

رزمز و راز

بررسی تحلیلی کتاب مستطاب ایقان

مطالعه در ادیان بابی و بهائی

ایقان

تالیف: دکتر کریمستوفرباک

مترجم: مهرداد سرفسرود دهقانر

رمز و راز

بررسی تحلیلی کتاب مستطاب ایقان

تألیف:

دکتر کریستوفر باک

ترجمه:

مهندس خسرو دهقانی

فصل پنجم

نتیجه گیری

آن سوی گذرگاه

این مطالعه می‌کوشد تعامل میان موضوع و شیوه، ابزار و عقیده، و تفسیر و مرجعیت را بررسی نماید. فصل پیشین متمرکز بود بر مهارت‌های حضرت بهاء الله به عنوان استاد تفسیر نمادین (تأویل) که از ذخیره «ابزار روندانه» موجود در تفسیر کلاسیک قرآنی، تغذیه می‌کرد. گونه شناسی ونس برو که به عنوان چارچوب تحلیل به کار گرفته شد، خصائص از پیش مسلط و اسلامی شیوه کار آن حضرت را نشان داد. چنین مهارت‌هایی مقاصدی پنهان و عیان را تعقیب می‌نمود که هر دو عمداً فرا اسلامی بودند.

دفاع از مأموریت حضرت باب - با تمامی اشارات ناسخانه آن - هدف معلوم و در واقع مصرح کتاب ایقان است. اما، علی‌رغم این، در «لایه‌های زیرین متن»، این، مشروعیت مرجعیت نفس حضرت بهاء الله است که هشیارانه، جلوه‌گر می‌گردد. در نفس فرآیند تفسیر آن حضرت بُعدی نهانی موجود است و در ورای تفسیرنمادین نیز رازی موعود گرایانه نهفته است که تا حدی هویدا می‌گردد.

اکنون میسر است به شرح مطلبی بپردازیم که یافته‌های این پژوهش را جمع‌بندی می‌نماید. تلخیص زیر قدری پیچیده است، اما در خلال این فصل توضیحاتی در باره آن داده خواهد شد: حضرت بهاء الله در حالی که به دفاع از مأموریت حضرت باب و انفصال آن از اسلام می‌پردازند، برای نماد گرایی قرآنی نیز خرد مایه‌ای مبتنی بر مجازیت، عرضه می‌دارند و به موازات نفی عقلائی خاتمیت اسلامی، به وسیله اضافات استعاره‌ای (که مبین حضور رستاخیز در فرآیند تفسیر است)، دنیایی از انطباقات ایجاد می‌کنند تا بایان را برای افشای راز موعودیت خود، مهیا می‌سازد.

- در این جا، چهار رویکرد موضوعی، در هم تنیده شده اند که هر کدام از آنها تحت عناوین زیر تشریح خواهند شد:
۱. انفصال رستاخیزی از اسلام؛
 ۲. رویکرد تفسیری حضرت بهاء‌الله: خرد مایه مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی؛
 ۳. فنون تفسیری حضرت بهاء‌الله: دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری؛
 ۴. تبدیل قیامت به مرجعیت: مسأله راز موعودیت حضرت بهاء‌الله.
- راز موعودیت را می توان از شواهد موجود در نفس کتاب ایقان، مبرهن کرد. مفهوم راز، ارزش و اهمیتی روشنگرانه دارد؛ چون به تبیین و توضیح کاملتر ارجاعات معماگونه حضرت بهاء‌الله به نفس مبارک خود، کمک می کند. هدف این فصل این است که با ارتباط دادن تفسیر نمادین حضرت بهاء‌الله با راز موعودیت آن حضرت، نتایج این تحقیق را به صورت یک کل معنادار، جمع بندی نماید.

انفصال رستاخیزی از اسلام

کتاب مستطاب ایقان بر فراز گسل ختمیت اسلامی، پلی رستاخیزی مستقر می نماید؛ پلی که سالک معنوی در حالی که از آن عبور می کند، می تواند به پشت سر بنگرد و به مبداء حرکت بیندیشد؛ به موطن مألوف، به اسلام، دیانت مادر؛ زیرا ارتباط حیاتی با اسلام هرگز کلاً و کاملاً گسسته نگشته است. از این نقطه گذار، چشم انداز مقصد سالک که جمال سبحان آن را مدینه ایقان نامیده اند، نمایان می شود. عقیده چنین سالکی ممکن است ریشه در اسلام نداشته باشد؛ ولی این پل قیامت نشان دارد. اما سرزمین موعود همچنان در فراسو، یعنی در رستاخیز فرا اسلامی قرار دارد.

در آن سوی گذرگاه دو هیکل اسرارآمیز ایستاده اند که کتاب ایقان، بر حسب مشخصه های رسولیشان، آنان را، قائم (به معنی پیاخیزنده، خیزش گر) و مُستغاث (به معنی فریادرس، به یاری خوانده شده) می خواند. اما این هیاکل قدسیه کیستند؟ آیا قائم یک مُصلح است؟ یک مُجدّد است؟ یا یک مُنزل است؟

در تسنن اسلام، معادل قائم، مَهْدی (به معنی هدایت شده) مطرح است، کسی که مُصلح اسلام دیرین بوده، شریعت سست شده را استحکام می بخشد. در نظر تشیع، قائم (که باید از خاندان حضرت علی باشد) یک مُجدّد است، کسی که دوره دینی جدیدی را آغاز می کند و در آن قوانین قدیم اسلامی را نسخ می نماید و سیستم جدیدی از شرایع اسلامی مستقر می سازد. (۲) اما قائم نیز یک مُنزل نیست (گر چه بعضی احادیث خلاف آن را می گوید) (۳)، زیرا حضرت محمد برای تمامی ازمان آخرین مُنزل است. در اسلام، اصل «نبوت خاصه» حضرت محمد، (به عنوان «خاتم النبیین») هرگز منسوخ نخواهد شد. (۴)

اما در اندیشه بابی، قائم یک مُنزل است. در این جا این کلمه معنایی کاملاً متفاوتی دارد: قائم معادل حضرت محمد است و حائز این قدرت که قوانین اسلامی را نسخ نماید و اصول بدیعی را بنیان نهد. خلاصه این که، مَهْدی سنی یک مُصلح قوانین اسلامی و قائم شیعی یک مُجدّد قوانین، اما نه اصول و مبادی و قائم بابی یک مُنزل به تمام معنی است. این مشخص نمودن مفاهیم سنی، شیعی و بابی از موعود مُنجی، به ترتیب به عنوان مُصلح و مُجدّد و مُنزل، بدون تردید نوعی تلخیص گرایی افراطی است؛ اما ممکن است حائز بعضی ارزش های توصیفی هم باشد.

مستغاث نام دیگر موعود بابی، یعنی «مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ» است. این کلمه، واژه ای بابی است تا شیعی؛ عبارتی مرموز که هم زمان، هم به یک مُنزل دلالت می کند و هم به زمان ظهور او اشاره می نماید. (۵) به هر حال،

مفاهیم بایبانه قائم و مستغاث، چالش مستقیمی را علیه اصل ختمیت اسلامی مطرح می کنند. قشریون اسلامی (چه سنی و چه شیعی)، بر این باورند که حضرت محمد آخرین پیامبر است. حضرت بهاء الله چالشی را که این دو هیکل موعود به وجود می آورند، مفصلاً مورد بحث و بررسی قرار می دهند و راه عبور از مانع ختمیت را با جهشی در ایمان عنوان می فرمایند؛ به این صورت که اعلان می کنند اسلام، نه در نام و نشان، بلکه در اصل و بنیان، با ظهور جدیدی از جانب خداوند رحمان، جایگزین گشته است:

دینی که سالها مرتفع شده باشد و جمیع در ظل آن نشو و نما نموده باشند و به احکام مشرقه آن مدت ها تربیت یافته و از آباء و اجداد جز ذکر آن را نشنیده؛ به قسمی که چشم ها جز نفوذ امرش را ادراک نکرده و گوش ها جز احکامش را استماع نموده، بعد نفسی ظاهر شود و جمیع اینها را به قوت و قدرت الهی تفریق نماید و فصل کند، بلکه همه را نفی فرماید. حال فکر نما که این اعظم است یا آنچه این همج راع گمان نموده اند از تفرّ سماء؟ (۶)

در این جا هیچ نشانی از تجدید حیات اسلامی به چشم نمی خورد. جنبش بابی قبلاً خود را از اسلام منفصل کرده بود (۷)، انفصالی که حضرت بهاء الله آن را عمیق تر و عقلائی تر فرمودند. در این تصویر پردازی (۸) وقوعات آتی، هیچ گونه بازگشتی به قرآن و التفاتی به قوانین آن ملحوظ نگشته است. دیگر از وعده های شاعرانه تفوق و برتری اسلامی خبری نیست. از نقطه نظر قدرت و مرجعیت، اسلام، در رستاخیزی تهی از آن حوادث فوق طبیعی که مسلمانان در انتظارش بودند، تماماً و واضحاً، از صحنه حذف شد. در گستره ای وسیع، حوادثی خلاف آنچه نسبتاً انتظار می رفت، مفهوم بایبانه / بهائیانۀ یوم آخر را، تعریف و تعیین نمود.

اصولاً و عملاً نفس ادّعی ظهوری فرا قرآنی، برای تسریع انفصال از اسلام کافی بود. این انفصال اصولی و بنیادی، به عنوان نقطه آغازین گسستی که به سوی ثمراتی غیراسلامی دلالت می کرد، مخالفت مسلمین را با مدّعیات بابی برانگینخت؛ مخالفتی که عاقبت حملات و ضربات هولناک ضد بابی و ضد بهایی را در پی داشت؛ که البته در تحلیل نهایی از اسکات مدّعیات جدیده، (۹) عاجز ماند.

از سال ۱۸۶۳ میلادی به بعد، قدرت و مرجعیت فرماندانه (Charismatic) حضرت بهاء الله نسبت به مرجعیت های رسومی قرآن و سنت و حدیث، موثرترین عامل در بنیانگذاری دیانت بهایی، به حساب آمد. حضرت اعلی که خود شخصیتی انقلابی بودند، این امکان و امتیاز را مهیا نمودند که حضرت بهاء الله قوانین اسلامی را عملاً منسوخ فرمایند. حضرت باب در قالبی دگراندیشانه، ساختاری دینی را به وجود آوردند که علی رغم خصائص علناً اسلامی آن، جایگزینی تهورآمیز برای شیعه گری بود. امانت، در تاریخ اجتماعی جنبش بابی، (۱۰) آنچه را که حضرت باب ایجاد نمود، به دقت تحلیل کرده است. در این جا، عوامل مؤثر در انفصال از اسلام، این گونه مطرح شده است:

عوامل زیر آن حدی از جایگزینی را که تعالیم حضرت باب و اصحاب ایشان بر آیین جاری زمان تحمیل کردند، به خوبی نشان می دهد. مهم ترین این عوامل، این واقعیت بود که بایست با گنجانیدن آگاهانه عقیده تجدد در پیکره اصول دینی، به جو متغیر اجتماعی - اخلاقی زمان، پاسخ داد؛ چیزی که نهادهای قشری شیعی (و مصلحان اسلامی اخیر از هر مکتب و مشربی) آن را مذموم و مردود می شمردند. حضرت باب در طرح موضوع ظهور متکامل از قوای فعاله نظریه باطنی مبنی بر مظاهر دوره ای، استفاده

نمودند. بنابر این، آیین بیان نمادهای کهن شیعه گری را به کار گرفت تا به تنش های کهنه موجود در این مذهب، پاسخی تازه عرضه کند.

جریان های اولیه اندیشه باطنی، با مستثنیاتی بسیار ناچیز، به ندرت بر ادعای نمایندگی فردی امام غائب، تفوق یافت. فقط در مکتب شیخی گری بود که ذهنیت مربوط به حضورهای این جهانی امام، وجود او را در فرآیندی تاریخی ضرورت بخشید؛ روندی که نهایتاً به ظهور او منتهی گشت. حضرت باب برای دوگانگی موجود در امامت شیعه، یعنی حضور و غیاب همزمان امام، یک راه حل ارائه فرمودند و آن، اعلان آشکار مهدویت و نتیجه منطقی آن، قیامت بود. این اقدام انقلابی، بابت را در مسیر انفصال کامل از اسلام و ایجاد یک دور جدید دینی، قرار داد. ذهنی که این انفصال را تصور نمود و برای تحقق اقدام فرمود، هرچند بدایتاً دینی بود، اما از تجدد و نوآوری فکری و دنیوی نیز بهره می برد؛ زیرا رکود و رخوت جامعه را نه در تقدیر تغییر ناپذیر اعضاء آن، بلکه در شکست و ناکامی آنان در درک ناسازگاری ارزش های دینی گذشته با واقعیت های زندگی عصر جدید، ردیابی می کرد. پیش از آن که ورود ایدئولوژی های غربی، آرمان اصلاحات را نوین نماید، این تجدد دینی، تنها پاسخی بود زائیده در ایران شیعه زده قرن نوزدهم، که بدون توسل به انکارگرایی و یا افتادن در دام دسیسه و توطئه گری، با تهدید فرهنگی بیگانه و از لحاظ مادی بسیار برتر، به مقابله برخاست. (۱۱)

امانت، همچنین آن مواضع موجود در یزدان شناسی بابی را که انفصالی اصلاح گرایانه از اسلام را امکان پذیر نمود، بطور یکجا ارائه می نماید:

سه موضوع ظهور متکامل، رسمیت مشروط قدرت دنیوی، و این جهانی بودن نجات انسانی، در تضاد کامل بودند با مفاهیم اسلامی

خاتمیت اسلام، مُطلقیتِ قدرتِ پیامبر، و آن جهانی بودنِ فرایند قیامت. (۱۲)

اما راجع به اصلاحات اسلامی چه؟ در این مورد ارزیابی حمید الگر (Algar) بینش قابل توجهی را عرضه می‌دارد، زیرا او میان اصلاح‌گرایی اسلامی و اصطلاح‌شناسی اسلامی، تمایز بارزی قائل است: بابت را نیز باید به عنوان جنبشی که حرکت خود را از درون اسلام آغاز نمود و سپس با شتاب، تا ورای مرزهای آن پیش رفت، به یک معنا، به عنوان اصلاحی در اسلام در نظر گرفت؛ مشابه برنامه‌ای که شخص مالکوم (Malkum) به نام رنسانس اسلامی مطرح کرد. طرح مالکوم نیز همانند بابت، برای مقاصدی کاملاً بیگانه نسبت به اسلام، اصطلاح‌شناسی را مورد استفاده قرار داد. (۱۳)

اما، الگر در این مورد که چه مقاصدی از جنبش بابی نسبت به اسلام کاملاً بیگانه بوده‌اند، توضیحی نمی‌دهد. قطعاً منظور او، انفصال از اسلام بوده است.

اگر تلفیق بعدی مکاتب بابی و بهایی را کنار بگذاریم و میان جنبش‌های بابی و بهایی تمایزی قائل شویم، روشن و مبرهن می‌گردد که جنبش بابی، راه حلی اصلاح‌طلبانه را برای حل و فصل مشکلات و مخاطراتی که ایرانیان میانه قرن نوزدهم گرفتار آن بودند، عرضه می‌دارد. امانت در این باره می‌گوید:

پدیده بابت در زمانی ظهور یافت که جامعه ایرانی، در آستانه تغییراتی بنیادی قرار گرفته بود. ذهن ایرانیان که از تناقضات دیرینه معذب بود، تازه داشت در معرض نفوذ مدنیتی برتر از لحاظ مادی، واقع می‌شد. لهذا ظهور اندیشه و اصول بابی، شاید، پیش از آن که جامعه، نخست در عرصه‌های مادی و سپس در حوزه‌های نظری و فرهنگی، کاملاً تحت تأثیر نتایج غلبه غربی قرار گیرد؛ آخرین فرصت

بود برای موفقیت یک جنبش اصلاح طلبانه بومی. علی رغم بعضی نقطه ضعف‌ها، تفکر بابی کوشید، به جای نادیده انگاشتن مواردی که زیر بنای آگاهی ایرانی را تشکیل می‌دهد، بر آنها تاکید ورزد. راه حل بابی محصول میراثی بومی و درونی بود؛ میراثی که تجدید حیات‌رهبایی بخش را در انفصال از گذشته جستجو می‌کرد، بدون این که اساساً با روح آن گذشته، بیگانه گردد. (۱۴)

امانت در ادامه توضیح می‌دهد که جهان بینی بابی، آگاهانه تحت تأثیر فرهنگ (ethos) غربی قرار نگرفت و در مقولات ترقی و انسان‌گرایی، از الگوهای پوزیتیویستی آن نیز متأثر نگشت. برخلاف مُصلحان اسلامی بعدی که از سازش با عقاید محترم داشته شده در طول زمان ابا داشتند، حضرت باب «سعی نمودند، با پرداختن به مسائلی بنیادی مثل امامت، قیامت و حیات اخروی، مقولات و معضلات قیامت‌شناسی اسلامی را حل و فصل نمایند.» (۱۵)

امانت اشعار می‌دارد که جنبش بابی فقط متمرکز بر تجدید حیات حقیقت درونی (باطن) اسلام نشد؛ بلکه قصد آن نمود که وضعیت بیرونی (ظاهر) نهادینه آن - بخصوص مجموعه قوانین (شریعت) اسلامی - را، با نهادهای مشخصی از آن خود، کاملاً جایگزین سازد. (۱۶) در حقیقت، دیانت بابی، از لحاظ گونه‌شناسی، دیانتی جدید بود و به همین صورت هم خود را معرفی نمود. ولی این حقیقت، متضمن این ادعا نیست که بایست، به گونه‌ی دیانتی جهانی عمل کرد؛ خیر چنین نیست؛ اما امکانات و ضروریات نظری را برای استقرار یک سیستم دینی جدید مهیا نمود؛ در واقع چنین سیستمی را مُقنن و مقرر کرد.

استفاده حضرت بهاءالله از قرآن برای حمایت از حضرت باب بود و نه چیزی دیگر. اما در کمتر از دو سال، کتاب ایقان، در عرصه‌های تبلیغی، در راستای مشروعیت بخشیدن به (و یا ارائه نمودن) اعتبار رسالت نفس

حضرت بهاء‌الله به کار گرفته شد؛ (۱۷) همان گونه که در سال ۱۸۸۸، در شیراز، برای ادوارد براون توضیح داده شده است:

هر آنچه که از مصدر امر صادر شود حائز اهمیّت یکسان است ... اما بعضی از آثار منظم ترند و آسان تر درک می شوند و لهذا بیشتر از سایر کتب مورد استفاده قرار می گیرند. اهمّ این کتب عبارتند از: (۱) کتاب اقدس که جمیع احکام و اوامر واجب بر ما را شامل می شود؛ (۲) کتاب ایقان که دلایل و براهین دیانت ما را شرح می دهد؛ (۳) مباحثی در علوم - مثل نجوم، ماوراء الطبیعه و امثال آن - که به آن صُوَر علمیّه می گوئیم؛ (۴) ادعیه و مناجات. (۱۸)

کتاب ایقان، عملاً از بدو نزول، اصولی ترین کتاب دیانت بهایی شناخته شد و به عنوان کتابی که «دلایل و براهین» حقایق این دیانت در آن مندرج است، معروف گشت. این اثر، جنبش بابی را باز هم از جهان بینی خاص اسلامی دورتر کرد.

به نظر می رسد انفصال از اسلام، احساس عمومی تری را نسبت به مسؤولیت خطیر ترویج امر جدید به دنبال آورد. در واقع کتاب ایقان با دعوت «یا اهل الارض»^۱ (۱۹) آغاز می شود. مسیحیان نیز قطعاً در زمرة این اهل ارض هستند. بعدها، در خلال متن، خواننده با ندای «یا معشر الروح»^۲ مواجه می شود. در نگاه اول فقره عربی زیر را می توان خطاب به مسیحیان در نظر گرفت:

^۱ ای مردم زمین - م

^۲ ای مسیحیان - م

وَقَفْنَا لِلَّهِ وَايَّاكُمْ يَا مَعْشَرَ الرُّوحِ، لَعَلَّكُمْ بِذَلِكَ فِي
 زَمَنِ الْمَسْتَعَاثِ تَوْقِفُونَ وَايَّاكُمْ فِي أَيَّامِهِ لَا
 تَحْتَجِبُونَ.^۱ (۲۰)

ولی اشاره به مستعاث در این فقره اشعار می دارد که مخاطبان محتمل
 تر آن، بایان هستند.

اما حتی اگر در کتاب مستطاب ایقان مخصوصاً مسیحیان مخاطب
 واقع نشده باشند، بعضی از عقاید رستاخیزی آنان، واقع شده است. از جمله،
 به وعود قیامت نشان مسیحی توجهی تامّ مبذول گشته است. حضرت بهاء الله
 انگار که مخاطبانی مسیحی را پیش بینی کرده باشند، تقریباً یک چهارم متن
 کتاب را به مواضع مسیحی اختصاص داده اند. در اسلام قرون وسطا،
 جدلیات ضد مسیحی عملاً شعاری برای اثبات هویت اسلامی و کاملاً رایج
 و معمول بود. اما توجهی که حضرت بهاء الله در آثار خود به نصوص مسیحی
 مبذول می فرمایند، کاملاً جدا از این جریان است؛ بخصوص این که آن
 حضرت در تفسیر خود، انجیل را نیز هم تراز قرآن قرار می دهند. آن حضرت
 با اتهام سخت اسلامی، مبنی بر تحریف متن انجیل (۲۱) مقابله کرده، از
 صحت بیانات عیسی مسیح در عهد جدید دفاع بعمل می آورند و بر عکس،
 خود علمای مسلمان را متهم می سازند که به تحریف نه لفظی، بلکه تفسیری
 و معنایی، مبادرت کرده اند. (۲۲)

در دوران بعد از اظهار امر علنی، مشابهت شخصیت حضرت بهاء الله با
 حضرت عیسی حیرت انگیز است. در بعضی مواضع این مشابهت به تصویر
 کشیده می شود. (۲۳) از آنجا که این پژوهش غالباً و مخصوصاً متمرکز است
 بر خصوصیات اسلامی کتاب ایقان، تحقیق بیشتر در جنبه های مسیحی آن

^۱ این مسیحیان، خداوند ما و شما را موفق بدارد؛ شاید به این سبب در زمان
 مستعاث موفق شوید و از دیدار او در ایامش محتجب نمانید. - م

ضروری است. همین بُعد مسیحی کتاب است که در مغرب زمین، کاربرد توفیق آمیز فراوان آن را در تبلیغ امرالله، سبب شده است.

اصل اخوت روحانی رسل الهی که حضرت بهاءالله مطرح فرمودند، هرچند در خصائص اصلی اسلامی است؛ اما تا وراى اسلام پیش می رود. تأکید بر وحدت رسل، زمینه ای مستحکم، اصولی و حقیقی است که آن حضرت بعدها، اصل وحدت ادیان را بر آن بنیان می نهند؛ اصلی که جلوه ای از آن در این بیان دیده می شود: «چقدر از مردم مختلف العقائد و مختلف المذاهب و مختلف المزاج که از این نسیم رضوان الهی و بهارستان قدس معنوی قمیص جدید توحید پوشیدند و از کأس تفرید نوشیدند.» (۲۴) حضرت بهاءالله، آنجا که می فرماید: «فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر ذکر شده»، (۲۵) بطور ضمنی، کاربرد مضامین و براهین تفسیری خود را، در مورد دیگر متون دینی نیز تصریح می نمایند. یکی از اشارات این بیان این است که اکنون دیگر انفصال از اسلام، در زمینه تحقق رستاخیزی، به عنوان گسستی قیامت نشان، به تمامی ادیان تعمیم یافته است.

در وراى انفصال از اسلامیت، گسست مقدر از بابت قرار دارد. حضرت بهاءالله در تلاش برای معکوس کردن مقدرات جامعه بابی، انتظارات بایان را به صور گوناگون برآورده کردند. در این راستا، آن حضرت پاداش رستاخیزی را به تقوای اخلاقی ربط دادند و این تقوا را شرطی ضروری برای آن پاداش قلمداد نمودند. چنین می نماید که برای مدتی، تجدید حیات اخلاقی، دغدغه اصلی ذهن رهبر بابی و مبین راهکار (strategy) آن حضرت، در مسیر تحکیم جامعه بابی بوده است.

در فاصله زمانی ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۴، حضرت بهاءالله اصلاحات متعددی را در این جامعه، که از درگیری های نظامی چهارسال پیشین و ضربات خونین متعاقب آن به دست دولت قاجار، به سختی زخم دیده بود، اعمال

فرمودند. در آغاز، بعضی بایان با این اصلاحات به مخالفت برخاستند و آن حضرت هم برای اجتناب از اختلاف و انشقاق، در بهار سال ۱۸۵۴، به مدت دو سال در کوهستان های دشت سر گلو (Sargalu)، واقع در کردستان عراق، حوالی سلیمانیه، عزلت گزیدند.

بعد از مراجعت، آن حضرت با بحرانی مواجه شدند که جامعه بابی را در کام کشیده بود. اقدامات اصلاحی و احیایی، ضروری می نمود؛ کاری که صبح ازل، در خلال غیبت برادر ناتنیش، از اجرای آن عاجز مانده بود. حضرت بهاء الله به سختی توانستند طهارت و تنزیه روح را، که از طریق صحت و سلامت اخلاقی حاصل می شد، شرط ضروری قبول روحانی، قرار دهند. در این راستا، وعده ظهور جدید الهی به تأخیر افتاد فقط به این سبب که نخبگان اخلاقی به وجود آیند؛ یعنی کسانی که از لحاظ روحانی، بتوانند شایستگی خود را برای استقبال از آن تجلی، اثبات نمایند. حضرت بهاء الله به قصد تغییر جهت روانی بایان و نیز استحکام و اتحاد جامعه بابی، به نحوی مؤثر و کار آمد از مفهوم قیامت استفاده فرمودند.

کتاب مستطاب ایقان احساسی از مُشرف بودن قیامت، یا ترغیبی محسوس و مشخص از تحقق وعده حضرت باب را در میان مخاطبان خود، یعنی بایان، برانگینخت. آن سان می نمود که حادثه ای جسیم در شرف وقوع است؛ خورشیدی عظیم در آستانه طلوع است: «عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته، تا کی اثر این عنایت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شود.» (۲۶) چنین می نماید که حضرت بهاء الله مفتاح جمیع این اسرار را در دست داشته اند و این مفتاح، چیزی نبوده است جز کتاب مستطاب ایقان. (۲۷)

اما حضرت باب، برای این که امور را پیچیده تر نمایند، علاوه بر پیشگویی های قریب الوقوع، وعودی دراز مدت هم مطرح نموده بودند. برای شناخت مستغاث موعود، فرد می بایست اصولی معماگونه را بپذیرد و برای

اقبال به او مهیا گردد. در فقره زیر، ورود به مدینه ایقان به کسانی وعده داده شده که با چنین معضلاتی واپس نروند و خود را از قید و بند جبر باوری عقاید اسلامی رها سازند. برای ایجاد امکان تحقق رستاخیز، سناریوی قیامت نشان شیعی می بایست به نفع تفاسیر نمادین حضرت بهاءالله مردود انگاشته شود و همین فرایند بود که عملاً و قاطعانه به قیامت، حالتی روحانی داد و آن را کلاً از خشونت و ستیزه گری عاری ساخت (زیرا در آن هیچ گونه جهادی اسلامی رخ نداد) و نیز به آن، جنبه ای جهانی بخشید. نتیجه این که، این، شیعه اسلام نیست که طفر خواهد یافت، بلکه «مصر» (یا مدینه) جدیدی است که به جای آن مستقر گشته است:

دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد، البته
رائحه جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن رائحه، به مصر
ایقان حضرت منان وارد شود ... مجاهدین فی الله بعد از
انقطاع از ما سوی چنان به آن مدینه انس گیرند که آنی از آن
منفک نشوند. دلائل قطعیه را از سنبل آن محفل شنوند و
براهین واضحه را از جمال گل و نوای بلبل اخذ نمایند و این
مدینه در رأس هزار سنه او آزید او اقل تجدید شود. پس ای
حبیب من باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به
عنایت الهیه و تفقّدات ربانیه کشف سبحات جلال نماییم ... و
آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد
حضرت موسی تورات بود؛ در زمن حضرت عیسی انجیل و
در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد
من یبعثه الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است و
مهیمن است بر جمیع کتب. (۲۸)

اشاره به فاصله زمانی هزار سال، لزوماً خوانندگان بابی را از انتظار
ظهوری قریب الوقوع منع ننمود، زیرا آنان ذخیره ای از وعود قیامت نشان

کوتاه مدت و مشخص در اختیار داشتند که به آسانی تصورات آمیخته با انتظارشان را بر می‌انگیخت. مک ایون در مطالعه‌ی مفید و به قصد ایضاح منابع نسبتاً پیچیده‌ی بابی، هر دو انتظار (۲۹) دراز مدت و کوتاه مدت بابی را یکجا جمع‌آوری کرده است. آیا تلفیق و عود دراز مدت و کوتاه مدت توسط حضرت باب تمهیدی بوده است برای ممانعت از تبدیل امری اسرار آمیز به جریان‌ی کفر آمیز؟ و یا نشانه‌ی نوعی تناقض گویی است از جانب آن حضرت؟ هنوز هیچ‌کسی نتوانسته است این مسأله پیچیده را حل نماید.

تب ظهور «مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ»، جوامع بابی را، چه بومی و چه در تبعید (در ایران و بغداد) فرا گرفت. اشارات این تنش رستاخیزی علنی است: در آن، هسته‌ی نسبیّت بخشیدن به سیستم دینی حضرت باب و افول نهایی آن، نهفته است. این عاقبت محتوم، نتیجه‌ی پیش‌بینی شده بود. اگر نقش اولیه‌ی آن حضرت مبشریت موعود بوده، بنابر این «باب» در واقع حکم یک دروازه را داشته است و نه مقصد و منزل نهایی را، همان گونه که امانت نیز می‌گوید:

اندیشه‌ی ظهور مستمر که حضرت باب مطرح فرمودند و در عبارت وعد آمیز «مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ» مندمج است، ضرورتاً نهادینه شدن دیانت حضرت باب را متنفی می‌نمود. یزدان شناسی بابی مبتنی بر اصل استمرار رسالت و حس مراقبت برای ظهورات آینده بود ...

احتمال نسخ شریعت بابی و جایگزینی آن توسط قوانین مظهر آتی، بخصوص از آنجا که زمان ظهور او در کتاب بیان با عبارت مرموز مُسْتَغَاث (کسی که به کمک طلبیده می‌شود) مشخص شده، دعوتی علنی برای بدعت و نوآوری موعودانه بود. (۳۰)

حضرت بهاء الله در کتاب ایقان در جهت قانونی کردن ظهور حضرت باب در گذشته‌ی نه چندان دور، بیانات خود راجع به آینده را اعتبار بیشتری بخشیدند (یعنی بیشتر در جهت تحقق و عود حضرت باب سخن گفتند - م). در کتاب مستطاب ایقان، اولین هیکل، از دو هیکل قیامت نشان

آشنا برای بایبان، قائم است؛ قائمی که همان حضرت باب بوده، در این سفر مبین، با عبارات روشن نمادین، مثل بحر البحور، بحر علم لدنی، شمس لاهوتی، شمس ازلیه و مظهر معبود، توصیف شده اند. (۳۱)

در آثار بعدی حضرت بهاءالله، این گونه توصیفات سماوی به نفس آن حضرت، در نقش جدیدشان به عنوان مُستغاث خود خوانده، انتقال می یابد. (۳۲) این انتقال، به واسطه اصل وحدت رسل محقق می شود؛ اصلی که اشعار می دارد همه پیام آوران الهی «بر یک امر آمر» ند. (۳۳) حضرت بهاءالله در عبارات پایانی بخش اول کتاب ایقان، این چنین به قرب ظهور این مستغاث مرموز اشاره می فرمایند:

در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و شهدای آن استدعا می نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبادا حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقة الحقایق و 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 هوئیّه قادر است بر این که جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و به حرفی جمیع را حیات بدیعه قدمیه بخشد و از قبور نفس و هوی محشور و مبعوث نماید. ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان به او و ادراک ایام و لقای او می شود. «لیس البرّ ان تولّوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البرّ من آمن بالله و الیوم الآخر»^۱ (قرآن ۲/۱۷۶) (۳۴)

^۱ نیکی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب برگردانید، بلکه نیکی آن است که انسان به خداوند و روز آخر... ایمان داشته باشد. - م

تفوق حضرت مستغاث بر حضرت باب بدین معنی است که ظهور نفس دوم تابع ظهور نفس اول است. تصوراً، «بیان» می توانست با یک دم‌ش رستاخیزی مستغاث، «قبض روح» گردد. حضرت بهاء‌الله در زمانی بعد از اظهار امر علی، در سال ۱۸۶۳، آشکارا خود را نفسی معرفی فرمودند که حضرت باب پیش بینی نموده بودند؛ یعنی کسی که به اسم مُستغاث وعده داده شده و به نام مَنْ يُظْهَرُهُ اللهُ خوانده شده بود. (۳۵) هر جهش ایمانی در جهت اقبال به چنین مُدّعی، ظهور حضرت باب را تا جایگاهی تبعی تنزل داده، آن را تحت مُحاق عظمت ظهور بدیع قرار می دهد.

حضرت بهاء‌الله برای این که امر اعظمشان دچار چنین سرنوشتی نشود، در ایام اخیر حیاتشان لازم دانستند لااقل یکی از جنبه های ظهور خود را تصریح فرمایند و آن امتداد هزار ساله آن است. قصد آن حضرت مبنی بر جاری بودن مجموعه قوانین و اصول دین مینشان، به مدت حداقل یک هزاره، در بیانی جدل ناپذیر، موجود در کتاب مستطاب اقدس (۳۶) تصریح گشته است. بنابر این انتظارات موعود گرایانه بابی دیگر موردی نداشت؛ چون اکنون تمامی این انتظارات در شخص حضرت بهاء‌الله تجلی یافته بود.

کتاب مستطاب ایقان، در زمان تنزیل، علی الظاهر، ربط چندانی به شخص حضرت بهاء‌الله نداشت؛ اما پس از اعلان امر آن حضرت در آوریل و می سال ۱۸۶۳، کاملاً ربط پیدا کرد. این جهش منطقی و ایمانی مستلزم قدری توضیح است. شاهکار ادیبانه این سفر جلیل، تمرکز آن است بر وقوعات رستاخیزی، تفاسیر انجیلی و قرآنی، به قصد حمایت از حقایق مدعیات حضرت باب. این مقصد، تا حدّ زیادی، به واسطه استدلالی نبوغ آمیز در جهت اثبات امکان (در واقع قطعیت) وقوع ظهوری فرا قرآنی، محقق گشت؛ اما این استدلال بیشتر در راستای اثبات اعتبارات حضرت بهاء‌الله بود تا مدعیات حضرت باب؛ زیرا عملاً نیز کتاب ایقان، در سطحی گسترده، در عرصه تبلیغ امر بهایی به کار گرفته شد. دلیل این امر چندان پیچیده نیست:

در این فرایند، متن کتاب ایقان ثابت ماند، اما زمینه آن، پس از اظهار امر حضرت بهاء‌الله کمتر از دو سال بعد از نزول کتاب، تغییری عمده نمود؛ و زمانی که این زمینه ناظر به مرجعیت، تغییر یافت، (انتقال مرجعیت اولیه از حضرت باب به شخص حضرت بهاء‌الله) کتاب ایقان، به عنوان وسیله اثبات اعتبار مظهریت مؤلف آن به کار گرفته شد. کافی است گفته آید که موارد استدلال شده به نفع حضرت باب، بدون التفات به مقصد اصلی، به راحتی و با اهمیت مُضعف، برای اثبات حقانیت خود حضرت بهاء‌الله به کار برده شد. تصویری که ظاهر می شود چنین است: خیلی زود (یک سال یا حدود آن)، بعد از نزول کتاب ایقان، دفاعیات حضرت بهاء‌الله از حضرت باب، صد و هشتاد درجه چرخش یافت؛ حال با توجه به این امر، این سؤال موجه مطرح است که آیا این قضیه تمهیدی عمدی نبوده است؟

رویکردی تفسیری حضرت بهاء‌الله

خردمایه مبتنی بر مجازیت برای نمادگرایی

برای اجتناب از استدلالی کاهش گرایانه، اینجانب هیچ گونه کوششی رسمی برای ردیابی خطوط تأثیر پذیری حضرت بهاء‌الله به عمل نیاورده‌ام. اما با نگاه از موضع جهان بینی اسلامی، مشخص می گردد که آن حضرت از میراث غنی تفسیر اسلامی بهره برده اند و طیف وسیع فنون تفسیری ایشان گواهی است صادق بر این که تفاسیر قرآنی حائز سرشتی اکتسابی هستند.

اما در کتاب ایقان یک «ابزار روندانه» اضافی نیز به کار برده شده است و آن تفسیر بین الکتبی است. این ابزار، میان قرآن و گفتارهای حضرت مسیح، نوعی هم ارزی تفسیری به وجود می آورد. در زمینه ای اسلامی، کاربرد حضرت بهاء‌الله از تفسیر بین الکتبی، نسبتاً برجسته است؛ بخصوص وقتی ملاحظه می شود که بخش بزرگی از کتاب، به مکاشفه صغیر در باب

۲۴ از انجیل متی اختصاص می‌یابد. به استثناء این ابزار، سایر فنون تفسیری حضرت بهاء‌الله عَرَفَاً اسلامیند. اما این فنون، بلافاصله، در اطراف مسأله جدیدی به کار گرفته می‌شوند که حضرت باب با ادعای خود مبنی بر تجلّی الهی، به وجود آورده بودند.

حضرت بهاء‌الله در مسیر شیوه تفسیری کلی خود برای نماد‌گرایی، خردمایه ای مبتنی بر مجازیت را مطرح می‌فرمایند. در این راستا، در حالی که اصطلاح‌شناسی آن حضرت تطابق چندانی با نظام پیچیده فصاحت اسلامی، یعنی (علم البلاغه)، (۳۷) ندارد؛ بعضی از استدلال‌ات ایشان که ناظر بر ناموجه بودن تفسیر ظاهری هستند، آشکارا فصحانه اند و به این ترتیب، مبنایی معنایی و غیر مرسوم را برای تعبیر غیرظاهری، فراهم می‌آورند. در کتاب ایقان کاربرد منطقی عادی معناگرا، جزیی از ساختار استدلال اساسی حضرت بهاء‌الله است.

برای علمای فصاحت، مثال معمول نماد‌گرایی قرآنی عبارت «یدالله» بوده است: «و ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْاَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»^۱ (۳۹/۶۷) اضافه بر این آیه مثل واره، نمونه‌های دیگری نیز مطرح است که عملاً اقرار این آیه محسوبند. برای ذهنی نوین، سرشت نمادین این آیه، علنی می‌نماید. اما برای اسلام سنتی چنین نیست. یکی از پیشتازان این اسلام سنتی، علی‌القاری الهروی (متوفی به سال ۱۶۰۵ میلادی) است. وی قاطعانه می‌گوید: «من به راستی دریافته‌ام که آباء الهیون متفقاً می‌گویند تفسیر استعاری یدالله مُجَاز نیست.» (۳۸) چه، کسی بپذیرد که عبارت «یدالله» مجازین است و چه نپذیرد، برای

^۱ و خداوند را چنانکه سزاوار ارج اوست ارج ننهادند؛ حال آنکه سراسر زمین در روز قیامت در قبضه قدرت اوست؛ و آسمانها به دست او در هم نوردیده می‌گردد. (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی) - م

آیه قرآنی ۳۹/۶۷ هیچ فرقی نمی کند، زیرا این آیه، قاطعانه به دست رستاخیزی خداوند اشارت دارد.

در مورد این آیه، حضرت بهاءالله به دامهای انسان گرایانه ای اشاره می فرماید که قرائت ظاهری آن، در برابر انسان می گستراند:

حال قدری انصاف می خواهد که اگر مقصود (در آیه ۳۹/۶۷) این است که مردم ادراک نموده اند، (۳۹) چه حُسن بر آن مترتب می شود؟ وانگهی، این مسلّم است که حق منیع دستی که مرئی شود به بصر ظاهر، و مرتکب این امورات شود، منسوب به ذات نیست؛ بلکه کفّری است محض و افکی است صرف (۴۰)... از جمیع این کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه (۴۱) که از مصادر امریه ظاهر می شود، مقصود امتحان عباد است، چنانچه مذکور شد؛ تا معلوم شود اراضی قلوب جیدۀ منیره از اراضی جُرُزۀ فانیه. (۴۲)

فهم این شیوه کار حضرت بهاءالله که بین عبارات راستین (literal) و مجازین تفاوت قائل می شوند، مستلزم تحلیل ساختار منطقی در برابر ساختار سطحی است. آن حضرت رویکرد خود را به این صورت تلخیص می فرماید: «اگر (آیه ای مجازین که بلافاصله ذکر شده) بر ظاهر مُلکی تفسیر شود، هرگز موافق (با حقیقت) نیاید.» (۴۳) فرضیات زیربنایی حاکم بر این داعیه، جدای از رفع انسان گونگی منسوب به الوهیت، شامل ردّ عقیده ای است که قانون طبیعی را مُعلّق می دارد و نیز متضمّن نفی تفسیری است که از تفحص معنی در ساختار عمقی متن عاجز می ماند.

باید گفته شود که از دیدگاه بهایی، ظاهر گرایانه ترین قرائت های نصوص الهی، هرگز «وفادارانه» ترین آنها نیست. حضرت بهاءالله در کتاب ایقان بنیادگرایی مردم باورانه مسیحی، یا ظاهرگرایی منسوب به باور خطاناپذیری کتب آسمانی را، مورد انتقاد قرار می دهند. شاید این، چندان

نفس تفاسیر نباشد که معرض ایراد آن حضرت قرار می گیرد، بلکه بیشتر از آن، فقدان بصیرت روحانی ناشی از ظاهر گرایی باشد که بخصوص در ناتوانی برای درک خصائص روحانی متعلق به ظهوری بدیع که از بیرون جامعه مسیحی به آن عرضه گردد، نمایان می شود. بر حسب دیدگاه بهایی از تاریخ رستگاری، آنچه که به فاحش ترین خطای ایمانی منتهی می شود، فقدان شناخت معیارها (pattern) است. مثلاً هر چند مقام رسالت حضرت محمد ممکن است بارز بوده باشد، اما قرآن، به سبب این که بر خلاف انتظار عامیانه مسیحی بود، عملاً «معجزه» ای اشتباه تلقی شد.

کسانی که مسؤول ابدیت بخشیدن به دیدگاهی ظاهر گرایانه از وعود الهی هستند، همان «علمای» بی نام و نشان، اما بسیار متفرد مسیحی می باشند:

علمای انجیل چون عارف به معانی این بیانات و مقصود مودعه در این کلمات (متی ۳۱-۲۹/۲۴) نشدند و به ظاهر آن متمسک شدند، لهذا از شریعه فیض محمدیه و از سحاب فضل احمدیه ممنوع گشتند و جهال آن طائفه هم تمسک به علمای خود جسته، از زیارت جمال سلطان جلال محروم ماندند؛ زیرا که در ظهور شمس احمدیه چنین علامات که مذکور شد به ظهور نیامد. این است که قرن ها گذشت و عهدها به آخر رسید و آن جوهر روح به مقر بقای سلطنت خود راجع شد و نفخه ای دیگر از نفس روحانی در صور الهی دمیده شد. (۴۴)

خردمایه (rationale) تفسیری حضرت بهاء الله برای قرائت غیرظاهری کتب سماوی، سازگار است با تعاریف نخستینی که از لسان مجازین ارائه شده است. (۴۵) آن حضرت اشعار می دارند که وقتی معنای موجه (اما ظاهری - م) یک متن به بیهودگی منتهی می شود، قرائتی

غیر معقول از آن به عمل آمده که خود علامتی است دالّ بر احتمال وجود لسان مجازین:

این است معنی حدیث مشهور (اشعیا ۶۵/۲۵) که فرموده
گرگ و میش از یک محل می خورند و می آشامند و حال
نظر به عدم معرفت این جهال فرمایید؛ به مثل امم سابقه
هنوز منتظرند که کی این حیوانات بر یک خوان مجتمع
می شوند. این است رتبه ناس. گویا هرگز از جام انصاف
نوشیده اند ... از همه گذشته، این امر وقوعش چه حُسنی در
عالم احداث می نماید؟ (۴۶)

استدلال حضرت بهاء الله برای قرائت نمادین قرآن مستند است بر
حضور لسان مجازین در آن. این خردمایه مبتنی بر مجازیت برای قرائت
غیرظاهری کتب سماوی، مؤلفه معناشناختی رویکرد تفسیری آن حضرت
است. اما، این بدان معنا نیست که کتاب ایقان از نظام فصاحت اسلامی بهره
می برد. چنین نیست، زیرا در متن کتاب، اصطلاحات فنی مخصوص به
علم فصاحت چندان (گرچه نه کلاً) به چشم نمی خورد. اما تا آنجا که به
خرد و منطق مربوط می شود، این دو رویکرد، حائز بعضی مشابهات اصولی
نیز می باشند.

این حقیقت که حضرت بهاء الله سخت می کوشند حضور لسان
مجازین در قرآن را اثبات نمایند، نشان می دهد که این امر، شرط ضروری
ادراک راهبرد (strategy) برانگیزنده کتاب ایقان است. این سفر جلیل،
ظاهرگرایی بنده واری را در درک مکتبی شده اسلامی از قرآن، صحه
می نهد و نیز تصریح می کند که حدّ متوسط فهم مسلمین از متن قرآن که به
واسطه پیروی از ملایان عمّامه به سر حاصل می شد، نه تنها ناقص، بلکه اشتباه
است. آنچه که احتمالاً در مساجد به خواننده قرآن القاء می شد، نظریه

خطاناپذیری متن مقدس بود مبتنی بر حقیقت ظاهری آن. از منظر بنیاد گرایی اسلامی، تمامیت نصّ مقدّس باید به صورت ظاهری قرائت گردد. اینگونه تعلیمات مکتبی القاء می نمود که قیامت یک افسانه ستیزه جویانه کیهانی است، مملوّ از عناصر و حوادث عجیب و غریب ماورایی که عملاً مانعی بوده و هستند در جهت تحقق نفس قیامت. آری با تعلیق و تعطیل قانون طبیعی، قیامت هرگز نمی توانست تحقق یابد و نتیجتاً یک جهان بینی جدید نیز هرگز ممکن نبود رخ گشاید. چنین قیامتی در واقع آلتی بود در دست افسانه پردازان نظام روحانیت شیعه؛ کسانی که انبوهی از احادیث جعلی، خیالبافی های رستاخیزیشان را پشتیبانی می کرد.

روایات هم در مواجهه خوانندگان (یا بهتر بگوییم شنوندگان) با قرآن، تأثیر خود را بر اذهان آنان داشت. وقتی به آنها گفته می شد که خر دجال، چهل فرسخ طول دارد و یا خون هایی که در جهاد قائم با کفار ریخته خواهد شد تا رکاب اسب او را خواهد گرفت، دیگر در ذهن توده شیعیان جایی برای قرائت نمادین متن قرآن باقی نمی ماند. وقتی احادیث، حائز سرشتی چنین خیالپردازانه باشند، دیگر کسی نمی تواند در تفسیر متن قرآن تصویری جز آن، داشته باشد.

حضرت بهاءالله برای مقابله با این ظاهر گرایی قشری تک قطبی، با توسل به بیهوده انجامی، چنین استدلال می فرمایند: «اگر در هر عصری علایم ظهور مطابق آنچه در اخبار است، در عالم ظاهر، ظاهر شود دیگر که را یارای انکار و اعراض می ماند؟» (۴۷) و نیز می فرمایند: «مقصود در این گونه بیانات (آیاتی که تعبیر ظاهری در مورد آنها صادق نمی آید-م)، معانی ظاهریه که مردم ادراک می نمایند نبوده و نیست.» (۴۸) و نیز مخاطب را نصیحت می نمایند: «حال انصاف دهید اگر این عباد موقن به این کلمات دُرّیه و اشارات قدسیه شوند و حق را

يفعل مایشاء بدانند، دیگر چگونه به این مزخرفات تشبّث می نمایند و تمسّک می جویند؟» (۴۹)

و نیز آن حضرت در توصیف حق ستیزی منسوب به یهودیان در زمان حضرت محمد، تشابهی بین آنان و معاندان امروزی برقرار کرده، می فرماید: «ملتفت این قول بی معنی (قول یهود که می گفتند دست خدا بسته است - م) شوید که چقدر از شریعه علم و دانش دور است؛ و الیوم جمیع این مردم به امثال این مزخرفات مشغولند.» (۵۰)

به نظر می رسد اشارات و تذکرات مکرر حضرت بهاءالله به یهوده انجامی (مزخرفات)، برای این است که ادراکات پیشینه از متن (قرآن) را، نفی و حذف نمایند. آن حضرت عنصر محوری یک متن را بارز نموده، اثبات می فرماید که ناممکن است کلمه یا عبارت معینی در آن به معنای ظاهری گرفته شود. به این ترتیب، بعد باطنی آن در معرض امکانات اصطلاحی یا حتی تفسیرات تمثیلی قرار می گیرد. سپس آن حضرت به روایات مجازین، به عنوان نمونه هایی نزولی از متون غیر قرآنی، متشبّث می شوند؛ غالباً همان گونه که فصحا نمونه هایی از اشعار ما قبل اسلام را برای ایضاح آیه ای مبهم، ذکر می نمایند؛ هرچند هیچ شعری بنفسه امری نزولی محسوب نمی شود و هیچ آیه قرآنی نیز شعر به حساب نمی آید.

این تحلیل، یعنی مقایسه منطقی حضرت بهاءالله برای مجازیت قرآن، با شیوه فصاحت اسلامی، چندان تازگی ندارد. میرزا ابوالفضل گلپایگانی که کتاب فرائد او، اثری مهم در دفاع از کتاب ایقان محسوب است، برای توجیه تفسیر نمادین حضرت بهاءالله از قرآن، آشکارا به یافته های علم فصاحت متوسل می شود. وی تفاوت میان آثار فصیحانه (بیانیه) و مقالات اثباتیه (استدلایه) (۵۱) را مورد تأکید قرار می دهد، به گونه ای که به ذهن چنین متبادر می شود که همین مسأله علت غیبت مقولات فصاحت در کتاب ایقان بوده است. این اشاره چه صحیح باشد چه نه، ابوالفضائل به شرح التلخیص در

علم بیان، اثر تفتازانی (۵۲) (متوفی به سال ۱۳۸۹ میلادی)، که از وی به احترام یاد می‌کند، (۵۳) استناد می‌نماید. انگیزه اصلی اشارات تالی ابوالفضائل این است که نشان دهد قرائت مجازین حضرت بهاءالله از آیات موعودگرایانه قرآن، مبنایی تجربی دارد که البته در کل، مورد تأیید یافته های علم بیان است. در آن ایام، معمولاً، اصول و فنون علم البیان به طلبان حوزه های علمیه (که جناب ابوالفضائل هم یکی از آنها بوده است - م) تدریس می شده که شامل آشنایی با مقدمات و اصطلاحات زبان عربی هم بوده است. ابوالفضائل، برای انتفاع مخالفان متبخر خود و یا لاقبل برای استفاده خوانندگان در مجموع، به بررسی جلوه های فصاحت در قرآن، می پردازد.

ابوالفضائل در جایی دیگر از فرائد اظهار می دارد که تعبیر به ظاهر، معمولاً شامل فقراتی از قرآن می شود که علناً مربوط به قوانین شرعی و موارد تاریخی است؛ در حالی که تفسیر نمادین (تأویل) در مورد فقرات رستاخیزی صادق است. (۵۴) وی در اثری دیگر، به نام معجزات و استعارات، می گوید:

آنان (رسل الهی) آن گونه که مقتضی می نمود با مخاطبین خود تکلم می فرمودند و بعضی حقایق را در ورای سبحات اشارات مکتوم می داشتند. این هیاکل قدسیه اعراش مقدسه معانی را در قصور مبارکه آیات مختفی می کردند و در فصاحت استعارات پنهان می نمودند ... امکان تفسیر مجازین این آیات، ندرتاً بعید می نماید ... بعلاوه، آداب و اعمال حضرت رسول کاملاً این را اثبات و ایضاح کرده که آیات فرقانیه حائر معانی مکتومه مرموزه بوده، مستلزم تعابیر عالیّه ظریفه مجازیه اند ... تعبیر مجازی صرفاً در مورد معانی اصلیه مقصوده معمول است که حق در عمق آیات محجوب کرده و در ورای پرده استعارات مختفی نموده است. (۵۵)

به نحو اوضح، تردیدی نیست که رسل الهی، صاحبان کتب سماوی، همچون دیگران، انسان بوده اند و مانند آنان سخن می گفته اند و آنچه را که بر آنان نازل می شده، مثل دیگران بیان می فرموده اند؛ لهذا چندان ناموجه نیست که بعضی بیانات ایشان شامل استعارات، اصطلاحات، کنایات و تشبیهات باشد. (۵۶) ...

معنای «تفسیر» این است که آن معنا و مقصودی را که حق تعالی در ورای این استعارات و تشبیهات و کنایات و سایر کاربردهای مجازین، مکتوم فرموده است، ظاهر و باهر سازیم. (۵۷)

در کتاب مستطاب ایقان [راجع به آیه مبارکه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»^۱ (قرآن ۱۳/۲)] عبارت «السموات» به معنی ادیان الهی تعبیر شده ... این تعبیر استعاری، به سبب رفعت و عظمت آسمان است ... نمی توان این کلمه را در این آیه مبارکه به آسمان ظاهری تعبیر کرد. هر شخص آگاه از علم نجوم می داند که سماء ظاهره نمی تواند اعمده داشته باشد؛ چون، چه بر اساس هیأت بطلمیوسیه یا هیأت جدیدۀ اروییه، تصوّر اعمده ای که آسمان بر آن تکیه زند، غیرممکن است. (۵۸) (ترجمه)

این نوع استدلال، امتدادی است از همان تشبّث حضرت بهاءالله به بیهوده انجامی در صورت زیاده روی در ظاهر گرایی. ابوالفضائل، صرفاً به جنبه هایی از علم بیان اسلامی متوسل می شود تا نشان دهد که مواجهه حضرت بهاءالله با متن (قرآن) فصیحانه، اما غیر اکتسابی است. در فحوای کتاب می بینیم در هر جایی که قرائت ظاهری به بیهوده گویی (مزخرفات - م) می انجامد، حضرت بهاءالله خواننده را به تذکراتی از این دست متذکر می دارند: «اگر مقصود از اولیّت و آخریّت، اولیّت و آخریّت مُلکی

^۱ خداوند کسی است که آسمان ها را بدون ستون هایی که آنها را ببینید بر افراشت. (ترجمه بهاءالدین خرمشاهی) - م

باشد، هنوز که اسباب مُلکی به آخر نرسیده. « (۵۹) و بالاخره باید گفته آید که کتاب مستطاب ایقان چیزی فراتر از تبیین و تفسیر بعضی آیات قیامت نشان مهم قرآنی است؛ این سفر جلیل در حقیقت روشی نوین برای علم تفسیر ارائه می دهد.

فنون تفسیری حضرت بهاءالله دنیایی از انطباقات و استعارات تفسیری

با استعانت از زمینه زیبای نظری مطروح توسط ونس برو (Wansbroug)، در اثرش موسوم به «مطالعات اسلامی»، برای ما میسر شد نشان دهیم که چگونه ابزار تفسیری حضرت بهاءالله از دوازده نوع ابزار روندانه ای منتج شده که علمای بزرگ اسلامی در سنت تفسیر کلاسیک، در اختیار داشته اند. اگر خواننده تمامی استعارات روش مندانه و تفسیرگرایانه آن حضرت را کنار هم قرار دهد، از ترکیب ادیبانه حاصل، یک تصویر نمادین از یک دنیای روحانی بدست می آید. این عالم نمادین موازی با جهان ما، سرشار است از آرایه های آسمانی و مملو است از استعاره های طبیعی و پر است از آنچه که می توان چشم اندازهایی پر شکوه و جلالشان نامید. تشبیه و تمثیل، مستلزم نوعی چارچوبه معنایی است که در آن خلق استعارات گسترش یافته، امکان پذیر گردد و این امری است که در کتاب ایقان، به گونه ای فرامادی و از طریق ارجاع به دنیای انطباقات (دنیایی که مثالی از هر آنچه در عالم ناسوتی است در آن موجود است - م)، تحقق یافته است.

اما این مسأله ای است که به یک اندازه، مربوط به سبک و محتوا هر دو می شود؛ زیرا سبک نگارش حضرت بهاءالله سرشار است از آرایه های طبیعی و مباحث آن حضرت نیز مشتمل است بر کاربرد فراوان اضافات استعاری. در تفاسیر زبان شناختی اولیه اسلامی، وقتی مفسرین، با آیات و

فقرات مشکل قرآنی مواجه می شدند، می کوشیدند متن را به حالت طبیعی آن برگردانند. یک مورد از این فنون، توسل به چیزی بود که «اضافه تفسیری» (۶۰) خوانده می شد. مؤلف والا مقام ما نیز برای مقاصد هم سبکی و هم تبیینی، همین فن «اضافه تفسیری» را به کار برده اند.

اما در ورای سبک شاعرانه حضرت بهاءالله، میراثی غنی از ادبیات فارسی قرار دارد. به دلیل محدودیت حجم این رساله، برای من میسر نیست به تشابهات فراوان موجود بین سبک کتابت آن حضرت و زمینه ادبی فارسی مربوط به آن پردازیم. اما مطالعه ای که اخیراً صورت گرفته، می کوشد یک عنصر معنایی مهم را در این زیربنای ادبی، اجمالاً بیان کند. خانم میثمی، در بررسی خود از «بستان های تشبیهی در سنت شعر فارسی»، ملاحظاتی را راجع به سنت ادبی و دینی فارسی، مطرح می کند که در واقع، نوعی تحسین از شیوه سخن حضرت بهاءالله است:

بستان های نمادین در ادبیات جهان، به ویژه در ادبیات قرون میانه، چه غربی چه اسلامی، فراوان دیده می شود. این باغ ها، مشخصه مهمی از زمینه اندیشه قرون وسطایی را منعکس می سازند. در این تصور و اندیشه، بستان محلی بوده که در آن، روح انسان، دروس روحانی عمیقی را فرا می گرفته است.

ایده کتاب طبیعت، که خداوند برای ارائه آیاتش آن را «نگاشته» است، در مسیحیت و اسلام، هر دو، مطرح شده است. مثلاً این دیدگاه آگوستینی که «زیبایی فقط در آنچه می بینیم نیست، بلکه در صنع خداوند؛ یعنی در کل کتاب آفرینش، منقوش است»، در این نظریه اسلامی که «طبیعت سازه ای است از نمادهایی که باید آنها را با توجه به معانیشان قرائت کرد»، انعکاس می یابد.

... هرچند مفهوم اشیاء به عنوان آیات (الهی)، بدایتاً نظریه ای خداپرستانه بود تا ادیبانه، اما این دیدگاه که آفرینش صنع

بلیغانه خداوند است، قطعاً کاربرد مجازین بستان را در ادبیات دنیوی (secular)، پشتیبانی کرد؛ کاربردی که گرایش قرون وسطایی به اندیشه و شیوه تشبیهی، آن را بیش از پیش حمایت نمود. دوره قرون میانه (برای اسلام و مسیحیت هردو)، «عصر نمادها» است، نمادهایی که از آنها، «در ورای هر نوع کاربرد ساده و گهگاهی در صور توصیفی محض، به عنوان ابزاری مستعد، برای نفوذ در فضای حقیقت»، یاد می‌شد.

در حالی که مفهوم «آیات» برای اشیای طبیعی، اساساً استعاری است، نمادگرایی تشبیهی مبتنی است بر وجود هماهنگی‌ها و انطباق‌هایی میان مرتبه‌ها و نظام‌های متنوع طبیعت، که کامل‌ترین جلوه آن، توازی و تشابه خصوصیات است بین جهان بزرگ کیهان و جهان کوچک انسان. (۶۱)

هر چیزی از قرون میانه، واپس روانه نیست. شاید بتوان گفت که این دیدگاه از کیهان، تمامی ادبیات دینی را فرا گرفته است؛ چه در نگارش‌های عارفان باشد یا در ستایش‌های اخلاقیان، یا در نوشتارهای رسمی کیهان شناسان. حضرت بهاء‌الله نیز در کتاب ایقان، همین میراث مذهبی را منعکس می‌سازند.

در میانه باغ نمادین که در فردوس برین واقع شده، سلطان رستاخیز ایستاده است. هر جا که حضرت بهاء‌الله از قدرت و مرجعیت خود سخن می‌گویند، آرایه‌های شاهانه، در کلیت کلامشان ظاهر می‌شود؛ یا بهتر بگوییم بر تمامیت آن تسلط می‌یابد. نکته‌ای مهم که ذکر آن در این جا لازم است، این است که کلیه آرایه‌های قیامت‌نشان که بدایتاً مبین مقام حضرت باب بود، بعدها برای توصیف مقام خود حضرت بهاء‌الله، به کار گرفته شد. آن حضرت در خلال اعلان عمومی امرشان به زمامداران سیاسی و سردمداران مذهبی، تمامی آنچه را که از پیش در دفاع از بزرگواری موعود

گرایانه مبشر اعظمشان گفته شده بود، به خود نسبت دادند. این امر، از لحاظ اصولی، از این جهت امکان پذیر بود که کتاب ایقان، مظهریتی فراگیر و عرفانی را مطرح می کند که در آن، هر شأن و منزلتی ماورایی شامل کلیه مظاهر الهی می گردد. به عبارت دیگر، در مسیر تاریخ نجات، کل آرایه های مربوط به یک مظهر الهی، قابل انتقال است به مظهر بعدی؛ یعنی حضرت بهاء الله وارث دیهیم سلطنت و عصای حکومت از حضرت باب بوده، از همان مسند روحانی فرمانروایی می فرمایند.

دیانت بهایی، انفصالی از اسلام را که از قبل، توسط حضرت باب ایجاد شده بود، پذیرفته، آن را مستند و مستحکم ساخت. کتاب ایقان، در حالی که از لحاظ شیوه تفسیری آشکارا اسلامی است، به عنوان اثری غیراسلامی در تفسیر قرآنی، ماموریتی یگانه به عهده گرفت. حضرت بهاء الله، در نقش بعدی خود، به عنوان مُقَنَّ، تا ورای مرزهای اسلام، پیش روی کردند و پیروان و تابعانشان نیز توانستند صلاحیت و حقانیت آن حضرت را در این اقدام خطیر، بر اساس این متن مقدس (کتاب ایقان-م)، اثبات و ایضاح نمایند.

تبدیل قیامت به مرجعیت راز موعودیت حضرت بهاء الله

این حقیقت که حضرت بهاء الله حائز جذبه و فره ایزدی (Charisma) بودند، در تمامی منابع تأیید شده است. به سبب همین نیروی جاذبه شخصی، اکثریت بایان به طرف ایشان کشیده شدند. می توان گفت که آثار آن حضرت نیز در این فره فرخنده سهیمند. اما سؤالی که باید به آن پاسخ گفت این است: کاریزمای شخصی آن حضرت به جای خود، آیا شواهدی دال بر این مسأله موجود است که لااقل معدودی از بایان در آثار

دوره بغداد ایشان، داعیه ای نهانی بر مظهریت را ادراک کرده باشند؟ آیا راز موعودیتی در این کتاب مستطاب انعکاس یافته است؟ (۶۲)

مدعیات ماورایی حضرت بهاءالله، در آثار پیش از اظهار امر علنی (۱۸۶۳-۱۸۵۲)، ممکن است به عنوان نوعی افاضات جذبانی صوفیانه تعبیر شده باشد. در وجه ظاهر، شباهت مدعیات آن حضرت به ادعاهای عارفانه صوفیان، مواردی را علیه راز موعودیت مطرح می سازد. از سوی دیگر، کول (cole) بیان می دارد که حضرت بهاءالله در واقع، به دلایلی بسیار معتبر و متقن، اصول و عقاید بابی را با نظریات و مقررات صوفی انطباق دادند. (۶۳)

شاید در ورای تحلیلات کول، انگیزه قویه دیگری نیز نهفته باشد و آن این که، سرشت ویژه بیانات ماورایی (theophanic) حضرت بهاءالله، تمهیدی ابهام آمیز بوده است برای پوشانیدن داعیه مظهریت در جامعه صوفیانه، به نوعی که از آن، قرائت های موعود گرایانه متفاوت میسر باشد. بعضی از کسانی که مستقیماً رهبر بابی را می شناخته اند به این تمهید ایشان اشارت کرده اند. استاد سلمانی، شاید در همان زمانی که ایقان نازل شده، حکایت کرده است: «جمال مبارک ... هنوز اظهار امر علنی نفرموده اند. آن حضرت همان چیزی را می گویند که مظهر الهی می گوید، اما در تمامی آنچه می گویند عبارت «من خود او هستم»، مشهود نیست.» (۶۴)

بدون سعی در مطالعه رسمی دیگرمتون متعلق به دوره بغداد، حائز اهمیت است که کتاب ایقان را در بستر تاریخی اش نیز نظاره ای کنیم. مک ایون قاطعانه اظهار داشته است که چهار مورد از آثار این دوره، کمک چندان (به نحو کامل) به تعیین حس مقام و مأموریت حضرت بهاءالله، نمی نماید و سایر آثار این دوره نیز نوعی تأثیرپذیری صوفیانه را افشا می کند که برای توضیح فوران های ماورایی آن حضرت، کافی به نظر می رسد:

مشهورترین آثار بهاء‌الله در دوره بغداد، مثل کتاب ایقان، جواهر الاسرار، کلمات مکنونه، و هفت وادی - که تاریخ کتابت آنها با درجه بالایی از اطمینان، قابل ردیابی است - متأسفانه، به عنوان منابعی برای بررسی جدی مدعیات متکامله ایشان، حائز فایده محدودی است. همانند چندین اثر دیگر که یا در کردستان و یا در سالیان پس از عودت از آنجا نگاشته شده (مثل قصیده عز و رقایه، لوح حوریه و لوح غلام الخلد)، این آثار مذکور هم، علائم آشکاری از تأثیر تصوّف را نشان می‌دهد و زبان و مفاهیمی در آنها به کار برده شده که در زمان تحریر، موفّق به جلب توجه چندانی نشده است.

شطحیات سنتی صوفیان (بروزات جذبانی که اغلب، انگار که اظهارات الوهی است و به صورت اول شخص بیان می‌گردد) و نیز تجارب مکاشفه ای آنان از چنان اساسی برخوردار است که عاقلانه نیست تأکید ناروایی بر اظهارات مشابه موجود در آثار بهاء‌الله، نهاده شود؛ تا چه رسد به این که این اظهارات، به عنوان شواهدی بر مدعیاتی منحصر به فرد و غیرعادی، تلقی گردد. البته قابل درک است که استفاده مکرر از شطحیات، ممکن است بر ذهن نوری (یعنی حضرت بهاء‌الله) مؤثر افتاده باشد و تغییر موضع بعدی به بیانات ماورایی با جنبه شخصی بیشتر را تسهیل کرده باشد. (۶۵)

در این باره طعنه ای روش مندانه قابل طرح است: مک ایون سخت به فقره ای در کتاب ایقان تکیه می‌کند تا در مسیری دیگر استدلال نماید؛ یعنی این که حضرت بهاء‌الله به صبح ازل به عنوان کانون تجلی زمان اشاره می‌نمایند. (۶۶) هدف وی این است که ملاحظات و اشارات آن حضرت را در باره ی احساس روحانی خود که مک ایون آن را «دمش الهی» (divine afflatus) می‌نامد، تخفیف دهد.

این، فرضیه ای جالب توجه است؛ چون اشارات خود ارجاعی حضرت بهاء‌الله را در پرتو اشارات آن حضرت به ازل، قرائت می‌کند (یعنی عمداً می‌خواهد اشارات ابقان به خود حضرت بهاء‌الله را تخفیف دهد و اشارات همان کتاب به صبح ازل را تاکید کند - م). رویکردی تکاملی با تفاوتی جزئی نیز، توسط کول عنوان شده است. وی اولین کسی است که در زمینه ای آکادمیک، در جهت نقش راز موعودیت در آثار دوره بغداد حضرت بهاء‌الله، استدلال می‌نماید. (۶۷)

اما نکته ای روش مندانه ناگفته ماند: در باره اظهارات علنی و تاریخی مربوط به این دوره چه؟ آیا باید تمامیت شهادت های کسانی را که آثار حضرت بهاء‌الله را در آن زمان می‌خواندند و استنتاجات خود را از آن بیان می‌کردند، نادیده انگاریم؟ آیا باید گواهی بایانی را که قبل از اظهار امر علنی حضرت بهاء‌الله، به آن حضرت گرویدند، مردود شماریم؟

در میان منابع اولیه ای که مک ایون آنها را جهت ردیابی رُشدِ مدعیات حضرت بهاء‌الله، حائز فایده اند کی می‌داند، «قصیده عز و رقائیه» است. یکی از بهائیان برجسته اولیه، ملا محمد رضای یزدی، در زمره نخستین کسانی است که مقام و مأموریت حضرت بهاء‌الله را قبل از اظهار علنی دریافت. این ملأ، صرفاً بر اساس مطالعه این چکامه مقدسه، راز موعود را فهمید و پی برد که حضرت بهاء‌الله «واقعاً چه کسی» است. شیخ سمندر (یکی دیگر از «حواریون حضرت بهاء‌الله») می‌نویسد:

از خود او (ملا محمد رضا) شنیده شد که می‌گفت: «وقتی رضی الروح، یکی از علمای برجسته مؤمن (به حضرت باب) از بغداد وارد یزد شد، بعضی آثار مبارکه از جمله قصیده عز و رقائیه را همراه خود داشت. (حضرت بهاء‌الله این قصیده را در سلیمانیه انشاد فرمودند.) به محض این که چشمم (ملا محمد رضا) به آن افتاد، بی اختیار فریاد زدم: «مَنْ يُظْهِرُ اللَّهَ بِيَانٍ ظَاهِرٍ شَدَّ». او (رضی الروح)

گفت: «صاحب این کلمات خود چنین ادّعایی نکرده.» من جواب دادم: «من موعود بیان را بر اریکهٔ این کلمات جالس می بینم.» بعد رضی الروح گفت: «من بعد معاشرت با تو مشکل است.» (۶۸)

کول در فحوای کلمات این قصیده، بعضی اشارات آشکار ماورایی و خود ارجاعی یافته است (ابیات ۹۱ تا ۹۴) که بر سر آن با مک ایون نیز بحث و جدل داشته است. (۶۹) کول در نتیجهٔ مطالعه ای متمرکز در این قصیده چنین استدلال می کند که حضور عباراتی دالّ بر مأموریت الهی (بعث) و نیز سیر (هجرت) و صعود (معراج) روحانی، در این چکامهٔ عرفانی، نشان می دهد که حضرت بهاءالله توازی و تشابهی دقیق بین تجارب خود و وقایع عمدهٔ رسولی در حیات حضرت محمد، برقرار نموده اند. (۷۰)

راز موعودیت ممزوج است با پدیدهٔ اختفاء. یکی دیگر از متونی که مک ایون مردود می شمارد، «جواهرالاسرار» است که حضرت بهاءالله در کتاب ایقان به آن اشاره می فرمایند. (۷۲) در مقدمهٔ این لوح منیع، آن حضرت بیان می دارند که خود را در «و کرسر» مکتوم داشته، از اظهار بدایع علم و جواهر حکمت و شؤونات قدرتی که خداوند به حضرتشان عطا فرموده، ممنوعند. (۷۳) آن حضرت در زمانی که در دست کلاب ارض و سبّاع بلاد مبتلا بوده اند، تصمیم به نزول آن لوح می گیرند تا بعضی «اسرار» را به مخاطب خود ابّذال فرمایند و بعضی دیگر را همچنان پوشیده دارند (۷۴) و نیز اشاره می نمایند که چنین رازی اگر بر ملا شود چنان جذبه ای در ارواح آدمیان خواهد افکند و چنان نشئه ای در قلوب نفوس خواهد انداخت که کل طوعاً خود را در سیلش فدا خواهند کرد. اما اذن افشای این سرّ پوشیده هنوز اعطاء نگشته و لهذا راز همچنان در سراپردهٔ قدرت مکتوم خواهد ماند. (۷۵)

فضای محدود اجازه نمی دهد که در مسیر کشف شواهد بیشتری دالّ بر راز موعودیت حضرت بهاءالله، در قریب به چهل اثر متعلق به دورهٔ بغداد

آن حضرت، بررسی دقیق تری صورت گیرد. (۷۶) این جانب فقط به سه فقره از این آثار اشاره می‌کنم؛ یعنی «لوح مدینه الرضا»، (۷۷) «سورة النصح» (۷۸) و شعر «از باغ الهی» (۷۹) که همچون نمونه های دیگر، مبین قرب اظهار امر آن حضرت می باشند. (۸۰)

از لحاظ روش شناسی، رویکردی توضیحی که واکنش های بایان همراه با حضرت بهاء الله را به آثار آن حضرت، به حساب می آورد، کاملاً صحیح است. مک ایون از این روش سود می برد تا به زعم خود بازسازی شخصی از مراحل متحول خود آگاهی جمال ابهی را پشتیبانی کند؛ اما وی در بحث و بررسی خود، آن منابع نقلی را که اشعار می دارند حداقل بعضی از بایان در آثار آن دوران جمال ابهی داعیه ای سرپوشیده بر تجلی را درک کرده بودند، نادیده می انگارد. البته، ناگفته نماند که این منابع حامی امر بهایی، مشحون است از مباحث صرفاً مربوط به این دیانت.

در بحث و گفتمانی این چنین، نباید در پی «پیروزی» بود، بلکه باید از آن درس آموخت. از لحاظ علمی، درجاتی از تاب و تحمل نسبت به بحث و گفتگویی باز و آزاد روی این موارد، ضروری به نظر می رسد؛ در غیر این صورت، گفتمان به مجادله می انجامد. در بررسی تالی، خواننده باید متوجه باشد که مک ایون، به دلیل طرح چنین مباحثی در سطحی آکادمیک، باید مورد اعتناء و احترام واقع شود. اشارات مکرر به براهین وی در صفحات آینده، به قصد حمله نیست. بدون التفات به نتایج مناظره ای محققانه، بسیار مهم است که فضای ادب و حسن نیت محفوظ ماند؛ چیزی که متأسفانه همواره وجه مشخصه گفتمان هایی از این دست نبوده است.

اکنون به بحث خود باز می گردیم. اگر مسأله اساسی تاریخ نگاری، آسیب پذیری ناشی از انکار باشد، نظریه راز موعودیت نمی تواند فقط بر پایه مفاد روایتی مبتنی گردد؛ بخصوص اگر بعضی از این روایات ناشی از حافظه ای گزینشی بوده، متمایل به امور تقدس انگارانه باشد. بنابر این مواد

روایتی یا نقلی را باید با شواهدی از منابع مُعاند و نیز از منابع بی طرف، متعادل ساخت.

بر اساس اصول روش شناختی، طریقی که خود بایان کتاب ایقان را می خواندند و می فهمیدند، نسبت به رویکردی متن گرایانه محض، نوعی اعتدال را در ارزیابی اعمال می نماید. جامعه شناسی دین یک اصل کلی تفسیر را به ما یاد داده است. این اصل می گوید هم زمان با نزول هر کتاب مهم آسمانی، جامعه ای از مؤمنان شکل می گیرد؛ واقعیتی که لاجرم محدودیت هایی را بر فرآیند تفسیر تحمیل می کند. بنا بر این، در راستای تفسیر کتاب ایقان، وجود جامعه بابی یک وسیله تفسیری کلیدی را فراهم می سازد. (۸۱) این کتاب مستطاب از همان بدو نزول، تأثیر عظیمی در میان بایان بر جای گذاشت. در اصفهان، از همان سال اول نزول، یعنی ۱۸۶۲ میلادی، پاسخ ابتدایی بابی به کتاب ایقان، آنچنان فراگیر بود که طرفداران صبح ازل شایع کردند مؤلف آن، شخص ازل بوده است. (۸۲)

از لحاظ اصولی، کتاب ایقان در جریان اصلاحات دینی شریک و سهیم است؛ زیرا دین و مذهب را از چنگال انحصاری علما بیرون می آورد. حضرت باب مُدعای خود را سریعاً مطرح فرمودند؛ اما حضرت بهاء الله چنین نکردند؛ بلکه میدان را برای سریان بشارات مبشر خود باز گذاشتند و بعضی اشارات خود ارجاعی را نیز در هاله هایی از رمز و راز پوشانیدند. انسان نمی تواند از تحسین این حالت اعجاب انگیز، یعنی نحوه اشارات مؤلف به خود باز ماند. تبیین و توضیح صحیح کتاب ایقان وابسته به درک همین نکته است که بدون آن، بُعدی مهم از محتوای متن، مفقود می گردد.

گفتارهای موعود گرایانه

ذیلاً با رعایت اختصار، بعضی از گفتارهای موعود گرایانه موجود در کتاب ایقان عرضه خواهد شد. ده فقره گزینش شده؛ که به همراه توضیحاتی راجع به برخی خصائص مهمه متن فارسی (و بعضاً عربی)، ارائه خواهند شد. فرضیه راز موعودیت (یعنی این که حضرت بهاء الله از همان آغاز می دانسته اند و احساس می کرده اند که موعود دور بیان هستند - م) محتاج دلائل و شواهد است. صرف اظهار، کسی را اقناع نمی کند. شخص مخالف با این نظریه، در امتداد خطوط تکامل تدریجی (یعنی این که احساس حضرت بهاء الله از ماموریت و مرجعیت خود نسبی و تابع شرایط متکامل زمان بوده است؛ نظریه ای که از جمله مک ایون از آن دفاع می کند - م)، استدلال می کند و می کوشد نشان دهد که خود آگاهی حضرت بهاء الله تدریجاً تحوّل و تکامل یافته است. در جهت دفاع از رویکرد راز موعودیت، فقرات زیر (از نفس کتاب ایقان - م) را می توان ارائه نمود:

(۱) حال ای برادر ملاحظه نما اگر در این عهد چنین اموری ظاهر شود و چنین حکایت بروز نماید، چه خواهند نمود؟ ... کجا گوش می دهند که گفته شود که عیسی از نفخه روح القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبرم مأمور گشته ... چشم انصاف اگر باز شود از جمیع این بیانات مشهود می گردد که مظهر همه این امور و نتیجه همه، الیوم ظاهر است ... الله اکبر بیان که به این مقام رسید رائحه روحانی از صبح صمدانی مرور نمود و صبای صبحگاهی از مدینه سبای لایزالی وزید ... بی لفظ رمز معانی کشف می نماید و بی لسان اسرار تبیان می گوید ... اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می گذارد. به قسمی عنایت در این ساعت

فرموده که روح القدس به غایت حسرت می برد ... عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته تا کی اثر این عنایت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شود ... باری نه چنان سدره عشق در سینای حبّ مشتعل شده که به آب های بیان افسرده گردد و یا اتمام پذیرد. عطش این حوت را بحور نشانند و این سمندر ناری جز در نار روی یار مقرر نگزیند. (۸۳)

آنچه را این گفتار فاقد است داعیه ای است علنی بر تجلی. زبان، آشکارا راز آمیز است. «اسرار حقایق» و «رموز» و «دقایق»، با «رقایق» شان، مشخص گشته اند. کاربرد حضرت بهاءالله از این عبارات، محتاج توضیح است. در این جا دو سطح گفتار مطرح است. بر حسب ظاهر آن حضرت درباره حضرت باب سخن می گویند که قبلاً ظاهر شده اند. اما در فحوای کلام ابهامی ماهرانه نیز نقش دارد. به آسانی می توان تصور کرد که حضرت بهاءالله، بدون این که توجه چندانی را جلب کنند، در باره خود تکلم می فرمایند.

سپس سخن، خود ارجاعی می گردد. راقم از روح القدس صحبت می کند که خود واسطه تجلی در عرصه اسلامی است. این فقره جلوه ای از گفتار عارفانه است. خداوند در راقم تکلم می کند. توصیف هستی صرفاً شاعرانه و الهام گونه است. اما وقتی در کُنه این فقره و فقرات بعدی فرو رویم از این احساس گریزی نیست که راقم چیزی را می داند که ما نمی دانیم. آری حضرت بهاءالله آشکارا حامل یک راز هستند.

مثلاً آن حضرت از کجا می دانند که «جمیع عالم هستی (به نحوی رستاخیزی) حامله گشته؟» حداقل، در وجهی ظاهری، آن حضرت تا قلب هستی را می بینند و عمل کرد نیرویی روحانی را ادراک می کنند که بسی عظیم تر از روح القدس است و سپس مراتب عبودیت خود را به خدا، به نحوی متعالی وصف می فرمایند. راهی نیست جز این که گفته شود آن

حضرت یا مستغرق در مبالغه ای عنان گسیخته گشته اند و یا در آستانه اکتشاف یا افشایی روحانی قرار دارند. سپس آن مُهر تجلی گونه همیشه‌گی ظاهر می شود که مبین شیوه آن حضرت است: «كذلك نورنا افقَ سماءِ البیان من انوار شمس الحکمة و العرفان»^۱ (۸۴) این جمال آرایه ادیبانه نمودی است عالی از فرایند تجلی. این گونه سخنوری، شیوه و وجه مشخصه بارز آثار بعدی حضرت بهاء‌الله است و از چنان تکرری برخوردار می باشد که نوعی قاعده می نماید؛ که گویی جوازی است بر جریان تجلی.

این احتمال در دل و جان غلیان می یابد که عیسی یا موسایی بدیع باید ظاهر شود. «سدره عشق» و «سینای حب» اضافاتی استعاری اند که از میراث غنی آرایه های انجیلی و قرآنی اخذ شده اند. اشاره به شجره مشتعل بر فراز کوه سینا، بسی آشنا است و تجلی الهی بر حضرت موسی را به یاد می آورد. در این جا، کاربرد جمال ابهی از این آرایه زیبا، جنبه خود ارجاعی دارد. تشابه آن حضرت با موسی مجازین، نمادین و رمزین است؛ بیانی غیرمستقیم که مبین راز موعودیت آن حضرت است. آری هستی از تأثیر ظهوری قریب الوقوع حامله گشته و «این سمندر ناری» می رود که از درون خاکستر قرون به پاخیزد. در این بیان تموج تب و تاب قیامت نشان، علنی است.

۲) باری از مطلب دور ماندیم اگر چه همه، ذکر مطلب است ولیکن قسم به خدا آنچه می خواهم اختصار نمایم و به اقل کفایت کنم، می بینم زمام قلم از دست رفته و با وجود این چقدر لثالی بیشمار که ناسفته در صدف قلب مانده و چه مقدار حوریات معانی که در غرفه های حکمت مستور گشته که احدی مس آنها ننموده: « لا یطمئننّ انس»

^۱ این گونه افق آسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفان نورانی

قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانَ» (قرآن ۵۵/۵۶) و با همه این بیانات، گویا حرفی از مقصود ذکر نشد و رمزی از مطلوب مذکور نیامد؛ تا کی مُحَرَمی یافت شود و احرام حرم دوست بندد و به کعبه مقصود واصل گردد و بی گوش و لسان اسرار بیان بشنود و بیابد؟ (۸۵)

این فقره، لحن شکوه و نوحه دارد. به نظر می رسد که به شیوه مبالغه شرقی توسل شده است؛ شیوه ای که به قصد تأکید بر تأثیر، به کار برده می شود. حتی در اغراق نیز مبالغه شده است. در حمایت از این نظر، یک مورد از اضافات استعاری موجود را ذکر می کنیم؛ موردی که حضرت شوقی افندی آن را به «حجره های حکمت الهی» ترجمه فرموده است. اصل این عبارت در متن فارسی «غرفه های حکمت» است. در این جا، خصوصیتی زیرکانه را در شیوه نگارش حضرت بهاءالله مشاهده می کنیم و آن جمع بستن کلمات عربی بر اساس قواعد فارسی است (به قصد افزایش تأثیر). مفرد این کلمه «غُرْفَه» است و جمع عربی صحیح آن نیز «غُرَف» می باشد. (۸۶) اما در این جا با اضافه کردن علامت جمع فارسی (ها)، که معمولاً در مورد اجسام و اشیای بی جان به کار می رود، جمع بسته شده است. اثر این افزودن علامت جمع فارسی به کلمه مفرد عربی، تأکید بر تعدد غرفه های رموزی دارد که جایگاه حوریات پرده نشین بهستی هستند.

اما وقتی دقیق تر بررسی می کنیم و ملاحظه می نماییم که حضرت بهاءالله صرفاً به لسان مجازین اظهار می دارند که اغلب بایان معاصر از درک مقام موعودیتشان بازمانده اند؛ این عنصر اغراق محو می گردد. واضح است که آن حضرت اسراری با خود دارند و سرّ حقیقی این است که ایشان خود، در زمره اسرارند: «بسیار تأمل باید تا بر اسرار امور غیبی واقف شوید و از طیب معنوی گلستان حقیقی بویی برید.» (۸۷) اشاراتی عالی چون این، در کتاب ایقان فراوان است؛ که اگر منفرداً ملاحظه شوند، مطلب

چندانی در بر ندارند؛ ولی اگر مجموعاً در نظر آیند معلوم می شود که بیشتر از آنچه می گویند، ناگفتنی در خود نهان دارند.

به یک تعبیر، فردوس برین در فؤاد جمال اقدس ابهی مکنون گشته و حوریات عالین که معرف اندیشه های عمیق مؤلف ما هستند، هرگز به خاطر کسی خطور نکرده و به عالم عنصرین آلوده نگشته اند. زیر متن «غرفه های حکمت» در واقع «غرفه های حکمت (حضرت بهاء الله)» است. متعاقب این اشاره به اعتبار مظهریت آن حضرت، این نوحه و شکوه می آید که گویی «رمزی از مقصود مذکور نیامد» است؛ مقصودی که نیست مگر (تجلی الهی در - م) نفس مبارک آن حضرت.

اما اشاره به احرام بستن قدری سبب شگفتی است؛ اشاره ای نه چندان ظریف که نیز اشعار می دارد خود آن حضرتند که هدف و مقصد سفر و زیارتند. (۸۸) برای مسلمین هیچ نمادی زمینی مقدس تر از کعبه در شهر مقدس مکه نیست.

۳) عنقریب است که اعلام قدرت الهی را در همه بلاد

مرتفع بینی و آثار غلبه و سلطنت او را در جمیع دیار ظاهر مشاهده فرمایی ... كذلك تَغْنُ عَلَیْكَ حَمَامَةُ الْبِقَاءِ عَلَیْ
افنان سدره البهاء لعلّ تکونن فی مناهج العلم و الحکمة
باذن الله سالکاً^۱

اولین جمله فقره فوق یک پیشگویی است که با عبارت «عنقریب» (یعنی بزودی - م) آغاز می شود. حضرت بهاء الله وعده می دهند که مخاطب کتاب ایقان - خال حضرت باب - به زودی آثار قدرت و نفوذ الهی را در عالم، جاری خواهد دید. اما مشکل این بود که او نمی توانست چنین آثاری را مشاهده کند و به همین دلیل سؤالات و تردیداتش، سبب

^۱ این گونه حمامه بقا بر شاخساران سدره بهاء برای تو آواز می خواند، شاید در راه های علم و حکمت، به اذن الهی، سالک گردی. - م

نزول کتاب مستطاب ایقان شد. توجه شود که این ادراکی فردی است که در این جا تضمین می شود و نه فهم و درکی جمعی. در ورای همه نکوهش های ظاهر بینان و از پی آن، براهین نمادین فراوان، این پیش بینی باید تأثیر روان شناختی عمیقی در ذهن خال اکبر بر جای گذاشته باشد و در فرآیند تبدیل تردیدهای او به یقین، سهم بوده باشد. در این جاست که خواننده باید به چشم باطن چیزی را ببیند که به چشم ظاهر نمی آید.

دومین جمله این فقره، یکی از اوج گیری های تبیین عربی حضرت بهاء الله را در متن فارسی کتاب ایقان، نشان می دهد. اشاره ای خود ارجاعی، حتی با ذکر نام مبارک، استعاره شاخساری ملکوتی را به کار می گیرد که پرنده آسمانی (Bird of Heaven) (حمامة البقاء) بر فراز آن نشسته، آواز می خواند. این یک پرنده معمولی نیست و لهذا شجره اش نیز یک درخت عادی نیست. این درخت، نامش «سدره البهاء» است. در این جا خواننده باید دریابد که آیا این، صرفاً یک استعاره شاعرانه و بخشی از شیوه بیانی آراسته است و یا هدف، القاء نکته ای است با ارزش و اهمیت عمیق تر؟

«پرنده آسمانی»، معادل «کبوتر جاودانی» و یا «حمامة البقاء» است. اگر این یک کبوتر ادبیانه فارسی با پر و بال عربی باشد، قطعاً یک کبوتر پیام آور است. (۹۰) از لحاظ قیاسی و تشبیهی، پرندگان، حتی از زمان مصر باستان، نماد ارواح بوده اند. لهذا این کبوتر جاودانی و یا به نحو شاعرانه تر، این پرنده آسمانی خفیا، مبین تجلیات سمائی است و سدره البهاء نیز یک واسطه یا عامل تجلی است و شاخسار هم، مقرر و مرکز تجلی است؛ جایی که خداوند در آن مُتَغَنی است. عرفاً گفته می شود که پرنده در وصف خدا می خواند؛ اما در این جا این خداوند است که به واسطه پرنده می خواند. این، نوعی قرائت تفسیری از فقره مبارک است برای اطمینان

خواننده؛ اما خودِ متن، بدون این که بطلبیم، با قدرت، از چنین قرائتی حمایت می کند.

ایهام موجود در فقره حائز اهمیت بوده، معرفّ مهارت و استادی در سخن است. این ابهام، وضوح کلام را می پوشاند برای آنان که از اشارات قیامت نشان حضرت بهاء الله غافلند، و پنهانی های سخن را آشکار می سازد برای آنان که بصیرت داشته، آماده اند از عقیده به قیامت غریب سنت شیعه دست بردارند و به قیامت مطلوب مُحَقَّق - که از گذشته، در عین ادّعا نسبت به ارتباط با آن، می گسند - دل بندند. اصل قیامت مُحَقَّق (یعنی ظهور موعود - م)، به عنوان افضلیتی قانونی و عقیدتی، عمل می نماید؛ اصلی که هر چند به لسان سنتی بیان می شود، اما هر واژه کلیدی مربوط به رستاخیز را از نو تعریف و تبیین می کند. هیچ گونه سماء جدید و ارض جدیدی مطرح نتواند بود مگر در قالب سخنی شاعرانه؛ و در این جا، با نگاه از منظر این پرنده؛ یعنی «حمامة البقاء» که متغنی است «علی افنان سدرة البهاء»، بینش جهانی جدیدی از این ارض و سماء، حاصل می گردد.

یک راز موعودانه، اگر فاقد علامتی باشد، به سختی یک راز ادیبانه خواهد بود و چنین رازی به تأمل و اندیشه فرا نمی خواند، مگر آنکه ابهام و ابهام در کار باشد. هیچ قرائتی نیز از یک فقره ماهرانه در ابهام تنیده شده، نمی تواند مدّعی القاء اطمینان قطعی گردد. حضرت بهاء الله قطعاً خواسته اند ما از حضور نام مبارکش در این فقره به نکته ای پی ببریم؛ به عبارت دیگر نمی توان ذکر آن را در این جا، بی دلیل و جهت تصور کرد.

۴) در این وقت از اهل بیان و عرفا و حکما و علما و

شهادی آن استدعا می نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده، فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبدا حین ظهور آن جوهر الجواهر و حقیقة الحقائق 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 هوّیه قادر است بر این که جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و یا به حرفی جمیع را حیات بدیعهٔ قدّمیه بخشد ... ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان به او و ادراک ایام و لقای او می شود. (۹۱)

مستغاث، هیکلی رستاخیزی و اسرار آمیز است که ما، در این جا سایهٔ او را حس می کنیم و بس. این اندرز به بایان که «مراقب» باشند، دال بر قرب ظهور اوست و کشش ریسمان رستاخیزی را افزایش می دهد. حضرت باب، مکرراً از مستغاث، که قیامت به واسطهٔ او به کمال نهایی واصل می شود، سخن گفته اند و حضرت بهاءالله نیز با نگرانی، بایان را نسبت به ظهور او هشدار می دهند. برای جامعهٔ بابی که با خون خود وفاداریش را به حضرت باب اثبات کرده بود، چندان آسان نمی نمود که این ایمان و انقیاد را به مدّعی موعود گونهٔ دیگری، منتقل کند.

در مورد این هیکل رستاخیزی، با وجود انتظارات دراز مدت مشخصی که به معادل ابجدی واژهٔ مستغاث مربوط می شود، شواهدی نیز دال بر انتظار کوتاه مدت موجود است. نگاهی به یک نقل قول تاریخی، پرتو بیشتری بر طبیعت این انتظار می افکند. حاجی میرزا حیدرعلی (متوفی به سال ۱۹۲۰ میلادی) می گوید:

(در آن ایام) مسلم بین همه بود که ظهور من یظهره الله بسیار نزدیک است و فانی مکرر ذکر می نمود ... اگر ظهور من یظهره الله متصل به این ظهور (ظهور حضرت اعلی) نباشد، آیات و الواح و بینات حضرت اعلی بلا مصداق و نتیجه است. (۹۲)

اطمینانی که حضرت بهاءالله با آن از مستغاث سخن می گویند، باید این گمان را در میان بایان برانگیخته باشد که آن حضرت بیشتر از آنچه

فرموده اند می دانند. در کتاب ایقان همچون نمونه بالا، غموضت راز موعود با مهارت تمام، به صورت اشارات خود ارجاعی، در قالب سوم شخص، محافظت می شود. حضرت بهاء الله می کوشند توجه خواننده را به وِرای حضرت باب هدایت کنند. خواننده احساس اجبار می کند به نظاره آغاز؛ چشمانش را مترصد دارد و در صورت امکان برای هدایت بیشتر در این موضوع، به حضرت بهاء الله روی آورد. در این جا، آن حضرت در عین این که ادعایی را عنوان نمی کنند؛ اما بطور ضمنی نشان می دهند که همه چیز را می دانند.

(۵) ان شاء الله امیدواریم که نسیم رحمتی بوزد و شجره وجود از ربیع الهی خلعت جدید پوشد، تا به اسرار حکمت ربّانی پی بریم و به عنایت او از عرفان کلّ شیئی بی نیاز گردیم. تا حال نفسی مشهود نگشت که به این مقام فائز آید، مگر معدودی قلیل که هیچ معروف نیستند. تا بعد قضای الهی چه اقتضا نماید و از خلف سرادق امضاء چه ظاهر شود. (۹۳)

افشای نوعی راز قریب الوقوع است؛ رازی که چندان هم ناگشودنی نیست. حضرت بهاء الله ما را آگاهی می دهند که «تا حال»، «معدودی قلیل»، «اسرار حکمت ربّانی» را کشف کرده اند و در نتیجه به «خلعت جدید» فائز گشته اند. این خلعتی است افتخار آمیز. همان گونه که اشتینگاس (Steingass) می گوید؛ خلعت «جامه ای اشرافی است که شاهزادگان با آن رعایای خود را عزّت می بخشند و حداقل متشکل است از دستار، ردا و شال». (۹۴) در این فقره، آرایه اصلی، بهاری است: «ربیع الهی» دمیده است. آرایه، رنگ و بوی رستاخیزی دارد. مؤلف جلیل القدر ما آرزو می کنند که خواننده منتظر ماند، زیرا «نسیم رحمت» زمزمه هایی دارد که مژده ظهوری قریب را می دهد.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ هَذَا قَتِي نَارِي يُرْكُضُ فِي
 بَرِيَةِ الرُّوحِ وَيُبَشِّرُكُمْ بِسَرَّاجِ اللَّهِ وَيُذَكِّرُكُمْ بِالْأَمْرِ الَّذِي
 كَانَ عَنْ أَفْقِ الْقُدْسِ فِي شَطْرِ الْعِرَاقِ، تَحْتَ حُجَبَاتِ
 النَّوْرِ، بِالسُّتْرِ مَشْهُودًا﴾ (۹۵)^۱

در این فقره آشکارا، «اهل الارض» مخاطب می گردند. اما برای این که پیام نیز معادل مخاطب باشد، باید حائز وقری جهانی بوده، ثمرات تاریخی و عمومی به بار آورد. این فقره عربی، همچنین رگه هایی از مرجعیت را القا می نماید. توجه به سوی مؤلف نیز معطوف می گردد: «هذا قَتِي نَارِي» (این جوانی است ناری) که عرصه های روحانی را در روح انسانی در می نوردد و بشارت می دهد که مقدر است «امر» یا دین الهی در شطر عراق جلوه گر گردد. «سراجُ الله» دال بر مصدر ظهور و منبع نور است؛ یعنی نفس مقدس حضرت بهاءالله در قالبی شاعرانه. این سراج که «تحت حجبات النور» می درخشد، گرچه «بالسُّتْرِ» و پوشیده است، اما با وجود این، «مشهود» و قابل رؤیت است؛ یعنی یافتن آن میسر است. یک پرده (حجاب) معمولاً در مقابل نور مانع است؛ اما این سراج چنان پر قدرت است که یک حجاب واحد قادر نیست نورش را کاملاً سد نماید. ولی ظاهر متن می گوید این سراج تحت هزاران حُجَبَات، پنهان گشته است (عبارت حجبات ترکیبی است از حُجْب، جمع مکسر حجاب و ات، علامت جمع مؤنث). این چراغ که نفس حضرت بهاءالله است، همچنان می درخشد،

¹ ای اهل ارض بنگرید؛ این جوانی است ناری که در 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 اگر چه تحت حجبات عظمت مستور است، اما در شطر عراق، از ورای افق قدس، مشعشع و مشهود است. — م

گویی برای تقویت تفسیر پیشین، ارتباطی عمدی بین مستغاث و «لقاء الله» برقرار می‌گردد. مستغاث، به عنوان موعود بیان، با «لقاء الهی» - که موعود مکتوم قرآن بوده، از پس پرده (تفسیری) ظاهر می‌شود - ارتباط می‌یابد. جمال ابهایی تغییری تفسیری را در این «لقاء» رستاخیزی به وجود می‌آورند که چنین است: ذات الوهی با تابشی نمایان و لحظه‌ای، ظاهر می‌شود (دیدار خجسته)، سپس ناپدید می‌گردد (نفی انسان گونه انگاری)، سپس دوباره به گونه ایده‌ای رستاخیزی (قرآن ۳۳/۴۴) نمایان می‌شود؛ در «مظهر الهی» تجسم می‌یابد و عاقبت به سان و به نام مستغاث جلوه گر می‌شود، کسی که به نحو پنهانی، اما درک کردنی، همان شخص حضرت بهاء الله است.

۸) اگر این عباد خالصاً لله ... در آیات کتاب (قرآن) ملاحظه نمایند، جمیع آنچه را که می‌طلبند البته ادراک می‌نمایند؛ به قسمی که جمیع امور واقعه در این ظهور را از کلی و جزئی در آیات او ظاهر و مکشوف، ادراک می‌نمایند. حتی خروج مظاهر اسماء و صفات را از اوطان، و اعراض و اغماض ملت و دولت را و سکون و استقرار مظهر کلیه در ارض معلوم مخصوص. ولکن لایعرفُ ذلک الّا اولی الالباب. اَخْتِمُ الْقَوْلَ بِمَا نُزِّلَ عَلٰی مُحَمَّدٍ مِنْ قَبْلُ، لِيَكُونَ خَاتِمَةَ الْمَسْكِ الَّذِي يَهْدِي النَّاسَ اِلَى رِضْوَانِ قَدْسٍ مَنِيرٍ. قَالَ وَقَوْلُهُ الْحَقُّ: وَاللّٰهُ يَدْعُو اِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. (قرآن ۱۰/۲۵)، لَهْم دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهْم وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. (قرآن ۶/۱۲۷)، لِيَسْبِقَ هَذَا الْفَضْلُ عَلَى الْعَالَمِينَ^۱. (۹۷)

^۱ ولی این نکته را کسی نمی‌فهمد مگر صاحبان خرد. پایان می‌برم قول را با آنچه از قبل بر محمد نازل شد تا باشد خاتمہ مسکٰی که مردم را هدایت کند

این اعتقاد عامهٔ مسلمین است که همهٔ دانش هستی، چه در گذشته یا آینده، به نوعی در قرآن مندمج است؛ عقیده ای که بی تردید قشریان نیز با آن موافقت می‌کنند. به همین دلیل، متن مقدس برای مقاصد تفأل و استخاره به کار می‌رود، تا حد زیادی مثل کسی که قرعه «ببندازد». حضرت بهاءالله از این معنی جامعیت قرآنی استفاده کرده، اظهار می‌دارند که تمامی حوادثی که از آنها سخن گفته و می‌گویند در بُعد پیشگویانهٔ کتاب الهی، موجود است.

این فقره توصیف قرآنی بهشت را، به عنوان جایگاه امن و آسایش، فرا می‌خواند. اما، در این جا، به نحوی ظریف، به بُعد دنیوی و جغرافیایی بهشت، و نه به جنبهٔ خیال پردازانهٔ آن، اشاره می‌رود. این نکته را از این جا در می‌یابیم که حضرت بهاءالله مخاطب را مطمئن می‌سازند به تصریح قرآن در مورد ظهور «مظهر کلیه» از «ارض معلوم مخصوص».

حضرت بهاءالله، سپس، گویی که علامت راهنما را مستقیماً در مقابل چشمان خواننده قرار می‌دهند، دو آیه را ذکر می‌فرمایند که بخصوص برای بایان تبعیدی در بغداد، مطمئناً یادآورندهٔ نامی از این مدینه بوده است که خلیفهٔ عباسی، المنصور، در سال ۷۶۳ هجری به آن داده است؛ یعنی دارالسلام. (۹۸) آن حضرت با جلب توجه به بغداد (۹۹) و به ویژه با ذکر لقب رستاخیزی آن، نشان دیگری را از راز موعودیت خود، افشا می‌نمایند.

در این فقره، به جریان سرگونی نیز اشاره می‌رود. حضرت باب به خارج موطن خود تبعید نشدند، اما حضرت بهاءالله شدند. ربط دادن بغداد به

به رضوان مقدس منیع. گفت و گفته او حق است: " خداوند دعوت می‌کند به سوی دارالسلام (جایگاه امن و آرامش) و هدایت می‌نماید هر که را بخواهد به راه راست (۱۰/۲۵). برای آنان دارالسلام نزدیکی پرودگارشان است و او دوست آنان است به سبب آنچه عمل می‌کردند (۶/۱۲۷)، تا پیشی گیرد این فضل بر جهانیان. - م

جریان تبعید، از لحاظ قیامت شناسی، برانگیزنده است: ظاهراً بایان مجبور نبودند این «ارض معلوم مخصوص» را در محلی بسیار دور در نظر گیرند؛ زیرا همان طور که قرآن هم اشاره دارد، این محل، همان تبعیدگاه آنان، بغداد بود. در تحلیل نهایی، آنچه در این جا حائز اهمیت است، خود قرآن نیست، بلکه فرآیند تفسیر است. قرآن فقط صلاحیت (موضوعی) را تأمین می کند و تفسیر، معنا را تولید می نماید. عملاً این تفسیر است که قرآن می شود، البته در نقش انحصاری آن به عنوان منبع هدایت.

اما هدف از این مضمون رازداری چیست؟ شاید چندین مورد؛ که در آن زمان، افشای هیچ یک از آنها به موقع و حکیمانه نبوده است. ابتدا می بایست به طریقی، جامعه بآبی استحکام می یافت و همزمان، به نحو قیامت شناسانه، برای پذیرش رهبری جدید، مهیا می گشت.

۹) قسم به خدا که این حمائم ترابی را غیر از این نعمات، نغمه ها است و جز این بیانات، رموزها، که هر نکته از آن مقدس است از آنچه بیان شد و از قلم جاری گشت؛ تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد که عروس های معانی بی حجاب از قصر روحانی قدم ظهور به عرصه قدم گذارند ... کلُّ بامرہ ینطوقون و من اسرار الروح یتکلمون^۱. (۱۰۰)

این فقره آشکارا، یک مضمون رازآمیز را بر ملا می سازد؛ مضمونی که به آسانی به یک علم نهانی تعبیر می شود که راقم در ارتباط با قیامت داراست و تا آستانه مظهریت به پیش می رود. این تصریح آن حضرت که هنوز «رموزها» (۱۰۱) در اختیار دارند، مبین دانشی بیکران بوده، معادل نوعی داعیه بر تجلی است؛ مگر آن که کسی آن را اغراق گویی محض

^۱ همه به امر او نطق می کنند و از اسرار روح سخن می گویند. - م

تلقی کند. این سان بنظر می آید که این علم و دانش، فوق طبیعی بوده، فقط در آینده پدیدار خواهد شد.

جمله پایانی این فقره نمونه ای دیگر از اوج گیری های تبیین عربی، یعنی لسان وحی اسلامی است. عبارت «السرار الروح»، نعمات «حمامه ترابی» (یا «حمامة البقاء» - م) را بخاطر می آورد که «رموزها» را افشا می کند. پدیده رستاخیز همچون یک رؤیا است که «منطق رؤیاگونش» باید باز گردد. تعبیر رؤیای قیامت نشان قرآنی، حضرت بهاء الله را در جامه حضرت یوسف جلوه می دهد. مُعَبَّران رؤیاها و مفسران وعود، هر دو نه تنها نمادها را توضیح می دهند، بلکه آینده را نیز پیش بینی و متأثر می سازند. در این جا، مفسر وعود، خود، مُحَقَّق (تحقق بخشنده) وعود است. به عبارتی ملموس تر، حضرت بهاء الله با تعریف و تعبیر مجدّد وعود، خود، آنها را محقق خواهند فرمود.

(۱۰) المنزول من الباء والهاء، والسلام على

من سمع نعمة الوراق في سدره المنتهى^۱ (۱۰۲)

براون توجه وافر به مضمون این توضیح پایانی داشته است. (۱۰۳) مُعَضَّل ترین موضوع برای او، این واقعیت بوده که حضرت بهاء الله در این فقره ادعای ظهور می نمایند و در جایی دیگر از کتاب ایقان، هر نوع ادعایی را برای هر کسی، نفی می فرمایند. (۱۰۴) (به بحث مربوطه در فصل ۱ رجوع کنید.) با نظری به گذشته معلوم می شود که چنین اشاراتی به تجلی، به همراه نمودهایی از خودانکاری (self - denials)، سازگارند با راز موعودیت.

^۱ نازل شد توسط باء و هاء و درود بر کسی که شنید نعمة ورقا را
(نشسته بر) سدره منتهى. - م

اما نظریاتی از این دست چیزی از شواهد خود ارجاعی موجود در کتاب ایقان نمی‌کاهد. در مجموع، ده فقره مذکوره به قصد این بود که نمودی منصفانه از مضمون راز داری، عرضه گردد؛ موضوعی که زیر متن اصلی در کتاب ایقان محسوب است. خلاصه این که قرآن نمادهایی دارد و هر نماد هم رازی دارد؛ و کسی که این رازها را بداند خود یک راز می‌شود؛ یعنی مفسر عین تفسیر می‌گردد. و کسی که صلاحیت این کار را داشته باشد، در ورای تفسیر و تبیین، مدعی صلاحیت تقنین خواهد بود. در پرتو این قضیه، چیزی نگذشت که کتاب ایقان به عنوان برهان حقانیت مظهریت حضرت بهاء‌الله، به کار برده شد و شرایط را مهیا کرد که آن حضرت، بعداً به عنوان «مصلح عالم»، (۱۰۵) تعلیمات و اصلاحات خود را مطرح فرمایند.

ابرازات عرفانی یا مدعیات ماورائی؟

این پژوهش نسبت به راز موعودیت حضرت بهاء‌الله، موضعی مثبت دارد. مضمون رازداری در ردیابی توسعه آگاهی موعودگرایانه حضرت بهاء‌الله، ارزشی اکتشافی دارد. فقرات مذکوره از کتاب ایقان، همچون سایر آثار دوره بغداد، به نحوی ظریفانه و هنرمندانه و به قصد حساس کردن آماده نمودن جامعه بابی برای استقبال از تغییر مُشرف به وقوع، حاوی «پیام‌های رمزآمیز» ند. این تغییر و تحول، در رهبری عملی حضرت بهاء‌الله بر جنبشی اصلاح‌گرا و ظاهراً بی‌اهمیت رخ داد، و این رهبری را به داعیه آن حضرت مبنی بر مؤسس موعودانه یک سیستم اعتقادی جامع تر و جهانی تر مبدل ساخت. جریان این راز موعودیت را، آن گونه که در کتاب ایقان مطرح شده است، می‌توان به مؤلفه‌های زیر تقسیم کرد:

زمان: حضرت بهاء‌الله نخست دوستان بابی خود را نصیحت می‌فرمایند که مراقب باشند؛ به این معنی که چون زمان ظهور مُستغاث نزدیک می‌شود، معاصران را متذکر می‌دارند که منتظر بمانند.

مکان: سپس، به عراق اشاره کرده، آیات قرآنی مُشعر به بغداد را ذکر می‌فرماید؛ جایی که کتاب ایقان در آن «نازل» شد.

عامل: آن حضرت همچنین اظهار می‌دارند که قوای خرد و حکمتشان، به تمامه بارز نگشته و به کار نیامده و در این راستا، آرایه‌های آسمانی خود ارجاعانه را، حتی برتر و بیشتر از جذبه‌های صوفیان، به کار می‌گیرند. عارفان، بطور کلی و نوعاً، در وصف خودانگاره‌هایشان، «عمودی» عمل می‌کنند؛ و این در حالی است که مؤسسين ادیان، حسی شامل و عمومی از مأموریت خود را به نمایش می‌گذارند.

حضرت بهاء‌الله حتمیت و عاقبت دو «کتاب» منزل را که مقدر است جایگزین قرآن شوند، تثبیت می‌فرماید. در فقره مُستخرجه زیر، خلاصه‌ای فشرده از تاریخ نجات را مشاهده می‌کنیم که در آن، قرآن آخرین منزل نیست و نیز در آن، هیچ‌گونه تجدید حیات اسلامی، هیچ رجعتی به گذشته، هیچ جنبشی تجدید نظر طلب، هیچ انگیزی برای اصلاحات اسلامی و هیچ جایگزین «نوینی» برای اسلام، دیده نمی‌شود؛ فقط این آینده است که مطرح می‌باشد؛ آینده‌ای که به وضوح فرا اسلامی است:

پس ای حبيب من باید جهدی نمود تا به آن مدینه
 واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقدات ربّانیه کشف سبحات
 جلال نماییم، تا به استقامت تمام جان پُرمرده را در ره
 محبوب تازه نثار نماییم ... آن مدینه کتب الهیه است در هر
 عهدی. مثلاً در عهد موسی تورات بود و در زَمَن عیسی
 انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر، بیان و
 در عهد مَنْ یَبْعَثُ اللهُ کتَاب او که رجوع کل کتب به آن است
 و مهیمن است بر جمیع کتب. (۱۰۶)

عبارت «محبوب تازه» را می‌توان یکی دیگر از گفتارهای موعودگرایانه حضرت بهاء‌الله محسوب داشت. آن حضرت، پس از اظهار

امر علنی، قطعاً چنین مقامات منیعہ ای را به خود نسبت داده اند که در مورد آنها تعبیری از این دست، گریزناپذیر می باشد. اما شواهد دالّ بر این که این عبارت حالتی خود ارجاعی دارد، جلوتر (از فقره فوق) مطرح شده است؛ آنجا که می فرمایند وقتی شخصی وارد مدینه ایقان شود، در آنجا «جمع علوم مکنونه را ... استماع نماید ... و اسرار رجوع و ایاب را به چشم سرّ ملاحظه فرماید.» (۱۰۷) حضرت بهاءالله در این جا از قیامتی واقع سخن می گویند. خواننده اگر متنی را که شامل استمرار این «اسرار» است، در نظر گیرد؛ چنین استنتاج خواهد کرد که آن حضرت همان «شجره آن مدینه» (۱۰۸) هستند.

این گونه شواهد درون متنی را باید در ارتباط با سایر مستندات ارزیابی کرد که در آنها حضرت بهاءالله نسبت به صبح ازل، رهبر اسمی جامعه بابی، عبارات احترام آمیز به کار می برند، عباراتی که البته توضیح می طلبند. مک ایون اظهار می دارد که در مورد مسأله خودآگاهی حضرت بهاءالله در دوره اخیر بغداد، کتاب ایقان ارزش استنادی چندانی در بر ندارد. همان طور که ذکر شد، واکنش مک ایون به اشارات آن حضرت به تجلی، تنزل دادن چنین گفتارهایی است تا سطح ابرازات صرف عرفانی. (۱۰۹)

مسأله ای که مک ایون در این مورد مطرح می کند، همانی است که ادوارد براون در سال ۱۸۸۸ با بهائیان یزد مطرح کرده است. (۱۱۰) آیا بین ابرازات ماورایی یک عارف و افاضات الهی یک پیام آور تفاوتی وجود دارد؟ موضع مک ایون این است که گفتارهای تجلی گون حضرت بهاءالله، در رده همان ابرازات صوفیان است، هنگام اتحاد روحانی با خدا. به عبارت دیگر احساس مأموریت الهی، معادل است با ابراز جذبات عرفانی. عقیده این جانب بر این است که حالت اول شامل حالت دوم است، اما عکس قضیه صادق نیست.

در مورد پدیدار شناسی فرآیندهای عرفان و تجلی، وحدت نظر اندکی وجود دارد. این دو پدیده، علی رغم بعضی مشترکات، متمایز به نظر می رسند. ظهور یا تجلی حالتی ذهنی را نشان می دهد که بیشتر «افقی» و متمایل به جامعه است؛ در حالی که جذبۀ عرفانی پدیده ای روانی را می نماید که بیشتر «عمودی» و ذاتاً متمرکز بر فرد است. نیروی محرکه پیام آور، تجربه ای تجلی گون است که طی آن یک فرمان الهی «نازل» می شود و «مسئولیت» یا بشارتی اجتماعی را به او می سپارد. اما عارف، در نقطۀ اوج «صعود» خود به سمت حقیقت، در نشئه و جذبۀ فرو می رود و خود را کاملاً با خدا، به عنوان «حقیقت» یا «واقعیت» یکی می بیند. نتایج و پیامدهای دو تجربه عرفان و تجلی متفاوت است. عارف باید غزلسرایی کند (همانگونه که حضرت بهاءالله چنین کردند) و مظهر باید قانونگذاری نماید.

به نظر مک ایون، آثار حضرت بهاءالله در دوره بغداد، پدیده ای پیش رونده را نشان می دهد که در آن، «چندین دگرگونی در خودآگاهی» آن حضرت، قابل مشاهده است؛ پدیده ای که عاقبت، در سال ۱۸۶۳ میلادی به باوری شخصی از مقامی الوهی منتهی گشت. (۱۱۱) مطابق نظر وقایع نگار بهایی، نبیل، در خلال دوره منتهی به سال ۱۸۶۳، در وجنات و حرکات و سکنات (۱۱۲) حضرت بهاءالله تغییراتی مشاهده می گشته است. دهجی می گوید؛ بعضی نفوس در بغداد به این فکر و ذکر افتاده بودند که حضرت بهاءالله چون خورشیدند و ازل چون مرآتی در مقابل آن. (۱۱۳)

مک ایون موضع رسمی خود را در مورد شهادت شخص حضرت بهاءالله مبنی بر این که اعلان خفی مظهریتشان در سال ۱۸۵۲ در سیاه چال طهران، رخ داده، اتخاذ نموده است. نادیده گرفتن شواهدی از این دست، مسأله ساز است. همان طور که مک ایون خود در جایی دیگر می گوید، چرا نباید «سخن بهاءالله را در مورد خودش ملحوظ داریم؟» (۱۱۴) لهادا، راجع به راز موعودیت، کلام نهایی، متعلق به خود حضرت بهاءالله است. در لوحی

عربی موسوم به «سورة الدم»، منزول در سال ۱۸۶۴، بعد از اظهار امر علنی، (۱۱۵) حضرت بهاء الله به وضوح، درباره «زمان مقرر بطون» سخن می گویند.

مدل عارفانه (که مک ایون مطرح می کند-م)، از توضیح دعاوی اصلاح گرایانه حضرت بهاء الله نیز عاجز می ماند. به بیانی ساده، حضرت بهاء الله «تبشیر» (کاربرد اصطلاحی مسیحی) شهودی خود را در سال ۱۸۵۲، در سجن سیاه چال، تجربه فرمودند؛ و در سال ۱۸۶۳ در بغداد، «اظهار امر علنی» نمودند؛ و سپس در سالهای (۶۸-۱۸۶۳) در استانبول و ادرنه، امر خود را به تاجداران و زمامداران پر قدرت قرن گذشته، «اعلان عمومی» کردند؛ و بعد از آن، در طول سالهای (۹۲-۱۸۶۸)، در عکا، یک دوره ممتد قانونگذاری را، آغاز نمودند؛ که در خلال آن، سیستمی بدیع را برای اصلاح عالم انسانی، اکمال و ارائه فرمودند.

واکنش بایان در برابر کتاب ایقان و مؤلف آن

حضرت بهاء الله بعد از اظهار امر علنی، کتاب ایقان را به عنوان حجّتی بر حقانیت مأموریت خود، به کار بردند. در بسیاری از الواح، مخاطبان ترغیب می شوند به این کتاب رجوع کنند. از میان این تأکیدات، در دسترس ترین آن، به صورت ترجمه، اشارات آن حضرت است در لوح برهان (۱۱۷) و نیز لوح ابن ذئب. (۱۱۸) فراخوان کتاب ایقان از بایان چنان توفیق آمیز بود که صبح ازل، رقیب سرسخت جمال ابهی، به دروغ شایع کرد که مؤلف آن خودش بوده است. در لوح ابن ذئب اشاره می شود که این شایعه چندین سال استمرار داشته است. (۱۱۹)

یکی از نوزده «حواریون حضرت بهاء الله»، حاجی ملاعلی اکبر (حاجی آخوند) بود. طاهرزاده می نویسد حاجی آخوند هنگامی که جوانی نوزده ساله بوده، «در حدود سال ۱۸۶۱» (خطا)، این فرصت را می یابد که

یکی از نسخ معدود و موجود کتاب ایقان را مطالعه کند؛ که سخت تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. (۱۲۰) جالب توجه است گفته شود علی رغم این که موضوع اصلی کتاب، حضرت باب است، این جوان در نتیجه مطالعه آن، دل به حضرت بهاء‌الله می‌بازد. خاطرات شخصی متعددی به نقشی که کتاب ایقان در اقبال اولیه بایقان به امر جمال سبحان داشته است، گواهی می‌دهند. (۱۲۱)

همان گونه که اشاره رفت، کتاب ایقان حائز سبکی ساده، دلپذیر و روان می‌باشد؛ تا آنجا که گاهی حتی عامیانه به نظر می‌آید. حاجی میرزا حیدرعلی (متوفی، ۱۹۲۰) در خاطرات خود می‌نویسد: «کلمات و فقرات کتاب ایقان به طرز تحریر گشته که به سادگی قابل فهم است؛ اما در عین حال تقلید از آن غیرممکن می‌باشد.» (۱۲۲) میرزا ابوالفضل گلپایگانی در آغاز تصور می‌کرده که بهتر از حضرت بهاء‌الله می‌تواند بنویسد؛ اما بطور اسرار آمیزی گرفتار چنان ضعفی در ذهن و روان می‌گردد که از تحریر حتی یک کلمه عاجز می‌ماند. (۱۲۳) اما همین محقق اسلامی بعد از اقبال به امر الهی ثابت می‌کند که تواناترین مدافع کتاب مستطاب ایقان است. (۱۲۴)

کتاب ایقان در تأثیر گذاری بر ارواح و اذهان بایقان اولیه و نه چندان بعد از آن بر بهائیان، کاملاً موفق بوده است. سادگی، سبک شاعرانه و در عین حال مقتدرانه آن، اذهان را بیشتر متوجه مؤلف آن می‌کرده تا موضوع آن. این کتاب در دفاع از حضرت باب است؛ اما جاذبه ادیبانه آن خواننده را به سوی رب الارباب می‌کشاند.

تبدیل اختیار به اصلاح

کتاب ایقان ممزوج است با جاذبه‌های (charisma) فکری و اعتقادی که برای مقبلین به امر جدید، جهان بینی رستاخیزی اسلامی را دگرگون کرد و تمامی آرایه‌های خیالی و ایماژهای تصویری قرآن را سرزدایی و شخص‌انگاری نمود. هم تفکرات عامیانه و هم تأملات عالمانه،

راجع به قیامت، واژگونه گشت و رستاخیز، عمداً امری این جهانی قلمداد شد. بایان، مبهوت نبوغ تفسیری حضرت بهاءالله شدند، که تا به این حد، مستقل از قدرت و نفوذ منبر و مسجد، تجلی می یافت. جمال رحمان، بسان هیکلی مقتدر و بدیع بر فراز افق گسترده ادیان ظاهر شدند. همه آنچه که در آرایه منجی موعود یوم آخر گفته شده بود، در شخص حضرت بهاءالله «تحقق» یافت. فوران و جریان قیامت نشان، قاطع و قدرتمند بود.

پیش از آن که برای حضرت بهاءالله میسر شود برنامه اصلاحات خود را، آشکارا به مرحله اجرا در آورند، می بایست صلاحیت آن حضرت برای نزول احکام مبرهن می گشت. لهذا آن حضرت بعد از اثبات داعیه خود بر قدرت و مرجعیت (به واسطه نزول کتاب ایقان-م)، به اعمال اصلاحات و وضع قوانین آغاز فرمودند. با چنین ذخیره غنی تقنینی است که بعدها، کتاب ایقان ارتباط می یابد. بنا براین خردمندان نیست که این کتاب مبین فقط در حد یک اثر تفسیری ملحوظ گردد. براهین این سفر جلیل در مدتی قلیل و به طور مؤثر، مرجعیت حضرت بهاءالله را تثبیت کرد و ایمان آنانی را که مجذوب فرّه ایزدی آن حضرت شده بودند استحکام بخشید؛ کسانی که بعدها برنامه ایشان برای صلح و سلام عالمیان، بیش از پیش مفتون و مجذوب آن حضرتشان نمود.

حضرت بهاءالله اصلاحات معینی را مد نظر داشتند که بدایتاً محلی بوده، متمرکز بر تجدید حیات جامعه بابی در ایران و در تبعیدگاهشان، بغداد بود. اما زمانی که قیادت آن حضرت اجتناب ناپذیر جلوه نمود و نیروی فرّه ایزدیشان تبعیت اکثریت بایان را مسلم ساخت، برایشان میسر گشت مأموریت خود را به عنوان یک مُصلح، اعلان فرمایند. این مأموریت در قالب عبارات و اصطلاحات قاطع قیامت نشان، بیان گشت که اقبال یا انکار را می طلبید؛ زیرا چنین می نمود که خداوند خود در آن هیکل روحانی ظاهر شده، با خلق جهان سخن می گوید. لهذا مسأله ایمان به آن حضرت در قالب

عبارات دالّ بر ردّ یا قبول خداوند رحمان مطرح گشت؛ خداوندی که در هیکل واسطه و نماینده خود جلوه گر گشته بود.

در ورای اصلاحات اسلامی

بعضی عوامل در مفهوم اصلاح جهانی

در قلب نظام (system) حضرت بهاءالله، منظر آن حضرت از اتحاد عالم انسانی قرار دارد؛ حقیقتی که هرگز نباید از ذهن خواننده به دور ماند. دیانت بهایی بر پایه مدل واره ای کلاً متفاوت از اسلام استوار است. مع هذا، روح اسلامی در نظام بهایی دمیده شده است. این میراث اسلامی با سربلندی به رسمیت شناخته می شود. حتی در راستای ابراز وجه مشخصه کاملاً اسلامی دین جدید، براهینی کاهش گرایانه هم می توان اقامه نمود. گویی حضرت بهاءالله، به شکلی تجدید نظر شده، اعمده پنجگانه ایمان اسلامی، یعنی شهادت، صلوات، زکات، صیام و حج را حفظ کرده اند؛ هرچند در امر بهایی البته، قوانین حاکم بر این اعمال و مناسک تغییر یافته است. اصول دین مشترک میان تسنن و تشیع که عبارتند از: توحید، نبوت و معاد (البته با تعریف جدید) نیز، در تعالیم بهایی پذیرفته شده اند. تصریحات و تأکیدات مخصوصه تشیع، مثل مؤسسه امامت و اصل عدالت نیز با تغییراتی حفظ شده اند. مقبلین به امر جدید از ادیان دیگر، باید جایگاه اسلام از منظر بهایی را در تاریخ نجات بپذیرند. در دنیای مسیحی مغرب زمین، بهائیان از هر فرصتی استفاده می کنند تا تصویر شدیداً منفی اسلام را که به مرور یکی از تعصبات جا افتاده در فرهنگ عامه شده است، اصلاح و احیا و اکمال نمایند. با وجود این، چنین احساساتی اسلامی گرایانه، برای تعریف آنچه که ذاتاً و حقیقتاً دیانت بهایی تلقی می شود کافی نیست. در امر بهایی آنچه که در صورت، اسلامی است، در محتوا غیر اسلامی است. به مرور زمان، اقبال اقلیت های غیر اسلامی به امر جدید، مشخصه ممتاز آن را علنی تر

کرد. در مجموع می توان گفت که جنبش بهایی نه تنها جایگزینی برای اسلام است؛ بلکه نیز واکنشی است علیه زیاده روی ها و محدودیت های شناخته شده آن.

یک مورد آشکار و مطرح، سیاست اسلامی در مورد جهاد مقدس و دستاویزهای ناظر به توجیه آن است. در منظر حضرت بهاءالله واضح و مبرهن بود که اصل جهاد مقدس، مانعی حقیقی بر سر راه اتحاد جهانی است (توجه کنید که در این جا اتحاد، مدل واره حاکم است و نه مثل اسلام، تسلیم و انقیاد). بی ثمر بودن جهاد مقدس، با شکست نظامی گری بایی، به طور قاطع به اثبات رسید. از آنجا که جهان بینی حضرت بهاء الله کلاً پَسا(ورا) اسلامی است، چندان تعجبی ندارد که اولین مورد از فرایند قانونگذاری آن حضرت در سال ۱۸۶۳ میلادی نسخ جهاد مقدس باشد.

در مورد مسأله مرجعیت، کتاب ایقان حائز اشارات دینی دامنه داری بوده، خرد مایه لازم را برای نگاه به ورای اسلام، فراهم نمود. این سفر جلیل، اگر تصویر روشنی از این مسئله که یک رستاخیز واقع در حوزه امور جاری انسانی چگونه ممکن بود به نظر آید، ارائه نمی نمود؛ چیزی بیشتر از یک اثر دینی و استدلالی به حساب نمی آمد؛ اثری که با تکیه بر قرآن و حدیث تنها می توانست دلیلی برای اثبات مدعیات ماورایی حضرت باب در نظر آید. برای درک این که ایقان، چگونه یک جنبش دینی را در جهتی معین و به سمت هدفی مشخص هدایت کرد؛ باید متن آن، از نقطه نظر اشارات اصلاح طلبانه نیز بررسی شود.

اصل اساسی ظهور متکامل که حضرت بهاءالله در کتاب ایقان بنیان نهادند، به طور مؤثر، این عقیده جزمی را که حضرت محمد آخرین مظهر الهی است، از اذهان پیروانش زدود و هنگامی که این مهم مُحقق شد، آن حضرت به بارزترین شکل ممکن، در راستای اعلان امر جدید، اقدام فرمودند؛ که همانا ابلاغ خطابات سر گشاده به پادشاهان و پیشوایان شرق و

غرب عالم بود. بعد از آن، جمال رحمان، دست به تنظیم اصول و قوانینی زدند که برای شکل گیری اصلاحات بهایی، لازم به نظر می رسید.

اکنون، خارج از حوزه مأموریت این پژوهش، چند کلمه ای هم باید راجع به طبیعت و وسعت اصلاحات حضرت بهاءالله گفته شود. در گستره نفوذ حضرت بهاءالله، به سه مرحله اصلاح می توان اشاره نمود که متوالیاً به نوعی کنش باوری در ورای قلمرو اسلام، منتهی می گردد. در روند اصلاحات مورد نظر حضرت بهاءالله، مندرجات کتاب ایقان، مرحله ای مقدماتی محسوب است. خلاصه این که جمال ابهی به عنوان یک مُصلح (۱) بدایتاً به جامعه بایی نظر نمودند. (۲) متناوباً به ایران توجه فرمودند و (۳) مرجحاً به عالم انسانی التفات کردند. آن حضرت در اغلب اوقات دوران مظهریتشان، مجذوب اصلاح عالم بودند.^(۱۲۵) انطباق مدل واره های موعود گونه با شرایط جدید تاریخی، آنچنان لازم می نمود که به قول امانت:

دیانت بهایی منادی و مبتکر تمایلات اصلاح طلبانه در داخل جنبش شد؛ جریانی که بوسیله استعداد و شایستگی اخلاقی و اعمال تغییرات مدرن اجتماعی، در صدد حصول نوآوری های دینی بیشتر بود.^(۱۲۶)

توجه به بستر تاریخی، درک مأموریت حضرت بهاءالله را آسان تر می کند. در ایران آن زمان، مُصلحان دیگری نیز حضور داشتند. بطور کلی، چنین مدعیانی در تمامی عالم اسلامی عرض اندام می نمودند. به بیانی جامع، در اسلام نوین، جریان اصلاحات، از رویکردهای قیام مؤمنانه تا دنیا گرایی قسم خورده را شامل می شود. اما برای حضرت بهاءالله، پیشرفت و ترقی، مسأله ای مربوط به کل عالم انسانی بود؛ دیدگاهی که در ورای حوزه مسئولیت اسلام و نیز جنبش بایی قرار می گرفت. بلی، اصلاحات مستقیم اسلامی هرگز مد نظر آن حضرت نبود و عملاً نیز از کنار آن گذشتند.

کتاب ایقان و اصلاحات بابی

کتاب ایقان در زمانی نازل شد که مؤلف والا مقام آن، خود را وقف اصلاح جامعه بابی کرده بودند. در آن هنگام ایشان توجهی به اصلاح اسلام یا ایران یا جهان نداشتند. در خلاء قدرتی که به علت عزلت و اختفای ازل به وجود آمده بود، نیاز به یک رهبری مؤثر برای بایان فرونی می یافت. بعضی از آنان، تحت تأثیر جُبْن و ناتوانی ازل به عنوان رهبر اسمی جامعه، شخصاً نقش حضرت بهاءالله را به عنوان قائد و رهبر مؤمنان در دوران پس از تبعید به عراق (۹۲-۱۸۶۵) - که برخی آن را به اکراه پذیرفتند - استدعا کردند. بدون این رهبری، توسعه و گسترش جنبش بابی به سختی امکان پذیر می نمود؛ زیرا به هر تقدیر، این جنبشی بود با اهدافی تبلیغی که می بایست یا دیدگاه خود از اصلاحات را توسعه می داد و یا حاشیه نشینی رو به فرونی را به عنوان سرنوشت محتوم خود می پذیرفت.

به یک معنی، بحران قدرت و قیادتی که در سالهای ۶۷-۱۸۶۶ بین حضرت بهاءالله و ازل پیش آمد، مفید بود؛ چون مشکلات را علنی نمود و تکلیف مسائل را روشن کرد و حلقه اولیه مومنانی را شکل داد که از درون آن، دیانت بهایی سر برآورد. اما در تلاش برای بازسازی احساس مأموریت حضرت بهاءالله، آن گونه که در دوره بغداد نضج و نمو نمود، و نیز در تعیین این که این احساس از سرنوشت، در چه زمانی جلوه های موعودگرایانه آشکار به خود گرفت، مشکلاتی بروز می نماید.

حضرت بهاءالله در یک فقره از چندین مورد شرح احوال و خاطرات خود در کتاب ایقان، افشا می فرمایند که:

در این ایام رائحه حسدی وزیده که ... تا حال چنین غلّ و حسد و بغضایی ظاهر نشده و نخواهد شد؛ چنانچه جمعی که رائحه انصاف را نشنیده اند، رایات نفاق برافراخته

اند و بر مخالفت این عبد اتفاق نموده اند و از هر جهت رمحی آشکار و از هر سمت تیری طیار. (۱۲۷) با این که به احدی در امری افتخار ننمودم و به نفسی برتری نجستم، مع هر نفسی مصاحبی بودم در نهایت مهربان و رفیقی به غایت بردبار و رایگان. با فقراء مثل فقراء بودم و با علما و عظماء در کمال تسلیم و رضا. (۱۲۸) فوالله الذی لا اله الا هو، با آن همه ابتلا و بأساً و ضرراً که از اعدا و اولی الکتاب وارد شد، نزد آنچه از احبا وارد شد، معدوم صرف است و مفقود بحت. (۱۲۹)

سؤالی که در این جا لازم است مطرح شود راجع به فحوای کاهش گرایانه این فقره است: آیا حضرت بهاءالله می خواهند بگویند که تلاش های تحکیم بخشنده درون جامعه بابی، به سبب رقابت و همچشمی، با مخالفت های بد خواهانه مواجه بوده؟ نیز می توان پرسید آیا چنین دسیسه هایی صرفاً به قصد تضعیف نقش آن حضرت به عنوان رهبر واقعی و عملی جامعه بوده و یا درکی نیز از مدعیات ماورایی و نهانی آن حضرت حاصل شده بوده و این گونه واکنش های منفی به سبب آن بوده است؟

حضرت بهاءالله در چه زمانی، به طور جدی به تفکر در باره اصلاحات جهانی پرداختند؟ اشاره ای به این مسأله را می توان در فقره زیر مشاهده نمود. آن حضرت در آخرین اثر عمده خود، لوح ابن ذئب (۱۸۹۰)، فرازی از زندگی شخصی خود را نقل می فرمایند که نشان دهنده توجه ایشان است به مسائل و مشکلات موجودی که به علت تعدد و تفاوت السنه، به وجود آمده است:

در آستانه، (یعنی در استانبول - م) یومی از ایام کمال پاشا نزد مظلوم حاضر و از امور نافع ذکر به میان آمد. ذکر نمودند که السن متعدد آموخته اند. در جواب ذکر شد

عمری را تلف نموده اید. باید مثل آن جناب و سایر و کلای دولت مجلسی بیاریند و در آن مجلس یک لسان از السن مختلفه و همچنین یک خط از خطوط موجوده را اختیار نمایند و یا خط و لسانی بدیع ترتیب دهند و در مدارس عالم اطفال را به آن تعلیم فرمایند. در این صورت دارای دو لسان می شوند؛ یکی لسان وطن و دیگری لسانی که عموم اهل عالم به آن تکلم نمایند. اگر به آنچه ذکر شد تمسک جویند، جمیع ارض قطعاً واحده مشاهده شود و از تعلیم و تعلم السن مختلفه فارغ و آزاد شوند. در حضور قبول فرمودند و بسیار هم اظهار فرح و مسرت کردند و بعد به ایشان ذکر شد که این فقره را به وکلا و وزرای دولت برسانند تا حکمش در ممالک جاری گردد؛ و بعد مکرر تشریف آوردند و از این فقره ذکری ننمودند و حال آن که آنچه ذکر شد سبب اتحاد اهل عالم و اتفاق بوده. (۱۳۰)

بر طبق این افشا سازی شخصی، اندیشه حضرت بهاءالله در باره اصلاحات جهانی، از دوره استانبول به بعد (۱۸۶۳) آغاز شده که فاصله چندانی با زمان نزول کتاب ایقان ندارد. با توجه به این که اهتمام ایشان در مورد اصلاحات بابی، تا چند ماه قبل از این (در دوره بغداد - م) ادامه داشته است، در می یابیم که انتقال نظر گاهشان از حوزه ای چنان محدود به زمینه اصلاحات جهانی، نسبتاً ناگهانی بوده است. بلی صحیح است که وظیفه مهدی اسلام، به وضوح «پرکردن جهان از قسط و عدل» بوده است؛ به همین لحاظ، اندیشه ای که مقدمه اهداف اصلاح گرایانه حضرت بهاءالله بوده و در سال ۱۸۶۳ تبلور یافته است، به مدت ها پیش از این تاریخ باز می گردد.

اصلاحات ویژه بابی

پس از سه نبرد تدافعی خون آلودِ بابی (در شیخ طبرسی، نیریز و زنجان) و به دنبال آن، سوء قصد به جان شاه (۱۸۵۲)، حضرت بهاء‌الله موضعی مسالمت آمیز و صلح جویانه، اتخاذ فرمودند. مهم ترین نگرانی آن حضرت متوجه جامعه بابی بود که از بیرون قلع و قمع دولتی و از درون همکیش کُشی فرقه ای، تهدیدش می کرد. در بحران رهبری که به سبب غیبت ازل از صحنه پدید آمده بود، قریب بیست و پنج نفس از وجوه بایبان، دعاوی موعودانه مطرح کردند.

صلح گرایی حضرت بهاء‌الله باعث ابتعاد بایبان از بدنامی انقلابی و سبب نفی تمامیتِ خشونت و ستیزه جویی شد. آن حضرت به قصد تحکیم روابط درونی جامعه بابی، مسائل اخلاقی را ترغیب فرمودند؛ و استحکام اخلاقی متمرکز گشت بر صحت رفتار فردی؛ فرایندی که در پاسخ جمعی به اولیای امور دولتی نیز مؤثر افتاد. راهکار مشخص بود: جامعه بابی فقط به واسطه اصلاح اخلاقی می توانست حیات و همبستگی خود را حفظ کند و برای تغییر و تحوّل بعدی آماده گردد.

حضرت بهاء‌الله خلوص اخلاقی و رفتاری را به وضوح و پیدایی روحانی ربط دادند. این موضع که بین اهل بهاء به «لوح سالک حقیقی» مشهور است، در بخشی از کتاب ایقان شرح داده شده است. در این نگرش نوین، قابلیت درک انذارات قیامت نشان مرموز قرآنی، صرفاً نصیب کسانی می گردد که قلبی پاک و خالص داشته باشند. از طرف دیگر، این خلوص و طهارت قلبی موکول است به صحت اخلاقی. در نفس کتاب ایقان عناصری از تعالیم اخلاقی و اصلاح گرایانه حضرت بهاء‌الله موجود است که به منزله شروط اخلاقی برای بصیرت روحانی معرفی شده اند؛ ذیلاً مبتنی بر فقرات مربوطه نگاهی به این تعالیم می افکنیم:

قلب پاک:

ای برادر من، شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در سیل معرفت سلطان قدم گذارد، باید از بدایت امر، قلب را که محل ظهور و بروز تجلی اسرار غیبی الهی است از جمیع عبارات تیره علوم اکتسابی و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید. (۱۳۱)

انقطاع و گستگی:

(مجاهد باید) صدر را که سریر ورود و جلوس محبت ازلی است لطیف و نظیف نماید و همچنین دل را از علاقه آب و گل؛ یعنی از جمیع نقوش شبیه و صور ظلیه مقدس گرداند؛ به قسمی که آثار حب و بغض در قلب نماند... باید در کلّ حین توکل به حق نماید و از خلق اعراض کند و از عالم تراب منقطع شود و به ربّ الارباب در بندد (۱۳۲) ... دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد، البته رائحه جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن، به مصر ایقان حضرت منان وارد شود. (۱۳۳)

تواضع و فروتنی:

(مجاهد باید) خود را بر احدی ترجیح ندهد و افتخار و استکبار را از لوح قلب بشوید و به صبر و اصطبار دل بندد و صمت را شعار خود نماید و از تکلم بی فایده احتراز کند. (۱۳۴)

اجتناب از غیبت:

(مجاهد باید) غیبت را ضلالت شمرد و به آن عرصه هرگز قدم نگذارد؛ زیرا غیبت سراج منیر قلب را خاموش نماید و حیات دل را بمیراند؛ چه، زبان، ناری است افسرده و

کثرت بیان سمّی است هلاک کننده. نار ظاهری اجساد را محترق نماید و نار لسان ارواح و افنده را بگدازد. اثر آن نار به ساعتی فانی شود و اثر این نار به قرنی باقی ماند. (۱۳۵)

تدین و دینداری:

(مجاهد باید) در اسحار به اذکار مشغول شود و به تمام همّت و اقتدار در طلب آن نگار کوشد. غفلت را به نار حبّ و ذکر بسوزاند و از مای سوی الله چون برق در گذرد. (۱۳۶)

کرم و بخشندگی:

(او باید) بر بی نصیبان نصیب بخشد و از محرومان عطا و احسان دریغ ندارد. (۱۳۷)

مهربانی به حیوانات:

(باید) رعایت حیوان را منظور نماید، تا چه رسد به انسان و اهل بیان. (۱۳۸)

شهادت و جانبازی:

(باید) از جانان، جان دریغ ندارد و از شماتت خلق از حق احتراز نجوید. (۱۳۹)

خیر خواهی:

(باید) آنچه برای خود نمی پسندد برای غیر نپسندد و نگوید آنچه را وفا نکند. (۱۴۰)

اغماض و بخشاینده گی:

(باید) از خاطئان در کمال استیلاء در گذرد و طلب مغفرت نماید و بر عاصیان قلم عفو در کشد و به حقارت ننگرد؛ زیرا حُسن خاتمه مجهول است؛ ای بسا عاصی که در حین موت به جوهر ایمان موفق شود و خمر بقا چشید و به

ملاءِ اعلیٰ شتابد؛ و بسا مطیع و مؤمن که در وقت ارتقای روح، تقلیب شود و به اسفل در کات نیران مقرر یابد. (۱۴۱)

این اصلاحات، هرچند کلی و عمومیند، اما مستلزم هیچ گونه انقلاب اجتماعی نیستند؛ و به امور جهانی هم ربطی ندارند؛ بلکه مبین مرحله ای ابتدایی در مأموریت اصلاحی حضرت بهاءالله هستند؛ که همان اصلاحات بابی برای جامعیت شخصیت فردی باشد. اما تقویت و تحکیم جامعه بابی شرطی ضروری بود برای عرضه برنامه ای اصلاح گرایانه که بتواند در سطح جهانی به اجرا درآید. و بالاخره، یازده سال بعد، همین نصایح و ضوابط، به عنوان بخشی از سیستم اخلاق بهایی، در کتاب مستطاب اقدس، مندرج و مرتب شدند.

اصول اخلاقی مندرج در کتاب ایقان، چیزی متمایز از هویت خود مخاطب بابی و سپس بهایی نیست. آنچه که به زودی، به شکل اصلاحاتی فراگیر آغاز می شد و به عنوان جلوۀ اولیۀ اصلاحاتی جهانی ملحوظ می گشت؛ از همان زمانی که حضرت بهاءالله علناً جهاد مقدس را مُلغی فرمودند، شروع شده بود؛ الغایی که به دنبال آن، و در امتداد دوران مظهریت ایشان، اقدامات تقنینی فراوان دیگری را از پی داشت.

اصلاحات صلح طلبانه ای که حضرت بهاءالله در مورد جامعه بابی مقرر فرمودند و به مرحله اجرا درآوردند - در مقایسه با قواعد اخلاقی موجود در اسلام - نه چندان برجسته، اما لازم و ضروری بود. این اصلاحات، نوعی سازش شیعه گرانه را در برابر قدرت مداران دنیوی، منعکس می سازد؛ با این تفاوت که در اصول اعتقادی بهایی، قدرت از طریق امام غائب، که حالا دیگر ظاهر گشته بود، القا و افاضه نمی گشت. حضرت بهاءالله، تا آنجا پیش رفتند که اعلام نمایند قدرت دنیوی، مشروعیت مطلوب خود را از خداوند اخذ می کند. (۱۴۲)

به این ترتیب، با نوعی تکیه بر رستگاری دنیوی، مسئولیت اخلاقی، شرطی ضروری برای نجات آخروی شد. دیگر تأخیری در داوری رستاخیزی مطرح نبود؛ و احساسی قوی از زمان قیامت نشان و پیامدهای فوری آن، به بایان القا شده بود؛ احساسی که در مسیر تسهیل اصلاحات بایی، تأثیرات پایداری بر جای گذاشت.

کتاب ایقان، به عنوان سندی حاوی گفتارهای مکرر ایدئولوژیک و نهانی، در مرحله ای پیش از اظهار امر علنی و قبل از اقدامات تقنینی دوره مظهریت حضرت بهاءالله، چه در پرتو راز موعودیت خوانده شود یا نه؛ به زودی بایان را برانگیخت که قرآن را، به عنوان متنی استدلالی برای اثبات مرجعیت حضرت بهاءالله پس از اظهار امر علنی، به کار گیرند. تفسیر بدیع و شجاعانه حضرت بهاءالله از قرآن، همانند پلی در مسیر شناخت ظهور جدید الهی عمل نمود؛ تفسیری که در خلال تاریخ امر بهایی، قرآن و اسلام هر دو را تحت محاق خود درآورد.

کتاب ایقان به راستی معرف آفرینش بدیع تفسیری در دیانت بهایی است؛ همان گونه که حضرت بهاءالله خود در نفس کتاب اشاره می فرمایند: «با این که چقدر از آیات فرقانیه و روایات محققه که جمیع دال است بر شرع و حکم جدید و امر بدیع، باز منتظرند که طلعت موعود بر شریعت فرقان حکم فرماید.» (۱۳۳)

با اعلانی چنین آشکار از اجتناب ناپذیر بودن ظهوری فراقرآنی، حضرت بهاءالله در اصول، آنچه را که بزودی و بشخصه مدعی می گشتند، اثبات فرمودند. حمایت از حضرت باب تکیه گاه مستحکمی را برای مشروعیت بخشیدن به مدعای خود آن حضرت فراهم آورد. کتاب ایقان شاهکاری است در زمینه گفتارهای ایدئولوژیک. حضرت بهاءالله منابع تفسیر کلاسیک را به صف کشیدند تا قیامت قرآنی را تبیین و تشریح نمایند.

آغاز چنین اقدامی توسط حضرت باب، معلوم می‌کرد که به زودی، رستاخیز گسترده تری در نفس شخصیت حضرت بهاء‌الله واقع خواهد شد. کتاب ایقان را باید در چارچوب سنت تفسیر قرآنی، اما نه کاملاً مرتبط با آن، مطالعه کرد. این اثر ثمین، به عنوان کاری که حائز اصالتی در مدل واره و فرّه و جذبه‌ای در سبک و شیوه است، کاملاً عالی و برجسته جلوه می‌کند. بعلاوه، مؤلف ملکوتی ما نه تنها از حضرت باب دفاع به عمل آوردند؛ بلکه با تجسم توفیق آمیز شخصیت و حرکت مُستغاث موعود، (۱۴۴) مأموریت آن حضرت را نیز محقق فرمودند. این امر چه بر طبق رضای حضرت باب بوده یا نبوده باشد و نیز مدّعیات حضرت بهاء‌الله چه صحیح بوده یا نبوده باشد، میراث و نفوذ حضرت باب، که در دهه ۱۸۵۰ در آستانه انقراض بود، فقط از طریق مأموریت حضرت بهاء‌الله، ادامه و استمرار یافت. برای فتح میادین جدید تبلیغی لازم بود تمامی اصول دینی دالّ بر ختمیت ظهور به چالش کشیده شود تا نفوس مستعدّه را، از بابی و مسلمان و مسیحی و یهودی گرفته تا زرتشتی، برای ظهور هیکلی بدیع و روحانی بر فراز افق پر انوار تجلّی، مهیا سازد. امروزه، کتاب مستطاب ایقان، در حالی که دلائل و براهینش، در خلال اقدامات گسترده تبلیغی، (۱۴۵) با سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر نیز انطباق یافته، بیشتر در ممالک و میادین غیراسلامی، مطالعه و بررسی می‌شود.

نظم بدیع جهانی

تفسیر و تبیین جایگاه خود را دارد، اما اصلاح و اعمار به حساب نمی‌آید؛ بخصوص آن اصلاحاتی جهانی که مورد نظر حضرت بهاء‌الله است. ندایی رساتر از تفسیر، پیشگویی صریح آن حضرت است دالّ بر تحقق هدف و مقصد ظهورشان، که هیچ تفسیری هم نمی‌طلبد؛ مقصدی که مقبلین جدید به امر بهایی را مجذوب خود می‌سازد. در کلماتی که براون،

در سال ۱۸۹۰، از مصاحبه تاریخی خود با حضرت بهاء‌الله جاودانه ساخته، می‌خوانیم:

ما را آرزویی نیست جز خیر عالم و سعادت من
 فی الامم ... این که همه ملل به یک امر ایمان آورند و همه
 مردمان برادران گردند؛ این که 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 شد و «صلح اعظم» مستقر
 خواهد گشت ... لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب
 العالم^۱ ... (۱۴۶)

امروزه کتاب ایقان، به عنوان پلی ایدئولوژیک به سوی یک جهان
 بینی نوین، عمل می‌نماید. خواننده، به واسطه این پل، گسلی را که مبین
 پایان دوران جزم اندیشی است طی می‌کند و قدم به چشم اندازی بدیع از
 ایمان و دل‌باوری می‌گذارد. چندان اعجاب‌انگیز نخواهد بود اگر گفته شود
 که دنیای نمادین حضرت بهاء‌الله همان سرزمین موعود گیتی شمول است
 که از منظری رستاخیزی، محقق گشته است. امر بهایی، که مرجعیتش را
 کتاب مستطاب ایقان مشروعیت بخشید، امروزه دیگر کار چندانی با
 پیچیدگی‌های تفسیر قرآنی ندارد. عدالت و دادگری و وفاق و هماهنگی در
 میان اجناس و ادیان و ملل گیتی که جوهره طرح حضرت بهاء‌الله برای صلح
 عمومی است، تأمل و ژرف‌اندیشی پیرامون قیامت قرآنی را که ربط چندانی
 با کار سخت ایجاد و استقرار یک نظم جهانی ندارد، مردود می‌شمارد.

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

در جریان حوادث و وقایع روزگار، این آینده است که هر قیامتی را تفسیر و تعبیر خواهد کرد؛ یعنی در واقع، قیامت دوباره با آینده، تعریف خواهد شد.

یادداشت های فصل پنجم:

یادداشت ۱:

حکم ارتداد، به عنوان جزیی از قوانین اسلامی، همچنان در بخش هایی از خاورمیانه و آفریقا، باقی و برقرار است. در مورد مخاطراتی که بهائیان تحت قانون اسلامی را تهدید می کند، رجوع کنید به (Burgel)، «نگرش بهایی به صلح»، مندرج در مجله «دیانت بهایی و اسلام»، ص ۲۰. معهدا، از منظر بهایی، اسلام بخشی مهم از تاریخ نجات را تشکیل می دهد. کتاب ایقان در بافت و بومی اسلامی نگاشته شد؛ اما عرصه کار بُردهای تبلیغی آن، به کلی تغییر کرد. براهینی از کتاب ایقان، هم اکنون در بسیاری از فرهنگ های غیراسلامی با زمینه های متنوع مذهبی انطباق یافته است. از لحاظ مردم شناسی، امروزه اکثریت مقبلین بهایی، از پیشینه های غیر اسلامیند. از دیدگاه اسلام قشری، چنین مقبلینی را نمی توان «مُرتد» انگاشت. مثلاً، آخلاف اینکاها در پرو و اکوادور، حضرت بهاء الله را به عنوان بازگشت ویراکوچا (Viracocha)، قهرمان فرهنگ باستانی اینکا، پذیرفته اند. رجوع کنید به (Buck)، «بهاء الله و موعودگرایی بین فرهنگی»، صص ۱۵۸ و ۱۷۴، یادداشت ۴.

یادداشت ۲:

امانت، «رستاخیز و تجدد»، صص ۷-۵.

یادداشت ۳:

رجوع کنید به (Momen)، «شیعه اسلام»، ص ۱۶۹، نیز به کتاب ایقان (۱۹۰۰)، صص ۲۰۳ و ۲۱۴-۲۱۳.

یادداشت ۴:

امانت، «رستاخیز و تجدد»، صص ۱۰-۹.

یادداشت ۵:

معادل عددی (ابجدی) مستغاث، ۲۰۰۱ می باشد که حد نهایی زمان ظهور مستغاث است. فقره ای از بیان فارسی که به زمان مستغاث اشاره می کند، توسط مک ایون استخراج شده است، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت شناسی»، صص ۱۲۷-۱۲۶.

این گفته مک ایون که «اکثریت بایبان (اگر نه همه آنها) بعد از مرگ باب، ظهور مظهر بعدی را در آینده ای دور، قریب به ۲۰۰۱ سال بعد در نظر می گرفتند» (صص ۱۳۰-۱۲۹) قابل چالش است. هرچند شواهدی رسمی دال بر این قضیه موجود است؛ مثل عقیده بایبانه حضرت بهاء الله (رجوع کنید به «منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله»، ص ۵۵)، اما گواهی حاجی میرزا حیدرعلی آشکارا این ادعا را نقض می کند؛ چون نشان می دهد که انتظارات توده بایبان، چیزی غیر از این بوده است. رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء الله»، جلد ۲، ص ۶۸.

در بحث مک ایون از «انتظارات رستاخیزی کوتاه مدت» (صص ۱۳۵-۱۲۹) به پیشگویی های حضرت باب در مورد سنه واحد (۱۹) که حضرت شوقی افندی آن را در «گاد پسز بای» (انگلیسی)، ص ۲۹ ذکر می نمایند، هیچ اشاره ای نمی شود. حضرت بهاء الله در بسیاری از الواح، بخصوص در کتاب بدیع، به بعضی از پیشگویی های کوتاه مدت حضرت باب، اشاره می فرمایند. (Momen) پیشنهاد جالبی مبنی بر این که مستغاث صرفاً معادل عددی «مَنْ يُظْهَرُ اللهُ» است مطرح می کند. رجوع کنید به «منتخبات آثار ادوارد براون» (En)، ص ۳۳۶، یادداشت ۳.

یادداشت ۶:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (موسوعات ۱۹۰۰)، صص

یادداشت ۷:

رجوع کنید به امانت، «انفصال نهایی»، «مطروح در «رستاخیز و تجدّد» (En)، صص ۴۰۴-۳۷۲.

یادداشت ۸:

حضرت بهاءالله ظاهراً در سازگاری با مذهب تشیع مشکلی نداشتند. در سال ۱۸۸۸ در کرمان یک بابی ازلی به براون نزدیک می شود و برای بی اعتبار کردن حضرت بهاءالله مطالبی را عنوان می کند. به قول براون: «او یک نسخه از چاپ سنگی ایقان در بمبئی را، که می گفت بهائیان برایش فرستاده بودند، بیرون آورد و با اعتراض شدید به فقره ای از متن که در آن شیعیان «فرقه نادان و خطاکار» خوانده شده اند، اشاره کرد.» («یک سال در میان ایرانیان» (En)، ص ۵۵۴). حضرت شوقی افندی این عبارت را به صورت «نفوس پست و خطاکار» ترجمه فرموده اند، («کتاب ایقان» (En)، ص ۱۶۶). این دو عبارت تقیحیه که بخصوص در این جا متوجه ملایان شیعه است و نه مذهب تشیع در کل، عبارتند از: «همج» (پست، نادان، نوعی مگس) و «رعاع» (پست، حقیر، رذل).

یادداشت ۹:

گزارش های اروپائیان از اذیت و آزار وارد بر بایان و بهائیان، بخصوص از لحاظ بی طرفی نسبی که در آنها موجود است، جالب توجه هستند. رجوع کنید به مؤمن، «ادیان بابی و بهایی از ۱۸۴۴ تا ۱۹۴۴» (En)، مبحث «قلع و قمع بایان»، صص ۱۳۸-۱۳۲ و مبحث «قلع و قمع بهائیان»، صص ۴۴۰-۳۷۳.

یادداشت ۱۰:

آثار حضرت باب، داستان ادبی جداگانه ای را شکل می دهد. سیستم دینی حضرت باب بیشتر نظری است تا عملی؛ زیرا قبل از آن که این شریعت فرصت یابد به مرحله اجرا در آید، روح ستیزه جویی بابی آن را ساقط

کرد. به غیر از امانت، مؤثرترین تحلیل از جنبش بابی تا به امروز، کاری است که (P. Smith) و (M. Momen)، تحت عنوان «جنبش بابی: منظری از بسیج منابع» (En)، انجام داده اند و در گاهنامه «مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی در ایران»، جلد ۳، صص ۹۳-۳۳ درج شده است.

یادداشت ۱۱:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، صص ۴۰۶-۴۰۷.

یادداشت ۱۲:

همان مأخذ، ص ۴۰۸.

یادداشت ۱۳:

(H. Algar)، «میرزا ملکم خان: مطالعه ای در تاریخ نوگرایی

ایرانی» (En)، ص ۵۹.

یادداشت ۱۴:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، ص ۴۱۳.

یادداشت ۱۵:

همان مأخذ، ص ۴۱۳.

یادداشت ۱۶:

همان مأخذ، ص ۴۰۹.

یادداشت ۱۷:

به نحوی دقیق، حضرت بهاءالله هر نوع نیازی را به مشروعیتی از این دست، مردود انگاشته اند و در بسیاری از الواح، نوعی بی میلی را برای ذکر این گونه دلایل و شواهد ابراز نموده اند. در اصول اعتقادات بهایی یک مظهر الهی نیازی به «حجت» ندارد، چون ظهور اوست که کتب آسمانی پیشین را تأیید می نماید و نه بالعکس. بهائیان امروزی کتاب ایقان را به عنوان شرحی بر اصول اعتقادات بهایی در نظر می گیرند و نه متنی دال بر مشروعیت بخشی.

یادداشت ۱۸ :

براون، «یک سال در میان ایرانیان» (En)، صص ۳۴۴-۳۴۳.

یادداشت ۱۹ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۳.

یادداشت ۲۰ :

همان مأخذ، صص ۱۴۰-۱۳۹.

یادداشت ۲۱ :

همان مأخذ، صص ۷۷-۷۰.

یادداشت ۲۲ :

همان مأخذ، صص ۷۳-۷۲.

یادداشت ۲۳ :

می توان گفت شکفت انگیزترین مورد از این تشابه و همسانی با حضرت مسیح، در لوحی دیده می شود که به سورة السلطان معروف است. در این لوح چنین تصویر می شود که عیسی مسیح بر «جبل الامر» صعود نموده و بر فراز آن «غمامُ القدس» او را فرا گرفته است. در این حال ناگهان قطراتی خون بر جامه خود می بیند و با حیرت غمام را مخاطب ساخته، از معنی آن می پرسد. آنگاه ابر از بلایای «غلام» الهی (حضرت بهاءالله) که در راه خدا تحمل نموده، سخن می گوید، که با شنیدنش قلب مسیح محزون گشته، صیحه می زند؛ از عالم روی بر می تابد و به «مقر القدس»، به حضور پروردگارش، خداوند، باز می گردد. (این توضیح مبتنی است بر ترجمه نصرت الله محمد حسینی و کریستوفر باک از این لوح مبارک، همراه با اصلاحاتی از جانب دایرة تحقیق بیت العدل اعظم که در مکاتبه شخصی مورخ ۳۰ ژانویه ۱۹۹۰ صورت گرفته است.) این بخش از لوح در اشراق خاوری، گنج شایگان، صص ۱۹۴-۱۹۳ موجود است. بخشی از سورة السلطان خطاب به بایان سلطان آباد (اراک امروزی) نازل شده.

متن کامل لوح در «آثار قلم اعلیٰ»، جلد ۴، صص ۱۸۰-۱۵۴ درج شده است.

یادداشت ۲۴:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۹۲-۹۱.

یادداشت ۲۵:

همان مأخذ، صص ۲۰۰-۱۹۹.

یادداشت ۲۶:

همان مأخذ، صص ۵۱-۵۰.

یادداشت ۲۷:

بدیهه نویسی خارق العاده حضرت بهاء الله شهرتی افسانه ای یافت و به تشخص آن حضرت به عنوان مرجعی مقتدر، افزود. نزول کتاب مستطاب ایقان در ظرف دو روز و دو شب، بر اساس بیانی از آقا میرزا آقا است که در خاطرات چاپ نشده حاجی میرزا حبیب الله، مندرج است. رجوع کنید به بالیوزی، «بهائیان برجسته» (En)، ص ۲۲۷.

یادداشت ۲۸:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۷-۱۶۵.

یادداشت ۲۹:

مک ایون، «سلسله مراتب، مرجعیت و قیامت شناسی در اندیشه اولیه بابی» (En)، صص ۱۳۵-۱۲۳.

یادداشت ۳۰:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، ص ۴۱.

یادداشت ۳۱:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۹۷.

یادداشت ۳۲:

برای آگاهی از ارزیابی دقیق تأثیراتی که این اصل اعتقادی برای جامعهٔ بابی در کمون داشت، به امانت، «رستاخیز و تجدد»، ص ۴۱۰ رجوع کنید.

یادداشت ۳۳:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، ص ۱۲۹.

یادداشت ۳۴:

همان مأخذ، صص ۷۷-۷۹.

یادداشت ۳۵:

رجوع کنید به نسخهٔ دستی چاپ نشدهٔ لوح حضرت بهاءالله خطاب به آقامیرزا اسدالله نوری. نیز رجوع کنید به لمبدن، «لوحی از میرزا حسینعلی بهاءالله از دوران اولیة عراق: «لوح کل الطعام»، «مجلهٔ مطالعات بهایی» (En)، جلد ۱، شمارهٔ ۳ (جون ۱۹۸۴)، ص ۵۵، یادداشت ۳.

یادداشت ۳۶:

«من یدعی امرأ قبل اتمام الف سنة كاملة انه كذاب مُفْتَرٌّ ... مَنْ يُؤوِّل هذه الاية او يفسرُها بغير ما نُزِّل في الظاهر انه محرومٌ من روح الله»^۱ (کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳۷) حضرت بهاءالله مطالبی از این دست را در کتاب بدیع و روایتاً هنگام اظهار امر علنی هم مطرح فرموده اند. رجوع کنید به طاهر زاده، «ظهور حضرت بهاءالله»، جلد ۲، ص ۳۸۱ و نیز جلد ۱، صص ۲۸۰-۲۷۹.

^۱ هرکس قبل از هزار سال کامل امری را ادعا کند بسیار دروغگوی افترا زننده است... هرکس این آیه را تاویل کند یا آن را به غیر آنچه در ظاهر نازل گشته تفسیر نماید؛ از روح الهی محروم خواهد بود. - م

یادداشت ۳۷:

در میان بررسی های مختلف از فصاحت اسلامی، مطالعه (W. Heinrichs) در «دست باد شمالی: نظریاتی راجع به استعاره و معانی اولیه آن در اشعار عرب» (En)، از اهمیت ویژه برخوردار است.

یادداشت ۳۸:

(Baljon)، «انسان گونه انگاری های قرآنی» (En)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۳۹:

در نهایت، توضیحات منطقی رومانی و زمخشری نیز، به دلیل اشارات مرتازانه (؟) (Mutazilite)، نتوانست قشریون اسلامی را از بنیادگرایی متنی باز دارد. رجوع کنید به (M.Carter)، «علم زبان شناسی و تناقضات قشریت» (En) منقول در *Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaft*، جلد ۱ (۱۹۸۴)، صص ۲۳۲-۲۱۲.

یادداشت ۴۰:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۴۱-۳۹.

یادداشت ۴۱:

همان مأخذ، ص ۴۱.

یادداشت ۴۲:

همان مأخذ، صص ۴۲-۴۱.

یادداشت ۴۳:

همان مأخذ، صص ۱۰۵-۱۰۶.

یادداشت ۴۴:

همان مأخذ، صص ۲۳-۲۲.

یادداشت ۴۵:

(Heinrichs)، «دست باد شمالی» (En)، صص ۴۸-۴۹.

یادداشت ۴۶:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۹۳-۹۲.

یادداشت ۴۷:

همان مأخذ، صص ۶۸-۶۷.

یادداشت ۴۸:

همان مأخذ، ص ۲۱۴.

یادداشت ۴۹:

همان مأخذ، صص ۱۴۴-۱۴۳.

یادداشت ۵۰:

همان مأخذ، صص ۱۱۵-۱۱۴.

یادداشت ۵۱:

ابوالفضائل گلپایگانی، «الفرائد»، ص ۴۳۱.

یادداشت ۵۲:

آثار تفتازانی درباره علم بیان، به عنوان متون استاندارد راجع به فصاحت و بلاغت، بتدریج جایگزین کارهای سکاکی شده، در سراسر عالم اسلام استفاده و به آن استناد می شود. (رجوع کنید به دائرة المعارف اسلام، چاپ دوم، مدخل «بلاغت»، ص ۹۸۲).

یادداشت ۵۳:

ابوالفضائل گلپایگانی در «الفرائد»، ص ۴۳۸، از تفتازانی به عنوان

«فاضل محقق» یاد می کند.

یادداشت ۵۴:

همان مأخذ، ص ۳۵۳.

یادداشت ۵۵:

ابوالفضائل، «معجزات و استعارات»، صص ۱۱-۹.

یادداشت ۵۶:

همان مأخذ، ص ۳۹.

یادداشت ۵۷:

همان مأخذ، صص ۵۲-۵۳.

یادداشت ۵۸:

همان مأخذ، صص ۱۵۴-۱۵۵.

یادداشت ۵۹:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۳۶-۱۳۷.

یادداشت ۶۰:

(W. Heinrichs)، «توضیحی بر تکوین دو گانگی حقیقت و

مجاز» (En)، ص ۱۲۴.

یادداشت ۶۱:

ج. میثمی، «بستان‌های تشبیهی در سنت شعر فارسی: نظامی، رومی و

حافظ» (En)، «مجله بین‌المللی مطالعات خاور میانه» (En)، جلد ۱۷

(۱۹۸۵)، ص ۲۳۰.

یادداشت ۶۲:

کول نخستین دانش پژوهی است که بر اساس متون دوره بغداد، به نفع نظریه راز موعودیت استدلال کرده است. برای مدتی مدید براهینی، البته مجادلانه و نه محققانه، برآه و علیه این نظریه مطرح بوده است. اما این مناظره ای است که به سختی می‌تواند مبراً از تعصب باشد. بهائیان قائل به راز موعودند، در حالی که ازلیان و سایر مخالفان خیر. از لحاظ روش‌شناسی، مسأله به قضاوت درباره صحت مدّعی حضرت بهاء‌الله منتهی می‌شود. برای من مشکل است توضیحات خودنگارانه حضرت بهاء‌الله را، ولو این که گذشته نگر باشند، نادیده انگارم. تلاش برای محدود کردن شواهد واضح به اسناد هم‌زمان، ایده آل است؛ اما بی اعتبار انگاشتن شهادت‌های شخص

هیكل دینی مورد نظر نیز افراط گرایانه است. به هر حالت، ما در مورد گزینش بهترین تفسیر در این مورد که اشارات مبهم موعودانه در آثار پیش از اظهار امر علنی حضرت بهاء الله به چه معنا است، آزاد گذاشته شده ایم.

یادداشت ۶۳:

کول، «بهاء الله و صوفیان نقشبندی» (En)، ص ۲۱.

یادداشت ۶۴:

سلمانی، «خاطرات من از حضرت بهاء الله»، ص ۱۵.

یادداشت ۶۵:

مک ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۶۶:

مجادله بر سر «مصدر امر» به زمان براون باز می گردد. رجوع کنید به مک ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، صص ۱۱۹-۱۱۳.

یادداشت ۶۷:

رجوع کنید به (j. R. I. Cole)، «سورة الاصحاب بهاء الله: یک لوح در اعلان مظهریت، از ایام اولیة ادرنه (حدود سال ۱۸۶۴): معرفی و ترجمه موقتی» (En)، در «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۵، شماره ۳ و جلد ۶، شماره ۱ (جون ۱۹۹۱)، صص ۷۴-۴.

یادداشت ۶۸:

بالیوزی، «بهائیان برجسته در زمان حضرت بهاء الله» (En)، ص ۹۸؛ نیز رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء الله» (En)، جلد ۱، صص ۸۴-۸۵. حضرت شوقی افندی در «گاد پسز بای» (En)، صص ۱۱۷-۱۱۵، دو مورد اقبال خفی دیگر به حضرت بهاء الله را - یعنی میرزا آقا جان (که کاتب آن حضرت شد) و حاجی میرزا کمال الدین که تحت تأثیر آثار اولیة آن حضرت مجذوب ایشان گشت - ذکر می نمایند.

یادداشت ۶۹:

مک ایون، «قصیده عزّ ورقائیه بهاءالله: ترجمه به انگلیسی (En)، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۲، (سپتامبر ۱۹۸۳)، صص ۲۶-۷؛ نیز از همین محقق، «قصیده ورقائیه: توضیحاتی بیشتر» (En) «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۳ (دسامبر ۱۹۸۳)، صص ۷۲-۶۸؛ و نیز مک ایون و کول، «مبادلاتی در مورد قصیده ورقائیه بهاءالله» (En)، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۲، شماره ۴ (مارچ ۱۹۸۴)، صص ۵۶-۴۴. نیز رجوع کنید به مدخل های «بهاءالله» و «دیانت بهایی»، اثر کول در دائرة المعارف ایرانیکا.

یادداشت ۷۰:

کول، «بهاءالله و صوفیان نقشبندی» (En)، صص ۱۸-۱۷. در این جا بطور خلاصه می خوانیم:

بهاءالله زمان این تجربه عرفانی از تجلی الهی و فنای نفسانی را در خلال مسجوتیت در سیاه چال طهران، مشخص می نماید. سیاق سخن ایشان عمداً تجارب عرفانی محمد رسول الله را به خاطر می آورد. برای مثال او می گوید که برای دیدار خداوند صعود کرد (عرجت) که این صعود (معراج) محمد را از اورشلیم به سموات علیا منعکس می سازد. همچنین اظهار می دارد مهم نیست که تبعید شده است (احتمالاً مقصود تبعید از ایران به عراق است) چون، در همان روزی که خداوند او را «مبعوث» فرمود، به فروغ برین فائز گشته است. او ادعا می کند که سفر اعجاز آمیز محمد را به اورشلیم، تکرار کرده و می گوید که هجرتش از طهران بوده است (ایات ۹۲-۸۷). چنین می نماید که بهاءالله در این جا، با نظری به گذشته، در باره تجاربی که نهایتاً او را به اعلان مظهریت الهی دلالت کرد، سخن می گوید.

یادداشت ۷۱:

ترجمه کول از قصیده ورقائیه هنوز به چاپ نرسیده است. بطور کلی، ترجمه شخصی مک ایون از این قصیده همچنان تنها ترجمه مهم موجود و مندرج در مجله مطالعات بهایی است.

یادداشت ۷۲:

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۳-۲۲.

یادداشت ۷۳:

کول، «جواهر الاسرار» (En) (چاپ نشده)، ص ۱.

یادداشت ۷۴:

همان مأخذ، ص ۸.

یادداشت ۷۵:

همان مأخذ، ص ۲۷.

یادداشت ۷۶:

استفان لمبدن در صدد است در آینده ای نزدیک گشت و گذاری در آثار دوره بغداد حضرت بهاءالله را منتشر سازد. (مکاتبه شخصی)

یادداشت ۷۷:

رجوع کنید به توضیحی راجع به این آثار در طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (En)، جلد ۱، صص ۱۰۹-۱۰۸.

یادداشت ۷۸:

طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (En)، جلد ۱، صص ۱۴۲-۱۳۷. لمبدن تاریخ نزول این لوح را ۶۲-۱۸۶۱ در نظر گرفته است، «اسرار سینایی» (En)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۷۹:

طاهر زاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (En)، جلد ۱، صص ۲۱۹-۲۱۸. لمبدن در این اثر منظوم حضرت بهاءالله از دوره اخیر بغداد، ادعای رجعت

حضرت باب را دریافته است: «های های هذا عذبٌ سبحانی، هذا لطفٌ رحمانی، هذا طُرزٌ عذبانی^۱، از مصر عمائی آن یوسف شیرازی (حضرت باب) با عَشْوَةٌ نام^۲ آمد.» رجوع کنید به «یک شعر اولیه از میرزا حسینعلی بهاءالله: رشح عماء»، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شماره ۲ (سپتامبر ۱۹۸۴)، ص ۹۱.

یادداشت ۸۰:

مک ایون کتاب شناسی مفیدی را در مورد متون منتشر شده آثار اصلی حضرت بهاءالله در دوره بغداد، در کتاب «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، فراهم ساخته است.

یادداشت ۸۱:

این مطلب در مورد سایر آثار دوره بغداد نیز صادق است. برای مثال، شخصی بابی که دومین اثر برجسته حضرت بهاءالله (در بغداد - م)، یعنی لوح «کلُّ الطَّعام»، به درخواست او نازل شد، پس از مطالعه لوح به مقام آن حضرت پی برد؛ اما به او توصیه فرمودند موضوع را مکتوم دارد. رجوع کنید به طاهر زاده، «ظهور حضرت بهاءالله» (En)، جلد ۱، صص ۵۶-۵۵. کول تاریخ نزول این لوح را ۱۸۵۳ برآورد کرده است («بهاءالله و صوفیان نقشبندی» (En)، ص ۱۲).

یادداشت ۸۲:

میرزا حیدرعلی، «بهجت الصدور»، صص ۲۵-۲۰. من این مرجع رامدیون (J. R. I. Cole)، از دانشگاه میشیگان هستم. (مکاتبه شخصی)

^۱ ترجمه از روی برگردان انگلیسی متن: بشتابید، بشتابید، این شیرینی الهی است؛ این بخشش رحمانی است؛ این زینت پاکیزه است... - م

^۲ خواننده شود عَشْوَةٌ نام، یعنی با ظلمت نام، در ردای تاریک نام (جدید ؟) - م

یادداشت ۸۳:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۵۱-۴۹. اینها مستخرجاتی از یک فقره بزرگتر هستند؛ اما روح و محتوای آنچه را مقصود است، ارائه می دهند.

یادداشت ۸۴:

همان مأخذ، صص ۵۱-۵۲.

یادداشت ۸۵:

همان مأخذ، صص ۶۰-۵۸.

یادداشت ۸۶:

(Wehr/ Cowan)، «فرهنگ عربی به انگلیسی»، ص ۶۷۰.

یادداشت ۸۷:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان»، (۱۹۰۰)، صص ۷-۶.

یادداشت ۸۸:

اما نه به قصد عبادت؛ تقریباً شبیه تمایزی که کاتولیک ها بین احترام به مقدسین و عبادت خداوند، قائلند.

یادداشت ۸۹:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۶۶-۶۵.

یادداشت ۹۰:

از همسر ایرانی تبارم (Nahzy Abadi Buck) تشکر می کنم، برای ارائه این پیشنهاد. برای تسمیه عربی «کبوتر نامه بر»، رجوع کنید به همین مدخل در فرهنگ عربی به انگلیسی (Wehr/ Cowan)، ص ۲۰۴.

یادداشت ۹۱:

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

یادداشت ۹۲:

میرزا حیدر علی اصفهانی، «بهجت الصدور»، ص ۲۲.

یادداشت ۹۳ :

حضرت بهاءالله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۰۸-۱۰۷ .

یادداشت ۹۴ :

(Steingass)، «فرهنگ فارسی به انگلیسی»، ص ۴۷۱ .

یادداشت ۹۵ :

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

یادداشت ۹۶ :

همان مأخذ، صص ۱۴۰-۱۳۹ .

یادداشت ۹۷ :

همان مأخذ، صص ۱۴۷-۱۴۶ .

یادداشت ۹۸ :

رجوع کنید به بالیوزی، «محمد و دور اسلام» (En)، ص ۲۳۸ .

یادداشت ۹۹ :

به همین سیاق، حضرت بهاءالله در جایی دیگر می فرمایند: «این مظلوم یک فقره آن را ذکر می نمایم و نعمت های مکنونه سدره مخزونه را لوجه الله بر عبادالله مبذول می دارم تا هیاکل فانیه از اثمار باقیه محروم نمانند که شاید به رشحی از انهار بی زوال حضرت ذی الجلال که در دارالسلام بغداد جاری شده، فائز شوند.» (کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۹)

یادداشت ۱۰۰ :

همان مأخذ، صص ۱۴۷-۱۴۶ .

یادداشت ۱۰۱ :

کلمه «رموزها»، از اضافه شدن علامت جمع فارسی (ها) به جمع مکسر واژه «رمز» حاصل شده است. این نحوه جمع بندی که ترکیبی است از قواعد عربی و فارسی، یکی از ابزارهای ویژه آثار حضرت بهاءالله است.

یادداشت ۱۰۲ :

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

یادداشت ۱۰۳ :

در این جا منظور از توضیح پایانی چیزی نیست که مُستَنسَخ می نویسد. برای آشنایی با متن چنین امضاهایی از نسخه برداران، رجوع کنید به براون، «مقاله شخصی سیاح» (En)، صص ۴۱۸-۴۱۷.

یادداشت ۱۰۴ :

براون، «منتخبات» (En)، صص ۲۵۴-۲۵۳.

یادداشت ۱۰۵ :

رجوع کنید به باک، «بهاء‌الله به عنوان مصلح جهانی» (En)، «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شماره ۴ (۱۹۹۱)، صص ۷۰-۲۳.

یادداشت ۱۰۶ :

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۷-۱۶۶.

یادداشت ۱۰۷ :

همان مأخذ، صص ۱۶۵-۱۶۴.

یادداشت ۱۰۸ :

همان مأخذ، ص ۱۶۵.

یادداشت ۱۰۹ :

مک ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در باییت» (En)، صص

۱۱۶-۱۱۵.

یادداشت ۱۱۰ :

براون، این مسأله را که چه تفاوتی بین دعاوی صوفی شهیر شهید، منصور حلاج و مدعیات حضرت بهاء‌الله وجود دارد، اگر اصلاً وجود داشته باشد، در مباحثه ای که در جمعه ۱۱ ماه می ۱۸۸۸ بین او و بهائیان یزد پیش آمده، مطرح کرده است. شخص بهایی طرف مباحثه، حاجی سید میرزا نامی

بوده که مختصراً پاسخ می دهد: «عارف به نقطه ای می رسد که در آن با از دست دادن بینایی و وقوف نفسانی، به اختیار، در عالم لاهوت متحیر می ماند؛ در حالی که حضرت بهاءالله عرشی است که خداوند بر آن جالس می شود، همان گونه که خود می فرماید: «ثم استوی علی العرش»^۱ (قرآن ۷/۵۲ و ۱۰/۳ و غیره) رجوع کنید به براون، «یک سال در میان ایرانیان» (En)، ص ۴۳۸ و نیز «منتخباتی از آثار ادوارد براون» (En)، ص ۹۴.

یادداشت ۱۱۱:

مک ایون، «انشاقات و دعاوی مرجعیت در بابت» (En)، ص ۱۲۳.

یادداشت ۱۱۲:

همان مأخذ، ص ۱۲۵.

یادداشت ۱۱۳:

همان مأخذ، ص ۱۱۹.

یادداشت ۱۱۴:

همان مأخذ، ص ۱۱۷.

یادداشت ۱۱۵:

رجوع کنید به کول، «بهاءالله و صوفیان نقشبندی»، صص ۱۲ و ۲۶،

شماره ۳۲.

یادداشت ۱۱۶:

حضرت بهاءالله، مذکور توسط حضرت شوقی افندی در «گاد پسز

بای» (En)، ص ۱۵۱.

آن حضرت عاقبت در بهار سال ۱۸۶۳ سکوت خود را شکستند و

اعلان فرمودند:

^۱ سپس بر عرش استیلا یافت. (ترجمه بهالدین خرمشاهی) - م

ای خلق، من ابواب فردوس را به مدت بیست سنه (از سال ۱۸۴۴، اظهار امر حضرت باب) مغلول نمودم، مبادا از شفواتم چیزی صادر شود که نار بغضا را در صدور شما شعله ور سازد. یشهدُ بذلک لسانُ العظمة، ثمَّ قلمُ الامر علی الواحِ قدس محفوظ^۱. ای خلق، من براستی علی هستم و این رجعتی دیگر است بعد از اوّل. اکنون نیز امور را بر شما ظاهر نمودم به عظمت هر آنچه که از قبل آشکار ساختم. من از مصدر عظمت و جمال و از مخزن علویّت و جلال آمده‌ام، با آیاتی که حرفی از آن از قبل در این عالم ظاهر نگشته است. این لوح شاهد من است در بین شما، برای شما و در مقابل شما، انتم من العارفين. ای خلق، حق را شاهد و گواه می‌گیرم که در بیتم ساکت و صامت بودم و هیچ آوایی را افشا نمی‌کردم، تا این که روح ابدی به سخنم آورد و حقیقت سرمدی به گفتارم واداشت و سپس جلوه هایش در وجهم پدیدار شد، لو تنظرون فی جمالی.

در این سنوات عدیده، ابواب کلام را مسدود نمودم؛ اما لسان الله زبانم را باز کرد، انتم تعلمون ... و اکنون این است آیین من، انتم تُدرکون؛ که همان دین و آیین جمیع انبیاء و رسل پیشین است ... (ترجمه ای نشر نشده از خوان کول)، (یادآوری: متن فوق از روی ترجمه انگلیسی نوشته شد - م)

^۱ به این موضوع لسان عظمت و نیز قلم امر در الواح قدس محفوظ شهادت

یادداشت ۱۱۷ :

حضرت بهاء الله، «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۵۹؛ «اقرء کتاب الایقان»^۱.

یادداشت ۱۱۸ :

حضرت بهاء الله، «لوح ابن ذئب»، ص ۸۷؛ «باری در مقامات لقاء و تجلی در کتاب ایقان نازل شده آنچه که منصفین را کفایت نماید.»

یادداشت ۱۱۹ :

حضرت بهاء الله، «لوح ابن ذئب»، ص ۱۲۵؛ «چندی قبل مذکور شد کتاب ایقان و بعضی از الواح را نسبت به غیر داده ای (خطاب به هادی دولت آبادی)؛ لَعْمَرُ اللَّهِ هَذَا ظَلَمٌ عَظِيمٌ. غیر (منظور یحیای ازل است - م)، از ادراک آن عاجز است تا چه رسد به تنزیل آن.»

هادی یکی از علمای مشهور اصفهان بود که از تابعان برجسته صبح ازل شد و پس از مرگ وی ادعای جانشینی او را کرد. [از تاریخ دان بهایی، نصرت الله محمد حسینی از (Barnaby) برای متذکر داشتن این موضوع و نیز ارسال مستخرجاتی منتشر نشده از الواح حضرت بهاء الله راجع به این داعیه تألیف (در مورد ایقان - م) تشکر می کنم. چنین ادعایی، آشکارا، به مدت دو دهه، از زمان شروع نشر کتاب، عامل آزار احباب بوده است. نیز رجوع کنید به طاهرزاده، «ظهور حضرت بهاء الله» (En)، جلد ۲، ص ۶۹.]

یادداشت ۱۲۰ :

همان مأخذ، جلد ۴، ص ۲۹۵.

^۱ کتاب ایقان را بخوان. - م

^۲ قسم به خداوند که این ظلم عظیمی است. - م

یادداشت ۱۲۱:

از جمله رجوع کنید به مأخذ فوق، جلد ۲، صص ۵۳-۵۲، ۶۹، ۱۰۱، ۲۲۰-۲۱۹ و جلد ۳، صص ۳۰۳-۳۰۲، برای توضیحات نمونه.

یادداشت ۱۲۲:

همان مأخذ، جلد ۲، ص ۷۰.

یادداشت ۱۲۳:

همان مأخذ، جلد ۲، صص ۲۲۰-۲۱۹.

یادداشت ۱۲۴:

یکی از ملایان قفقازی به نام شیخ عبدالسلام، شیخ الاسلام تفلیس [شهری که اکنون تبلیسی (Tbilisi) خوانده می شود]، ردیه ای نسبتاً پیچیده بر کتاب ایقان نوشت. نظر بالیوزی (در «ادوارد براون و دیانت بهایی» (En)، ص ۶۷) درست است که می گوید، شاهکار ابوالفضائل یعنی کتاب الفرائد که ردّی مفصل است بر این ردّیه، «عمق و وسعت دانش او را آشکار می سازد»؛ علم و دانشی که آثار ترجمه شده این مدافع برجسته امرالله، فقط جزیی از آن را نشان می دهد. ترجمه های کول از چندین اثر این دانشمند شهیر بهایی، بهترین نمونه های موجود در زبان انگلیسی هستند.

یادداشت ۱۲۵:

رجوع کنید به باک، «بهاء الله به عنوان مُصلح جهانی» (En)، در «مجله مطالعات بهایی» (En)، جلد ۳، شماره ۴ (۱۹۹۱)، صص ۷۰-۲۳.

یادداشت ۱۲۶:

امانت، «رستاخیز و تجدد» (En)، ص ۴۱۴.

یادداشت ۱۲۷:

حضرت بهاء الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۱۰-۲۰۹.

یادداشت ۱۲۸:

همان مأخذ.

یادداشت ۱۲۹ :

همان مأخذ، ص ۲۱۰ .

یادداشت ۱۳۰ :

حضرت بهاء‌الله، «لوح ابن ذئب» (۱۳۱ بدیع)، ص ۱۰۱ .

یادداشت ۱۳۱ :

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۱۶۱-۱۶۰ .

یادداشت ۱۳۲ :

همان مأخذ.

یادداشت ۱۳۳ :

همان مأخذ، صص ۱۶۵-۱۶۴ .

یادداشت ۱۳۴ :

همان مأخذ، ص ۱۶۱ .

یادداشت ۱۳۵ :

همان مأخذ.

یادداشت ۱۳۶ :

همان مأخذ، ص ۱۶۲ .

یادداشت ۱۳۷ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۳۸ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۳۹ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۴۰ :

همان مأخذ .

یادداشت ۱۴۱:

همان مأخذ، صص ۱۶۳-۱۶۲.

یادداشت ۱۴۲:

حضرت بهاء‌الله می نویسد: «هر ملتی باید التفاتی عالی نسبت به موقف سلطان خود داشته باشد، مطیع او باشد و اوامرش را به اجرا درآورد و قدرتش را ملحوظ دارد. سلاطین ارض مظاهر قدرت و عظمت و شوکت خداوند بوده و هستند.» [ترجمه (به انگلیسی) توسط مک ایون در «از بابت تا بهائیت» (En)، مجله «دین» (En)، جلد ۱۳ (۱۹۸۳)، صص ۲۲۵]. [ترجمه فوق از روی متن مک ایون نوشته شد. -م] مک ایون اظهار می دارد: «ما، به وضوح، از آرمان‌ها و روش‌های بابت اولیه، در حال دور شدن هستیم. کاملاً نمایان است که حسینعلی (بهاء‌الله)، با اظهار این که نه تنها حاکمان دنیوی را، هرچند قاصبان قدرت حقیقی هم باشند، باید تحمل کرد؛ بلکه خداوند خود، حکومت ارض را به دست آنان سپرده است، پا را حتی از خاموش نشینی شیعه نیز فراتر نهاده است.» (همان مأخذ)

یادداشت ۱۴۳:

حضرت بهاء‌الله، «کتاب مستطاب ایقان» (۱۹۰۰)، صص ۲۰۲-۲۰۱.

یادداشت ۱۴۴:

رجوع کنید به براون، «متونی از بیان فارسی راجع به نظر باب در مورد رابطه اش با من یظهره الله، یادداشت پنجم» (En)، در «مقاله شخصی سیاح» (En)، جلد ۲، صص ۳۴۹-۳۴۷.

یادداشت ۱۴۵:

راجع به «موعودیت چند گانه» حضرت بهاء‌الله، رجوع کنید به باک، «یک مواجهه قیامت نشان یگانه: بهاء‌الله و موعودگرایی بین فرهنگی» (En)، در «مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی در ایران» (En)، جلد ۳، صص ۱۷۹-۱۵۶.

یادداشت ١٤٦ :

براون، «مقاله شخصی سیاح»، جلد ٢، صص ٣٩-٤٠.

نقد جونا وینترز (Jonah Winters)

اثر کریستوفر باک، به نام رمز و راز: تفسیر قرآن در کتاب ایتقان را (مندرج در مجله مطالعاتی در ادیان بابی و بهایی، جلد ۷)، می توان به عنوان کاری نبوغ آمیز ملحوظ داشت؛ زیرا به نحوی نمایان، پیشتازانه، متهورانه، نوآورانه و حتی درخشان می باشد. اما افسوس که به طور یأس آوری ابهام آمیز است.

خوان کول در پیشگفتار کتاب می گوید، این اثر: «نخستین بررسی آکادمیکی است که تماماً به یکی از آثار برجسته بهایی اختصاص یافته.»^(۱) است؛ این به جای خود، اما عرصه دیگری نیز هست که رمز و راز در آن نوآوری می کند. این اثر که به عنوان رساله اصلی مؤلف، در سال ۱۹۹۱، زیر نظر اسلام شناس، آندره ریپین نگاشته شده، به مباحثی می پردازد که هم برای تحقیق و تتبع بهایی حائز اهمیت اساسی هستند، و هم تا حد زیادی، مورد غفلت و بی توجهی جامعه واقع شده اند. عمده این مباحث، اسلام و رابطه آن با آیات و الهیات حضرت بهاءالله است.^(۲) در حالی که مقصّر اصلی در این غفلت آکادمیک، فرایند نوظهور تحقیق و پژوهش بهایی در مغرب زمین است، کل جامعه بهایی غربی نیز نسبت به پرداختن به مسائل و مواضع اسلامی، تا حدی گرفتار بیم و هراس می باشد.^(۳) هر کسی که تاریخ اولیه امر الهی را مطالعه کند و تأثیر پذیری های تمثیلی و فرهنگی موجود در آثار مبارکه را ملاحظه نماید، نیاز مبرم به مطالعه و حصول درکی درست از اسلام برایش محرز و مسلم می گردد. باک، در اشاره به میراثی فرهنگی که حضرت بهاءالله در اختیار داشتند، می نویسد: «به هر حال آن حضرت یک مسلمان بوده اند» (ص ۱۵۷). فقط با تحقیق و تتبع در اسلام است که بعضی اشارات متنی، استعارات و ارائات تشبیهی، عبارات و اصطلاحات فنی، مفروضات فرهنگی و حتی شیوه های نوشتاری، در نصوص و آثار اولیه بهایی، وضوح و روشنی می یابد.

حضرت شوقی افندی کتاب مستطاب ایقان را این گونه وصف می نمایند: «مهم ترین اثری که راجع به معنا و مقصد روحانی امر بهایی به رشته تحریر در آمده» (ترجمه) (انوار هدایت، جلد ۱، ص ۳۷) و می تواند به عنوان منبع محوری و اصلی الهیات بهایی، ملحوظ گردد. این سفر جلیل حائز موقفی یگانه و تاریخی است که در آستانه اظهار امر علنی حضرت بهاء الله در سال ۱۸۶۳، علی الظاهر توسط فردی بابی، برای اهل بیان و در دفاع از حضرت اعلی، نگاشته شد. اما چیزی نگذشت که به عنوان کتابی که شخصی بهایی بری بهائیان و در دفاع از حضرت بهاء الله، تألیف کرده، ملحوظ گشت. با چنین موقف و منزلتی، می توان گفت که کتاب ایقان سه نقش متفاوت به عهده دارد: اول، دفاعیه ای است بر ادیان بابی و بهایی؛ دوم، شرحی است بر الهیات این دو ظهور بدیع؛ و سوم، پلی است برای همبستگی و هماهنگی این دو شریعت لمیع.

عنوان رمز و راز، با توجه به دو نکته مذکور در فوق انتخاب شده است: اول این که کتاب، نقش نمادگرایی قرآنی در ایقان را بررسی می کند و شرح می دهد که به چه دلیل ایقان خود نمونه ای است از تفسیر قرآنی. ایقان را حتی می توان در زمره متون سنتی متعلق به تفاسیر اسلامی ملحوظ داشت؛ هر چند بر تر از آن و ارائه دهنده ی شکلی تازه از آن است. با این وصف، رمز و راز متعلق به عرصه ای چندان ناشناخته هم نیست؛ زیرا هم در سنت تفسیر اسلامی و هم در فرایند پژوهش غربی، می توان انواع کارهای موزون و محترم و مؤثر از همین دست را مشاهده نمود. دوم این که رمز و راز شالوده یزدان شناسی ایقان را تحقیق می کند و سعی می نماید به این مسئله پاسخ دهد که آیا کتاب مستطاب ایقان را یک فرد بابی نوشته است و یا من یظهره الله تحریر کرده است؟ در زمان کتابت آن، «وقوف موعودانه» حضرت بهاء الله، (یعنی آگاهی حضرت بهاء الله از موعود بودن خود - م) چگونه بوده است؟ و آن حضرت تا چه حدی راز خود؛ یعنی این

حقیقت را که موعود بیان بوده اند، افشا فرموده اند؟ در این جا باک، در قلمروهای نامکشوف قدم می گذارد؛ زیرا در مطالعات منتشر شده بهایی (در مورد حضرت بهاءالله-م) ندرتاً چنین موضوعی مورد توجه قرار گرفته است. اکثر مطالب کتاب رمز و راز به این مسأله می پردازد که کتاب ایقان تا چه حدی «راز» مؤلف خود را پنهان یا عیان می سازد و نیز این که آیا این اشارات ابهام آمیز را می توان نوعی پیش آگاهی در مورد افشا و اعلان نزدیک آن راز در نظر گرفت؟ بنابر این کتاب رمز و راز اول به **رمز** می پردازد؛ یعنی هویت ایقان، که همانا تفحص و تکاپویی در نمادگرایی قرآنی و اسلامی باشد؛ و سپس با **راز** دمساز می شود؛ یعنی سرشت روحانی و هویت حقیقی حضرت بهاءالله در آن زمان؛ اما در امتداد راه، بسیاری از مواضع مختلفه و مباحث منقولۀ دیگر، مثل تاریخ دستنویس ها و چاپ های ایقان، عقاید شیعیان در بارۀ مهدی و برنامه حضرت بهاءالله در مورد اصلاحات اجتماعی و دینی را نیز در بر می گیرد.

از آنجا که کتاب بعضاً، فاقد ساختاری در حد کفایت مرتب و منظم است (به بحث تالی رجوع کنید)، محاسن و مزایایش را باید به صورت بخش به بخش بررسی نمود. باک، بعد از نوعی مقدمه پر پیچ و خم در **فصل اول**، وارد تحلیلی دقیق و منقدانه از تاریخ ایقان می شود. ابتدا تاریخ اولیه آن، از زمان نزول تا هنگام انتشار و نیز تاریخچه نسخه اصلی را بررسی می کند و سپس با چنان دقت و زحمتی که شایسته است به عنوان الگوی تحقیقات متنی (کتابخانه ای) آینده در نظر گرفته شود، حدود نوزده صفحه را به تاریخ چاپ و انتشار آن اختصاص می دهد. باک، کار تحقیق و تتبع را ساعیانۀ و روشنگرانۀ ادامه می دهد و به بررسی کتب معروف و مهجور در این زمینه و نیز مقالات مدرج در مجلات مختلف، و کارهای محققان و مورخان معاصر، و تحلیل های مقایسه ای دستنویس ها می پردازد، و در این مسیر با دایرة تحقیق بیت العدل اعظم مکاتبه می نماید، و نیز اظهارات بعضی

مخالفان و معاندان امر بهایی را تجربه و تحلیل می‌کند، و تمامی مطالب را با دقت، مستند به پانوشته‌های مناسب می‌سازد. اهمیت این پژوهش، صرفاً منحصر به تاریخ انتشار ایقان نمی‌شود؛ زیرا در این گذار، به تاریخچه ایجاد و اشاعه بعضی از دیگر متون کلیدی بهایی نیز نگاهی می‌شود، برای برخی معضلات تاریخی، راه حل‌هایی پیشنهاد می‌گردد؛ و به اتهامات منقدانه‌ای که مخالفین اولیه امرالله مطرح کرده‌اند، پاسخ داده می‌شود. توجه و تمرکز که باک در مورد این فصل آغازین بخرج داده، خواننده را به شوق می‌آورد که به مطالعه فصل‌های دیگر کتاب ادامه دهد.

تمرکز اصلی **فصول دوم و سوم**، «تفسیر و عقیده» و «در وراى اسلام»، رویکرد تاکتیکی حضرت بهاءالله است برای غلبه بر موانع موجود بر سر راه ظهوری فراقرآنی؛ یعنی توضیح سرشت قائم یا مهدی، و معنای حقیقی «خاتم النبیین» که باک با توصیف «مهیبت‌ترین مانع عقیدتی ... در مقابل حضرت بهاءالله» (ص ۱۱۵)، آن را متمایز می‌سازد. سپس باک، ابزار برجسته تفسیری حضرت بهاءالله را توضیح می‌دهد؛ ابزاری که آن حضرت با آن، بر اساس داعیه‌ای بدیع بر قدرت و مرجعیتی برتر، به جای نفی بیانات موجود در کتب آسمانی قبل، نمادهای کلامی موجود در این صحف مقدسه را در برابر هم قرار می‌دهد و به طرز بدیع، آنها را تفسیر و تبیین می‌فرماید. این تکنیک، امکان این را برای آن حضرت فراهم می‌آورد که معانی معمولی احاله شده به بعضی مواضع کلیدی کتب آسمانی پیشین را مردود شمارند و برای نمادهای محوری آنها، معانی بدیعه، در نظر گیرند؛ بدون این که به مرجعیت این متون مقدسه، خدشه‌ای وارد آورند. «حضرت بهاءالله حقاً و صریحاً قرآن را تأیید می‌فرمایند، اما در عین حال به آن نسبت می‌بخشند.» (ص ۱۵۹) فصل سوم با بحثی راجع به اصطلاح شناسی فنی (که شاید بیشتر با فصل بعدی جور در می‌آید) پایان

می پذیرد؛ یعنی کاربرد حضرت بهاء‌الله از اصطلاحات رمز (نماد)، راز (سرّ)، تلویح (پوشیده) و اشاره (ایماء).

فصل چهارم، «فنون تفسیری در کتاب ایقان» که با ۱۵۸ صفحه،

حدود یک سوم از کتاب رمز و راز را در بر می گیرد، فنی ترین و سنگین ترین بخش کتاب است. در این جا باک، به قلب پروژه خود می پردازد؛ یعنی اثبات این که برنامه حضرت بهاء‌الله، در این مقطع از مأموریتشان، به واسطه نوآوری تفسیر قرآنی، به اجراء در می آید. باک، انواع بسیاری از نوآوری های تفسیری را که آن حضرت ابداع فرموده اند، بررسی می کند که ذیلاً، صرفاً معدودی از آنها، بارز و برجسته خواهد شد.

در زمره بدعت هایی که حضرت بهاء‌الله در سنت تفسیر وارد می کنند، «تفسیر بین الکتبی» است؛ یعنی تبیین نماد گرایی متون مقدس یک دیانت، با توسل به متون دینی دیگر؛ که در مورد ایقان، هدف توضیح آیات قرآنی است به وسیله متون انجیلی (و البته بالعکس - م). این نوع تفسیر نمی تواند قبل از ادیان بابی و بهایی به کار برده شده باشد؛ زیرا مسلمانان سنتاً متن انجیل را تحریف شده می دانند و قرآن را متنی می انگارند که برای اعاده خلوص و صحت کتب سماوی، نازل شده است. اما از منظر حضرت بهاء‌الله، هر دو متن مقدس، صحیح و سالم بوده، لهذا می توانند برای توضیح یکدیگر به کار برده شوند. با کاربرد این نوع تفسیر، برای آن حضرت میسر شد، تدریجاً مانع «خاتم النبیین» را که بر سر راه ظهوری بدیع قرار داشت کنار بگذارند. نوآوری دیگر آن حضرت، توسل گسترده است به عقل و خرد. باک نشان می دهد که چگونه کتاب ایقان مکرراً متذکر می دارد تفسیر به ظاهر بعضی نمادها به بیهوده گویی (یا به اصطلاح خود ایقان به مزخرفات - م) می انجامد؛ اقدامی که هیچ ثمره ای نه برای حق و و نه خلق در بر ندارد. برای مثال در گفتگو از قرآن ۳۹/۶۷، «والارضُ جميعاً قبضتهُ یوم

القیامة و السموات مطویاتٌ بيمينه^۱، حضرت بهاء الله می فرمایند: «حال قدری انصاف می خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده اند، چه حُسن بر آن مترتب می شود؟» [کتاب ایقان (۱۹۰۰)، صص ۴۰-۳۹] (ص ۳۱۶) حضرت بهاء الله، تا حدودی با توسل به خرد و منطوق و اشاره به بیهوده (یا مزخرفات - م) انجामी بعضی قرائت های ظاهر گرایانه قرآن، خواننده ایقان را مهیا می سازند تا از محدودۀ تفاسیر رسومی برتر خرامد و برای اقبال به پیام بدیع و دین جدید، پذیرا تر گردد. آخرین نقطه قوت این فصل، پذیرش باک است از گونه تفسیر ارائه شده توسط اسلام شناس، ونس برو. در حالی که کار ونس برو نیز مخالفان و معترضان خود را دارد - یکی از گله های مشترک در مورد آن می گوید نظریات این مستشرق به نوعی کاهشگری آمیخته است - (۴) کاربرد باک از گونه تفسیری او، در مورد ایقان، بسیار آموزنده است. ونس برو، در فرآیند تفسیر سنتی دوازده تکنیک تفسیری را ذکر می نماید که از جمله آن «قرائت های مختلف»، «متون شاهد (یا شواهد شعری)»، «توضیح دستوری»، «توضیح فصیحانه» و «تشبیه و همانندی» و غیره است. باک، در ایقان، ده مورد از دوازده تکنیک ونس برو را ردیابی می کند و هر کدام را به نوبت و با تأمین و تحلیل نمونه هایی از متن، بررسی می نماید. این بخش در زمره متمرکزترین تحلیلات موجود روی نصوص بهایی، منتشر شده به زبان انگلیسی است و حتی اگر خواننده ای با بعضی تحلیل های باک موافق نباشد، نفس تلاش و مجاهدتی که صورت گرفته، سزاوار تحسین و آفرین است.

فصل پایانی رمز و راز، «آن سوی گذرگاه»، زمینه و محتوای اسلامی بحث و بررسی شده در فوق را، در آثار حضرت بهاء الله و تفاسیر مجدد آن حضرت از نمادگرایی قرآنی، به کار می گیرد تا به حدسیات و

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

تفحصات در حوزه الهیات بهایی پردازد. در این جا باک به واریسی اشارات مبتنی بر تفسیر حضرت بهاءالله، در مورد انفصال از اسلام مبادرت می کند و مواردی مثل ظهور فراقرآنی، اصلاحات دینی و اجتماعی، رویکردهای منطقی- استعاری به کتب سماوی، پذیرش ایقان توسط بایبان و «وقوف موعودانه» حضرت بهاءالله را تجزیه و تحلیل می نماید. این فصل متضمن بعضی از روشنگرانه ترین و مفیدترین مباحث کتاب است و باک با موفقیت کامل، حسّ ضرورت کتاب ایقان و جامعه ی ابتدایی بهایی و نیز قدرت القاء شده به هر دوی آن ها را انتقال می دهد.

از آنجا که بحث فوق تا حدّی فنی از آب درآمد، خطر این که به اصطلاح، درختان مانع رؤیت جنگل شوند (یعنی توجه به جزئیات مانع درک کلیت کار گردد - م)، وجود دارد. لهذا لازم است مجدداً، بدعت و مناسبت کار باک، مورد تأکید قرار گیرد. آثار بهایی در کل، فقط وقتی می توانند درک شوند که سنن ادبی، فرهنگی و الهیاتی که این آثار از درون آنها سر بر آورده اند، بررسی شوند و تأثیرات هر یک از این مقولات بر دیگری ارزیابی گردد. آشنایی با زمینه ها و بسترهای اسلامی و ایرانی، به دو دلیل ضروری است: اول این که حضرت بهاءالله آنها را در کار خود انعکاس می دهند و دوم این که آن حضرت اثر خود را بر پایه آنها بنا می نمایند. وقتی نماد یا استعاره یا تعلیمی اسلامی یا ایرانی در موردی مشابه از امر بهایی منعکس می شود، درک پیشینه، شرط ضروری برای درک صحیح پسینه قرار می گیرد. بالعکس، زمانی که حضرت بهاءالله تماثل و تعالیم دیرینه را تغییر می دهند، روسازی می نمایند و تعبیر و تفسیر می فرمایند، درک معانی قدیمه آنها شرط لازم است برای فهم این که آن حضرت چگونه این انواع بدیعه را به وجود آورده اند. از آنجا که رمز و راز اولین اثری است به زبان انگلیسی، که در راستای تحقیق و بررسی نصوص و تفسیر بهایی با هر ژرفایی

تحلیلی، نگاشته شده، اثر باک را می توان بدون اغراق، کاری اساسی و بنیادی به حساب آورد.

با توجه به اهمیتی که مباحث مطروحهٔ باک حائزند و نیز مهارتی که وی در بررسی آنها به خرج داده است، تأسف آور است که بعضی از خوانندگان ممکن است رمز و راز را نفوذ ناپذیر ببینند. در نزدیک شدن به این اثر، دو مانع عمده موجود است: اول ابهام آمیز بودن نثر باک و دوم نامنظم بودن بعضی محتویات کتاب. این مشکلات با تار و پود کتاب عجین و آمیخته شده و واریسی دقیق آنها، سخن را به درازا می کشد. بنابر این ذیلاً فقط چند نمونه ذکر می گردد.

سختی و صعوبت نثر باک شاید مورد بارزتر این دو انتقاد باشد؛ لهذا در آغاز به آن می پردازیم. این پیچیدگی نوشتاری هم به دو بخش قابل انقسام است: اول نامناسب بودن تلفیق دو سبک شاعرانه و پژوهشگرانه و دوم، تمایل باک به کاربرد کلمات مطول و پاراگراف های نامربوط.

باک کوشیده است بین روش های پژوهشگرانه (Academic) و دل باورانه (Confessional)؛ یعنی بین رویکردی که ریشه در بیطرفی عینی دارد و عملکردی که پایه در دفاعیات ایمانی دارد، اعتدالی برقرار سازد. از آنجا که از محققان ادیان بطور اعم و از پژوهشگران بهایی بطور اخص، اغلب خواسته می شود چنین تعادلی را رعایت کنند؛ از تلاش باک، اصولاً باید دفاع به عمل آید. آیا حضرت محمد قرآن را «نوشت» و یا خداوند «به واسطه او، آن را نازل کرد؟»؛ آیا حضرت بهاء الله بتدریج «از مأموریت موعودانۀ خود آگاه شدند» و یا افاضۀ تدریجی این مأموریت را که از سال ۱۸۵۳ کاملاً از آن آگاه بودند، به دقت طراحی فرمودند؟ باک بخوبی از عهدهٔ ایجاد اعتدال روی این مسیر مخصوص و ظریف، برآمده است؛ زیرا اثری حجیم و عینی نگاشته است، مملو از عبارات سری و فنی نامشخص و مبهم، با وجود این ترتیبی داده است که احساسی

گرم و صمیمی از تعهد و احترام او نسبت به میدان و موضوع تحقیقش نیز انتقال یابد؛ حالتی که غالباً در آثار آکادمیک راجع به ادیان، یافت نمی شود. اما با دلیل شیوه نگارش شخصی او و یا به عنوان یک ابزار عمدی و آگاهانه، نوشتارش در بعضی امکنه، تلفیقی ناموفق از شیوه های شاعرانه و روش های عالمانه، بنظر می رسد. برای مثال، تمثیل گسترده او از « رستاخیز نمادها» در صفحه (۱۶۲)، به اراتاش رنگ و جلا می بخشد، اما این رنگ و جلا بزودی زائل می گردد. باک علاقه وافر به تجنيس (کلمات آغاز شده با یک حرف) های چند بخشی نشان می دهد؛ مثل «Pestilential pit» (حفره مهلکه) (ص ۲۱)، «artifice ambivalence» (مهارت های عمدی در ابهام گویی) (ص ۴۶)، «Vituperative Vaticination» (عاقبتی عذاب آلود) (ص ۱۵۳)، «arcanely augured» (بطور ضمنی... مطرح شده) (ص ۱۵۵)، «extraordinary extemporancity» (بدیهه نویسی خارق العاده) (ص ۴۲۷). چنین ابزاری، با واژگانی کوتاه تر و واضح تر، البته هر نثر و نوشته ای را جذاب تر می نماید. اما در این کتاب چنین عباراتی فقط خواننده را گرفتار و حتی مبهوت می سازد. به همین سان، او، گاهی اوقات فراموش می کند که وضوح سخن مهم تر از فنون کلام است. چرا «variae lectiones» (قرائت های مختلف) (ص ۲۲۲)، وقتی «Variant readings»، دقیقاً همان معنا را افاده می کند؟ چرا «Loci probantes» (متون شاهد) (ص ۲۲۴)، عبارتی که حتی در فرهنگ آکسفورد هم یافت نمی شود؛ در حالی که «proof- texts»، عبارتی مصطلح و معادل آن است؟ (۵) و بالاخره این که، بعضی از جملات گرفتار آفت اطاله اند. مثلاً باک در جایی می نویسد:

Shoghi Effandi ... provides a peripherestic rendering of the verse in Translation

[حضرت شوقی افندی ... با تمهید یک ترجمه توضیحی (از آیه)] (ص ۲۶۸) که می توانست خیلی ساده تر، به این گونه نوشته شود: « حضرت شوقی افندی ... آیه را توضیح می دهد»، زیرا، «to periphraise» خود به معنی بیان مفهوم یک عبارت است با چندین کلمه، به جای معدودی کلمه؛ که خود این جمله اخیر نمونه ای ناهنجار از آن است.

یک جنبه مسأله ساز دیگر رمز و راز شکل درهم ریخته آن است. این کتاب فاقد نظم و هماهنگی، هم در قالب کلمات و هم در محتوا است. شواهد درونی گواهی می دهد که کتاب ترکیبی است از اجزاء مختلف که تقریباً به گونه ای اتفاقی به شکل یک مجموعه درآمده و برای چاپ آماده شده است. ناهمگونی های قالبی، شکل ظاهری و علائم تلفظی کلمات، هر دو را در بر می گیرد. نمونه های این ناهمگونی در شکل ظاهر، از جمله این است که کلمه «Tafsir»، حتی در یک صفحه (۸۴ متن اصلی)، هم به صورت (*italics*) و هم به گونه (*roman*) ظاهر می شود و نیز کاربرد علامت تلفظ صحیح (´)، به دو شکل مختلف، مثل «Qur'an» (خوانده می شود، گوران - م) و «Qur'a'n» (خوانده می شود، گوران - م)، در یک صفحه (۱۲۹ متن اصلی) و حتی در یک جمله (ص ۱۳۰ متن اصلی)، مشاهده می شود. اما در مورد کاربرد علائم تلفظی برای کلمات ناآشنا: چرا «Islam» و نه «Isla'm»، وقتی در متن آمده است که «Muhammad» و نه «Muhammad»؟ چرا «Ulama» اما «hadi'th»؟ معنی این کار این است که کلمات «Ulama» و «Islam»، در زبان انگلیسی رایجند، یعنی تلفظ درست به حساب می آیند - م) و کلمات «Muhammad» و «hadi'th» خیر. این ناهمگونی ها چیزی بیش از یک نقص موضعی نیست؛ که البته نشانه فقدان ویرایش مطمئن متن می باشد - همان طور که دهها غلط تایپی موجود در کتاب، این گونه است.

موارد دیگر دال بر فقدان ویرایش کافی، ناهمگونی در نقل اسامی و الفاظ است. در بسیاری از مواضع فقط بخش دوم نام نفوس ذکر می شود؛ مثل «مطابق نظر McAuliffe...» (ص ۸۲ متن اصلی) و در موضعی دیگر نام کامل و حتی کنیه شخص هم می آید؛ مثل «... توسط Denis Mac Eoin Irish Islamist...» (ص xxii متن اصلی). البته مشخص کردن مک ایون به عنوان یک Irish Islamist (اسلام شناس ایرلندی) معنای مهمی را القاء نمی کند که در مورد مک اولیفه مفقود شده باشد؛ اما اشاره ارائه شده، به این منظور است که خواننده شخص مورد نظر را بهتر بشناسد. بالعکس، بعضی دیگر از اشخاص مکرراً و کاملاً معرفی می شوند؛ مثل «...سعدالدین تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ یا ۱۳۹۰ میلادی) ...» (ص ۹۱ متن اصلی)، «... فصیح معتبر، تفتازانی...» (ص ۱۶۱ اصلی)، «... تفتازانی (متوفی به سال ۱۳۸۹ میلادی)» (ص ۲۵۲ اصلی). کلمات خارجی (فارسی یا عربی - م) نیز بعضاً نابجا تعریف می شوند، مثلاً عبارت «امامی آخباری» نخست در ص ۱۲۸ (متن اصلی) به کار می رود و بعد در ص ۱۳۲ (اصلی) تعریف می شود؛ در حالی که واژه «آخباری» قبلاً در ص ۱۲۷ (اصلی) تعریف شده است. این مسأله تمرکز خواننده را به هم می زند؛ چون مجبور است به پس و پیش متن رجوع کند تا معنی عبارت را دریابد. این نقائص و بعضی نمونه های دیگر - مثل آثاری که در یادداشت ها ذکر شده اند اما در کتابنامه نیامده اند - نشان می دهد که متن کتاب بطور منظم نگاشته نگشته و در حد کفایت ویرایش نشده است.

اگر این ناهمگونی ها منحصر به موارد فنی مذکور در فوق بود، می شد آن را نوعی مته به خشخاش گذاشتن تلقی کرد؛ اما محتوای متن نیز گرفتار آن است. بخش های متعدد، نوعی قالب بندی شده اند که گویی به یک سلسله مراتب موضوعی واحد تعلق دارند - این بخش ها معمولاً با عناوینی برجسته تر مشخص شده اند - و این در حالی است که محتویات

آنها عملاً به سطوح متفاوت (جاهای دیگر کتاب - م) متعلق است. برای مثال، بخش های «گونه شناسی ونس برو از تفسیر» (ص ۲۱۶) و «ابزار روندا نه در کتاب ایقان» (ص ۲۱۹) و «قرائت های مختلف» (ص ۲۲۲)، سه مبحث متوالی هستند که ظاهراً هر کدام زیرمجموعه بحث قبلی است؛ ولی تحت عناوین مستقل و متساوی قالب بندی شده اند. ابزار روندا نه دوازده گانه نیز، که به هر کدام بخشی مستقل اختصاص داده شده، می بایست لا اقل شماره گذاری می شدند. از آنجا که بعضی از فصول، حائز دهها عناوین فرعی از این دست هستند - مثلاً فصل چهارم بیست و دو عنوان فرعی دارد - خواننده ممکن است به آسانی در آنها گم شود.

مباحث مطروح در متن نیز می توانند در هم ادغام شوند؛ یعنی جملات و پاراگراف ها و بخش های غیرمرتبط به عناوین مذکور، در یک جا و به صورت منظم ارائه گردند. مثلاً چنین بنظر می رسد که فرازها (پاراگراف ها) ی کوتاه راجع به تب و تاب موعودگرایانه بابی، در صفحات ۱۸۷-۱۸۶، چندان ربطی به تعریف تفسیر که بلافاصله قبل از آنها آمده است و نیز به فرازهای مربوط به مکاشفات عهد جدید که بعد از آنها ذکر شده است، ندارد. بالعکس، مباحثی را می توان یافت که در متن کتاب پراکنده اند و باید به صورت همراه و همگون ارائه گردند. برای مثال، موضوع راز موعودیت حضرت بهاءالله که بر اساس عنوان کتاب باید نیمی از محتوای آن را شامل شود، در ده موضع از کتاب نمایان و مجدداً پنهان می شود که هیچ یک از آنها پردازشی یگانه و همبسته را نشان نمی دهد. بنظر می رسد که باک این مسأله را در صفحات ۱۳۷-۱۲۴ مطرح و مورد بحث قرار داده است، جایی که در آن، خودآگاهی حضرت بهاءالله، انتظارات موعودگرایانه بابی و فنون مورد استفاده آن حضرت، هم برای مخفی کردن و هم برای متجلی نمودن «راز» خود، بررسی می گردد. اما وقتی همین مباحث مجدداً در صفحات ۳۸۵-۳۷۹، البته با جزئیات بیشتر، مورد مطالعه واقع می شود، انسان

تعجب می کند که چرا بین آنها به اندازه نیمی از کتاب فاصله است و این تعجب حتی بیشتر شده، به گونه این سؤال جلوه می کند که چه سازمان و ساختاری حاکم بر زیربنای کتاب رمز و راز است؟ وقتی می بینیم کتاب نه با یک خلاصه جامع از زمینه پوشش داده شده، بلکه با بحثی از برنامه حضرت بهاء الله برای اصلاحات اجتماعی - دینی پایان می پذیرد؟ مقولاتی که به نظر می رسد ربط مستقیمی به فحوای کتاب نداشته، بیشتر شبیه مقدمه ای بر یک کتاب جدا و جدید می باشند. بسیار غریب است که باک، با این که می پذیرد این بخش «خارج از حوزه مأموریت این تحقیق» (ص ۴۱۰) است، نه صفحه را به آن اختصاص می دهد.

با توجه به تعداد مباحث متعدده مطروحه و نیز به نوعی، شیوه انتقافی پرداختن به آنها، کتاب می بایست از یک فهرست مندرجات دقیق تر و نیز یک ایندکس کامل، برخوردار می شد. در عصر واژه پردازهای رایانه ای که به کمک آنها یک ایندکس فشرده، می تواند در طول یک روز ایجاد شود؛ فقدان آن، با عرض معذرت، عذر و بهانه بر نمی دارد و کاربرد کتاب را به عنوان یک اثر مرجع، دچار موانع و مشکلات می سازد.

نقد و بررسی فوق، نه با روحیه گله و شکوه، بلکه با احساس تأسف و تحسّر عرضه شد؛ زیرا که اثری چنین نفیس و ثمین، مثل رمز و راز با نقائص و معایبی خدشه دار شده است که با نظم و ترتیبی بهتر و نگارشی دقیق تر و ویرایشی کامل تر، قابل اجتناب بوده اند. باک پروژه ای را متعهد و متقبل شده که از بسیاری جهات قابل تحسین است؛ اول این که مطالعه ای است تهورآمیز، زیرا اولین تحلیل جامع و گسترده است در زمینه و محتوای افکار و آثار حضرت بهاء الله. دفاع ضمنی و نسبتاً بی ربطی که باک در ص ۳۸۴ از خود به عمل آورده، نشان می دهد که او نیز از خطورت مبحث و رویکرد آکادمیک به آن، با خبر بوده است. دوم این که سخت کوشی و مجاهدتی که باک با آن به مباحث خود پرداخته، الگویی است برای هر کسی

که می خواهد به تحقیق کتابخانه ای مبادرت ورزد؛ زیرا تفحص او وسیع، توجهش به جزئیات کامل و پوششش بر مباحث تمام است. و بالاخره، بسیاری از استنتاجات او، با پرتوی که بر ایقان و محتوای آن می افکند، و در بعضی مواضع حتی سبک و شیوه او، بارز و درخشان است. گر چه خواننده احتمالی را باید متذکر داشت که رمز و راز ممکن است متنی مبهم و مایوس کننده به نظر آید که نفوذ در آن صعب و سخت است؛ اما این را هم باید گفت که این کتاب پژوهشی است خارق العاده که خواننده ساعی را پاداشی بس ارزنده، عنایت خواهد کرد.

Jonah Winters

یادداشت های نقد اول:

یادداشت ۱:

به بیانی صحیح تر، گفته کول باید به این شکل درآید: رمز و راز اولین مطالعه آکادمیکی است که به صورت کتاب منتشر شده است. قبل از آن، پایان نامه ۲۸۹ صفحه ای خانم (Diana Malouf)، با عنوان: «کلمات مکنونه اثر حضرت بهاءالله: قواعد ترجمه به کار برده شده توسط حضرت شوقی افندی» [دانشگاه ایالتی نیویورک در (Binghamton)، ۱۹۸۸]، قرار دارد.

یادداشت ۲:

تا به امروز، فقط یک کتاب، و تقریباً ده مقاله در باره دیانت بهایی و اسلام، نوشته شده است. رجوع کنید به کتابشناسی در (Robert Stockman) و (Jonah Winters)، «یک راهنمای منابع برای مطالعه محققان دیانت بهایی» (ویلمت: دفتر مرکز ملی تحقیقات بهایی در امریکا، ۱۹۹۷)، صص ۱۰۲-۱۰۱.

یادداشت ۳:

این سکوت و احتیاط را می توان تا حدی ناشی از هدایتی دانست که بیت العدل اعظم به محفل ملی کانادا، عنایت کرده اند: «لازم است به بهائیان ایرانی تأکید شود که ... آنها نباید در صدد ایجاد روابط صمیمانه با مسلمانان ایرانی و تبلیغ امر الهی به آنان، برآیند.» [انوار هدایت، نشر سوم (دهلی نو: مؤسسه مطبوعات امری، ۱۹۹۴)، ص ۴۳۰].

یادداشت ۴:

برای مثال رجوع کنید به دفاعیه فضل الرحمن، «مواضع اصلی قرآن» (En)، (Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1994)، صص ۱۴-۱۳.

یادداشت ۵:

یا آن گونه که (Hans Wehr)، این عبارت را ترجمه کرده،
«Shawahid»، «منقولاتی که به عنوان دلیل استفاده می شود»، (Hans
Wehr، فرهنگ عربی به انگلیسی، مدخل «شاهد»)

نقد فرانک لوئیس (۱) (Frank Lewis)

کتاب *رمز و راز*، همان گونه که خوان کول در مقدمه آن اشاره می کند، اولین پژوهش علمی به زبان انگلیسی است که به یکی از آثار حضرت بهاء الله، اختصاص یافته است؛ (۲) بدین لحاظ معرف شاخص مهمی در تاریخ تفسیر بهایی بوده، مؤلف و ناشر آن، به سبب شهامت و استقامتشان سزاوار تحسین فراون می باشند. کریستوفر باک تسلط بارزی را بر کلیت تحقیق و تتبع جاری بهایی و نیز وقوف کاملی را بر مقالات علمی موجود در مجلات تحقیقی که مقولات مهم مکاتب اسلامی و مسیحی را بررسی می کنند، نشان می دهد. این کتاب بدایتاً محققان امور دینی و بخصوص اسلامی را هدف قرار می دهد. اما بهائیان نیز که مایلند چنین کسانی را مخاطب سازند می توانند بدون احساس اشکال و حتی بدون آگاهی (از محتوای کتاب - م) آن را پیشنهاد بدهند. بعلاوه، همه افراد، بخصوص بهائیان که متعصبانه و سرسختانه مخالف کاربرد شیوه های متقدانه و محققانه در مورد آثار مقدسه دین خود هستند، در رویکرد باک، نکات قابل تحسین فراوانی خواهند یافت. با توجه به آنچه که گاهی می تواند رابطه ای آزارنده و ناشادمانه میان محققان غربی و تحقیق و تتبع بطور کلی از یک سو و جامعه بهایی از سوی دیگر، برآورد شود؛ تلاش *رمز و راز* برای مواجهه با این دو گروه مخاطبان متخالف، بطور همزمان و بدون واهمه، اندیشه و اقدامی بس شجاعانه است. سعی در یافتن زمینه مشترکی که بهائیان غیر آکادمیک و جامعه پژوهشگران (چه دینی و چه دنیوی) بتوانند به راحتی بر آن تکیه زنند و به بررسی معنا و مفهوم آثار بهایی مبادرت کنند، خدمتی بزرگ به هر دو گروه است.

باک از یک نقطه نظر، به لحنی علمی (academic) و با کاربرد اصطلاحات پدیدارشناسان دین، مطلب می نویسد؛ اما نشانه های سبک بیان و شیوه تبیان حضرت شوقی آفندی نیز گهگاهی در نوشتار او ظاهر می شود؛

همان گونه که اغلب در آثار سایر بهائیان، نمایان می گردد. تحت تأثیر این قضیه، شیوه فصیحانهٔ باک، اغلب به سبک ویکتوریایی یا ادواردی شباهت می یابد و تمایل او به کاربرد صفات پر طُمطُراق و بعضاً قدیمی، اصطلاحاً توی چشم خواننده می زند؛ گر چه چنین صفاتی، به بیانی دیگر، در نثری علمی و احتیاط آمیز و از لحاظ ارزشی خنثی، به کار برده شده اند. تلفیقی این چنین از دو سبک ناسازگار ممکن است روی بعضی از خوانندگان تأثیر غریبی بر جای گذارد و یا از دید خوانندگانی دیگر، به عنوان ایجاد نوعی اعتدال میان ارزش های روحانی و علمی، مقبول افتد. اما از نظر اینجانب، کار، پیوسته گرفتار نوعی لغزش و جهش است به پس و پیش، میان مطالبی چون: «حضرت بهاء الله تجدید ساختار اخلاق را پیش نیازی برای تحقق قیامت، یا همان رستاخیز موعود، مقرر فرمودند.» (ص ۲۷) از یک طرف و «حضرت بهاء الله نهالی (Scion) از خاندانی اشرافی ... بودند.» (ص ۱۴) (خط تأکید از اینجانب است)، از طرف دیگر. نیز با جملاتی این چنین مواجه می شویم: «فرآیند تحقیق، گهگاهی در گزینش شیوه ای که متناسب با خود انگاره (self-definition) دینی باشد، ناموفق است.» (ص ۱۲)، که به موازات عباراتی چون: «در همین حفرة مهلکه بود که ...» (ص ۲۱) (XXX) (it was in this pestilential pit) ، و یا «جمال رحمان ... رقم زدند.» (ص ۱۶) (xxvi) (Baha'u'llah penned) و یا «شیوهٔ مبالغه شرقی» (ص ۳۸۹) (204) (oriental hyperbole) (خط تأکیدها از همین نویسنده است - م)، ظاهر می شوند. همچنین معدودی ترجمه های نامناسب دیده می شود، مثل:

(This is an explanation and comparison it is figuration, not Literal reality)

(در ص ۱، یادداشت 33) [که برای این جمله از مفاوضات (ص ۶۳) ارائه شده است: «این تغییر و تمثیل است، نه حقیقت» - م]، که می بایست با ناهنجاری کمتری این گونه ترجمه می شد:

(This is interpretation and parable; it is a metaphor, not the Truth)

باک، مستغاث را این گونه ترجمه می کند:

(He who shall be invoked) (P.120)

که شاید به این شکل بهتر باشد:

(He whose aid is sought.)

بعضی از جملات انگلیسی، ابروان را سخت در هم می کشد، مانند:

(As a Persian and hermeneut, Bahauallah enriches a spectacular legacy of exegesis by Persians.) (p.81)

(حضرت بهاءالله، به عنوان یک ایرانی و یک مفسر، میراث

مرغوب تفسیر ایرانی را غنی تر می سازند.) (ص ۱۴۹) و یا:

(Its ever – expanding dissemination was boosted after 1863 by its post – declaration status as revelation.) (P. 51)

(مقام و موقف این کتاب، به عنوان اثری منزول، پس از اظهار امر

علنی در ۱۸۶۳، سبب تقویت انتشار روزافزون آن شد.) (ص ۱۰۸) و یا:

(Without aspersing the sincerity of this eulogy of the Quran..) (p. 89)

(بدون اینکه بخواهیم خلوص و اصالت این تمجید و ستایش از

قرآن را خدشه دار سازیم، ...) (ص ۱۵۸). از موضعی منصفانه، گهگاهی

فقراتی از یک نثر منسجم و زیبا نیز دیده می شود، مثل پاراگراف یکی مانده

به آخر از ص ۳۷۳. اما به هر حال کسی چنین کتابی را برای مشاهده نثری

فصیح و بلیغ در دست نمی‌گیرد. آن گروه از شما که در بارهٔ جملات فوق هیچ چیز قابل اعتراضی نمی‌یابید، ممکن است بحق نتیجه بگیرید که من دارم مته به خشخاش می‌گذارم؛ آن دسته از شما هم که نثر همین نقد را مشکل و پیچیده برآورد می‌نمایید، درست فکر می‌کنید اگر بگویید من حق اظهار نظر در بارهٔ چنین مسائلی را ندارم. مسائل مربوط به سبک و سیاق به کنار، اما به خواننده (خوانندهٔ کتاب رمز و راز - م) باید این پیش‌آگهی را داد که این کتابی است ثقیل، با دلائل و براهینی متراکم و پراز اصطلاحات پیچیده و درهم ریخته؛ معهداً متن کتاب، سختی تلاش برای درک و فهم خود را سخاوتمندانه، پاداش می‌دهد.

دیباچهٔ کتاب (از ص ۱ الی ۲۸) می‌کوشد زمینه و بستری کلامی و تاریخی برای جنبش بابی و دعاوی بعدی حضرت بهاءالله، فراهم آورد. باک، تاریخچه ای فشرده مهیا می‌سازد که سرشار است از آخرین اطلاعات موجود در مجلات علمی - تحقیقی راجع به موضوع و خردمندان، متون تحقیقی راجع به تاریخ بابی را، که بعضی اوقات چندان بیطرفانه هم نیستند، مورد بررسی قرار می‌دهد. محض احتیاط باید گفته شود، خوانندگانی که با مباحث پدیدار شناسی دین آشنا نیستند، ممکن است این فصل (دیباچه) را تا حدی گیج کننده ببینند؛ از جانب دیگر، کسانی که از تاریخ و الهیات بابی و بهایی اطلاع نداشته باشند، ممکن است بدون درک روشن حوادث برجسته ای که به تألیف کتاب ایقان منجر شد، این بخش را به پایان برسانند. به فرض این که کتاب، از جمله، مخاطبینی را مد نظر داشته باشد که تازه به تحقیق و مطالعهٔ دینی پرداخته و لهذا فاقد شناختی دقیق از دیانت بهایی باشند، برای سهولت درک آنها، در چاپ های آیندهٔ کتاب، باید شرحی اصولی راجع به تغییر و توسعهٔ تشیع به بابیت و سپس به بهائیت، شامل احتمالاً جدولی زمانی از حوادث و متون مربوطه، افزوده گردد.

توجه باک به جنبه های کاریزماتیک تاریخ بابی - بهایی و توصیه او در مورد ملحوظ داشتن تجربه «حدّ متوسط» بایبان از دین، اصلاحیه مهمی را نسبت به کل تحقیقات موجود راجع به باییت، ارائه می کند. به استثنای معدودی مشهور (یعنی کارهای اسمیت و مومن)، اغلب پژوهش ها، در حدّ افراط، متمرکز است بر منابع نصّی؛ و این در حالی است که به نظر نمی رسد همه متون به کار رفته در این تحقیقات در دسترس قاطبه مقلین جدید بابی بوده، و آنهايي هم که بوده، آن ها می توانسته اند از عهده درکشان بر آیند. این نفوس بیشتر از طریق تماس شخصی و بحث و گفتگوی مستقیم، به دین جدید می گرویده اند تا با مطالعه خصوصی آثار حضرت باب. باک اثر قلمی براون را به عنوان شاهی بر کاریزما یا فره ایزدی حضرت بهاء الله ذکر می کند؛ هر چند این، شهادتی است شوق انگیز، اما مظنون هم هست؛ چون براون بعدها بعضی از همین گونه عبارات را در توصیف صبح ازل نیز به کار می برد.

راجع به راز موعودیت

در **فصل اول**، «حضرت بهاء الله و کتاب ایقان»، باک ابتدا موضوع «راز موعودیت» را بررسی می کند، موضوعی که در مواضع دیگر کتاب نیز (مثل صص ۲۸۶-۲۸۳ و صص ۳۷۹ به بعد و غیره) مطرح می شود. او به این مسأله می پردازد که آیا حضرت بهاء الله با توجه به این که تا سال ۱۸۶۳، آشکارا داعیه ای را بر مظهریت الهی عنوان نفرموده بودند، فرآیندی را که طی آن کتاب ایقان به وجود آمد، یک تجلی الهی می دانسته اند یا نه و نیز این که آیا این فرآیند را، آن گونه که اخیراً پدیدار شناسان دین تعریف می کنند (صص ۴۷-۴۰)، می توان واقعاً «نزول»، در نظر گرفت یا نه. علاوه بر توضیح پایانی کتاب که انتظار می رود یک خواننده «ایده آل» بابی از آن، آشکارا، داعیه نزول را استنباط کند، باک سایر فقرات مشابه موجود در ایقان

را نیز ذکر می نماید. بحث مطروح در این جا می باید با مطالعه دقیق بقیه آثار اولیه حضرت بهاءالله، مثل کلمات مکنونه نیز پشتیبانی می گشت که مقدمه و مؤخره آن [همچنین عنوان ابتدایی آن، مصحف (صحیح تر آن صحیفه است - م) فاطمیه] نیز قویاً نشان می دهند که حضرت بهاءالله کار خود را «نزول» آیات، قلمداد فرموده اند. (B. Todd Lawson) به مفاهیم ضمنی مهم بعضی از کلمات حاوی بار یزدان شناسانه در آثار حضرت باب، اشاره کرده، نشان می دهد که هرچند مدعیات مشخصه آن حضرت در باره مقام و منزلت خود، در طول زمان رشد و توسعه یافت، اما به آنها از همان آغاز اشاره شده بود؛ به گونه ای که یک خواننده کاملاً مطلع می توانست از آثار اولیه آن حضرت استنباطشان کند. (۳) لاوسن، برای تفسیر متون بابی و بهایی چهارچوبه ای نظری ارائه می دهد و اهمیت دارا بودن دانش لغوی وسیع را در مورد متون صوفی و اسلامی اثبات می کند.

باک به دنبال براون، به درستی این احتمال را که توضیح پایانی ایقان، بعد از نزول آن اضافه شده باشد، مطرح می نماید. او نیاز به در دسترس بودن یک نشر نقادی شده از ایقان را گوشزد می کند؛ ضرورتی که در مورد سایر آثار حضرت بهاءالله، و نیز آثاری چون مفاوضات حضرت عبدالبهاء که در مورد آن حداقل سه سطح متنی متمایز موجود است، وجود دارد. این مسأله، به بحثی راجع به تعیین زمان تحریر متن ایقان و نیز «شرایط حاکم بر نزول» آن (صص ۵۶-۴۷) منجر می شود. بقیه این فصل (فصل اول - م) (صص ۸۲-۵۶)، خواننده را در مسیر تاریخیچه دستنویس ها، ترجمه ها و چاپ های کتاب ایقان سیر می دهد. مؤلف، با ترتیب و تنظیم مقادیر زیادی اطلاعات که از منابع متفرق خوشه چینی کرده و بخوبی خلاصه نموده، مباحثی دقیق و مفید را درباره این مواضع عرضه می کند. این بخش از کتاب با چنان تراکمی جزئیات را مورد بحث و بررسی قرار می دهد که بسیاری از خوانندگان ممکن است با این مشکل مواجه شوند که اصطلاحاً به خاطر

درخت‌ها درک جنگل را از دست بدهند؛ (یعنی به دلیل گیر کردن در جزئیات از درک موضوع اصلی و کلی باز مانند - م). خوانندگانی که با علم راز آمیز نقد متون آشنا نیستند، ممکن است اهمیت سرگذشت دستنویس‌ها و چاپ‌های ایقان را درست متوجه نشوند - مگر آنکه البته نفی اتهامات سید نجفی، مورد نظر باشد. اگر دلایل بذل توجه دقیق به چنین استدلالی، شرح داده می‌شد و نیز نقش مهمی که تحقیق متنی (کتابخانه‌ای) در تقویت قرائت صحیح سایر آثار الهی دارد، روشن می‌گشت، هیچ ضرر و زیانی به بار نمی‌آورد. البته، مسائل تفسیری و اعتقادی بیشتری، راجع به میزان دقتی که بر اساس آن اشخاص می‌توانند شکل و محتوای اصلی آیات و بیانات را انتقال دهند وجود دارد. در این مسیر همچنین مخاطرات نوعی بت‌پردازی و تمجید و تکریم اغراق آمیز نسبت به «متن» نیز در هر یک از سنن مربوط به کتب سماوی مطرح است. باک، بی‌شک به سبب ملاحظه حساسیت‌های مخاطبین بهایی خود، در مورد این قضیه سکوت می‌کند؛ اما با احساسی از توبیخ یا تأسف نتیجه می‌گیرد که «در واقع، بطور ساده باید گفت، نصوص بهایی کلاً فاقد طبع و نشر منقدانه اند». (ص ۸۰)

اما در مورد مسأله ترجمه حضرت شوقی افندی از «حمامه ترابی» به صورت «این مرغ ملکوتی که اکنون بر خاک مقیم است»، که به نظر باک علی قلی خان آن را به نحو تحت اللفظی تر، به گونه «کبوتر زمینی» برگردان نموده است؛ باید گفت که حضرت شوقی افندی در این ترجمه، به احتمال زیاد تمثیل ابن سینا (یا نهایتاً افلاطونیان) را از روح، در نظر داشته‌اند که مطابق آن، روح به عنوان پرنده‌ای آسمانی در عالم ناسوتی گرفتار می‌آید؛ اما با جهد و تلاش، خود را از قیود آن رهایی داده، به سوی کوه قاف پرواز می‌کند و به زیارت سلطان خود فائز می‌شود؛ سپس به زمین باز می‌گردد تا بشارت لقای سلطان حقیقی را به یاران خود که هنوز در اسارت ارضند، بدهد. (رجوع کنید به ابن سینا، رساله الطیر) (۴) و نیز

به « قصیده حمامه » که منسوب به اوست.) به همین گونه حضرت بهاء الله در این فقره اظهار می دارند که قادرند « اسرار بی شمار » برای همراهان بابی خود ظاهر سازند، و اشاره می نمایند که پرندۀ روحشان به سوی خالق خود پرواز کرده و لهذا قادر است اسرار امکانۀ قدسیه وجود را برای ارواحی که همچنان در گل و لای امکان گرفتارند، آشکار سازد. به نظر می رسد این تمثیل اشعار می دارد در حالی که آن حضرت همچون هر کسی دیگر، یک انسان فانیند، روحشان به عوالم الهی پرواز کرده و لهذا هویتشان به عنوان مرغ ملکوتی به زمین بازگشته تا در آن زندگی کند. این همانندی مظهریت با پرندۀ، درست بنظر می آید؛ چون جدای از تجلی روح القدس به حضرت مسیح به صورت کبوتر، ایقان نیز (ص ۲۱۴) اولیاء و اصفیای الهی را « اطیبار هویه و حمامات ازلیه » توصیف نموده که دوباره اشاره ای است به تمثیل روح چون پرندۀ ابن سینا. به عقیده من احتمال این مضمون بیشتر از توضیحی است که باک داده، مبنی بر این که « یک پرندۀ معمولاً در آسمان پرواز می کند و بر شاخه یک درخت مقرر می گزیند »؛ یعنی به همین صورت، حمامۀ ترابی حضرت بهاء الله « مشخص کننده انسانی الهی است که مجبور گشته در عالم ناسوتی سکنی گزیند ». به نظر من باک در بحث از پرندۀ به عنوان نماینده روح در صفحات ۳۹۲-۳۹۱، به حقیقت نزدیک تر می شود. به هر حال، در این مورد که این فقره دال بر « قرب ظهور » حضرت بهاء الله است، حق کاملاً با باک می باشد.

تعیین تاریخ نزول ایقان

در مورد تعیین تاریخ نزول متن، باک با ظرافت، عوامل مختلفه لازم به ملاحظه را توضیح می دهد و نتیجه می گیرد که ایقان در سال ۱۲۷۸ هجری قمری، احتمالاً مطابق با ۱۸۶۱ میلادی نازل شده است؛ هر چند تاریخ رسمی ۱۸۶۲ می باشد. (توجه کنید که سال ۱۲۷۸ قمری در ۹ جولای ۱۸۶۱

شروع و در ۲۹ جون ۱۸۶۲ خاتمه یافته است.) با توجه به ترجمه حضرت شوقی افندی از فقره «هزار و دویست و هشتاد سنه از ظهور نقطه فرقان گذشت» (ایقان ۱۹۰۰، ص ۱۴۴)، باک حدس می زند که «حضرت شوقی افندی به قصد سر راست کردن «گرد کردن» این رقم برای مخاطبان انگلیسی زبان که از تواریخ دقیق اسلامی آگاهی ندارند، آن را این گونه (۱۲۸۰ سنه)، ترجمه کرده اند.» [بنظر می رسد که این سر راست کردن را نفس حضرت بهاء الله انجام داده اند ... زیرا در متن اصلی فارسی نیز هزار و دویست و هشتاد سنه ذکر شده است - م] (ایقان ۱۹۰۰، ص ۶۸). اما باک به این نکته اشاره ای نمی کند که بعضی از (اگر نه همه) دستنویس های ایقان نیز سال ۱۲۸۰ را، به جای ۱۲۷۸، ثبت کرده اند. همچنین نسخه چاپی فارسی نیز که هم اکنون در دسترسند [از جمله نسخه تجدید چاپ شده توسط محفل مرکزی بهائیان مصر در سال ۱۳۵۲ هجری قمری (۳۴-۱۹۳۳ میلادی) و نیز نسخه تجدید چاپ شده در هندوستان از روی نسخه چاپی ایران در دوم خرداد ۱۳۱۹ هجری شمسی (۲۳ می ۱۹۴۰ میلادی)]، هر دو، سال ۱۲۸۰ را ذکر کرده اند. ترجمه به فرانسه هم که مستقل از ترجمه حضرت شوقی افندی، توسط هیولیت دریفوس، صورت گرفته، سال ۱۲۸۰ را ثبت کرده است.

از آنجا که حضرت شوقی افندی در رقیمه ای ذکر نموده اند که تاریخ نزول ایقان ۱۲۷۸ قمری است، ظاهراً ایشان به دستنویسی (یا احتمالاً منابع تاریخی دیگری) دسترسی داشته اند که سال ۱۲۷۸ را تصریح کرده است؛ اما متن دستنویسی که برای ترجمه استفاده نموده اند، ظاهراً حاوی تاریخ ۱۲۸۰ بوده است؛ گر چه در جایی دیگر از همان دستنویس که به بلایای بایان در مقایسه با مصائب امام حسین، دلالت دارد، به عبارت هیجده سنه از ظهور نقطه بیان اشارت می رود. در این مورد نظر من این است که سال ۱۲۸۰، ممکن است اشاره به زمانی باشد که حضرت بهاء الله

اصلاحیه‌هایی را در نسخه‌ی دستنویس حضرت عبدالبهاء؛ یعنی همان نسخه‌ای که ایشان (در سن هیجده سالگی) برای خال حضرت باب تهیه نمودند، اعمال کرده باشند. در همین زمان بود که آن حضرت بعضی از مطالب، مثل جمله ذیل را، در حواشی آن دستنویس، اضافه نمودند: «این عبد در کمال رضا، جان بر کف، حاضرَم که شاید از عنایت الهی و فضل سبحانی این حرف مذکور مشهور در سبیل نقطه و کلمه علیا فدا شود و جان در باز د.» (ایقان ۱۹۰۰، ص ۲۱۲)

هرچند سال ۱۲۸۰ ممکن است میبین تاریخی باشد که جمال سبحان در آن توضیحات حاشیه‌ای را اضافه فرمودند، اما محتمل است که نیز معرف تاریخی کلی و تخمینی باشد، تا تاریخی دقیق و مشخص - چیزی شبیه این «یک هزار و دو صد سال و هشت دهه.» شاید ادامه این مسیر تفحص، روشنگری بیشتری برای این بیان باک فراهم آورد که می‌گوید: «ما می‌دانیم که حضرت بهاء‌الله خود، در حواشی نسخه اصلی اضافاتی را مرقوم فرموده‌اند.» (ص ۷۷)

باک به نحوی توضیح ناپذیر، نظریات فاضل مازندرانی را راجع به دستنویس‌ها و نیز تاریخ نزول ایقان، مندرج در اسرارالاثار (صص ۲۸۴-۲۶۶، سر فصل «ایقان»)، نادیده می‌گیرد. مازندرانی به وجود دستنویس‌های مختلفی اشاره می‌کند که بعضاً ۱۲۸۰ و بعضاً ۱۲۷۹ را ذکر کرده‌اند (اما وی متأسفانه موارد مربوطه را مشخص نمی‌کند) و خود، پیشنهاد می‌نماید که تاریخ واقعی تحریر باید ۱۲۷۹ هجری قمری بوده باشد. چه، انسان با این برآورد موافق باشد چه نباشد، جای تعجب است که باک قول نجفی را از اسرارالاثار مازندرانی ذکر می‌کند بدون این که مستقیماً به متن اثر او اشاره نماید (هر چند کار او در کتابنامه آمده است). مازندرانی آشکارا از تفاوت موجود در دستنویس‌های مختلف آگاه و نسبت به آنها حساس بوده است؛ تعداد زیادی از آنها و نیز چاپ‌های سنگی و تایپی متن را مشاهده کرده و

این پیشنهاد را مطرح می کند که کتاب می بایست در سال ۱۲۷۹ که حدّ میانه دو نظریه است، نازل شده باشد. چه، کسی با استنتاجات مازندرانی موافق باشد یا نباشد، خواننده می بایست در بحث دقیق و موشکافانه ای که باک به این مسأله اختصاص می دهد، از نظریات مازندرانی نیز مطلع می شد.

زبان و معنا

فصل دوم، «تفسیر و عقیده»، ابعاد اصولی و اعتقادی ایقان را بررسی می نماید؛ یعنی این که کتاب چگونه اعتراضات قدرتمند وارد بر مدعیات مطروحه حضرت باب را تعبیر و تفسیر می کند و نیز این که آیا ظهور قریب الوقوع حضرت بهاء الله را پیش بینی می نماید یا نه. این مهم، بر حسب مبحث مطالعه قیاسی ادیان و با تشبث به مفاهیم «قیامت» و «راز موعودیت»، قالب بندی می شود. بحث و بررسی انتظارات سنتی شیعه راجع به قائم و نیز رویکرد های فصیحانه به کار رفته توسط حضرت بهاء الله برای برخورد با آنها و نیز بررسی آیه قرآنی «خاتم النبیین»، روشنگرانه است. من نمی فهمم چگونه یک خواننده واقع گرا می تواند انکار کند که کلمات مکنونه، ایقان و سایر آثار حضرت بهاء الله در دوره بغداد، بعضی اوقات نه چندان ظریفانه، ابراز و افشا می نمایند که حضرت بهاء الله خود را صاحب ارتباط مخصوص با حضرت الوهیت و عارف معانی مکنونه کتب سماویه، ملحوظ می داشته اند؟ همان طور که در فوق پیشنهاد کردم، در همین مسیر میسر بوده به نحوی ثمر بخش، مقایسه ای نیز صورت گیرد بین «راز موعودیت» حضرت بهاء الله که در آثار دوره بغداد نهان و عیان می گردد، با «راز موعودیت» حضرت باب که در آثار اولیه ایشان، همزمان پنهان و پدیدار می شود. با توجه به موضع گیری اسلامی در مورد ارتداد و مجازات مرگی که می توانست در پی داشته باشد، این یک واقعیت است که هر کسی غیر از یک مجتهد منصوب و معروف که مدعی درجاتی معین از بصیرت نسبت به

کتاب الهی می شد، مجبور بود به زبان ایماء و اشاره سخن گوید. اما، جدای از مسأله راز موعودیت، باک، مضمون اصلی کتاب ایقان را این گونه توصیف می کند: «بحث و استدلالی ... فصیحانه و گسترده که به تعبیر و تفسیری نمادین از صُور قیامت نشانی منتهی می گردد که بیای پی در متن قرآن رخ می نمایند» (ص ۱۳۷)

این موضوع در ابعادی گسترده تر، در **فصل سوم**، «در ورای اسلام : اصطلاح شناسی تفسیری در کتاب ایقان»، که ایقان را در زمره تفاسیر قرآنی قلمداد می کند، دنبال می گردد. این نظر کاملاً درستی است و باک در این باره نکات مفید متعددی را مطرح می نماید. راجع به این مسأله در آینده نیز باید مطالب بیشتری گفته آید، چون بررسی شیوه سنتی تفسیر اسلامی در مورد آیه حاوی عبارت «خاتم النبیین» پیچیده و بعضاً دگراندیشانه است. شاید ایقان بیشتر مدیون رویکرد تفسیری صوفی باشد تا تفسیر سنی یا حتی شرح و بسط شیعی متن (قرآن)، و باید آن را بخصوص در پرتو سنت فلسفی اخیر ایرانی و نیز جنبش های جهانی در داخل اسلام هندو- ایرانی (مثل معبد اکبر یا زرتشتیان روشن اندیش آذر کیوان)، که می کوشیدند تلفیقی از هندوئیسم، زرتشتی و اسلام بوجود آورند و نیز با توجه به مناقشات و مبارزات بین تشیع اخباری از یک طرف و تشیع اصولی و مکتب شیخی از طرف دیگر، درک و فهم نمود.

به نظر باک، ایقان به فارسی فصیح و در عین حال قابل درک، نوشته شده است. این سبک، با تغییر موضع دادن مباحث قیامت شناسی، نجات و تفسیر قرآنی از مفاهیم و مصطلحات طبقات متخصص - محدثین، فقها و مورخین - به گفتمان مردم عادی؛ از لحاظ زبان شناختی، الهیات اصولی را به گونه ای تبیین و تقویت می کند که هر کسی بتواند مستقیماً حقایق دینی را ادراک نماید. البته این رویکرد، قبلاً در ادبیات درباری (Mirror for Princes) بدایت قرون میانه (کارهای نظام الملک یا قزوینی و غیره)،

اغلب در مورد متون فلسفی (مثلاً مقالات فارسی ابن سینا یا سُهروردی) و بالاخص در متون عرفانی، چه نثری و چه شعری، مثل آثار عطار و رومی و محمدبن منور، که مباحث و مقولات کلامی و فلسفی عمیق و پیچیده را به فارسی روان و آسان بیان می کرد - اما البته معمولاً به شکل امثال و در قالب اشعار و نه به صورت استدلالیات کلامی و رسومی - رایج بوده است. بازگشت حضرت بهاءالله به سبک نوشتاری قرون دهم تا سیزدهم، مرجحاً مطابق است با توجهی که ایشان به اصلاحات سیاسی (همان گونه که از تحسین ایشان از قائم مقام فراهانی بر می آید) و به اصطلاحات دینی (همان سان که از توجهشان به حضرت باب آشکار است) و به اصطلاحات ادبی و زبانی - بخصوص بازگشت به جنبش نئو کلاسیک در فارسی نویسی - مبذول داشته اند. این شیوه، مبین تغییر و تحولی عمده است در فرهنگ بابی، که تا آن وقت متون متعدد و مُلغزی را (توسط حضرت باب، طاهره، قدوس و دیگران)، مشحون از براهین و تفصیل علمای شیعه، به وجود آورده بود. قرائت حضرت بهاءالله از قرآن، اساساً شبیه رویکرد کاریتی (Karait) (جنبشی یهودی که در قرن هشتم میلادی در بغداد به وجود آمد و ربانیت و تلمودیت را مردود شمرده، عقاید خود را فقط مبتنی بر نصوص تورات می نمود - م، فرهنگ مریام - وبستر، ص ۶۳۸) است که ائمال اصول و اعتقادات ایجاد شده حول متن قرآن را کنار افکنده، از خواننده دعوت می کند مستقیماً اما البته با شیوه مجازین، با معانی کتاب الهی (قرآن - م) مواجه گردد.

به همین دلیل، کوشش بعدی در این فصل از رمز و راز، در راستای بسط تعاریف فنی فصیحانه برای عباراتی متعدد (رمز، راز، تلویح، اشاره و غیره) که حضرت بهاءالله در مسیر ایضاح معانی مکنونه یا حصول ادراک صحیح از مسائل متنوع اعتقادی یا نصی، به کار می برند؛ و یا تلقی این عبارات به عنوان جزیی از فرهنگ تفسیری آن حضرت، به عقیده من تا

حدی نابجا است. درست است که راهنماهای فارسی برای استفاده از متون فصاحت، شعر و نثر و نیز بعضی دستورهای صوفی - بخصوص در کارهای قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی - فهرستی از عبارات فنی تفسیری را در بر دارند؛ اما چنین عبارات (از جمله آن هایی که باک ذکر می نماید؛ البته تا حدودی به استثنای عبارت تلویح)، اغلب کاربردی بیشتر عادی و غیر فنی داشته اند. علاوه بر این، تمامیت اندیشه عرفانی در ادبیات اخیر فارسی، ممزوج است با معانی مخصوصه چنین عبارات و اصطلاحاتی، مگر آن که یک مؤلف معین از آنها به طریق و به معنی متفاوتی استفاده نماید (مثل نظریه وحدت وجود که مفسرین متأخر آن را به ابن عربی نسبت می دهند). در کتابی چون ایقان که با انشایی مسجع یا با کاربرد عباراتی موزون وهم قافیه، نگاشته شده، گزینش واژگان، اغلب بر اساس طنین صدا و تعداد سیلاب ها، انجام می شود. در رمز و راز مثال «کلمات مرموزه و اشارات مُلغزه» (ص ۱۶۵) ارائه شده است که حضرت شوقی افندی آن را به صورت: «symbolic terms and abstruse allusions» ترجمه نموده اند. این عبارات مزدوج، توازی دستوری را لحاظ کرده، حاوی بخش ها (سیلاب ها)ی معادل می باشند؛ در حالی که مطابق قواعد عروض در شعر فارسی، قافیه ندارند؛ و نوعی هم آوایی یا قافیه گرایی خفیف را بین بخش اول و بخش دوم زوج، بوجود می آورند (مات / رات و موزه / غزه). به نظر من اغلب چنین عباراتی که حضرت بهاءالله در ایقان به کار برده اند، معانی دقیقه فنیّه انتقال نمی دهند، بلکه صرفاً به دلایل سبکی و شعری، گزینش شده اند؛ بنابراین «اصطلاح تفسیری» خواندن آنها، از لحاظ معنایی باری را به آنها تحمیل می کند که مقصود اولیه نبوده است. همچنین اهمیتی که مؤلف می کوشد به ترتیبات دستوری، مثل اضافه استعاری احاله دهد (صص ۲۰۲ و ۳۷۶) تقریباً وجود ندارد. ساختار اضافات، شیوه ای دیرینه در زبان فارسی است که بر اساس آن، کلمات

توضیحی از هر نوعی (توصیفی، ملکی، اسماء مشخصه) به دنبال اسم‌ها می‌آیند که بدون کاربرد آنها، انسان مجبور است به دراز گویی‌های ناهنجار متوسل شود. بنظر می‌رسد که باک خود در جایی (ص ۳۱۸) دریافته که ایقان را، به دلیل نوع و سبک خاصش، نمی‌توان چون حوضی پنداشت پر از ماهی عبارات فصیحانه فنی؛ اما علی‌رغم وضوح این نکته در کتاب، او خود به قصد صید، بارها تورش را درافکنده است. تمرکز بر اصطلاحات یزدان‌شناسی ایقان، مثل مظهر، وحی، اظهار (ظهور - م)، قیامت، رجعت و غیره و تطابق و تمایزشان نسبت به کاربرد آنها در متون بابی، شیخی، شیعی و جز آنها، احتمالاً برای او میسر می‌کرد که ماهیان بزرگتری به تور اندازد و صید افزونتری مهیا سازد.

باک در فصل چهارم، «فنون تفسیری در کتاب ایقان»، طولانی‌ترین و مرکزی‌ترین فصل کتاب، در واقع در همین راستا حرکت کرده است. همان‌طور که باک می‌گوید، این «مکاشفات عهد جدید» است و نه احادیث شیعی مربوط به قائم، که مضمون مرکزی پاسخ حضرت بهاء‌الله را به مسئله مطروحه راجع به داعیه قائمیت حضرت باب، تشکیل می‌دهد. وی به نحو متقاعد کننده‌ای، اهمیت تحلیل دقیق حضرت بهاء‌الله از فقره‌ای مندرج در انجیل متی را بررسی می‌کند و رویکرد آن حضرت را در توضیح آیات قرآنی مشابه با آن، تأکید می‌نماید و نتایج عالی‌این شیوه «تفسیر بین‌الکتبی» (ص ۲۰۶) را، برجسته می‌سازد. برای حضرت بهاء‌الله میسر گشته با تمرکز بر یک بحث تفسیری مسیحی راجع به روز رستاخیز یا رجعت، به زبان تشبیهی و بدون تهدید عقاید عمیق شیعی، راجع به هزاره موعود سخن گویند و بتدریج خواننده را هدایت فرمایند که ضرورت نظاره تمثیلی به فقرات قرآنی و احادیث نبوی را، بجای لحاظ ظاهری آنها، بپذیرد. این تغییر مثل وارهِ، نه با تشبث به مرجعیت متون تفسیری پیشین، بلکه «با توسل به حصول بیهودگی» (ص ۲۰۵) (در صورت ظاهر گرابی - م) صورت می‌گیرد.

ستارگان نمی توانند بطور ظاهری از آسمان بر زمین فرو ریزند و لهذا این فقره (آیه - م) باید معنایی نمادین داشته باشد [ولی همان گونه که باک هوشیارانه گوشزد می نماید (ص ۳۱۵)، حضرت بهاء الله نفی نمی کنند که بعضی از آیات قرآنی حائز معنایی ظاهری هستند - اما همه آیات را نمی توان تفسیر به ظاهر نمود]. آن حضرت پس از اثبات اعتبار این شیوه تمثیلی، به انتقال و عود شیعی مربوط به قائم، از یک حوزه مشخص و محدود به یک عرصه عمومی و نمادین مبادرت می فرماید (تا حد زیادی مثل یونگ که بعدها حقایق برجسته ای را از نمادهای ظاهراً ناهمگون دینی استخراج می کند و یا مانند ایلیاد (Eliade) که اسطوره عود ابدی از اهل اور (Ur) را در افسانه های مختلف هزاره ای از سنت های گوناگون، مشاهده می نماید)، و همزمان، عقیده اسلامی مبنی بر عود انبیای گذشته برای مردم مختلف در ازمه مختلف را نیز به آینده انتقال می دهند و این و عود مستمر و متعدد را به عنوان ظهور متکامل حقیقت الوهیت، تبیین می فرمایند.

ایقان به عنوان تفسیر

باک، سپس به مقایسه ایقان با سنت تفسیری شیعه می پردازد. (ص ۲۰۷ به بعد) و می کوشد دلایل و براهین حضرت بهاء الله را زمینه یابی نماید و پیشینه های آنها را ارائه دهد. او استدلال می کند که ایقان در بعضی اصول تفسیری، با تفسیر اخباری مشترک است و اشاره می نماید که در تفسیر اخباری «آن قدر که از آیات قرآنی برای مشروعیت بخشیدن به بحث ها و طرح های شیعی استفاده می گردد، از گزارش های امامی (روایت و احادیث - م) به قصد شرح و بسط آیات قرآنی بهره برده نمی شود ... و در این وضعیت قرآن عملاً متنی شیعی از کار در می آید.» (ص ۲۱۱) استخراج معادل این است که در تفسیر حضرت بهاء الله هم، قرآن متنی بابی یا بهایی می گردد. اما از این قضیه نمی توان نتیجه گرفت که احترام آن

حضرت نسبت به قرآن به دلیل پذیرش داعیه حضرت باب، کاهش می یابد؛ چیزی که سبب حیرت باک شده است. (ص ۲۲۴) دلایل فراوانی موجود است که باور ما را نسبت به تعلق خاطر عمیق حضرت بهاء الله به قرآن و حضرت محمد تقویت می کند. باک، شباهت های بیشتری را بین تفسیر اخباریان از قرآن و تفسیر جمال رحمان در ایقان، در مقوله اهمیت زبان نمادین و گفتار پوشیده، ردیابی می کند. (ص ۲۱۳-۲۱۲) این موضوع کاملاً صحیح، اما آیا این نیز صحیح نیست که هر تفسیر و تبیینی دگراندیشانه، چه شیعی یا کالونینست یا کابالیست نیز، آثار مقدسه خود را در مسیر اعتبار بخشیدن به اصول و ادراکات خود تفسیر می کند؟ درست همان طور که عهد جدید، عهد قدیم را به گونه ای تعبیر می کند که داعیه حضرت عیسی را به عنوان مسیحا، اثبات نماید؟ و در نهایت نیز این تفاوت های اصلی بین فنون تفسیری ایقان و اخباری است که حائز اهمیت بیشتر است و نه شباهت های آنها؛ مثلاً ایقان می پذیرد که قائم ظاهر شده و هزاره موعود منتهی گشته و قرآن، احادیث شیعه، تورات و انجیل، همه در جهت پشتیبانی از این دعوی، قرائت و تفسیر می گردند.

در این موقع، باک به کاربرد متون تفسیری اسلامی که ونس برو آن را ابداع کرده می پردازد. من مطالعه این بخش را با اندکی هراس آغاز کردم، چون آثار ونس برو به گونه ای ناروا در میان اسلام شناسان به مشکل بودن شهرت یافته است؛ گر چه کسانی که مدعی درک آنها هستند، به عنوان کاری درخشان، تحسینشان می کنند. تلخیصی که باک از گونه های ونس برو به عمل می آورده و آنها را به « پنج نوع تفسیر (روایتی، عرفی، متنی، ادبی و نمادی / تمثیلی) و دوازده مورد ابزار روندانه » (ص ۲۱۷) تقسیم می کند؛ روشن و روان است. وی متکی بر نظر دانشمند اسلام شناس، آندره ریپین (Andrew Rippin) ادعا می کند که این گونه شناسی تفسیری « علمی، منسجم، کاربردی و زاینده است. » (ص ۲۱۷) باک پیشنهاد می دهد

که ایقان را بر حسب این گونه ها، تحلیل کنیم چون «تعداد و توزیع هر یک از این فنون در درون یک متن معین، با دقت بیشتری به ما می گوید که مفسر با مواد خود چه کرده است...» (ص ۲۱۷) گونه شناسی ونس برو آن طور که باک ارائه می دهد، شامل «متون شاهد (یا شواهد شعری)»، «توضیح لغوی»، «توضیح دستوری»، «توضیح فصیحانه»، «ایجاز و اطناب»، «تشبیه و همانندی»، «نفی و نسخ»، «شأن نزول»، «تعیین هویت مبهمات و متشابها»، «حدیث نبوی» و «حکایت و داستان» می باشد.

اما این گونه ها (دسته های تفسیری ونس برو - م)، از نمونه های تفسیری کلاسیک به زبان عربی گرفته شده اند، در حالی که ایقان اگر آن را به عنوان یک تفسیر قرآنی قبول کنیم، نه به شیوه کلاسیک و نه به زبان عربی، نگاشته شده است. یک گونه شناسی اصلاح شده که مبتنی بر فنون و شکل فصیحانه از تفاسیر اخیر صوفی و شیعی بوده، به ویژه به زبان فارسی نوشته شده باشد، به ما کمک می کرد تحلیل ونس برو را به صورتی عملی تر در مورد این متن (ایقان - م) به اجرا درآوریم و از این قضیه که «بعضی تغییرات مفهومی لازم می شود تا متن (مورد تفسیر - م) را با روش مورد نظر برای توضیح و تبیین آن متناسب سازد.» (ص ۲۲۴، یک اخطار نامیمون)، اجتناب کنیم. اگر حضرت بهاء الله بعضی از ابزار فصیحانه کلاسیک را در خلال استدلال خود به کار می گیرند، این عملی ناخودآگاه بوده، تقریباً از شیوه های معمولی و گفتگو مآبانه استدلال (و یا روش های استدلالی که در مباحث سیاسی، فلسفی، تاریخی و سایر رشته ها، سوای تفسیر، معمول است)، نشأت می گیرد و نه از دانش و توجهی محققانه نسبت به فنون استدلال و فصاحت (علم البیان و علم البلاغه) و یا از رویکردهای جاری تفسیر قرآنی. یک طلبه حوزه ای یا یک محقق علمی، ممکن است خود را با این مسائل مشغول بدارد، اما حضرت بهاء الله، همان گونه که خود اظهار می دارند، هرگز در این امور تحصیلی نفرمودند (و به آنها علاقه ای هم نداشتند - م).

چنین می نماید که به این حقیقت به نظر حقارت نگریسته شده، آنجا که باک در فصل پایانی رمز و راز بیان می دارد جناب ابوالفضائل که به عنوان یک محقق، متوجه به این امور بوده، متوسل به دانش فنی خود از علم فصاحت می شود تا از ایقان دفاع به عمل آورد. نظریه باک این گونه القاء می نماید که ابوالفضائل نگران این بوده که چرا «مقولات فصاحت در کتاب ایقان» (ص ۳۷۳) غایب است. اما علی رغم این بیان تردید آمیز، باک نتیجه می گیرد که با کاربرد گونه شناسی ونس برو: «برای ما میسر شد نشان دهیم که چگونه ابزار تفسیری حضرت بهاءالله از ابزار روندانه دوازده گانه ای اخذ شده که علمای بزرگ اسلامی، در سنت تفسیر کلاسیک، در اختیار داشتند.» (ص ۳۷۶) آنچه که در مورد رویکرد تفسیری حضرت بهاءالله حائز اهمیت است تعابیر تمثیلی و غیرظاهری است که مطرح می فرمایند (و باک بخصوص در تحلیل آنها موفق بوده است، صص ۳۷۶-۳۶۹) و نه ساختارهای دستوری و صور فصیحانه و فنی (تشبیه، استعاره، کنایه و غیرها) که با آن، آن تعابیر و تفصیل را ارائه می دهند. همچنین طرح این که: «شیوه های تفسیری حضرت بهاءالله، مشتمل بر آن چیزی است که فیش بانه (Fishbane) به آن، به عنوان «روش هایی که از یک متن معین معنا تولید می کند» (ص ۲۰۷)، به نظر من نوعی کلام زائد است. آیا این، دقیقاً همان کاری نیست که همه خوانندگان و همه شیوه های تفسیری - و در واقع همه کسانی که لسان را به کار می برند - انجام می دهند؟ یعنی درک یک متن یا بیان، مطابق بعضی قواعد و فنونی که به متن مورد نظر معنا و مفهوم می بخشد؟

علی رغم تشکیکات من، بخشی از رمز و راز که به گونه شناسی ونس برو از رویکرد های تفسیر و فصاحت (صص ۳۱۲-۲۱۹) می پردازد، فرصتی را در اختیار باک می گذارد که قرائت هایی دقیق و توضیحاتی فلسفی، راجع به فقرات متعددی از ایقان ارائه دهد که بسیار آگاهی بخش

بوده، در حدّ خود، نتایج و فوائد ابدی بر جای خواهد گذاشت. نکته ای که حائز ثمرات ویژه است، تفاوت هایی است که بین قرائت های سنتی و قرائت حضرت بهاءالله در ایقان، از دو آیه قرآنی، (آیه ۲۵ / ۲۵ که باک آن را در صفحات ۲۳۱ به بعد و آیه ۵۵/۵ که آن را در صفحات ۲۶۴ به بعد، مورد بحث قرار می دهد) مطرح می شود. باید یادآور شد که چهارده نوع «قرائت» سنتی و مجزا از قرآن، با هم ارزی شرعی وجود دارد که در امور جزئی مثل مصوّت ها و قواعد صرف و نحوی مربوط به متن قرآن، با هم تفاوت دارند. به گمان من، قرائت حضرت بهاءالله از این آیات، ممکن است با یکی از این قرائت های سنتی چهارده گانه، انطباق داشته باشد.

رمز و راز زمینه های فنی تفسیر فصیحانه و روش مندانه را، در همه عرصه های شایسته، ژرفکاری می نماید. این، گامی مهم است در مسیر کشف سرچشمه اصلی که به عقیده من، در مورد کتاب ایقان، در جایی دیگر قرار دارد. در عین امید به این که با کاربرد مدل ونس برو، «وحدت استدلال»، در ایقان به نحو روشن تری ظاهر می گردد، باک خود اذعان می نماید که تحلیل بر اساس گونه شناسی ونس برو: «ممکن است به عنوان اقدامی بی ربط، خواننده را متعجب سازد.» (ص ۲۱۸) اما این خواننده (منظور خود نویسنده نقد است - م) اگر اشتباه نکنم، چندان هم آن را بی ربط نیافت. تلاش های آتی در راستای ژرفیابی بیشتر اهمیت ایقان و ردیابی دقیق تر موارد یگانه موجود در آن، به فصاحت و صورت و قاعده براهین اقامه شده در آن نظر نخواهد کرد؛ بلکه محتوای این دلایل و براهین؛ یعنی تفاوت های اصولی و واقعی بین دیدگاه های حضرت بهاءالله و افکار شیخی، اخباری، اصولی، سنتی و غیره را، تحقیق و تفحص خواهد نمود.

باک قوی ترین بحث خود را هنگامی عرضه می کند که با دقت می کوشد نشان دهد حضرت بهاءالله چگونه با نظریه تحریف، یعنی تغییر عمدی (یا حتی حذف) فقراتی از کتب مقدسه توسط علمای دینی

(صص ۱۹۰-۱۸۹، ۲۰۶، ۲۲۸-۲۲۲، ۳۰۸، ۳۶۱-۳۵۹) برخورد می نمایند. این استدلال که آیات قرآنی و احادیث نبوی را باید به گونه نمادین قرائت کرد، دست حضرت بهاء‌الله را باز می گذارد که تصریح نمایند متون اصلی تورات و انجیل تحریف نشده اند؛ بلکه علمای دینی با تعلیم تعابیر دروغین (و معمولاً ظاهری)، معانی آنها را مُعَوَج (تحریف) نموده اند. به همین سان، بحث باک از وعده قرآنی لقاء، یعنی دیدار با خداوند (صص ۲۹۷-۲۸۷) آن گونه که در ایقان آمده، در قیاس با تفسیر آن در آثار حضرت باب و نیز شیخی ها، بسیار روشنگرانه است و نیز تحلیل او از توسل حضرت بهاء‌الله به قرآن ۳۳/۴۴ که وعده لقاءالله را در روز رستاخیز مطرح می کند (و آن حضرت خود، آن را به نحو نمادین به معنی ظهور مظهری بدیع تفسیر نموده اند)، به عنوان استدلالی نقیض برای آیه (۳۳/۴۰) دال بر برداشتی ناروا از عبارت - م) «خاتم النبیین»، خیلی درخشان است. همچنین، بحث روایات شیعه که حضرت بهاء‌الله به آنها اشاره فرموده اند (صص ۳۰۸-۲۹۷)، به خواننده ای که درک عمیقی از تشیع ندارد و می خواهد بداند تدین معمولی و متون پیچیده رسومی مربوط به زمینه ذهنی حضرت بهاء‌الله، چگونه در ایقان انعکاس و نوسان یافته است، بسیار مساعدت می نماید.

تاریخ و زبان شناسی

بر اساس کار باک و با خلاصه دقیق حاصل از عقاید مختلف اسلامی و بخصوص شیعی راجع به یوم قیامت و ظهور مهدی یا قائم، اکنون باید به تفحص و تحقیقی تاریخی و زبان شناختی در زمینه های عمقی تر اصول و الهیات ایقان مبادرت شود. بعد از آن باید مقایسه ای به عمل آید بین تبیینات حضرت بهاء‌الله پیرامون معنای روز رستاخیز و ختمیت ظهور، با توضیحات سایر جنبش های ناظر بر هزاره موعود در اسلام، مانند پیروان فرقه احمدیه یا تابعان مهدی در سودان. انسان فقط با ملحوظ داشتن آنچه که از قبل آموخته

و باور داشته شده و این که سایر جنبش های نسبتاً هم زمان، ظهور نامزد مهدویت خود را، چگونه بر حسب آیات و روایات پیشین توضیح داده اند، می تواند به درکی کامل از اهمیت مباحث مختلف مربوط به تفسیر قرآن و احادیث نبوی و امامی (در ایقان - م) نائل شود. همچنین بطور کلی، مقایسه شیوه کار حضرت بهاء الله با روشی که صوفیان و گروه های باطنی تر (مثل حروفیان و دروزیان و غیرهم)، چنین فقرات رستاخیزی و رسولی را برای استحکام دعاوی رسالت یا مرجعیت موعود، از جانب اشخاص معین، توضیح داده اند و نیز با شیوه های تفسیر آنان از کتب الهی، بسیار روشنگرانه است. به عنوان مثال، شیعه امامی قرن بیستم، مسأله اصلی قدرت موقت را، با نظریه ولایت فقیه خمینی؛ یعنی حاکمیت فقها در غیبت امام، حل کرده است. این، تحولی است در اصول اعتقادی که بعضی مسائل مربوط به آخرت شناسی، خاموشی و سازشکاری سنتی شیعه و مطالبات کنش باوری سیاسی معاصر را مخاطب ساخته، تحت تأثیر قرار می دهد. همان گونه که باک به دنبال امانت می گوید: «جنبش بابی، راه حلی اصلاح طلبانه را برای مشکلات و مخاطراتی که ایران میانه قرن نوزدهم با آن مواجه بود، عرضه می دارد.» (ص ۳۵۷) به این ترتیب، طرح عمومی و کلی حضرت بهاء الله برای یک نظم جهانی که باید به کمک پیروان همه فرق و ادیان گوناگون ساخته شود، [باک اشاره می کند (ص ۳۵۹) که کتاب ایقان با دعوت «یا اهل الارض» آغاز می شود] یک پاسخ به این مسئله است، یا یک راه حل برای این مشکل؟

ملاحظه و بررسی شیوه های جایگزینی که حضرت بهاء الله ممکن بوده، در پاسخ دادن به اسئله مطروحه خال اکبر، تعقیب فرمایند، اما چنین نکرده اند، نیز می توانست اهمیت و اصالت رویکردی را که اتخاذ نموده اند، برجسته نماید. مثلاً، آن حضرت به مفهوم بداء (اصل شیعی که می گوید ممکن است در اراده الهی تغییری حادث شود؛ به طوری که یک

واقعۀ نجات بخش به گونه متفاوتی از آنچه وعود گذشته پیش بینی کرده، رخ دهد) متوسل نمی شوند؛ در حالی که حضرت باب، در توضیح بعضی از همان اسئله ای که جناب خال برای حضرت بهاء الله مطرح کرده، به این اصل متشبث می شوند. به همین سان، جمال سبحان، معاصر شیخی خود کریم خان را به سبب نخوت و داشتن درک سطحی از معنای معراج رسول الله، محکوم می نمایند. اما تفاسیر حضرت بهاء الله به چه دلیل متفاوت است؟ چرا آن حضرت این موضوع را که قرآن ظهور حضرت باب را (با ذکر نام، ۵/۲۳) پیشگویی کرده و یا این مسأله را که تصریح نموده پیام آوارن دیگری (۳۹-۷/۳۷)، «یک شاهد» (۱۱/۱۸) یا دو حامی (۵۷/۲۸)، بعد از حضرت محمد خواهند آمد، مطرح نفرموده اند؟ البته مسلمین معمولاً این آیات را به این صورت مورد نظر ما تعبیر نمی کنند؛ اما تفاسیر نمادین حضرت بهاء الله از دیگر آیات قرآنی نیز، غیر معمول می باشد. آری، حضرت بهاء الله به چه دلایلی چنین خط مشیی را اتخاذ نکرده (به چنین آیاتی التفات نفرموده - م)، و به جای آن براهین مورد نظر خود را عرضه نموده اند؟

فصل پایانی، نتیجه گیری: آن سوی گذرگاه، هر چند ظاهراً

خلاصه پژوهش و عرصه نتیجه گیری است، اما در آن، هم مسائل متعدد تازه مطرح می شود و هم بعضی اندیشه های بررسی شده قبلی، به گونه ای مختصر تر و دریافتنی تر، بازگو می گردد؛ بطوری که خوانندگان کمتر آشنا با مواضع و محتویات کتاب، ممکن است ترجیح دهند قبل از رجوع به دیباچه، مطالعه را از این فصل آغاز نمایند. مسیحیان، قیاس گرایان و آنان که چشمی بر گفتمان بین المذاهب مسیحی - اسلامی دارند، بحث عیسی در آثار حضرت بهاء الله (۳۶۱-۳۵۹) و اصل مطروحه توسط آن حضرت مبنی بر «اخوت روحانی رسل الهی» (ص ۳۶۱) را کاملاً مفید خواهند یافت. باک همچنین این مسأله را بررسی می کند که چگونه بلافاصله بعد از نزول ایقان، دیانت بهایی از درون بابت سر بر آورد (صص ۳۶۲ به بعد). این بحثی

است روشنگرانه و به خواننده متجددی که با ذهنیت حاصل از مشاهده دوره مظهریت حضرت بهاءالله و آثار بعدی آن حضرت، به کتاب (ایقان - م) نزدیک می شود، کمک می کند بارقه ای از آن معنا و مفهومی را که مقصد کتاب ایقان برای مخاطبان اولیه بابتی بوده، ادراک نماید. باک به تفصیل و با دقت، مناظره بین کول و مک ایون را در مورد فرضیه راز موعودیت، ارزیابی می کند و با بررسی مجدد مخاطرات یک رویکرد صرفاً متنی، به عنوان دلیل، شهادت افرادی را که حضرت بهاءالله را در آن دوره، قبل از اظهار امر علنی، می شناخته و گواهی داده اند که آن حضرت را همان مظهر موعود حضرت باب (صص ۴۰۱-۳۷۹) می دانسته اند، عرضه می نماید. بخش های بعدی، دلایل مکفی و مُتنع ای را ردیف می کند مبنی بر این که حضرت بهاءالله به واقع، هنگام تحریر ایقان از «راز موعودیت» خود آگاه بوده اند. و بالاخره، رمز و راز با این بحث که بایان چگونه از ایقان استقبال کردند؛ و نیز با بررسی اصلاحاتی که حضرت بهاءالله بعد از احراز قیادت شناخته شده جنبش، به جامعه بابتی معرفی نمودند؛ و نیز با این توضیح که چگونه آموزه های آن حضرت در آثار بعدیشان توسعه و تکامل یافت، پایان می پذیرد؛ آثاری که در آنها تفاسیر جهان نگر و ضد ظاهری از کتب سماوی را که در ایقان عرضه نموده بودند، شرح و بسط می دهند و سیستمی جدید از قوانین را، در حدی وضع می کنند که «دنیای نمادین» شان را به گونه «سرزمین موعود گیتی شمول ... که از منظری رستاخیزی محقق گشته» (ص ۴۲۰) پدیدار سازد. این بخش (صص ۴۱۹-۴۰۷) یکی از بهترین و اصلی ترین افاضات و مقالات بیرون تراویده از بطن کتابی بس وسیع و حجیم است و برای بررسی های بیشتر چنین مسائلی در آینده اساسی متین را مستقر می سازد.

کتاب های کمی پیدا می شوند که کاملاً از نقائص نقلی و چاپی عاری باشند. با توجه به سیستم پیچیده نقل حروف (یک فونت رایانه ای

مخصوص برای این کتاب طراحی شده است)، و نیز وفور کلمات عربی و فارسی، و نقل قول از دیگر منابعی که سیستم نقل حروف متفاوتی را به کار برده اند، خطاهای چاپی کتاب بسیار قلیل است. من موارد ذیل را نه به رسم انتقاد، بلکه صرفاً برای این که در چاپ های بعدی اصلاح شوند، ارائه می کنم: shabrokh Monjazeb که در ص ۳۸ (متن اصلی انگلیسی)، یادداشت ۲۰ آمده است، قبلاً در ص xvii (متن اصلی) به صورت shahrokh ثبت شده است؛ به جای persuasive در وسط ص xxvii (متن اصلی)، باید pervasive نوشته شود؛ Gods در ص ۶۲ (اصلی) باید به God's تبدیل شود؛ در ص ۷۱ (اصلی)، بنظر می رسد که a'yii باید قبل از ilmihi قرار گیرد [تذکر: با توجه به ترجمه این عبارت به زبان انگلیسی که The new knowledge of him می باشد، معادل عربی آن باید badayii ilmihi (بدایع علمه) باشد - م]؛ در ص ۹۷ (اصلی) (که اشتباهاً ۹۸ خورده است، ظاهراً مشکلی در مورد واژه Ridvan (رضوان) وجود ندارد، در حالی که منقذ محترم مطالبی را در مورد اشتباه بودن آن مطرح کرده است - م)؛ در ص ۱۰۰ (اصلی)، opaque باید به opaque تبدیل شود؛ در ص ۱۳۲ (اصلی)، Allesandro باید Alessandro باشد؛ در نقل ترجمه حضرت شوقی افندی در ص ۱۴۱ (اصلی) روی حرف (a) از کلمه Qur'an، علامت تکیه تلفظ گذاشته نشده است [در نتیجه کلمه به جای کوران که درست است، کوران تلفظ می شود که نادرست است - م]؛ در ص ۱۷۳ (اصلی) تمام پاراگراف مبتدا به Rodwell's Translation... در محل اشتباه تایپ شده است (به نظر می رسد محل درست آن بعد از نقل ترجمه ردول است - م] و حرف «u» در gamaru (قَمَرُ) موجود در نقل عبارت عربی، در وسط همین صفحه، باید در بالای «r» نوشته شود (gamar^u) [چرا عین این عمل در مورد «al- shamsu» گفته نشده، در

ضمن در همین کلمهٔ اخیر، حرف «I» باید حذف شود، چون «ش» در کلمهٔ اصلی عربی (الشَّمْسُ)، از حروف شمسی است و «ل» تلفظ نمی شود - م؛ در ص ۲۰۶ (اصلی) بنظر می رسد که فاعل جمله باید «Its» باشد نه «It». فهرست آیات قرآنی موجود در ضمیمهٔ I بسیار مفید است و اگر چاپ دومی از کتاب در برنامه می باشد نقل این فهرست در آن هم ضروری است.

نقل حروف (عربی در انگلیسی) (ترا - نویسی)

متأسفانه ناهنجاری های زیادی در نقل حروف فارسی و عربی وجود دارد. بعضی اوقات به جای پسوند (-ih)، [مثل (nazilih)] (نازله) که در سیستم نقل و تلفظ حروف بهایی به حرف «h» ختم می شود (و ایرانی ها آن را به صورت مصوّت کوتاه «e» تلفظ می کنند)، با کاربرد معاصرتر عربی آن «a»، مواجه می شویم [مثل gaimiyya (قائمیه)]. این مشکل در مورد ساختار اضافه (یعنی مُضاف - م) نیز مطرح است. مثلاً کلمهٔ (مبارکی ی) که مطابق سیستم قراردادی بهایی، (mub'arakiy-i) نوشته می شود، در ص ۳۰۸ (اصلی) به صورت (mub'arakay-i) (مبارکیه) در آمده است. این سیستم نگارش، کلمه را به ترکیب «ay» ختم می کند که صدایی مرکب از «a» کوتاه به اضافهٔ «i» بلند، چیزی شبیه صدای کلمهٔ «high» در انگلیسی، خواهد داشت (که اشتباه است - م). بنابر این برای مثال، در ص ۲۶۴ (اصلی)، سطر ۳، ما با کلمهٔ «sidrahy-i' ishgh» مواجه می شویم [که قاعدتاً باید sidray - i (سدری - م) باشد] و این ممکن است با تلفظ sedray'ii (سدرای - م) اشتباه شود. اما در جایی دیگر (ص ۳۸ اصلی، یادداشت ۲۰)، با حالت واضح تر sidriy-i (سدری - م) مواجه می شویم. نوسان دائم بین کاربرد حرف صامت عربی WAW (واو) و صامت فارسی V یا عربی W، از منطق استواری برخوردار نیست (یعنی گزینش یکی برای عناوین فارسی و دیگری برای عناوین عربی). قواعد

درشت نویسی اسامی و القاب عربی و فارسی، گاهی از سیستم ترا - نویسی (Transliteration) (فرهنگی داریوش آشوری، ص ۳۸۶-م) بهایی که در آن اولین حرف همه کلمات موجود در یک لقب درشت نوشته می شود، تبعیت می کند و گاهی از مقررات پژوهشگرانه معاصر [رجوع کنید به دستورنامه (Manual) شیکاگو در این مورد] که در آن فقط اولین حرف اولین کلمه، بزرگ نوشته می شود، مگر آنکه کلمات بعدی اسما خاص باشند. همچنین ناهنجاری هایی در کاربرد کلمات اسلامی در جملات انگلیسی وجود دارد. برای مثال، کلمات quranic و ulama بدون نشانک (diacritics) به کار رفته اند؛ در حالی که ما (در یک سطر در ص ۱۳۰ اصلی) با دو حالت (Qur'an) و (Qur'a'n) (که به ترتیب تلفظ می شوند کُوران و کُوران - م) مواجه می شویم؛ و نیز در یک جا (shiism) می بینیم و در جایی دیگر (ص ۵۹ اصلی) (sunn'i) (Islam)؛ یک جا (shi'i) (شیعی) (ص ۶۰ اصلی) و جای دیگر (shiism) (ص ۲۳۷ اصلی) مشاهده می کنیم و بعضاً نشانکهایی می بینیم که ضروری نیستند مثل Qa'ja'r (چون این کلمه معروف و شناخته شده است - م). قرار گرفتن کلمه (Babism) بدون نشانک، در کنار کلمه (Babi) با نشانک ها (ص ۲۴۲ اصلی، سطور ۲ و ۳)، اطمینان می دهد که حذف نشانک ها از دومی نیز چندان سبب شکفتی خواننده نخواهد شد.

بسیاری از خطاها و ناهنجاری های موجود در کتابنامه و متن این اثر، نتیجه غفلت و بی توجهی نیست و ایراد گرفتن از آنها در این جا، مسأله مهمتری را فرا می خواند و آن این است که ضرورت تبعیت مؤلفان و ناشران بهایی از قواعد و معیارهای رسمی ترانویسی امری، متون مشکل، درهم و برهم و خارجی نما به وجود می آورد؛ یعنی علاوه بر این که کار غلط گیری را سخت تر و احتمال وقوع اشتباهات را افزون تر می نماید، این علامتگذاری، تلفظ نمایی، خط کشی و نقطه گذاری کلمات فارسی و عربی،

آن گونه که مؤسسات امری همچنان بر آن تأکید می‌نهند، شکل ظاهر متن را هم خراب می‌کند و ممکن است، حداقل در ممالک انگلیسی زبان که نشانک‌ها کاربرد روزانه ندارند، مانعی بر سر راه پذیرش عمومی پیام بهایی، به وجود آورد. اگر از این سر درگمی که حتی نام آن (Baha'i) (به علت وجود نشانک‌ها - م) به وجود می‌آورد، صرف‌نظر کنیم؛ این اقدام از لحاظ تصویری و نوشتاری تأثیر یک فرقهٔ مرموز و خارجی را بر اذهان القاء می‌کند. به همین دلیل، من در این نقد و بررسی، سعی کرده‌ام در کم‌ترین حد ممکن، یا لاقلاً کم‌تر از حد معمول، از این علائم استفاده کنم و در حالی که مطمئنم این اقدام بعضی خوانندگان، بخصوص بهائیان را که عادت کرده‌اند سیستم قدیم را مشاهده کنند، ناراحت خواهد کرد؛ به همان مقدار یقین دارم که دیگران را خوشحال خواهد نمود و به سادگی باعث خواهد شد که بحث و بررسی دیانت بهایی، برای خوانندگان انگلیسی زبان، کم‌تر خارجی و بیشتر طبیعی به نظر برسد.

زمانی که حضرت شوقی افندی، قواعد یکنواختی از ترا - نویسی (Transliteration) را برای انتشارات بهایی به کار بردند؛ از سیستمی پیروی کردند که توسط جامعهٔ سلطنتی آسیایی در ۱۸۹۶، پذیرفته شده بود. در تویعی مرقوم از جانب ایشان در سال ۱۹۳۱ ذکر شده که این سیستم از ترانویسی: «اکنون توسط برجسته‌ترین محققان به کار برده می‌شود.» (۶) این واقعیت که سیستم ترانویسی بهایی در سال ۱۹۳۱ مقبول عموم دانشمندان بوده و این حقیقت که دانشمندان خود مستمراً به اکمال و اصلاح سیستم‌های ترانویسی مشغول بوده‌اند، کارهای بهایی را به نحو غفلت آمیزی قدیمی (و اکنون از لحاظ سیاسی مظنون) و محصول تحقیقات شرقی متعلق به اوائل قرن بیستم، جلوه می‌دهد. قواعد جدید آکادمیک، فقط برای نشان دادن مصوت‌های بلند، از علائمی مخصوص به نام (Macron و یا Circoflex) استفاده می‌کند؛ در حالی که انتشارات بهایی هنوز علائم تلفظ بسیار

دقیق را به کار می برد. اغلب سیستم های جدید، اصوات دو حرفه را نیز با کشیدن خطی در زیر آنها، مشخص می سازند؛ مثل gh,sh,dh,tb. علاوه بر اینها، اکنون سیستم هایی ابداعی یا اصلاحی، مخصوص زبان فارسی وجود دارد؛ و این در حالی است که سیستم های قدیمی تر، بر اساس تلفظ لغات در زبان عربی درست شده بودند که از عهده کار ظریف انتقال اصوات فارسی به غیرفارسی زبانان بر نمی آمدند.

برای جامعه بهایی، در حفظ یکنواختی تلفظ در مورد متون منتشر شده از ۱۹۳۰ تا ۱۹۹۰، قطعاً مزایایی موجود بوده است؛ بدون شک برای بهائینی که به مدت پنجاه سال نوشته اند Baha'u'llah نوعی تفرق و تشتت محسوب خواهد بود که اکنون بخوانند یا بنویسند BahAllh یا Bah'ullah و یا بطور ساده Bahaulah (همان طور که در این نقد و بررسی به کار رفته) و یا با تبعیت از تلفظ فارسی، بخوانند Bah'aollah. اما از آنجا که بنظر می رسد مقصود حضرت شوقی افندی این بوده که ترانویسی بهایی منطبق باشد با قواعد علمی پذیرفته شده، اکنون محتاج آن هستیم که به جای چسبیدن به آنچه که امروزه از مُد افتاده است، مقررات جاری ترانویسی را فراگیریم و به کار ببریم. همین است یکی از مواردی که تسبب به ظاهر هدایات حضرت ولی امرالله، عملاً ممکن است با روح مقصود ایشان سازگار نباشد. دانشمندان و محققان، دیگر قواعد ترانویسی بهایی را قبول ندارند؛ چون به عنوان راهنمای تلفظ واژگان فارسی، این سیستم بطور رقت باری ناتوان است و در جرگه پژوهشگران، کلاً با مقررات موجود در دایره المعارف ایران، جایگزین شده است.

علی رغم این حرف ها، آیا کافی نبود که فهرستی از نشانک ها و عبارات فارسی - عربی در انتهای کتابی چون این (رمز و راز - م) گنجانیده شود تا فقدان ترانویسی را در متن کتاب جبران کند و جریان روان متن را، بدون مزاحمت تلفظ های طیار، نقطه گذاری های مکرر و علامت

های پرنوسان، تضمین نماید؟ اصول عقاید بهایی یقیناً صدمه ای نمی دید اگر به ناشرین اجازه داده می شد بعضی علامت های نوشتاری و تلفظی را از کلمات Bahai و Bahauallah که قریب هزار مرتبه در حجم ۲۸۳ صفحه ای رمز و راز تکرار شده اند، حذف نمایند. آیا احتمال این که این دو کلمه با واژگانی دیگر اشتباه شوند وجود دارد؟ آیا از عموم خوانندگان انتظار می رود ذهناً هر وقوعی از هر اسم یا عنوان یا کلمه فنی خاصی را به خط الرسم عربی یا حتی ذهن و فکر ارجاع دهند؟ به نظر من این کتاب می توانست از لحاظ خطاطی بهتر به نظر آید، اغلاط کمتری داشته باشد و کسانی که فارسی یا عربی نمی دانند (و شاید حتی آنهایی که می دانند) علاقه بیشتری به آن نشان دهند؛ و می توانست از این سهو و غفلت بر حذر باشد که نمود ظاهریش چنین القاء نماید که درباره فرقه ای مرموز یا مستور نگاشته شده و یا محتوایش چنین جلوه نماید که پاره ای مباحث به نحو نوید کننده ای مبهم را حائز است که فقط علمای فلسفه ممکن است بهره ای از آن بردارند.

با وجود این نظریات پراکنده و اصلاحات و اظهارات تنگ نظرانه، رمز و راز یک پژوهش بی سابقه است که برای تفسیر متون بهایی در آینده ای نامعلوم، یک معیار برپا می کند و یک برنامه عرضه می دارد و تنها همین حقیقت است که من انتظار دارم خواننده این نقد و بررسی، همواره بخاطر داشته باشد.

Frank Lewis

یادداشت های نقد دوم:

یادداشت ۱:

نویسنده به دلایل خاص خودش که در پایان فقره توضیح می دهد از شیوه ترانویسی Transliteration معمول عدول کرده است.

یادداشت ۲:

کتاب کوتاهی به زبان انگلیسی راجع به کتاب اقدس موجود است که سهیل بشرویه نوشته است؛ اما مطالعه ای آکادمیک محسوب نمی شود. چهار مجلد فرهنگ جناب عبدالحمید اشراق خاوری در باره کتاب ایقان (قاموس ایقان)، منبعی سرشار از لغات و اطلاعات راجع به این کتاب مبین، فراهم می سازد؛ اما این مجلدات هم به شکل تفاسیر سنتی اسلامی نوشته شده اند و نه به گونه مطالعه ای منقدانه.

یادداشت ۳:

B. Todd Lawson، عبارات (ذکر) و (باب) در تفسیر حضرت اعلی از سوره یوسف (En) در «مطالعاتی به گرامی داشت جناب حسن موقر بالیوزی» (En)، مؤثران مؤمن (لوس آنجلس: مؤسسه مطبوعاتی کلمات، ۱۹۸۸)، صص ۶۶-۱.

یادداشت ۴:

ترجمه ای در (H. Corbin)، «ابن سینا و شرح زیارت» (En) (دالاس: انتشارات اسپرینگ، ۱۹۸۰).

یادداشت ۵:

رجوع کنید به Ugo Giagery، «شوقی افندی» (En) (آکسفورد: جرج رونالد، ۱۹۷۳) و به فاضل مازندرانی، «اسرار الاثار» (طهران: مؤسسه مطبوعات امری، ۱۲۴ بدیع / ۱۹۶۷ میلادی)، جلد ۱، صص ۲۶۸-۲۶۷، سرفصل «ایقان». این نسخه هنوز در آرشیو مرکز جهانی بهایی در حیفا، اسرائیل موجود است.

یادداشت ۶:

رجوع کنید به موثران مؤمن، «سیستم ترانوسی» در «مجله مطالعات بهایی» (En)، (سال پنجم، شماره ۲-۱)، ؟، (ژانویه ۱۹۹۱)، صص ۶۹-۱۳.

کتاب شناسی

یاد آوری: در حالی که در خلال متن سعی شده است اسامی بعضی از منابع و مآخذ به فارسی ترجمه شود؛ اما در این بخش اسامی و مشخصات تمامی آثار مندرج در کتاب شناسی، به زبان مبدا (به استثنای کتاب های فارسی) و به ترتیب حروف الفباء، ارائه می گردد- م

Abu Deep, K. "Literary Criticism," in *Abbsid Blles- lettres*. Cambridge History of Arabic Litrature, Vol. 1, ed. By J. Ashtiany, et al. cambridge University Press. 1990.

Abu Deep, K. *Al-jurjanis Theory of poetic Imagery*. Warminster: Aris, 1979.

_____. "Al-jurjani's Classification of the Isti'ara, with special Reference to Aristotle's Classification of Metaphor." *Journal of Arabic Literature*, Vol. 2 (1971) pp. 48-75.

'Abdul-baha. *The Secret of Divine Civilization*, trans. By L. M. Gail. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1957/1970.

'Abdul-baha. *Some Answered Questions*, trans. L. Barney. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1964.

'Abdul-baha. *Mufavadat*. New Delhi: Bahai Publishing Trust of India, 1983.

Abul-Fadl Gulpaygani. *Letters and Essays*, 1886-1913, trans. by J. Cole. Los Angeles: Kalimat Press, 1981.

_____. *Miracles and Metaphors*, trans. by J. Cole. Los Angeles: Kalimat Press. 1981.

_____. *Kitab al-faraid*. Cairo, 1315/1897-98.

Adamiyat, F. "Problems in Iranian Historiography," *Iranian Studies*, Vol. 4 (1971) pp.132-56.

Ahsa'i, Shaykh Ahmad. "Alchemy and the Resurrection Body," in H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. by N. Pearson University Press, 1977.

Ajami, M. *The Neckveins of Winter: The Controversy over Natural and Artificial Poetry in Medieval Arabic Literary Criticism*. Leiden: Brill, 1984.

Aland, K., M. Black, et al. *The Greek New Testament*. West Germany: United Bible Society, 1983.

Algar, H. *Religion and State in Iran 1785-1906: The role of the Ulama in the Qajar period*. Berkeley: University of California Press, 1969.

_____. *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Almagor, E. "The Early Meaning of majaz and the nature of Abu Ubayda's Exegesis," in *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata* (Jerusalem, 1979) pp. 307-26.

Amanat, A. Resurrection and Renewal: *The Making of the Babi Movement in Iran. 1844-1850*. London, 1989.

_____. Ed. Cities and Trade: *Consul Abbott on the Economy and Society of Iran 1847-1866*. London, 1984.

_____. "Review of Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent*," *Iraian Studies*, Vol. 17(1984) pp. 467-75.

Anonymous. "Aids for the study of the *Kitab-i Iqan*." Unpublished typescript.

Arbery, A. J. "Kalabadhi," in the *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

_____. tr. *The Koran Interpreted*. Oxford University Press, 1964.

_____. tr. *The Doctrine of the Sufis: kitab al-Taarruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* [by Abu Bakr al-kalabadhi]. Cambridge University Press, 1977.

Arjomand, S. *the turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford University Press, 1989.

Armstrong-Ingram, J. "Preface," in Sydney Sprague, *A Year with the Bahais in India and Burma*. Los Angeles: Kalimat Press, 1986.

'Arudi, Niami. *Chahar Maqala: The Four Discourses*. Trans. by E. G. Browne.

Al-Ash'ari. *Al-Ibanah 'an usul ad-dianah: The Elucidation of Islam's Foundation*, tr. W. Klein. New Haven: American Oriental Society, 1940/1967.

Ashtiany, J. ,et al. [eds]. *'Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature, Vol. 1* Cambridge University Press, 1990.

Ayoub, M. *the Quran and Its Interpreters. Vol. 1* Albany: State University of New York Press, 1984.

_____. "The Speaking Quran and the Silent Quran: A Study of the Principles and Development of Imami Shii tafsir," in *Approaches to thr History of the Interpretation of the Quran*, ed. A. Rippin. Oxford University Press, 1988.

Bakhash, S. *Iran: Monarchy Bureaucracy and Reform under thr Qajars, 1858-1896*. London: Ithaca Press, 1979.

Baha'u'llah. *The kitab-i Iqan: The Book of Certitude*, trans. by Shghi Efandi. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1931/1970.

_____. *The Book of Iqhan*, trans. by Ali Kuli Khan, Assisted by Howard MacNutt. New York: George V. Blackburne, Co., 1904.

_____. *Le Livre de la Certitude*, trans. by Hippolytel Dreyfus and Mirza Habib-ullah Chirazi [Mirza (Habul)lah Chirazi]. Paris: E. Leroux, 1904.

_____. *Kitab-i Iqan*: Book of Certitude. Germany: Bahai Verlag, 1980/136 Bahai Era. Reprinted from the original edition, Egypt, 1934.

_____. *Kitab-i Iqan*. 4th edition. Krachi: Bahai Publishing Trust of Pakistan, 144 B.E./1990.

In Persian

کتاب ایقان. قاهره، چاپخانه موسوعات، ۱۹۰۰.

_____. *The Hidden Words*, trans. by Shoghi Effendi. Germany: Bahai Verlag, 1932/1980.

_____. *The Seven Valleys and the Four Valleys*, trans. by M. Gail. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1945/1986.

_____. *Gleanings from the Writings of Baha'u'llah*, trans. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1939/1969.

_____. *Synopsis and Codification of Kitab-i-Aqdas*, the Most Holy book of Baha'u'llah. Haifa: Bahai World Centre, 1987.

_____. *Tablets of Baha'u'llah revealed after the Kitab-i-Aqdas*, trans. by H. Taherzadeh. Haifa: Bahai World Centre, 1978.

_____. *Epistle to the Son of the Wolf*, trans. by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1941/1962.

_____. *Bahai Scriptures: Selections from the Utterances of Baha'u'llah and Abdul-baha*. ed. by Horace Holly. New York Bahai publishing Committee, 1923.

_____. آثار قلم اعلیٰ، جلد ۳. طهران، ۱۳۳ بدیع / ۱۹۷۶-۷۷

_____. مائده آسمانی، در ۹ جلد، گرد آوری شده توسط عبدالحمید اشراق

خاوری. طهران، ۱۲۸-۲۹ بدیع / ۱۹۷۲/۷۴

_____. الواح مبارکه حضرت بهاء الله شامل اشراقات و چند لوح دیگر)

طهران: n.p., n.d.

Bibliography

_____. مجموعه مطبوعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله، چاپ توسط محیی الدین

صبری. قاهره: چاپخانه سعادت، ۱۹۲۰.

_____. تفسیر سوره الشمس (هر چند لوح به زبان عربی است، ولی با این عنوان

خواهده می شود)، در مجموعه مطبوعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله، قاهره: چاپخانه

سعادت، ۱۹۲۰.

_____. منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله. فرانکفورت: بهایی ورلاگ، ۱۹۸۴.

_____. ادعیه حضرت محبوب، فرانکفورت: بهایی ورلاگ، ۱۳۶ بدیع / ۱۹۸۰.

_____. الواح نازله خطاب به ملوک و رؤسای ارض. طهران ۱۲۵ بدیع / ۱۹۶۷.

Baldick, J. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*.

London: Tauris, 1989.

Baljon, J. "Quranic Anthropomorphism," *Islamic Studies*,

Vol. 27 (1988) pp. 119-27.

Balyuzi, H. M. *Baha'u'llah, the King of Glory*. Oxford: George Ronald, 1980.

_____. *Eminent Bahais in the time of Baha'u'llah*. Oxford: George Ronald, 1985.

_____. *Edward Granville Browne and the Bahai Faith*. Oxford: George Ronald, 1970/1980.

_____. *Mohammad and the Course of Islam*. Oxford: George Ronald, 1976.

Barrett, D. "World Religious Statistics," in 1988 *Britannica Book of the Year*, P. 303.

Bausani, A. "The Bahai Perspective on the History of Religion," in *the Bahai Faith and Islam*, ed. H. Moayyad. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

_____. "Some Aspects of Bahai Expressive Style," *World Order*, Vol. 13 (1978-79) pp. 36-43

_____. "Baha'u'llah," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 1, pp. 911-12

_____. "Continuity and Break in the literary and cultural Tradition of Iran," in *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*. New Delhi, 1968. Vol. 2

_____. "Note sulla circolarità defessere in Ibn al-'Arabi (1165-1240)," *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. 56 (1982)

_____. "Can Monotheism Be Taught?" *Numen*, Vol. 10 (1963).

Bayat, M. *Mysticism and Dessent. Socioreligious thought in Qajar Iran*. Syracuse University Press, 1982.

_____. "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Natinalist," in *Towards a Modern Iran*, ed. by E. Kedourie, et al. London: Frank Cass, 1980.

Beeston, A.F.L. *The Arabic language Today*. London: Hutchinson University Library, 1970.

Beggiani, S. *Early Siriac Theolpgy With Special Reference to thr Maronite Tradition*. New York: University Press of America, 1983.

Behai, S. [untitled editorial], *Behai Quarterly*, Vol. 2, no. 1 ("First Quarter," 1935) P. 14.

Bello, I. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Tawil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*. Leiden: Brill, 1989.

Blichfeldt, J. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Leiden: Brill, 1985.

Blumenthal, D. "Maimonides on Mind and Metaphoric Language," in *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Vol. 2, ed. by idem. Chico: Scholars Press, 1985.

Bonebakker, S. "Ibn al-Mu'tazz and Kita'b al-Badi," in *Abbasid Belles-lettres*. Cambridge History of Arabic Literature, Vol. 1, ed. by J. Ashtiani, et al. Cambridge University Press, 1990.

_____. *Some Early Definitions of The Tawriya*. The Hague: Mouton, 1966.

_____. *Materials for the History of Arabic Rhetoric*. Napoli, 1975.

_____. "Aspects of the History of Literary Rhetoric and Poetic in Arabic Literature," *Viator*, Vol. 1 (1970) pp. 75-95.

_____. "Isti'ara," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, pp. 248-52.

Boullata, I. "The Rhetorical Interpretation of the Quran: I'jaz and related Topics," in *Approaches to the History of the Interpretation of Quran*, ed. by A. Rippin. Oxford University Press, 1988.

Bowering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari* [d. 283/896]. Berlin: de Gruyter, 1980.

Brettler, M. *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*. Sheffield Academic Press, 1989. Browne, E.G. "The Babis of Persia. 2. Their Literature and Doctrines" *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21 (1889) pp. 881-1009.

_____. "Some Remarks on the Babi Texts edited by Baron Victor Rosen," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 24 (28920 pp. 259-332.

_____. "Bab, Babis," in Hatings' *Enciclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1909, Vol. 2, pp. 299-308.

_____. *Materials for the Study of Babi Religion*. Cambridge University Press, 1918/1961.

_____. "an abstract and Index of the Persian Bayan," in *Selections from thr writings of E. G. Browne on the Babi and Bahai Religions*, ed. by M. Momen. Oxford George Ronald, 1987.

_____. *The New History of Mirza Ali Mohammad, the Bab*, Cambridge University Press, 1893/Amsterdam: Philo Press, 1975.

_____. *A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. Belonging to the Late E. G. Browne*, ed. By R. Nicholson. Cambridge University Press, 1932.

_____. *A Year Amongst the Persians*. London, 1894/1984. the Persian Revolution of 1905-1909. Cambridge, 1910.

_____. *A Literary History of Persia from Ferdowsi to Sadi*. London: Unwin, 1906.

_____. Trans. of Niami' Arudi's *Chahar Maqala: The four Discourses*. London, 1921.

De Bruijn, J. "Madiaz(in Persian Literature)," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, p. 1027.

Buck Christopher. "A Unique Eschatological Interface: Baha'u'llah and Cross-Cultural Messianism," in *In Iran. Studies in Babi and Bahai History*, Vol. 3, ed. by P. Smith, Los Angeles: Kalamat Press, 1986.

_____. "The Vision of God in Classical Sufism." Unpublished paper.

_____. "The Anatomy of Figuration: Maimonides' Exegesis of Natural Convulsions in Apocalyptic Texts [Guide 11/291]." Unpublished Paper.

Bullinger, E. *Figures of Speech used in the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1968 [18981.]

Burgel, J. "The Bahai Attitude Towards Peace and Its Christian and Islamic Background," in *The Bahai Faith and Islam*, ed. by H. Moayyad. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

Caird, G. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980.

Calder, N. "Tafsir from Tabarsi to Ibn Kathir: Problems in description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," in *Approaches to the Quran*, ed. by G. Hawting and A.K. Shareef. London: Routledge, 1993.

Cantario, V. *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden: Brill, 1975.C

Hittick, W. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

_____. "The Five Divine Presence: from al-Qunawi to al-Qayari," *Muslim World*, Vol. 72 (1982) pp. 107-28.

_____. "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-Arabi," *Islamic Culture*, Vol. 63 (1989) pp. 1-11.

_____. *A Shiite Anthology*. Albany: State University of New York Press, 1981.

Clines, D. et al., eds., *The Bible in Three Dimensions*. Sheffield Academic Press, 1990.

Cole, J. "Baha'u'llah's Commentary on the Surah of the Sun. Introduction and Translation," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 3-4 (April 1990) pp. 4-27.

_____. "Baha'u'llah and the Naghshbandi Sufis in Iraq, 1854-1856," in *From Iran East and West. Studies in Babi and Bahai History*, Vol. 2, ed. by idem and M. Momen. Los Angeles: Kalamat Press, 1984.

_____. *..The concept of Manifestation in the Bahai Writings*. Ottawa: Association for Bahai Studies, 1982.

Corbin, H. *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. By N. Pearson. Princeton University Press, 1977.

_____. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. By R. Manheim. London: Routledge, 1970.

Dabashi, H. "The Foundations of Shiite Authority: The Perpetuation of Charisma," in idem, *Authority in Islam*. New Brunswick Translation Publishers, 1989.

Danner, V. "The Early Development of Sufism," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. nasr. New York: Crossroad, 1987.

Dorraaj, M. *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dessent in Iran*. Boulder: Reiner, 1990.

Deninger, J. "Revelation," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Dillon, "Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis," in *the Significance of Neoplatonism*, ed. by R. Harris. Norfolk, 1976.

Doi, A. "Sunnism," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr. New York: Crossroad, 1987.

Donaldson, D. "al-Kumayl: A Companion of the Secret," *Muslem World*, Vol. 28 (1938) pp. 249-57.

Ebeid, R. and M. Young. "An Anonymous Arabic Treatise on Alchemny," *Der Islam*, Vol. 53 (1976) pp. 100-109.

Ellwell-Sutton, L. "Review of H.M. Balyuzu, Edward Granville Browne and the Bahai Faith," in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 1 (1972) pp. 70-71.

Ernst, C. *Words of Ecstasy in Sufism*. State University of New York Press, 1985.

Ess, J. van. *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*. Tempe: Arizona State University, 1988.

فاضل مازندرانی، کتاب *ظهور الحق*. جلد ۳. طهران، ن. د. [۱۹۴۴؟]

_____. *اسرار الآثار*. مجموعه ای از اصطلاحات بهایی، در ۵ مجلد. طهران: موسسه مطبوعات امری، ۲۹-۱۲۴ بدیع/۷۲-۱۹۶۷

_____. *امر و خلق*، جلد ۳. آلمان: چاپخانه بهایی، ۸۶/۱۹۸۵. در ۴ مجلد. تجدید چاپ در دو مجلد.

Fananapazir, Khazeh and Sina Fazel, "The Station of the Kitab-i Iqan," *Bahai Studies Review*, Vol. 3, no. 1 (1993) pp. 55-66.

Farmayan, H. "Observations on Sources for the Study of Nineteenth and Twentieth Century Iranian History," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 5 (1974) PP. 32-49.

_____. "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran," in *the Beginnings of Modernization in Middle East*, ed. by R. Polk and R. Chambers. Chicago, 1968.

Faruqi, N. "Review of Fazlur Rahman, An Analytical Study of al-Zamakhshari's Commentary on the Quran: al-kasshaf," *Islamic Culture*, Vol. 63 (1989) pp. 114-16.

فیضی، ابولقاسم. *حیات حضرت بهاءالله*. طهران، ۱۲۶ بدیع/۱۹۶۹.

_____. *حیات حضرت عبدالبهاء*. طهران، ۱۲۸ بدیع/۱۹۷۱.

Fishbane, M. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Frame, J. "Bahaim in Persia," *Muslem World*, Vol. 2 (1912) pp. 236-43.

Friedmann, Y. "Finality of Prophethood in Sunni Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 7 (1986) pp. 177-215.

_____. *Prophecy Contiuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley: University of California, 1989.

Froughi, F. and S. Lambden. "A Tablet of Baha'u'llah Commenting on the Verse of the Most Holy Book (Kitab-i-Aqdas) about the need for an International Language and Script," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 3-4 (April 1990) pp. 28-49.

Frye, N. *The Great Code: The Bible and Literature*.
Toronto: Academic Press Canada, 1982.

Gatje, H. *The Quran and its Exegesis: Selected Texts with
Classical and Modern Muslem Interpretations*, trans. And ed. by
A. Welch. Berkeley: University of California Press, 1976.

Gardet, L. "Allah," in *Encyclopaedia of Islam*, Second
Edition, Vol. 1.

Gelder, G. van. "The Conceit of Pen and Sword: On an
Arabic Literary Debate," *Journal of Semitic Studies*, Vol. 32
(1987).

_____. *Beyond the line: Classical Arabic Literary Critics on
the Coherence and Unity of the Poem*. Leiden: brill, 1982.

Al-Ghazali. "The Niche for Lights (Mishkat al-Anvar)," in
Four Sufi Classics, trans. by W. Gairdner. London:
Octagon, 1980.

_____. *Freedom and Fulfilment*, trans. by R. MacCarthy.
Boston: Twayne, 1980.

Giachery, U. *Shoghi Effendi: Recollections*. Oxford: George
Ronald, 1973.

Goldziher, I. *Introduction to Islamic Theology and Law*,
trans. by A. & R. Hamori. Princeton University Press, 1981.

_____. "Verhältnis des Bab zu fruheren Sufi-Lehrem," *Der Islam*, Vol. 11 (1921) pp. 252-54.

_____. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, trans. by W. Behn. Leiden: Brill, 1971.

Grunebaum, G. von. *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1950/1974.

Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1988.

Habil, A. "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr. New York: Crossroad, 1987.

Haddad, W. "Taftazani," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Haji Mirza Hayda-Ali. *Stories from the Delight of Hearts*, trans. and abridged by A. Faizi. Los Angeles: kalamat Press, 1980.

Hanson, R. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Intepretation of Scripture*. Richmond; John Knox Press, 1959.

Hartman, G. "The Struggle for the Text," in *Midrash and Literature*, ed. by idem, et al. Yale University Press, 1986.

Heinrichs, W. "On the Genesis of Haqiqa-Majaz Dichotomy," *Studia Islamica*, Vol. 59 (1984) pp. 180-211.

_____. "Istiarah and Badi and Their Termonological Relationship in Early Arabic Literary Criticism," *Zeitschrift fur geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Vol. 1 (1984) pp. 180-211.

Hilhorst, A. "Biblical Metaphors Taken Literally," in *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literture in Honour of A.F.J. Klinjn*, ed by T. Baarda, et al. Kampen: Kok, 1988.

Hodgson, M. "Batiniyya," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzac, 1961.

Ibn Khaldun, *The Muqaddima: An Introduction to History*, trans. by F. Rosenthal. Princeton University Press, 1967.

Ibrahim, I. "az-Zamakhshari: his Life and Works," *Islamic Studies*, Vol. 19 (1980) pp. 95-110.

Isaacs, M. "The prophetic Spirit in Fourth Gospel," *Heythrop Journal*, Vol. 24 (1983) pp. 393-404.

اشراق خاوری. قاموس ایقان، در ۴ مجلد. طهران، ۱۲۷-۱۲۶ بدیع ۱۹۷۰-۷۲/

میلادی.

Izutsu, T. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Jabes, E. "The Key," in *Midrash and Literature*, ed. G. Hartman et al. Yale University Press, 1986.

Al-Jami. *The Precious Pearl*, trans. by N. Heer. Albany: State University of New York Press, 1979.

Jeffery, A. "A Variant of the Fatiba," *Muslem World*, Vol. 29 (1939).

Al-Jindi, Darwish. *Al-Ramziya fi al-Adab al-Arabi*, Cairo, 1972.

Johnson, H. "Bahaim: The Birth of a World Religion," *Contemporary Review*, Vol. 101 (1912) pp. 391-402.

Jullandri, R. "Quranic Exegesis and Classical Tafsir," *Islamic Quarterly*, Vol. 12 (1968) pp. 71-119.

_____. *Asrar al-Balagha: The Mysteries of Eloquence*, ed. by H. Ritter. Istanbul: Government Press, 1954.

Kanazi, G. *Studies in the Kitab as-Sina'atayn of Abu helal al-Askari*. Heiden: Brill, 1989.

Kazemi, F. "Some Preliminary Observations on the Early Development Of Babism," *Muslem World*, Vol. 63 (1973).

Kazemzadeh, F. and K. "Baha'u'llah Prison Sentence: The Official Account," *World Order*, Vol. 13 no. 2 (Winter 1978-79) pp. 11-14.

Kemal, S. "Philosophy and Theory in Arabic Poetics," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 20 (1989) pp. 128-47.

Kermode, F. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Khan Ali kuli. "Introduction" to *Baha'u'llah, The Book of Ighan*, trans. by idem, assisted by Howard MacNutt. New york: Geo. V. Blackburne Co. 1904.

Kinberg, Leah. "Mohkamat and Motashabihat (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis," *Arabica*, Vol. 35 (1988) pp. 143-72.

_____. "Compromise of Commerce," *Der Islam*, Vol. 66 (1989) pp. 193-212.

Kinberg, Naphtali. "Future Time without Future Tense?: A Case Study of Figurative Participles in Arabic." Paper presented at the 20 March 90 Colloquium, Department of Linguistics, University of Calgary.

Klein, W. "Introduction," Abul-Hasan Ali Ibn Ismail al-Asharis *Al-Ibnah 'an uful ad-Diyanah (The Elucidation of Islam's foundation)*. New Haven: American Oriental Society, 1940.

Kohlberg, E. "Some Notes on the Imami Attitude to the Quran," in *Islamic Philosophy and Classical Tradition*. Oxford: Cassier, 1972.

Lacocque, A. "Apocalyptic Symbolism: A Ricoeurian Hermeneutical Approach." *Biblical Research*, Vol. 26 (1981) pp. 6-15.

Ladner, G. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison," *Speculum*, Vol. 54 (1979).

Lambden, S. "A tablet of Mirza Husayn Ali Baha'u'llah of the Early Iraq Period: The tablet of All Food (*Lawh-i Kull al-Ta'am*)," *Bahai Studies Bulletin* Vol. 3, no. 1 (June 1984) pp. 4-67.

_____. "The Mysteries of the Call of Moses: translation and notes on part of a Tablet of Baha'u'llah addressed to Jinab-i Eialil(?)," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4 no. 1 (March 1986) pp. 33-79.

_____. "The Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/ Sinai Motiff in Babi and Bahai Scriptures," in *Studies in Honor of the Late Hasan Baluzi*, ed. by M. Momen. Los Angeles: Kalamat Press, 1988.

_____. And F. Froughi. "A Tablet of Baha'u'llah commenting on the verse of the Most Holy Book (*Kitab-i Aqdas*) about

the need of an International Language and Script," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 4, no. 3-4 (April 1990) pp. 28-49.

Lanman, R. *A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Lawson, B.T. "Akhbari Shii Approaches to Tafsir," in *Approaches to the Quran*, ed. by G. Hawting and A.K. Shareef. London: Routledge, 1993.

_____. The Terms 'Remembrance' (dhikr) and 'Gate' (bab) in the Bab's Commentary on the Sura of Joseph," in *Studies in Honor of the Late Hasan Baluzi. Studies in the Babi and Bahai Religions*, Vol. 5, ed. by M. Momen. Los Angeles: Kalamat Press, 1989.

_____. Interpretation as Revelation: The Quran Commentary of Sayyid Ali Mohammad Shirazi, the Bab (1819-1850)," in *The Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. by Andrew Rippin. Oxford University Press, 1988.

_____. The Quran Commentary of Sayyid Ali Mohammad Shirazi, the Bab (Unpublished ph.D. Dissertation: McGill University, 1987).

Lederer, G. "Goldziher's Bahai Correspondence," in *The Arabist*. Budapest Studies in Arabic, Vol. 1. Budapest; E6tv6s Lorand University, 1988.

Leon, Judah Messer. The book of *the Honeycomb's Flow: Sepher Napheth Suphim*, trans. and ed. by Isaac Rabinowitz. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983.

Leonaud, A. "Bahatism: Its Origin and Concept," *Imperial Asiatic Quarterly Review and Oriental and Colonial Records*, Vol. 29 (1910) pp. 139-153.

Lorentz, J. "Iran's Greatest Reformer of the Nineteenth Century: An Analysis of Amir Kabir's Reforms," *Iranian Studies*, Vol. 4 (1971) pp. 85-103.

Leemhuis, F. "Origins and Development of the Tafsir Tradition," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. by Andrew Rippin. Oxford University Press, 1988.

MacEion, D. "Bahatism," in *A Handbook of Living Religions*, ed. by J. Hinnells. New York: Viking Peguin, 1984.

_____. "Azali Babism," in *Encyclopaedia Iranica*.

_____. "Religious Heterodoxy in Nineteenth-Century Iranian Politics: Some Aspects of the Role of Shakhism, Babism, and Bahatism," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15 (1983).

_____. "The Shii Establishment in Modern Iran," in *Islam in the Modern World*, ed. by idem and A al-Shahi. London: Croom Helm, 1983.

_____. "Hierarchy, Authority, and Eschatology in Early Babi Thought," in *In Iran: Studies in Babi and Bahai History*, Vol. 3, ed. by P. Smith. Los Angeles: Kalamat Press, 1986.

_____. "Division and Authority Claims in Babism (1850-1866)," *Studia Iranica*, Vol. 18 (1989) pp. 93-129.

_____. "Religious Authority Claims in Babism c. 1850-1866." Unpublished Paper read at the Second Annual Los Angeles Bahai History Conference (August, 1984).

_____. "From Babism to Bahaism: Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion," *Religion*, Vol. 13 (1983).

_____. "A Critical Survey of the Sources for Early Babi Doctrine and History, with particular regard to the problems of authenticity, especially in the case of Nuqtatul-kaf." Unpublished dissertation. (April, 1976).

_____. "Changes in Charismatic Authority in Qajar Shiism," in *Qajar Iran: Political, social and cultural change 1800-1925*, ed. by E. Bosworth et al. Edinburgh University Press.

_____. "Nineteenth Century Babi Talismans," *Studia Iranica*, Vol. 14 (1985) pp. 77-98.

_____. *Early Babi Doctrine and History: A Survey of Source Materials*. Leiden: Brill, 1992.

McDermott, M. *The Theology of al-Shakh al-Mofid*. Beirut, 1978.

Madelung, W. "Imamism and Mutazilite Theology," in idem, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum, 1985.

_____. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: State University Of New York Press, 1988.

Mailloux, S. "Rhetorical Hermeneutics," *Critical Inquiry*, Vol. 11 (1985) pp. 620-41.

Makdisi, G. "Ashari and Asharites in Islamic Religious History," *Studia Islamica*, Vol. 17 (1962) pp. 37-80; and, Vol. 18 (1963) pp. 19-39.

ملک خسروی، م. اقلیم نور. طهران، ۱۱۸ بدیع/۱۹۶۲ میلادی.

Malioneck, Theresa K. "A Sip from the Cup of the Choice Wine: A Metaphorical Analysis of Christian and Bahai Writings." Boston: M.A. Thesis, Suffolk University, Department of Communication and Journalism, 1994.

Massignon, L. *The Pssion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*, trans. by H. Mason. Princeton University Press, 1982, 4 Vols.

May, D. "A Preliminary Survey of Hermeneutical Principles found within the Bahai Writings," *Journal of Bahai Studies*, Vol. 1 (1989) pp. 39-55.

Meisami, J. "Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 17 (1985) pp. 229-60.

Moayyad, H. ed. *The Bahai Faith and Islam: Proceedings of a Symposium*. McGill University. March 23-25, 1984. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

_____. "The Historical Interrelationship of Islam and Bahai Faith," in *The Bahai Faith and Islam*. Ottawa: Bahai Studies Publications, 1990.

Momen, M. *The Babi and Bahai Religions, 1844-1944: Some Cotemporary Western Accounts*. Oxford: George Ronald, 1981.

_____. "The Trial of Mulla Ali Bastami: A Combined Sunni-Shii Fatwa against the Bab," *Iran*, Vol. 20 (1982) pp. 113-43.

_____. "The Social Basis of the Babi Upheavals (1848-1853) A Preliminary Analysis," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 15 (1983) pp. 157-83.

_____. "The Bahai Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860's and 1870's," *Bahai Studies Bulletin*, Vol. 2, no. 2 (Sept. 1983) pp. 47-65.

_____. "Relativism: A Basis for Bahai Metaphysics," in *Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi: Studies in Babi*

and Bahai Religions, Vol. 5, ed. by idem. Los Angeles: Kalamat Press, 1988.

_____. "Introduction," in M. Afnan, *Black Pearls: Servents in the Households of the Bab and Baha'u'llah*. Los Angeles: Kalamat Press, 1988.

Momen, W. ed. *A Basis Bahai Dictionary*. Oxford: George Ronald, 1989.

Mottahedeh, R. "Sources for the Study of Iran," *Iranian Studies*, Vol. 1 (1968).

Myers, E. "Interpreting Figurative Language," in *Biblical Interpretation: Principles and Practices: Studies in Honor of Jack Pearl Lewis*, ed. by F. Kearly, et al. Grand Rapids: Baker Book House, 1986.

Nashat, G. *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-80*. Urbana: University of Illinois, 1982.

نجفی، سید محمد باقر. بهائیان. طهران، کتابخانه ی ظهوری،
۱۳۹۹ قمری/۱۹۷۹ میلادی.

Najafiyan, Said. "Babism: A Study in Pseudo-Religion," *al-Towhid*, Vol. 6, no. 4 (1989).

Nasr, S. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad, 1987.

_____. "The Cosmos and Natural Order," in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by idem New York: Crossroad, 1987.

Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge University Press, 1921/1978.

Nwyia, P. "Ishara," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

_____. *Exegese Coranique et Language Mistique*. Beirut: Dar el-Mashreq, 1970.

Palmer, E. H. "Persian Grammer Simplified," *A Concise Dictionary, English-Persian*. London: Trubner, 1883.

Polayni, M. and H. Prosch. *Meaning*. University of Chicago Press, 1975.

Poonavala, I. "Ismaili Tawil of the Quran," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. by A. Rippin. Oxford University Press, 1988.

Prickett, S. *Words and The Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge University Press, 1986.

Rafati, Vahid. *The Development of Shaykhi Thought in Shii Islam*. (Unpublished ph.D. dissertation. UCLA, 1979).

رفعتی، وحید. "ماخذ کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله،" عندلیب، جلد ۵، شماره ۱۳، (زمستان ۱۹۸۴-۸۵) صص. ۷۱-۵۹.

Rahman, F. *Islam*. University of Chicago Press, 1979.

_____. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*
University of Chicago Press, 1979.

_____. *Major Themes of The Quran*. Mineapolis: Bibliotheca
Islamica, 1980.

Rasmussen, Hague: Nijhoff, 1974. Reinert, B. "Madiaz,"
Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Vol. 5.

Ricks, T., et al. *Persian Studies: A Selected Bibliography of
Works in English*. Bloomington: Indiana University, 1969.

Riesenfeld, H. "A Probable Background to the Johannine
Paraclete," in *Ex Orbe Religionem: Stadia Geo Widengren
Oblata*, Vol. 1 (1972).

Rippin, A. (ed.), *Approaches to the History of the
Interpretation of the Quran*. Oxford University Press, 1988.

_____. "Interpreting the Bible Through the Quran," *In
Approaches to the Quran*, ed. by G. Hawting and A. K. Shareef.
London: Routledge, 1993.

_____. "Literary Analysis of Quran, Tafsir, and Sira: The
Methodologies of John Wansbrough," in *Approaches to Islam in
Religious Studies*, ed. by R. Martin. Tucson: University of
Arisona Press, 1985.

- _____. "The Quran as literature: Perils, Pitfalls and Prospects," in *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, Vol. 10 (1983) pp. 38-47.
- _____. "Tafsir," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. by M. Eliade. New York: Macmillan, 1987.
- _____. "The Exegetical Genre asbab al-nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48 (1985) pp. 1-15.
- _____. "The Function of asbab al-nuzul in Quranic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 51 (1988) pp. 1-20.
- _____. "Al-Zuhri, Naskh al-Quran and the problem of Early Tfsir Texts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 47 (1984) pp. 22-43.
- _____. "Lexicographical Texts and the Quran," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*. ed. by idem. Oxford University Press, 1988.
- _____. "Muslem Interpretation," in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. Coggins, et al. London: SCM Press, 1990.
- _____. *Muslems: Religious Beliefs and Practices. Vol. 1 : The Formative Period*. London: Routledge, 1990.

_____. And J. Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester University Press, 1986.

Ritter, H. "Introduction," in al-Jurjani, *Asrar al-Blagha: The Mysteries of Eloquence*, ed. by H. Ritter. Istanbul: Government Press, 1954.

_____. *Die Geheimnisse der Wortkunst des Abdalqahir al-Curcani*. Wiesbaden, 1959.

Rodal, A. "Response to David R. Blumenthal," in *Studies in Jewish Mysticism*, ed. by J. Dan, et al. Cambridge, Mass: Association for Jewish Studies, 1982.

Rodwell, J. M., tr. *The Quran*. London: Dent, 1909/1974.

Roses, Baron Victor. *Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères: Vol. 3, Manuscrits Persans*. St. Petersburg: Institute of Oriental languages, 1886.

Rosenthal, F. "Nineteen," *Studia Biblica et Orientalia*, Vol. 3 Rome, 1959.

Sachedina, A. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism*. Albany: State University of New York Press, 1981.

Sadock, J. "Figurative Speech and Linguistics," in *Metaphor and Thought*, ed. by A. Ortony. Cambridge University Press, 1979.

Schaade, A. and G. von Grunebaum, "Balagha," in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

Schimmel, A. "Creation and Judgment in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation," in *We Believe in One God: the Experience of God in Christianity and Islam*, ed. by idem, et al. New York: Seabury, 1979.

Schippers, A. "The Genitive Metaphor in the Poetry of 'Abu Tammam," in *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, ed. by R. Peters. Leiden: Brill, 1981.

Schoeps, H. J. *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Seale, M. *Muslem Theology. A Study of Origins with reference to the Church Fathers*. London: Luzac, 1980.

Searle, J. "Metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. by A. Ortony. Cambridge University Press, 1979.

Seoharvi, A. "Bahaism," *Geographical Review*, Vol. 124 (1907) pp. 409-27.

Shepard, W. "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 19 (1987) pp. 307-35.

Shibles, W. *Analysis of Metaphor in Light of W. M. Urban's Theories*. The Hague: Mouton, 1971.

Shoghi Effendi. *The Unfolding Destiny of the British Bahai Community: The Messages of the Gardian of the Bahai Faith to the Bahais of the British Isles*. London: Bahai Publishing Trust, 1981.

_____. *God Passes By*. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1944/1974.

Sirriyeh, E. "Modern Muslem Interpretation of Shirk," *Religion*, Vol. 20 (1990) pp. 139-59.

Smith, J. and Y. Haddad. *The Islamic Understandig of Death and Resurrection*. Albany: State University of New York Press, 1981.

Smith, M. *Readings from the Mystics of Islam*. London: Luzac, 1972.

Smith, P. *The Babi and Bahai Religions: From Messianic Shiism to a World Religion*. Cambridge University Press, 1987.

Smyth, W. *Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkaki's Miftah al-Uhim and Shams-i Qays'al-Mu 'Jam Fi Maayir asha'r al-'Ajam*. Unpublished ph.D. dissertation, New York University, 1986.

Stambovsky, P. "Metaphor and Historical Understanding," *History and Theory*, Vol. 27 (1988) pp. 125-34.

Stetkevych, J. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 48 (1989) pp. 81-96.

_____. "Toward a Redefinition of Badi Poetry," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 12 (1981) pp. 1-26.

Stockman, R. "New Word and Old: The Bible and the American Bahais." Chapter four of unpublished ph.D. dissertation, Harvard Divinity School, 1990.

Strothman, A. "Tashbih," in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition.

سلیمانی، الف. مصابیح هدایت. سرگذشت بعضی بهائیان اولیه، جلد ۶. طهران، ۱۲۵ بدیع / ۱۹۶۸ میلادی.

Al-Tabatabai, A. *Shiite Islam*, trans. by S. Nasr. Albany: State University of New York Press, 1975.

Al-Taftazani, Sad al Din. *A Commentary on the Creed of Islam*, trans. by E. elder. New York: Columbia University Press, 1950.

Taherzadeh, A. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. One: Baghdad 1853-63. Oxford George Ronald, 1974/1980.

_____. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. Two: Adrianople 1863-68. Oxford George Ronald, 1977/86.

_____. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. Three: Akka, The Early Years 1868-77. Oxford George Ronald, 1983.

_____. *The Revelation of Baha'u'llah*. Vol. Four: Mazraih and Bahji 1877-92. Oxford George Ronald, 1988.

Taherzadeh, H. et al., trans. *Selections from the Writings of the Bab*. Haifa: Bahai World Centre, 1982.

Todorov, T. *Symbolism and Interpretation*, trans. by C. Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

_____. *Theories of the Symbol*, trans. by C. Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Tuckett, C. "Messianic Secret," in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. Coggins, et al. London: SCM Press, 1990.

Vorster, H. "The Function of Metaphoric and Apocalyptic Language about the Unobservable in the Teaching of Jesus," in *Text and Logos: The Humanistic Interpretation of the New Testament*, ed. by Jennings. Atlanta: Scholars Press, 1990.

Waltke, B. and M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.

Wansbrough, J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford University Press, 1977.

_____. "Majaz al-Quran: Periphrastic Exegesis," *Bulletin of the School of Orietal and African Studies*, Vol. 33 (1970) pp. 247-66.

_____. "Arabic Rhetoric and Quranic Exegesis," *Bulletin of the School of Orietal and African Studies*, Vol. 31 (1968) pp. 470-85.

_____. et al., eds. *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: School of Orietal and African Studies, 1987.

Wehr, H. *Arabic-English Dictionary*, ed, by J. Cowan. Ithaca: Spoken Language Services, 1976.

Welch, A. "Islam," in *A Handbook of Living Religions*, ed. by J. Hinnells. Middlesex: Penguin Books, 1985.

White, H. "Historicism, History, and the Figurative Imagination," *History and Theory*, Vol. 14 (1975).

Whitman, J. *Allegory: The Dynemics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge Harward University Press, 1987.

Widengren, G. "Phenomenology of Revelation," *Studia Missionalia*, Vol. 20 (1971) pp. 301-19.

Windisch, G. *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel*, trans. by J. Cox. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Winter, M. "Content and Form in the Elegies of al-Mutanabbi," in *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*. Jerusalem, 1979.

Wolfson, H. "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79 (1959) pp. 73-80.

_____. "The Internal Senses in latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts," *Harward Theological Review*, Vol. 33 (1935).

Woll, D. *Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank and Succession in the First Farwell Discourse*. Chico: Scholars Press, 1981.

Yapp. "Review of Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent*," *Bulletin of the School of Orietal and African Studies*, Vol. 47 (1984) pp. 140-41.

Younger, K. "The Figurative Aspect and the Contextual Method in the Evaluation of the Solomonic Empire (1 King 1-11)," in *the Bible in three Dimensions*, ed. by D. Clines, et al. Sheffild Academic Press, 1990.