوب به امام می‌داند. مدعیات مرجعیت، تمامی هویت مذهب تشیع را فرا گرفته است؛ مدعیات 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 می‌شود. کاربرد گزینشی و عمّدی 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 می‌داشته است. برای تسریع انتقال مرجعیت روحانی مبتنی بر ایمان از مؤسسات شیعی، به مصدري جدید از فرّه و جذبۀ الهی، یعنی حضرت باب، توسل به چنین تمهیدی ضروری می‌نموده است. 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 بود که در ظل آسمان افراشته ایمان، چشم انداز رستاخیزی بدیع، گسترده گشت.

حضرت بهاء‌الله کاری صورت می‌دهند که مبتنی بر استمرار تجلی الهی تحت عنوان «تحقق و اکمال» (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 کار گرفته می‌شوند برای مقابله با قدرت و مرجعیت نفس شیعه، هرچند 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 مُلهم می‌تواند به دقت و درستی آنها را توضیح دهد تأکید می‌گذارد. در نظر شیعه اخباری، متن قرآنی از تفسیر معتبر آن، انفکاک ناپذیر است و از آنجا که تفسیر بالاخره اقدامی انسانی است، ضامن صحت آن، اعتماد به احادیث مرویه از ائمه طاهره می‌باشد. از این نقطه نظر، متن مقدس، آغشته به هاله و فره‌ای می‌گردد که متعلق به رسول‌الله و ائمه هدی هر دو 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، عملاً تشخیص میان تفسیر، نص، خواننده، خدا، رسول و امام غیرممکن می‌نماید؛ و به کوتاه سخن، ماحصل تفسیر، به گونه 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 سیلی بوده است برای توجیه مدعیات مرجعیتی نوحاسته که بدایتاً به گونه و در مقوله تفسیر جلوه گر گشته است.

به گفته‌ای پدیدار شناسانه، ظهور و تجلی به نوعی وابسته به سنت است. برای مخابره و گفتمان در درون محدوده‌های سنن، قبل از آن که داعیه‌ای علنی بر مرجعیتی بدیع میسر گردد، کاربرد خلاقیت و ظرافت به عنوان مقدمه‌ای موقتی اما ضروری ظاهر می‌شود. از لحاظ شیوه 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 پدیدار گشت. این توالی، چیزی است که تولد یک دین جدید جهانی را باعث شد؛ دینی که می‌بایست همزمان، هم به واسطه 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 تزینات کلامی اغلب غیر ضروری و گیج کننده و حتی وخیم تر از اینها، جلوه می‌نماید. شرق شناس، الساندر و باوزانی (Allesandro Bausani) به بعضی از مشکلاتی که شیوه بیان بهایی برای نفوس نا آشنا با آن، به وجود آورده، اشاره کرده است. به نظر او: «مشکلی که غربیان در درک شیوه آثار بهایی با آن مواجهند، در این مسأله نهفته است که ما، معنای تباض سه پارگی واقعیت؛ یعنی خدای ناشناختنی، دنیای نمادها و عالم مادی را ازدست داده ایم.» (۶۱) مؤمن (Momen) واقعیت هستی شناسانه موجود در ورای نمادگرایی بهایی را نشان داده است. همان گونه که

باوزانی اشاره کرده است، ماوراءالطبیعه بهایی به چنین «دنیای نمادها» ای، اذعان می‌نماید. حضرت بهاءالله، در لوحی موسوم به ورقاء می‌فرماید:

مقصود از ملکوت در رتبه 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 می‌نماید 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 سوای امور دیگر، نمادهای دینی می‌کوشند آن را فرا بخوانند.

حتی در مطلع کتاب (ایقان)، قبل از آن که هر نوع تفسیری عملاً آغاز شود، توصیف حضرت بهاءالله از مأموریت حضرت موسی، به طور ضمنی، تفسیری (نمادین - م) بوده، نمونه‌ای از رویکردی را که آن حضرت پس از آن در پیش خواهند گرفت، نشان می‌دهد:

... تا نوبت به موسی رسید و آن حضرت به عصای امر و بیضای معرفت از فاران محبت الهیه با ثعبان قدرت و شوکت صمدانیه از سینای نور به عرصه ظهور ظاهر شد و جمیع من فی الملک را به ملکوت بقا و اثمار شجره وفا دعوت نمود. (۶۳)

نمادگرایی (symbolism) از یک ریشه شعرگرایانه مشترک بین ملل سرچشمه می‌گیرد و مبین نظاره‌ای استعاری (metaphorical) از 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، منظری را می‌نماید که نه به گذشته، بلکه به آینده ربط

می یابد. هنری کوربین (Henry Corbin)، در یکی از گفتارهای مفید خود می گوید: «... لهذا، تأویل آشکارا، همان شیوه تفسیر نمادها است ... تأویل، به عنوان تکیه گاهی لازم برای دستیابی به تعدد معنا در یک متن، مستلزم وجود طبقات عوالم و فواصل بین این عوالم است.» (۶۵)

گونه شناسی ونس برو (Wansbrough) از تفسیر

یک شیوه معین ارزیابی را یا باید از میان روش های موجود که منطبق با پژوهش جاری هستند برگزید؛ یا باید آن را ابداع و اختراع نمود. من عملکرد اول را برگزیده ام. چهارچوبه تحلیلی انتخاب شده برای این کتاب (ایقان)، گونه شناسی (typology) تفسیری مدون توسط ونس برو می باشد. توضیحات ایشان راجع به تفسیر کلاسیک قرآن، نظراً، مستند و مقبول و قابل ارزیابی است.

ونس برو، صرفاً از نقطه نظر روش شناسی، با طرح ارزیابی منقدانه تفاسیر قرآنی، به درک ما از تفسیر کمک شایانی نموده است. وی با حمایت از تحلیل ادیبانه (۶۶) فرآیند تجلی، قرآن و حدیث هردو را، از قید جدا افتادگی اصول گرایانه پر طمطراقشان، رهایی داده است. ونس برو در بررسی خود از تفسیر، دو گونه معیار را معرفی می نماید: 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»، «ابزار روش شناسانه ای را مجزاً و مشخص سازد که از پذیرش عام برخوردار باشد.» (۶۷) این ابزار سبکی، معیاری است که با آن می توان پویایی (dynamics) تفسیر را در درون انواع کارکردی متون تفسیری تحلیل نمود. ادعا می شود که ارائه و انتشار این «ابزار روش شناسانه» (که اغلب، «ابزار روندانه (procedural)» گفته می شوند)، «متقابلاً مؤید» (۶۸) یکدیگرند. ثمربخش و شاید هم روشنگر خواهد بود که برای تحلیل کتاب ایقان از این چارچوب

استفاده شود؛ البته با توجه به این نکته که این ابزار رَوَندانه هر کدام «بالقوه متغیرند اما نه تا ورای امکان بازشناسی آنها». (۶۹) همان گونه که در مورد نفس مطالعه خود و نس برو نیز صادق است، تحلیل کار کردی و سبکی تفسیر حضرت بهاءالله از قرآن در نوشتار حاضر، اصولاً یک «تجربه» (۷۰) است.

ونس برو، تفسیر کلاسیک را در پنج گونه طبقه‌بندی نموده است که در زمینه افزایش پیچیدگی، چندان از یک ترتیب رشد تاریخی پیروی نمی‌کنند. این پنج گونه عبارتند از: تفسیر روایتی، تفسیر عرفی، تفسیر متنی، تفسیر ادبی و تفسیر نمادی یا تمثیلی. ریپین (Rippin) راجع به این آرایه‌بندی علمی می‌نویسد: «در حالی که ترتیب تاریخی آن ممکن است تا حدی مورد مناقشه باشد، اما نفس عمل طبقه‌بندی، از لحاظ اسلوب صحیح علمی، منسجم، کاربردی و زاینده است.» (۷۱) ولی باید گفت این دسته‌بندی‌ها، هرچند سبب درک بهتری می‌شوند، اما تمامی بحث گونه‌شناسی را در بر نمی‌گیرند؛ و صرفاً عرصه‌های تفسیر اسلامی را پوشش می‌دهند. آنچه که این طبقه‌بندی‌ها را قابل استفاده و مؤثر می‌سازد و به آن روح می‌بخشد، همان پویه‌شناسی تفسیری است. بالاخره این که، گونه‌شناسی و نس برو، پنج نوع تفسیر و دوازده مورد ابزار رَوَندانه؛ یعنی «به عنوان معیاری برای تحلیل توصیفی ادبیات تفسیری، دوازده عنصر تبیینی» (۷۲) را شامل می‌شود.

این عناصر تبیینی تدوین شده توسط و نس برو، برای تحلیل و بررسی هر نوع اثر تفسیری، یک چارچوب علمی-ادبی فراهم می‌سازد و مؤلفه‌های تفسیری اصلی آن را مشخص و مجزاً می‌نماید. بررسی تعداد و توزیع این فنون در درون یک متن معین، با دقت بیشتری به ما می‌گوید که مفسر با مواد خود چه کرده است و نیز به درک ما از این که چه عواملی ساختار ویژه یک تفسیر را شکل می‌دهند، می‌افزاید.

حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان، همهٔ ابزار رَوَندانهٔ ونس برو، بجز دو مورد را، به کار برده‌اند. دو مورد مفقوده عبارتند از: قرائت‌های مختلف و متون شاهد (سواى ذکر یک فقره شعر که البته برای مقاصد اعجابی بوده است تا اهداف تفسیری). فقدان قرائت‌های مختلف (از یک مورد تفسیری-م)، ناشی از نگرش خاصی است که حضرت بهاء‌الله نسبت به قرآن دارند. در این نگرش، متن قرآن، البته در محدوده‌های شرعی و نه در حوزه‌های تفسیری، نه تنها مقدس، بلکه ثابت و پایدار نیز محسوب می‌گردد؛ 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. این ادعا که حضرت بهاء‌الله بعضی آیات قرآنی را به نحو غیر دقیق نقل نموده‌اند مختصراً بررسی خواهد شد؛ اما این موارد هم جنبهٔ ارجاعی داشته، نمی‌توان آنها را به عنوان قرائت‌های مختلف، در جهت مقاصد تفسیری در نظر گرفت.

در کاربرد گونه‌شناسی ونس برو به عنوان قالبی تحلیلی برای مطالعهٔ کتاب ایقان، قصد من این نیست که حضرت بهاء‌الله را مقلد مکتب اسلامی و یا یک 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 در مسیر تلاش برای تحلیل متن به مؤلفه‌های تبیینی آن، از چنین کاری گریزی نبود. در ضمن باید متوجه بود که نمونه‌های ذکر شده، اغلب از توالی خود خارج گشته و به صورت فقرات کوچک ارائه شده‌اند؛ اما همین فقرات محدود، در چارچوب نظریهٔ تفسیری، قالب بندی شده‌اند.

به این ترتیب، با کاربرد مدل ونس برو، کتاب ایقان، به دلیل وحدت استدلال موجود در آن، به نحو مؤثرتری جلوه می‌نماید؛ و در هر نوبت، با توسل به تنوع ابزارهای رَوَندانه - که کار برد آنها منحصرأ سرشت جامع

میراث تفسیر اسلامی را آن گونه که در دسترس حضرت بهاء‌الله بوده است، منعکس می‌سازد-، اصالت و موجودیت آن بیشتر صیانت می‌گردد. آن حضرت در استدلال علناً اسلامی خود، ناسازه‌ای (paradox) با ابعادی تاریخی و جهانی را مطرح می‌فرمایند؛ به این صورت که اگر جریان تفسیر قرآن نشان دهد که این کتاب مبین، ظهوری آتی را پیش بینی نموده است؛ به دنبال دعاوی دوگانه‌ای که حضرت باب و حضرت بهاء‌الله مطرح نموده‌اند، برای مسئله مرجعیت در کل عالم اسلامی، چالشی جدی پیش خواهد آمد.

بازار رَوَدانه در کتاب ایقان

اکنون نگاهی دقیق‌تر می‌افکنیم به طریقی که حضرت بهاء‌الله قرآن را تفسیر می‌فرمایند. روش‌های آن حضرت، در هر موردی، با آنچه ونس برو ساز و کار (mechanism) های تفسیری خواننده، تطابق ندارد؛ اما شباهت‌های تقریبی موجود، مفید و روشنگر است. من ثابت خواهم کرد که در کتاب ایقان یک رویکرد معین تفسیری، قابل تشخیص است و آن این است که حضرت بهاء‌الله، نخست به عنوان مقدمه، اثبات می‌فرمایند که موضوع رستاخیز قرآن، نوعاً مجازی (figurative) است. سپس این مقال قیامت نشان مجازین را، از لحاظ عملکرد، نمادین (symbolic) می‌بینند. ارزش این نگاه نمادین به وضعیت تصاویر موجود در مقوله مورد بررسی وابسته است؛ تصاویری که خواننده می‌آموزد آنها را غیر ظاهری بنگرد.

حضرت بهاء‌الله ابتدا توضیحاتی فصیحانه (rhetorical) ارائه می‌فرمایند و به خواننده کمک می‌نمایند 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، بر اساس قانون تطابق (بین نماد و معنی مورد نظر آن - م)، تعبیر و تفسیر می‌گردند.

این همبستگی (بین نماد و معنی - م)، یک واقعیت هستی‌شناسانه برتر و یا لاقلاً، یک جهان‌بینی از نظر روان‌شناختی عمیق‌تر را، مدّ نظر دارد. بنا بر این، در استدلال کلی کتاب ایقان در این راستا که ظهوری فرا قرآنی نه تنها ممکن و موعود است، بلکه هم اینک در جهان موجود و مشهود می‌باشد؛ رابطه پویای (dynamic) میان مجاز (figure) و نماد، نقشی اساسی به عهده دارد. 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 معرفت‌خصوصیت دیگری نیز هست که در زیبایی‌شناسی فلسفی - آن گونه که در مورد تجلی اعمال می‌شود - می‌تواند تهییج و تفرّج (exercise) خواننده شود. کمال (kemal) در نقد ادبیات کلاسیک عرب، زیبایی‌شناسی ادبی را به عنوان «علاقه به تشخیص و توصیف سرشت گفتار شعرگونه، عموماً ... از طریق نشان دادن این که ... چنین گفتاری شاعرانه و زیباشناسانه، چگونه عمل می‌نماید»، (۷۳) تعریف کرده است.

در کتاب ایقان، تحسین زیبایی‌شناسانه حضرت بهاء‌الله از قرآن، مرتبط و ممزوج است با تمجید آن حضرت از غنای بیان مجازین آن. آن حضرت، در عین استدلالی که برای اثبات وقوع یک ظهور فرا-قرآنی (Post-Quranic) به کار می‌برند، اعزاز و اکرام قرآن را نیز ملحوظ می‌دارند؛ و در مواضع متعددی از کتاب به ستایش قرآن می‌پردازند که یک مورد آن چنین است:

هیچ شیئی را آن سلطان احدیه، در اظهار حجّت خود، به آن (قرآن) شریک نفرموده؛ چه، میان حجج و دلایل، آیات به منزله شمس است و سوای آن به منزله نجوم، و آن است حجت باقیه و برهان ثابت و نور مُضیء از جانب سلطان

حقیقی در میان عباد. هیچ فضلی به آن نرسد و هیچ امری بر آن سبقت نگیرد. کنز لئالی الهیه است و مخزن اسرار احدیه ... شریعه معارف الهیه از آن در جریان است و نار حکمت بالغه صمدانیه از آن در فوران. (۷۴)

اما در ورای زیبایی شناسی، این، تعبیر و تبیین یا همان عمل تفسیر است که ضرورت می یابد. حضرت بهاءالله، قصد خود را از این کار به روشنی و سادگی بیان می فرماید: «همه این تفاسیل که مکرر ذکر می شود از همه مقام و همه جا، مقصود این است که بر تلویحات کلمات اصفیای الهی مطلع شوید.» (۷۵) تفسیر آن حضرت در خلال کتاب، اغلب سرشت ناپیدای آیات قیامت نشان را هدف می گیرد و با وجود این که 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 توصیف 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 آنها 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 رَوَدانۀ» ونس برو، به همان ترتیبی که آنها را مطرح کرده است، در مورد ایقان اعمال می گردد. چنین اقدامی هرچند 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 بهاءالله تحمیل می گردد و نیز این قالب، هیچ بخشی از اثر عظیم و هشیارانۀ آن حضرت را شکل نداده است. جمال ابهی محقق نبودند؛ به جرگه علماء تعلق نداشتند و تحصیلاتشان صرفاً محدود به تعلیمات سنتی و ساده خاندانهای اشرافی بود که 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 بشمار، تقویت و توسعه یافت؛ آثار گرانباری که از نظر بهایان به تمامه، حازن مقام و مرتبه ای است که ناسخ مرجعیت قرآن قلمداد می شود. حضرت بهاءالله در بحث و بررسی مقولات معضله اسلامی و نیز در ارجاعات گهگاهی به مفسرین قرآنی، البته نه به نام و نشان، بلکه در فرایند استدلال و برهان، تسلط خود را بر بعضی مسائل مهم مرتبط با تفسیر، نشان می دهند. (۷۷) (در مباحث بعدی متوالیا ابزار رَوَدانۀ ونس برو در مورد متن ایقان بررسی می شود - م)

قرائت های مختلف

حضرت بهاءالله در هیچ موضعی از کتاب ایقان، آیات قرآنی را با ذکر قرائت های مختلف (یعنی برداشت های تفسیری مختلف راجع به یک آیه معین - م)، شرح و بیان نمی کنند. اینسان می نماید که نگرش آن حضرت به موقف شرعی متن مقدس، چنین رویکردی را منتفی می سازد. جهت گیری

ایشان نسبت به صحّت و جامعیت قانونی قرآن، بعضی شبهات سنتی شیعی در مورد بخش‌های حاد و حساس آن را، نا دیده می‌گیرد. (۷۸)

در فصل دوم کتاب حاضر، شواهد و مستندات دالّ بر هدایات خود حضرت بهاء‌الله مبنی بر تطابق منقولات قرآنی با متن استاندارد قرآن عرضه گشت؛ چون پیش از آن، در متن اولیه چاپ سنگی بمبئی از کتاب ایقان، چنین مواردی به صورت نقل غیر دقیق (inexact paraphrases) وارد شده بود. بعضی منتقدان دیانت بهایی، از آن جهت که جریان نزول را خطا ناپذیر می‌دانند، صحّت داعیه «منزول» بودن کتاب ایقان را زیر سؤال برده‌اند. اما این منقولات غیر دقیق، چه توضیحی تلقی شوند چه خطا، در فرایند تفسیر دخالتی ندارند؛ به علاوه جزئی و ارجاعی و خارج از اهمیت و حساسیت متن اصلی بوده، احتمالاً نقل با تکیه بر حافظه‌اند. مهم این است که خواننده به راحتی آیه مبارکه را تشخیص می‌دهد و نکته تفسیری آن را درمی‌یابد و به این ترتیب نقل غیر دقیق، مقصد خود را محقق می‌سازد. اظهار نظر جفری (Jeffery) درباره قرائت‌های گوناگون سوره فاتحه قرآن که در قاهره مشاهده کرده یا در دوایر شیعه ملاحظه نموده، با همان درجه از اعتبار (البته بدون اینکه اهمیتی داشته باشد)، در مورد منقولات نادقیق کتاب ایقان نیز صادق است:

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

در مقابل، عزت و احترامی که حضرت بهاء‌الله برای متن مقدس (قرآن) قائلند، کاملاً نمایان است:

مثلاً فرقان از برای امت رسول حصن محکم بوده که در زمان او، هر نفسی داخل او شد از رمی شیاطین و رَمَح مخالفین و ظنونات مُجْتَثَه و اشارات شرکيه محفوظ ماند و همچنين مرزوق شد به فواکه طيبه احدیه و اثمار علم شجره الهیه و از انهار ماء غير آسن معرفت نوشید و خمر اسرار توحید و تفرید چشید. چنانچه جميع 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 جميع، مأمور به اتباع آن بوده‌اند تا ظهور بدیع در سنه ستین. (۸۰)

ممکن است کسی سؤال کند که تکریم حضرت بهاء الله از قرآن، با وجود این باورشان که از پیش توسط حضرت باب منسوخ گشته، چرا تا این حد پیش رفته است؛ در پاسخ باید گفت این باور، احتمالاً ربطی به این موضوع که آن حضرت صحت و جامعیت این سفر جلیل را چگونه ملحوظ می‌داشته‌اند، ندارد. برخلاف بعضی زمزمه‌ها در سنت شیعه که جامعیت قرآن را زیر سؤال برده است - از جمله این شایعه که در نسخه استناد دارد عثمان فقرات مربوط به حضرت علی حذف شده است -، حضرت بهاء الله صحت و تمامیت آن را صحه می‌نهند؛ اما تعبیر و تفسیر قرآن، همان سان که تا حدی به صورت دقیق و جزئی ملاحظه خواهیم کرد، مسأله‌ای است کاملاً متفاوت.

متون شاهد (یا شواهد شعری)

در تطبیق دادن یک متن تبیینی که به معنای کلاسیک، تفسیر نمی‌باشد (منظور متن ایقان است - م)؛ با دسته‌بندی‌های ونس برو، بعضی تغییرات مفهومی لازم می‌شود تا متن را با روش مورد نظر برای توضیح آن،

متناسب سازد. در سنت معمول و در لسان عرب، نمونه‌هایی که ادبای «مشتاق به توضیح اشکال فصیحانه»، از حجم عظیم اشعار اصولاً «پیش اسلامی»، ذکر می‌کرده‌اند، شواهد خوانده می‌شود. معادل فنی این عبارت، در نظریه‌های ادبی غربی به "poetic loci probantes" (۸۱) موسوم است. در کتاب ایقان جمال رحمان فقط در یک مورد به ذکر شاهدی شعری مبادرت می‌نمایند.^۱ حضرت شوقی افندی این بیت را این گونه ترجمه می‌فرمایند:

Marvel not if in the Qur'an the unbeliever
perceiveth naught but the trace of letters,
for in the sun, the blind findeth naught but heat.

(82)

علی قلی خان، در اولین برگردان ایقان به انگلیسی، 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.

^۱ اما در صفحه ی 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 موسسه مطبوعات امری، ویلمت ایلینوی، صفحات ۷۰-۶۹، درج گردیده است:

تَمَسَّكَ بِهٖ اَذْيَالُ الْهَوَىٰ فَاخْلَعِ الْحَيَا وَ خَلَّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ وَ اِنْ جَلُّوا
که ترجمه آن با توجه به برگردان حضرت شوقی افندی به قرار زیر است:
بچسب به دامن هوی و شرم و حیا را بگذار.
و بگو عاقلان و پرهیزگاران بروند؛ حتی اگر جلوه کنند.

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

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

اگر در کل آثار حضرت بهاء الله مروری رود، معلوم می‌شود که ایشان جز در کارهای عرفانی صوفی‌گرا نه 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 می‌فرمایند. البته این بدان معنی نیست که قرآن نوعی شعر است. نه آن حضرت و نه نفسی از مسلمانان، هرگز چنین مسئله‌ای را عنوان نکرده‌اند.

سواى خاصیت تقویت‌کنندگی 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 معرضین، ذکر می‌فرمایند (آیات ۲/۲۳؛ ۴۵/۵؛ ۴۵/۶؛ ۴۵/۸؛ ۲۶/۱۸۷ و ۸/۳۲) و آنچه را که از منظر آن حضرت یک توازی علنی با حضور تاریخی و واقعی نفس مبارکشان است، نتیجه می‌گیرند؛ آن هم در زمانی که اکثریت 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 بابی را بکلی منهدم و نابود نمایند، بسی شدید بود.

در این راستا، حضرت بهاء الله به تنقید از رهبران معاصر شیعه می پردازند؛ 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 می نمودند آیات منزله را به ظنونات نجسه کثیفه...» (۸۵) ^۱ البته مقصود حضرت بهاء الله «تبدیل» آیات قرآن نیست؛ هرچند قرائت سطحی متن چنین معنایی را القاء می کند. نظرگاه اصلی آن حضرت ردّ و نفی «قرآن بابی» (منظور کتاب بیان فارسی و عربی است - م) است؛ زیرا چند سطر عقب تر می فرمایند: «الیوم ... بحور حیوان در رضوان جنان ... در موج و جریان و جمیع ... به برکه شور که ملح اُجاج است، قانع گشته اند» (۸۶) به قضاوت جمال ابهایی، علت اعراض از ظهور بابی، نابینایی روحانی بوده است:

سبحان الله، کمال تحیّر حاصل است از عبادی که بعد از ارتفاع اعلام مدلول، طلب دلیل می نمایند و بعد از ظهور شمس معلوم، به اشارات علم تمسک جسته اند. مثل آن است که از آفتاب در اثبات نور او حجّت طلبند ... بلی کور از

^۱ توضیح: در ترجمه حضرت شوقی افندی «... these people» برگردان عبارت «آن قوم...» است از متن اصلی ایقان و این عبارت به کفار زمان حضرت محمد «که تبدیل می نمودند آیات منزله را به ظنونات نجسه کثیفه...» اشاره دارد. در حالی که مؤلف محترم مطلب را طوری پروراند است که به نظر می رسد عبارت حضرت شوقی افندی به معارضین حضرت اعلی دلالت می کند و تبدیل آیات اشاره شده کار این معارضین بوده است. اما این تبدیل کار کفار صدر اسلام بوده است، و حضرت بهاء الله با کار برد عبارت «چنانچه الیوم مشاهده می شود...» ماهیت عمل و نیز محکومیت عمل آنان را به مخالفین دور بیان انتقال می دهند - م

آفتاب جز گرمی حاصل نداند و ارض جُزره از رحمت
نیسانی فضلی احصاء ننماید.

عجب نبود که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا. (۸۷)

بیت مذکور راجع به قرآن است؛ اما حضرت بهاءالله مضمون ارتدادی
آن را دوگانه می‌سازند که عبارتست از ردّ ظهور حضرت باب و شاید با
ایماء و اشاره، نفی ظهور نفس مبارک خودشان. اما این فقره مبارکه (از کتاب
ایقان - م) واضحاً راجع به حضرت باب است. اشارهٔ محتمل به «مهدی»، طی
عبارت «طلب دلیل می‌نمایند»، این قرائت را تقویت می‌کند؛ زیرا مهدی
کسی است که «براستی دلالت» یا «مدلول» شده باشد. با وجود این، مشکل
است این قرائت را نیز که حضرت بهاءالله، به نحوی انعکاسی و به طریقی
کاملاً ایمایی، دربارهٔ خود سخن می‌گویند و نیز قرآن (مذکور در شعر) را
تجلی آیات خود می‌شمارند، مردود انگاریم.

توضیح لغوی (۸۸)

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

و للوقتِ مِنْ بَعْدِ ضَيْقِ تِلْكَ الْاَيَّامِ نُظَلِّمُ الشَّمْسُ و
القَمَرُ لِاِيْعْطِي ضَوْئَهُ و الكَوَاكِبُ تَتَسَاقَطُ مِنَ السَّمَاءِ و
قَوَاهُ الْاَرْضِ تَرْتَجُّ، حِينِنْدِ يَظْهَرُ عَلَامَاتُ ابْنِ الْاِنْسَانِ اَتِيَاً

علي سحابِ السَّماءِ مَعَ قِوَاةٍ وَ مَجْدٍ كَبِيرٍ وَ يُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ
 مَعَ صَوْتِ السَّافُورِ الْعَظِيمِ. انتهى. ترجمه آن به فارسی این
 است که بعد از تنگی و ابتلا که همه مردم را احاطه می نماید،
 شمس از افاضه ممنوع می شود؛ یعنی تاریک می گردد و قمر
 از اعطای نور باز می ماند و ستاره های سماء بر ارض نازل
 می شوند و ارکان ارض متزلزل می شود. در این وقت ظاهر
 می گردد نشانه های پسر انسان در آسمان؛ یعنی جمال موعود
 و ساذج وجود بعد از ظهور این علامات از عرصه غیب به
 عالم شهود می آید؛ و می فرماید: در آن حین جمیع قبایل که
 در ارض ساکنند نوحه و ندبه می نمایند و می بینند خلایق آن
 جمال احدیه را که می آید از آسمان در حالی که سوار بر ابر
 است با قوت و بزرگی و بخششی بزرگ و می فرستد
 ملائکه های 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 بهاء الله وجه عربی این آیات انجیلی را ذکر
 می فرمایند و سپس خود، ترجمه فارسی آن را نیز عنایت می نمایند.) در نقل و
 ترجمه این متن، دو تفاوت (نسبت به متون اصلی - م) ظاهر می شود. اولین
 تفاوت گزینش یک 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 می دهند.)
 دومین تفاوت در خود متن عربی است؛ به این صورت که در کتاب ایقان،
 به جای عبارت «قِوَاةُ السَّمَاءِ» (The Powers of the heavens)، که
 در نسخه شاه جیمز موجود است، عبارت «قِوَاةُ الْأَرْضِ»
 (The powers of the earth)، به کار رفته است؛ اما حال و هوای

سمائی فقره، محفوظ مانده است. (۹۰) جمال رحمان در نفس ایقان، کلمه «ضیق» (oppression) عربی را به واژه «تنگی» (اصلاح شده واژه «تنکی» 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. همان گونه 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 شده، مسأله این گونه نیست. به جهت بروز و نمود این حقیقت، حضرت شوقی افندی، در خلال ترجمه خود، پرانتز 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.

(۲) «يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ»^۱ (قرآن ۲۵/۲۵): در درام رستاخیزی، ابرها اغلب به عنوان مَحْمَلِ مَقْتَدِر و مَجْهَزِ مُجَبِّي قیامت‌نشان، عمل می‌کنند. اما از آنجا که ابرها طَبِيعَتاً 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 کاملاً در قبضه قدرت حق است که قانون طبیعی را معلق سازد) و قرائت دوم در مورد متن، تعبیر و تفسیر را 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 می‌فرماید:

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 حجات 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

^۱ در آن روز آسمان به وسیله ابرها شکافته خواهد شد. - م

شؤونات مذکوره مردم را منع می نماید از ادراک آن شمس حقیقی . (۹۵)

قرائت حضرت بهاء الله 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 می گردد؛ با وجود این، قرائتی متفاوت از آن به عمل می آید. اما این نه قرائتی متنی، بلکه قرائتی لغوی است؛ زیرا که در این جا، عملکرد یا معنی مؤثر یک حرف اضافه، مورد نظر است. مجدداً به آیه مذکوره توجه می کنیم: «يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ»؛ نکته مهم در این جا، در نظر گرفتن پیشوند «ب» است، به عنوان یک حرف علّه، که در قرائت حضرت بهاء الله از این آیه، معادل لغوی حرف "by" (به وسیله) و نه حرف "with" (با)، در زبان انگلیسی است. (البته در لسان انگلیسی هر دو گزینه علیّت و معیت، با حرف "with" نیز بیان می گردد.) اما این قرائت، بر خلاف معنای قراردادی آیه است که در مقوله ترجمه، آبربری (Arberry) نماینده آن می باشد: «در روزی که آسمان شکافته می شود با ابرها». با توجه به ترجمه حضرت شوقی افندی از آیه عربی استدلال شده توسط جمال ابهی، تفسیر آن در دو مرحله عرضه می گردد. مرحله اول، تفسیر حضرت بهاء الله است که در جمله بلافاصله بعد از ذکر آیه، جنبه علیّت حرف اضافه «ب» را در نظر می گیرد؛ و مرحله دوم، ترجمه حضرت شوقی افندی است که علیّت منسوب به این حرف اضافه را قطعی و علنی می سازد.

برای حفظ قرائتی مجازین، به عنوان شرط لازم برای نظاره زوج نمادین (ابرها، حجیات)، (حجیات به معنی نسخ، انحطاط اخلاقی و تردیدات ذهنی)، حضرت بهاء الله ضرورتاً «الغمام» را فاعل منطقی عمل «تَشَقَّقُ» در نظر گرفته اند و این در حالی است که مطابق ساختار نحوی آیه، «السَّمَاءُ» فاعل صیغه چهارم (مفرد مؤنث مضارع غایب - م) این فعل، (از مصدر تَشَقَّقُ - م) می باشد. بنابراین، از لحاظ دستوری، هر چند «السَّمَاءُ» منطقاً غیر عامل است،

اما فاعل فعل «تَشَقَّقُ» به حساب می‌آید و به همین دلیل است که حرف اضافه «ب»، معمولاً به صورت «با» (with) قرائت و به معنای معیت گرفته می‌شود. اما حضرت بهاء‌الله، با وجود این که معنای مجازین «الغمام»، به عنوان فاعل «تَشَقَّقُ»، آشکارا تشخصی را القاء نمی‌کند، قرائتی غیر عادی از این آیه ارائه می‌فرماید. ممکن است به همین علت باشد (عدم القاء تشخص - م) که آن حضرت از تفسیر ابرها، به عنوان علماء (آن گونه که در جایی دیگر از کتاب ایقان صورت می‌گیرد) خودداری می‌نمایند و نمادگرایی را به مواردی بی‌جان، مثل «حجبات» محدود می‌سازند. در واقع، حتی شکل فعلی الغمام (عَمَى، یَعْمَى، غمياً - م) نیز می‌تواند به گونه مجازی و به معنی «پوشانیدن»، قرائت شود.

هرچند حضرت بهاء‌الله، راجع به خود حرف اضافه «ب»، نکته‌ مشخصی را مطرح نمی‌کنند، اما قرائتشان از آن، نوعی تحلیل نحوی غیر قراردادی را ضروری می‌نماید؛ قرائتی که کاملاً صحیح هم هست. آیه، از موضع این حرف اضافه، وضعیتی چندمعنایی را عرضه می‌دارد، که در آن مفسر مُلْزَم 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 السَّماء را مفعول قلمداد می‌نماید. این حرف اضافه، همچنین به سبب ترتیب کلمات و حالت موجود، سلسله مراتبی را نشان می‌دهد که در آن، السَّماء بالاتر از الغمام قرار می‌گیرد؛ هرچند این موضوع لزوماً و از نظر معرفتی، تأثیری بر فرایند تفسیر ندارد. همان طور که گفته شد، علیّت (سببیت) حرف اضافه «ب»، به وضوح و روشنی در ترجمه حضرت شوقی آفندی نمایان گشته است.

به گفته اشافنسی (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)، مُلازم علائمی ظاهری و مشخص است که به یوم داوری (رستاخیز- م) آتی مربوط می گردد؛ وضعیتی که به خصوص در سوره‌های اخیر قرآن، مشاهده می شود. یکی از مکررترین این علائم، انشقاق آسمان است؛ پدیده‌ای که با افعال عربی «فَطَّرَ» 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، (از لفاظ ظاهری - م) دلالت بر این دارد که آسمان خیمه یا ورقی فلزی است که می تواند برچیده یا گشوده گردد. مسائلی از همین دست در عهد جدید نیز، از جمله در مکاشفات، نامه دوم پطرس و انجیل مرّقس، مطرح می باشد. (۹۶)

اشافنسی اشعار می دارد که شکافته یا پاره پاره شدن آسمان، آن گونه که در قرآن (۱۴/۴۸ و ۲۱/۱۰۴ و ۲۵/۲۵ و ۳۹/۶۷ و ۴۴/۱۰ و ۵۲/۹ و غیره) آمده، صرفاً علامت حلول یوم جزاء نیست؛ بلکه به عنوان 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 کفّار (۱۵/۱۴ و ۳۴/۹ و ۵۲/۴۴) و نیز علامت انحطاط اخلاقی، از جمله کفر (۱۹/۹۰ و ۴۲/۵) و شرک (۱/۲۲)، هم مطرح شده است. بالعکس، در مواضعی، آسمان شکاف نمی یابد 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 یک رستاخیز بود؟ به هر حال، قیامت چه راستین انگاشته شود چه نمادین، سخن بگیانی (Beggiani) در مورد آن صحیح است که می‌گوید: «رستاخیز چیزی نیست جز تحقق طرح خداوند برای نجات بشریت». (۹۸) اما در این جا (یعنی در تفسیر حضرت بهاء‌الله - م) صحنهٔ درام رستاخیزی با چرخش ناگهانی نقش یک 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 یک متن، انواع معانی بدیعه از آن قابل استخراج است و در این جا تغییر، صرفاً در ارزش لغوی یک حرف اضافهٔ ناچیز است.

اما هدف تفسیری کلی حضرت بهاء‌الله از این آیه چیست؟ اینک همان گونه که تمامی طیف تصویر رستاخیزی به حوزهٔ ایمان و عمل منتقل می‌گردد و توسط منظر گاهی 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 مسألهٔ دیگر مربوط به ایمان، داراست. اگر معنای حقیقی این آیه (بر اساس تفسیر حضرت بهاء‌الله - م) آشکار نمی‌گشت - همان گونه که (از نقطه نظر آن حضرت) در طول قرن‌ها جوهرهٔ نمادین آن مکتوم مانده بود - خوانندهٔ این سطور ممکن بود مجبور شود به دلیل عدم تحقق (ظاهری) و عود، در اعتبار رسالت (حضرت باب - م) تجدید نظر نماید. یک مدعی رسالت که به طور ظاهری و عود 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 یک مدعی مظهریت را که اظهار می‌دارد تحقق و عود الهی جنبهٔ ظاهری ندارد، نمی‌توان به دلیل عدم ارائهٔ علامات و معجزات

رستاخیزی، به فوریت مردود انگاشت. یک چنین مُدعی تحققِ وعودی را باید با کلامی بس مُحیلانه‌تر و زیرکانه‌تر مورد ملاحظه و مناقشه قرار داد. تفسیری که حضرت بهاء‌الله از «ابرها» ارائه می‌نماید، معرف شیوه تفسیری کلی آن حضرت است. به یک معنی، تمامی وعود قیامت نشان، 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 مربوطه را یک 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 جدل‌آمیزترین بخش تفسیر حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان است. برای درک تفسیر آن حضرت از این آیه، لازم است در آغاز، کاربرد افعال عربی را به طور کلی و به خصوص راجع به استفاده از زمان مجازین (یا به عبارتی «استعارات زمانی»)، مورد توجه قرار دهیم.

به گفته‌ای زبان‌شناسانه، 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

^۱ "وَنفَخَ فِي الصُّورِ، ذَلِكْ يَوْمُ الْوَعِيدِ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَاتِقٌ وَشَهِيدٌ." [و در صور دمید شود، این، روز وعده عذاب است. و همراه هر کسی راهبری و شاهدی فراز آید. (قرآن کریم) ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان، (۱۳۸۴).]

که نوعاً مجازی است؛ زیرا هرگونه مجازیتی لاجرم معنایی است. از لحاظ پدیدار شناسی، بسیاری از زبان‌ها، به موقف ذهنی و نفسانی زمان قائلند. این خاصیت، وجه مشخصه السنه غربی است؛ به این معنی که در این زبان‌ها، تأخر و تقارن و تقدّم، به نحوی مشخص و علنی بیان می‌شود.

اما ادراک ذهنی زمان همواره هم، مشخص و مبرهن نیست و دقیقاً گذشته و اکنون و آینده را از هم متمایز نمی‌کند؛ بلکه بعضی اوقات شکل‌ها و صورت‌های فعل گونه‌مختلفی 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 ادراک اخیر، وضعیت رایج است؛ موقعیتی که در آن، نقطه مرجع برای سنجش زمان، لزوماً لحظه کنونی گفتگو نیست، بلکه می‌تواند در گذشته یا آینده نیز مستقر گردد. کومری (Comrie) در اثر 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 تغییر دهنده 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 زبان شناسانه 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 فرآیند 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 سنتی این آیه را خلاصه می‌فرمایند که در آن به دو نوع تحلیل رسومی اشاره می‌شود: (۱) حذف عامل؛ (۲) مجازیت زمان فعل.

علمای تفسیر و اهل ظاهر چون معانی کلمات الهیه را ادراک نمودند و از مقصود اصلی محتجب ماندند، لهذا به قاعده نحو، استدلال نمودند اذا که بر سر ماضی درآید معنی مستقبل افاده می‌شود و بعد در کلماتی که کلمه اذا نازل نگشته، متحیر ماندند؛ مثل اینکه می‌فرماید: "و نَفَخَ فِي الصُّورِ، ذَلِكَ يَوْمُ 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 کلمه 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، نفخه محمدیه را که به این صریحی می فرماید ادراک نمی کنند. (۱۰۰)

حضرت بهاء الله دو توجیه ممکن برای آینده انگاری را در این آیه کاملاً و بارزاً رستاخیزی، به علماء تفسیر نسبت می دهند: آینده انگاری بر اساس حذف کلمه اذا و آینده انگاری بر اساس کاربرد استعاری فعل ماضی برای اشاره به حادثه‌ای در مستقبل که قطعیت وقوع دارد (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 نفخ آشکارا ذکر شده باشد، نداشتند (آیاتی مثل ۲۳/۱۰۱، ۳۶/۵۱، ۳۹/۶۸ و ۶۹/۱۳). اما آیاتی که در آنها اذا در ارتباط با نفخ محذوف یا مفقود است، مثل همین آیه ۲۰ از سوره فرقان، نیز فراوانند، مثل آیات ۱۸/۹۹، ۶/۳۷، ۲۰/۱۰۲، ۲۷/۸۷ و ۷۸/۱۸. در این موارد، علمای نحو کم کم متمایل به این نظر شدند که در 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 می کند:

السُّیُوطِي (as-Suyuti) (متوفی به سال ۹۱۱ هجری و ۱۵۰۵ میلادی) مجازهای دستوری (نحوی) را به عنوان زیرمجموعه‌ای از مجازهای کلی، جمع بندی و ارائه نموده است. وی در اثر خود راجع به علوم قرآنی (الاتقان فی علوم القرآن)، یک فصل را به لسان مجازین و راستین در قرآن، اختصاص داده است. در این فصل، مؤلف زیر مجموعه‌ای از حروف و کلمات را که در آنها یک شکل و صورت نحوی، به طریقی «انتقالی و انحرافی» (مجازین)، به جای

کاربرد «عادی و جاری» [حقیقی (=راستین)]، مورد استفاده قرار می‌گیرد، مشخص می‌نماید. در این زیرمجموعه، وی نمونه‌هایی از کاربردهای غیر عادی (ناهنجار) بعضی مشتقات فعلی را ... که در آنها زمان ماضی، به دلیل قطعیت وقوع حادثه (یا به عبارتی «اکمال وعده»)، معنی آینده می‌دهد، ذکر می‌نماید. (۱۰۲)

این نوع تحلیل، مستلزم وجود یک اذای 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 ماضی مجهول می‌باشد). (۱۰۳) تحلیلی مشابه نیز در (مجله) نظام اسلام انجام شده است:

یک 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 یک 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 این گونه 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 در آن، نشان می‌دهد که این تفاسیر، آن طور هم که به نظر می‌رسد (نسبت به آینده‌انگاری آیه - م) قطعیت ندارد و لهذا احتمال قرائتی دیگر از آن نیز موجود است که در آن، نقطه مرجع زمان، حضور تاریخی شخص حضرت محمد باشد.

بطور کلی، در مورد افعال عربی، مشخصه زمانی معینی وجود ندارد. اما آنچه در دنباله آیه مورد بحث، به صورت «ذَلِكَ يَوْمَ الْوَعِيدِ»، می آید، یک عبارت اسمی (بدون فعل) است که نسبت به موضوع اصلی (نَفْح در صور - م) جنبه توضیحی داشته، از لحاظ زمینه ای اسنادی و ثابت است و لهذا نمی تواند مشخصه ای زمانی (برای فعل نُفِخَ - م) محسوب شود. (هرچند در این جا میباید با عبارت قبلی است.) بنابراین آنچه گفته شد، می توان سلسله مراتبی از آینده انگاری ترتیب داد که در آن ترکیب های اذا + فعل ماضی و یوم + فعل مضارع (مثل آیه، يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ^۱.. (۲۰/۱۰۱)) در یک طرف طیف زمان قرار گیرد و افعال (آیات) بدون اذا در طرف دیگر آن.

اما در مورد آیه مورد نظر، فعل مجهول نُفِخَ «دمیده شد»، بدون اذا می باشد؛ ولی از لحاظ زمینه که بیستن (Beeston) آن را «مهمتر از زمان» می شمارد (۱۰۶) حادثه مطروحه فعال و پویا است (یعنی تغییری را از یک موقعیت، به موقعیت دیگر مشخص می نماید؛ بر خلاف زمینه ثابت که چنین خاصیتی را ندارد.) اکنون در مورد این آیه، به فرض پویایی طبیعت فعل از لحاظ زمینه، یک نقطه مرجع معین در زمان لازم می آید. این فعل (در قرآن ۵۰/۲۰ - م) به عنوان یک مورد بدون اذا، به یک واقعیت تاریخی دلالت دارد؛ در حالی که ترکیب یوم + فعل مضارع (آیه ۲۰/۱۰۱)، متضمن یک مفهوم احتمالی است که در زبان انگلیسی با افعال کمکی "could", "would", "might" و غیره بیان می شود. (۱۰۷) نتیجه اینکه فعل نُفِخَ در این آیه، به وضوح به گذشته دلالت دارد (یعنی صیغه ماضی آن، معرف زمان واقعی است) (فعل به حادثه ای واقعی در گذشته دلالت دارد - م)؛ به عبارت دیگر، در زمینه مخصوص این فعل، مرجع زمانی، به طبیعی ترین وجه،

^۱ روزی که در صور دمیده می شود. - م

باید گذشته تفسیر شود؛ مگر آنکه بررسی‌های نحوی بیشتر، این نقطه مرجع را بطور 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 نسیت زمان افعال (tense)، درست باشد.

اگر فرض شود که تمامی در صور دمیدن‌های قرآنی، بدون استثناء، به حوادث رستاخیزی دلالت دارند و این که رستاخیز در آینده‌ای دوردست رخ می‌دهد، آنگاه آسان است که بر اساس آیات حائز اذا، چنین استدلال شود که در قرآن ۵۰/۲۰ نیز باید یک اذا، مقدر و محذوف باشد. اما از بی‌توجهی و سکوتی که حضرت بهاء‌الله نسبت به سایر آیات مبین نَفخ در صور نشان می‌دهند؛ می‌توان چنین استنتاج کرد که آن حضرت این آیه (۵۰/۲۰) را مخصوصاً به جهت قرائتی غیر معمول - و ظاهری - نسبت به زمان، اختیار فرموده‌اند. چنین می‌نماید که آن حضرت در عین نفی هر دو نوع استدلال نحویان - اذای محذوف و قطعیت در آینده‌انگاری (با کاربرد فعل ماضی - م) - تلویحاً می‌پذیرند که موارد اذا نَفخ دلالت به قیامت آینده دارد. اما تصریح می‌فرمایند که قرآن ۵۰/۲۰ اشارت به رستاخیزی در گذشته می‌نماید که با ظهور حضرت محمد، محقق و مشخص گشته است. با وجود این، آن حضرت نَفخ صور در متی ۲۴/۳۱ را متوجه آینده قلمداد می‌نمایند.

یک مسأله باقی می‌ماند و آن این که آیا حضرت بهاء‌الله این آیه را به صورت مکرر (یعنی صادق در هر دور رسالتی) در نظر گرفته اند یا نه؟ هیچ نشانه مشخصی مبین چنین تصویری نیست. چون اندیشه تکرر ناظر بر وقوع مجدد است، زبان عربی (همچون سایر السنه) تمایل دارد آن را به صورت ثابت بیان کند. به علاوه، چنین مفاهیم دال بر عادت و تکرار، اغلب به صیغه حال (یعنی زمان حال ساده) بیان می‌شوند. البته یک ترکیب اذا + فعل ماضی

نیز می‌تواند تکرر باشد. [مثل ضرب المثل‌ها و عبارات قَسَمی (اجرایی)]. اما به نظر می‌رسد که زمینه پویای قرآن ۵۰/۲۰، چنین امکانی را منتفی می‌سازد.

عامل اذا، به عنوان یک وابسته معرف زمان، یک ساختار نحوی شرطی را به وجود می‌آورد (نحویان عرب قرون وسطا این عامل را هم در عبارات قیدی و هم شرطی در نظر گرفته‌اند). از آنجا که یک حادثه مربوط به آینده نمی‌تواند واقعیت محسوب شود (زیرا ممکن است رخ ندهد) کار برد ناظر به آینده اذا باید مشخصه جمله شرطی را به خود بگیرد. به عبارت دیگر، برای اینکه تحلیل یک اذای مقدر (محذوف) معتبر باشد (یعنی بتواند به آینده اشاره نماید - م)، باید یک 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، اذای محذوف نیز منتفی می‌گردد. به بیان دیگر، در اینجا نیز، می‌بایست برای افاده آینده یک ترکیب اذا + فعل ماضی، با ارزش تصویری مربوطه اش به کار برده می‌شد. (۱۰۸) اما مشکل این تحلیل این است که در عربی قرآنی حذف جمله پایه، روالی معمولی است. (۱۰۹)

پس این آیه (قرآن ۵۰/۲۰) به چه طریق دیگری می‌تواند به آینده اشاره داشته باشد، وقتی فعل موجود در آن به وضوح به گذشته دلالت دارد؟ روش دیگر که این هدف تفسیری را تعقیب 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 قلمداد می‌گردد (یعنی نقطه مرجع، زمان حیات 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 ذکر شده (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 این آیه را (ذلک یوم الوعید - م) به صورت «آن، یوم رعب است» ترجمه کرده و شرعلی (Sher Ali) آن را به گونه «این، روز وعده است» برگردان نموده و رُدول (Rodwell) آن را به شکل «آن، روز مرعوب است»، تعبیر کرده است. ملاحظه می‌شود که یک عبارت واحد، بسته به مفهوم 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 (در این آیه - م)، به اقامه برهان برای مجازگرایی در سطح لغوی، نزدیک می‌شوند. به خاطر داشته باشید که نحویان، وقتی ساختار سطحی، قرائشان 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 توسط 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 آن را بخورد. در این جاست که حضرت بهاءالله امکان سومی را هم مطرح می‌فرمایند و آن (۳) قرائتی ظاهری است از آیه، نسبت به زمان.

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

اهمیت این تفسیر هنگامی نمایان می‌شود که دقت کنیم قرائت ظاهری جمال ابهی از این آیه بالنسبه به زمان، یک واژگونی تفسیری عظیم را بر تمامیت ادراک رسومی اسلامی از قیامت قرآنی که همواره در آینده تصوّر می‌شده، تحمیل می‌نماید. نظرگاه سنتی اسلامی در قیامت تصویری خود، و فور معجزات را مجاز دانسته، در کی ظاهری از نفس رستاخیز را، بدون توجه به ناپذیرفتنی بودن آن، ممکن می‌شمارد. اما بر خلاف این، در قرائت حضرت بهاء‌الله از قرآن ۵۰/۲۰، تمامی صحنه رستاخیزی نمادین از کار در می‌آید؛ 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 است، زیرا ممکن و میسر نبوده است که چنین شود.

(۲) «عَلَسِي أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»^۱ (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 می‌برند. برای جمال ابهی یکسان انگاشتن یوم قیامت با ظهور حضرت محمد، بر اساس آیه ۱۷/۵۱، نیز جلوه گر می‌شود: «فَسِيئُغَضُونَ إِلَيْكَ رُؤْسَهُمْ وَ

^۱ شاید اینکه نزدیک باشد. - م

يقولون متي هو؟ قل عسي ان يكون قريباً^۱ (۱۱۰) تفسیر حضرت بهاء الله بر این آیه، معرّف یکی از ابزارهای تفسیری است که به وسیله آن، فرایند تأویل با این اصل کنترل کننده تفسیری که قیامت در هر یک 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 امر الهی و غافلین که در قبور 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 جنت و نار و قیامت اظهار فرماید، جبرئیل وحی این آیه آورد: "فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتِي هُوَ؟ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا" 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 یک آیه مردم را کافی است اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند. (۱۱۱)

انتظار بر وقوع قیامت (ساعتی) مُشرف یک چیز است و قبول تحقق آن، چیزی دیگر. اگر حضرت بهاء الله موفق گردند مخاطب خود را متقاعد سازند که با ظهور حضرت محمد رستاخیزی حقیقی رخ داده است، آنگاه با توسل 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

^۱ آنگاه در برابر تو سرهایشان را (به علامت انکار) تکان می دهند و می گویند آن امر کی خواهد بود؟ بگو چه بسا نزدیک باشد. (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م

می نمود، مشکل نخواهد بود. هنگامی که قیامت از مشخصه فراطبیعی خود عاری گردد، تحقیقش مسأله‌ای مربوط به بصیرت روحانی می‌شود.

مخاطب (ایقان-م) باید به داوری بنشیند که چه کسی درست می‌گوید: علماء یا حضرت بهاء‌الله؟ این مخاطب، بدایتاً مشروعیت را موکول به زمینه‌های تفسیری می‌نماید؛ لهذا اگر میسر گردد که علماء در تفسیر خود بی‌اعتبار شوند، او طبیعتاً در جستجوی مرجعیت معتبر دیگری برخواهد آمد که قادر باشد تفسیر بهتری عرضه نماید. اما تفسیر حضرت بهاء‌الله در خلال کتاب مستطاب ایقان، کل اتفاق نظر موجود درباره تفسیر عالمانه اسلامی را متزلزل می‌نماید. ملاحظه می‌شود که نخستین هم‌اوردطلبی جمال ابهی نسبت به مرجعیت سنتی اسلامی، در میدان‌ها و عرصه‌های تفسیری است. اما در ادوار بعد از بغداد (۹۲-۱۸۶۳)، آن حضرت این مرجعیت را در سایر عرصه‌ها و زمینه‌ها نیز به چالش می‌کشند.

توضیح فصیحانه (Rhetorical)

(۱) مثل نان / 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 بهاء‌الله به شیوه تعلیمی مطلوبی، ابتدا آن دسته از آیات را که آشکارا نمادین هستند، به عنوان مقدمه‌ای برای نمادگرایی ناآشکار قرآنی (یعنی آیاتی که به آسانی نمی‌شود تشخیص داد نمادین هستند - م)، در معرض درک خواننده قرار می‌دهند:

این مظلوم یک فقره آن (علامت رجعت و ظهور- م) را ذکر می‌نمایم و نعمت‌های مکنونه سدره مخزونه را لوجه‌الله بر عبادالله مبذول می‌دارم تا هیاکل فانیه از اثمار باقیه محروم نمانند که شاید به رشحی از انهار بی‌زوال حضرت ذوالجلال

که در دارالسلام بغداد جاری شده، فائز شوند؛ بی آنکه اجر و مزدی طلب نمایم: "أَلَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوْجَهَ اللَّهِ لَا نُثْرِيْدُ مِنْكُمْ جِزَاءً وَّ لَا شُكُورًا"^۱ (قرآن ۷۶/۹) و این طعامی است که ارواح و افئده منیره به او حیات باقیه یابند؛ و این همان مائده‌ای است که می‌فرماید: "رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ"^۲ (قرآن ۵/۱۱۷) و این مائده هرگز از اهلش مقطوع نشود و نفاذ نجوید و در کل حین از شجره فضل می‌روید و از سموات رحمت و عدل نازل می‌شود؛ چنانچه فرموده است: "مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ."^۳ (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 (۱۴/۲۴)، همانند پرچمی دال بر فصاحت عمل می‌کند. حتی علنی‌تر از این، اشاره بارزی است (به فنون فصاحت - م) که در آیه بعدی (قرآن ۱۴/۲۵) موجود است. آبربری (Arberry) هر دو آیه را این گونه ترجمه کرده است:

آیا ندیده‌ای که خداوند چگونه مثال زده است؟ یک کلمه نیک همچون شجره نیک است. ریشه‌هایش محکم و شاخه‌هایش در آسمان است؛ به اذن پروردگارش، محصولش

^۱ شما را به خاطر خداوند اطعام می‌کنیم و از شما پاداش و سپاسی نمی‌خواهیم. - م

^۲ ای پروردگارا، برایمان از آسمان غذایی بفرست. - م

^۳ کلمه پاک (ایمان) همانند درختی پاک (و پرورده) است که ریشه اش (در زمین) استوار است و شاخه اش سر به آسمان دارد؛ و میوه اش را به توفیق پروردگارش، زمان به زمان می‌دهد. (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

را در هر فصلی می‌دهد. خداوند این چنین برای مردم مثال می‌زند؛ شاید آنان به یاد آورند.

همسانیِ اطعام الهی و مائدهٔ سمایی و میوهٔ آسمانی، نوعی تفسیر مؤثرِ درون قرآنی است، دالّ بر این که اشارات قرآنی به غذا، مبین معانی روحانی است.

اما در ورای این اشارات کلی، یک نکتهٔ ویژه نهفته است. حضرت بهاءالله بیان می‌دارند که تفسیرشان «اثمار باقیه» را که «در دارالسلام بغداد» ظاهر شده، به «هیاکل فانیه»، مبذول می‌نماید. این اشاره به آیه ۲۵ از سورهٔ یونس و نیز آیه ۱۲۷ از سورهٔ انعام (که 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 مقر ظاهری نماد قیامت نشان، بدل می‌گردد. جمال رحمان به نحوی ظریفانه و آشکارا، با نظاره‌ای به گذشته، به مقام مکتوم خود به عنوان «سدرهٔ مخزونه» در فردوس رستاخیزی، اشارت دارند؛ فردوس فرخنده‌ای که «انهار بی زوال» از آن جاری است و «اثمار باقیه» (۱۱۳) در آن آماده است.

(۲) نور خدا (قرآن ۹/۳۳) و خدا چون نور (قرآن ۲۴/۳۵): آثار

حضرت بهاءالله، مشحون از استعارات (metaphors) است. برای مثال، آن حضرت در فقرهٔ ذیل، این استعارهٔ انجیلی را که «کمر همت را محکم باید بست»، برمی‌گزینند. کمر همت بر بستن استعاره‌ای است که از کُشتی گرفتنِ باستانی با کمر بند نشأت گرفته است؛ (۱۱۴) اما به مرور دهور استعاره، مورد اشارهٔ اصلی خود را از دست داده و به یک نمونهٔ فراموش شده یا «مرده» مبدل گشته است. اما حضرت بهاءالله در مورد استعارات قرآنی نیز، به نحوی روش‌مندانه عمل می‌نمایند؛ چنان که با کاربرد کثیر و ادیبانهٔ 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 "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ"^۱ (قرآن ۲۴/۳۵) عالم را احاطه نموده و سرادق عصمت و حفظ "و يَأْبِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ"^۲ (قرآن ۹/۳۳) مرتفع گشته و ید قدرت "و بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ"^۳ 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 «آيَةُ النَّوْرِ» مشهور قرآن است. محقق بهایی، جناب ابوالفضائل، به تبع ادیب و فصیح معتبر، تفتازانی، می‌گوید که در همین آیه مبارکه، عبارت «مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِكَ فِيهَا مَصْبَاحٌ»^۴ (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

^۱ خدا نور آسمان‌ها و زمین است. - م

^۲ و خداوند جز این نمی‌خواهد که نور خویش را کمال بخشد. (ترجمه

بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

^۳ در دست او پادشاهی نسبت به هر چیزی است. - م

^۴ داستان نورش همچون چراغدانی است که در آن چراغی هست. (ترجمه

بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

استعاری از واقعیت، عادت می‌دهند. هر اشاره‌ای به «دست» خدا، احتمالاً باید یک استعاره آشکار، تلقی شود؛ هر چند خواننده ناگهان، با استعاره ناشناخته «مدینه قدسیه» مواجه می‌گردد؛ عبارتی غیر قرآنی که در مباحث بعدی کتاب ایقان، اینگونه توضیح داده می‌شود:

لهدا، هر نفسی که به این انوار مضيئه ممتنعه و شمس مشرقه لائحه در هر ظهور موفق و فائز شد، او به لقاء الله 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 رحمان، از میان می‌رود. اما مع هذا، روند تفسیر ادامه می‌یابد؛ چون حضرت بهاء الله همچنان نظریه خود را تکرار می‌فرماید که «لقاء الله»، معادل لقاء مظهر امر الله 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 بهاء الله، با سبک و سیاق فصیحانه حضرتشان، تقویت و تحکیم می‌یابد.

(۳) «فَلَمْ قَتَلْتُمُوهُمْ؟» نوعی گونه شناسی در قرآن ۳/۱۸۳ و قرآن

۲/۸۹:

به عنوان نوعی خلاقیت در استدلال و کاربرد برهان فصیحانه، یکی از جالب‌ترین بخش‌های کتاب ایقان، تفسیر حضرت بهاء الله است بر یک اتهام قرآنی، که به بهترین وجه می‌تواند به نحو گونه‌شناسانه (typologically) مورد مطالعه قرار گیرد. آن حضرت مایلند ثابت کنند

^۱ پس چرا کشتید آنها را؟ - م

که محکوم کنندگان حضرت باب، اساساً و شخصیتاً همان قاتلان پیامبران سلف هستند. آن حضرت به عنوان سندی بر این مُدّعی، آیه‌ای از قرآن را نقل می‌فرمایند و استدلال می‌نمایند که قرائت ظاهری آن به بیهوده‌گویی (absurdity) منتهی می‌شود (ولذا تفسیر نمادین می‌طلبد - م):

روزی جمعی از مجاهدان آن جمال بی‌مثال (نقطهٔ فرقان) و محرومان از کعبهٔ لایزال، از روی استهزاء عرض نمودند " إِنَّ اللَّهَ عَهْدَ إِلَيْنَا أَنْ لَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ " (قرآن ۳/۱۸۳) مضمون آن این است که پروردگار عهد کرده است به ما که ایمان نیاوریم به رسولی مگر آن که معجزهٔ هابیل و قابیل را ظاهر فرماید؛ یعنی قربانی کند و آتشی از آسمان بیاید و آن را بسوزاند، چنانچه در حکایت هابیل شنیده‌اید و در کتب مذکور است. آن حضرت در جواب فرمودند: " قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ " (قرآن ۳/۱۸۳). ترجمهٔ آن این است که آن حضرت فرمودند آمد به سوی شما پیش از من رسول‌های پروردگار با بیّنات ظاهرات و به آنچه شما می‌طلبید، پس چرا کشتید آن رسل پروردگار را، اگر هستید راستگویان؟ حال انصاف دهید بر حسب ظاهر آن عباد که در عصر و عهد آن حضرت بوده‌اند کجا در عهد

^۱ خداوند به ما سفارش کرده است که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم مگر آن که برای ما قربانی‌ای عرضه بدارد که آتش آن را پاک بسوزد. (ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

^۲ پیش از من پیامبرانی بودند که برای شما معجزاتی آوردند و همین راهم که گفتید عرضه داشتند، اگر راست می‌گویید پس چرا آنان را کشتید؟ (ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

آدم یا انبیای دیگر بودند که چند هزار سال فاصله بود از عهد آدم تا آن زمان. مع ذلک چرا آن جوهر صدق (حضرت محمد-م) نسبت قتل هابیل و یا انبیای دیگر را به عباد زمان خود فرمودند؟ چاره نداری یا اینکه نعوذُ بالله نسبت کذب و یا کلام لغو به آن حضرت بدهی یا بگویی آن اشقیاء همان اشقیاء بودند که در هر عصری با نبیین و مرسلین معارضه می نمودند تا آنکه بالاخره، همه را شهید نمودند. (۱۱۸)

همان گونه که از قبل گفته شد، ملاحظه می نماید که حضرت بهاء الله آیه قرآنی را به عربی نقل می فرمایند و برای کسانی که عربی نمی دانند، مضمون آیه را به فارسی ذکر می نمایند. در این جا، استدلال، به وضوح فصیحانه است؛ جایی که نشان داده می شود ندای محمدی مبنی بر این که «پس چرا کشتید آنها را» (قرآن ۳/۱۸۳)، (۱۱۹) گونه شناسانه است. این آیه، همان سان درک 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 فرمایند 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،
 تعرضاً به اهل زمان: "و كانوا من قبلُ یستفتحون علی الذین
 كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنهُ الله علی
 الکافرین" (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 می‌شود که مردم زمان آن حضرت، همان مردمی بودند که در عهد انبیای قبل برای ترویج آن شریعت و ابلاغ امرالله مجادله و محاربه می‌نمودند و حال آن که مردم عهد عیسی و موسی غیر مردم زمان آن حضرت بودند و دیگر آن که آن کسی را که از قبل شناخته بودند موسی بود صاحب تورات و عیسی بود صاحب انجیل، مع ذلک چرا آن حضرت می‌فرماید چون آمد به سوی ایشان آن کسی که او را شناخته بودند که عیسی باشد یا موسی، به او کافر شدند و حال آن که آن حضرت نظر به ظاهر، موسوم به اسم دیگر بودند که محمد باشد و از مدینه دیگر ظاهر شدند و به لسان دیگر و شرع دیگر آمدند؛ مع ذلک چگونه حکم آیه ثابت می‌شود و ادراک می‌گردد؟ (۱۲۰)

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؟»^۱ (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 معذبان بابیان نیز باید همان کسان باشند. اما در درام رستاخیزی، «عود» کافران کهن، حکمی ناقص است؛ مگر آن که

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

رسولی هم «رجعت» نماید. شریران نامعلومند اگر قهرمان نیاید و هنگامی که او در روزگاری بعد می آید، چه رخ می دهد؟
حضرت بهاء الله، استعاره گونه شناسانه گسترش یافته را، یک گام دیگر به پیش می برند:

حال حکم رجوع را ادراک فرما که به چه صریحی در خود فرقان نازل شده (قرآن ۲/۸۹) و احدی تا الیوم ادراک آن ننموده. حال چه می فرمایید؟ اگر می فرمایید که آن حضرت (محمد)، رجعت انبیای قبل بودند، چنانچه از آیه مستفاد می شود، 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 می شوند. (۱۲۲)

در اسلام، بعضی پیشگویی های رستاخیزی درباره رجعت حضرت مسیح و سایر انبیاء و نیز رجعت دجال (یعنی ابوسفیان) و باقی نفوس طاغی، مروی است. حضرت بهاء الله با قبول رجعت بعضی ارزش های کهن، به همراه دشمنان و نقیضان آنها، استعاره گسترده را تکمیل می کنند؛ و اشاره می نمایند که اگر قرار است شرایط محیط بر ظهور پیامبری پیشین تجدید شود، عقل و منطق حکم می کند 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 می یابد. نتیجه این که آنچه آشکارا تفسیری است بر بعضی آیات قیامت نشان قرآن، به استدلالی می انجامد که متضمن نفی و نسخ آن است توسط ظهوری بدیع.

ایجاز (اِطْنَاب) سخن (استعمال عبارات زائد) (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 هوویه مستور گشته و لئالی احدیه در صدف این حروف مخزون شده که این مقام، مجال ذکر آن نه، ولیکن بر حسب 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 معرفت‌ابتدائی روش‌مندانه، اما نه لزوماً پیامبرشناسانه، از آثار حضرت باب است. از منظری تاریخی، کتاب ایقان، علاوه بر این که دفاعیه‌ای است از امر حضرت باب، رسالت‌شناسی آن حضرت را نیز بیش از پیش قابل دسترسی و دفاع پذیر می‌نماید. مظهریت‌شناسی خود حضرت بهاءالله، تبلوری است از آن بنیان‌اصولی و اعتقادی که حضرت باب از پیش، بنیاد نهادند. آن حضرت، آنچه را که در زمینه رسالت‌شناسی به نام نظریه بابی شکل گرفته بود، البته در امکان دستیابی و نه از لحاظ محتوایی، بسیار متفاوت‌تر (از حضرت باب)، ارائه می‌فرماید.

آثار عرفانی حضرت باب، پیچیده، بسیار جذاب (این یک 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 قوه «منطق تیسینی» برمی‌انگیزد. در خلال کتاب ایقان، بُعد نمادین قرآن، به طرق متنوع (از جمله کاربرد ده مورد از ابزار رَوَندانه)، 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 مَغْلُوْلَةٌ»^۱ (قرآن ۵/۶۳):

«دست خداوند» در اغلب کارهای فصیحانه اسلامی، به عنوان نمونه کلاسیک 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» ایست که معمولاً «در ذهن مدفون» هستند، بطوری که گویی «چشم واقعاً آنها را می‌بیند». (۱۲۶)

با توجه به انسان گونه‌انگاری آشکار (خداوند - م) در این آیه (قرآن ۵/۶۳)، که دید سنتی نیز آن را از دیرباز پذیرفته است، محتوای مجازین آن متصور 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 براساس این تشبیه، نوعی توازی و همگونی بین مسلمانان منکر در عصر خود و یهودیان مخالف در عهد

^۱ دست خداوند زنجیر شده است. - م

^۲ شماره آیه در اصل کتاب ۵/۶۷ است.

رسول الله برقرار می‌سازند؛ مخالفینی که این گونه به مجادله برمی‌خاسته‌اند: «قالت اليهودُ يذأ الله مغلوله، غلَّت ایدیهم و لعنوا بما قالوا، بل یداهُ مبسوطتان»^۱ (قرآن ۵/۶۳) تفسیر حضرت بهاء الله 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 پیش می‌گذرد که این آیه را تلاوت می‌نمایند و بر یهود من حیث لایشعُرُ اعتراض می‌نمایند و ملتفت نشدند و ادراک نمودند به این که خود سرّاً و جهراً می‌گویند آنچه را که یهود به آن معتقدند. (۱۲۷)

این قیاس باید مبغوض شیعیانی واقع شده باشد که این سان به چالش کشیده شده‌اند. تحمل این جُرح حتی باید سخت‌تر شده باشد، وقتی حضرت بهاء الله 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.

^۱ ترجمه از روی متن انگلیسی: یهودیان می‌گویند دست خدا زنجیر شده است، دست خودشان زنجیر شده باد و به سبب آنچه گفته‌اند، ملعون می‌باشند. خیر، دو دست او بگشوده و گسترده است - م

هرچند این کلمات، تند و خشن هستند؛ اما بلا یابی که علمای شیعه به روز حضرت بهاء الله آوردند، بسی تندتر و خشن تر بود. آن حضرت ادامه می دهند: «این همج راع، فیض کلیه و رحمت منبسطه (را) که به هیچ عقلی و ادراکی انقطاع آن جایز نیست، جایز دانسته» اند. (۱۲۹) اعلام جرم علیه استمرار این اصل اعتقادی اسلامی که «دیگر ... از خیام غیب ربّانی، هیکل مشهود نیاید»، (۱۳۰) مبتنی است بر مشابَهت آن با عین چنین اظهاراتی که یهودیان (زمان حضرت محمد- م) در مورد ختمیت تجلی عنوان می کردند.

(۲) همانندی گذشته و آینده- «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ

(یوسف) رسولاً»^۱ (قرآن ۴۰/۳۴)

در قرآن، یهودیان، مکرراً به عنوان مخالفان ظهورات الهی، نام برده شده اند. حضرت بهاء الله از این مضمون استفاده کرده، بیکان اتهام قرآنی را متوجه خود علمای اسلام می نماید. قرآن، یهودیان (زمان حضرت محمد- م) را چنین معرفی می کند که می گفته اند بعد از وفات یوسف «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ... رسولاً» (قرآن ۴۰/۳۴). حضرت بهاء الله، صرفاً با ذکر این آیه، نوعی همسانی (بین گذشته و حال- م) برقرار می فرماید؛ اما در تفسیر آن، مستقیماً ذکری از یهودیان نمی کنند:

پس، از این آیه ادراک فرمایید و یقین کنید که در هر عصر، امم آن عهد به آیه ای از کتاب تمسک جسته از این گونه حرف های مزخرف می گفتند، که دیگر نبی نباید در ابداع بیاید؛ مثل آن که آیه انجیل را که مذکور شده، علمای آن استدلال به آن نمودند که هرگز حکم انجیل مرتفع نمی شود و پیغمبری مستقل مبعوث نگردد، الاً برای اثبات

^۱ خداوند هرگز بعد از او (یوسف)، رسولی برنخواهد انگیخت.- م

شریعت انجیل، و اکثری از ملل مبتلا به این مرض روحی شده‌اند، چنانچه اهل فرقان را می‌بینی که چگونه به مثل امم قبل به ذکر خاتم النبیین محتجب گشته‌اند؛ با اینکه خود مقررند به اینکه: "وما یعلم بأولیئه الا الله و الراسخون فی العلم" (قرآن ۳/۷) بعد که راسخ در علوم و أممها و نفسها و ذاتها و جوهرها، بیان می‌فرماید که قدری مخالف هوای ایشان واقع می‌شود، این است که می‌شنوی که چه می‌گویند و چه می‌کنند و نیست اینها مگر از رؤسای ناس در دین؛ آنهایی که الهی به جز هوی اخذ نکرده‌اند و به غیر ذهب مذهبی نیافته‌اند و به حجبات علم محتجب گشته‌اند و به ضلالت آن گمراه شده‌اند. (۱۳۱)

این، آشکارا حمله‌ای دیگر است بر جزم‌اندیشی. ضربه فقط تا آن حد تخفیف می‌یابد که یهود و نصاری نیز به همان اندازه در مورد انکار حضرت محمد، مقصّر قلمداد می‌شوند. دیگر بار گذشته همچون محملی برای آینده، به کار برده می‌شود. 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 اشباع 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 أممها و نفسها و ذاتها و جوهرها»، از چه کسی سخن می‌گویند؟ آیا حضرت باب مد نظر است یا خود حضرت بهاء‌الله؟ اگر متن حائز نشانه‌ای از زمان حال می‌بود، احتمال این که مقصود خود جمال ابهی باشد، قوت می‌گرفت؛ زیرا

^۱ و تاویل آن را کسی نمی‌داند جز خداوند و راسخان در علم. - م

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 مطمئن تر این است که همچنان، حضرت باب را مقصد این فقر، در نظر گیریم، چون آن حضرتند که موضوع کلی کتاب ایقاند. من مجبورم در این جا، نوعی محدودیت تفسیری را اعمال نمایم و آن این که اگر حضرت بهاءالله در این فقره، به طور علنی و خودارجاعی نکته‌ای را ابراز می نمودند، فرضیه مورد نظر ما (فرضیه راز موعودیت - م) تقویت می شد؛ اما چنین نیست. لهذا احتمال سومی مطرح می گردد: شاید آن حضرت عمداً این فقره را مبهم بیان فرموده‌اند تا هر دو نوع قرائت در مورد آن مصداق بیابد و این احتمال سازگار است با «راز موعودیت» آن حضرت؛ رازی که در آن زمان برای ایشان مقدور بوده فقط به آن اشاره نمایند.

(۳) همانندی با کیمیاگری: یکی از جنبه‌های مهم استدلال

حضرت بهاءالله کاربرد ایشان است از مسائل و مواضع مورد علاقه در میان عامه مؤمنین. علم مرموز کیمیاگری، یقیناً برای بسیاری از بایان، چیزی فراتر از یک تفنّن گذرا بوده است. در فقره زیر، حضرت بهاءالله، تقلیب و تبدیل روحانی را با فرایند کیمیاگری قیاس می فرمایند:

این است شأن اکسیر الهی که در یک 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 یک 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، کیمیاگری را به عنوان یک 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 احسائی (متوفی به سال ۱۸۲۶ میلادی)، در رساله اش راجع به «کیمیاگری و قیام اجساد» (۱۳۴) مدلی توصیفی را فراهم آورده که به عنوان بخشی از زیربنای ضروری و عقلانی ادیان بابی و بهایی، عمل می نماید.

در زمانی که کتاب ایقان نگاشته شد، بسیاری از (و شاید هم اغلب) بابیان، کاملاً مفتون کیمیاگری 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 رموزه کیمیاگری آشنا نباشد، قادر به درک حتی یک جمله از آنها هم نخواهد بود. الواح کیمیاگرانه 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 بوده اند بر عرفان، اخلاق و اصول، همچنین به کنجکاوی تابعان بابی خود نیز که به امور رموزه و مبهمه (۱۳۶) علاقمند بوده اند، پاسخ می داده اند.

به این طریق، حضرت بهاءالله می توانسته اند قوای آنها را به سمت مسائل مفیدتر، مثل تقلیب شخصی، سوق دهند. از آنجا که کیمیاگران، قرن ها، بیهوده در جستجوی «اکسیر» افسانه ای جهد کرده بودند؛ این پنداره

می توانسته به عنوان نمادی کامل برای جهد و طلب روحانی، به کار برده شود. جمال ابهی با انتقال رؤیای کیمیاگری به عرصه ایمان و گروندگی، می توانسته اند درباره اکسیری حقیقی که در دسترس مؤمنان راستین بوده، داد سخن دهند. اکنون با توجه به فقره مذکوره، دیگر باره، پرسش تفسیری ما مطرح می شود: آیا عبارت «این اکسیر» اشاره ای است به حضرت باب یا حضرت بهاء الله یا هر دو هیکل مبارک؟

(۴) همانندهایی با طبیعت (شمس): شمس، یکی از کثیر استفاده ترین تشبیهات در آثار بهایی است. البته حضرت بهاء الله از سایر پدیده های طبیعت هم (مثل گل رُز) (۱۳۷) بهره می برند؛ اما خورشید - آن سان که در کتاب ایقان پردازش می شود - برای بیان مظهریت، از قدرت و قابلیت بیشتری برخوردار است. پیام آوران الهی، مکرراً به خورشید همانند می شوند؛ یعنی همان گونه 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: «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّهَا وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا»^۱ (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» معرف امام (یا در بعضی احادیث، شخص مهدی) و «لیل» نماینده جمیع اعداء ائمه، به خصوص ابوبکر، می باشد که خلافتش حق حضرت علی را «پوشاند». (۱۳۸)

^۱ 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 می کند! سوگند به روز هنگامی که شکوهش را نمایان می سازد! قسم به شب وقتی آن را می پوشاند! - م

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 این که 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 استشهد می‌فرمایند؛ با این فرض که 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 محسوبند و الا از شمس سجین؛ چنانچه می‌فرماید: "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ"^۱ (قرآن ۵۵/۵) و معنی شمس و قمر هم که در آیه مذکوره هست البته شنیده‌اید؛ احتیاج به ذکر نیست. و هر نفسی هم که از عنصر این شمس و قمر باشد؛ یعنی در اقبال به باطل و اعراض از حق، البته از 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

^۱ خورشید و ماه حسابی (معین) دارند. (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

میراثی مکرم بهره می‌برند؛ اما در عین حال، چرخشی اخلاقی را نیز در این عرصه ایجاد می‌نمایند. ایماژ نور می‌تواند تصوّر آتش دوزخ را تداعی کند که معرف رهبری فاسد و تباه است و این ابتعادی است از رویه معمولی 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 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، موجود است. 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)

همان گونه 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 موردنظر
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)

نمادین محسوب داشتن آیه ۵۵/۵ توسط حضرت بهاء‌الله، سازگار
است با اشاره مجازین به طبیعت در آیه ۵۵/۶، جایی که ستارگان (یا گیاهان)
و درختان، تسلیم خداوندند و یا حتی به پرستش او مشغولند. پذیرش
مجازیت، اجازه استنتاج معادل‌هایی معنایی را فراهم می‌کند؛ یعنی در نظر
گرفتن مفهومی نمادین (tropical) به جای معنایی راستین (veridical).
یک توجه دقیق به کلمات کافی است تا مجازین بودن آیه واضح گردد. در
این جا، تفسیر نمادین یک گام دیگر به جلو برمی‌دارد؛ یعنی برای نماد یک
مرجع (معنی) قابل قبول عامه، در نظر می‌گیرد؛ یا به هویت مفروض آن
اشارت می‌کند. بدین ترتیب، حضرت بهاء‌الله آیه ۵۵/۵ را نمادین منظور
می‌فرماید و در تفسیر آن، رهبران سیه روی دینی را که به دلیل مقام والایشان

به اجرام سماوی مانند شده‌اند؛ اما عاقبت، محکوم به نار حسابان 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 ترازوی عدالت به نفع علمای تیره‌بختی نباشد که جمال ابهی از آنها سخن می‌گویند و نیز آیه ۵۵/۵، در دوایر تفسیری شیعه، قبلاً از آنها سخن گفته است. (منظور ما اشاره به کلمات حضرت بهاء‌الله در 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 ملایی نیز آشکارا به چشم می‌خورد.

یک چیز روشن و مبرهن است؛ حضرت بهاء‌الله کلمه حُسابان را به معنی «دوزخ» گرفته‌اند. ریشه این کلمه حَسَب و به معنی «حساب کردن، شمردن، و شمارش کردن» (۱۴۳) است. در لسان عربی، حُسابان هم «حساب کردن و شمردن» (۱۴۴) معنی می‌دهد. این اشارات لغوی در ترجمه‌های فوق ارائه شده‌اند. اما در زبان فارسی، واژه حُسابان، 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، حُسابان 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 شمارش» یا «روز داوری» است. (۱۴۷) یک 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 حُسابان به معنی «دوزخ»، قرائت شود، آیه به یک جمله اسمی عربی بدل می‌شود: «الشمسُ و القمرُ 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 گروه قرار داده شده‌اند:

[به راستی] خورشید و ماه [هر دو محکوم] به [عذاب آتش] دوزخ [هستند].

حضرت شوقی افندی با تمهید یک ترجمه توضیحی، نقل مفهوم آیه ۵۵/۵ را که جمال اقدس ابهی از آن به عنوان یک شاهد نصی استفاده می‌کنند؛ تقویت می‌نمایند. احاله 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، سمبل خورشید را به کار می‌گیرند 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

رَبِّكَمَا تُكَذِّبَانِ. يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُؤُ وَالْمَرْجَانُ»^۱ (قرآن ۲۲-۵۵/۱۹).
 ابن بابویه (یکی از نخستین مدافعان مکتب شیعه)، «دو 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
 قیامت نشان، عرضه نمی‌کند؛ اما احادیث شیعی این کار را می‌کنند. در
 افق‌های انتظار شیعه، رجعت امام دوازدهم یا قائم، بسی برجسته است؛ ولی
 بازگشت امام حسین، سومین امام، که همچنان جزیی از درام رستاخیزی
 است، از یک چنین برجستگی برخوردار نیست. چنین می‌نماید که مهدی
 موجود در سنت تسنن، همان قائم مذکور در سنت تشیع است. (اما هیچ
 مسلمانی سنتی نمی‌پذیرد که مهدی، 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 اهل تسنن برای
 رجعت ثانی اسلامی شده مسیح، قائلند.

حضرت بهاء‌الله با بازگشت به شباهت و همانندی، به عنوان یک ابزار
 روندانه، می‌کوشند به این سؤال پاسخ دهند که مقصود حضرت مسیح دقیقاً
 چه بوده، وقتی از رجعت خود سخن می‌گفته‌اند؟ پاسخ ساده است. این،
 حقیقت پیامبر، و نه شخصیت و جسمانیت اوست که منظور نظر است. در
 اینجاست که نماد خورشید وارد صحنه می‌شود. اکنون بنگرید که چگونه، در
 فقره زیر، خورشید برای مقاصد تشبیهی و همانندی، شخص نمود می‌گردد
 (شخصیت انسانی می‌پذیرد):

^۱ 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

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 قلم صادق است و اگر بگوید در حدود یومی، که غیر آنم؛ صادق است ... چنانچه می‌بینی با این که یک شیء اند، با وجود این در هر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می‌شود که در غیر آن نمی‌شود. و به همین بیان و قاعده، مقامات تفصیل و فرق و اتحاد مظاهر قدسی را ادراک فرماید 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 همانندانگاری حضرت بهاءالله تناسخ تعبیر گردد؛ زیرا موضوع رجعت، صرفاً گونه‌شناسانه است. اما راجع به «مقامات جمع و فرق» مختلف؛ یعنی آن سُنن قیامت‌نشان که به شخصیت‌های متفاوت پیامبران نسبت داده می‌شود چه باید گفت؟ تا آنجا که به کتب سماویه مربوط می‌شود، حضرت بهاءالله موضوعی را مورد بررسی قرار می‌دهند که لاوسن با توجه به گفتارهای وحیانی منسوب به پیامبران 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:

(۱) ندای الوهیت، «اذکار ربوبیه و الوهیه»: (۱۵۲)

اگر شنیده شود از مظاهر جامعه، "انی انالله"، حق است و ربیبی در آن نیست؛ چنانچه به کرات مبرهن شد که به ظهور و صفات و اسمای ایشان، ظهور الله و اسم الله و صفة الله در ارض ظاهر؛ این است که می فرماید: "ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمي" (قرآن ۸/۱۸) و همچنین: "ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله" (قرآن ۴۸/۱۰) (۱۵۳)

(۲) ندای مظهریت:

و اگر (مظاهر جامعه)، نغمه "انی رسول الله" بر آرند، این نیز صحیح است و شکی در آن نه؛ چنانچه می فرماید: "ما كان محمدٌ ابا احدٍ من رجالكم ولكن رسول الله" (قرآن ۳۳/۴۰) و در این مقام همه مرسند از نزد آن سلطان حقیقی و کینونت ازلی و اگر جمیع ندای: "انا خاتم النبیین" بر آرند، آن هم حق است و شبهه را راهی نه و سیلی نه؛ زیرا که جمیع حکم یک ذات و یک نفس و یک روح و یک جسد و یک امر دارند و همه مظهر بدئیت و ختمیت و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت آن روح الارواح حقیقی و ساذج السواذج ازلی اند. (۱۵۴)

^۱ من خدا هستم. - م

^۲ چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می انداختی بلکه خداوند بود که می انداختی. (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م

^۳ بیگمان کسانی که با تو بیعت می کنند، در واقع با خداوند بیعت می کنند. (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م

(۳) ندای عبودیت:

همچنین اگر بفرمایند: "نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ" این نیز ثابت و ظاهر است؛ چنانچه به ظاهر در منتهی رتبه عبودیت ظاهر شده‌اند. احدی را یارای آن نه که به آن نحو از عبودیت در امکان ظاهر شود. این است که از آن جواهر وجود در مقام استغراق در بحار قدس صمدی و ارتقاء به معارج معانی سلطان حقیقی اذکار ربوبیه و الوهیه ظاهر شد. اگر درست ملاحظه شود، در همین رتبه، منتهای نیستی و فنا در خود مشاهده نموده‌اند، در مقابل هستی مطلق و بقای صرف؛ که گویا خود را معدوم صرف دانسته‌اند و ذکر خود را در آن ساحت، شرک شمرده‌اند؛ زیرا که مطلق ذکر در این مقام دلیل هستی و وجود است. (۱۵۵)

این، یکی از مهم‌ترین فقرات در کتاب ایقان است. این توضیحات، مسأله «ندا» در کتب سماوی و نیز در سخنان وحیانی مظاهر الهی را حل و فصل می‌کند. مفهوم فقرات، واضح و روشن است. شاید خواننده علاقمند باشد اشارات 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 خطیرترین آیه قرآنی است که حضرت بهاء‌الله می‌بایست به آن می‌پرداختند. 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 احدیه صحه می‌نهند که این برهان، قبلاً نیز توسط حضرت باب، عرضه گشته است. (۱۵۶)

با التفات به همسان‌انگاری 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] (که می‌توان آن را یک زوج نمادین خواند؛ به جزوات توجیهی طرح سرمر بیان و یا به کتاب فضای کوچک حقیقت و نحوه تفکر در آن که توسط مترجم تهیه شده اند رجوع شود-م)، یکی از نمونه‌هایی (ازواج نمادینی - م) است که خیلی راحت پذیرفته می‌شود؛ اما آنچه مورد مناقشه باقی می‌ماند، انتقال لقب قرآنی «خاتم النبیین» است از تعبیری انحصارگرا (exclusivist) (یعنی مختصاً حضرت محمد-م) به تفسیری شامل‌گرا (inclusivist) (یعنی صادق در مورد همه پیامبران - م). هر چند استدلال حضرت بهاء‌الله از لحاظ شکل و صورت، تماماً اسلامی است، اما در یک زمینه و پیشینه اسلامی این نوآوری تفسیری، ناپذیرفتی است. تفسیر سنتی آیه ۴۴/۴۰ ریشه دارتر از آن است که اجازه دهد قشریون اسلامی، به نحوی جدی، هرگونه دیدگاه جدیدی را بپذیرند. اقامه دلایل و براهین حضرت بهاء‌الله در شرایط و اوضاعی اسلامی، هرچقدر هم که ممکن است متقاعدکننده بوده باشد، بسی خطرآفرین بوده است؛ و البته هنوز هم هست.

نسخ و نفی (۱۵۷)

تغییر قبله: (قرآن ۱۴۹-۲/۱۴۳): از لحاظ نظری، خداوند باید مختار باشد هر آنچه را که وضع فرموده، نسخ و لغو نماید و بر این مزیت الهی، هیچ محدودیتی را نباید اعمال کرد و یا این که باید اعمال کرد؟ مثلاً آیا قیامت ظاهری، اسلام را اعتبار خواهد بخشید و شریعت را حفاظت خواهد کرد؟ (یعنی آیا ممکن نیست که نفس قیامت به نوعی ناسخ اسلام باشد؟-م) این مسأله‌ای است مورد مناقشه. امانت، به بعضی از جنبه‌های ناسخیت قیامت نسبت به اسلام، اشاره نموده است. او می‌گوید:

قیامت به دنبال سلسله‌ای از حوادث رستاخیزی رخ می‌دهد؛ حوادثی که زمان تاریخی را خاتمه می‌دهد و جهان خاکِ رو به تباهی را که شریعت اسلامی نیز جزئی از آن است، پایان می‌بخشد. مطابق حدیث نبوی، هر آنچه که در دور محمدی شرعی یا غیر شرعی است، فقط تا روز داوری معتبر است. بنابراین، با ظهور قائم، شریعت اسلامی از مقصد باز می‌ماند. بر طبق تعالیم اسلام، مقصد دین، تمهید سبیل است در این عالم برای نجات نهایی انسان و بعد از روز جزا، نجات یافتگان، جاودانه در بهشت (دنایای فاقد شریعت) آشیانه خواهند کرد. لِهَذَا، موانع عقیدتی 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 غیر قانونی تلقی گردد. همان گونه 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 جا افتاده جاری را اعلام نماید، مجبور است در مورد وقوع یا شُرْف وقوع قیامت، تفسیری نمادین تأمین نماید؛ که بدون آن، شریعت پیشین نسخ پذیر نخواهد شد. (۱۵۸)

نمی‌توان مسأله را بهتر و ساده تر از این بیان نمود. اما حضرت باب پیش از این، نمونه‌ای از یک چنین نسخ و الغایی را - همراه با توجیه نمادین آن - عرضه داشته بود. آن حضرت با نزول بیان عربی شریعتی جدید

را تأسیس فرموده و با شمول بیان ناتمام فارسی، آن را تفصیل داده بودند؛ اثری که گفته می‌شود کتاب ایقان، به نحوی باطنی و رازآمیز، مکمل آن می‌باشد.

راجع به این مسأله که آیا مرحله «نسخ» موجود در طبقه بندی ونس برو، در اینجا، به عنوان یک ابزار رَوَندانه عمل می‌نماید یا نه، باید توضیح داده شود که حضرت بهاءالله، به جای تحلیل یک آیه برحسب این که آیا آیه‌ای را نسخ می‌نماید و یا با آیه‌ای دیگر نسخ می‌شود (مطلبی که مورد نظر ونس برو می‌باشد- م)، مفاهیم مربوط به نسخ را که مستخرج از کتب مقدسه و احادیث معتبره است، به کار می‌برند تا وجود سوابقی از نسخ را، به عنوان جزئی از مزیت قانون گذاری پیامبر اکرم، ثابت نمایند. این خط استدلالی، به یکی از نتایج عمده داعیه بر ظهوری بدیع؛ یعنی قدرت 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، روبه بیت المقدس توجه می‌فرمودند در وقت صلوات تا آن که 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 فَلَنُوَلِّينَاكَ قِبْلَةَ تَرْضَاهَا"^۱

(قرآن ۲/۱۴۴) تا آن که در یومی آن حضرت با جمعی اصحاب به فریضه ظهر مشغول شدند و دو رکعت از نماز بجا

^۱ 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 خشنود سازد. - م

آورده بودند که جبرئیل نزول نمود و عرض کرد: "قَوْلٌ وَجِهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"^۱ (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 شرک و شک، تمیز دهیم.» (۱۶۱) هرچند نظر طبرسی در زمینه ای متفاوت مطرح گشته، اما در آن، امتحان ایمان، به عنوان یک 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»^۲ (۱۶۲) (قرآن ۷۴/۵۰) آن حضرت هماهنگ با نماد معروف شجاعت (یعنی شیر)، همان ترکیب و صنعت قرآنی را به کار می برند که از نماد «خرها» برای اشاره به جبانان، استفاده می نماید. اما این آیه تفسیر و تبیین نمی گردد، بلکه ذکر آن صرفاً اعجابی است.

نَسْخٌ، 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 بهایان ممالک شرق و وسطی، مجبور بودند در تماس های خود با مسلمانان، جانب احتیاط را مراعات کنند. قبله، جزئی مهم از تدین است؛ به طور مثال: در یهودیت و

^۱ ترجمه از روی متن انگلیسی: صورتت را به سوی مسجد مقدس بگردان. - م

^۲ ترجمه از متن انگلیسی: خرهای ترسان که از شیر ترسان می گریزند. - م

اسلام، جهت گیری کلی ایمانی شخص، به وسیله آن مشخص می شود. مفسر شهیر، نیشابوری، چکامه‌ای ژرف بر مسئله قبله، نگاشته است:

قبله برای این است که بنده روبه درگاه سلطان حقیقی آوزد و به خدمت او پردازد؛ نیز برای این است که وحدت و هماهنگی در میان مؤمنان مستقر گردد... یهودیان به مغرب توجه داشتند که جهت افول انوار است... مسیحیان به مشرق نظر می کردند که مسیر سطوع انوار است... اما اهل ایمان به مظهر انوار روی می گردانند که مگه معظّمه است... عرش، قبله حاملان آن و کرسی، قبله نیکوکاران... و کعبه، قبله مسلمانان است. (۱۶۳)

حضرت بهاء الله در ذکر داستان نسخ قبله در زمان رسول الله، شأن نزول دو آیه مربوط به این حادثه (قرآن ۲/۱۴۴ و ۲/۱۴۹) را نیز نقل می فرماید؛ اما آنچه در این جا غیر معمول می نماید 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 می فرمودند 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 می فرماید: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" (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

^۱ ترجمه از متن انگلیسی: خاور و باختر از آن خداوند است، بنابراین به هرسو روی نمایید، همانجا وجه خداوند است. - م

این گونه امور که سبب وحشت جمیع نفوس است، واقع نمی‌شود مگر برای آنکه کل به محک امتحان الله در آیند تا صادق و کاذب از هم تمیز و تفصیل یابد. (۱۶۴)

درباره آیه ۲/۱۱۵ که حضرت بهاء الله در این جا نقل می‌فرمایند، ربیبین می‌گوید: «تمامی گزارش‌های اصحاب از این آیه، در مورد یک نکته متفق القولند: همه مطالب تفسیری عمداً طوری طراحی و نقل شده است که آیه نتواند جزئی از مسأله قبله به حساب آید.» (۱۶۵) یعنی اینکه از این آیه هیچ نکته ای شرعی راجع به قضیه قبله استنتاج نشده است. (تنها بار شرعی آن، مربوط به جهت قبله می‌شود، وقتی هوا مه آلود یا تاریک است.) حضرت بهاء الله در مورد ربط آیه ۲/۱۱۵ به مسأله قبله، در حال و هوایی فیض آمیز، 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، هیچ گونه تفسیر نمادینی اجراء نمی‌شود، مگر شباهتی که در جایی دیگر از کتاب ایقان، برقرار می‌گردد بین کافران عهد عتیق و معرضان عصر جدید؛ کسانی که خداوند با آنچه در هر ظهور بدیعی نسخ می‌نماید یا ابقاء می‌فرماید، امتحانشان می‌کند. به همین دلیل، حضرت بهاء الله، بعد از ذکر آیه ۱۳/۴۱ (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...) ^۱، به قرب ظهور منزلی جدید (ولهذا ناسخی بدیع)، اشاره می‌فرمایند:

قُلْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ هَذَا قَتِي نَارِي يَرْكُضُ فِي بَرِيَّةِ
الرُّوحِ وَيُبَشِّرُكُمْ بِسَرَاةِ اللَّهِ وَ يُذَكِّرُكُمْ بِالْأَمْرِ الَّذِي كَانَ

^۱ در قرآن ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، شماره آیه، ۳۹ ذکر شده است. معنی آیه از روی همین منبع: خداوند آنچه را بخواهد می‌زداید یا می‌نگارد. - م

عن افق القدس في شطر العراق تحت حجاب التور بالسنن مشهودا.^۱ (۱۶۶)

حضرت بهاء الله بعدها، در خلال ایام مظهریتشان، خود نیز قبله را تغییر می دهند و بالغاء مکه به عنوان قبله به این صورت، می توان اظهار داشت که آن گونه «کار برد قبله» (در زمان رسول الله - م) در واقع، نوعی «شعار یا علامت فرقه ای»، (۱۶۷) بوده است.

اسباب النزول (شأن نزول)

«اسباب النزول» یا شأن نزول به نوعی تفسیر جزئی و گونه ای اشاره دارد. یک تعریف مرسوم می گوید این عبارت دال بر آن گزارش های تاریخی است که «سبب (یا موقعیت) نزول یک سوره یا آیه و نیز زمان و مکان و سایر مسائل مربوط به نزول آن را» توصیف می نماید. «چنین تفسیری بر اساس اصول مشهور انتقال وقایع از اسلاف متدین، ارزیابی می گردد و هدفش ترجمان دقیق چنین وقایع و مسائل مربوط به آن است.» (۱۶۸)

اما هدف اصلی حضرت بهاء الله از ذکر چنین روایاتی، لزوماً بیان شأن نزول آن ها نیست؛ بلکه آن حضرت مایلند برای توضیح اصل نسخ و الغاء، به ذکر مشابهات تاریخی مبادرت ورزند. در مقایسه، استفاده حضرت بهاء الله از گزارش های سبب گونه مختلف (یعنی شأن نزول ها - م)، با عملکرد سنتی آنها تطابق دارد؛ عملکردی که به قول ریپین، «تفسیر گونه ای

^۱ ترجمه از روی متن انگلیسی: ای اهل ارض، بنگرید این جوان ناری را که در عرصه ژرفای بی انتهای روح می تازد و شما را بشارت می دهد که: " بنگرید چراغ خداوند روشن است" و شما را فرا می خواند که به امرش التفات کنید؛ امری که اگرچه تحت حجاب عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس، مشعشع و مشهود است. - م

مَلَّايَانَهُ» (haggadically exegetical) بوده، می‌تواند «اوضاع و احوالی را بیان کند که تفسیر صحیح تری 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 (یا شأن نزول) قرآن ۶/۱۲۲: «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَآحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا!»^۱ حضرت بهاء‌الله طبیعت استعاری این آیه را با اشاره به شرایط (شأن) نزول آن در بستر رسومی تاریخی‌اش، 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 یک مَثَل زده شده است: حمزه که قبل از زنده شدن به ایمان از نظر روحانی مرده بود، علناً با نور و خفياً با حیات قیاس شده است؛ درحالی که عکس آن برای ابوجهل مقرر گشته است. در

^۱ ترجمه از روی متن انگلیسی: آیا مَثَل مُرده‌ای که زنده نمودیم و برایش نوری قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، مانند کسی است که در تاریکی است و از آن بیرون نتواند شد؟ - م

راستای استدلال حضرت بهاء‌الله بوده است که به آیه اغراق آمیز فوق اشاره نمایند؛ آیه ای که هرچند سرشت استعاریش آشکار است، اما به قولی، مخاطبان رسول‌الله را در زمان نزولش، سردرگم کرده است. آن حضرت قبل از ذکر این سبب (شان 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 گونه ای 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 به این صورت است که: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاِهْلِ فَلِ هِيَ مَوَاقِبَتُ لِلنَّاسِ»^۱ یک 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:

^۱ از تو راجع به حالات مختلف ماه می‌پرسند، بگو آنها دوره‌هایی هستند که برای مردم در نظر گرفته شده‌اند. - م

مُوَاح (Muah) ابن جبل و طلبه ابن غنانه، پرسیدند: "ای پیامبر، چرا ماه جدید، به محض این که دیده می‌شود، اول شبیه یک سوزن نازک است و بعد روشن‌تر و بزرگتر می‌گردد تا به صورت دایره درمی‌آید و بعد شروع به کوچک شدن می‌کند تا این که به حالت اول خود بازمی‌گردد؟ چرا در یک وضعیت ثابت باقی نمی‌ماند؟" آن گاه خداوند آیهٔ مربوط به اهله را نازل فرمود. (۱۷۴)

حضرت بهاءالله این آیه را تفسیر نمی‌کنند؛ فقط بلافاصله بعد از ذکر آن، اظهار می‌دارند: «(علماء عصر - م) بعد از استماع، 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: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي!». مطابق شأن نزولی که حضرت بهاءالله ذکر می‌فرمایند: «چون این جواب مذکور شد، کل 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 نمی‌گیرد. نکتهٔ مورد نظر، صرفاً این است: همواره میان معیارهای علم الهی و علم انسانی تنش وجود داشته است. حضرت بهاءالله قبل از ذکر این دو حکایت تنبّه انگیز، نتیجه اخلاقی آنها را ارائه می‌فرمایند که در قلب این نتیجه گیری، اشارهٔ خودارجاعی مبهم و احتمالاً مهمی، جای دارد:

باری در کلمات 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

^۱ بگو روح از فرمان پروردگار من صادر می‌شود. - م

کلمات قدسیه را تفسیر نمایند و چون مطابق نفس و هوای خود نیابند، بنای ردّ و اعتراض گذارند.

چنانچه الیوم علماء و فقهای عصر که بر مسند علم و فضل نشسته‌اند و جهل را علم نام گذاشته‌اند و ظلم را عدل نامیده‌اند، اگر مجعولات خاطر خود را از شمس حقیقی سؤال نمایند و جواب موافق آنچه فهمیده و یا از کتاب مثل خود ادراک نموده‌اند، نشوند؛ البته نفی علم از آن معدّن و منبع علم نمایند؛ چنانچه در هر زمانی این واقع شد. (۱۷۷)

اگر «شموس حقیقت» پیام آوران الهی هستند، بنابراین «شمس حقیقی» و «معدن و منبع علم»، چه کسی است؟ نمی‌توانیم حضرت باب را نادیده انگاریم. اما با توجه به شرایط زمانی حاکم، بعید است که حضرت باب، مدّ نظر جمال ابهی بوده باشد. طبیعی‌ترین قرائت این فقره، منتج به این نظریه است که خداوند هر کسی 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 متعددی موجود است که شرح می‌دهد چگونه بایان، مجذوب جمال رحمان می‌شدند. این داستان‌ها، هر چند پارساانگاران‌اند، اما شواهد موثقی به نظر می‌رسند بر قوه روحانی و فره ایزدی جمال ابهایی. این حکایات دال 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 مُدّعی 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 آیات قصائد عرفانی حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد را می‌توان نوعی کلمات جذباتی 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 مصمم نبوده‌اند. در خلال آثار آن حضرت در این دوره، فقراتی مُصنَّعه دقیقه، با سرشتی کاملاً ابهام آمیز موجود است که بعضاً به وضوح خود ارجاعی‌اند و بعضاً با ابهام در این بیانات مبهمه، اسرار متنوعه متعدده، نهفته است. آیا این طور نیست؟ حلّ این مسأله، تا حدّ زیادی به مطالعه آثار حضرت بهاء‌الله در دوره بغداد، از جمله، اثر تفسیری کتاب ایقان بستگی دارد.

(۴) شأن نزول قرآن ۵/۶۲: در این آیه است: «قل یا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان ائمانا بالله و ما انزلنا و ما انزل من قبل و ان اكثرکم فاسقون»^۱ حضرت بهاء‌الله آشکار می‌سازند که: «این آیه وقتی نازل شد که کفار به اسلام اذیت می‌نمودند.» (۱۷۸) و سپس به شرح مجادلات آنها می‌پردازند.

در این جا ذکر سبب نامشخص است و قصد آن حضرت این نیست که تاریخ بنویسند. هدف ایشان این است که توازی و تشابهی آشکار بین گذشته و حال برقرار کنند: «مع ذلك آیا جایز است این آیات بدیعه (در زمان حال - م) که احاطه فرموده شرق و غرب را، از آن مُعرض شوند؟» (۱۷۸) در این جا ابهامی عمدی به چشم می‌خورد. حضرت بهاء‌الله که تا کنون داعیه موعودیتی را مطرح نفرموده‌اند، نسبت به امتیاز نزول

^۱ ای اهل کتاب، آیا ما را انکار نمی‌کنید فقط به این دلیل که به خدا و به آنچه برایمان نازل می‌نماید و آنچه از قبل برایمان نازل نموده است، ایمان داریم؟ چنین است. زیرا اکثر شما از زشتکارانید. - م

آیات، آشکارا سخن نمی‌گویند. واضح است که «این آیات بدیعه» رسماً به آیات حضرت باب اشاره دارد.

در این جا مفهوم نمادین صرفاً گونه‌شناسانه است؛ یعنی حضرت باب پیامبر جدیدی است که شخصیت همگون ایشان، حضرت محمد است. البته به کارگیری اسباب نزول برای مقاصد معاصرسازی، در واقع عکس آن چیزی است که آیه برای آن نازل شده است. (۱۸۰) به جای تمرکز بر معنای ظاهری آیه که به نظر می‌رسد هدف از ذکر سبب، ایضاح آن است؛ هم آیه و هم سبب، هر دو، برای اشاره به موقعیتی معاصر (نزول آیات بدیعه - م)، به کار برده می‌شوند.

کمی جلوتر در متن کتاب، حضرت بهاء‌الله یک بار دیگر تصویری می‌گسترانند از آنچه که رخ خواهد داد، اگر خداوند پیام آور جدیدی مبعوث فرماید:

حال اگر کسی بیاید به کرورها از آیات و خُطَب و صحائف و مناجات بی آن که به تعلیم اخذ نموده باشد، آیا به چه دلیل می‌توان اعتراض نمود و از این فیض اکبر محروم شد؟ جواب چه خواهند گفت بعد از خروج روح از جسد ظلمانی؟ آیا متمسک می‌شوند که به فلان حدیث تمسک جستیم و چون معنی آن را به ظاهر نیافتیم، لهذا بر مظاهر امر اعتراض نمودیم و از شرایع حق دور گشتیم؟ آیا نشنیده‌اید که از جمله علت این که بعضی از انبیاء اولوالعزم بودند، نزول کتاب بود بر آنها؟ و این 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 نفس قدسی و نفسِ رحمانی، احتراز جویند و ادبار نمایند، نمی‌دانم به که

تمسک جویند؟ و به کدام وجه اقبال کنند؟ بلی "وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ
هُوَ مُوَلِّیْهَا..."^۱ (قرآن ۲/۱۴۸) (۱۸۱)

و این، یک مورد از براهین مظهریتی است که حضرت بهاء‌الله، یک سال پس از تحریر کتاب ایقان (۱۸۶۳) در مورد توانایی «نزول» خود به خود «آیات» بسیار، اقامه فرمودند و بدین وسیله با چالش قرآنی همتا ناپذیری، به مقابله برخاستند.

تعیین هویت مبهمات و متشابهات

حضرت بهاء‌الله، پس از اثبات حضور نمادگرایی رستاخیزی، به طریقی که به نحو غیرمستقیم، رویکردهای فصیحانه را نسبت به لسان مجازین قرآن، به یاد می‌آورد؛ اقدام به کار مشکل تفسیر نمادین محض، می‌فرماید. آن حضرت، با تبیین و توضیح نمادها، به روشی که ونس برو «انتقال یا جایگزین مستقیم» می‌خواند، «تعیین هویت مبهمات و متشابهات» را به عنوان ابزاری رَوَندانه، به کار می‌برند. معمولاً در تفسیر نمادین، یک نماد، وقتی آشکار تلقی می‌شود که به راحتی قابل تشخیص باشد؛ مثل خورشید یا ابر یا کوهستان. خواننده در درک یک چنین شیء ملموسی که در قرآن از آن نام برده شده باشد، مشکلی ندارد. بنابراین، تفسیر هنگامی وارد صحنه می‌شود که به نظر مفسر، این خورشید یا ابر یا کوهستان، معرف چیز دیگری باشد؛ مثل یک فکر یا یک شخص (آنچه که در مقابل نماد می‌توان به آن معنی گفت - م). اما در مورد تعیین هویت مبهمات و متشابهات، با عباراتی (مثل لقاء الله - م) سر و کار داریم که خود آنها نیز، سوای مفهوم حقیقی‌شان، مبهم می‌باشند.

^۱ و هر یک را جهتی است (برای قبله) که خداوند روی آورشان گردانیده است. (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

در این بخش نشان داده خواهد شد که تعیین هویت کلمه «لقاء» - که مفهومی انتزاعی است و نه شیء‌ای مادی - مهم ترین تفسیر بدیعی است که در کتاب ایقان صورت گرفته است. یک چنین هویت یابی، از لحاظ اعتقادی، سابقه چندانی در تفسیر کلاسیک ندارد؛ اما مع‌هذا، روش کار همان روش معمول است؛ یعنی این که فرایند تفسیر، تغییری نکرده است؛ زیرا شیوه تفسیر در کتاب ایقان، حکمی قاطع و ثابت دارد.

(۱) «لقاء» و «مظهریت»: حدود یک سوم آیات قرآنی، رستاخیزی است و شاید در قرآن، پیشگویی غایی - و قاطع ترین وعده از وعود موجود در آن - «لقاء» الله باشد. در روز داوری، خداوند ظاهر می شود و مؤمنان او را می بینند. آیا به راستی چنین است؟ مسأله لقاء 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 رَوَدانه (تعیین هویت عبارت متشابه - م) «لقاء» الله را معادل «لقاء» «مظهر» امر الله می گیرند. در این جا ذکر این نکته که آن حضرت، چگونه این یکسان انگاری را وارد ساختار استدلالی خود علیه ختمیت تجلی یا ظهور، می فرمایند؛ بسیار مفید است؛ زیرا کاری درخشان و مؤثر می باشد.

مضمون مرکزی کتاب ایقان، این برهان است که وعده قرآنی «لقاء» الله، در واقع، اشاره به ظهور مظهر الهی دیگری، در یوم قیامت است. یکسان انگاری ملاقات خدا (قرآن ۳۳/۴۴، ۱۰/۴۵، ۶/۳۱، ۲/۲۴۹، ۲/۴۶، ۱۱/۲۹، ۱۳۲ و ۶۹/۲۰، ۶/۱۵۴، ۱۸/۱۱۱ و ۲۹/۲۳) با ظهور قائم (پاخیزنده یا قیام کننده)، قبلاً توسط شیخ احمد احسائی (متوفی، ۱۸۲۵ میلادی)، بنیان گذار مکتب شیخی و مبشر بلا فصل ایدئولوژیک تفکر بابی / بهایی، (۱۸۲) صورت گرفته بود. رویکرد او به آیات قیامت نشان - یعنی آیاتی که در زمره متشابهات محسوب می شوند - «منطقی» (تفسیر موارد انسان گونه انگار) و مجازین است. رفعتی می گوید:

در مورد ملاقات خدا در روز رستاخیز، شیخ احمد احسائی تعبیر دیگری دارد. همان گونه که قبلاً گفته شد، براساس روایات اسلامی، شیخ احمد روز قیامت را به معنی یوم ظهور قائم منتظر، تفسیر می‌نماید. این تعبیر هر چند مبتنی بر احادیث است؛ اما با عقیده جاری اسلامی، تفاوت فاحشی دارد. در تصوّر عادی اسلامی از یوم قیامت، انتظار بر این است که کل عالم هستی دگرگون شود و انقلابات و تغییرات و تبدیلات مخربّه مدّه‌شده‌ای در کلّ 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 به گونه‌ای که مردم بطور ظاهری از متن قرآن استنباط می‌نمایند.

شیخ احمد در تفسیر خود می‌کوشد، میان تجلی الهی و خرد انسانی آشتی برقرار سازد. در تعبیر او، در روز رستاخیز، عالم هستی پایان نخواهد یافت؛ زیرا همواره بوده و همواره نیز خواهد بود. معنی حقیقی روز قیامت، ظهور مظهر جدید الهی است، که دور قبلی را پایان می‌دهد و مرحله 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 یکسان‌انگاری را یک قدم جلوتر می‌برند و یک فصل کامل از بیان فارسی (۳/۷) را به مسأله مواجهه با خدا «لقاءالله»، اختصاص می‌دهند. آن حضرت به ما می‌آموزند که «دیدن خدا» عبارت است از دیدن پیامبر او. براون (که اغلب به طور مستقیم آثار حضرت باب را توضیح می‌دهد)، مفاد این تفسیر را به صورت زیر خلاصه نموده است:

در رابطه با آنچه خدا راجع به دیدن خود یا ملاقات با ربّ نازل نموده، مقصود چیزی نیست جز ملاقات من یُظهِرُهُ اللهُ؛ زیرا خدا، ذاتاً قابل دیدن نیست. ذات ازلی را نمی‌توان دید یا درک کرد یا

وصف نمود یا تعریف کرد؛ هر چند او همه اشیا را می‌بیند، درک می‌کند، وصف می‌نماید، و تعریف می‌کند؛ لهذا مقصود از لقاء الله که در کتب سماوی مذکور است، ملاقات مظهر نقطه حقیقت است، که همان مشیت اولیه باشد. بنابراین منظور از آیه قرآنی لقاء الله، لقاء رسول الله است؛ همان طور که در مورد مؤمن حقیقی گفته شده که: «ملاقات او، ملاقات رسول الله است و دیدار رسول الله، دیدار خدا می‌باشد»... او (خدا) مثل خورشید است و غیر او چون مرآت که انعکاسات انوار خورشید در آن ظاهر می‌شود. هر نفسی به ملاقات مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ فائز شود، به ملاقات خدا فائز شده است. (۱۸۵)

اشاره به مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ موضوع اصلی و برجسته آثار واسعه حضرت اعلی است، که تقریباً تمامی آنها در بایگانی‌های آثار خطی و یا در کتابخانه‌های خصوصی، محفوظ است. زمان ظهور این هیکل قیامت نشان بابتی، مسأله‌ای مورد مناقشه بوده است. (۱۸۶) به هر حال، این مأموریت مقدس حضرت باب بوده است که عالم را برای ظهور این هیکل الوهی، آماده سازد. بایان بسیاری چنین داعیه‌هایی موعودگونه داشتند؛ اما این حضرت بهاء الله بودند که انطباق خصائص خود با موعود را به پذیرفتنی‌ترین وجه نشان دادند و البته در این میان، نقش عمده به عهده براهین مطروحه در کتاب ایقان بوده است.

برای حضرت بهاء الله فقط میسر بوده با انحراف کانون توجه رسالت شناسانه از آیه قرآنی دال بر «ختم» به آیات متعدد حاکی از «لقاء»، مقدمه و تکیه گاهی قرآنی برای ظهوری فرااسلامی، مهیا سازند. از نقطه نظری معین، تمامی مسیر استدلال آن حضرت در کتاب ایقان، طوری طراح شده که ارجحیت و اولویت قرآن ۳۳/۴۴ را بر قرآن ۳۳/۴۰ اثبات نماید.

این آیه یگانه (۳۳/۴۰)، به منزله قلب خدا شناسی اسلامی است. مفهوم آخریتی که مبتی بر عبارت «خاتم النبیین» است، آنچنان بر صخره

تفسیر اسلامی حک شده که زدودن آن غیر ممکن به نظر می رسد. در این راستا تنها کاری که ممکن بود انجام شود عرضه تفسیری جدید در مورد آن بود و این دقیقاً همان اقدامی است که حضرت بهاء الله انجام دادند. تفسیر آن حضرت چشمگیر است: ایشان انگشت اشاره را، فقط چهار آیه جلوتر، به آیه ۳۳/۴۴، که نسبتاً نادیده نیز انگاشته شده، متوجه می سازند. نتیجه این که خواننده ناگهان از پیامبر آخر، به روز آخر؛ و از پایان پیامبری به پایان زمان، انتقال می یابد. در خلال چند سطر عربی منزول (اشاره به آیات مربوطه قرآنی است - م)، سیمای زیبای محمدی به جلوه جمال الهی مبدل می شود؛ اما از آنجا که خدا نادیدنی است، وعده لقاء الله محتاج تفسیر می گردد:

مثل آنکه در کتاب مبین رب العالمین، بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی: «ولکن رسول الله و خاتم النبیین»^۱، 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 گشته اند؛ با این که حکم لقا در یوم قیام منصوص است در کتاب و قیامت هم به دلایل واضحه، ثابت و محقق شد که مقصود قیام مظهر اوست بر امر او و همچنین از لقاء، لقای جمال اوست در هیکل ظهور او؛ اذ «انَّهُ لا تُدرکُهُ الابصارُ و هو يُدرکُ الابصارَ»^۲ (قرآن ۶/۱۰۳) (۱۸۷)

^۱ بلکه پیامبر خدا و خاتم پیامبران است. (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م
^۲ دیدگان، او را در نیابد و او دیدگان را دریابد؛ و اوست باریک بین آگاه. (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی) - م

این استدلالی جالب توجه است. در این جا طبق تفسیر حضرت بهاء‌الله، دو آیه یا دو کنیه یا دو مظهریت الهیه، به هم ارتباط می‌یابند که اسامی ماورایی آنها عبارت است از: ۱) «خاتم النبیین» و ۲) «لقاءالله» (هر چند قرآن ۳۳/۴۴ فقط از «یوم لقاء» سخن می‌گوید، اما حضرت بهاء‌الله آیات ۲/۴۶ و ۲/۲۴۹ و ۱۳/۲ و ۱۸/۱۱۱ و ۲۹/۲۳ را نیز برای استنتاج معنی عبارت لقاءالله، ذکر می‌فرمایند.) تفسیر «خاتم النبیین» سنتاً به معنی «آخرین پیامبر» بوده است؛ اما در تفسیر حضرت بهاء‌الله، «لقاءالله»، عملاً به معنی «پیامبر یوم آخر» می‌باشد. بدین ترتیب «آخرین پیامبر» و «پیامبر یوم آخر»، دو هیکل ربوبی متعلق به دو دوره متفاوت می‌باشند. حضرت محمد دور رسالت را پایان می‌دهند و حضرت باب دور تحقق و اکمال را آغاز می‌فرمایند.

مفهوم «لقاءالله»، به عنوان تجلی الهی، مبتنی است بر توسّلی ضد انسان‌انگارانه به قرآن ۶/۱۰۳ (لا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ - م) حضرت بهاء‌الله این آیه را نقل می‌فرمایند تا امکان لقای خجسته (منظور دیدار خداوند است - م) را مردود شمارند. خدا نمی‌تواند دیده شود؛ بنابراین «لقاءالله» باید در مورد خدایی نادیدنی «تحقق» یابد. «لقاء» میسر است، اما خدا دیده شدنی نیست. لهذا «لقاءالله» دیدار خدا «بشخصه» نیست، بلکه دیدار خدا «در شخص» است و حضرت باب چنین «شخصی» است؛ یعنی اینکه قرآن ۳۳/۴۰ به حضرت محمد اشارت دارد و قرآن ۳۳/۴۴ به حضرت علی محمد دلالت می‌نماید.

بنابراین، در جریان استدلال حضرت بهاء‌الله و از لحاظ تفسیری، آیه ۳۳/۴۴ مهم‌تر از کلیه آیات قرآنیّه ظاهر می‌شود. اکنون بهتر است نظری دیگر به این آیه افکنیم:

«تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا»^۱ (قرآن

(۳۳/۴۴) (۱۸۸)

از منظری اسلامی، تفسیر حضرت بهاءالله مسأله ساز است؛ زیرا چنین القاء می‌نماید که در روز قیامت، شخصی معین، خدا انگاشته خواهد شد و این به منزله غلوی رافضی و ارتدادی است. این اندیشه که انسان می‌تواند «خدا» باشد، یک حدّ این مسأله تفسیری و این ایده که خدا مثل انسان است یا انسان گونه است، حدّ دیگر آن می‌باشد. در هر دو حدّ قضیه، خدا، نظراً، می‌تواند «ملاقات شود».

در اسلام عامیانه، خطری برای این نوع افراط گرایی 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. همان گونه که فرمول احمد ابن حنبل مقرر می‌دارد، مؤمنان، بدون سؤال از کیفیت مسأله (بلاکیف؟)، آن را می‌پذیرند. اما ظاهر قضیه چنین می‌نماید که بدین ترتیب، خدا پدیداری و محسوس و در نتیجه، محدود خواهد شد؛ وضعیتی که با سایر اصول اعتقادی اسلامی، در تعارض است. اصل کلی موضوعه حضرت بهاءالله، یعنی «مظهریت»، می‌کوشد دو حد افراط و تفریط این معضل را، به هم نزدیک کند. مطابق این اصل، خداوند به واسطه یک وکیل، یک نایب، یک مظهر یا یک پیامبر جلوه گر می‌گردد؛ کسی که به عنوان نماینده منتخب، و کالتاً اراده خدا را برای تمامی مقاصد عملی و اجرایی، «ظاهر» می‌سازد.

مطابق مظهریت شناسی بهایی، خداوند در شخص «مظهر خود»، «ظاهر» می‌گردد. حضرت بهاءالله، در لوح الظهور، (۱۸۹) با سادگی

^۱ ترجمه از روی برگردان زُدول: تحیت آنها در روزی که او (خدا) را ملاقات خواهند کرد، «سلام» خواهد بود و او برای آنها اجری کریم آماده فرموده. - م

بی‌پیرایه‌ای، چنین توضیح می‌دهند: «استاد زرگر را ملاحظه کنید؛ او انگشتی 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 مظهریت شناسی را از هر نوع شائبه انسان گونه انگاری خدا، منزّه و مبرا می‌نمایند:

مباداً 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 یا تنزلات عوالم حق در مراتب خلق رَوَد ... زیرا که (حق) بذاته، مقدس است از صعود و نزول و دخول و خروج؛ لم یزل از صفات خلق غنی بوده و خواهد بود. (۱۹۱)

حائز اهمیت است که توجه شود حضرت بهاء‌الله مقام حضرت محمد به عنوان خاتم النبیین را به معنای سنتی آن، انکار نمی‌کنند؛ بلکه این لقب را در مورد تمامی طول تاریخ نجات (یعنی در مورد همه مظاهر مقدسه - م)، صادق می‌دانند؛ تاریخ نجاتی که نه تنها هرگز با حضرت محمد منتهی نمی‌شود، بلکه در یوم قیامت تغییری مثل واره نیز خواهد یافت. حضرت بهاء‌الله در یکی از ادعیه مبارکه، حضرت محمد را براساس معنای واسع‌تری از این لقب قرآنی، مکرم و متعالی می‌دارند: «پاک و مقدسی تو ای پروردگار من؛ از تو می‌طلبیم به حق اصفیایت و به حق حاملان امانت و به حق کسی که او را خاتم انبیاء و رسل خود مقرر فرمودی ...» (۱۹۲) (ترجمه)

با این وصف، اشاره ضمنی تفسیر حضرت بهاء‌الله از آیه ۴۴/۳۳، این است که هر کسی 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، آشکالی ابتدایی از مظهریت بودند که با حضرت محمد منتهی شدند. از دیدگاه بهایی، با ظهور حضرت باب و حضرت بهاءالله عالم انسانی وارد مرحله دینی تازه‌ای، با وجه مشخصه درجات کامل تری از مظهریت، گشته است.» (۱۹۳)

در کتاب ایقان، عبارت مظهریت نشان «لقاءالله» در مورد همه 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 وارد دور تحقق و اکمال شده است که با ظهور حضرت باب آغاز گشت:

شکی نبوده و نیست که ایام مظهر حق جلّ جلاله به حق منسوب و در مقامی به ایام الله مذکور. ولکن این یوم غیر ایام است. از ختمیت خاتم مقام این یوم ظاهر و مشهود.* به راستی دور رسالت به انتها رسید، و حال حقیقت از لیه ظاهر گشته و علم اقتدار برافراشته و اینک، انوار عظمت آشکار خود را بر جهان می‌افشانند. (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 آنجا که این دور جدید تجلی، مبتنی بر یک قیامت واقع است، لهذا «لقاءالله» نیز باید تحقق یافته باشد. آن کس که «ختم» رحیق کتب مقدسه را می‌گشاید و وعود آنها را محقق می‌سازد؛ یعنی حضرت «من یظهره الله» مهمتر از «خاتم» می‌باشد؛ زیرا که مأموریت هیکل قدسی اول آماده سازی عالم بوده است برای ظهور هیکل ربوبی دوم. به همین سبب، حضرت بهاءالله از بحث مطروحه، چنین نتیجه گیری می‌کنند:

... و با جمیع این مطالب ثابتہ و بیانات واضحہ، من
 حیثُ لا یَشْعُرُ به ذکر ختمِ تمسکِ جستہ‌اند و از موجدِ ختم و
 بدء در یوم لقای او بالمرہ محتجب مانده‌اند. (۱۹۵)

حضرت بهاء‌الله، بعدها، تاریخ مظهریت و رستگاری خود را طوری
 متبلور می‌سازند که حضرت محمد نه تنها «خاتم النبیین» باقی می‌مانند، بلکه
 حائز مرتبہ ممتاز «خاتم الرسل» نیز می‌گردند و در ورای آن، حضرت باب
 نیز به مقام منبع «سلطان الرسل» متشخص می‌شوند؛ و این درحالی است که
 آن حضرت خود، اکنون «مُرسلُ الرسل» می‌باشند.

(۲) نفی نظریه صوفیگری در مورد اینکه لقاءالله «فیض اقدس»

است: حضرت بهاء‌الله در گسترش بیشتر بحث یکسان‌انگاری «لقاءالله با
 مظهر امرالله»، بعضی تعابیر صوفیانه از دیدار خدا را نیز مورد توجه قرار
 می‌دهند. اقامت دو ساله آن حضرت (۵۶-۱۸۵۴) در کوه‌های 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 شک، به واسطه تجربه پویا و زنده‌ی اخیر آن حضرت (در سیاه
 چال طهران - م)، تداوم داشته است. (۱۹۷) اما سیل عرفان هم حائز بعضی
 میان بُرهای تفسیری است و گویی آن حضرت از این که تفسیر خود از
 «لقاءالله» را از معتقدات 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 «کنْتُ
 کنزاً...»، می‌گوید که این ظهور و تجلی در واقع حرکتی است از حالتِ

الوهیت «کنزاً مخفياً»، به حالت الوهیت «أَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»^۱. 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 شده اند؛ زیرا مواجهه با خداوند، به هر طریقی که تصور شود، ذات الوهیت باید از هرگونه ملاحظه و مرابطه ای مبرا گردد. برطبق مظهریت شناسی بهایی، اگر قرار است صفات الهی، به طریقی در درک و تجربه آید، کامل‌ترین مُجَلَّای آن، شخص مظهر رحمان است. اما راجع به «لقاء» عارفانه قابل دسترس، حضرت بهاءالله چنین اظهار می‌دارند:

و اگر گویند (لقاء الله - م) ... مُعَبَّرٌ به فیض مقدس شده، 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 محال و مظاهر جمیع صفات ازلیه و اسماء الهیه ... جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر

^۱ کُلُّ حَدِيثٍ مَوْرَدٍ نَظَرِ اِیْنِ اِسْت: "كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا، فَاحْبَبْتُ اَنْ اَعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَى اَعْرَفَ." (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

مستور راجع ... پس از لقاء این انوار مقدسه، لقاء الله حاصل می‌شود. (۲۰۰)

قیامت شناسی‌های موجود نوعاً «حالتی عمودی» دارند (یعنی ارتباط مخلوق با خالق - م). اما حضرت بهاء الله با فاصله گرفتن از هر گونه عقیده دالّ بر اقتراب به ذات الهی، «لقاء الله» را به عنوان نمادی قرآنی برای مظاهر الهی تعریف می‌فرمایند و نه به عنوان وجه مشخصه تجربه‌ای عرفانی.

حدیث نبوی

راجع به این موضوع، طبقه‌بندی ونس برو باید باحال و هوای شیعه انطباق داده شود. برای شیعیان، روایات منقوله از ائمه طاهره، از لحاظ عمل و اهمیت، معادل احادیث نبوی از منظر سنی است. حضرت بهاء الله، بیشتر با استفاده از ذخیره روایات شیعی، به همان فن معمول تفسیری؛ یعنی توسل به احادیث، مبادرت می‌ورزند (که نمونه‌هایی از آن ذیلا ارائه می‌گردد - م).

(۱) روایت کمیل: مُجَاب کننده‌ترین شیوه تفسیری حضرت بهاء الله، با توجه به مخاطبان اولیه آن حضرت، توسل به احادیث مجازین می‌باشد. ذکر احادیث شیعی، با کاربرد تفسیری انتقالی، یکی از ابزارهای روّندانه آن حضرت است؛ زیرا مقتضی چنان می‌دانند که حدیثی را تفسیر نمایند و سپس موضوع و مُتد تفسیر، هر دو را به آیات قرآنی انتقال دهند. روایت کمیل (۲۰۱) مورد ایده‌آلی است برای تفسیر نمادین:

کمیل ابن زیاد، یکی از اصحاب حضرت علی، یک بار در حالی که پشت سر آن حضرت، هر دو بر جمازه‌ای سوار بودند از مولای خود پرسید: «حقیقت چیست؟» حضرت پاسخ دادند: «تو با حقیقت چه کار داری؟ چون حقیقت یکی از اسرار الهی و گوهری نهفته در 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 می‌خواهی طالبان آستان عنایت را مأیوس کنی؟» حضرت جواب فرمودند: «خیر، هرگز. من به تمنای دلسوختگان پاسخ می‌گویم و اکنون بارقه‌ای از کمال پر لمعان افق حقیقت را بر تو خواهم افشانم. آن را در حدّ ظرفیت دریا و از نامحرمان محفوظ دار. ای کمیل، حقیقت تجلی شعاعات جلال الوهیت است، بدون نشانه‌ای.» کمیل گفت: «ای سرورم، مقصودتان را نفهمیدم. بیشتر توضیح دهید.» و علی ادامه دادند: «محو مظنون و ضحو معلوم» کمیل تقاضا کرد: «کامل‌تر بیان بفرمایید.» و حضرت گفتند: «خرق حجاب‌های عظمت به نصرت اشارت» و کمیل باز هم تمنا 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 بسزایی 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» مورد استفاده قرار گرفته است. (۲۰۳)

در کتاب ایقان، جمال رحمان، مستقیماً جملاتی از دعای کمیل را ذکر می‌فرمایند (۲۰۴) (و بعضاً هم به آنها اشاره می‌نمایند)؛ اما آن حضرت برای دو مورد از تعاریف مذکوره، اهمیت ویژه قائلند. یکی از «اجوبه» پنجگانه، حقیقت را این گونه تعریف می‌کند: «کشف سبحات

الجلال من غیر اشاره» (۲۰۵) حضرت شوقی افندی این جمله را چنین ترجمه می‌نماید: «دریدن پرده‌های عظمت، بدون مساعدت» (۲۰۶) اهمیت این حدیث را برای حضرت بهاء‌الله، می‌توان از اشاره کاوش پذیری که آن حضرت در مطلع کتاب ایقان، بدان می‌فرمایند، درک کرد:

جوهر این باب آن که سالکین سبیل ایمان و طالبین کاوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شؤونات عَرَضیه پاک و مقدس نمایند؛ یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونات متعلقه به سُبُحات جلال. (۲۰۷)

دانشمند بهایی، جناب اشراق خاوری، این حدیث را چنین توضیح

می‌دهد:

کشفُ سُبُحات الجلال، یعنی تفکر درباره قدرت و عظمت و صفات جلالیه و جمالیه حق و این که فرمود من غیر اشاره، یعنی عدم تفکر در ذات حق تعالی؛ زیرا اگر ذات حق به تصور 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 انفسیه جستجو کرد. چنانچه در قرآن فرموده: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ، حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ»^۱ (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 ماوراء الطبیعه بهایی مطرح می‌شود (اما نه همواره در اظهارات الوهی حضرت بهاء‌الله). در کتاب ایقان «سُبُحات

^۱ زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنماییم، تا آن که بر آنان آشکار شود که آن حق است. (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

جلال» در کسانی تجسّم می‌یابد که به دلیل مقام منیع و شهرت وسیع، تابعان خود را گمراه می‌نمایند:

حال قول امیر را ادراک نما که فرموده: «کشف سبحات الجلال من غیر اشارة» و از جمله سبحات مجلّه، 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؛ «بل يجعلون أصابعهم في آذانهم»^۱ (قرآن ۲/۱۹) (۲۰۹)

منقولات قرآنی حضرت بهاءالله اغلب اعجابی است. در این مورد خاص (منظور آیه ۲/۱۹ است - م) آن حضرت یک نمونه از محکومیت قرآنی در مورد علمای زمان را هدف قرار می‌دهند. چنین اتهامی علناً به تضعیف مرجعیت ملایان می‌انجامد. یک چنین موضع‌گیری کافی بوده تا توطئه‌های خشمگینانه علما را علیه بایبان و سپس بهاییان برانگیزد. حضرت باب نیز، عملاً و قبلاً به همین سان سخن گفته بودند. (۲۱۰)

درجایی دیگر از کتاب ایقان، جمال سبحان، بخشی از حدیث کمیل را ذکر می‌فرمایند و در پی آن مطالبی را می‌آورند که تفسیر آن حضرت از اجرام سماوی مذکور در قرآن - به خصوص شمس - را، به عنوان نمادی از مظاهر الهی تقویت می‌کند و این به دلیل موقفی متعالی است که این اجرام آسمانی حائزند:

و در روایت کمیل (آمده است - م): «نورٌ اشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره»^۲ و انسان که اشرف و اکل مخلوقات است، اشدّ دلالة و اعظم حکایة است از سایر معلومات و اکمل انسان و افضل و الطف او

^۱ بلکه انگشتانشان را در گوش هایشان می‌گذارند. - م
^۲ نوری که از صبح ازل درخشید و آثارش بر هیاکل توحید تابان شد. - م

مظاهر شمس حقیقتند. بلکه ماسوای ایشان موجودند به ارادهٔ ایشان و متحرکند به افاضهٔ ایشان: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ»^۱ ... و این هیاکل قدسیه، مریای اولیهٔ ازلیه هستند که حکایت نموده‌اند از غیب الغیوب. (۲۱۱)

عبارت «صبح ازل» کلاً مجازین است و جزیی از یک استعارهٔ گسترش یافته (که می‌توان آن را دستگاه نمادین نامید- م) تلقی شده است. حدیث دیگر مذکور که دلالت به «افلاک» دارد، در حقیقت مبین مقام منیع حضرت محمد است، با این اشارت که در رفعت سمایی، آن حضرت همچون «صبح ازل»ی است. حضرت بهاء‌الله با ذکر این حدیث معمای، در واقع، مورد استفادهٔ بابتی آن را توسعه می‌دهند و آن را برای مخاطبینی به کار می‌برند که از قبل با آن آشنا بوده‌اند.

(۲) دعای ندبه: به یک معنی، روایات شیعی، برای حضرت بهاء‌الله، ذخیره‌ای با همان غنایی مهیا می‌نماید که حجم و فیر اشعار «پیش اسلامی» (دورهٔ جاهلیت- م) برای مفسرین اولیهٔ قرآن، آماده می‌کرده است. آن حضرت، از این ذخیرهٔ اشعار مقدس روایات شیعه، دعای «ندبه»، اثر حضرت علی (۲۱۲) را، به دلیل بیان استعاری آشکارش ذکر می‌فرمایند:

اطلاق شمس بر آن انوار مجرده (مظاهر مقدسه- م) در کلمات اهل عصمت بسیار شده؛ از آن جمله در دعای ندبه می‌فرماید: «أَيْنَ الشَّمْسُ الطَّالِعَةُ؟ أَيْنَ الْاَقْمَارُ الْمُنِيرَةُ؟ أَيْنَ الْاَنْجُمُ الزَّاهِرَةُ؟»^۲ پس معلوم شد که مقصود از شمس و قمر و نجوم، در مقام اولیه انبیاء و اولیاء و اصحاب ایشانند

^۱ اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم. - م

^۲ کجا هستند خورشیدهای فروزان؟ کجا هستند ماههای تابان؟ کجا هستند ستارگان درخشان؟ - م

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

نور»^۱، تفسیر نمادین خورشید به عنوان روزه و ماه به عنوان نماز را میسر می‌سازد. (۲۱۴) حضرت بهاء‌الله علاوه بر این حدیث، روایت «الاسلام سماءٌ و الصَّوْمُ شَمْسُهَا وَ الصَّلَاةُ قَمَرُهَا»^۲ (۲۱۵) را، نیز نقل می‌نماید و پس از ذکر آنها، راجع به شیوه تفسیرشان، توضیح می‌دهند:

باری، این است مقصود از تلویحات (symbolic words) کلمات مظاهر الهی. پس اطلاق شمس و قمر در این مراتب برای این مقامات مذکوره، به آیات نازل 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

^۱ روزه روشنی است و نماز نور است.- م

^۲ اسلام چون آسمان است و روزه خورشید آن و نماز ماه آن است.- م

یَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا^۱ (قرآن ۷۶/۵)

حضرت بهاء‌الله به آیات نازل و اخبار وارده، هر دو متوسل می‌شوند و آن هم نه فقط «آیات قرآنی و اخبار اسلامی»؛ زیرا از کتب سماوی دیگر نیز منقولاتی می‌آورند. این تعامل تفسیری میان دو سنت اسلامی و مسیحی، یکی از خصائص برجسته کتاب ایقان است. همچنین در این جا فراخوانی عمده‌ی نمایش بهشتی نیز، حائز اهمیت است؛ البته بهشتی که کاربردش معکوس می‌گردد: یعنی این که اگر قیامت با شخص مظهر ظهور الهی محقق می‌شود؛ تمامی شرایط و حوادث ملازم آن نیز (از جمله آماده شدن بهشت - م) باید واقع گردد. جمال ابهی، در این جا به تفسیر خود با عبارت «این کأس» اشاره می‌فرماید؛ کأسی که محتوایش 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 «کبریت احمر»: 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: «يُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ...»^۲ اَلِي آخِرِ الْقَوْلِ. مقصود از این ملائکه آن نفوسی هستند که به قوه روحانیه صفات بشریه را به نار محبت الهی سوختند و به صفات عالین و کروبین متصف گشتند. چنانچه حضرت صادق در وصف کروبین می‌فرماید: «قومی از شیعیان ما هستند خلف عرش» و

^۱ نیکان از جامی که آمیزه‌اش از چشمه کافور است، خواهند نوشید. - م

^۲ فرو می‌فرستند فرشتگانش را. - م

از ذکر خلف العرش اگرچه معانی بسیار منظور بوده، هم بر حسب ظاهر و هم بر حسب باطن، ولکن در یک مقام مدلل است بر عدم وجود شیعه، چنانچه در مقام دیگر می‌فرماید: «مؤمن مثل کبریت احمر است» و بعد به مستمع می‌فرماید: «آیا کبریت احمر دیده‌(ای)؟» ملتفت شوید به این تلویح (symbolic language) که ابلاغ از تصریح است (و) دلالت می‌کند 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 می‌گردد. نخست گفته می‌شود آنان که «خلف عرش» هستند، کروی‌اند. اما کروی‌ین کیانند؟ ملائک چه کسانی‌اند؟ تشخیص و تعریفی حضرت بهاء‌الله در مورد آنها، بسیار جالب توجه است. سزد که خواننده شیوه کار آن حضرت را مذاقه نماید؛ زیرا که مُلَخَّص نحوه عمل ایشان است، در تمام کتاب ایقان. اولین بیان از سه مورد مذکور - حدیث «عرش» - به واسطه دو گفتار دیگر تبیین می‌گردد. در گفتار دوم، قیاس مؤمن حقیقی با کبریت احمر یک تشبیه (simile) آشکار است. گفتار سوم چندان مشخص نیست. «آیا کبریت احمر دیده‌(ای)؟» این یک سؤال فصیحانه است، [سؤالی که انتظار پاسخی برای آن نمی‌رود و فقط برای تأکید و تأثیرگذاری مطرح می‌شود. دیکشنری ماریام - 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 پایه‌ای مؤمن با کبریت احمر می‌باشد. حضرت بهاء‌الله، گفتار سوم را «تلویح» (لسان نمادین)، می‌نامند و در واقع نیز چنین است. بنابراین، «کبریت احمر» نماینده یا نماد مؤمن حقیقی می‌باشد.

ذکر این اصطلاح فصیحانه (تلویح-م) توسط جمال ابهی، نه فن گرایانه، بلکه ارجاعی است. اما عنوان تلویح کاملاً به جا و صحیح است. سوای گفتار «عرش»، دومین گفته جعفر صادق یک تشبیه می‌باشد و گفته سوم یک نماد صرف است. حضرت بهاء‌الله تمایزی دقیق و سریع بین مجاز (figure) و نماد (symbol) برقرار نمی‌کنند. اما نمادگرایی (symbolism) را مبتنی بر زیرلایه‌ای از مجازیت (figuration) می‌نمایند. در این نوع بیان، زیبایی خاصی به چشم می‌خورد؛ چیزی که وری زیبایی شناسی معمولی است؛ چیزی که حال و هوای روحانی دارد و درک آن نوعی آزمون بصیرت به حساب می‌آید.

چنین می‌نماید که از منظر حضرت بهاء‌الله، درک روحانی موكول است به نوعی استعداد ادراک استعاری (metaphorical) از کتب آسمانی و توانایی درک و فهم صحف سماوی نیز معرف آمادگی آدمی است برای هضم و جذب یک تجلی و ظهور بدیع الهی و بالعکس قرائت برده‌وارِ ظاهری مبین ذهنیتی بسته و متعصبانه و قشری است. حضرت بهاء‌الله در این فقره، لسان نمادین (تلویح-م) را به عنوان «ابلیغ 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 زیر، آن حضرت بحث مطروح را با تفسیر نمادین «ملائک» به پایان می‌برند و به این سؤال که کروبین «خلف عرش» چه کسانی هستند، پاسخ می‌گویند و در ضمن به 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 پرورانه‌تر از آیات قرآیند؛ لهذا اگر مُجاز باشد که آیات قرآنی با توسل به احادیث تفسیر گردد، برای این کار بسیار مفیدند. یکی از ویژگی‌های مهم استدلال حضرت بهاء‌الله، اصل وحدت روحانی پیامبران الهی است و این اصل اساسی، مبتنی است بر یک بستر مطمئن قرآنی. از نقطه نظر اسلامی و نیز بهایی، تشابهات مظاهر قدسی بسیار عمیق‌تر از تفاوت‌های آنان است و این حقیقت، مستقل از شخصیت آنان، یا عصر و زمان طلوعشان، یا مشخصات ویژه ظهورشان می‌باشد. روایات اسلامی متعددی موجود است که در آنها، حضرت محمد خود را کاملاً یکسان با حضرت مسیح می‌انگارند. در یکی از این گونه احادیث که در اوایل کتاب ایقان ذکر شده، حضرت محمد می‌فرمایند: «منم عیسی». (۲۱۹)

حدیث «منم عیسی» که جمال ابهی آن را نقل می‌نمایند، بدایتاً در دوایر و محافل اسماعیلیه رایج بوده است. لاوسن این حدیث را آن گونه که در اثری موسوم به کتابُ الکشف آمده، به انگلیسی برگردان نموده است. در آنجا ذکر شده که این روایت یکی از خُطَب حضرت علی، معروف به خطبة الیبیان می‌باشد:

«من همان مسیحی هستم که کوران را بینا می‌کند و مبروصان را شفا می‌دهد، که پرنندگان را می‌آفریند و ابرها را می‌پراکند.» بدین معنی (این گفته مفسر است) که «منم مسیح ثانی؛ من او هستم و او من است.» در این وقت مردی برخاست و پرسید: "ای امیرالمؤمنین، آیا تورات به لسانی بیگانه نوشته شد یا به عربی؟ حضرت علی گفتند: «به زبانی بیگانه، اما معنای آن عربی

است؛ یعنی این که مسیح قائم بالحق است و سلطان این جهان و جهان بعد می باشد. قرآن خود به این حقیقت گواهی می دهد: «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ»^۱ (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 بهاء الله، این روایت، مفتاحی تفسیری را برای گشودن ابواب گفتمان بدرود (Farewell Discourse) حضرت مسیح (۲۲۲) مهیا نموده است و نیز توضیحی را برای بیان معنای حقیقی «رجعت» انبیاء آماده کرده است. این نوع بحث و بررسی (در 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 بهاء الله 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 آنها را به صورت زیر خلاصه و مرتب نمود:

حضرت محمد همان حضرت مسیح است.
 لهذا، حضرت مسیح نیز حضرت محمد است.
 حضرت محمد «خاتم النبیین» است.
 بنابراین حضرت مسیح نیز «خاتم النبیین» است.
 اما حضرت مسیح در عین «خاتم النبیین» بودن، آخرین نبی نیست.
 لهذا، حضرت محمد نیز گرچه «خاتم النبیین» است؛ اما آخرین نبی نمی باشد.

^۱ دورد باد بر من، روزی که زاده شدم. - م

این حقیقت که حضرت بهاءالله در بخش اول ایقان، یکی از گفتارهای حضرت مسیح را محور تفسیر قرار داده‌اند؛ عملاً در جاتی از تساوی نصی را میان عهد جدید و قرآن مجید، اثبات می‌نماید و این، یکی از نتایج مبتنی بر تفسیر است که در جهت دفاع از عدم تحریفِ گفتارهای قرآنی حضرت مسیح، به دست می‌آید.

با اتهام متقابلی که حضرت بهاءالله - با اظهار این که مقصود از تحریف، نه فساد در نص، بلکه فساد در تفسیر است -، علیه مراجع مسلمان (و نیز مسیحی) عنوان می‌فرمایند، تمامی اظهارات و اعلانات آنان مشکوک و مظنون از آب در می‌آید. نتیجه این که اگر مفسرین مسلمان در مورد جامعیت و صحت متون شاهد مسیحی (منظور متون انجیلی است - م) خطا کرده‌اند؛ ممکن است در مورد مسائل و قضایای دیگر نیز (که مهم ترین آن ظهور جدید الهی است - م) اشتباه کرده باشند. خواننده کتاب ایقان و سوسه می‌شود در امتداد این خطوط تأمل کند.

حکایت و داستان (Anecdote)

حضرت بهاءالله، هر چند در حال و هوایی غیر از آنچه طبقه‌بندی ونس برو مشخص می‌کند، اما در فرایند تفسیر خود از حکایت نیز استفاده می‌نمایند. بعضی از این حکایات، عمداً مضمونی مجازین دارند. پاسخی که هریک از این حکایات به معماهای مجازین مطروحه می‌دهد، چه استعاری باشد چه غیر آن، بلافاصله به آیات قرآنی تعمیم داده می‌شود. مسائل و وقایع این جهانی مربوط به نفوسِ قدسی نیز مطرح می‌شود که از لحاظ تفسیری، مواردی نیش دار محسوب می‌گردند؛ اما آن حضرت از ادبیات مادی، به ندرت، اگر بتوان موردی یافت، نمونه ای ذکر می‌نمایند.

(۱) معامله مُلکی حضرت علی: یک نمونه حدیث داستان واره، راجع به حضرت علی و دو فرد کوفی است که یکی صاحب یک منزل و

دیگری خریدار امیدوار آن بوده است. این هردو، به حضرت علی رجوع می‌کنند تا شاهد و ضامن معامله آنها باشند. «امیر مومنان» خطاب به کاتب حاضر می‌فرماید:

بنویس: «قد اشترى مَيِّتٌ عن مَيِّتٍ بيتاً محدوداً
بحدودٍ اربعة، حدُّ الي القبر و حدُّ الي اللحد و حدُّ الي
الصراط و حدُّ الي الجنة و اما الي النار»^۱ (۲۲۳)

درباره این حدیث حکایت گونه حضرت بهاء الله 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 بهاء الله 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 یک بیان فصیحانه عادی و به طور منطقی، اشاره نمایند که: «در حیات جسد همه ناس و حیوانات شریکند؛ ولكن این حیات (حیات قلب)، مخصوص است به صاحبان افتدۀ منیره که ... از ثمرۀ ایقان مرزوق» گشته‌اند. (۲۲۵)

کار برد دقیق و حکیمانۀ این حکایت، که بلافاصله برای تبیین اصطلاحات رستاخیزی قرآنی، مورد استفاده قرار می‌گیرد، شایسته توجه و تأمل است. نمونه‌ای دیگر از این کفایت و حکمت، در تفسیر حضرت بهاء الله از آیه‌ای مشهود است که در آن فرض می‌گردد حضرت محمد ماه

^۱ ترجمه از روی متن انگلیسی: *مردۀ ای از مردۀ ای دیگر خانۀ ای خرید.* این خانه محدود به چهار حد است: یک 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

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 نشیدی که به یک آیه، چگونه میانه نور و ظلمت و سعید و شقیّ و مؤمن و کافر فصل فرمود؟ و جمیع اشارات و دلالات قیامت که شنیدی از حشر و نشر و حساب و کتاب و غیره، کل به تنزیل همان یک آیه، هویدا شد؟ (۲۲۶)

و بلاخره این است مُلَخَّص شیوه تفسیری حضرت بهاء الله در چند جمله: نخست اثبات اینکه با ظهور حضرت محمد، قیامت مسیحیت تحقق یافت؛ سپس نسبت بخشیدن به تمامیت قیامت شناسی، به عنوان پدیده‌ای با سرشت ادواری و روحانی؛ بعد اثبات تحقق آن با ظهور حضرت باب و به نحو نا آشکار، با ظهور مُشرف به وقوع من یظهره الله. این خط استدلالی می توانست به آیه قرآنی ۱۳/۳۱ نیز متوسل شود که می گوید: «وَلَوَ انَّ قُرْآنًا سُبِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ او قُطِعَتْ بِهِ الْاَرْضُ او کُلَّمْ بِهِ الْمَوْتِ...» (۲۲۷) (اگر قرآنی وجود داشته که به واسطه آن، کوه ها به حرکت آید و زمین شکافته شود و مردگان به سخن آیند....) و الرومانی (al- Rummani) آن را این گونه تکمیل می نماید: «آن، همین قرآن است.» (۲۲۸)

(۲) «الاسلام سماء و الصوم شمسها و الصلوة قمرها»!

حکایتی که در این بخش ذکر می شود، سرشتی شخصی دارد که از حیات خود حضرت بهاء الله گرفته شده است. این داستان شامل اشاره‌ای نادر است به ارتباطات و تعاملات رو در رویی که حضرت بهاء الله با مسلمانان همزمان

^۱ اسلام چون آسمان، و روزه خورشید آن و نماز ماه آن است. - م

خود داشته اند. آن حضرت از گفتگویی سخن می گویند که بین حضرتشان و یک روحانی نام نبرده، پیش آمده است. گفتگو راجع به تفاسیر مربوط به حدیث: «الاسلامُ سماءٌ و الصَّوْمُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها» بوده است. صراحت و سادگی حالت تقریر، از حالت رسمی تحریر، بسی فاصله می گیرد. در این داستان، جمال رحمان، ما را قدم به قدم در فضای منطق تفسیری خود به پیش می برند. این که مورد تفسیر یک حدیث است، اهمیتی ندارد، کار به همان جدیت تفسیر یک آیه قرآنی است. توالی منطق تفسیر مبتنی است بر تحلیلی فصیحانه از گفتاری مجازین. چنین می نماید که حضرت بهاء الله نقش یک ادیب فصیح (rhetorician) را به خود می گیرند:

روزی در محلی نشسته بودم؛ شخصی از علمای معروف وارد شد و به مناسبتی این حدیث را (الصَّوْمُ ضیاءٌ و الصَّلوةُ نورٌ-م) ذکر نمود و فرمود: «چون صوم، حرارت در مزاج احداث می نماید، لهذا به ضیاء که شمس باشد تعبیر یافته؛ و صلوات لیل چون برودت می طلبد، لهذا به نور که قمر باشد معبر گشته» ملاحظه نمودم که آن فقیر، به قطره ای از بحر معانی موفق نشده و به جذوه ای از نار سدره حکمت ربانی فائز نگشته. بعد از مدتی در نهایت ادب اظهار داشتم که: "جناب، آنچه فرمودید در معنی حدیث، در السن و افواه ناس مذکور است؛ ولکن گویا مقصود 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 فرموده اند، به علت علو و رفعت و عظمت و احاطه آن بر جمیع ادیان؛ و چون در سماء ظاهره، دو رکن اعظم اقوم مقرر شده است که نیرین باشند و به شمس و قمر نامیده؛ و همچنین در سماء دین هم دو نیر مقدر گشته که صوم و صلاة

باشد: «الاسلامُ سماءٌ و الصَّوْمُ شمسُها و الصَّلَوةُ قمرُها»
(۲۲۹)

این فقره قطعاً استدلالی فصیحانه است. در این جا هیچ نمودی از نمادگرایی دیده نمی‌شود؛ زیرا قیاس‌ها علنی هستند [یعنی در ازواج نمادین (اسلام، آسمان) و (شمس، صوم) و (قمر، صلاة)، هر دو جزء آشکار است- م] اما براهینی کافی برای اثبات این اندیشه وجود دارد که برای صحنه‌های مشابه قرآنی و در مواضعی که یکی از دو وجه تشبیه (یعنی نماد یا معنی آن- م) نهان یا مفقود است نیز، همین قسم منطق استدلالی وارد تفسیر حضرت بهاء‌الله می‌شود.

بعضی ملاحظات

این مطالعه، سرشت «اکتسابی» (acquisitive) سنت تفسیر قرآنی را (که Calder نیز به آن اشاره می‌نماید)، ثابت می‌کند. (۲۳۰) حضرت بهاء‌الله، ده مورد از ابزار روندانه دوازده گانه‌ای را که ونس برو درون سنت تفسیر اسلامی تشخیص داده است، به کار می‌گیرند. (۲۳۱) فرض اصلی و ویژه این تحقیق، که در چارچوبه نظری ونس برو آزموده شد، این بود که در کتاب ایقان یک خط استدلالی فصیحانه، 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، درک و فهم بُعد مجازین قرآن، چشم انسان را به بُعد غنی نمادین آن می‌گشاید؛ بُعدی که مهم‌ترین وجهش، وعده قرآنی دال بر تقابل الهی است. «لقاءالله» عبارتی مجازین است و لهذا نماد مظهریت الهی از درون آن برمی‌خیزد و همین مظهر است که در یوم رستاخیز دیدار خواهد شد.

به جرأت می‌توان گفت آن تساوی و یکسانی که حضرت بهاء‌الله بین «مظهر الهی» و «حضور حق» یا «وجه حق» یا «لقاءالله» برقرار فرموده‌اند، قلب

تبّاض کتاب ایقان است. از آنجا که خداوند «دیده» یا «شناخته» نتواند شد، هیکلی ربوبی در مقام او می‌ایستد که به اصطلاح بهایی «مظهر الهی» گفته می‌شود. بنابراین انذار مکرّر قرآن مبنی بر ملاقات خداوند در روز رستاخیز، نباید به خداوند به عنوان یک شخص انسانی، بلکه به یک شخص به عنوان مظهر الهی، اطلاق گردد. فوریت‌های الهی در واسطه‌اش مقرر می‌گزنند. درست همان سان که گفته می‌شود حضرت محمد و رسل قبل از ایشان، الوهیت را «ظاهر» نمودند، «الله» یا «لقاء الله» قیامت نشان قرآنی نیز معرف الوهیت متجلی در مظهریت یا واسطه اوست.

این فصل، منظری واسع از فنون تفسیری حضرت بهاء الله 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 بهاء الله، آماده سازی خواننده است برای پذیرش «شرع و حکم جدید و امر بدیع». (۲۳۲) آن حضرت کسانی را که «من حیث لایشعر به ذکر ختم تمسک جسته‌اند و از موجد ختم و بدء در یوم لقای او بالمره محتجب مانده‌اند»، (۲۳۳) سرزنش می‌فرماید. اما، برای درک ظهوری بدیع، سالک باید مزین به «حیات تازه جدید» و نیز «چشم جدید و گوش بدیع و قلب و فؤاد تازه» (۲۳۴) گردد. ولی برای آنان که تا آن گاه «سُبُحات جلال» را دریده بودند، «محبوب تازه» (۲۳۵) یعنی حضرت باب، ظاهر گشته بود و آنان که همچنان می‌توانستند ظهور بدیع دیگری را تمیز دهند؛ آن طور که «اهل لؤلؤ لؤلؤ را از حجر» (۲۳۶) (تذکر: در چاپ ۱۹۳۳ مصر، این عبارت اهل لؤلؤ را ... آمده است)، پیشتازان عرصه عرفان بودند.

اکنون به یکی از اسئله اولیه خود باز می‌گردیم. مطرح شد که روند تفسیری حضرت بهاء الله چگونه بوده است؟ به بیانی بسیار مختصر و ساده، باید گفت که این، روندی دو مرحله ای است: (۱) ابتدا در آیات رستاخیزی

قرآنی و به قصد اثبات حضور لسان مجازین در آنها، نوعی نقد و بررسی غیر رسمی فصیحانه، همراه با تأکید بر نیاز به تفسیر نمادین، ارائه می‌گردد. (۲) سپس نفس تفسیر نمادین (تلویح)، به نحوی روش مندانه و به واسطه کاربرد واسع اضافات استعاری و تطابق دادن نماد (symbol) با معنی (referent) به اجراء در می‌آید.

همه آیات قرآنی، در کاربرد اولیه خود، نمادین نیستند. آیات «واضحهُ» (غیر متشابهه - م) قرآن، معمولاً «تاریخی» یا اخلاقی یا شرعی (حکمی) و یا ترکیباتی از اینها هستند. کتاب ایقان اصولاً متوجه آیات قیامت نشان قرآن است که چه به ظاهر و چه غیر آن، کلامی از مرتبه متفاوت، می‌باشند. باطنی انگاشتن تفاسیر حضرت بهاء الله نیز خطا است؛ چون تفسیر نمادین هرگز برای نفی آیات علناً ظاهری، به کار نمی‌رود (کاری که پیروان فرقه ی باطنیه انجام می‌دهند - م). حضرت بهاء الله اظهار می‌دارند که بیان «بر حسب 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 متشبث می‌شوند، متوجه همه تفاسیر ظاهر گرایانه آیات نیست، بلکه متوجه تفسیر ظاهر گرایانه همه آیات است. این دو موضوع به آسانی با هم خلط می‌شوند.

رویکرد تفسیری حضرت بهاء الله، بنیانی مستحکم را برای کارهای تفسیری ویژه آن حضرت مهیا ساخت. همان طور که در بالا ذکر شد، آن حضرت یک 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 بیهوده گویی انجامیدن قرائت غیر مجاز ظاهری، آیاتی را ذکر می‌نمایند با مشخصه ای ناهنجار، غیر واقعی و آشکارا استعاری که دلالت دارند بر حضور لسان مجازین در قرآن.

حضرت بهاء‌الله نشان می‌دهند که زبان مجازین، به نحوی نهایی، زیربنای نمادگرایی قرآنی است. تفسیر سنتی، تا حد زیادی ابهام‌گویی چنین آیاتی را نادیده انگاشته و گرفتار دام‌های ظاهرگرایی گشته است. خواننده ایقان در راستای ادراک این حقیقت هدایت می‌شود که چنین لسانی ابهام‌آمیز، حتی اگر برای مجازیت خود نشانی نداشته باشد، در نمادگرایی رستاخیزی مکاشفه‌صغیر در باب ۲۴ انجیل متی و نیز در صحنه‌آرایی‌های قیامت‌نشان وهم‌آمیز و خیالی قرآن، نهفته است. چنین آیاتی ابهام‌آلود که به یک معنا «تاریک» محسوبند؛ می‌توانند در پرتو آیات علناً استعاری که در درون متن مقدس پراکنده اند، تفسیر و تبیین گردند.

یک نمونه از شیوه استدلال فصیحانه، توسل به بیهوده‌انجامی است (یعنی به بیهوده‌گویی انجامیدن-م). این گونه استدلال، وقتی قرائت ظاهری آیه‌ای صحیح انگاشته شود، به ناپذیرفتنی بودن خردگرایانه یا پدیدارشناسانه آن اشارت دارد، و در چنین وضعیتی است که قرائت مجازین میدان می‌یابد. همان گونه که عالم فصاحت، ابن رشیق (متوفی به سال ۱۰۶۳ یا ۱۰۷۰ میلادی) در 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 این که 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، قرائت مجازین یک آیه نباید به بیهوده‌گویی منتهی گردد و البته قرائت ظاهری آن نیز به همچین.

چنین حرکتی تفسیری اغلب از پی ناموجه دانستن معنای سطحی آیات انسان‌گونه‌انگار (خدا)، متضمن حکم بیهوده‌گویی است. 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 انسان‌انگاری را نیز در پی دارد:

و دیگر معنی این آیه را ادراک نما که می‌فرماید:
 «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...»^۱ 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 ادراک نموده‌اند؛ چه حُسن بر آن مترتب می‌شود؟ وانگهی این مسلم است که حق منیع دستی که مرئی شود به بصر ظاهر و مرتکب این امورات شود، منسوب به ذات نیست؛ بلکه کفری است محض و افکی است صرف. (این نمونه‌ای از بیهوده انجامی است، اگر آیه به صورت ظاهر قرائت شود- م) (۲۳۹)

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 می‌انگارند و سپس تفسیری نوین، عرضه می‌دارند:

مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سموات، سموات ادیان. حال ملاحظه فرما که چگونه ارض 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)

^۱ سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمان‌ها به دست او در هم نوردیده می‌گردد. (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

حضرت بهاء‌الله آن گاه دلیل این را که چرا در آیه مذکوره، چنین کلماتی مرموزه به کار رفته است بیان می‌دارند:

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 فائیه . (۲۴۲)

این بیان در نگاهی سطحی، چنین می‌رساند که هر شخصی با استعداد (ادراک) استعاری، حائز خلوصی روحانی است. اما در میدان تفاسیر متواتره، چنین تفسیری نمادین، باید ابتدا خود را از زیر بار 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 یک جهان بینی 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 است و قرائتی که مقبولش می‌دارند مبتکر تدخیل قانون روحانی است که همان عامل حیات و سرزندگی در چشم انداز سرسبز فؤاد باشد. بدین سان، خواننده‌ای که چنین تفسیری بدیع را مشاهده می‌کند، ابوابی از افق‌های مرجعیت جدید، بر وجهش گشوده می‌شود.

ممکن است کسی پرسد، 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 فصیحانه - متوسل می‌شود و در این راه، اثبات و ایضاح مجازیت قرآنی، حقانیت و درستی رویکرد نمادین را تقویت و تحکیم می‌بخشد.

حضرت بهاء الله، محتملاً فقط با اشاره گهگاهی به اختیار موهوبی خود برای تفسیر، نشان می دهند که با وجود چنین مزیتی، تمایلی به سلطه‌گری ندارند. آن حضرت از مدعیات جاه طلبانه ملایانی که به باد انتقادشان می گیرند، دوری می جویند. در حدی معمولی، هیچ چیزی جز داعیه‌ای بر مرتبه‌ای متعالی‌تر از مرجعیت، نمی توانست اجماع اسلامی سنگر گرفته و بعضاً مجبور کننده تفسیر را درهم شکند.

کتاب ایقان اثری انقلابی در عرصه تفسیر است. استدلال برای ظهوری فرا قرآنی و نسخ شریعت اسلامی، هرچند نادر است، اما بی سابقه نیست. اما ساختار برتر تفسیری، سبک نگارش قابل فهم و مسحور کننده و براهین مُقنع و متنوع، به کتاب ایقان قدرتی استدلالی می بخشد که با کفایت تمام، اغلب خوانندگان را نسبت به این حقیقت متقاعد می سازد که خورشید ظهور طلوع نموده (حضرت باب-م) و دوباره نیز طلوع خواهد کرد. کار حضرت بهاء الله را باید در چارچوبه سنت تفسیر اسلامی، اما نه به نحوی که تابع و مقهور آن در نظر آید، مشاهده نمود. تفسیر آن حضرت با برجستگی، به عنوان اثری خودنمایی می کند که حائز اصالتی مثل واره و فره‌ای 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 نهایی حضرت بهاء الله را در فروغی تازه مشاهده نمود. کتاب ایقان نگاشته شد تا جامعه نوخاسته بابی را برای لحظه‌ای رستاخیزی و در شرف وقوع، مهیا سازد؛ لحظه خجسته‌ای که بهاء الله مُفسّر را به بهاء الله مُنزل، مبدل می نمود.

همان سان که اشاراتی در کتاب ایقان به قدرت و اختیار حضرت بهاء الله برای انزال آیات گواهی می دهد؛ لازم می نمود که اصل ختمیت تجلی

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 افق‌های تجلی، مهیا سازد. (۲۴۳)

یادداشت‌های فصل چهارم:

یادداشت ۱:

حضرت بهاء‌الله لوحی بدون عنوان، مذکور در اشراق خاوری، «قاموس ایقان»، جلد ۴، ص ۱۷۹۱. نامبرده تأیید می‌کند که اشاره حضرت بهاء‌الله به «الواح فارسیه معروف به استدلالیه»، مشخصاً راجع به کتاب ایقان است. برای توضیحات 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:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات، ۱۹۰۰)، ص ۲۰۰.

یادداشت ۴:

همان مأخذ، صص ۶۸-۲۱.

یادداشت ۵:

ریپین، سرفصل «تفسیر» در «دایرة المعارف دین» (انگلیسی)، جلد ۱۴، ص ۲۳۷. ریپین در جایی دیگر، در همین زمینه عمل تفسیر، به طور کلی، قول (Susan Sontag) را نقل می‌کند که: «تفسیر فعالیت است بنیادی برای پذیرفتنی کردن متنی قدیمی که به نظر می‌رسد ارزشمندتر از آن است که کنار گذاشته شود؛ البته با اعمال اصلاحاتی در آن. مفسر بدون این که متن را عملاً حذف نماید یا باز نویسی کند، آن را تغییر می‌دهد، منتهی معمولاً قائل به چنین کاری نیست و فقط 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 تجدد» (انگلیسی)، ص ۴۱۰.

یادداشت ۷:

حضرت عبدالبهاء، مذکور توسط حضرت شوقی افندی در «گاد پسز

بای» (انگلیسی)، ص ۱۲۵.

یادداشت ۸:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۶۳. برای

تفاسیر متنوع از این آیه، رجوع کنید به (Ayoub)، «قرآن و مفسرین آن»

(انگلیسی)، صص ۱۳-۲۱۱.

یادداشت ۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۷-۲.

یادداشت ۱۰:

ریپین، «تفسیر اسلامی» (انگلیسی)، ص ۴۷۳.

یادداشت ۱۱:

مأخذ یادداشت ۹، ص ۷۵.

یادداشت ۱۲:

همان مأخذ، ص ۷۳.

یادداشت ۱۳:

این توازی و تشابه توسط (Rippin) انجام شده، مکاتبه شخصی، ۲۸

نوامبر ۱۹۹۰.

یادداشت ۱۴:

مأخذ یادداشت ۱۲، ص ۱۷.

یادداشت ۱۵:

(D. Woll. Johannine)، «مسیحیت در مخمسه: قدرت، مرتبت

و وصایت در گفتمان بدورد اول» (انگلیسی)، صص ۷۰-۶۹.

یادداشت ۱۶ :

ترجمه انگلیسی: (H. Windisch)، «روح و فارقلیط در انجیل چهارم» (انگلیسی)، ترجمه توسط (J. Cox) نشر (Fortress) در (Philadelphia)، ۱۹۶۸.

یادداشت ۱۷ :

مأخذ یادداشت ۱۵، ص ۷۱.

یادداشت ۱۸ :

مأخذ یادداشت ۱۶، ص ۵ و نیز مأخذ یادداشت ۱۵، ص ۷۱.

یادداشت ۱۹ :

مأخذ فوق (۱۸) به ترتیب صفحات ۱۳ و ۷۱.

یادداشت ۲۰ :

(M. Isaacs)، «روح رسولی در انجیل چهارم» (انگلیسی)، مجله "Heythrop" (انگلیسی)، جلد ۲۴ (۱۹۸۳)، صص ۴۰۷-۳۹۱، در بخش «أعمال رسولي منسوب به فارقلیط» (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 فارقلیط - رسول» (صص ۴۰۴-۴۰۲)، مبسوط تر مطرح شده است.

یادداشت ۲۱ :

(Bornkamm)، راجع به یوحنا ۱۶/۷ و نیز ۱۶/۱۲، می گوید: «در این جا، مسیح بدرود گوینده، به نحو اعجاب آوری به عنوان نوعی "مبشر" یا "منادی" ظاهر می شود؛ در حالی که فارقلیط همانند یک تحقق بخشنده جلوه می نماید که اکمال را انجام خواهد داد.» مذکور در Woll. (Johannine)، «مسیحیت»، ص ۷۳.

یادداشت ۲۲ :

(H. Riesenfeld)، «زمینه‌ای احتمالی برای فارقلیط
(Johannine)» (انگلیسی) در (Ex Orbe Religionem 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 ایونیت (Ebionites) است. (جماعتی از مسیحیان یهودی مَشْرَب 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.

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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۷-۱۸.

یادداشت ۳۲:

رجوع کنید به (Anawati)، «دایرة المعارف اسلام» (انگلیسی)

(چاپ دوم)، جلد ۴، ص ۸۳. جایی که متأسفانه در املاى عبارت یونانی

مورد بحث، دو اشتباه موجود است که عبارتند از: (irapagkiycoq)

(sic) و (nccptgxocoq) (sic)، (توجه: کلمه لاتین sic جلوی یک

کلمه تایپی 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 المُحمَد است - م) و احمد، در

مجله «جهان اسلام»، جلد ۴۱، (۱۹۵۱)، صص ۲۵۲-۲۵۱.

یادداشت ۳۴:

حضرت بهاء الله، «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 دیگر»، 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:

رجوع کنید به (A. Hilhorst)، «استعارات انجیلی که به ظاهر گرفته شده‌اند» (انگلیسی)، در مجله «وعده و بینه». «مقالاتی راجع به عهد جدید و ادبیات جعلی، به افتخار A. F. J. Klijn»، صص ۱۲۵-۱۲۴.

یادداشت ۳۹:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۴۹.

یادداشت ۴۰:

همان مأخذ، صص ۵۲ - ۵۰.

یادداشت ۴۱:

(Bruijn)، "Madiaz"، دایرة المعارف اسلام (چاپ دوم) (انگلیسی)، جلد ۵، ص ۱۰۲۷؛ که 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 طور کلی، رجوع کنید به بحث (E. G. Browne) راجع به اولین قصیده باقی مانده که برای ارائه اشکال سخن استفاده می‌شود؛ موجود در (Browne)، «تاریخ ادبیات ایران»، جلد ۲، صص ۷۶-۴۶.

یادداشت ۴۲:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۲۰. در نسخه شاه جیمز مطلب این گونه آمده است: «بلافاصله پس از مصیبت آن ایام، خورشید تاریک خواهد شد؛ ماه نور خود را نخواهد داد و ستارگان از آسمان فروخواهند افتاد و قدرت های آسمان به لرزه درخواهند آمد.» (ترجمه)

یادداشت ۴۳:

همان مأخذ، صص ۳۸-۳۹.

یادداشت ۴۴:

همان مأخذ، صص ۳۹-۴۱.

یادداشت ۴۵:

(H. Corbin)، در «جسم روحانی و زمین سمایی»، سنتی 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 بین المللی مطالعات خاورمیانه ای» (انگلیسی)، جلد ۱۷ (۱۹۸۵)، صص ۲۶۰-۲۲۹.

یادداشت ۴۷:

حضرت بهاء الله، «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 «مبارک ترین رسولان» تعبیر می نماید. (Hanson)، «استعاره و حادثه» (انگلیسی = En)، ص ۳۴۳.

یادداشت ۵۶:

(M. Fishbane)، «قُصص تورات» (En)، ص ۱۱۷.

یادداشت ۵۷:

(B. Todd Lawson)، «رویکردهای اخباری و شیعی به تفسیر»، در «رویکردهایی به قرآن»، چاپ توسط (A. K. Shareef و G. Hawting)، (لندن و نیویورک: Routledge، ۱۹۹۳)، صص ۲۱۰-۱۷۳.

یادداشت ۵۸:

همان مأخذ، ص ۱۷۵.

یادداشت ۵۹:

همان مأخذ، ص ۲۰۳.

یادداشت ۶۰:

همان مأخذ.

یادداشت ۶۱:

(A. Bausani)، «بعضی جنبه های شیوه بیان بهایی» (En)،

[مجله «نظم جهانی» (En)، جلد ۱۳ (۷۹-۱۹۷۸)، ص ۴۳].

یادداشت ۶۲:

(M. Momen)، «نسبت: تکیه گاهی برای ماوراء الطبیعه 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۹. نیز

رجوع کنید به (S. Lambden)، «اسرار سینایی: یادداشت های

راجع به حضور موسی و مسائل سینائی (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 تصوّر 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 عبارة (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 ۱۷۴-۱۷۵.

یادداشت ۶۶:

به نظر می رسد که (Wansbrough)، در مورد فنون تحلیل ادیبانه، تا حد زیادی تحت تأثیر کار (W. Richter)، موسوم به «Exegese als Literaturwissenschaft» (Gottingen-1971) است. رجوع کنید به (John Wansbrough)، «مطالعات قرآنی: منابع و روش های تفسیر نصّی» (En) (چاپخانه دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۷)، ص ۱۲۶، یادداشت ۸. در این جا، ونس برو، در مورد محدودیت های روش تاریخی، ملاحظات مختصری را مطرح می کند. (همان مأخذ)

یادداشت ۶۷:

(Wansbrough)، «مطالعات قرآنی» (En)، ص ۱۴۱.

یادداشت ۶۸:

همان مأخذ: ص ۱۱۹.

یادداشت ۶۹:

همان مأخذ.

یادداشت ۷۰:

همان مأخذ.

یادداشت ۷۱:

(A. Rippin)، (En)، در «دائرةالمعارف دین» (En)، (نیویورک، Macmillan 1987)، 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 ۱۶۳-۱۵۱. در این جا، ریپین 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 ۴۷-۳۸.

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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۱.

یادداشت ۷۵:

همان مأخذ: صص ۱۲۰-۱۱۹.

یادداشت ۷۶:

(K. Younger)، «جنبه های مجازین و روش های متنی در بررسی امپراطوری سلیمان، (اول پادشاهان باب ۳)، مذکور در کتاب مقدس، به صورت سه بُعدی» (En)، ص ۱۶۴.

یادداشت ۷۷:

بهایان، قاعدتاً سعی نمی کنند حیات حضرت بهاء الله را از نقطه نظر تأثیرات اعمال شده بر آن حضرت، تحلیل نمایند. در این جا، به هر حال، داعیه ای بر تجلی موجود است و هیچ کس جرأت نمی کند یک مُجلی را از لحاظ روانی، مورد بررسی قرار دهد. به نظر نمی رسد که علی رغم قبول مدعیات حضرت بهاء الله، 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 دام نوعی جزم اندیشی، البته با رنگ و بویی متفاوت، گرفتار می شویم. من مایلم شیوه ای 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 بهاء الله به هیچ وجه نتوان بر حسب نفس انسانی ایشان سخن گفت، (البته تا آنجایی که آن حضرت، صرفاً حاملی بلا اراده برای پدیده تجلی در نظر گرفته می شوند) و مقصودم از حد تفریط موقعیتی است که در آن، تجلیات جمال رحمان، تماماً تا درجه حوادثی روانی - تاریخی کاهش پذیرد و افاضات آن حضرت به گونه نتیجه تأثیرپذیری از مکتب های شیعی، مسیحی و غربی، معرفی گردد.

یادداشت ۷۸:

(E. Kohlberg)، «یادداشت هایی راجع به نگرش امامیه به قرآن» (En)، در «فلسفه اسلامی و سنت کلاسیک» (En)، صص ۲۲۴-۲۰۹.

یادداشت ۷۹:

(A. Jeffery)، «متنی متفاوت از سوره فاتحه» (En)، «دنیای اسلام» (En)، جلد ۲۹ (۱۹۳۹)، ص ۱۶۲.

یادداشت ۸۰:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۸-۱۶۷.

یادداشت ۸۱:

ونس برو، «فصاحت عربی و تفسیر قرآنی» (En)، در «مجله مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۳۱ (۱۹۶۸)، ص ۳۲.

یادداشت ۸۲:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۵.

یادداشت ۸۳:

همان مأخذ.

یادداشت ۸۴:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب ایقان» (En)، (ترجمه علی قلی خان - م)،
ص ۱۴۹.

یادداشت ۸۵:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۷۴.

یادداشت ۸۶:

همان مأخذ.

یادداشت ۸۷:

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.

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، «مجازُ

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 ابوعمید»، در

«Studia Orientalia Memoriae D. H. Báneth»، 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: مطالعه ای در حروف اضافه مجازین در عربی» (En) (مقاله ای که در تاریخ ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ در دپارتمان زبانها در دانشگاه کالگری، ارائه شد)، صص ۵-۴. اکنون رجوع کنید به (N. Kinberg)، «کاربردهای مجازین، چند معنایی و هم معنایی در سیستم های زمان فعل (tense)، حالت و زمینه آن» (En)، در «Ligua»، جلد ۸۳ (۱۹۹۱)، صص ۳۳۸-۳۱۹ (بخصوص ص ۳۳۱) و نیز به همین محقق، «ناقص ها و نیمه ناقص ها: یک مورد 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 مکاتبه ای شخصی با Kinberg است.

یادداشت ۱۰۴:

(Kinberg)، «زمان مستقبل بدون صیغه مستقبل»، ص ۴.

یادداشت ۱۰۵:

راجع به اکمال وعده (prophetic perfect)، رجوع کنید به (M. O'Connor و B. Waltke)، «مقدمه ای بر نحو عبرانی انجیل» (En)، برای این مأخذ از (A. Rippin)، تشکر به عمل می آورم.

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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، ص ۹۶.

یادداشت ۱۱۱ :

همان مأخذ، ص ۹۶.

یادداشت ۱۱۲ :

همان مأخذ، صص ۲۰-۱۹.

یادداشت ۱۱۳ :

همان مأخذ.

یادداشت ۱۱۴ :

(Hilhorst)، «استعارات انجیلی که به ظاهر گرفته شده» (En)، در

مجله «وعدۀ و بیّنه» (En)، ص ۱۲۳ .

یادداشت ۱۱۵ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۷۶.

یادداشت ۱۱۶ :

میرزا ابوالفضل گلپایگانی، «الفرائد»، صص ۴۳۸ به بعد.

یادداشت ۱۱۷ :

مأخذ یادداشت ۱۱۵، ص ۱۱۹.

یادداشت ۱۱۸ :

همان مأخذ، صص ۱۲۴-۱۲۳.

یادداشت ۱۱۹ :

همان مأخذ، ص ۱۲۴.

یادداشت ۱۲۰ :

همان مأخذ، ص ۱۵۰.

یادداشت ۱۲۱ :

ترجمه (Arberry)

یادداشت ۱۲۲ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۶-۱۲۵.

یادداشت ۱۲۳ :

همان مأخذ، ص ۱۶۹.

یادداشت ۱۲۴ :

(Ayoub)، «قرآن و مفسرین آن» (En)، صص ۵۹-۵۸.

یادداشت ۱۲۵ :

(B. Todd Lawson)، «تفسیر قرآن توسط سید علی محمد

باب» (En) (پایان نامه چاپ نشده برای ph.D. دانشگاه McGill، ۱۹۸۷)،

صص ۶۰-۶۱.

یادداشت ۱۲۶ :

(Abu Deeb)، «نظریه جرجانی راجع به خیالپردازی شعری»

(En)، ص ۸۳.

یادداشت ۱۲۷ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۱۵-۱۱۴.

یادداشت ۱۲۸ :

همان مأخذ، ص ۱۱۵.

یادداشت ۱۲۹ :

همان مأخذ.

یادداشت ۱۳۰ :

همان مأخذ.

یادداشت ۱۳۱ :

همان مأخذ، ص ۱۷۹.

یادداشت ۱۳۲ :

همان مأخذ، صص ۱۳۲-۱۳۱ .

یادداشت ۱۳۳ :

همان مأخذ، ص ۱۵۸.

یادداشت ۱۳۴ :

شیخ احمد احسائی، «کیمیاگری و قیام اجساد»، در «Corbin»، «جسم روحانی و زمین سمایی» (En) صص ۲۱۰-۱۹۷ .

یادداشت ۱۳۵ :

سبک الواح حضرت بهاء الله راجع به کیمیاگری، شبیه کاری است که (Ebied و Young)، ترجمه کرده اند: «مقاله ای بی نام و نشان در باره کیمیاگری» (En) در «Der Islam»، جلد ۵۳ (۱۹۷۶)، صص ۱۰۹-۱۰۰؛ جایی که فهرستی مفید از اصطلاحات کیمیاگری فراهم شده است.

یادداشت ۱۳۶ :

حضرت بهاء الله تا جایی پیشروی نمودند که برای بایان متقاضی، طلسم (ادعیه ای که بر اشیاء پنج پر برای مردان و دایره برای زنان حک می شد) نازل می فرمودند. اما این کار تدریجاً در طول دوران مظهریت آن حضرت منسوخ شد. رجوع کنید به (MacEoin)، «طلسم های قرن نوزدهمی بابی»، در «Studia Iranica»، جلد ۱۴ (۱۹۸۵)، صص ۹۸-۷۷ .

یادداشت ۱۳۷ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۳. «مثلاً اگر شاخسار گلی در مشرق ارض باشد و در مغرب هم از شاخه دیگر، آن گل ظاهر شود؛ اطلاق گل بر او می شود؛ دیگر در این مقام نظر به حدودات شاخه و هیأت آن نیست، بلکه نظر به رائحه و عطری است که در هر دو ظاهر است.»

یادداشت ۱۳۸ :

(Momen)، «شیعه اسلام» (En)، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۳۹ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۳۱-۳۲.

یادداشت ۱۴۰ :

همان مأخذ، ص ۳۲.

یادداشت ۱۴۱ :

در باره کاربرد این ابزار در خاورمیانه، (Van Gelder) می گوید: «این شخص نمایی (prosopopkia)، در مباحثات ادبی، از زمان سومری ها، وجود داشته است ... در ادبیات پیش از اسلام و نیز اسلام اولیه، اشیاء و مفاهیم به ندرت سخن می گویند. حتی می توان نوعی نفرت را نسبت به این کار احساس کرد ... اما در قرآن، کوه ها، رعد، پوست ها، آسمان و زمین و حتی «همه چیز» به طریقی تکلم می کنند.» Van Gelder، سپس نمونه های زیر را ذکر می نماید: «قرآن ۴۱/۱۰ و ۹۹/۴ (برای آسمان و زمین)؛ ۲۱/۷۹ و ۳۴/۱۰ و ۳۸/۱۷ (برای کوه ها)؛ ۱۳/۱۴ (برای رعد)؛ ۲۰-۴۱/۱۹ (برای پوست ها)؛ ۱۷/۴۶ (برای همه چیز) ... نویسندگان متأخر می گویند 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 Van Gelder، «خیال سیف و قلم در یک بحث ادیبانه عربی» (En)، «مجله مطالعات زبان های 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.

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 بهاء الله، «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.

یادداشت ۱۵۷:

در تفاسیر اولیه، نسخ مورث نگرانی بوده است. رجوع کنید به (Rippin)، «الظهري، نسخ قرآن و مسألة تفسير اولیة آیات»، در «مجله مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۴۷ (۱۹۸۴)، صص ۲۲-۴۳.

یادداشت ۱۵۸:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، صص ۸-۶.

یادداشت ۱۵۹:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۲-۴۱.

یادداشت ۱۶۰:

همان مأخذ، 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 النزول در تفسیر قرآن» (En)، در
«مجله مکتب مطالعات شرقی و آفریقایی» (En)، جلد ۵۱ (۱۹۸۸)، ص ۱۲.

یادداشت ۱۶۶ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۲۳-۱۲۲.
مواهب زیبایی شناسی مترجم (از متن اصلی به انگلیسی - م)، در این جا
کاملاً نمایان است.

یادداشت ۱۶۷ :

مأخذ یادداشت ۱۶۵، ص ۱۳.

یادداشت ۱۶۸ :

(Rippin)، «گونه تفسیری اسباب النزول: یک بررسی کتاب شناسانه
و اصطلاح گرایانه» (En)، جلد ۴۸ (۱۹۸۵)، ص ۱.

یادداشت ۱۶۹ :

مأخذ یادداشت ۱۶۵، ص ۳.

یادداشت ۱۷۰ :

در مورد کاربرد چنین گزارش هایی، رجوع کنید به مأخذ یادداشت
۱۶۹، ص ۷.

یادداشت ۱۷۱ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۰۱-۱۰۰.

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 ۱۵۳-۱۵۲.

یادداشت ۱۷۶ :

همان مأخذ، ص ۱۵۳.

یادداشت ۱۷۷ :

همان مأخذ، ص ۱۵۲.

یادداشت ۱۷۸ :

همان مأخذ، ص ۱۸۳.

یادداشت ۱۷۹ :

همان مأخذ، ص ۱۸۵-۱۸۴.

یادداشت ۱۸۰ :

اشاره شده توسط (Rippin) در مکاتبه شخصی، ۱۰ ژانویه ۱۹۹۰، دانشگاه کالگری.

یادداشت ۱۸۱ :

مأخذ یادداشت ۱۷۹، ص ۱۸۶.

یادداشت ۱۸۲ :

و. رفعتی، «رشد اندیشه شیخی در شیعه اسلام» (En)، صص ۱۱۷-۱۱۹.

یادداشت ۱۸۳ :

رجوع کنید به (L. Kinberg)، «محکمت و متشابهات (قرآن ۳/۷): معنای ازواج موضوعی قرآنی در تفاسیر قرون میانه» (En)، در «Arabica»، جلد ۳۵ (۱۹۸۸)، صص ۱۷۲-۱۴۳.

یادداشت ۱۸۴ :

مأخذ یادداشت ۱۸۲، صص ۱۱۹-۱۱۸.

یادداشت ۱۸۵ :

(E. G. Browne)، «خلاصه و فهرستی از بیان فارسی» (En)، در

«منتخباتی از آثار (E. G. Browne)» (En)، صص ۳۴۱-۳۴۰.

یادداشت ۱۸۶ :

رجوع کنید به (MacEoin)، «سلسله مراتب، مرجعیت و آخرت

شناسی در اندیشه اولیه بابی، در ایران» (En)، در «مطالعاتی در تاریخ بابی و

بهای» (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 ۲۰۱ AB.

یادداشت ۱۹۰ :

حضرت بهاءالله، «لوح مظهریت»، موجود در «نصوص بهایی» (En)،

ص ۲۰۶.

یادداشت ۱۹۱ :

حضرت بهاءالله، «هفت وادی»، (آثار قلم اعلی، جلد ۳، صص ۱۱۵-

۱۱۴)، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع.

یادداشت ۱۹۲ :

حضرت بهاءالله، «ادعیه بهایی» (En)، ص ۷۴. اضافه نمودن واژه

«رسل» به «انبیاء»، نسبت به آیه ۳۳/۴۰، توسط جمال ابهی، این نظریه عادی

بهایبی را بی اعتبار می سازد که قرآن، در بیان خاتم النبیین بودن حضرت محمد، احتمال ظهور رسل دیگری را در آینده، باز می گذارد؛ به این دلیل که به معنای دقیق کلمه، حضرت محمد آخرین نبی است و نه آخرین رسول. (در آثار بهایی - م) فرق بین رسول و نبی گاهی از میان می رود. اما در مورد تفاوت بین آنها (رجوع کنید به (Rahman)، «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:

رجوع کنید به (W. Chittick)، «لقاء های پنجگانه الهی: از

القنای تا القشیری» (En)، «دنیای اسلام»، جلد ۷۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۲۸-

۱۰۷.

یادداشت ۱۹۹ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۱۸.

یادداشت ۲۰۰ :

همان مأخذ، صص ۱۱۹-۱۱۸.

یادداشت ۲۰۱ :

راجع به حدیث کمیل، رجوع کنید به (D. Donaldson)، «کمیل: امینی برای راز» (En)، در «دنیای اسلام»، جلد ۲۸ (۱۹۳۸)، صص ۲۴۹-۲۵۷.

یادداشت ۲۰۲ :

(Browne)، «تاریخ جدید»، ص ۳۲۹.

یادداشت ۲۰۳ :

همان مأخذ.

یادداشت ۲۰۴ :

حضرت بهاء الله، 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۳۸.

یادداشت ۲۰۶ :

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (En)، ص ۱۶۴ (مؤسسه مطبوعات امری، ویلمت، ایلینوی، ۱۹۶۰)

یادداشت ۲۰۷ :

حضرت بهاء الله، «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 پانویشت های طول ترجمه اش، راجع به این فقره، می نویسد: «سبحات بین انسان و حقیقت رحمان مانع می شوند و باید دریده گردند تا نور حقیقت مشاهده شود. یکی از حجات، 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 سیل 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 دنیوی» («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: و 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، حالت فشرده 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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۸۳.

یادداشت ۲۱۲:

راجع به این حدیث رجوع کنید به میرزا ابوالفضل، «کتاب الفرائد»، صص ۴۱۸-۴۱۹.

یادداشت ۲۱۳:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۳۰.

یادداشت ۲۱۴:

همان مأخذ، ص ۳۳.

یادداشت ۲۱۵:

حضرت بهاء الله، «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 بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۸-۱۷.

یادداشت ۲۲۳ :

همان مأخذ، ص ۹۹.

یادداشت ۲۲۴ :

همان مأخذ.

یادداشت ۲۲۵ :

همان مأخذ، صص ۹۹-۱۰۰.

یادداشت ۲۲۶ :

همان مأخذ، صص ۹۰-۹۱.

یادداشت ۲۲۷ :

ترجمه (Rodwell).

یادداشت ۲۲۸ :

(al. Jemaey)، «نکته هایی از الرومانی در اعجاز قرآن» (عربی)،

ص ۱۰۷.

یادداشت ۲۲۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۳۴-۳۳.

یادداشت ۲۳۰ :

دو مورد از روندهای تفسیری (ابزار رَوَندانه - م) که حضرت بهاءالله به کار نبرده اند، عبارتند از: قرائت های مختلف از قرآن و نیز استفاده از متون شاهد.

یادداشت ۲۳۱ :

(N. Calder)، 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 :

همان مأخذ، ص ۱۶۶.

یادداشت ۲۳۶ :

همان مأخذ، ص ۱۶۴.

یادداشت ۲۳۷ :

همان مأخذ، ص ۲۱۴.

یادداشت ۲۳۸ :

(Tr. Heinrichs)، «دست باد شمالی» (En)، صص ۴۹-۴۸.

یادداشت ۲۳۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۰-۳۹.

یادداشت ۲۴۰:

مقایسه کنید با «Bonebakker»، «بعضی تعاریف اولیه از توریه»

(En)، صص ۲۶-۲۵.

یادداشت ۲۴۱:

مأخذ یادداشت ۲۳۹، صص ۴۱-۴۰.

یادداشت ۲۴۲:

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

یادداشت ۲۴۳:

در باره موعودیت های متعدد (یعنی موعود ادیان مختلف بودن - م)

حضرت بهاء الله، رجوع کنید به (C. Buck)، «یک تقابل رستاخیزی یگانه:

بهاء الله و موعود گرایی فرهنگ مسیحی»، در «در ایران: مطالعاتی راجع به

تاریخ بابی و بهایی» (En)، جلد ۳، صص ۱۷۹-۱۵۶.