

۱۵۸/۲

مجموعه شماره ۵

نام اثر : نشریه معارف

هدف : استفاده دانشجویان، معلمان و سایر علاقه‌مندان از حاصل پژوهشها و مطالعات اساتید و مطلعین داخل و خارج

محتوی : چند مقاله امری یا در ارتباط با مسائل امری

استفاده‌کنندگان به ترتیب اولویت : دانشجویان معارف عالی، همکاران علمی، مطلعین و علاقه‌مندان در هر مرکز

این جزوه مجموعه‌ای از مقالات تحقیقی است که توسط محققان مجرب یا تازه کار بهایی در زمانها و شرایط مختلف نگاشته شده است. هدف از جمع آوری آنها جلب توجه علاقه‌مندان به نمونه‌های متنوع تحقیق در معارف امر است تا شاید کسانی با مطالعه این مقالات بر سر شوق آمده خود به تحقیق و نگارش در زمینه‌های مشابه بپردازند.

خوانندگان دقیق با توجه و موشکافی در این آثار البته درمی‌یابند که هیچ یک از این مقالات کامل و عاری از نقص نیست. فی الحقیقه مقصود از تحقیق نیز چیزی جز تلاش افراد برای درک و فهم حقایق در حد توانایی نیست. برای اینکه علاقه‌مندان بتوانند با ممارست در مطالعه مقالات تحقیقی بتدریج دامنه دید خود را وسعت بخشیده و قدرت سنجش نقاط قوت و ضعف هر تحقیق را در خود افزایش دهند، امید است بتوانیم بمرور زمان مجموعه‌هایی از این قبیل تقدیم آنان نماییم.

در این مجموعه بر هیچ روش خاصی در تحقیق تأکید نشده است، اما در مقدمه هر مقاله بعضی نکات قابل توجه معرفی گشته است.

فهرست مندرجات

- ۱ - آثار مبارکه
- ۲ - دستخطهای بیت العدل اعظم
- ۳ - تحقیق در باره تاریخ نزول کتاب اقدس
- ۴ - تحقیق در آثار مبارکه: کتاب عهدی
- ۵ - تحقیق در آثار مبارکه: رساله مدنیه و عصر اصلاحات
- ۶ - تحقیق در تعالیم امر: سیمای زن در آثار بهایی
- ۷ - تحقیق در تاریخ ادیان: صابئین
- ۸ - کتابها منابع غنی تحقیق: بهجت الصدور
- ۹ - فهرست انتشارات جامعه بین المللی بهایی
- ۱۰ - فهرست مقالات تحقیقی در باره امر بهایی به زبان انگلیسی
در سال ۱۹۷۷

آثار مبارکه

قلم اعلی می فرماید:

« آیات، عالم را احاطه نموده بشأنی که احدی قادر بر جمع و احصای آن نه... معادل کتب قبل و بعد حال موجود. آیات مُنزله بدیعه و بینات ظاهره در این ظهور اعظم و نباء عظیم از جمیع جهات ممتاز و فرق از دوش بمثابه آفتاب واضح و هویدا. طوبی از برای نفسی که به عدل و انصاف توجه نماید و به مشاهده و اصفاء حقیقی فائز گردد.»

(آیات الهی، جلد ۲، صفحه ۲۹۸)

« کلمه حق مثل وجود حق ظاهر و باهر و لامع و لائح و هویدا است. پس سمع را از استماعش محروم مکن و قلب را از عرفانش ممنوع نما.»

(آیات الهی، جلد ۲، صفحه ۳۷۶)

« قسم به اسم اعظم هر نفسی الیوم حلاوت یک آیه از آیات مُنزله را بیابد و ادراک نماید از مَنْ فی السَّموات بگذرد و به شطر دوست توجه کند.»

(آیات الهی، جلد ۲، صفحه ۸۱)

دستخطهای بیت العدل اعظم

قطعاتی از رقائمی که از جانب بیت العدل اعظم نگاشته شده و در مجموعه «مسائلی مربوط به مطالعه دیانت بهایی» منتشر گشته است.

بیت العدل اعظم مایلند از استفاده از اصطلاحات «تحقیق و تتبع بهایی» و «محققین بهایی» در معنایی انحصاری اجتناب شود، چه که این اصطلاحات به وضوح مرزی بین آنان که در این طبقه پذیرفته می شوند و آنانی که از ورود بدان محروم می گردند، تعیین می کند. واضح است که چنین اصطلاحاتی نسبی هستند و آنچه در مقایسه با فعالیت اطرافیان یک فرد بهایی می تواند کوشش تحقیقی پرارزشی از جانب او به حساب آید، شاید وقتی با دستاوردهای محققین فوق العاده‌ای که دیانت بهایی پرورده است، مقایسه شود؛ دارای اهمیتی بسیار کمتر باشد. بیت العدل اعظم جویای خلق جامعه‌ای بهایی هستند که در آن اعضاء یکدیگر را تشویق می نمایند، برای آنچه انجامش همت می طلبد احترام قائلند؛ و درک مشترکی از این مطلب وجود دارد که هر کس به طریق خاص خود در پی حصول معرفتی عمیق تر از ظهور حضرت بهاء الله و کمک به پیشبرد دیانت بهایی است. (از مکتوب مورخ ۱۹ اکتبر ۱۹۹۳)

راجع به تطابق علم و دین، آثار طلعات مقدسه و تفاسیر حضرت ولی امر الله کاملاً روشن می سازد که وظیفه نوع بشر و جامعه بهایی که چون «خمیرمایه» درون آن است، به وجود آوردن تمدنی جهانی است که

ابعاد روحانی و مادی وجود هر دو را در بر گیرد. سرشت و چشم انداز چنین تمدنی هنوز ورای آنچه که نسل کنونی بتواند ادراک کند، است. پیگیری این اقدام عظیم بستگی به تعامل مستمر بین حقایق و اصول دیانت و کشفیات حاصل از کندوکاو علمی دارد. این مستلزم زیستن با ابهامات به عنوان خصیصه‌ای طبیعی و گریزناپذیر از فرایند جستجوی واقعیت است. این امر همچنین ما را ملزم بر آن می‌دارد که علم را به هیچ مکتب خاص فکری و یا رویکرد روش‌شناسانه‌ای که در مسیر تحوّل آن ایجاد شده محدود نکنیم. چالشی که در مقابل متفکرین بهایی قرار دارد، این است که موجد رهبری مسؤولانه در این جدّ و جهد شوند، زیرا ایشانند که هم بصیرتهای ذقیمت ظهور مبارک را دارا هستند و هم مزایای حاصل از تحقیق علمی را.

(از مکتوب مورخ ۱۹ می ۱۹۹۵)

احکام، اوامر، دستورات و توصیه‌هایی که همه ما به عنوان بهایی اطاعت و پیروی آنها را پذیرفته‌ایم، شامل شیوه‌ای کاملاً تعریف شده در مورد اتخاذ و اجرای تصمیم‌هاست. شما بی شک با جنبه‌های مختلف این شیوه آشنا هستید که بر این اعتقاد راسخ بنا شده که راه وحدت تنها راه رسیدن به مدنیتی است که حضرت بهاء‌الله تجسم فرموده‌اند. تأکید بر وحدت بقدری شدید است که برای مثال وقتی تصمیمی توسط یک محفل اتخاذ می‌گردد، از همه کس توقع می‌رود با اعتماد به تضمین حضرت عبدالبهاء که حتی اگر تصمیم اشتباه باشد، «چون روح وحدت حاکم است، حقیقت آشکار خواهد شد و اشتباه تصحیح خواهد گشت»، از رأی

محفل حمایت کند. (از مکتوب ۲ جولای ۱۹۹۶)

در کتاب مستطاب اقدس، حضرت بهاء‌الله در مورد آزادی می‌فرماید: «أَنَا نَصَدِّقُهَا فِي بَعْضِ الْمَقَامَاتِ دُونَ الْآخِرِ أَنَا كُنَّا عَالَمِينَ»، یکی از حوزه‌هایی که در آن آزادی در جامعه بهایی محدود است، روشها و مجاری بیان انتقاد است. (از مکتوب ۲ جولای ۱۹۹۶)

... تعهدات جهانی که امرالله به آنها مبادرت نموده مهمتر از آن، احتیاج ملل عالم برای پیام حضرت بهاء‌الله فوری تر از آن، مخاطراتی که در پیش روی نوع انسان قرار دارد، و خیمتر از آن؛ و روند وقایع سریعتر از آن است که پیروان جمال مبارک وقت و مساعی خود را در مشاجرات بی ثمر هدر دهند. اگر برای عشق و محبت بین دوستان، برای وحدت درک و کوشش، برای ایثار نفس و خدمت بهائیان در سراسر عالم زمانی است؛ آن زمان هم اکنون است. (از مکتوب ۲ جولای ۱۹۹۶)

... مطمئن باشید بیت العدل اعظم اجازه نخواهند داد به هیچ دلیلی فضای عدم تحمل و مدارا در جامعه بهایی رونق گیرد. علاوه بر این، ارتباط از طریق اینترنت فرصتهای عالی و شگفت آوری برای بحث و مذاکره در باره مفاهیم و افکار عالیه امری در اختیار می‌گذارد و بیت العدل اعظم استفاده از آن را همچنان تشویق خواهد کرد. (۲۰ جولای ۱۹۹۷)

بعضی افراد در مذاکرات روی شبکه اینترنت تلویحاً گفته‌اند که تنها راه دستیابی به درگئی صحیح از وقایع تاریخی و معین اسناد مقدسه و

تاریخی امرالله، کاربرد دقیق روشهایی است که در یک چهارچوب ماده گرایانه بسیار محدود تعریف شده‌اند. ایشان در این شیوه تا آنجا پیش رفته‌اند که هر کس را که تغییری در این روشها پیشنهاد کند، متهم می‌کنند بجای آشکار ساختن واقعیت سعی در پوشاندن آن دارد.

بیت العدل اعظم چنین تشخیص می‌دهند که در سوی دیگر قضیه بهائینی قرار دارند که مشحون از آنچه آن را وفاداری به حضرت بهاءالله تعبیر می‌نمایند، در پذیرش کور کورانه آنچه آن را بیانی از آثار مقدسه می‌دانند مصرزند. این نقیصه نشان دهنده قصوری است به همان اندازه وخیم؛ قصور در ادراک عمق و جوهر معنی اصل تطابق علم و دین. خطر چنین حالتی در آن است که درک شخص قسمتی از ظهور را از کل آن، بالاتر قرار می‌دهد، منجر به کاربردهای غیرمنطقی و غیرمنسجم از آثار مقدسه می‌شود و آب به آسیاب کسانی می‌ریزد که وفاداری به عهد و میثاق را به خطا «بنیادگرایی» می‌خوانند.

جای تعجب نیست که افراد بهایی ادراکات مختلف و گاه نادرست از تعالیم مبارک دارند، و بیان می‌کنند. این تنها نشانه‌ای است از عظمت تغییری که قرار است این ظهور در فکر انسان ایجاد کند. هنگامی که مؤمنینی با بصیرتهای گوناگون با یکدیگر در مورد تعالیم با صبر، تحمل و اذهان باز و بی غرض صحبت می‌کنند، درک ایشان عمیق تر می‌شود. اما اصرار شدید بر نظرات فردی می‌تواند منجر به مشاجره شود که نه تنها برای روح معاشرت و همکاری بهایی، بلکه برای نفس جستجوی حقیقت نیز مضر است.

(از مکتوب موزخ ۸ فوریه ۱۹۹۸)

بیت العدل اعظم خود را ملزم بر تجویز یک روش شناسی جدید علمی برای اهل علم بهایی که امرالله، تعالیم و تاریخ آن را موضوع فعالیت‌های تخصصی خود قرار می‌دهند، نمی‌داند. بلکه آنچه بیت العدل اعظم بر آن تمرکز نموده، جلب توجه این دوستان است به ناکافی بودن بعضی روشها از نقطه نظر بهایی، و ترغیب ایشان به اینکه از مفهومی که به عنوان بهایی پذیرفته‌اند، در کار خود بهره گیرند، یعنی اینکه مظهر امرالله در قلمرویی متعالی تر قرار دارد و ادراکی بسیار بالاتر از هر فردی از افراد انسان داراست. کار او ارتقاء نوع انسان به سطح جدیدی از معرفت و رفتار است. در این کار، درک مظهر امرالله از رسوم و مفاهیم اجتماعی که در آن ظاهر می‌شود، بس متعالی تر است. (از مکتوب مورخ ۸ فوریه ۱۹۹۸)

با آنکه مظهر امرالله در ابلاغ امر خویش، زبان و فرهنگ سرزمینی را که در آن زاده شده به کار می‌گیرد، محدود به استفاده از اصطلاحات با همان معانی ضمنی که پیشینیان یا معاصرین او به آنها داده‌اند، نیست. او پیام خود را به شکلی بیان می‌کند که مخاطبینش، هم آنان که معاصر اویند، و هم آنان که در قرون آتی می‌آیند؛ قادر به درک باشند. این برعهده محققین بهایی است که به مرور زمان روش شناسی‌هایی را شرح و بسط دهند که ایشان را قادر می‌سازد کارشان را با این فهم و درک انجام دهند. این کاری است سترگ، اما و رای توان بهائینی نیست که از تعالیم مبارک که آگاه و در رشته‌های علمی خود نیز کاردان هستند.

(از مکتوب مورخ ۸ فوریه ۱۹۹۸)

تحقیق در باره تاریخ نزول کتاب مستطاب اقدس

مقایسه این سه تحقیق نشان می‌دهد که حتی موضوعی که در نظر اول ممکن است بدیهی و روشن باشد گاهی وقتی توسط محققان مورد موشکافی قرار گیرد تا چه حد پیچیده و قابل بحث است. نمونه‌هایی از این قبیل در تاریخ و معارف امر کم نیست. قسمت اول بخشی از مقاله جناب اشراق خاوری در معرفی کتاب مستطاب اقدس است.

زمان نزول کتاب اقدس جناب عبدالحمید اشراق خاوری

از ضرایح الواح جمال قدم و قرائن موجود در کتاب اقدس و دیگر نصوص الهیه می توان دریافت که آغاز نزول این اثر جلیل در نخستین سالهای ورود آن حضرت به سخن عکا بوده است. در خصوص ذلت و خسران ناپلئون سوم پادشاه فرانسه در نفس کتاب و خطاب به ویلهلم اول امپراتور آلمان چنین صادر گردیده است، قوله الحق:

«اذکر من کان اعظم منک شأناً و اکبر منک مقاماً این هو و ما عنده انبه و لاتکن من الزاقدین انه نبذ لوح الله ورائه اذ اخبرناه بما ورد علينا من جنود الظالمین لذا اخذته الدلة من کل الجهات الی ان رجع الی التراب بخسران مبین»

ناپلئون سوم در سال ۱۸۷۰ میلادی برابر با ۱۲۸۷ هجری قمری در جنگ با ویلهلم اول مغلوب گشته خائباً خاسراً در نهایت ذلت در سال ۱۸۷۳ (۱۲۹۰ هجری قمری) درگذشت.

و نیز در خصوص شیخ محمد حسن صاحب کتاب جواهر الکلام در حقوق و فقه اسلام که در سال ۱۲۸۶ قمری درگذشت چنین مسطور است، قوله المتین:

«اذکروا شیخ الذی سَمی بمحمد قبل حسن و کان من اعلم العلماء فی عصر لَمّا ظهر الحق اعرض عنه هو و امثاله و اقبل الی الله من ینقی القمح و الشعیر و کان یکتب علی زعمه احکام الله فی اللیل و النهار و لَمّا اتی المختار ما نفعه حرف منها»

که از مدلول بیان مبارک می توان مستفاد داشت این بیان پس از در گذشت
شیخ مذکور صادر شده است.

و نیز در خطاب مبارک به میرزایحیی ازل در این صحیفه علیا چنین
صادر:

«قد اخذ الله من اغواک فار جمع الیه خاضعاً خاشعاً متذللاً»

که مراد قتل سید محمد اصفهانی است که در سال ۱۲۸۸ قمری واقع
گردید و روشن است که در آن احیان کتاب اقدس در نزول بوده است.

و در لوح مبارک جمال قدم مورخ ۱۲۹۰ هجری قمری چنین نازل:

«در این ایام کتاب اقدس از سماء مقدس نازل طوبی لمن ینظر فیه و
یتفکر فیما نزل من آیات ربّه المهیمن القیوم»

و در لوح اشراقات نازل:

«و این آیات در این مقام در کتاب اقدس در اول ورود سجن از سماء
مشیت الهی نازل.»

و در لوح مبارک به امضاء خادم:

«در این حین به آیه مبارکه کتاب اقدس که در اول سجن از ملکوت
مقدس نازل متذکر شدم.» (امر و خلق)

و در لوح جمال نازل:

«این بسی واضح که کتاب اقدس از سماء مشیت نازل شد و در سنین
معدوده مستور بود تا آنکه جمعی از نفوس مقبله مؤمنه از اطراف از احکام
الهی سؤال نمودند و بکمال عجز و ابتهال سائل شدند لذا امر به ارسال کتاب
اقدس شد.» (اسرار الآثار)

و در آثار حضرت عبدالبهاء به تقریب ۵۰ سال پیش و ۲۵ سال پیش

بیان فرمودند که همه مبتین شروع نزول کتاب اقدس در اوائل ورود به سجن عکا بوده است. به یقین می توان بیان نمود که خاتمه نزول این سفر عظیم در سال ۱۲۹۰ قمری برابر با ۱۸۷۳ میلادی واقع و این همان تاریخی است که هیکل اطهر حضرت ولی امرالله در آثار مبارکه خویش خصوصاً گادپاسزبای تصریح فرموده اند.

(آهنگ بدیع، سال ۲۸، شماره ۱ و ۲)

آغاز و پایان نزول کتاب مستطاب اقدس دکتر کامران اقبال

منابع تاریخی بهایی معمولاً نزول کتاب مستطاب اقدس را بصورت تقریبی سال ۱۸۷۳ دانسته‌اند. بیان مبارک حضرت ولی امرالله در کتاب قرن بدیع (God Passes By) که مرقوم فرموده‌اند کتاب اقدس « کمی پس از ورود حضرت بهاءالله به بیت عودی خمار نازل گردید (تقریباً ۱۸۷۳)»^۱ از سوی سایر نویسندگان بهایی نقل گردیده و بیشتر آنان تاریخ دقیقتری برای نزول این کتاب مستطاب ارائه نداشته‌اند.^۲ بیت عدل اعظم الهی نزول این کتاب را «حدود سال ۱۸۷۳»^۳ ذکر فرموده‌اند. اشاره جناب ادیب طاهرزاده به اینکه سال نزول این سفر کریم «آغاز سال ۱۸۷۳»^۴ است بر مبنای لوحی است به خط میرزا آقاجان منشی حضرت بهاءالله که تاریخ ۱۵ جمادی الاول ۱۲۹۰ (۱۱ جولای ۱۸۷۳) را دارد. در این لوح تاریخ نزول کتاب مستطاب اقدس «در این ایام»^۵ از قلم اعلی نازل گردیده است. در همین لوح حضرت بهاءالله به برخی احکام به زبان فارسی که در دوره اقامت ادرنه بنا به استدعای برخی از یاران نازل شده و اینکه زمان مناسب برای ارسال آنها نرسیده اشاره می‌فرمایند.

بر این عقیده تقریباً عموم محققین هماهنگ هستند که کتاب مستطاب اقدس در یک زمان نازل نگردیده بلکه نزول آن تدریجی بوده است. در کتاب امر و خلق به نقل از لوحی به امضاء خادم (خادم الله کاتب وحی) خطاب به آقا جمال بروجردی چنین نقل شده است:

«این بسی واضح که کتاب اقدس از سماء مشیت نازل شد، در سنین معدوده مستور بود تا آنکه جمعی از نفوس مقبله موقنه از اطراف از احکام

الهی سؤال نمودند و به کمال عجز و ابتهال سائل شدند، لذا امر به ارسال کتاب اقدس شد...»^۶

در کتاب مستطاب اقدس، بند ۹۸ ترجمه انگلیسی ذکر گردیده که این کتاب بنا به استدعای چند تن از احناء نازل گردیده و قلم وحی تا چند سال ساکت بود. قوله عزّ بیانه:

«قد حضرت لدی العرش عرائض شتی من الدین آمنوا و سئلوا فیها الله رب ما یری و ما لا یری رب العالمین لذا نزلنا اللوح و زیناه بطراز الامر لعل الناس باحکام ربهم يعملون و كذلك سئلنا من قبل فی سنین متوالیات و امسکنا القلم حکمة من لدنا الی ان حضرت کتب من انفس معدودات فی تلك الایام لذا اجبناهم بالحق بما یحیی به القلوب»

بعدها جمال بروجردی اجازه یافت که نسخه‌ای از کتاب مستطاب اقدس رونویسی نموده و برای بهائیان ایران ببرد. در این مورد «امر و خلق» چنین می‌نگارد: «... و در اثر دیگگری به امضاء خ ا د م ۶۶ مورخه ۱۵ جمادی الاول ۱۲۹۰ و به عنوان محبوب روحانی جناب ع ل قبل اکبر علیه بهاء الله الابهی:

«... و در این ایام کتاب اقدس از سماء مقدس نازل طوبی لمن ینظر فیہ و یتفکر فیما نزل من آیات ربّه المهیمن القیوم و سبب آنکه در سنین معدوده از اطراف بعضی مسائل در احکام الهیه سؤال نمودند و لکن قلم اعلی متوقف. در ارض سز به لسان پارسی مختصری نازل و لکن به طرفی ارسال نشد. حسب الامر در محل محفوظ بود تا آنکه در این ایام مجدداً عرایض سائلین به ساحت اقدس حاضر، لذا به ابدع الحان به لسان آیات این کتاب بدیع منیع نازل و چون جناب آقا ج م علیه بهاء الله در اینجا تشریف داشتند

آنچه حال مصلحت اظهار آن بود به ایشان عنایت فرمودند یعنی اذن فرمودند که نسخه‌ای از آن بردارند. ان شاء الله به آن فائز خواهید شد و به مقتضای حکمت عمل خواهید نمود...»^۷

تقریباً در حدود سال ۱۲۹۰ هجری مطابق با ۱۸۷۳ میلادی احواء ایران به افتخار دریافت این کتاب مستطاب نائل گردیدند.^۸

با توجه به بیان فوق که نسخه این کتاب «در سنین معدوده مستور بود» و توجه به این اصل که کتاب در حدود سالهای ۴ - ۱۸۷۳ به ایران رسید موضوع نزول کتاب در سال ۱۸۷۳ آنطور که مورخین می‌نگارند باعث اشکال بخصوصی می‌شود که باید مورد دقت مجدد قرار بگیرد. اگر کتاب مستطاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نزول یافت و در همان سال به ایران ارسال شد نمی‌توانست در همان سال نیز «در سنین معدوده مستور» مانده باشد.

در لوح مبارک اشراقات که پس از کتاب مستطاب اقدس از قلم مبارک حضرت بهاء الله در عکاکم عز نزول یافته حضرت بهاء الله به تاریخ نزول یکی از آیات کتاب مستطاب اقدس اشاره می‌فرمایند. در این لوح ضمن اشاره به اهمیت تعلیم و تربیت فرزندان، قسمتی از بند ۴۸ کتاب مستطاب اقدس را نقل فرموده و زمان نزول آن را به دقت «در اول ورود سجن» بیان فرموده‌اند که منظور بلافاصله پس از ورود مبارک به سجن عکاکم است:

«و این آیات در این مقام در کتاب اقدس در اول ورود سجن از سماء مشیت الهی نازل»^۹

توجه به این نکته که لااقل برخی قسمت‌های کتاب اقدس هنگامی نازل شد که جمال اقدس ابهی در اوت - سپتامبر سال ۱۸۶۸ وارد قلعه عکاکم

شدند، مشکل تاریخ نزول کتاب را در سال ۱۸۷۳ حل می‌کند و آن را با عدم ارسال آن برای چند سال، و سپس ارسال آن در سال ۴ - ۱۸۷۳ به ایران موافق می‌سازد. سوای آن حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح با اشاره به بیانی در مورد عهد و میثاق الهی می‌فرماید:

«در کتاب اقدس بیست و پنج سال پیش از صعود این نص صریح صحیح منصوص گردید...»^{۱۰}

بیست و پنج سال پیش از صعود جمال اقدس ابهی مطابق با ۸ - ۱۸۶۷ است و دلیل محکم دیگری است که نزول کتاب مستطاب اقدس در اوایل ورود حضرت بهاء الله به سجن عکا شروع شده و اگر رقم بیست و پنج سال قبل از صعود مبارک را دقیقتر حساب کنیم، حتی به دوره ادرنه که برخی آیات به زبان فارسی نازل گردیده می‌رسیم. تعیین ۱۸۶۸ برای زمان آغاز نزول کتاب مستطاب اقدس، کاملاً موافق مفاد سایر الواح مبارک که در این زمینه بوده و بازمان «تکمیل نزول آن»^{۱۱} در سال ۱۸۷۳ در بیت عودی خمار موافق است. بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که بنا بر نص الواح مقدسه جریان نزول کتاب مستطاب اقدس در زمان ورود هیکل مبارک به قلعه عکا (اواخر اوت، اوائل سپتامبر ۱۸۶۸) آغاز شده و تا سال ۱۸۷۳ ادامه یافته است.

یادداشتها:

- ۱ - *God Passes By* اثر حضرت شوقی ربانی، ویلمت، ۱۹۴۴، ص ۲۱۲.
ترجمه ابن اثر «کتاب قرن بدیع»، ترجمه نصرالله مودت، چاپ دوم، کانادا، ۱۹۹۲، ص ۴۲۶ (در ترجمه کلمه تقریباً حذف شده است).

۲- فیضی، محمد علی: حضرت بهاء الله؛ لانگنهاین، ۱۹۹۰، ص ۲۳۱

Balyuzi. H. M.: Baha'u'llah. The King of Glory, Oxford 1991, p. 351 ; Peter Smith : The Babi and Baha'i Religions , Cambridge 1987, p. 80

3. Introduction to The Kitab-i-Aqdas, Haifa, 1992, p. 8

4. Taherzadeh, Adib: The Revelation of Baha'u'llah, vol. 3, Oxford 1988, p. 275

۵- فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد اول، لانگنهاین، ۱۹۸۵، ص ۱۰ به بعد

۶- فاضل مازندرانی، پاورقی بالا

۷- فاضل مازندرانی، صص ۱۱- ۱۰

۸- «از این آثار و غیرها مستنبط است که ارسال کتاب اقدس به ایران در حدود سال

۱۲۹۰ ه. ق وقوع یافت.» فاضل مازندرانی، ص ۱۱

۹- اشراق هفتم، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی، لانگنهاین، ۱۹۸۰، ص ۷۵،

همچنین: فاضل مازندرانی، پاورقی بالا، ص ۹

۱۰- فاضل مازندرانی، ص ۹

۱۱- بالیوزی، یادداشت ۲، ص ۲۵۱

(مجله پیام بهایی، شماره ۱۹۳)

حضرت ولی عزیز امرالله در کتاب قرن بدیع تاریخ و محل نزول کتاب مستطاب اقدس را در سال ۱۸۷۳ میلادی در بیت عودی خمار معین فرموده‌اند.^۱ در چند سال اخیر چند تن از محققین در مورد تاریخ نزول کتاب مستطاب اقدس تحقیقاتی کرده و معمولاً بیان داشته‌اند که کتاب اقدس در طی چندین سال بتدریج نازل شده است و آغاز شروع نزول آن در اواخر ایام ادرنه و یا اول ورود به عکا یعنی در سال ۱۸۶۸ بوده است.

فاضل برجسته امر بهایی فاضل مازندرانی از اولین کسانی بود که مدتها قبل این نظر را بیان داشت.^۲ از جمله محققان جوان متأخر که نظری مشابه را بیان نموده است جناب دکتر کامران اقبال است که در دو مقاله خویش در پیام بهایی^۳ و پژوهشنامه^۴ بیان می‌نماید که کتاب مستطاب اقدس باید در اول ورود به عکا شروع به نزول گردیده و در اواخر سال ۱۸۷۳ خاتمه یافته باشد. دلایل نویسنده مزبور در اثبات این نظر بطور خلاصه چنین است:

۱ - جمال مبارک در بیانات خویش از نزول کتاب مستطاب اقدس در سجن عکا سخن فرموده‌اند. اما مراد از سجن عکا قشله عسکریه است در حالی که منظور از سجن اعظم شهر عکا است. بنا بر این تأکید حضرت بهاءالله به نزول کتاب اقدس در سجن عکا خود دلیلی است که نزول کتاب مستطاب اقدس مدتها قبل از ۱۸۷۳ آغاز شده است.

۲ - در لوح دنیا که پس از کتاب اقدس نازل شده است حضرت بهاءالله به «صحیفه حمراء که در سجن عکا نازل شد» اشاره می‌فرمایند. منظور از

صحیفهٔ حمراء کتاب اقدس است و چون لوح دنیا در اواخر سال ۱۸۷۰ پس از خروج از قلعهٔ عکا نازل شده است در نتیجه باید کتاب اقدس قبل از آن تاریخ شروع به نزول شده باشد.

۳ - حضرت عبدالبهاء در دو بیان خود اشاره می‌فرمایند که کتاب اقدس در حوالی سال ۱۸۶۸ نازل شده است. در یک بیان از نزول کتاب اقدس «۲۵ سال پیش از صعود» صحبت می‌فرمایند که تاریخ ۱۸۶۷ را به دست می‌دهد و در لوح دیگر نازل در ۱۸۹۸، از نزول کتاب اقدس در ۳۰ سال قبل سخن فرموده‌اند که تاریخ ۱۸۶۸ را به ما می‌دهد.

۴ - در الواح مبارکهٔ حضرت بهاء‌الله تأکید شده است که کتاب اقدس چند سال پس از نزول مستور بود و ارسال نشد تا آنکه بعد به ایران ارسال گردید. اما بنا بر لوح مبارکی که نازل در سال ۱۸۷۳ می‌باشد، ارسال کتاب اقدس به ایران آن سال (۱۸۷۳) صورت پذیرفته است. بنا بر این نزول کتاب مستطاب اقدس چند سال قبل از سال ۱۸۷۳ بوده است که همان سال ۱۸۶۸ یعنی اولین سال ورود به عکا را به دست می‌دهد.

اما بنظر اینجانب شواهد تاریخی و آثار مبارکه با برداشت نویسندهٔ ارجمند تا حدی ناسازگار است و مطالب مطروحه امکان برداشت دیگری را نیز میسر می‌سازد. شاید بتوان گفت که بر طبق آثار مبارکه اولاً کتاب اقدس به یکبار نازل شده است (نه تدریجاً) و دوم آنکه همهٔ کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نازل شده است و سوم آنکه ارسال کتاب مستطاب اقدس به ایران در سال ۱۸۷۳ صورت نگرفته بلکه در سالهای پس از آن بوده است. نظر نگارنده مبتنی بر دلائل ذیل است:

۱ - استدلال مربوط به نزول کتاب مستطاب اقدس در سجن عکا و اینکه

مراد از سجن عکا قشلهٔ عسکریه و دو سال اقامت مبارک در قلعه است اشتباه می‌باشد. مفهوم سجن عکا مفهوم کلی است و در آثار حضرت بهاء‌الله به همهٔ مراحل اقامت مبارک در عکا اطلاق شده است. در اینجا فقط به دو دلیل مبارک اشاره می‌کنیم: اولاً در لوح دنیا جمال مبارک در مورد سید جمال‌الدین اسدآبادی و ارسال نسخه‌ای از روزنامه‌اش «عروة الوثقی» به «سجن عکا» سخن می‌فرمایند.^۵ اما این امر مربوط به سال ۱۸۸۴ است یعنی سالی که جمال‌الدین به پاریس رفته و روزنامهٔ مزبور را منتشر نمود. بنا بر این جمال مبارک «سجن عکا» را به سالهای آخر اقامت مبارک در عکا هم به کار برده‌اند و به هیچ وجه لفظ سجن عکا مخصوص و منحصر به دوران قشله نمی‌باشد. دلیل دوم مربوط به لوح بشارات است که از آثار متأخر جمال مبارک است و در ابتداء لوح مبارک چنین بیان می‌فرمایند:

« هذا نداء الابهي الذي ارتفع من الافق الاعلى في سجن عكا »^۶

بدین ترتیب محل نزول «بشارات» نیز سجن عکا بیان شده است و حال آنکه «بشارات» از الواح متأخر دوران عکا می‌باشد. بطور کلی هم سجن عکا و هم سجن اعظم هر دو معنی یکسان داشته و به تمامی دوران اقامت مبارک در عکا اطلاق می‌گردد.

اما در الواح مبارک که حضرت بهاء‌الله از نزول کتاب اقدس در اوائل ورود به سجن سخن می‌فرمایند. با توجه به دلایل گوناگون مراد جمال مبارک از اول ورود به سجن عکا دوران اولیه است و نه اولین سال ورود به عکا. کما اینکه در لوحی از نزول کتاب اقدس «در دورهٔ اول ورود سجن اعظم» سخن می‌فرمایند که مشخص می‌کند که منظور دورهٔ اولیه است و نه

عبارت «اول ورود سجن» را حضرت بهاء الله برای شرح شهادت و قربانی شدن حضرت غصن اطهر هم بیان می فرمایند: «در اول ورود سجن مهدی را فدا نمودیم.» (آثار قلم اعلی، ج ۵، ص ۱۸۸)

اما می دانیم که ورود هیکل مبارک به سجن در ماه اوت ۱۸۶۸ و شهادت غصن اطهر در ژوئن ۱۸۷۰ رخ داد و چهار ماه پس از آن حضرت بهاء الله از قشله خارج گردیدند. بدین ترتیب مفهوم عبارت «اول ورود سجن» نه نخستین سال مسجونگی و نه قسمت اول آن است، بلکه معنی سالهای اولیه سجن را می دهد.

۲ - استدلال مربوط به لوح دنیا باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد. اولاً لوح دنیا در سال ۱۸۹۱ نازل شده و نه ۱۸۷۰. ثانیاً مقصود از صحیفه حمراء که در لوح دنیا ذکر شده است به احتمال قوی کتاب مستطاب اقدس نیست. مطلب اول واضح است. در لوح دنیا اشاره به سه واقعه سجن امین و علی اکبر (۱۸۹۱)، شهادت حاج محمد رضای اصفهانی (۱۸۸۹) و شهادت احبای یزد به دستور ظالم ارض یاء (۱۸۹۱) شده است. و این مطلب توسط فاضل مازندرانی^۸ و ادیب طاهرزاده^۹ یادآوری شده است. اما علاوه بر این سه دلیل اشاره به سید جمال الدین اسدآبادی و ارسال نسخه ای از روزنامه عروة الوثقی به سجن عکاکام در همین لوح دنیا است که آنهم قطعاً در سال ۱۸۸۴ و یا پس از آن صورت گرفته است. اما صحیفه حمراء معمولاً یا کلمات مکنونه است، یا تمامی آثار مبارکه و یا هر یک از آثار مبارکه. در لوح دنیا صحیفه حمراء به احتمال غالب به کتاب اقدس ربطی ندارد چرا که حضرت بهاء الله پنج مطلب از صحیفه حمراء را نقل

می‌فرمایند که اولاً به فارسی است نه عربی، ثانیاً برخی از بحث‌های کتاب اقدس مثلاً بحث در مورد لزوم توجه به زراعت در آن مطرح نشده است.^{۱۰} اما حتی اگر صحیفه حمراء را هم کتاب اقدس بگیریم باز این استدلال نادرست است چرا که تاریخ نزول لوح دنیا بیست و یک سال پس از تاریخ مزبور می‌باشد.

۳- استدلال مربوط به دو بیان حضرت عبدالبهاء نیز با اشکال روبرو است. توضیح آنکه حضرت عبدالبهاء در مورد نزول کتاب اقدس سالهای متعددی را بیان فرموده‌اند که در همه آنها منظور یا تاریخ تقریبی است و یا منظور از کتاب اقدس تمامیت آثار مبارکه حضرت بهاء الله است. به عنوان مثال در یک بیان حضرت عبدالبهاء سال نزول کتاب اقدس را ۱۸۶۱ و در بیان دیگر ۱۸۷۱ بیان فرموده‌اند. اشاره به سال ۱۸۶۱ در این بیان مبارک است که در سال ۱۹۱۱ صورت گرفته است:

«این قضیه صلح ملل را حضرت بهاء الله در ایران ۶۰ سال پیش یعنی در سنه ۵۱ مسیحی تأسیس نمود... تا آنکه در کتاب اقدس که قریب ۵۰ سال پیش نازل شده مسأله صلح عمومی را تصریح فرمود.»^{۱۱}

اشاره به سال ۱۸۷۱ نیز باز در بیان مبارک موزخ همان سال ۱۹۱۱ است که می‌فرمایند:

«۴۰ سال پیش در کتاب اقدس امر به صلح عمومی فرمود.»^{۱۲}

بنابر این آشکار است که بیانات مبارکه منظور تصریح سال بخصوصی نیست بلکه بیان طول مدت یا تمامیت آثار مبارکه و یا اشاره به دوران عکا بطور کلی است.

۴- دلیل مربوط به ارسال کتاب مستطاب اقدس چند سال پس از نزول، و

ارسال آن در سال ۱۸۷۳ از دو جهت بادشواری روبرو است: اول آنکه این دلیل با نظری که می‌خواهد اثبات نماید تناقض دارد. واضح است که وقتی جمال مبارک از مستور داشتن و عدم ارسال کتاب اقدس به مدت چند سال سخن می‌فرمایند منظورشان این است که کتاب اقدس تکمیل شده و بعد برای چند سال به جایی ارسال نشد و الا اگر هنوز کتاب اقدس تکمیل نشده بود که مسأله فرستادن مطرح نبود. لذا همینکه از مستور بودن و عدم ارسال کتاب اقدس به مدت چند سال سخن رفته است ثابت می‌کند که چند سال پس از اتمام کتاب اقدس، ارسال به ایران صورت پذیرفت. ولی بر طبق نظر نویسنده محترم، کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ به ایران فرستاده شد. در این صورت این امر اثبات می‌کند که کتاب اقدس باید چند سال قبل از سال ۱۸۷۳ تمام شده باشد در حالی که نویسنده مزبور سال اتمام نزول کتاب اقدس را اواخر ۱۸۷۳ و یا اوائل ۱۸۷۴ می‌داند. این مطلب کاملاً متناقض است.

اما به نظر نگارنده این سطور کتاب مستطاب اقدس تماماً در سنال ۱۸۷۳ میلادی نازل گردید ولی چند سال پس از آن (شاید ۱۸۷۵) نسخه کامل کتاب اقدس اول بار به ایران ارسال گردید. علت اینکه تصور شده است که کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ به ایران ارسال شده است این بیان مبارک حضرت بهاء الله است که در سال ۱۸۷۳ نازل شده است:

«... و در این ایام کتاب اقدس از سماء مقدس نازل طوبی لمن ينظر فيه و يتفكر فيما نزل من آیات ربه المهيمن القيوم. و سبب آنکه در سنین معدوده از اطراف بعضی مسائل در احکام الهیه سؤال نمودند و لکن قلم اعلی متوقف. در ارض سر به لسان پارسی مختصری نازل و لکن به طرفی ارسال

نشد حسب الامر در محل محفوظ بود تا آنکه در این ایام مجدداً عرائض سائلین به ساحت اقدس حاضر لذا به ابداع الحان به لسان آیات این کتاب بدیع منیع نازل و چون جناب آقا ج م علیه بهاءالله در اینجا تشریف داشتند آنچه حال مصلحت اظهار آن بود به ایشان عنایت فرمودند یعنی اذن فرمودند که نسخه‌ای از آن بردارند ان شاءالله به آن فائز خواهید شد و به مقتضای حکمت عمل خواهید نمود.»^{۱۳}

تاریخ نزول این لوح سال ۱۲۹۰ (۱۸۷۳) می‌باشد و بنا به استناد این بیان جناب فاضل مازندرانی استنباط نمودند که ارسال کتاب اقدس به ایران در همین سال صورت گرفته است. ولی حقیقت این است که از بیان مبارک نمی‌توان چنین استنباطی نمود. آنچه که در این بیان مبارک بیان شده است این است که قسمتی از کتاب اقدس (و نه تمام کتاب اقدس) به جمال بروجردی داده شده است. بیان مبارک را تکرار می‌کنیم:

«... و چون جناب آقا ج م علیه بهاءالله در اینجا تشریف داشتند آنچه حال مصلحت اظهار آن بود به ایشان عنایت فرمودند یعنی اذن فرمودند که نسخه‌ای از آن بردارند.»

واضح است که قسمتهایی از کتاب اقدس راهنوز مصلحت اظهار ندیده و ارسال نفرمودند. از الواح دیگر جمال مبارک می‌توان فهمید که چه قسمتی از کتاب اقدس مخصوصاً مصلحت اظهارش نبوده است. آن قسمت، علت اصلی تأخیر ارسال نسخه کامل کتاب اقدس به ایران بوده است. در لوح مبارک دیگری جمال مبارک توضیح می‌فرمایند که علت تأخیر ارسال کتاب اقدس حکم حقوق الله بوده است و نظر به لطف جمال مبارک که برای احباء دشوار نباشد تأخیر در ارسال شده است.^{۱۴}

بنا بر این، این بیان به این معنی نیست که کتاب اقدس بطور کامل در سال ۱۸۷۳ به ایران ارسال گردید.

اما حال وقت آن رسیده است که دلائل خود را در اثبات اینکه کتاب اقدس به یکباره و همگی در سال ۱۸۷۳ نازل شده است مطرح نماییم. اولین دلیل همین بیان فوق است. این بیان مبارک در واقع اثبات می کند که اولاً کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نازل شده است و ثانیاً اینکه همه کتاب اقدس به یکباره و در همان سال نازل گردیده است. در بیان فوق جمال مبارک در ابتداء تاکید می فرمایند که کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نازل شده است:

«و در این ایام کتاب اقدس از سماء مقدس نازل.»

چون این لوح در سال ۱۸۷۳ نازل شده است در نتیجه به نص بیان مبارک نزول کتاب مستطاب اقدس «در این ایام» یعنی در سال ۱۸۷۳ صورت گرفته است. اما علاوه بر این باید به این لفظ «این ایام» بسیار توجه نمود. چرا که نه تنها در اول بیان مبارک از نزول کتاب اقدس «در این ایام» صحبت گردیده (۱۸۷۳) بلکه در توضیح مفضل خود در متن لوح هم نزول کتاب اقدس به زمان «در این ایام» مربوط شده است. اگر بار دیگر مندرجات لوح مبارک را زیارت کنیم مراحل و وقایع مربوط به نزول کتاب اقدس بدین ترتیب است:

۱ - نزول لوحی به فارسی در مورد احکام که هیچ وقت ارسال نشد. این امر در اواخر ایام ادرنه بوده است و در پاسخ به وصول اولین عرائض و سؤالات صورت گرفته است.

۲ - تا آنکه «در این ایام» دومین عرائض و سؤالات مجدداً به حضور مبارک

می‌رسد. واضح است که تاریخ وصول عرائض مجدد «در این ایام» یعنی سال ۱۸۷۳ بوده است.

۳- در پاسخ به این عرائض مجدد حضرت بهاء‌الله این بار به زبان آیات یعنی به زبان عربی کتاب اقدس را نازل می‌فرمایند.

از این بیان مبارک کاملاً آشکار است که شروع نزول کتاب اقدس به زبان عربی متعاقب وصول عرائضی مجدد در این ایام بوده است. یعنی آنکه کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ آغاز به نزول گشته و در همان ایام خاتمه یافته است. درستی این مطلب از متن کتاب مستطاب اقدس هم واضح می‌گردد. اول عین بیان مبارک در کتاب اقدس رازیارت می‌کنیم و می‌بینیم که جمال مبارک در آنجا هم از نزول کتاب اقدس «در این ایام» پس از وصول عرائض مجدد صحبت می‌فرمایند. بنا بر این با توجه به آنکه عرائض مجدد بر طبق لوح فارسی در سال ۱۸۷۳ («در این ایام») به حضور مبارک رسیده است لذا تاریخ وصول عرائض مجدد که در کتاب اقدس هم بیان شده و اشاره آن به این ایام هم به همین معنی است:

«قد حضرت لدی العرش عرائض شتی من الذین آمنوا و سئلوا فیها الله رب ما یری و ما لیری رب العالمین لذا نزلنا اللوح و زیناه بطراز الامر لعن الناس باحکام ربهم یعلمون. و کذلک سئلنا من قبل فی سنین متوالیات و امسکنا القلم حکمة من لدنا الی ان حضرت کتب من انفس معدودات فی تلك الایام لذا اجبتناهم بالحق.»

در این بیان مبارک جمال مبارک توضیح می‌دهند که قبلاً در سالهای متوالی در مورد احکام از ایشان سؤال می‌شد ولی قلم اعلی حرکت نمی‌فرمود و به عرائض آنها جواب نمی‌داد بخاطر حکمتی الهی. تا اینکه

«در این ایام» عرائض چنددی مجدداً به حضور مبارک واصل شد و بدین جهت این کتاب در پاسخ به آنها نازل گردید. باید توجه کرد که نه تنها اشاره به این ایام بلکه تاکید بر سکون قلم اعلی در سالهای متوالی نیز نشان می دهد که کتاب اقدس تدریجی نازل نشده است.

اما دلائل دیگری هم ثابت می نماید که کتاب مستطاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نازل شده است.

اولاً علاوه بر بیان مذکور، در بیانی دیگر نیز جمال مبارک از نزول کتاب مستطاب اقدس در حوالی سال ۱۸۷۳ سخن می فرمایند:

«... در سنه قبل کتاب اقدس از سماء عطاء مالک اسماء نازل شده ان شاء الله به عمل به آن موفق شوید.»^{۱۵}

این بیان مبارک در سال ۱۲۹۲ نازل شده است.

ثانیاً سبک نزول آثار مبارکه حضرت بهاء الله اساساً سبک تدریجی نبوده است. ایقان در دو روز و کتاب بدیع در سه روز نازل می گردد. اگر کتاب اقدس در طول چندین سال (۱۸۶۸ تا ۱۸۷۳) نازل می گردید مسلماً اشاره ای به این امر در آثار مبارکه می شد. اما بالعکس همواره از نزول کتاب اقدس در این ایام یا در سال قبل یا در اوائل ورود به عکا صحبت شده است.

ثالثاً در خود کتاب مستطاب اقدس اشاره ای به وقایع سال ۱۸۷۳ شده است آنهم در بند ۸۷ کتاب مستطاب اقدس یعنی در نیمه اول کتاب اقدس. این امر نشان می دهد که همه کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نازل شده است. این مطلب را بهتر می توان فهمید وقتی توجه کنیم که بند ۸۷ (که به سال ۱۸۷۳ اشاره می کند) قبل از دو بندی است که به مسأله حقوق الله و مسأله نزول

کتاب اقدس «در این ایام» پس از وصول عرائض مجدد اشاره شده است. بیان مبارک در بند ۸۷ مربوط به ناپلئون سوم است. بیان مبارک این است: «اذکر من کان اعظم منک شأناً و اکبر منک مقاماً این هو و ما عنده انتبه و لاتکن من الزاقدین انه نبذ لوح الله ورائه اذ اخبرناه بما ورد علينا من جنود الظالمین لذا اخذته الذلّة من کلّ الجهات الی ان رجع الی التراب بخسران عظیم. یا ملک تفکر فیه و فی امثالک الذین سخرُوا البلاد و حکموا علی العباد قد انزلهم الرحمن من القصور الی القبور.»

اغلب نویسندگان تاکنون گمان کرده اند که این بیان مبارک اشاره به ذلت و سرنگونی و شکست ناپلئون سوم است که در سال ۱۸۷۰ صورت گرفته است. ولی حقیقت این است که در این بیان مبارک هم اشاره به شکست و سرنگونی او است و هم اشاره ای به مرگ او. مرگ ناپلئون سوم در سال ۱۸۷۳ صورت پذیرفته است. در این بیان مبارک نه تنها از ذلت و سرنگونی ناپلئون سخن رفته است بلکه می فرمایند: «الی ان رجع الی التراب» یعنی تا آنکه وی به خاک راجع گردید. واضح است که این امر مربوط به مرگ او است یعنی پس از سرنگونی و ذلتش بالاخره مُرد. در جمله بعد هم بلافاصله از ملک برلین خواسته می شود که در مورد ناپلئون و پادشاهان دیگر که خداوند آنها را از قصور به قبور راجع فرموده تفکر کند. معلوم است که ناپلئون به قبر راجع شده بوده است.

بدین ترتیب در نیمه اول کتاب اقدس از واقعه سال ۱۸۷۳ سخن رفته است و این امر به اضافه دلایل دیگر نشان می دهد که نزول کتاب اقدس قبل از سال ۱۸۷۳ نبوده است. البته در کتاب اقدس وقایع دهها سال قبل نیز ذکر شده است چرا که آنها وقایع گذشته است. ولی ذکر واقعه سال ۱۸۷۳

در کتاب اقدس نشان می‌دهد که کتاب اقدس نمی‌تواند قبل از سال ۱۸۷۳ نوشته شده باشد. خاصه آنکه در آثار حضرت بهاء‌الله به صراحت نزول اقدس را پس از وصول عرائض مجدد در سال ۱۸۷۳ معرفی فرموده‌اند. با این حال مسائلی نظیر تاریخ دقیق ارسال کتاب اقدس به ایران هنوز نیازمند تحقیق است تا جزئیات آن آشکار گردد.

یادداشتها:

- ۱ - حضرت ولی امرالله: "God Passes BY"، چاپ ویلمت، ۱۹۴۴، ص ۲۱۳
- ۲ - فاضل مازندرانی: «امر و خلق»، ج ۱، لانگنهان، ۱۴۱ بدیع، صص ۱۰ - ۹
- ۳ - دکتر کامران اقبال: «آغاز و پایان نزول کتاب مستطاب اقدس»، پیام بهایی، شماره ۱۹۳، دسامبر ۹۵، صص ۱۳ - ۱۱
- ۴ - دکتر کامران اقبال: «تاریخ نزول و نگارش کتاب مستطاب اقدس»، پژوهشنامه، شماره دوم، صص ۱۱۱ - ۱۰۰
- ۵ - حضرت بهاء‌الله: «مجموعه الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده»، لانگنهان، ۱۳۷ بدیع، ص ۵۴
- ۶ - مأخذ بالا، ص ۱۰
- ۷ - فاضل مازندرانی: «اسرار الآثار»، ج ۴، طهران، ۱۲۹ بدیع، ص ۴۳۳
- ۸ - فاضل مازندرانی: «اسرار الآثار»، ج ۳، طهران، ۱۲۸ بدیع، ص ۲۵۵
- ۹ - ادیب طاهرزاده: "Revelation of Baha'u'llah"، ج ۴، صص ۲۵۰ - ۲۳۷
- ۱۰ - حضرت بهاء‌الله: «مجموعه الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده»، ص ۵۰
- ۱۱ - نجم باختر، سپتامبر ۱۹۱۱، شماره دهم، ص ۲

۱۲- همان مأخذ، ص ۴

۱۳- امر و خلق، ج ۱، صص ۱۱-۱۰

۱۴- حضرت بهاء الله: «آثار قلم اعلى»، ج ۷، طهران، ۱۳۷ بدیع، ص ۲۳۶

۱۵- نقل از مقاله دکتر کامران اقبال، پژوهشنامه، ص ۱۰۸

(مجله پیام بهایی، شماره ۲۳۱)

تحقیق در آثار مبارکه

چگونه می‌توان آثار مبارکه را معرفی کرد و شرح داد؟ محققان مختلف شیوه‌های مختلفی برای این منظور به کار بسته‌اند. در این مقاله نظریات یکی از محققان عالیقدر بهایی را در باره کتاب عهدی می‌خوانید که چگونه با استخراج موضوع اصلی کتاب عهدی تقریباً تمام بحث خود را به این مهمترین مطلب اختصاص داده‌اند.

کتاب عهدی

شاپور راسخ

موضوع عرائض بنده کتاب عهدی است که از آثار مهمه حضرت بهاء‌الله است، به حدی که در مورد آن توصیف «اکبر الواح» به کار رفته است؛^۱ لوحی که در ادیان سابقه به این شکل و صورت وجود نداشته و به فرموده حضرت عبدالبهاء: «از اول ابداع الی یومنا هذا در ظهور مظاهر مقدسه چنین عهد محکم متینی گرفته نشده.»^۲ هیچ یک از مظاهر ظهور قبلی وصیت نامه کتبی باقی ننهاده‌اند و جانشین خود را که مردم باید با او بیعت کنند به این صراحت تعیین نکردند و اگر کردند اختیار تفسیر و تشریح و تبیین کلمه‌الله را به او تفویض نفرمودند.^۳ محققان مسیحی می‌گویند که اگر وصیت نامه کتبی نبوده و لکن نطقهای وداع یا تودیع وجود داشته که تا حدی قابل مقایسه با وصیت نامه مکتوب می‌تواند باشد. در ادبیات یهود نطقهای وداع متعدد است. حتی گفته شده که همه سفر تنبیه نوعی خطابه وداع حضرت موسی است که در آن سفارشها و

تاکیدات نهایی خود را به قوم یهود فرموده‌اند. هم در آغاز مسیحیت دو رساله در دسترس بود، یکی به نام وصیت نامه موسی و دیگری به نام وصیت نامه‌های دوازده شیوخ قوم یهود. نطق خداحافظی عیسی بن مریم (عشاء ربانی) وصیت نامه‌ای است نزدیکتر به زمان ما که از جهت بعضی نکات بدیع شباهت بین خطابه تودיעی حضرت مسیح و لوح عهدی جمال مبارک وجود دارد و شرح آن بعداً خواهد آمد.

کلمه وصیت نامه معادل لغت testament در فرانسه و testament در انگلیسی از ریشه کلمه لاتین testamentum است که معادل یونانی آن diatheke است و علاوه بر وصیت نامه معنی عهد و پیمان هم می‌دهد و از همین رو است که ما در زبان فارسی تورات و انجیل را عهد قدیم و عهد جدید می‌خوانیم و در زبانهای غربی Old Testament و New Testament که عیناً همان معنی را دارد. البته می‌توان گفت فرق است بین وصیت نامه testament که یک طرفه است چون شخص موصی اموال خود را به نحوی که شخصاً می‌خواهد تقسیم می‌کند در حالی که عهد و پیمان که مورد بحث ما است، covenant در انگلیسی و alliance در فرانسه، دو جانبه است یعنی خدا مزیتها و مواهبی را در اختیار بشر می‌گذارد و متقابلاً از او انتظار رفتارهایی را دارد.

اهل بهاء فرق می‌گذارند بین میثاق اعظم که مابه‌الاشتراک همه ادیان است و آن عهدی است که خدا با بشر می‌بندد و میثاق اصغر که مخصوص امر بهایی است، یعنی تعیین جانشین و مبتین کلمه الله توسط مظهر امر الهی. میثاق اعظم همان است که حضرت ولی امر الله در کتاب قرن بدیع آن را میثاق کلی الهی نامیده‌اند.^۴ یعنی عهدی که به وسیله انبیاء و سفراء الهی از

مَنْ عَلَى الارض برای ایمان به ظهور بعد گرفته می شود. در همان کتاب اشاره ای به عهد خاص یا میثاق اصغر می بینیم آنجا که می فرمایند: «عهد و میثاق ربانی، اعلی و ابهی ثمره ظهور و اعظم تجلی جمال قدم در این دور افخم اکرم» است. ۵

جناب جرج تاونزند ایادی امرالله و محقق ارجمند قائل به هفت قسم عهد و میثاق هستند:

۱ - عهد و میثاقی که با حضرت آدم آغاز شد و با حضرت بهاءالله پایان گرفت و آن بین خدا و مجموع بشریت است.

۲ - میثاق بین خدا و هر پیامبری که از طریق آن رسالت به نفس وی تفویض می گردد.

۳ - عهد و میثاق از نوع آنچه بین پیامبر و مؤمنین ظهور تحقق می یابد در مورد قبول و تصدیق مظهر ظهور بعد.

۴ - عهد و میثاق بین پیامبر و امت او که شامل تعهدات اخلاقی و وفاداری و اطاعت است.

۵ - عهد و میثاق خاص که بین پیامبر و مؤمنین در مورد جانشین بلافصل اوست.

۶ - عهد و میثاق بین مظهر ظهور و یکی از حواریون و تلامیذ او.

۷ - عهد و میثاق بین جانشین مظهر ظهور و جمهور مؤمنین در مورد کیفیت تداوم این عهد خاص و نحوه اطاعت و تبعیت اخلاقی. ۶

چون بحث از لوح عهدی است باید هم از ابتداء عرض کنم که لوح عهدی هم وصیت نامه و میثاق اصغر حضرت بهاءالله است و هم عهدی است که آن حضرت به عنوان مظهر کلی الهی از مجموع عالم بشریت

می گیرند و بر طبق آن از مردم می خواهند که با وجه خاصی رفتار کنند و برای مقصد مهمی که محبت و اتحاد عالم انسانی است. کوشا باشند. مخاطبان صریح این لوح منیع هم اهل بهاء اولیاء الله و امنائه بوده اند و هم جمیع اهل عالم یا عباد به طور کلی، و در همین لوح مبارک به طبقات مختلفه خلق اشارت رفته نظیر ملوک ارض، امراء و علماء فی البهائ، اغصان، افنان، ذوی القربی و احزاب مختلفه.

مقایسه ای اجمالی بین نقطه های تودعی حضرت مسیح و عبارات لوح عهدی

حضرت عیسی مسیح: «اگر جهان به شما بغض و کینه ورزد بدانید که دنیا مرا پیش از شما دشمن داشته است. اگر شما از این جهان بودید جهان هم شما را دوست می داشت و لکن چون شما از این جهان نیستید و من شما را در میان اهل عالم برگزیده ام به علت همه اینها دنیا هم به شما دشمنی می ورزد.» (انجیل یوحنا، باب پانزده / آیات ۱۹ - ۱۸)

حضرت بهاء الله: «ثروت عالم را وفایی نه. آنچه را فنا اخذ نماید و تغییر پذیرد لایق اعتنا نبوده و نیست مگر علی قدر معلوم.»

حضرت عیسی مسیح: «شما مرا استاد و آقای خود می خوانید و این درست است چون من آنچه گفتید هستم. اگر پاهای شما را شستم در حالی که استاد و آقای شما هستم برای این است که شما هم پاهای همدیگر را بشوئید زیرا من به شما سر مشقی دادم که در نتیجه همان طور که من کردم شما هم عمل کنید و با عمل کردن آن شما هم خوشبخت خواهید بود.» (انجیل یوحنا، سیزده / ۱۷ - ۱۳)

حضرت بهاء الله: «مقصود این مظلوم از حمل شداید و بلایا و انزال آیات و اظهار یتنات، اخماد نار ضغینه و بغضاء بوده که شاید آفاق افنده

اهل عالم به نور اتفاق منور گردد و به آسایش حقیقی فائز.»

مجملی در باره عهد و میثاق در ادیان سالفه

شکل نخستین عهد را در سفر تکوین می توان یافت؛ عهدی که بنیادگذار همه نظامات اخلاقی دینی است. خداوند آدم را از خوردن میوه درخت معرفت تحذیر می کند. آدم با خوردن این میوه من بعد مسؤولیت اعمال و افعال خود را پذیرا می شود.

نمونه دومین شکل عهد که مورد اشاره جناب تاونزند است: خدا با مظهر خود ابراهیم عهدی می بندد. خدا به ابراهیم وعده تکثیر نسل او و برکت به خاندان او و تفویض مقام پدر امتهای بسیار را به او می دهد. (سفر تکوین)

سومین شکل عهد وعده به ظهور بعد است. در عشاء ربانی عیسی مسیح می گوید: «اگر مرا دوست دارید احکام مرا نگاه دارید و من از پدر سؤال می کنم و تسلی دهنده دیگر به شما عطا خواهد کرد. تا همیشه با شما بماند، یعنی روح راستی ...» (انجیل یوحنا، چهارده/ ۱۷-۱۵) و در آیه ۳۰ چنین آمده: «بعد از این بسیار با شما نخواهم گفت زیرا که رئیس این جهان می آید و در من چیزی ندارد.»

در مورد چهارمین نوع عهد می شود به سفر تثنیه مراجعه کرد که خدا از طریق حضرت موسی از قوم برگزیده خود در مورد تبعیت کامل از احکام و اوامر الهی عهد می گیرد و در مقابل، وعده خیر و نیز وعید یعنی تهدید به مجازات در صورت نافرمانی در سفر مذکور آمده است.

پنجمین شکل عهد در ادیان سالفه فاقد صراحت است. در مورد وصایت یوشع به باب ۳۱ سفر تثنیه مراجعه کنید و در باره وصایت بطرس

به انجیل متی، فصل ۱۶، آیه ۱۸. در سفر تثنیه (باب ۳۱) حضرت موسی یوشع را قوی دل می کند که تو با قوم به سرزمین موعود داخل خواهی شد و خداوند خود پیش روی تو می رود و او با تو خواهد بود و تو را و ان خواهد گذاشت.

در انجیل متی، فصل ۱۶، آیه ۱۸ چنین آمده: و من به تو می گویم که تو بطرس هستی و بر این حجر است که من کلیسای خود را برپا می کنم. و در آیه ۱۹: من به تو کلیدهای ملکوت آسمان را خواهم داد. آنچه تو در روی زمین ببندی در آسمانها بسته خواهد شد و آنچه تو در زمین باز کنی در آسمانها باز خواهد شد.

در اسلام سابقه عهد و میثاق خاص چنین است: هنگام رجعت از حجةالوداع حضرت رسول در غدیر خم روی به مردم کرده می فرماید: هر که من مولای او باشم علی مولای او است. خداوندا، دوست بدار هر که او را دوست بدارد و دشمن بدار هر که او را دشمن بدارد. ناگفته نماند که بعضی از اهل سنت، دلالت این حدیث را بر خلافت علی علیه السلام قبول ندارند. ضمناً باید یادآور شد که خود حضرت علی در مورد جانشینی رسول الله با ابوبکر خلیفه اول بیعت فرمودند.

بشارت به لوح عهدی

در مکاشفات یوحنا نبی چنین آمده (بازده/۱۹): «و قدس خدا در آسمان مفتوح گشت و تابوت عهدنامه او در قدس او ظاهر شد و برقها و صداها و رعدها و زلزله و تگرگ عظیمی حادث شد.»

در باره عظمت مقام انسان در عهد موعود در مکاشفات آمده (بیست و دو/۴): «و چهره او را خواهند دید و اسم وی بر پیشانی ایشان خواهد بود.» و

در باب ۲۱، آیه ۴: «اینک خیمه خدا با آدمیان است و با ایشان ساکن خواهد بود و ایشان قومهای او خواهند بود.»

این آیات را در ارتباط با این عبارات لوح عهدی باید مطالعه کرد: «امروز روزی است بزرگ و مبارک. آنچه در انسان مستور بوده امروز ظاهر شده و می شود. مقام انسان بزرگ است اگر به حق و راستی تمسک نماید و بر امر ثابت و راسخ باشد.»

باید متذکر بود که این ظهور از نوادر ظهوراتی است که به نام شخص مظهر امر (بهائی، بهاء الله) خوانده شده و در عین حال نام مظهر ظهور از صفات الهی است (بهاء) و در نتیجه اسم مظهر ظهور بر جبین همه مؤمنان خواهد بود چنانکه مکاشفات پیش بینی کرده است.

مضامین عمده لوح عهدی

برخی از مضامین این لوح منبوع به عهد کلی الهی با بشر مربوط می شود. ده مضمون را از این باب می توان یادداشت کرد: (۱) بی اعتباری عالم مادی؛ (۲) هدف ظهور اتحاد و اتفاق اهل عالم است؛ (۳) توصیه خلق به آنچه سبب ارتفاع مقام آنان است از قبیل تقوی و عمل به معروف و طهارت انسان و ...؛ (۴) تجلیل مقام انسان مشروط به شرط ایمان و تمسک به حق و راستی و اخلاق رحمانی؛ (۵) اعلام این اصل که مذهب الهی برای محبت است، آن را نباید سبب اختلاف و عداوت کرد؛ (۶) تفکیک عرصه سیاست و دین؛ (۷) توصیه عدل و انصاف به مظاهر قدرت و حکم؛ (۸) اشاره به دین الهی و اینکه این اسباب نظم را نباید موجب پریشانی کرد؛ (۹) «قل کل من عند الله» (احترام به تفاوتها و کثرت، و دعوت به مدارا)؛ (۱۰) توصیه خدمت به امم و اصلاح عالم و تبعیت از نصایح الهی.

نُه مضمون ذیل به اهل بهاء و میثاق خاص مربوط می شود: (۱) «گنج نگذاشتیم»؛ (۲) شرط وارد شدن به سلک اهل بهاء؛ (۳) آنچه سبب حفظ و علت راحت است و آنچه سبب حیات عالم و نجات امم است از قلم اعلی نازل شده است؛ (۴) خطاب به امراء و علماء فی البهاء؛ (۵) سفارش و توصیه به اغصیان و افنان و منتسبین؛ (۶) «توجهوا الی من اراده الله الذی انشعب من هذا الاصل القدیم»؛ (۷) مقام ثانوی برای غصن اکبر؛ (۸) اغصان حقی بر اموال ناس ندارند؛ (۹) توصیه تقوی به اغصان و افنان و خویشاوندان. یادآور می شود که خلاصه جامعی از کتاب عهدی در کتاب قرن بدیع، صفحات ۴۷۴ - ۴۷۳ آمده است.

فراموشی موضوع عهد و پیمان نزد پیروان ادیان سالفه

از نکات شگفت این است که عاقه مردم و حتی محققان علوم الهی در ادیان سالفه موضوع عهد و میثاق را تقریباً از خاطر برده اند. دائرة المعارف میرسه الیاد (Mircea Eliade) که از معتبرترین پژوهندگان ادیان تطبیقی محسوب است در مقاله مربوط به عهد و میثاق آمده که هر چند در ابتدای مسیحیت موضوع عهد و میثاق و تجدید آن مطرح بود اما بعداً در تئولوژی مسیحی تا زمان اصلاح مذهبی پروتستانی، اهمیت خود را از دست داد و فقط از قرن شانزدهم بود که بعضی از پژوهشگران پروتستانی با تجدید غور و بررسی در کتاب عهد عتیق تا حدی به موضوع مذکور توجه حاصل کردند. Dictionnaire de spiritualite («فرهنگ معنویت») که نوعی دائرة المعارف عظیم مسیحی است در مجلدات کثیر خود نه در باره alliance سخن می گوید و نه در باره covenant که هر دو به معنی عهد و میثاق است. اما بعضی از محققان را عقیده بر آن است که

عهد و میثاق موضوعی مهم و اساسی و مرکزی منحصرأدر تورات است و نه در انجیل. میرسه الیاد دو نوع عهد در کتاب تورات می بیند: یکی آنکه خدا اعطای مواهبی را بدون شرط متقابل متعهد می شود مثل تعهد خدا به آنکه طوفانی مانند طوفان نوح دیگر باره بر نیانگیزد (تکوین، ۱۸/ ۱۷) و تعهد خدا به آنکه نسل داود را الی الابد ادامه دهد نیز یکجانبه است. خدا در سفر تکوین تعهدی یکجانبه در قبال ابراهیم می کند و در عین حال دستور ختنه‌ای را می دهد که هیچ تناسبی با تعهد خدا ندارد.

نوع دوم تعهد دوجانبه یا متقابل است و یا در مواردی خدا تعهدات و الزاماتی را برای بشر تعیین می کند ولی خود تعهد مشخص و روشنی را در قبال آن بر عهده نمی گیرد. مثلاً خدا پیمان خود را در جبل سینا (خروج، بیست) اعلام می دارد با اشاره به مواهب و الطاف پیشین خود ولی خود را به هیچ تضمین خاصی متعهد نمی دارد. اما در مقابل، طرف انسانی مسؤول تکالیفی در برابر خدا و دیگران می شود که عدم رعایت و اجرای آنها مجازاتهای سختی در پی دارد.

اینکه پرلیت (L. Perliitt) گفته که سابقه فکر عهد و میثاق را در سفر تثئیه و در تئولوژی یهود باید جست و نه در سنتهای اقوام دیگر مورد قبول ما نیست. امر بهایی این مفهوم را به همه ادیان سرایت می دهد.

اینکه محققان گفته اند عنصر عهد و میثاق بین یهوه و قوم یهود عامل مؤثری در اتحاد قبائل اسرائیل بود نکته جالبی است که بیان مبارک حضرت عبدالبهاء را در مورد نقش عهد و میثاق در وحدت عالم انسانی در خاطر مجسم می سازد: محور وحدت عالم انسانی قوه میثاق است. برخی از محققان به اینکه مسأله عهد و میثاق را فقط برای درک بنیاد

حیات دینی یهودیان اهمیت دهند اکتفا ننموده و گفته‌اند این مفهوم برای نشان دادن تداوم و اتصال بین آئین یهود و دیانت مسیحی نیز قابل توجه است. کارل بارت (Barth) از علمای الهی مسیحی بر آن است که عهد و میثاق پیمان دوستی بین خدا و بشریت بود که به علت گناه بشر گسسته شد و باز توسط حضرت مسیح برقرار گردید. متأسفانه علمای مسیحی متوجه نشده‌اند که اتصال میان عهد قدیم و عهد جدید فقط جلوه‌ای از تسلسل و تکامل ظهورات الهی است. از این رو علمای مذکور رابطه میان عهد و پیمان الهی را با فرجام شناسی (eschatology) نفهمیده‌اند.

دیانت اسلام متوجه این تسلسل ادیان هست اما اصل تکامل را گویی قبول ندارد چون دین اسلام را به عنوان تجدید همان آئین ابراهیم مطرح می‌کند. توجه به ارتباط اسلام با مسیحیت و آئین یهود می‌تواند شناخت عهد و پیمان را نزد مسیحیان غنای بسیار بخشد.

چنانکه «دائرة المعارف آئین کاتولیک، دیروز، امروز، فردا» (به زبان فرانسه، نشر پاریس، ۱۹۴۸ م.) نوشته است: «عهد و میثاق پیمانی است دوستانه [رسمی؟] بین افراد یا بین ملت‌ها که معمولاً با سوگند همراه است و باید نشانه‌ای هم در میان باشد که بر انعقاد پیمان گواهی دهد. گاه یک قربانی عقد این توافق را صحه می‌نهد و به دنبال آن طرفین پیمان با هم صرف غذا می‌کنند.»^۷ حضرت عیسی مسیح در عشای ربانی فرمود که خون او که بر زمین خواهد ریخت خون عهد و میثاق است.^۸ این سخنان یادآور سفر خروج است (بست و چهار/ ۸) که می‌گوید خون قربانی خون ریخته شده برای تثبیت عهد و میثاق است. پس به گفته علمای مسیحی با ظهور مسیح وعده‌های خدا به ابراهیم در مورد عهد جدید بتمامها تحقق

یافت و نیز وعده و نبوت ارمیای نبی در این مورد متحقق شد.

Paul Poupard محقق مسیحی (کاتولیک) در فرهنگ ادیان خود که از بهترین معجمهای دینی است می گوید در حالی که قبل از حضرت مسیح، عهد و میثاق لفظی، حقوقی و قراردادی یا برونی بود با ظهور مسیح «درون و جودی» و زنده و پویا شد.

نه مسیحیت و نه آئین یهود، عهد و میثاق الهی را به آینده تسری نمی دهند. در اسلام هم سخن از عهد و میثاق مکرراً به میان آمده. گویند قرآن حدود هفتصد بار به جنبه های مختلف عهد و میثاق توجه می کند و لکن مسلمانان عهد الهی را در رسالت محمدی مختم می دانند و حال آنکه در شریعت بهایی اعتقاد به خاتمیت وجود ندارد و در نتیجه بهائیان بر آنند که عهد و میثاق در آینده هم ادامه خواهد یافت. عهد موسوی شمولش بر قوم اسرائیل است؛^۹ عهد مسیحائی از دایره قوم اسرائیل فراتر می رود کما آنکه اسلام هم در حلقه اقوام عربی محدود نمی ماند. مع ذلک در هیچ مورد از موارد فوق آن جهت جهانی که در امر بهایی دیده می شود به آن قوت و شدت مشاهده نمی شود.

از جهت دیگر هم تفاوت میان مفهوم عهد و میثاق نزد اهل بهاء و نزد ادیان سابقه ملاحظه می توان کرد. عهد و میثاق در آئین یهود بیشتر جنبه قراردادی - صوری و جمعی دارد اما یکی از انبیای بنی اسرائیل، ارمیا (سی و یک / ۳۴ - ۳۱) پیش بینی زمانی را در آینده می کند که عهدی که در آن هنگام بسته خواهد شد در باطن و بر دلها ثبت خواهد شد: «شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد و آن را بر دل ایشان خواهم نوشت و من خدای ایشان خواهم بود و ایشان قوم من خواهند بود.» هر چند که این نبوت را

می شود بر مسیحیت تطبیق کرد اما تحقق کامل آن در ظهور حضرت بهاء الله است. این جنبه باطنی و صمیمی عهد و میثاق را در عبارات متعدّد کلمات مکنونه می توان باز یافت از جمله در فقرات زیر:

۱۹ - «... آیا فراموش کرده اید آن صبح صادق روشنی را که در ظلّ شجره انیسا...»

۳۰ - «... در بادیه های عدم بودی و تو را به مدد تراب امر...»

۷۱ - «... یاد آورید آن عهدی را که در جبل فاران...»

بعضی از محققان متوجه شده اند - امری که نزد اهل بهاء بی گمان پذیرفته شده است - که عهد و میثاق فی الحقیقه بنیاد گذار اخلاق است و محدود به اجرای احکام صوری نیست. مطلبی که م. م. شریف در تاریخ فلسفه در اسلام نوشته در این مورد صدق می کند:

«رابطه خدا و انسان - خدا روح یا نفس انسانی را از عدم خلق کرد با این سرنوشت که [انسان] خلیفه خدا بر روی زمین گردد. انسان با دمیده شدن نفخه الهی جان گرفته است. استکمال انسان و شرط کمال جویی او در این است که از صبغه الله نقش بپذیرد (ر. ک. سوره بقره، ۱۳۸) و سرانجام متحلّی و متصف به صفات الهی گردد. چرا که خداوند بر آن است که نور خویش را تمامیت و کمال دهد (سوره توبه، ۳۲) که همانا کمال بخشیدن صفات خویش در انسان است. بنا بر این تنها هدف انسان، اتّصاف به کلیه صفات الهی است که همه ارزشهای بالذاتند. خداوند محیط بر انسان است و خالق او است (بقره، ۱۸۶) و همواره به انسان نزدیک است، نزدیکتر از رگ گردن و بشر در هر جا و در هر کاری که باشد خدا با او است و بر کردار و احوال او آگاه است و به هر سوی که انسان روی آورد خداوند

حضور و احاطه دارد و او دعای بندگان را اجابت می‌کند.»^{۱۱}
 چون عهد و میثاق را بنیاد پیروی از احکام و تعالیم اخلاقی ادیان دانستیم بد نیست مقایسه‌ای بین ادیان مختلفه بکنیم. در سفر تثبیه اجرای احکام با وعده‌ها و تهدیدها تأکید شده است. مثلاً در صورت اجرای احکام آمده که خدای جاویدان به تو برکت و نعمت فراوان خواهد داد (سی/ ۸-۹). در آیه ۱۶ وعده حیات و تأیید و توفیق و تزیید جمعیت داده شده است ولی آیات ۱۸-۱۷ می‌گویند: ولی اگر قلب تو منحرف شود و اطاعت نکنی و خدایان دیگر را پرستی در آن صورت معدوم خواهی شد و راه به سرزمین موعود نخواهی یافت.

لحن کلام در انجیل جلیل به کلی تغییر می‌کند. در انجیل یوحنا، فصل ۱۴، آیه ۱۵ از حضرت مسیح نقل شده که فرمود: اگر مرا دوست می‌دارید احکام و فرامین مرا نگاه خواهید داشت. و حضرت بهاء‌الله در لوح عهدی می‌فرماید: «نصایح قلم اعلی را به گوش حقیقی اصغاء نمائید آنها خیرٌ لکم عما علی الارض یشهد بذلک کتابی العزیز البدیع.» پس لحن لوح عهدی مشوق است: «نوصیکم بتقوی الله و بمعروف و بما ینبغی و بما ترتفع به مقاماتکم.» و یا «نوصیکم بخدمة الامم و اصلاح العالم.» بجای تهدید بر حُسن مناعت انسان و تفکر و تأمل او تأکید می‌فرماید: «آنچه را فناخذ نمایند و تغییر پذیرد لایق اعتنا نبوده و نیست.»

مجملی در باره عهد خاص

غصن اعظم منشعب از اصل قدیم: در کتاب مستطاب اقدس که حدود ۱۹ سال قبل از لوح عهد صادر شده در وصف مرکز عهد و میثاق مظهر کلی الهی فرموده‌اند: «اذا غیض بحر الوصال و قضی کتاب المبدء فی

المال توجّهوا الي من اراده الله الذى انشعب من هذا الاصل القديم» و در کتاب عهدی توضیح فرموده‌اند که «مقصود از این آیه مبارکه غصن اعظم بوده.»

هم در کتاب اقدس است که حق تبیین کلمات الله به مرکز عهد، حضرت عبدالبهاء تفویض شده: «اذا طارت الوراقاء عن ايك الثناء و قصدت المقصد الاقصى الاخفى ارجعوا ما لا عرفتموه من الكتاب الى الفرع المنشعب من هذا الاصل القويم.»

این دو اصطلاح ریشه و شاخه سابقه ممتدی در کتب مقدسه دارد. در عهد عتیق سخن از دو درخت می‌رود: درخت حیات و درخت معرفت (سفر تکوین، دو/۹) و خداوند به آدم اجازه می‌دهد که از همه درختان باغ عدن بی ممانعت، میوه بخورد مگر از درخت معرفت نیک و بد. (تکوین، دو/۱۷-۱۶)

در نزد مسیحیان درخت از احترام خاص برخوردار است چون شجره صلیب که مسیح بر آن آویخته شد که مظهر عهد جدید و رمز زندگی نوین آدمیان بود. در مکاشفات یوحنا، فصل ۲۲، آیه ۲ ذکر درخت حیات است که دوازده میوه می‌آورد یعنی هر ماه میوه می‌دهد و برگهای آن درخت برای شفای افتها است و این درخت در وسط شارع عام است بر کنار نهر حیات که از تخت خدا و بزه (یعنی ظهور حضرت بهاءالله و حضرت اعلی) جاری می‌شود.

در «فرهنگ سبلمها» (رموز و کنایات) به زبان فرانسه آمده که چون درخت در اعماق زمین ریشه می‌دواند و شاخه‌های آن به سوی آسمان سر می‌کشند به عنوان مظهر و نمودار رابطه میان این جهان و جهان بالا شناخته

شده است.

در اسلام هم اصطلاح سدره منتهی به کار رفته که مقام مظهر وحی الهی است که دانش هیچ انسانی از مرز آن نمی گذرد.

در مورد ریشه باید به سخن اشعیاء احاله کرد که گفته است (بازده/ ۱): «و نهالی از تنه یستی بیرون آمده شاخه‌ای از ریشه‌هایش خواهد شکفت» که اشاره است به حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء در همین باب (آیه ۱۰) آمده که در آن ایام، ریشه یستی علم و بیرقی برای ملتها خواهد شد و مجد و جلال (بهاء) محل او خواهد بود.

و می دانیم که در کتاب مقدس به صراحت گفته شده که غصن (شاخه) هیکل رب را بنا خواهد کرد ۱۲ چنانکه عملاً نیز ساختمان بخشی از مقام اعلی به دست حضرت عبدالبهاء (غصن اعظم) در جبل کرمل صورت گرفت و در اشعیاء فصل ۴، آیه ۲ آمده: «فی ذلک الیوم یکون غصن الزب بهاء و مجداً و ثمر الارض فخرأ و زینة لنا جین من اسرائیل»

اینکه تع «من اراده الله» را در مورد حضرت عبدالبهاء به کار برده اند دال بر قوت و سطوت میثاق است که هیچ نیرویی با آن مقابله نتواند کرد. قبلاً به آیه ۱۹ باب ۱۱ مکاشفات یوحنا در پیش بینی کتاب عهد حضرت بهاء‌الله اشاره کردیم. در آیه ۱۶ باب مزبور که ذکر ۲۴ پیر که در حضور خدا بر تختهای خود نشسته اند رفته به نظر می رسد به همین عهد و میثاق محکم متقن اشاره می رود آنجا که از زبان ۲۴ پیر گفته شده: «تورا شکر می کنیم ای خداوند، خدای قادر مطلق که هستی و بودی زیرا که قوت عظیم خود را به دست گرفته به سلطنت پرداختی.»

چند کلمه در باره صحیفه حمراء

در لوح جمال قدم خطاب به ابن ذئب ذکر صحیفه حمراء رفته ۱۳ که می دانیم مراد بطور خاص همین لوح عهدی است. حمراء یعنی سرخ که رنگ آتش و خون است و در فرهنگهای مختلف به عنوان مظهر اصل حیات تلقی شده و گواه قدرت - قوت و درخشش این اصل است. صحیفه حمراء به معنای عام آثار قلم اعلی را در بر می گیرد و به تعبیرات دیگر هم به کار رفته چنانکه در لوحی مرقوم: «یک کتاب به صحیفه حمراء مذکور و او مخصوص است به ذکر جواهر وجود و ایشانند آن نفوسی که عالم را یک وطن دانند و با کل به روح و ریحان حرکت نمایند و درع این نفوس تقوی بوده و هست.»^{۱۴} جناب فاضل مازندرانی در اسرار الانار (خصوصی) نوشته اند:

«و صحیفه حمراء در آثار و الواح تکرار ذکر یافت و گاهی کتاب تدوین و گاهی کتاب تشریح و تکوین و گاهی صحیفه نفس و وحی و علم اراده شد چنانچه در ضمن لوحی ثبت در نام امین است، قوله: «یا امین، انت حرف من صحیفتی الحمراء و ذکر من هذا الكتاب...» و گاهی خصوص کتاب عهد را اراده فرمودند.»

در ادیان سالفه گاه قرمز به معنی رنگ عشق - رنگ قوت و قدرت - رنگ عدل و داد گستری به کار رفته در حالی که سفید رنگ حکمت تلقی شده است.

خلاصه و نتیجه گیری

در امر بهایی به موضوع عهد و میثاق چه در معنای کلی و چه در معنای خاص آن توجه و تأکید خاصی شده است که به نظر می رسد در

ادیان سالفه تا حدی فراموش شده یا به مرحله ثانوی اهمیت تقلیل یافته داده شده است. محققان بهایی شایسته است که بحثی تطبیقی به منظور مقایسه دیدگاه بهایی با نظر ادیان پیشین در مورد عهد و میثاق را مفتوح کنند. هرگاه به یاد آوریم که به فرموده حضرت مولی الوری جمیع قوای عالم امکان در خدمت میثاق رحمن است، آن وقت بیشتر به ضرورت این بررسی پی خواهیم برد و این گفتار تنها گامی نخستین در مسیر چنین پژوهشی است. ۱۵.

یادداشتها:

● نویسنده این مقاله را به صورت نطقی در دومین دوره فارسی «مجمع عرفان» در مرکز مطالعات بهایی آکوئو (ایتالیا) جون ۱۹۹۶ ایراد کرده اند.

۱- اوصاف دیگر از جمله «صحیفه حمراء» بوده. ر. ک. حضرت ولی امرالله شوقی ربانی، کتاب قرن بدیع (دانداس: مؤسسه معارف بهایی به لسان فارسی، ۱۴۹ ب.، ۱۹۹۲ م.)، ص ۴۷۱

۲- ایضاً، ص ۴۷۲

۳- مورد آن بوشع جانشین حضرت موسی است.

۴- کتاب قرن بدیع، ص ۸۷

۵- ایضاً، ص ۴۸۶

6. Adib Taherzadeh, *The Covenant of Bahá'u'llah* (Oxford: George Ronald, 1992), pp. 3-4

۷- ر. ک. سفر تکوین، بیست و شش / ۲۸ و ۳۱؛ سی و دو / ۴۶-۴۵، ۵۴؛ سی و

۸- متی، بیست و شش/ ۲۸؛ مرقس، چهارده/ ۲۴؛ لوقا، بیست و دو/ ۲۰ و نامه اول به قرنتیان، یازده/ ۲۵

۹- ر. ک. از جمله به باب چهارم سفر تثبیه. در سفر تثبیه، هفت/ ۶ آمده: «زیرا که تو برای بهوه خدایت قوم مقدس هستی. بهوه خدایت تو را بر گزیده است تا از جمیع قومهایی که بر روی زمین اند قوم مخصوص برای خود او باشی.»

۱۰- ر. ک. سفر تثبیه، چهار/ ۱۴ - ۱۳ در مورد اجرای ده فرمان موسی

۱۱- تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، صص ۲۰۳ - ۲۰۲

۱۲- زکریا در باب ۶، آیه ۱۲ می گوید: «این است مردی که نامش غصن خواهد بود و زیر پاهایش همه چیز سبز خواهد شد و او هیکل رب را بنا خواهد کرد.» و هم زکریا است که در فصل ۳، آیات ۹ - ۸ می گوید: «من عبد خود غصن را فرا خواهم خواست... و من گناه را به یک روز از این کشور زائل خواهم کرد.»

۱۳- «در خزائن علوم الهی علمی موجود که عمل به آن خوف را زائل می نماید... و همچنین کلمه ای در صحیفه حمراء از قلم اعلی مرقوم و مسطور و آن کلمه قوت مکنونه در عبادت ایتماها ظاهر فرماید. بلکه مثل آن بر آن بیفزاید.» حضرت ولی امرالله در *God Passes By* (کتاب قرن بدیع، ص ۴۷۱) تصریح فرموده اند که صحیفه حمراء مذکور در رساله ابن ذئب همان لوح عهدی است.

۱۴- ر. ک. فرهنگ لغات دکتر ریاض قدیمی

۱۵- در مورد عهد و میثاق به کتاب جناب ادیب طاهرزاده به زبان انگلیسی تحت عنوان «عهد و میثاق حضرت بهاءالله» (*The Covenant of Baha'u'llah*) و مقاله این بنده در باره لوح عهدی در مجموعه محبوب عالم (کانادا: انتشارات مجله عندلیب، سال مقدس ۹۳ - ۱۹۹۲، صص ۵۴۹ - ۵۳۴) مراجعه شود. ضمناً به برخی از ماخذ و منابع غربی این گفتار، در خلال آن اشارت رفته است.

تحقیق در آثار مبارکه

این مقاله بخشی از تحقیق مفصلی است که در باره انعکاس احوال دوران ظهور در آثار مبارکه نگاشته شده است و در این بخش به بررسی مطالب رساله مدنیه می پردازد و فهرستی توصیفی از مطالب این رساله به دست می دهد. مراعات دقت در جزئیات تاریخی در متن و یادداشتها و ایجاز در کلام از نکات قابل توجه این مقاله است.

رساله مدنیه و عصر اصلاحات

رساله مدنیه به تصریح حضرت عبدالبهاء در متن آن، در سال ۱۲۹۲ ه. ق. نگاشته شد (۷۲). هدف اصلی مرکز میثاق در نگارش این کتاب امتثال این امریه جمال قدم بوده است: «یا عِصْنِ اعْظَم، مَحْبُوبِ آنْکِه چَند ورقِی در سَبَبِ و عِلْتِ عِمَارِ دُنْیَا و خَرَابِیِ آنْ نُوْشْتِه شُود بَه قَسْمِی کِه مَتَعَصِّبِیْنَ رَا یَکِ در جِه تَنْزَلِ دِهْد تا مَسْتَعِد شُونْد از بَرایِ اصْغَاءِ حَفِیْفِ سِدْرَه بَیَانِ کِه الِیَوْمِ مَرْتَفَعِ اسْت.» (فیضی، حیات عبدالبهاء ۴۲). بنا بر تعبیر حضرت ولی امرالله، حضرت عبدالبهاء با نگارش این اثر، مطالب بسیار مهمی در باب «تجدید نظام آینده جهان» بیان فرموده اند (نظم جهانی بهایی ۵۱). در اینجا، مقصد به هیچ روی بررسی همه جانبه این سفر منیع نیست که این کاری سترگ است و البته خارج از توان و نیز هدف مادر این نوشته. رساله مدنیه را می توان از جنبه های گوناگون مورد بررسی قرار داد. تاکنون تحقیقاتی بر روی این اثر مبارک انجام شده است^۱ و بی شک

غناي آن انگیزه بسیار برای تحقیقات بیشتر و وسیع تر در آینده ایجاد خواهد کرد. در میان زوایای مختلفی که می توان از آنها به این سفر شریف نگریست، تنها آن را برگزیده ایم که منعکس کننده تعبیرات و توصیفات هیکل مبارک در مورد اوضاع اجتماعی ایران آن روز است. بنا بر این، ناگزیر وارد بررسی دقیق راه حلها و طرق ارائه شده توسط مرکز میثاق برای بهبود اوضاع، نمی گردیم؛ با آنکه این ارائه طریق خود حائز اهمیت بسیار است.

بیش از یک دهه قبل از زمان نگارش رساله مدنیه، برای مدتی اندیشه اصلاحات اجتماعی در ایران اوج یافته بود،^۲ اصلاح گرانی چند نظریات خود را به انحاء مختلف به ناصرالدین شاه بیان نمودند؛^۳ لیکن عملاً تأثیر این افکار دوامی نداشت. پس از مدتی، با منصوب شدن میرزا حسین خان قزوینی^۴ (مشیرالدوله)، به سمت وزارت عدلیه و بعد، صدارت اعظم، اندیشه های ترقی خواهانه وی و همفکرانش^۵ مجالی برای بروز و تأثیر یافت. ^۶اصلاحات مورد نظر این خواهان همه ریشه غربی داشتند و البته در ایران با واکنشهای مختلف روبرو گشتند؛ اما شخص شاه را در این زمان روی دل به سوی اصلاحات بود. (آدمیت، اندیشه ترقی ۱۹۶، ۱۲۹)

حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیه، اصلاحات مورد نظر شاه و ترقی خواهان، بحث در موانع پیشبرد این اصلاحات، نظرات مخالفین و سعی در توجیه ایشان را بهانه و قالبی برای بیان هدایات الهیه قرار دادند. به عبارت دیگر، بنا بر برداشت نگارنده این سطور، بحث در موضوع اصلاحات در ایران، تنها «وسیله» ای گشت، برای بیان نظرات هدایت کننده هیکل مبارک، نظراتی که نفوس را «مستعد» برای «اصغاء» ندای جمال قدم

می نمود و می نماید. استفاده از این قالب و وسیله باعث شده است که محققین غیربهایبی، غافل از پیام روحانی این اثر، از آن تنها به عنوان رساله ای «بازنمای سیاست ترقی خواهی» آن عصر - البته به نیکی بسیار - یاد کنند و در آن تنها دفاعی با قوت از اندیشه ترقی بیابند. (آدمیت و ناطق ۱۱۷-۱۱۴)

در این فصل، ابتدا مروری مختصر بر طرح کلی رساله مدنیّه خواهیم نمود. آنگاه به اصلاحات مورد نظر، چنانکه حضرت عبدالبهاء به آن اشاره می فرمایند، می پردازیم. بررسی این اصلاحات، گویای ضرورتها و بنا بر این کاستیهای ایران آن زمان است. از آنچه باید انجام می گرفت، پی به آنچه بود، می بریم. آنگاه شرح هیکل مبارک در مورد مخالفین اصلاحات را بررسی می کنیم که این خود، بخوبی گویای جنبه های از اوضاع اجتماعی آن زمان ایران است. سپس به توصیفات حضرت عبدالبهاء، در این اثر، از وضعیت ایران و ایرانیان می پردازیم. شرح اصلاحات و مخالفانش بیشتر گویای اوضاع خاص همان سالهای نگارش رساله می باشد، اما توصیفات هیکل مبارک از ایران و ایرانیان تصویرگر خصوصیات پهنه وسیع تری از زمان قاجاریه است، پس از بررسیها در مفاد رساله مدنیّه، فرصت را برای مروری بر اشارات موجود در آثار مبارک که در باره میرزا حسین خان قزوینی، چهره اصلی اصلاحات، و نیز بعضی دیگر از شخصیتهای این زمان، غنیمت می شماریم.

رساله مدنیّه با مقدمه ای در خصوص امتیاز حقیقت انسان به دانش و هوش، آثار و نتایج این دو عامل، تحسین اقدام در جهت منفعت عامه، دعوت به عمل برای حصول سعادت بشریه و آبادی ایران و بالاخره ثنای

حضرت محمد و عترت طاهره، آغاز می‌گردد. پس از آن علت نگارش کتاب را چنین ذکر می‌فرمایند که «چون در این ایام، رأی جهان آرای پادشاهی» بر ترقی و آبادی بلدان قرار گرفته است، «به شکرانه این همت کلیه، مختصری، در بعضی مواد لازمه، لوجه الله مرقوم» می‌گردد (۷). و از ذکر نام خویش احتراز می‌نمایند تا واضح شود که هیکل مبارک «مقصودی جز خیر کل» ندارند (۸). آنگاه به شرح گذشته پرافتخار ایران و ایرانیان می‌پردازند، که اکنون به احوالی «اسف اشتمال» قناعت نموده‌اند (۱۱ - ۱۰). و از اقدام شهریار ایران بر اصلاح مملکت و مخالفت‌های بعضی نفوس با این اقدامات یاد می‌فرمایند (۱۵ - ۱۴). هیکل مبارک، سپس، مخالفین اصلاحات و اقوال ایشان را در چهار دسته تقسیم می‌فرمایند (۱۶):

الف - عده‌ای که می‌گویند، این افکار «ممالک بعیده»، «منافی مقتضیات» ایران است.

ب - دسته دوم که اصلاحات را از قوانین «بلاد کفریه» و «مغایر اصول مرعیه شرعیه» می‌شمارند.

ج - گروه سوم که طرفدار تائی در اجرای اصلاحاتند.

د - گروه چهارم که بر آنند که ایرانیان باید خود ایجاد اصلاحات لازمه را نمایند و لزومی به اقتباس ملل دیگر نیست.

در عمده حجم این اثر منبع، در بحث از هر یک از این گروه‌ها، با اشاره به شمه‌ای از اصلاحات مورد نظر، از این اصلاحات دفاع فرموده، با ذکر دلایل و براهین و امثله، مخالفتها را رد می‌فرمایند و البته راهنمایی و هدایت خود را در مورد موضوعات اجتماعی بیان می‌فرمایند.

I - شرح اصلاحات مورد نظر شاه

- در شرح اصلاحات مورد نظر، هیکل مبارک، ابتدا به طور کلی از اراده شاه در «تأسیس اساس عدل و حقانیت و تشیید ارکان معارف و مدنیت» و «تشکیل حکومت عادلانه و تأسیس بنیان ترقی عموم تبعه» یاد می‌فرماید که اطلاع از آن، سبب نگارش کتاب شده است (۱۴-۱۵).
- آنگاه، به قصد رد نظر دسته اول مخالفین، و اثبات اینکه هیچ یک از اصلاحات مورد نظر با «مقتضیات حسنۀ حالیه» ایران مخالف نیست، به ذکر شمه‌ای از اصلاحات، به شرح ذیل می‌پردازند (۲۰-۱۸):
- «توسیع دایره معارف و تشیید ارکان فنون و علوم نافع و ترویج صنایع کامله»
 - «تأسیس قوانین عادلۀ موافق احکام الهیه که... حقوق هیأت عمومی در تحت صیانت قویّه، محفوظ» می‌دارد.
 - «تثبث به وسایل اتحاد با اُمم مجاوره و عقد معاهدات قویّه با دول عظیمه و محافظهٔ علاقات و دادیه با دول محتاجه و توسیع دایرهٔ تجارت با اُمم شرق و غرب»
 - «تکثیر مرفوعات طبیعیۀ مملکت و تزئید ثروت اُمّت»
 - بازداشتن حکام ولایات و نواحی مملکت از حرّیت مطلقهٔ سیاسیه و مقتید نمودن ایشان به قانون و منوط نمودن اجرائات قصاصیه چون قتل و حبس و امثالها به اجازه از دربار و تحقیق در مجالس عدلیه مقرر سریر سلطنت در مورد جنایات و مشروط نمودن مجازات به صدور فرمان عالی.
 - «سد نمودن ابواب رشوت و برطیل»
 - نجات دادن هیأت عسکریه از ذلت و مسکنت و کوشش در تنظیم البسه و

مساکنشان و تعلیم فنون حربیه به صاحبان مناصب از ایشان و سعی در تدارک مهمات و آلات و ادوات ناریه

در انتهای بحث در نظر مخالفین گروه دوم نیز، فهرستی از اصلاحات مورد نظر شاه را برای اثبات اینکه هیچ یک مخالف او امر الهیه نیست، ذکر می فرمایند (۱۲۰ - ۱۱۸). این فهرست شامل بعضی موارد مذکور در فوق است با بیانی کمی متفاوت؛ به علاوه مواردی دیگر:

- «تأسیس مجالس مشورت»

- «منوط نمودن قتل قصاصی نفوس به تحقیقات دقیقه و تصدیق مجالس عدیده و ثبوت شرعی و تعلق فرمان پادشاهی»

- «تشویق و تحریض بر تعلیم فنون مفیده و اکتساب معارف عمومی و اطلاع بر حقایق حکمت طبیعیه نافع»

- «توسیع دایره صنایع و تزئید مواد تجارت و تکثیر وسایل ثروت ملت»

- «ترتیب نظام مُدُن و تنظیم احوال نواحی و قُری و تعمیر طرق و سُبُل و تمدید راه کالسکه آتشی و تسهیل وسایط نقلیه و حرکت و ترفیه عموم اهالی»

- «اشغال معادن مترو که که اعظم وسایط ثروت دولت و ملت است»

- «ایجاد معامل و کارخانه‌ها»

- «تحریض و تحریض ایجاد صنایع جدید و تشویق امتعه وطنیه»

در ردّ نظر مخالفین گروه آخر نیز در اثبات اینکه هیچ یک از اصلاحات مضر و مغایر به حال ایران نیست، فهرستی بیان می فرمایند که به نحوی کلی تر گویای همان موارد فوق است:

«عمار ممالک و تعمیر مسالک و توسل به وسایل تقویت ضعفاء و

احیاء فقراء و ترتیب اسباب ترقی جمهور و تکثیر مواد ثروت عموم و توسیع دایره معارف و تنظیم حکومت و آزادی حقوق و امنیت جان و مال و عرض و ناموس» (۱۳۶).

موارد مذکور در اصلاحات، قابل انطباق است با آنچه تحت عنوان «جوهر نقشه ترقی» میرزا حسین خان سپهسالار یاد شده است^۷ و مواردی از آن که اشاره به استخراج معادن و نیز تمدید راه کالسکه آتشی دارد، در اقدام دولت به بستن قراردادی^۸ در خصوص ساختن و اداره راه آهن، و نیز بهره‌برداری از معادن، با یک فرد انگلیسی، تجسم یافته بود. اما در زمان نگارش رساله مدنیّه (۱۲۹۲ ق.) از طرفی این قرارداد لغو شده بود و از طرف دیگر، با عزل صدر اعظم میرزا حسین خان سپهسالار - که حتی به تعبیر شخص شاه، نماینده کامل عیار این «سبک جدید» بود (آدمیت، اندیشه ترقی ۱۴۷) - عملاً اجرای اصلاحات اگر نه متوقف، حداقل تضعیف و دچار اشکال شده بود؛^۹ برای مثال، قانونی که اختیارات حکام محلی را محدود می‌نمود، و ایشان را از «حریت مطلقه سیاسیه» باز می‌داشت، به شدت تضعیف گشته بود. بنا بر این با توجه به توقف عملی اصلاحات در این زمان، با وجود ذکر مجموعه این موارد و دفاع از آنها، نباید نیت هیکل مبارک را نظر دادن در این موارد خاص دانست. بلکه، چنانکه اقتضای شأن حضرت عبدالبهاء بود و چنانکه پیش از این گفتیم، هیکل مبارک بر آن بودند تا با استفاده از قالبی راجع به اجتماع آن روز، هدایات خود را در زمینه «علت عمار دنیا و خرابی آن» بیان فرمایند.

II - مخالفین اصلاحات

گفتیم که بیانات مبارک در خصوص مخالفین اصلاحات، خود

گویای جنبه‌هایی از اوضاع اجتماعی ایران است. هیکل مبارک، در اوایل رساله، همراه با اشاره کلی به اصلاحات مورد نظر شاه، توصیفی کلی نیز از مخالفین اصلاحات می‌فرماید: «بعضی نفوس که عقول و افکارشان به علل اغراض ذاتیه مختل و روشنایی رأی و تصوّر ایشان به غبار خودپرستی و ظلمات شخصیه محجوب و مکدر، همتشان مصروف شهوات نفسیه و غیرتشان محوّل بر وسایل ریاسیه، عَلم مغایرت برافراخته و آغاز شکایت نموده‌اند.» (۱۵) پس، منفعت پرستی شخصی و اغراض ذاتی علت اصلی مخالفت این نفوس شمرده شده است. در بحث از مخالفین دسته دوم نیز که معتقدند اصلاحات جدید، «مغایر رضای پروردگار و منافی اوامر شارع مختار و مخالف اساس شرع متین...» است (۳۲)؛ پس از آنکه به دلایل و براهین اثبات می‌فرماید که اکتساب اصول و قوانین و معارف، از ممالک سایر جایز است، از این صحبت می‌فرماید که نمی‌توان گفت آلات و ادوات قدیمه ما را کافی است و محتاج به وسایل جدید نیستیم، «مگر آنکه نظر به بعضی اغراض که در قلوب خود کتمان نموده، امور بدیهیه را انکار نماییم» (۴۰ - ۳۹). در همین جا از علمای حقیقی تجلیل می‌فرماید و صفات عالم ربانی را بر شمرده، به نقل «روایت صحیح» در خصوص علمایی که تقلید عوام را سزاوار هستند، می‌پردازند (۴۱) و شرح می‌دهند که هر کس دارنده این شؤونات نباشد، نسبت علم از او منقطع است و آنگاه تا انتهای بحث از این دسته مخالفین - که قسمت عمده کتاب، یعنی دو سوم حجم آن (صفحات ۳۲ تا ۱۲۶) را تشکیل می‌دهد - در ضمن تشریح صفات مندرج در روایت مذکور، نقطه نظرهای خود را بیان می‌فرماید.

صرف کیفیت مخالفت این دسته با اصلاحات، یعنی تمسک به حربۀ منافی شرع بودن آنها، احتمالی قوی برای آن می‌گذارد که مقصود از این مخالفین، عمدتاً گروهی از علمای مذهبی باشد و بعد، اشاره مبارک به صفات عالم راستین در این بحث و نیز ذکر جنبه‌های مختلف مذهبی در طول این بحث، این گمان را تبدیل به یقین می‌نماید. حضرت عبدالبهاء، پس از ذکر اینکه اگر کسی به صفات ایمانیه متصف باشد، برای کلّ ممکنات مشرق الطاف رحمانیه است، بطور غیر مستقیم، احوال این دسته از مخالفین را توصیف می‌فرماید. توصیفی که به تفضیل بدان می‌پردازیم، زیراراجع به یکی از گروههای اجتماعی مشخص آن زمان است که با اذهان و اعتقادات مردم سروکار داشت. در این توصیف غیر مستقیم، از زبان افراد این گروه می‌فرمایند: «حال ما از جمیع امور خیریه چشم پوشیده، سعادت جمهور را فدای منافع موقتۀ خود می‌نماییم و تعصب و حمیت جاهلیه را وسیلۀ عزت و اعتبار خویشتن می‌شمریم» (۶۵). و در ادامه، به عادت علماء سوء در تکفیر و تدمیر و سب و لعن نفوس و عقاید و اعمالشان و قضاوت نمودن ایشان در بارۀ معتقدات و عبادات افراد می‌پردازند: «به تکفیر و تدمیر یکدیگر می‌کوشیم و چون خواهیم که اظهار معرفت و دانایی و زهد و ورع و تقوای الهی نماییم، به طعن و سب این و آن پردازیم که عقیده فلان باطل است و عمل فلان ناقص، عبادت زید قلیل است و دیانت عمرو ضعیف، افکار فلان مشابه اطوار فرنگ است و اسرار فلان متوجه نام و ننگ» (۶۶ - ۶۵). و از منفعت پرستی شخصی ایشان در امور و تشبث به ظاهر دیانت به این منظور، این تصاویر را ارائه می‌فرمایند: «صف جماعت دوش پیوسته نبود و اقتدای به شخص دیگر

جایز و شایسته نه. در این ماه شخص توانگری به حدائق باقیه نشتافت و خیرات و مبرات در پیشگاه مسند پیغمبری حاضر نگشت. بنیان شریعت خراب شد و اساس دیانت تار و مار...» (۶۶). و شکایت ایشان را از اصلاح امور که خلاف منافع ایشان است، چنین نقل می‌فرمایند: «روزها و ماهها بسر آمد و عقار و ضیاع در دست مالک سال گذشته باقی ماند. در این شهر هفتاد حکومت مختلفه مرتب بود و حال روز به روز قَلت یافته، بیست و پنج حکومت یادگار ماند.» (۶۶) اشارات اخیر هیکل مبارک راجع به نارضایی این دسته، از پاره‌ای اصلاحات خاص چون تأسیس قوانین عادلانه، تأمین امنیت مالی مردم و «ترتیب نظام مدن و تنظیم احوال نواحی و قری»، می‌باشد. پس از آن، شکایت گروه مذکور را از فکر تغییر در اوضاع قضایی - که از آن بیشتر خواهیم گفت - بدین گونه تصویر می‌نمایند:

«روزی دویست احکام متضاده و فتاوی معتناییه از یک مصدر ظاهر و حال تجاوز از پنجاه نمی‌نماید. جم غفیری از عبادالله به جهت محاکمه سرگردان و حال در مأمّن راحت مستریح و در امان. یک روز مدعی مغلوب و مدعی علیه غالب و روز دیگر مدعی غالب و مدعی علیه مغلوب. حال این مسلک نیز متروک شد. این چه دیانت کفریه است و این چه ضلالت شرکیه. واویلا، و اشریعتا، و ادینا، و امصیبتا.» (۶۷)

پس از شرح این مراتب، اشاره می‌فرمایند که این دسته مخالفان اصلاحات، بدین گونه «تخدیش اذهان» مردم می‌نمایند؛ مردمی که بی خبرند و نمی‌دانند که زیر نقاب این اقوال تعصبیه، «صدهزار اغراض نفسانی» مستور است و تصور می‌کنند غیرت دینی علت این اقوال است، و حال آنکه قائل چون در آبادی عموم، خرابی خصوصی خود را می‌بینند،

فریاد کند» (۶۷).

آنجا که در ردّ نظر مخالفین دسته سوم و چهارم نیز سخن می‌رانند، باز توصیفی کلی از مخالفین اصلاحات و اقوال ایشان می‌فرمایند:

«جمیع این اوهامات، از عدم عقل و دانش و قلت تفکر و ملاحظه صدور یابد. بلکه اکثر معارضین و مسامحین، فی الحقیقه اغراض شخصیه خود را در نقاب اقوال بی‌فایده ستر نموده، در ظاهر به بعضی کلمات که هیچ تعلق به آنچه مضمّر قلوب است، ندارد عقول بیچارگان اهالی را مشوّش می‌نمایند» (۱۳۶).

بنا بر آنچه گذشت، در نظر حضرت عبدالبهاء، انگیزه اصلی مخالفین اصلاحات، مستقل از نوع مخالفتشان، رعایت اغراض شخصیه و حفظ منافع خود ایشان بود، و آنچه به ظاهر در نفی اصلاحات بدان تمسک می‌نمودند، مناسبتی واقعی با اصل معنی موجود در ضمیرشان، که همان ملاحظه نفع شخصی بود، نداشت. در عین آنکه این مخالفین محدود به علماء مذهبی نبودند، عمدتاً از ایشان تشکیل می‌شدند^{۱۱} اختصاص دو سوم از حجم کتاب به ردّ اقوال این دسته از مخالفین که اصلاحات را مخالف شرع می‌شمردند، و نیز مضامین این قسمت از نوشته مبارک که بعضی مطالب آن را زیارت نمودیم، تأییدکننده این استنباط است.

III - توصیف اوضاع ایران و ایرانیان

در رساله مدنیّه حضرت عبدالبهاء علاوه بر توصیفات کلی راجع به ایرانیان، جنبه‌هایی از اوضاع اجتماعی ایران را بطور خاص نیز مورد بحث قرار می‌دهند. بعضی از این جنبه‌ها در دیگر آثار مبارک که نیز به نوعی مطرح شده‌اند و در اینجا مورد تصریح بیشتر قرار می‌گیرند، و بعضی چون

جزئیات نواقص سیستم تعلیم و تربیت ایران، کمتر در سایر آثار مبارکه ذکر گشته‌اند. مجموع این توصیفات را ذیل چند عنوان مطالعه می‌نماییم:

الف - توصیفات کلی از احوال ایرانیان

هیکل مبارک در اوایل رساله با اشاره به گذشته پرافتخار ایران و ایرانیان، احوال ایشان در زمان نگارش کتاب را «اسف اشتمال» توصیف می‌فرماید. (۱۱) ایرانیان دچار «نکبت عدم سعی و کوشش و نادانی» هستند و به «حال پرمالال» خود اکتفا نموده، «در هوای نفسانی خود حرکت نموده»، از مایه سعادت کبری «چشم پوشیده، کل به اغراض شخصیه و منافع ذاتیه خود، گرفتار» آمده‌اند. (۱۲ - ۱۱) با آنکه اهل این کشور، «در قوای فطریه سبقت بر کل قبائل و طوائف داشته و دارند»، «کسالت و بطالت و خمودت و عدم ترتیب و نظم و قلت غیرت و همت اهالی» باعث کدورت پرتو اقبال ایران شده است. (۱۲) آنجا که از مخالفین اصلاحات صحبت می‌فرمایند، اهل ایران را مورد خطاب قرار داده، از «سرگردانی» و «حیرانی»، «اختلاف آراء و مضاددت بی فایده» و نیز «بی فکری و بی خبری» بیشتر بر حذر می‌دارند و وضع ایرانیان را در مقایسه با ملل دیگر، چنین توصیف می‌نمایند: «اغیار بیدار و ما به خواب غفلت گرفتار»، در حالی که جمیع ملل در اصلاح احوال خود سعی می‌کنند، «ما هر یک در دام هوی و هوس خود مبتلا» (۱۷ - ۱۶). آنگاه که این ایراد احتمالی مخالفین را باز گو می‌فرمایند که هنوز اصلاحات مذکور کاملاً عملی نشده است، «عدم اتحاد آراء عمومی» را از علل آن می‌خوانند (۲۰). در جایی دیگر ضمن اشاره مجدد به گذشته درخشان ایرانیان و استعدادات طبیعی ایشان، اهل این سرزمین را به اجتناب از «تکاسل و تراخی» و افسردگی و

خمودت و کسالت و بطالتی که فرایشان گرفته، می خوانند و متذکر می گردند که پسندیده نیست با وجود کوشش سایرین در ترقی، ایرانیان «از تعصب جاهلیه به مضاددت و منازعت و هوی و هوس خود، مشغول» بمانند (۱۰۸ - ۱۰۹). در اواخر کتاب نیز پس از شرح و رد نظرات مخالفین مذهبی اصلاحات، ایرانیان را باز در مورد کسالت و غفلت یادآور می شوند و اضافه می فرمایند، «از تن پروری جز نومیدی دارین» حاصل نمی شود و نکته آخر اینکه ایشان را متذکر می گردند که «از تعصب جاهلی و استماع اقوال بیفکران و بیخردان، جز نکبت و ذلت» نخواهند دید» (۱۲۴).

بیانات مبارک که فوق را می توان به این صورت خلاصه نمود: ایرانیان صاحب استعداد بسیار و گذشته ای پرافتخارند؛ لیکن در این زمان، از جهتی بی همتی و سستی و پیامدهای آن خمودت و نادانی و فقدان نظم؛ و از جهت دیگر فرورفتن در تعصبات و سرسپردن به گفته های بیخردان و به غفلت در ضدیت و اختلاف آراء در گیر گشتن؛ ایشان را در حالی تأسف بار فرو برده است. شاید نظر به همین احوال است که هیکل مبارک تأثیر مفاد رساله مدنیته را در افکار عمومی ایرانیان مسلم نمی دانند (۸۲).

علاوه بر این توضیحات در باره اهالی ایران، اشاراتی نیز به وضع بزرگان این مملکت فرموده اند. از جمله اینکه جاری نشدن اصلاحات را تا آن زمان به نحو کامل، تا اندازه ای ناشی از «قلت همت و غیرت متنفذان و بزرگان مملکت» دانسته اند (۲۱ - ۲۰).

ب- قلت معارف

مسأله دیگری که خود نتیجه و حاصل احوال کلی مذکور شمرده می شود، قلت معارف ایرانیان است. در بحث از عدم سعی و کوشش این

ملت، می‌فرمایند که به این دلیل، اکنون ایران «بی معارف ترین کشورهای عالم شمرده می‌گردد» (۱۱). در جایی دیگر که تربیت جمهور اهالی را از جمله شروط بهبود اوضاع ذکر می‌فرمایند، در واقع اشاره‌ای ضمنی به همین قلت معارف دارند. (۲۱) اما «عدم معارف جمهور» به تصریح بیشتر آنجا ذکر می‌گردد که آن را به همراه «قلت تدین حقیقی» مردم، «علت عظمای جور و عدم عدل می‌خوانند و توضیح می‌فرمایند که چگونه مهارت در قرائت و کتابت می‌تواند منجر به تلاش در جهت احقاق حق گردد»، «ولکن حال اکثر اهالی از قلت معارف زبان و بیانی که تفهیم مقاصد خویش نمایند، ندارند» (۲۴-۲۳). و از طرف دیگر، «عدم ترقی در درجات عالیه معارف»، در مورد نفوسی که در مناصب حساس تر بر سر کارند، باعث می‌شود لذت «معدلت گستری» راننداند (۲۴). در ادامه، اکثر اهالی را حتی «از امور عادی» بی اطلاع می‌خوانند؛ «تا چه رسد به وقوف حقایق امور کلیه و دقایق لوازم عصریه» (۱۲۹). شدت این بی اطلاعی از این جمله مبارک مشهود است که می‌فرمایند: «بیچارگان اهالی از عالم وجود بیخبرند.» (۱۳۰)

ج - اشکال در سیستم تعلیم و تربیت

موضوع دیگر مورد اشاره مبارک در اوضاع اجتماعی، مسأله‌ای بسیار نزدیک به موضوع عدم معارف است و آن وضعیت سیستم آموزش و پرورش ایران است که هیکل مبارک از آن تحت عنوان «طریق تعلم علوم و ترتیب تحصیل معارف و فنون» یاد می‌فرمایند و با تأکید بر ضرورت اصلاحات تأمه در این زمینه که «از عدم ترتیب بسیار پریشان و متفرق گشته»، به تشریح نواقص آن می‌پردازند. نواقص این سیستم را به نحوی که

مورد اشاره هیکل مبارک قرار گرفته است، از طرفی می‌توان مربوط به اشکال در برنامه‌ریزی و روش آموزش دانست. به دلیل این نواقص، «فنون موجزه که داعی بر تطویلش نه، به‌غایت مطول شده». از طرف دیگر، اشکال حتی عمده‌تر در مواد آموزشی است؛ موادی که بیشتر «تصوّر صرف است و به‌هیچ وجه تحقیقی ندارد» و تعمق در اقوال و افکاری است که واقعیتهای ندارد و تصوّرات بی‌فایده است. این نوع تحصیل معارف، سبب تضييع اوقات و اتلاف عمر است و باعث می‌شود متعلمین از تحصیل آنچه حقیقتاً ضروری است، بازمانند. (۱۲۵ - ۱۲۴)

د - اشکال در دستگاه قضایی (وضع محاکم شرعی)

قصد شاه و اصلاحگران در تغییر سیستم قضایی و مدوّن ساختن اصول شرعی،^{۱۲} علتی می‌گردد تا هیکل مبارک، شرحی از وضع محاکم شرعی تا آن زمان بیان فرمایند. در این شرح، به دو اشکال عمده اشاره می‌فرمایند: اول فقدان اصول و ضوابط معین که باعث می‌شود در این نوع محاکم، نتیجه محاکمات کاملاً تابع نظر عالم حکم‌دهنده باشد، «مثلاً دو نفس مرافعه می‌نمایند، یکی از علما حکم به مدعی و دیگری به مدعی علیه دهد، بلکه احياناً در ماده واحده دو حکم مخالف از یک شخص مجتهد صادر، چه که اول چنان معلوم شده بود، و حال چنین» (۴۵). قسمت اخیر بیان مبارک، زمینه بروز اشکال دوم، یعنی عدم قطعیت و امکان دائمی تغییر حکم را روشن می‌سازد. در نتیجه چنین عدم قطعیتی «هیچ یک از مدعی و مدعی علیه مایوس از دعوی خود نگشته، مادام‌العمر مترصد اخذ حکم ثانی، مخالف حکم اول شده، جمیع عمر خود را بر لجاج می‌گذرانند.» (۴۵) و بعد توضیح می‌فرمایند که چنین

وضعیتی باعث می شود طرفین دعوی، زندگی عادی نداشته باشند و از جمیع امور خود جهت رسیدگی به این امر بازمانند. مجموعه این امور، «سبب تشویش کافه امور مهمه» می گردد، و از این، فتور عظیمی در اساس هیأت اجتماعی «ایجاد می شود. (۴۵) در ادامه، هیکل مبارک بر ضرورت اینکه علماء در مسائل شرعی، منهج قویمی جهت «قطع دعاوی عموم»، «تعیین و تألیف» کنند، تأکید می فرمایند. (۴۶)

ه - اختیارات مطلقه حکام

اندیشه محدود نمودن قدرت مطلقه حکام که خصوصاً در مورد مسائل قضایی در اصلاحات مذکور مطرح شده بود علت آن می گردد که هیکل مبارک در تأکید ضرورت این تغییرات، به مسأله مطلق العنان بودن حکام ولایات^{۱۳} اشاره ای فرمایند. در این زمینه مثالی را مربوط به زمان حاجی میرزا آقاسی ذکر می نمایند که حاکم گلپایگان، به اراده خود سیزده نفر را بدون جرم در عرض یک ساعت گردن برید. قدرت و اختیاری که حکام محلی حتی بر جان مردم داشتند، به فرموده مبارک، از عوامل کاهش جمعیت ایران به مرور زمان بوده است. در مقابل این قدرت، که حتی می توانست باعث شود حاکم به میل خود، قاتل مسلم نفوس متعدد را مورد ملاحظت قرار دهند و فرد بیگناهی را به تهمت قتل به مجازات برساند، «هیچ نفسی را قدرت اعتراض نبود، چه که حاکم، بتصرف کیف یشاء بود» (۱۱۹).

و - مسأله رواج رشوت و برطیل

مسأله بسیار نزدیک به موضوعات قضایی اما نه به هیچ وجه محدود به آن، رواج رشوه خواری^{۱۴} در ایران عهد قاجار است. حضرت عبدالبهاء

در ضمن شرح یکی از اصلاحات، به «سد ابواب رشوت و برطیل» اشاره می‌فرمایند و به دنبال آن توضیح می‌دهند که رشوه «الیوم به تعبیر ملیح پیشکش و تعارف معبر» است و این امر را «سبب تدمیر بنیان معدلت» می‌خوانند (۲۰). از اشارات مبارک چنین برمی‌آید که پرداخت رشوه شاید تنها طریق احقاق حقوق حقه افراد بوده است. پس از شرح شرایطی که برای اعضای مجلس شور پیشنهاد می‌فرمایند، اضافه می‌نمایند که اگر نمایندگان مجلس فاقد این شرایط باشند، فوایدی بر مجلس مترتب نیست، «مگر آنکه زمان سابق اگر مسکین فقیری به جهت احقاق و تحصیل حقوق خود، به شخص واحد هدیه‌ای تقدیم می‌نمود. بعد باید کل اعضای مجلس را راضی کند، و الا احقاق حقوقش متصور نگردد.» (۲۳) به نظر می‌رسد بیان مبارک در مورد ضرورت پاک شدن دامن اولیای امور از شائبه اطوار غیر مرضیه، به عنوان شرطی برای انتظام امور (۲۱) نیز؛ گوشه نظری به همین رشوه خواری داشته باشد.

IV - بعضی شخصیت‌های این زمان

الف - میرزا حسین خان سپهسالار

به اشاراتی که در آثار مبارک راجع به ایام سفارت میرزا حسین خان مشیرالدوله در اسلامبول، مذکور است؛ پیش از این پرداختیم و دیدیم که چگونه وی در تمام مراحل سرگونی جمال مبارک از بغداد تا عکا، نقش فعال داشت. در اینجا، الواح و بیانات مبارک راجع به بازگشت او به ایران و دوران سفارت و وزارتش را زیارت می‌نماییم. ذکر او در آثار مبارک که در این دوران، عنایت آمیز و حاکی از اصالت او در خدمتش به مملکت و نیز تقریباً نوعی تغییر روش او در جهت مثبت، در برخورد با امر مبارک است.

چنانکه در لوح شیخ نجفی، حضرت بهاء الله بیان می فرمایند، با وجود همه نقشی که میرزا حسین خان مشیرالدوله در وقایع سرگونی جمال قدم بر عهده داشت، تفضیلی از «اقوال و اعمال» هیکل مبارک را بر سبیل تعریف و تحسین، «نزد اولیای حکومت» ذکر نموده بود. (۵۱-۵۰) به فرموده جمال قدم، تعریف میرزا حسین خان «مرحوم مغفور اعلی الله مقامه» از ایشان نه نظر به دوستی هیکل مبارک، بلکه نظر به مقتضیات حکمت و خدمتی که سرآدرنظر داشته اند بوده» (۵۱). بطوری که ترجمه حضرت ولی امرالله از لوح شیخ به زبان انگلیسی روشن می سازد، ۱۵ مقصود جمال قدم آن بوده است که میرزا حسین خان حتی در این تعریف و تمجید، به نوعی قصد خدمت به حکومت ایران داشته است. در ادامه

مطلب در لوح شیخ، جمال قدم میرزا حسین خان را شامل افتخاری ابدی می سازند، زیرا به امین بودن وی در خدمت دولت و دوری اش از خیانت در این زمینه، شهادت می دهند ۱۶ حتی ذکر می فرمایند با آنکه علت انتقال جمال قدم و احباء به سجن اعظم نیز، شخص میرزا حسین خان بوده، «ولکن چون در عمل خود صادق بود، لایق ذکر خیر است». (۵۱)

در لوحی دیگر، خطاب به مهدی نامی، جمال مبارک از حیات و صعود «صدر ایران»، میرزا حسین خان، به عنوان یک ندای تنبّه آمیز این عالم یاد می فرمایند. چه، او که «به مثابه برق متحرک بود»، و «در لثالی و ایام در نظم مملکت و کثر ثروت ۱۷ ساعی و جاهد»؛ آخر، «به کف صفر راجع شد». آنگاه به نوعی حُسن سلوک او در سالهای آخر عمر اشاره می فرمایند: «در سنین اخیره امری که سبب حزن شود از او صادر نه»، ۱۸ و تاکید می فرمایند که از این رو «باید در باره او جز به کلمه خیر تکلم

نمایند.» و حتی به شمول غفران الهی در حق او به دلیل نسبت داشتن به یکی از بهائیان اشاره می‌فرماید و اضافه می‌نماید که در بعضی مواضع هم، از لسان او «کلمه طیبه» جاری می‌گشته است. (ماده ۱۱۰ - ۱۰۹: ۴)

حضرت عبدالبهاء نیز تحسین و تعریف میرزا حسین خان از جمال مبارک را یاد آور می‌گردند:

«وضع و حرکت و استغناء و وقار و بزرگواری جمال قدم به شهادت صدراعظم البته به سمع شما رسیده سبحان الله با وجود آنکه میرزا حسین خان آن وقت سفیر دربار عثمانی بود و به کمال جهد و جدّ ساعی در وقوع این هجرت بود، با وجود این به وجود مبارک و حُسن حرکت و روش و سلوک جمال قدم چه عراق و چه در آستانه و چه در این سجن اعظم پیش آشنا و بیگانه افتخار می‌نمود.» (مکاتیب ۱۷۷: ۲)

و از بیانات هیکل میثاق در سفر غرب است که میرزا حسین خان «در طهران گفت فقط بهاء الله شخصی بودند که در خارج سبب فخر ایران و سرافرازی ایرانیان گردید.» (زرقانی ۱۵۴: ۱)

می‌دانیم که روی کار آمدن میرزا حسین خان مشیرالدوله در ایران، بعد از قحطی و وبای ۱۲۸۷ ه. ق بود، و نیز می‌دانیم که پس از ورود به ایران، وی ابتداء در مقام وزارت عدلیه سعی در بهبود امور قضایی نمود ۲۰ و پس از آن بود که صدراعظم شد. مجموع این اطلاعات، ما را بر آن می‌دارد که یکی از الواح حضرت عبدالبهاء مندرج در مکاتیب جلد چهارم را که متأسفانه در نسخه چاپی فاقد تاریخ صدور است، به احتمالی منسوب به همین دوران و مندرجات آن را در مورد شاه و صدراعظم راجع به ناصرالدین شاه و میرزا حسین خان بدانیم. در این لوح، «سرعت اندفاع»

آفت و بار از این مملکت در مدتی کوتاه، از نوایای مقدسه شاه و معدلت صدر اعظم می خوانند و «جناب صدر محترم» را که هیکل مبارک از بدایت وزارت او تا این زمان در موردش ساکت بوده اند، «تا بعد از فحوص و تحقیق بیان» نمایند؛ «عادل و آزموده و باعزم و کاردان» می خوانند و تصریح می فرمایند که وی «به صرافت طبع و طیب خاطر در فکر راحت و آسایش عموم رعایاست». و در ادامه لوح، قصد شاه و صدر اعظم را در تعیین مرکزی جهت «قطع مدافعه و احقاق حقوق» در هر شهری، بسیار تحسین می نمایند. (مکاتیب ۶۹ - ۴:۶۸) البته فرض انتساب این لوح مبارک، به این زمان، مشروط بدان است که نگارش الواح را از جانب حضرت عبدالبهاء در زمان حیات عنصری جمال قدم، در مواقعی غیر از آن موارد خاص که از طرف جمال قدم مأمور به نگارش می گشتند - چون «تفسیر کنت کنز...» و رساله مدنیته - نیز؛ ممکن بدانیم.

ب - میرزا یوسف خان مستوفی الممالک

شخصیت سیاسی دیگر در این زمان که اشاراتی راجع به وی در آثار مبارک می یابیم، میرزا یوسف خان مستوفی الممالک است. وی پیش از آمدن میرزا حسین خان مشیرالدوله به ایران - یعنی در زمان شهادت جناب بدیع - گرداننده بسیاری امور مهمه مملکتی و به عبارتی، پس از شاه، شخص اول مملکت بود (خان ملک ساسانی ۱۴۹). میرزا یوسف خان درویش مسلک بود و به عرفا اعتقاد زیاد داشت. (اعتمادالسلطنه ۲۱۶)

به مناسبت همین ارتباط با درویش است که حضرت عبدالبهاء در تذکره الوفاء، در ضمن شرح حال حاجی محمدخان نامی از درویش و عرفا که به امر مبارک مؤمن شده بود، به میرزا یوسف خان

مستوفی الممالک اشاره می‌فرمایند، و شرح می‌دهند که چگونه حاجی محمدخان که پس از ایمان به جمال مبارک، سعی در تبلیغ «دوستان قدیم عارف مشرب» خود داشت؛ پیش از تشرّف اول خود به ساحت اقدس، با مستوفی الممالک ملاقات نمود و او را از طلوع امر الهی آگاه کرد. مستوفی الممالک با شنیدن مطالب حاجی محمدخان، خواهش نمود تقاضای وی در این باب که «ولدی به او عنایت شود»، در حضور مبارک عرض گردد، و تحقّق این خواسته را «میزان حق و باطل» قرار داد و گفت که اگر این موهبت رخ دهد، او به کلی مفتون حق شود. محمدخان، خواسته او را در ساحت اقدس عرض نمود و این تقاضا اجابت شد. در سفر بعد، چون مستوفی الممالک که اکنون طفل خود را در آغوش داشت، حاجی محمدخان را ملاقات نمود، گفت «برهان واضح گشت و مرا اطمینان حاصل». و برای طفلش عنایت طلبید تا در صون حمایت حق محفوظ باشد (۱۴۵ - ۱۴۴). در یکی از الواح مبارک که نیز، حضرت عبدالبهاء صمن شرح مفصل تر همین جریان، اضافه می‌فرمایند که «حال آن طفل، حضرت وزیر بی نظیر» است ۲۲ ظاهراً بیان اخیر راجع به میرزا حسن مستوفی فرزند میرزا یوسف خان مستوفی الممالک است که خود نیز به وزارت رسید. (مائده ۱۴۰ - ۱۳۸: ۹)

ج - میرزا ملکم خان

ملکم خان ۲۳ از اصلا حگگران و پیشروان تجدّد و تحوّل در ایران این زمان و از همفکران سپهسالار بود. حضرت عبدالبهاء سالها پس از این دوران، در لوحی که به نشانه ذکر وفات ملکم خان (۱۳۲۶ ق) در آن، پس از انقلاب مشروطه ایران صادر شده است، در مورد ملکم خان می‌فرمایند

که وی «پنجاه سال به نشریات سیاسی پرداخت و ایران را مملو از روزنامه قانون نمود و مؤسس تحریک افکار گشت». در ادامه، اشاره می‌فرمایند که وی از «لقب نظام الدوله و عزت و اقبال در ایران» ثمری ندید «دیگران در میان آمدند و های و هوی بلند نمودند» و در همان زمان او در «یأس و ناامیدی»، در حالی که حتی کسی نبود تا وصیتهای او را بشنود، در هتلی دور از ایران وفات نمود. (مائده ۱۴۴ - ۱۴۳: ۹)

اما اصلاحات هر چه بود یا نبود، خیلی زود در ایران وقایعی اتفاق افتاد که ثبت آنها در تاریخ، به نحوی بازگوکننده عدم موفقیت این اصلاحات، حداقل در جنبه حفظ امنیت جانی و مالی افراد بود: دو برادر ثروتمند را در اصفهان، در واقع برای پایمال نمودن طلبشان از امام جمعه، به دلیل بهایی بودن به شهادت می‌رسانند. اغراض شخصی بعضی علماء سوء به راحتی علت سلب حق حیات مؤمنین می‌گردد.

یادداشتها:

۱- از آن جمله تحقیق جناب وحید رأفتی «معرفی ماخذ و مصادر رساله مدنیته»، و نیز تحقیق جناب نادر سعیدی در کتاب رساله مدنیته و مسأله تجدّد در خاورمیانه، در معرفی کتاب مذکور در مجله پیام بهایی شماره ۱۷۶، ژوئیه ۱۹۹۴، در نقل قول از نویسنده نگرشی جامع و روشنگر به رساله می‌یابیم:

رساله مدنیته حضرت عبدالبهاء کوششی است برای تغییر افکار سران سیاسی، من جمله ناصرالدین شاه، علمای مذهبی، روشنفکران غیر مذهبی و جمهور مردم ایران در جهت اصلاح و تجدّد راستین به همین جهت است که در رساله مدنیته به همه

عوامل شکست سیاست اصلاح و تجدّد در ایران توجه نموده به حل آن اهتمام می‌ورزد. (۳۷)

به عنوان نمونه‌ای از وجوه مختلف نظر در رساله مدنیّه، از مقاله «آثار حضرت عبدالبهاء» نوشته جناب امین بنانی یاد می‌نماییم که در آن، بیانات حضرت عبدالبهاء در این رساله، به تشریح و تبیین اصولی که جمال مبارک طی الواح ملوک و رؤسای عالم اعلام فرموده‌اند، تعبیر گشته است. (۳۸)

۲ - در تقسیم بندی دوران بیست ساله فاصله برافتادن میرزا تقی خان امیر کبیر (۱۲۶۸ ق.) تا آغاز دولت سپهسالار (۱۲۸۷ ق.)، از یک دوران ترقی خواهی سه ساله (۱۲۷۵ تا ۱۲۷۸ ق.) یاد کرده‌اند که در آن گرایش به نواخواهی در ایران آشکار شد. در همین دوران، تأسیساتی در جهت تحوّل اجتماعی صورت گرفت: تشکیل شورای دولت، مرکب از وزراء، تشکیل مصلحت خانه عامه، مجلسی مرکب از ۲۵ تن که اختیار قانونگذاری داشت و بالاخره تأسیس مجمع فراموشخانه نخستین جمعیت سیاسی در ایران که مرام آن تألیفی بود از اصالت عقل، مشرب انسانیت، فلسفه علمی تحقیقی و اصول اعلامیه حقوق بشر. هر سه این تأسیسات بی دوام بود. علت این امر رانادانی و سودجویی عناصر مخالف ترقی در هیأت دولت دانسته‌اند. (آدمیت، اندیشه ترقی ۷۷ - ۷۶، ۶۵ - ۵۳، ۱۶)

۳ - در دوره کوتاه سه ساله ۱۲۷۵ تا ۱۲۷۸ ق. چند رساله انتقادی، در جهت ترویج اصلاح و ترقی و نفی آیین بی قانونی و خودکامگی نوشته شد. از آن جمله است، دفتر تنظیمات، رساله‌ای به قلم میرزا ملکم خان (رجوع فرمایید به یادداشت شماره ۲۳ همین فصل) که طی آن طرح قانون اساسی به شاه عرضه گشت. شاه دفتر تنظیمات را خواند، گفته‌اند که وی گاه گرایشی به آن پیدامی نمود و گاه دودل بود. (آدمیت، اندیشه ترقی ۳۳ - ۲۹)

۴ - میرزا حسین خان که پیش از این زمان سفیر ایران در اسلامبول بود و لقب «مشیرالدوله» داشت، چون به ایران آمد، در رمضان ۱۲۸۷ ق. به وزارت عدلیه و اوقاف و وظایف گماشته شد. در رجب ۱۲۸۸ ق. با لقب سپهسالار اعظم، به وزارت جنگ و کمی بیش از یکماه بعد به صدارت رسید. اما در رجب ۱۲۹۰ ق. در بازگشت از سفر اروپا، مجبور به استعفاء از صدارت شد و به حکومت گیلان رفت. در شوال ۱۲۹۰ به وزارت امور خارجه و نیز وزارت جنگ گذاشته شد. از ۱۲۹۱ ق. امور دولت میان او و مستوفی الممالک تقسیم شد. در ۱۲۹۷ ق. از مقام خود معزول شد و به حکومت قزوین رفت. در ۱۲۹۸ ق. فرمانروای خراسان و سیستان شد و در همین سال در مشهد درگذشت. (آدمیت، اندیشه ترقی ۱۲۶)

۵ - از جمله همفکران او ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله را می توان نام برد. میرزا حسین خان، مستشارالدوله را به عنوان مشاور عالی خود برگزید. جناب ابوالفضائل گلایگانی در یکی از رسائل خود، از «مستشارالدوله میرزا یوسف خان»، «از رجال دولت علیته ایران»، یاد می نمایند و وی را مرد «نیک دانا و هنرمند» می خوانند. مستشارالدوله در جلسه ای که در آن جناب ابوالفضائل به حل مسائل اعتقادی فردی مسیحی غربی پرداخته اند، حضور داشته است. (سلیمانی ۲: ۲۷۴)

۶ - میرزا حسین خان در مقام وزارت عدلیه نخستین مرحله قانونگذاری را با تدوین قوانین عدلیه شروع کرد. «قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالتخانه های ایران» در ۱۲۸۸ ق. به تصویب رسید. با آغاز صدارت میرزا حسین خان، نخستین طرح قانون اساسی را نوشت. در پرداختن این هر دو قانون، میرزا یوسف خان مستشارالدوله همکار میرزا حسین خان بود. طرح نخستین قانون اساسی که شامل اصولی در زمینه رسمی شناختن حقوق اجتماعی افراد و تصریح به محدودیتهای دستگاه شرع بود، به تصویب شاه نرسید. پس طرح دوم را با تغییراتی در جهت تطابق بیشتر با «شرع»،

نوشتند. با تصویب این قانون، در شعبان ۱۲۸۹ ق. مجلس وزراء تشکیل شد و اداره مملکت در مسؤولیت کامل هیأت وزیران قرار گرفت. (آدمیت، اندیشه ترقی ۲۰۹ - ۲۰۰، ۱۷۸ - ۱۷۴)

۷- از عمده مواردی که به عنوان جوهر نقشه ترقی سپهسالار ذکر شده، اینهاست: «اصلاح طرز حکومت» و «تأسیس دولت منتظم» بر پایه «قوانین موضوعه جدید»؛ «وضع قوانین ممدوحه دول متمدنه» و «موافق رسوم و قوانین بین الدول و مناسب وضع و حالت این مملکت» و «الغای ادارات قدیمه و تشکیل وضع جدید»؛ تفکیک سیاست و روحانیت و اینکه روحانیون را «به قدر ذره‌ای در امورات حکومت مداخله نداد و مشارالیهم را ابدأ واسطه فیما بین دولت و ملت نکرد»؛ «افزایش ثروت ملت و دولت» و «توسعه صنایع و ترویج تجارت» که می‌توان «از امتعه خارجه صرف نظر نمود»؛

«ترقی و تربیت ملت» که «افراد ملت حقوق و حدود خود را بدانند» «نشر علم ترقی» و «مدنیت و حقوق انسانیت» و ایجاد «مدارس جدید» و «مدارس مجانی» و «مکتب صنایع» و «نشر علوم و صنایع خارجه که اسباب عمده ترقی و تربیت یک دولت و ملت است» ... تأسیس «فشون نمونه» مانند «آر مه منظم فرنگستان» که وسیله «حفظ حقوق و شأن دولت در خارجه» باشد ...

«دفع ظلم» و «مبارزه علیه هر گونه تعدی و علیه هر متعدی» و «بر انداختن رسوم کهنه و تأسیساتی که مانع اجرای عدالت هستند» از جمله پیشکشی و مداخل و اینکه «ریشه این ناخوشی مهلک که رشوه می‌نامند از ایران برکنده شود.» (آدمیت، اندیشه ترقی ۱۴۷ - ۱۴۶)

۸- پرداختن بیشتر به این قرارداد و سرنوشت آن به دلایلی ضروری به نظر می‌رسد. زیرا علاوه بر آنکه مفاد آن مستقیماً راجع به بعضی اصلاحات مورد نظر در آن روز

ایران است؛ مخالفت‌هایی که با این قرارداد شد، ارتباط مستقیم با عزل سپهسالار از صدارت داشت و برکناری سپهسالار، چهره اصلی اصلاحات، از صدارت؛ تأثیر مستقیم در سرنوشت اصلاحات و در واقع توقف آنها داشت.

طبق این قرارداد، امتیاز مخصوص و انحصار قطعی ساختن و اداره کردن راه آهن بحر خزر تا خلیج فارس، به بارون برلیوس دو رویتز انگلیسی داده می‌شد و دولت ایران در طول مدت این امتیاز، حق مخصوص تمتع از معادن زغال سنگ و آهن و مس و سرب و غیره را به اصحاب این امتیاز می‌داد. این امتیازنامه در ۱۸۷۲ میلادی مطابق با ۱۲۸۹ ق. در طهران به امضاء رسید. گفته‌اند که ماهیت این قرارداد تجاوزکارانه بود و به واسطه آن ناصرالدین شاه، عملاً تمام منابع ثروت ملت محتاجی را به دست بازرگانی طماع می‌سپرد (کاظم زاده ۱۱۲ - ۹۵). این قرارداد، رقیب انگلیسی‌ها در ایران، یعنی روس‌ها را ناخرسند می‌ساخت. پس هنگامی که شاه و سپهسالار در سفر غرب بودند (۱۲۹۰ ه. ق.)، توطئه‌ای به تحریک روس‌ها، علیه سپهسالار و با بهانه امتیازنامه رویتز در ایران به راه افتاد. عده‌ای از ملایان و در رأس آنها ملا علی کنی، بعضی از شاهزادگان و درباریان، و یکی از همسران شاه که سپهسالار باعث برگرداندن او از سفر غرب شده بود و بنا بر این با وی کینه شخصی داشت؛ دست به دست هم داده، بنای مخالفت با این امتیازنامه را گذاشتند. انگیزه مخالفان شخصی بود، ولی بانگ تحاشی از نظارت بیگانگان و حفظ دین و آیین را سر داده، لغو قرارداد و عزل صدراعظم به عنوان علت عقد آن را خواستار شدند. مخالفت ملایان بخصوص آنچنان شدید بود که شاه لازم دید برخلاف میل خود، امتیازنامه را لغو کند و استعفای صدراعظم را نیز بپذیرد. (کاظم زاده ۱۵۱،

(۱۱۳ - ۱۰۸)

۹ - با عزل سپهسالار از صدارت نظامات متغیر ناموزونی نهاده شد که در آن دولت

رهبری واقعاً متشکلی نداشت و ترکیب آن نیز جایی برای پیش بردن اصلاحات نمی گذاشت. ابتداء امور به هیأت «وزرای مختار» مرکب از شش تن تفویض شد. این ترتیب دیری نپایید در شوال ۱۲۹۱ ق. بر طبق اختراعی تازه، امور دولت میان میرزا حسین خان و مستوفی الممالک تقسیم شد. وزارت امور خارجه و وزارت جنگ به میرزا حسین خان و امور ولایات و خزانه دولت به مستوفی الممالک واگذار گردید. مستوفی الممالک برخلاف سپهسالار، با تحولات و اصلاحات همراه و همدل نبود. در چنین وضعیتی دیگر عملاً قانون اساسی ۱۲۸۹ ق. نافذ نبود، و تشکیلات مجلس شورا و امتثال آن از معنای اصلی خود دور ماندند. (آدمیت، اندیشه ترقی ۲۹۳ - ۲۸۲)

۱۰ - قانونی که جهت اصلاح وضع حکومت نامسؤول ولایات و رفع خود کامگی حکام وضع شده بود، قانون تنظیمات بود که سه جهت کلی داشت، تعیین حدود حکام در رابطه با حقوق مردم، ایجاد یک دستگاه متشکل واحد بر پایه قواعدی مضبوط و یکنواخت کردن اداره ولایات در ارتباط با نظام دولت متمرکز فرمان اجرای این قانون، در صفر ۱۲۹۱ صادر شد، و بر طبق آن، هیأتی به نام تنظیمات، جانشین اراده فردی حاکم ولایت می شد. چون این قانون ضربتی بود بر قدرت حکام و بیم آن می رفت که در اجراش هنگامه‌ای بپا خیزد، آن را بتدریج در ولایات اجراء نمودند. در گیلان، در سال ۱۲۹۲ ه. ق. علما به مخالفت با آن برخاستند. سپهسالار در اجرای قانون تنظیمات پافشاری می کرد و مستوفی الممالک به عنوان وزیر داخله با اساس آن مخالف بود. سرانجام با نظر شخص شاه که حال دیگر مدافع استقلال حکام گشته بود، عملاً قانون تنظیمات باطل شد و کمی بعد در ۱۲۹۳ ق. اجرای آن متوقف گشت. (آدمیت، اندیشه ترقی ۲۲۴ - ۲۱۷، ۲۹۲ - ۲۸۶)

۱۱ - در حالی که کسانی چون براون (۴۱۷)، ناظم الاسلام (۱۳۵: ۱)، کسروی

(۱۰-۸) و آوری (۱۷۰)، بر دشمنی ملاها با سپهسالار و اندیشه‌های اصلاحی اش تصریح و تأکید دارند، تاریخ نویس معاصر فریدون آدمیت در اندیشه ترقی و حکومت قانون، در تحلیل عوامل داخلی شکست اصلاحات، مخالفت علما و تأثیر آن را تا حدی ضعیف و کم‌رنگ می‌بینند و شاهزادگان در جه اول را که از حکام بزرگ بودند و سپهسالار با قانون تنظیمات دایره اقتدار ایشان را شدیداً محدود ساخته بود، دشمنان اصلی دولت میرزا حسین خان می‌داند (۲۴۴-۲۳۴) و حتی آنجا که متن نامه ملاعلی کنی را در باره «کلمه فبیحه آزادی» که به ظاهر «خوش‌نما» و در باطن خلاف احکام «رسل و اوصیاء» است، چاپ می‌کند (۲۰۰)؛ نگارش آن نامه را از خود ملاعلی کنی نمی‌داند و در پرداختن به آن دست دشمنان دیگر سپهسالار را در کار می‌بیند.

اما در متن کتاب اندیشه ترقی مطالبی است که نشان می‌دهد، نویسنده نقش علماء مذهبی را در مخالفت با سپهسالار ضعیف تر از واقع، تصور نموده است: فی المثل، آنجا که از نامه‌های تند دو مجتهد یعنی ملاعلی کنی و سید صالح عرب علیه میرزا حسین خان، خطاب به شاه یاد می‌کند - هر چند باز بر آن است که درباریان ایشان را بر این کار تحریک نمودند - نامه‌های مذکور را ضربه کاری در برکناری صدر اعظم می‌داند (۲۶۸-۲۶۷) و می‌نویسد که شاه «از کاغذهای علماء شرع بیمناک شد» و استعفانامه‌ای را که صدر اعظم نوشته بود، پذیرفت (۲۷۰). و نامه شاه را به سپهسالار پس از عزل وی از صدارت، در دعوت به پذیرش وزارت امور خارجه، چاپ می‌کند. در این نامه، شاه به سپهسالار سفارش می‌نماید که اگر وزارت را می‌پذیرد، با همه به مهربانی رفتار کند، «خاصه با ملاها»، (۲۷۱)

۱۲ - برای توضیحات بیشتر در این مورد، رجوع فرمایید به: آدمیت، اندیشه ترقی

۱۳ - در زمینه کیفیت ارتباط حکومت مرکزی و حکام محلی یا به عبارت دیگر، معنی استقلالیت حکام محلی، به یادداشت شماره ۱۸ فصل نهم، «پایان سلطنت ناصرالدین شاه» مراجعه فرمایید. پیش از زمان اصلاحات، حکام در هر ولایت، به اندک تفصیر رعایا به مکافات بی اندازه حتی قتل ایشان می پرداختند. میرزا حسین خان اختیار حکام در امور جزایی را یکسره لغو کرد و مقرر داشت که حکام پس از این فقط می توانند متهم را دستگیر کرده با گزارشات لازم به پایتخت روانه کنند. (آدمیت، اندیشه ترقی ۱۸۰ - ۱۷۹)

۱۴ - مسأله رواج رشوه و رشوه خواری در عهد قاجار، موضوعی آشکار بود و شواهد آن در نوشته های مربوط به این عهد بیشمار است. جناب ابوالفضائل در یکی از رسائل خود که پس از واقعه شهادت یکی از بهائیان در عشق آباد و فریادرسی دولت روس نسبت به مظلومان، نگاشته اند، یاد آور می گردند: «اگر چنین قتلی در ایران وقوع یافته بود که از طرف قاتل و مقتول پای کبار تجار در میان می آمد، بر هر کسی روشن است که چه مایه طرفین متضرر می شدند و به رشوت چه مقدار می گرفتند» (سلیمانی ۲: ۳۰۸). لرد کرزن در کتاب خود ایران و قضیه ایرانیان، به نحو مفصل تری به شرح موضوع رشوه خواری در ایران می پردازد و می گوید قسمت عمده کار مردم در ایران با «هدایا» بر گزار می شود. از بالا تا افراد طبقه پایین، کمتر کسی است که طالب هدیه نباشد. تقریباً همه افراد صاحب مقام، شغل و مقام خود را از شهربار یا وزیر یا حاکم ارشدی نقداً خریداری کرده اند. هر گاه برای مقام واحدی چند نفر داوطلب باشند، به احتمال قوی آن کس که وجه بیشتر می دهد، کامیاب می شود. برای نگهداری هر مقام هم، پرداختن مبالغی لازم است. این رسم به قدری در ایران رواج دارد، که گویا جوانمردی یا خدمت و کار بی توقع از آن سرزمین رخت بر بسته است. هیچ فرمانده عالی مقامی بدون پرداخت مبلغ قابل توجهی به

منصب خود نمی‌رسد و مداخل او هم منوط به این خواهد بود که چه مبلغی از زبردستان و ایشان نیز از افراد پایین تر دریافت کنند (۵۷۶ - ۵۷۲: ۱). در گزارشهای خفیه‌نویس در وقایع اتفاقیه نمونه‌های بیشمار از تقدیم پیشکش و تعارف به شاه و حکام، ذکر شده است. (به فهرست تفصیلی انتهای کتاب مذکور، در صفحه ۷۷۹ مراجعه فرمایید.)

قدغن کردن پیشکش، جزئی از قانون تنظیمات بود که پیش از این، بدان پرداختیم. (رجوع فرمایید به یادداشت شماره ۱۰ همین فصل) طبق این قانون، حکام می‌بایستی به مواجب و حق الحکومه دیوانی، قناعت نمایند و دیناری علاوه بر آن از رعیت طلب ننمایند. نایبان حکومت و کدخدایان نیز نمی‌بایست دیناری به عنوان پیشکش و تعارف بگیرند و مأموران حاکم نیز حق طلب «خدمتانه» نداشتند. (آدمیت، اندیشه ترقی ۲۱۹)

۱۵ - در ترجمه لوح شیخ، با نام Epistle to the Son of the Wolf در برگردان این قسمت بیان می‌فرماید:

That which was done by his late Excellency (Mushirud-Dawlih) - may God exalt his station - was not actuated by his friendship towards this Wronged one, but rather was Prompted by his own sagacious judgement, and by his desire to accomplish the service he secretly contemplated rendering his Government. (69)

۱۶ - شهادت جمال قدم، صحت ادعای خود سپهسالار را ثابت می‌کند که، «وجود ضعیف ناقابل خود را در راه خدمات دولت و ملت فداکارانه گذارده‌ام»، «خود را به جهت رفاه عامه روز و شب مشغول نموده‌ام» و «قلب مطمئن‌ام نهایت آسودگی از

افعال و اعمالم دارد»، «در باره این ملت بجز خیر خواهی و بی طمعی خالص» نداشته‌ام.

(آدمیت، اندیشه ترقی ۲۵۴)

۱۷ - در شرح تمول سرشار میرزا حسین خان و طریق حصول آن، رجوع فرمایید به خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار ۱۲۵ - ۹۶.

۱۸ - شواهدی نیز در تاریخ حیات مؤمنین عصر رسولی نشان می‌دهد که وی مساعدتهایی به بهائیان داشته است. برای مثال، هنگامی که جناب ابوالفضائل را در سال ۱۲۹۳ ه. ق به طمع اخذ اموال زندان نمودند، «پس از پنج ماه به وساطت و

مساعی حاجی میرزا حسین خان»، ایشان آزاد شدند. (سلیمانی ۲: ۲۴۸)

۱۹ - از کارهای بزرگ میرزا حسین خان، به محض روی کار آمدن، اعانت قحط زدگان آن سال بود. (مراجعه فرمایید به آدمیت، اندیشه ترقی ۲۵۷ - ۲۵۰)

۲۰ - به یادداشت شماره ۶ همین فصل مراجعه فرمایید.

۲۱ - مقام مستوفی الممالک حاکی از به دست داشتن زمام امور «مالیه و داخله» در ایران بود. (خان ملک ساسانی ۱۴۹) میرزا یوسف خان در ۱۲۶۱ ق بعد از پدرش میرزا حسن مستوفی الممالک، به این مقام رسید. در سال ۱۲۸۷ که شاه عتیبات رفت، نظم کلیه امور ایران را به او وا گذاشت. با آمدن میرزا حسین خان سپهسالار به ایران، مستوفی الممالک کنار رفت و پس از عزل سپهسالار از صدارت، چنانکه گفتیم (یادداشت شماره ۹)، امور مملکت میان این دو نفر برای چند سال تقسیم شده بود. در سال ۱۳۰۱ ق. میرزا یوسف خان رسماً صدراعظم شد. (اعتمادالسلطنه ۲۸۴ - ۲۱۶) در باره او گفته‌اند که تمایلی به تحولات اجتماعی در ایران نداشت. (آدمیت، اندیشه ترقی ۱۰۹ - ۱۰۸) چون میرزا یوسف خان در ۱۳۰۳ ق. وفات نمود، (خان ملک ساسانی ۱۵۰) فرزند او، میرزا حسن مستوفی الممالک (که در لوح مبارک مذکور در متن، با عنوان «وزیر بی نظیر» یاد می‌شود)، در حالی که

دوازده سال بیشتر نداشت به مقام وزارت محاسبات رسید و البته توسط پسر عمویش میرزا هدایت، در این زمینه راهنمایی می شد. (خان ملک ساسانی ۲۴۲) میرزا حسن مستوفی الممالک بعدها به اروپا رفت و در اوایل مشروطیت در سال ۱۳۲۵ ق. بعد از هفت سال اقامت در اروپا به ایران آمد و در کابینه میرزا علی اصغر خان اتابک، وزیر جنگ شد. در دوره مشروطیت بیش از پانزده بار وزیر و یازده بار نخست وزیر شد. در دوران سرسلسله پهلوی نیز نماینده مجلس بود و بالاخره در ۱۳۵۱ ق. (مطابق ۱۳۱۱ شمسی)، در گذشت. (مکی ۱۵۸ - ۱۵۷: ۵) در شرح به وزارت رسیدن میرزا حسن از صیغر سن همچنین رجوع فرماید به: ۱: ۱۵۰

۲۲ - در مائده آسمانی جلد نهم، چاپ ۱۲۲ بدیع، در صفحات ۱۴۵ تا ۱۴۶، این لوح مبارک درج شده است، و در زیر نویس صفحه ۱۴۶، توضیحی برای جمله « حال آن طفل، حضرت وزیر بی نظیر است»، درج شده است بدین شرح: «مقصود مستوفی الممالک است که وزیر ناصرالدین شاه بوده است.» باید دانست که این توضیح در واقع راجع به پدر طفل مذکور می باشد، مگر آنکه تصور کنیم مقصود جناب اشراق خاوری اشاره به فاصله زمانی پس از ۱۳۰۳ ق. باشد که با مرگ میرزا یوسف خان، پسر دوازده ساله اش وزیر شده بود. خود میرزا یوسف خان در سال ۱۲۶۱ فردی بالغ بود که به وزارت رسیده بود و بنا بر این، شرح تولد او از لحاظ زمانی نمی تواند به کیفیت مذکور در لوح برگردد و چنانکه گفتیم، مقصود از طفلی که وزیر بی نظیر گشت، پسر میرزا یوسف خان، یعنی میرزا حسن مستوفی الممالک بود که در عهد محمد علی شاه و احمد شاه نیز وزارت داشت.

زیر نویس مذکور در چاپ بعدی مائده آسمانی جلد نهم در سال ۱۲۹ بدیع که مورد ارجاع مادر متن می باشد، حذف گشته است.

۲۳ - ملکم خان ناظم الدوله (۱۲۴۹ تا ۱۳۲۶ ق.). اصلاً از ارمینان جلفای اصفهان

بود. پدرش یعقوب در جوانی به اسلام گرویده بود و در سفارت روس در طهران مترجمی می نمود. ملکم در ده سالگی به فرانسه رفت و تحصیلات خود را در آنجا گذراند. چون به ایران بازگشت، مترجم آموزگاران اطریشی دارالفنون و نیز مترجم حضور ناصرالدین شاه شد. (آرین پور ۱۳۱۴: ۱) وی رساله‌ای به نام دفتر تنظیمات در اصول مملکت داری نوشت و تقدیم دربار کرد. (رجوع فرمایید به یادداشت شماره ۳ همین فصل) در ۱۲۷۴ ق. میرزا ملکم خان، اجازه تأسیس محفل فراموشخانه را از شاه گرفت شعار این محفل که ملکم آن را تحت عنوان «جامعه آدمیت» اداره می کرد «اصلاح بشریت عموماً و ملت ایران خصوصاً» بود. کم کم افکار راجع به لزوم استقرار مشروطه در ایران در این محفل راه یافت. پس شاه آن را در ۱۲۷۸ ق. تعطیل کرد. (آرین پور ۱۳۱۵: ۱) در حالی که تأسیس فراموشخانه را در ایران به تأسیس لژ فراماسونری تعبیر نموده اند، (آوری ۲۲۱ - ۲۲۰) بعضی چنین گفته اند که فراموشخانه هیچ بستگی با فراماسونری نداشت (آدمیت، اندیشه ترقی ۶۳) و در توضیح این مطلب گفته شده است که فراموشخانه بدون اجازه محافل فراماسون، در ایران تشکیل شده بود و در واقع استفاده از عنوان فراماسون، به صورت فراموشخانه، جهت تنظیم افکار و تربیت مجامع سیاسی ابتکار خود ملکم خان و در واقع عملی غیر مجاز بوده است. (آرین پور ۱۳۱۴: ۱)

همزمان با تعطیل نمودن فراموشخانه، ملکم را از ایران راندند. او به اسلامبول رفت. بعدها باز به ایران احضار شد و لقب «نظام الملک» گرفت. بعدها وزیر مختار ایران در بعضی کشورهای اروپایی شد و لقب «نظام الدوله» یافت. در ۱۳۰۶ ق. امتیاز لاتاری ایران را از شاه گرفت. جنجالی بر سر آن پیا شد که در نتیجه آن، ملکم از تمام مناصب و القاب معزول شد. در این زمان دست به انتشار روزنامه قانون زد. پس از کشته شدن ناصرالدین شاه مظفرالدین شاه در ۱۳۱۷ ق. او را وزیر مختار ایران در رم

نمود، تا اینکه در ۱۳۲۶ ق. در لوزان سوئیس درگذشت. (آرین پور ۳۱۷ - ۳۱۶: ۱)

تحقیق در تعالیم امر

این مقاله تحقیق اساسی و جامعی است در باره یکی از مباحث عمده معارف امر بهایی. مؤلف با احاطه بر مسائل دینی و تاریخی و نظریات فلسفی و جامعه‌شناسی قدیم و جدید، این مسأله را بررسی کرده و تصویری چندوجهی ارائه نموده است.

سیمای زن در آثار بهایی

دکتر نادر سعیدی

«تعالی تعالی من رفع الفرق و وضع الاتفاق. تباهی تباهی من اخذ الاختلاف و حکم بالاثبات و الائتلاف. لله الحمد قلم اعلی فرق مابین عباد و اماء را از میان برداشته و کل را در صقع واحد به عنایت کامله و رحمت منبسطه مقرر و مقام عطا فرمود. ظهر ظنون را به سیف بیان قطع نمود و خطرات اوهام را به قدرت غالبه قویه محو فرمود.»^۱ (حضرت بهاءالله)

بحث در مورد موقف زن در امر بهایی و سیمای او در آثار مبارکه از اساسی ترین و عمده ترین مباحث این امر نوین الهی است. در واقع اعلان تساوی حقوق زن و مرد از مهمترین علائم و ویژگیهای مدنیت نوین بشری و مقتضای روح این عصر می باشد. در این مرور کوتاه به جوانب معدودی از این سؤال پیچیده توجه نموده و صرفاً به آثار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء - مگر در چند مورد جزئی - معطوف می گردیم. این مقاله را در نه بحث سازمان می بخشیم:

بحث اول: منطق تعبیر بهایی

این نکته را باید خاطر نشان ساخت که هر گونه شناسایی در چارچوب بحث المعرفة از طریق فن تعبیر (Hermeneutics) بخصوصی صورت می‌پذیرد. اما هنگامی که سخن از تحلیل و تفسیر متون کتب مقدسه است تصریح این فنون و اصول از اهمیت و ضرورت ویژه‌ای برخوردار است. برخی از دانشمندان کنونی در بررسی مسأله حقوق زن و سیمای او در کتب مقدسه از اصل تعبیر خاصی استفاده می‌کنند. این اصل در واقع بیانگر غایت و هدف و علاقه بخصوصی است که محرک و هادی افکار این نویسندگان است. این اصل چیزی جز علاقه به آزادی و برابری زنان نیست. بعضی از این نویسندگان، کتب مقدسه قبل را به عنوان ابزاری در خدمت اسارت و انقیاد زن نفی می‌نمایند. گروه دیگر بالعکس تعبیر متداول از کتب الهی را رد کرده و در وراء ظواهر آیات، تساوی و آزادی زنان را اثبات می‌کنند. اکثر این نظریه پردازان از نظریه ستیز (Conflict) متأثرند و بدین جهت طرد نظام مردسالاری را صرفاً از طریق مقولات پرخاشگری تصویر و تصور می‌کنند. بنا بر این پیش از آغاز بحث لازم است که مختصات منطق تعبیر خود را در باره سیمای زن در آثار بهایی مطرح سازیم و بدین ترتیب وجه تمایز و اشتراک خود را با دیگر مکاتب آشکار نماییم. اما باید توجه کرد که این غایات و مقولات تعبیر خود در آثار بهایی مصرح و مؤکد است یعنی تحمیل مصنوعی و عرضی و خارجی نیست. با توجه به آثار مبار که می‌توان بیان نمود که شش اصل در منطق تعبیر بهایی در این خصوص مرکزیت دارد که باید در آن واحد به همه آنها توجه کرد.

اصل اول این است که هدف و غایت دیانت بهایی تساوی حقوق رجال و نساء است و اینکه آثار بهایی به آزادی و ارتقاء زنان معطوف است. این اصل را باید به جد گرفت و آن را عاملی عرضی و ثانوی و حاشیه‌ای نپنداشت. نتیجه این اصل این است که اگر گاهی استثناهایی نیز در مورد حقوق زن و مرد در آثار مبارک دیده شود باید آن را امری فرعی و ثانوی دانست و نه اصل و هنجار فائق. به عبارت دیگر حتی در بررسی این نوع استثناءها نیز باید همواره بیاد داشت که روح احکام و تعالیم و جهان بینی بهایی در مورد زنان و مردان روح تساوی و اتحاد است و نه تمایز و تبعیض. بدین جهت در معرفی دیانت بهایی چه به خود و چه به دیگران نباید استثناءها را مورد تأکید قرار داد. بلکه باید کوشید تا آن استثناءها را نیز در زیر سایه اصل فائق مورد بررسی قرار داد. باید به این امر توجه کرد که در اکثریت غالب به اتفاق آراء مذهبی و غیرمذهبی گذشته عکس این امر صادق بوده است یعنی تمایز و تبعیض در حقوق و مقام، اصل فائق، و عباراتی دال بر تساوی حقوق زنان و مردان استثناء بوده است. بحث المعرفه بهایی ما را منع می کند که این تفاوت بنیادی و کیفی را فراموش نموده و از ظهور انقلابی همه جانبه در آثار بهایی غافل شویم.

اصل دوم اصل تدریج و تدرج است. این اصل بدین معنی است که همان گونه که ظهورات مظاهر مقدسه به اقتضاء درجه تکامل جوامع بشری ظاهر می گردد حقایق هر یک از ظهورات مقدسه نیز گاهی بتدریج و بر اساس اصل حکمت یعنی مراعات استعداد زمان و مکان متظاهر می شود. اگر چه اصل تدریج و تدرج قاعده‌ای کلی است اما در مورد مسأله موقف و مقام زن در آثار بهایی از اعتبار و ضرورت یگانه‌ای برخوردار

است. علت این امر آشکار است. همان گونه که طاهره در حین خرق حجاب بیان نمود که او همان کلمه‌ای است که قائم به آن تکلم نموده و نُقباء ارض از شنیدن آن فرار می‌کنند در واقع فرهنگ شرق نسبت به مسألهٔ مقام زن و نقش اجتماعی وی و سواست و حمیت و تعصب بی اندازه‌ای دارد و به‌همین جهت است که در طول تاریخ اسلام نیز اغلب نوآوری‌های مذهبی و سیاسی با برچسب بی‌قیدی جنسی و آزادی و اشتراک زنان مطرود شده است. هم‌اکنون نیز در اغلب مناطق اسلامی مسألهٔ حجاب در واقع مهمترین سمبل سنت‌گرایی و طرد فرهنگ و تجدد و نوآوری مدنی است. حضرت عبدالبهاء نیز در آثار خویش مکرراً اصل تدریج و تدرج را در ارتباط با تساوی حقوق زن و مرد مؤکد ساخته‌اند. به‌عنوان مثال می‌فرمایند:

« حال شما باید قدری سکون و قرار داشته باشید تا کار به حکمت پیش رود و الا چنان مغشوش و درهم شود که خود شما بگذارید و فرار نمایید. این طفل یک شبه ره صد ساله می‌رود. باری، حال شما به روحانیت صرفه پردازید و با رجال اختلاف ننمایید. عبدالبهاء جمیع امور را به حکمت ترتیب می‌دهد. مطمئن باشید.»^۲

بدین ترتیب آشکار است که ابداع فرهنگی و روحانی دیانت بهایی در خصوص تساوی حقوق زن و مرد باید با مراعات اصل حکمت متدرجاً ظاهر گردد. در نتیجه در بررسی سیمای زن در آثار بهایی هرگز نباید به یک بیان بخصوص جدا از تمامیت آثار مبارک که اصرار ورزید چرا که اصل حکمت و تدریج و تدرج مقتضی آن است که روح تعالیم بهایی را در تمامیت و آهنگ و روند وحی و الهام الهی ملاحظه نماییم.

اصل سوم وحدت و اتحاد است. این اصل تا حدّ زیادی دیانت بهایی را از اکثر مکاتب و نهضت‌های آزادی زنان متمایز می‌نماید چرا که اکثر این مکاتب تنها راه نفی نظام مردسالاری را حمله علیه مردان و ایجاد حس نفرت و کینه میان زنان و مردان و تشویق به جدال و برچسب زنی و منازعه و پیکار تلقی می‌نمایند. خصوصاً نهضت افراطی فمینیسم (آزادی زنان) بر آن است که زنان باید هر گونه ارتباط و تعامل با مردان را مطلقاً ساخته و اصولاً هر گونه رابطه میان زن و مرد را به هر صورت که باشد رابطه ظلم و عناد و استثمار و قهر تصور می‌نماید. از نظر هواداران این مکتب زنان باید هر نوع ارتباطی را صرفاً با یکدیگر منحصر ساخته و اتحاد زنان را در تقابل با مردان مقرر می‌سازند. اما دیانت بهایی از ابتداء متوجه به وحدت عالم انسانی است و اعتقاد آن به تساوی حقوق زن و مرد نیز در جهت همین اصل کلی مفهوم و معنا می‌یابد. بدین ترتیب هدف دیانت بهایی از نفی نظام تبعیض و ستم علیه زنان ایجاد کینه و انقسام و نفرت میان دو گروه زن و مرد نیست بلکه بر آن است که ارتباط و اتحاد و تفاهم مشترک و همکاری و تعاون را در چارچوب حقوق یکسان به وجود آورد. از این روست که در اغلب اوقات بجای تساوی حقوق رجال و نساء حضرت عبدالبهاء از «وحدت بین رجال و نساء و تساوی حقوق» سخن گفته‌اند. این بیان مبارک اجتماعی از الگوهای ستیز و توافق است.

اصل چهارم اصل تقدّس خانواده است که باز هم به مفهوم تساوی حقوق و آزادی زنان در آثار بهایی رنگ و معنای یگانه و منحصر بفردی می‌بخشد. نظر به اهمیت این مطلب بعداً به تفصیل در این مورد صحبت خواهد شد.

اصل پنجم اصل سمبلیزم زن است بدین معنا که در دیانت بهایی انسان بهایی و فرهنگ مطلوب در وهله اول از طریق جمع و تلفیق زن و مرد و در وهله دوم از طریق مفهوم زن نمایان می گردد. به عبارت دیگر برخلاف ادیان و مکاتب گذشته که در آنها مرد نماینده و نشانه بشریت بود و زن موجودی فرعی و ثانوی تلقی می گردید در امر بهایی بالعکس زن است که نشانه و رمز و نشانی از کمال مطلوب انسان بهایی است. این مطلب را هم به تفصیل بعداً بررسی می کنیم.

اصل ششم یا آخرین اصل همان مفهوم اعتدال و نفی حریت مفرطه است. بدین ترتیب اصل تساوی حقوق و آزادی زنان و مردان به هیچ وجه به نسیت گرایی اخلاقی و خودخواهی و خودپرستی زنان یا مردان منتهی نمی گردد.

حال که ویژگیهای کلی فقه المعرفة یا اصول منطق تعبیر بهایی را در این مورد بیاد آوریم می توانیم به نظریه های دیگر بپردازیم.

بحث دوم: قضایای مابعدالطبیعه و قضایای اجتماعی

در بررسی تصویر زن در آثار و کتب مقدسه باید میان دو نوع از قضایا تفکیک قائل شویم. قضایای مابعدالطبیعه یا متافیزیک آن نوع مباحث و مطالب را شامل می گردد که به جنبه های غیر تجربی و غیر اجتماعی نقش و مفهوم زن معطوف است. به عنوان مثال اعتقاد به وجود خدایان زن یا اعتقاد به مقام زن در پیشگاه حق و یا استعارة حوریه در آثار بهایی برای بیان مفهوم مشیت اولیه از این دسته از قضایا می باشد. بالعکس قضایای اجتماعی به نقش و حقوق و مقام زن در ارتباط با زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی افراد انسانی مربوط می گردد. به عنوان مثال تأکید بر

لزوم تعلیم و تربیت دختران یا مشارکت زنان در فعالیتهای گوناگون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و روحانی از این دسته از قضایا می باشد. اکنون لازم است خاطر نشان نماییم که این دو دسته از قضایا اگر چه به یکدیگر مرتبطند مع هذانسبت به یکدیگر مستقل نیز می باشند. به عنوان مثال در فرهنگهای بسیاری منجمله فرهنگ جاهلیت قبل از اسلام اعتقاد به خدایان زن فائق بوده است با آنکه از نظر حقوق اجتماعی زنان از امتیازات گوناگون محروم بوده اند.

حال باید به این اصل اشاره کنیم که مروری بر آثار جمال اقدس ابهی و الواح حضرت مولی الوری بخوبی آشکار می سازد که سیر الواح و آثار مبارکه در دوران عصر رسولی حرکت از طرف قضایای مابعدالطبیعه در جهت قضایای اجتماعی بوده است، بدین ترتیب که آثار مبارکه حضرت بهاء الله اگر چه تساوی حقوق اجتماعی زن و مرد را نیز خاطر نشان می سازد اما اساساً و در اغلب مواقع مبین مفهوم عظمت و فخامت مقام زن به شکلی مابعدالطبیعه است. بالعکس آثار حضرت عبدالبهاء اگر چه تساوی متافیزیکی و علو مقام زن را به شکل استعلایی نیز مؤکد می سازد اما اساساً و در غالب مواقع متوجه به تساوی حقوق اجتماعی زن و مرد می باشد. درک این امر با توجه به مطالبی که تاکنون ذکر گردید چندان دشوار نیست. اگر به اصل تدریج و تدرج و لزوم حکمت در ارائه این تعلیم حساس و خطیر توجه نماییم واضح می گردد که مقتضای این اصل آن است که جمال مبارک به جنبه متافیزیکی موقف زن تأکید فرمایند و حضرت عبدالبهاء انعکاس اجتماعی و حقوقی آن اصل را تصریح نمایند. اما در هر حال صرفاً با ملاحظه تمامیت قضایای مابعدالطبیعه و اجتماعی معطوف به

مقام زن یعنی هم آثار حضرت بهاء الله و هم تبیینات حضرت عبدالبهاء است که تصویری نسبتاً جامع در ذهنمان منقوش خواهد شد.

بحث سوم: زن و مرد به عنوان مخاطب الواح

از جمله اولین سؤالاتی که در بررسی سیمای زن در آثار بهایی مطرح می گردد این است که آیا میان الواح خطاب به زنان و الواح خطاب به مردان تفاوت کیفی در محتوا وجود دارد یا خیر و اینکه چرا عنوان خطاب در مورد مردان و زنان تفاوت دارد؟ در پاسخ به سؤال اول باید بیان کرد که اگرچه بخاطر تفاوت در سؤالات گاهی جنبه های متفاوتی در الواح خطاب به زنان دیده می شود (به عنوان مثال تسلی هیکل مبارک بخاطر صعود فرزند بیشتر معطوف به زنان است تا مردان) ولی بطور کلی محتوای الواح مبارک خطاب به زنان و مردان یکسان می باشد یعنی شامل اصول واحدی است. البته خصوصاً در ارتباط با احبای غرب این زنان بودند که بیشتر از هیکل مبارک حضرت عبدالبهاء پرستشهای گوناگون می کردند و هم ایشان بودند که در تبلیغ امر مبارک صف مقدم و پیشگام را داشتند. بدین جهت است که کثیری از الواح مبارک خطاب به زنان است و بر امر خطیر تبلیغ تأکید می نماید. در عین حال نباید تصور کرد که الواح خطاب به مردان منحصرأ به مباحث فلسفی و عرفانی و الهیات معطوف است. باید بیاد آورد که مفاوضات حضرت عبدالبهاء که مهمترین و اساسی ترین و جامعترین اثر فلسفی و عرفانی دیانت بهایی است در پاسخ به سؤالات یکی از زنان غربی نازل شده است. اما با مروری بر آثار حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء که خطاب به یا مردان و یا زنان نازل شده است متوجه می گردیم که بیش از هر مطلب دیگری این اصول مشترک در هر

دو نوع الواح و آثار تکرار می شود: تاکید بر اینکه علت و هدف خلقت عرفان مظهر امر الهی است و ضرورت سپاس و شادمانی بخاطر دستیابی به این توفیق، تاکید بر ضرورت عمل پس از تحقق عرفان، ضرورت استقامت، تبلیغ، اعتقاد به اصل یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید، اصل محبت، عهد و میثاق، تنزیه و تقدیس و عفت و عصمت، نفی تقلید و نفی علماء جاهل و نظایر آن. آشکار است که همه این اصول هسته اساسی و مرکزی تعالیم و اعتقادات بهایی را تشکیل می دهد.

اما سؤال دوم بدین جهت مطرح می شود که عنوان خطاب بالنسبه به زن و مرد معمولاً در الواح مبارکه متفاوت است. بدین ترتیب که اکثراً الواحی که خطاب به مردان است آنها را به اسم خودشان مخاطب می سازد در حالی که الواح خطاب به زنان در اغلب مواقع ایشان را با عناوینی نظیر ای امة الله، ای کنیز الهی، ای امة رحمانی، یا امتی و ورقة سدرتی، یا امتی و ورقتی و یا امة البهاء مخاطب می فرمایند. شاید به همین جهت است که لجنة زنان معمولاً در اصطلاحات بهایی لجنة اماء الرحمن نامیده شده است و از زنان با عنوان اماء الرحمن یاد می گردد. در بررسی این مطلب نباید دست به عجله زد و عجولانه قضاوت نمود. در بادی امر ممکن است این امر به این معنی تلقی شود که زنان اساساً به عنوان کنیز و نه انسان مستقل کامل تلقی شده اند. اما نظری دقیقتر درست عکس این امر را نشان می دهد. بدین ترتیب که حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء در واقع سنتی اجتماعی را که حکایت از کهنتر بودن زن دارد به کار گرفته و با خلقی بدیع آن را به صورت ابزاری برای بیان عظمت و شکوه مقام زن در امر بهایی تبدیل می فرمایند. بدین ترتیب که در سنت شرق معهود چنان بود که زن را

صرفاً به عنوان همسر شوهرش تلقی نموده و لذا او را در ارتباط و انتساب به همسرش معرفی و مخاطب نمایند. البته این سنت جلوه‌ای از این واقعیت تاریخی است که در جوامع انسانی تا قرن بیستم زنان از اکثر حقوق و مزایای اجتماعی محروم بودند و دارای هویت و حقوق مساوی نبودند. حق نیز که زبان قوم را برای بیان حقایق بدیع الهی به کار می‌گیرد این شیوه متداول را بنا به جبر اجتماعی مراعات می‌نماید اما در عین حال قصد جمال مبارک و حضرت عبدالبهاء آزادی و مساوات زنان بوده است. بدین جهت هیکل مبارک حضرت بهاء‌الله در عین مراعات این سنت آن را عوض نیز می‌نمایند بدینسان که زنان را بجای انتساب و ارتباط به شوهرشان اساساً در انتساب با حق و سدره‌الهی معرفی و مخاطب می‌فرمایند. بنا بر این اگرچه در برخی از مواقع مردان نیز مفتخر به نسبت به حق گشته و با خطاب عبدالرحمن و یا عبادالله مشرف می‌گردند اما این زنان هستند که همگی به نسبت با جمال مبارک تعریف می‌گردند. بدین جهت است که همه زنان مخاطب الواح بالقب یا ورقتی و نیز یا ورقه سدرتی مخاطب می‌شوند یعنی زنان اساساً به عنوان برگهای درخت الهی که اصل آن جمال قدم است و غصن اعظم آن حضرت عبدالبهاء و افنان آن منسوبین به حضرت رب‌اعلی مشرف و مخاطب می‌گردند. لازم به تذکر نیست که این فضل الهی آنطور که نصیب زنان است شامل حال مردان نمی‌باشد. فقط رجال ویژه‌ای اغصان و افنان نامیده شده‌اند و اگرچه مردان هم عباد حق و منسوب به سدره‌الهی محسوب می‌گردند اما این گونه خطاب به آنها استثناء است و نه قاعده فائق. عین این امر در مورد واژه امة‌الله نیز صادق است. بیاد بیاوریم که حضرت عبدالبهاء خود را عبد بهاء

نامیدند و هیکل مبارک زنان را معمولاً به عنوان امة البهائم مخاطب می‌فرمایند. جمال مبارک خود این واژه گونی خطاب بالنسبه به سنت معهود اجتماعی را صریحاً اعلان می‌فرمایند چرا که در بسیاری از الواح خطاب به زنان بدیشان تذکر می‌دهند که خوشا به حالشان که به خطاب امتی و یا امة الله فائز شده‌اند. به عنوان مثال می‌فرمایند: «قسم به آفتاب حقیقت که از افق سجن عکا اشراق نموده جمیع خزائن ارض و زخرها و الوانها به کلمه مبارکه یا امتی معادله نمی‌نماید. چه مقدار از ملکات که در حسرت این ذکر ارواح را تسلیم نمودند و فائز نشدند و تو حال فائزی»^۳

از آن گذشته باید توجه نمود که عنوان اماء الرحمن به خلاف عنوان زنان دارای مفاهیم پیچیده دیگری نیز می‌باشد که در واقع موقف امر بهایی را در مورد مسئله مردسالاری از دیگر مکاتب و آراء طرفدار حقوق زنان متمایز می‌سازد. بدین ترتیب که اولاً تأکید بر کنیزی و بندگی خداوند همواره در آثار بهایی مبتین عظمت مقام انسان است و مقتضی و مستدعی تساوی حقوق افراد بشر. این نکته در همه آثار بهایی مصرح است. در کتاب مستطاب اقدس بدین جهت برده‌داری و برده‌فروشی حرام می‌گردد چه که همه انسانها بندگان و کنیزان خدا هستند. یعنی بخاطر آنکه همه مخلوق و منسوب و آیه حق هستند همه دارای تقدس و علو مقام می‌باشند و لذا یک انسان نمی‌تواند انسان دیگر را مورد ستم و استعمار قرار دهد. بنا بر این مفهوم اماء الرحمن و عبادالله نفی کامل هر گونه روابط اجتماعی است که زنان را به یک شیء یا ابزاری برای تشفی و یا سودجویی مردان منحصر نماید. ثانیاً تأکید بر اماء الرحمن و نه زنان بیانگر این مطلب است که زنان اگر چه با مردان متفاوتند اما بخاطر انتساب مشترک دارای

و جوه تشابهی نیز می‌باشند و این امر مقتضی نه تنها تساوی حقوق زن و مرد است بلکه به اتحاد و محبت و وداد آنان نیز منجر می‌شود. ثالثاً خطاب اماء الرحمن ایشان را صرفاً به موجودی که بر اساس جسم و جنسیت او تعریف بشود تأویل ننموده و بالعکس ایشان را قبل از هر چیز یک انسان و آنگاه یک زن معرفی می‌نماید. آشکار است که این مفهوم با هر گونه تقلیل زن به یک کالای جنسی متعارض است. و رابعاً آنکه مفهوم اماء الرحمن مبین آن است که تساوی حقوق زن و مرد بالمال باید در چارچوب اعتقاد به ارزشهای روحانی و غیبی صورت پذیرد و نه آنکه صرفاً مفهومی مادی و مصلحتی قلمداد شود.

بحث چهارم: مشیت اولیه و استعاره حوریه

از مهمترین و زیباترین جوانب سیمای زن در آثار بهایی توصیف حوریه الهی به عنوان نشانه‌ای از حقایق قدسی، مشیت اولیه، کلمه الله و هیاکل قدسی آیین بدیع است. استعاره زن زیبا برای بیان وحی الهی و تجربه عمیق روحانی بیش از هر استعاره دیگری به کار برده شده است. بدین ترتیب در اکثر مواقع وحی الهی، مشیت اولیه، عقل کلی الهی، حکمت الهی و یا کلمه الله به شکل زنی زیبا تصویر می‌گردد که به شکل جمال مبارک یا حضرت اعلی جذب می‌گردد و در انجذاب مشترک و اتحاد و معانقه با آن هیاکل قدسی، حقایق الهی بر وجه عالمیان به شکل ظهور مظهر امر الهی افاضه می‌گردد. این گونه الواح از نظر هنری و ادبی بی نظیر و بیگانه است. این امر مایه تعجب نیست چرا که معمولاً تجربه وحی به عمیقترین شکل خویش با تأکید به جنبه ادبی و هنری کلمات و عبارات الهی همراه می‌باشد یعنی آنکه تجربه ژرف و شدید روحانی با

تظاهرات هنری و بدایع ادبی همعنان و متقارن می‌باشد. این گونه الواح مبار که دارای پیچیدگی و انتزاع صوری شدیدی است بطوری که تعبیر و درک آن را دشوار می‌سازد و جمال مبارک نیز خود به دشواری تفسیر این گونه آثار خویش شهادت داده‌اند.

زمینه تاریخی این استعاره را باید تا حدی در حکمت سلیمان و قرآن کریم جستجو کرد. بدین معنی که در حکمت سلیمان مفهوم حکمت الهی که از مفهوم سوفیا (Sophia) در اندیشه یونانی متأثر است و بالمآل به معنای اول صادر از حق و واسطه میان حق و خلق و حقیقت و قانون هستی به نحو اعم است به عنوان حقیقتی مؤنث قلمداد و متظاهر می‌گردد. در قرآن کریم نیز در جنت موعود به حور عین وعده داده شده است که البته مراد از جنت، ظهور مظاهر مقدسه و از حور عین حقایق و معانی بدیع الهی است که در آن آئین نوین به عالمیان ابراز می‌گردد. اما مفهوم حوریه در آثار این دور اعظم خلق بدیع گردیده و از مرکزیت و مرجعیت و اعتبار خاصی برخوردار شده است. تاکید بر حوریه به عنوان رمزی از وحی الهی و روح القدس در آثار مبار که بیانگر حقایق بسیار زیبا و پیچیده‌ای است که برخی از آن بلافاصله قابل درک می‌باشد. اولاً استفاده از زن زیبا برای بیان مفهوم وحی تا حدی بیانگر این واقعیت است که وحی و علم مظاهر مقدسه با قوه حدس و شهود که در میان زنان قوی تر و شدیدتر است (به فرموده حضرت عبدالبهاء سریع الانجذاب بودن زنان) سنخیت و تقارن دارد. ثانیاً این استعاره مبین تقدس مقام زن و عظمت و فخامت موقوف او در آئین روحانی است که اعلی مرتبه وجود یعنی عالم امر و مشیت اولیه به شکل مؤنث متظاهر می‌گردد. سوم آنکه استعاره حوریه در اکثر موارد حکایت

از تقدس و طهارت جنسیت و تجربه جنسی در امر بهایی می‌نماید. در بسیاری از این الواح به نحوی رومانیک از ارتباط عاشقانه میان هیکل روحانی و روحیه صمدانی سخن گفته می‌شود و این امر در اعلی درجه ظرافت ظاهر می‌گردد. چهارم آنکه این استعاره بر ضرورت هنر و اصل لطافت و جمال و زیبایی در امر بهایی دلالت می‌نماید چنانکه تجربه وحی اساساً به شکل تجربه زیبایی و از طریق سمبلهای هنری و لطیف ادبی بیان می‌گردد. پنجمین نکته آن است که از آنجا که مابعدالطبیعه بهایی مابعدالطبیعه عشق و محبت است یعنی اساس و عصاره و ناموس هستی بر اساس حب و روابط متقابل متعاضد متجاذب تصویر می‌گردد، بدین جهت است که تصویر تجربه روحانی در آیین الهی با تجربه عاشقانه متناسب و همگونگی می‌یابد. حب هیکل ربانی و حوریه الهی زمینه و رازی از وحدت عالم انسانی و تحکیم اتحاد و وداد در جامعه بشری می‌گردد. نظر به کوتاهی این مقاله نقل همه بیانات مبارک که در خصوص حوریه ابداً میسر نیست. اما برای آنکه امواجی از این دریای موج لطافت را تجربه کنیم به ذکر خلاصه چند لوح اکتفا می‌کنیم:

۱ - احسن القصص ، سورة البیان و لوح رضوان

اولین نمایش مفهوم حوریه الهی در احسن القصص زیارت می‌گردد. حضرت اعلی در تفسیر آیه قرآن کریم راجع به از پشت پاره شدن پیراهن یوسف توسط زلیخا این داستان را به نحوی تفسیر می‌فرمایند که زلیخا نه تنها مظهر هوس و فریب و نیرنگ نمی‌گردد بلکه به حقیقتی روحانی نیز مبدل می‌شود. حقیقت روحانی یا وجود مبارک حضرت اعلی که قره العین نامیده می‌شود مخاطب گردیده و از او خواسته می‌شود که اجازه

دهد که حوریه فردوس به لباس زیبا و قناع لطیف حریر ملتبس شده و به تنهایی بر هیأت حوراء از قصرش خارج و بر روی زمین ظاهر شود. در اینجاست که حضرت اعلیٰ خود را حوریه‌ای می‌نامند که توسط بهاء در قصری از یاقوت مولود شده‌اند. پس از مدتی قره‌العین از حوریه می‌خواهد که به قصر خویش باز گردد. ۴

این بیان زیبا و تاریخی حضرت نقطه‌اولی مکرراً در آثار جمال مبارک به شکل‌های گوناگون جلوه می‌نماید که از آن جمله می‌توان به ارتباط مستقیم سورة البیان و لوح رضوان حضرت بهاء‌الله به این بیان احسن القصص اشاره کرد. در سورة البیان می‌فرمایند:

«قل للهورية الفردوس ان اخر جی من غرف القدس ثم البسی من حرر البقاء كيف نشاء من سندس السناء باسمی الابهی ثم اسمعی نعمات الابدع الاحلی عما ارتفع عن جهة عرش ربک العلی الاعلی ... ثم صحی بین الارض و السماء تالله الحق انی لهورية خلقنی البهاء فی قصر اسمه الابهی و زین نفسی بطراز الاسماء فی الملاء الاعلی» ۵

و در یکی از الواح عید رضوان است: «فیا مرحبا هذا عید الله قد اشرق عن مطلع قدس لمیع. اخبر حوریات البقاء بالخروج عن الغرف الحمراء علی هیئة الحوراء و الظهور بین الارض و السماء بطراز الابهی ثم ائذن لهن بان یدرن كأس الحیوان من کوثر الزحمن علی اهل الاکوان من کل و ضیع و شریف» ۶

۲- لوح حوریه

در این لوح مبارک که از نظر ظرافت تشبیه غیر قابل توصیف است نمایش روحانی تراژیکی متجسم می‌گردد که برای درک زیبایی و لطافت

آن باید به اصل بیان مبارک رجوع کرد. اما نظر به کوتاهی این مقاله خلاصه و طرح آن بیان می شود. پس از آنکه جنت الهی به اراده حق تجدید می گردد امر خداوند بر خروج حوریه روحانی از قصر خویش صادر می گردد و هیکل مبارک نیز از دیدار زیبایی او حیرت می فرمایند. حوریه از آسمان فرود می آید و به هیکل مبارک نزدیک می شود و در مقابل ایشان می ایستد. جمال مبارک نسبت به او احساس وله و ذوق و انجذاب می فرمایند و دست خود را دراز کرده و قناع او را از کتف او کنار می زنند و گیسوان بلند او را که بر پشت او بسته شده و بسیار خوشبو است ملاحظه می فرمایند. حوریه نزدیکتر شده و سخن می گوید و جمال مبارک مجذوب و مست از بدایع لحن او بار دیگر دست خود را بلند کرده و گوشه پیراهن او را کنار می زنند. حوریه نیز مجذوب مبارک می شود و اندوه عمیقی را در ایشان حس می کند و از ایشان سؤال می کند که که هستند و چرا تا بدین حد اندوهگین می باشند. جمال مبارک پس از سکوت و امتناع از پاسخ از او می خواهند که اول بار به قلب و آنگاه به کبد ایشان نظر نماید تا بر احوال ایشان مطلع گردد. در هر دو بار حوریه با تفحص طولانی متوجه می شود که قلب و کبد مبارک آب شده است و لذا از شدت اندوه به ناله و فریاد می آید و چون نگاهش به نگاه مبارک می افتد گریه زمام صبر را از او می گیرد و با جمال مبارک دست در آغوش یکدیگر می گریند. حوریه عاشقانه به جمال مبارک نظر می کند و محبوب عالمیان را می یابد و می شناسد و از ایشان سؤال می کند که آیا بخاطر ستمهای اهل فرقان یا اهل بیان است که وجه مبارک اینچنین شکسته شده است. هیکل مبارک که اقبال او را مشاهده می فرمایند خود را معرفی می فرمایند و حوریه با ناله و

لرزش و نوحه و اضطراب در کنار پای مبارک به خاک می افتد و جان می سپارد. هیکل مبارک او را بلند کرده با خون چشم خود او را شسته و در لباس خویش او را می بپچند و آنگاه در گوش چپ او زمزمه ای می فرمایند که حوریه به اهتزاز می آید و جمال مبارک را بشارت می دهد. و آنگاه جمال مبارک او را در او عیة قدس گذارده و به محل انس راجع می فرمایند. ۷

۳- لوح ملاح القدس

طبق این لوح لطیف شکوهمند ملاح قدسی هیاکل روح را بر کشتی بقا سوار می کند و کشتی را در قلزم کبریا هدایت می کند تا به ساحل دریای سرخ لنگر می افکند و اهل کشتی را از اسرار سلوک آگاه می کند تا در سفر خویش معطل و پریشان نشوند. آنها نیز منازل تحدید را طی می کنند و قصد معارج هدی را می نمایند. اما در اثناء این سلوک به جمال ساقی اشتغال نموده و از وجه باقی غفلت می کنند. در این هنگام حوریه روح سرش را از غرفات اعلی خارج می کند و ندای دهد که هر کس که در قلبش روائح محبت نسبت به جوان عراقی نورانی نباشد قادر به صعود به رفارف بقا نخواهد بود. پس یکی از حواری خود را به نزد ایشان می فرستد تا ببیند که آیا می تواند رائحه قمیص غلامی را که در سرادق خلد پنهان است از احدی بیابد. چون روائح یوسف محبوب از هیچ یک از آنها به مشام نرسید حوریه به ناله و فریاد می آید و با ضحجه و گریه به مکان خویش در قصر حمراء بازمی گردد و به حوریات دیگر خبر می دهد که غلام روحانی در ارض غربت تنها و فرید میان ایادی بدکاران باقی مانده است و آنگاه با فریادی بر خاک می افتد و می میرد گویی که توسط غلام

فراخوانده شده و ندای او را اجابت می نماید. ^۸

۴- لوح رؤیا

لوح مبارک رؤیا که در سالروز تولد حضرت اعلی نازل شده است از زیباترین تشبیهات و پیچیده ترین رموز روحانی آکنده است.

جمال مبارک از رؤیای خویش سخن می گویند که:

« اَنَا كُنَّا مُسْتَوِيًّا عَلَى الْعَرْشِ دَخَلَتْ وَرَقَةٌ نُورًا لَابِسَةً ثِيَابًا رَفِيعَةً بِيضَاءِ
 اصْبَحْتَ كَالْبَدْرِ الظَّالِعِ مِنْ افقِ السَّمَاءِ تَعَالَى اللَّهُ مَوْجِدَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا
 لَمَّا حَلَّتِ اللَّثَامُ اشْرَقَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْاَرْضُ كَانَ كَيْنُونَةَ الْقَدَمِ تَجَلَّتْ عَلَيْهَا
 بَانُوَارَهَا تَعَالَى اللَّهُ مَوْجِدَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا وَ هِيَ تَبَسُّمٌ وَ تَمِيلُ كَغَفْصِنِ
 الْبَيَانِ فِي مَنْظَرِ الرَّحْمَنِ تَعَالَى مَظْهَرَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا ثُمَّ سَارَتْ وَ طَافَتْ مِنْ
 غَيْرِ قِصْدٍ وَ ارَادَةٍ مِنْ عِنْدِهَا كَانَ اِبْرَةَ الْعَشْقِ اَنْجَذِبَتْ مِنْ مَغْنَطِيسِ الْجَمَالِ
 الْمَشْرِقِ اِمَامٍ وَ جِهَهَا تَعَالَى مَوْجِدَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا تَمْشِي وَ الْجَلَالُ يَخْدُمُهَا
 وَ مَلَكُوتُ الْجَمَالِ يَهْلُلُ وَرَائِهَا مِنْ بَدِيعِ حَسْنِهَا وَ دَلَالِهَا وَ اعْتِدَالِ ارْكَانِهَا
 تَعَالَى مَوْجِدَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا ثُمَّ وَجَدْنَا الشَّعْرَاتِ السُّودَاءِ عَلَى طُولِ عُنُقِهَا
 الْبِيضَاءِ كَانَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ اعْتَنَقَا فِي هَذَا الْمَقَرِّ الْاِبْهَى وَ الْمَقْصِدِ الْاَقْصَى
 تَعَالَى مَوْجِدَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا لَمَّا تَفَرَّسْنَا فِي وَجْهِهَا وَجَدْنَا النَّقْطَةَ الْمُسْتَوْرَةَ
 تَحْتَ حِجَابِ الْوَاحِدِيَّةِ مَشْرُقَةً مِنْ افقِ جَبِينِهَا كَانَ بِهَا فَصَلَتْ الْوَاحِ مَحَبَّةُ
 الرَّحْمَنِ فِي الْاِمْكَانِ وَ دَفَاتِرِ الْعَشَّاقِ فِي الْاَفَاقِ تَعَالَى مَوْجِدَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ
 بِمِثْلِهَا وَ حَكَتْ عَنْ تِلْكَ النَّقْطَةَ نَقْطَةً اُخْرَى فَوْقَ ثَدْيِهَا الْاَيْمَنِ تَعَالَى مَوْلَى
 السَّرِّ وَ الْعَلَنِ الَّذِي خَلَقَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ بِمِثْلِهَا وَ قَامَ هَيْكَلُ اللَّهِ يَمْشِي وَ تَمْشِي
 وَرَائِهِ سَامِعَةٌ مُتَحَرِّكَةٌ مُنْجَذِبَةٌ مِنْ آيَاتِ رَبِّهَا تَبَارَكَ الَّذِي خَلَقَهَا لَمْ تَرِ عَيْنٌ
 بِمِثْلِهَا ثُمَّ اَزْدَادَتْ سُرُورًا وَ فَرْحًا وَ شَوْقًا اِلَى اَنْ تَغْتَبِرَ وَ اَنْصَعَقَتْ فَلَمَّا اَفَاقَتْ

تقرّبت و قالت نفسی لسجنک الفداء یا سرّ الغیب فی ملکوت الانشاء تعالیٰ
 موجودها لم تر عین بمثلها و كانت تنظر الی مشرق العرش کمن بات فی
 سکر و حیرة الی ان وضعت یدها حول عنق ربّتها و ضمّته الیها فلما تقرّبت
 تقرّبتنا وجدنا منها ما نزل فی الصحیفة المخزونة الحمرء من قلمی الاعلیٰ
 تعالیٰ موجودها لم تر عین بمثلها ثمّ مالت برأسها و اتکات بوجهها علی
 اصبعیها کان الهلال اقترن بالبدر التمام تعالیٰ موجودها لم تر عین بمثلها عند
 ذلک صاححت و قالت کلّ الوجود لبلائک الفداء یا سلطان الارض و السماء
 الی م اودعت نفسک بین هؤلاء فی مدینة عکاء اقصد ممالکک الاخریٰ
 المقامات الّتی ما وقعت علیها عیون اهل الاسماء عند ذلک تبسمنا...^۹

۵ - سورة هیکل

در سورة هیکل دو استعاره هیکل و حوریه تکرار می گردد. کلمه الهی
 به شکل هیکل مبارک ظاهر می شود و معانی قدسی به شکل حوریه
 قدسی، و به صورتهای گوناگون در طول این لوح با یکدیگر مرتبط
 می گردند. بار دیگر در این لوح مبارک حوریه الهی به غلام روحانی که
 مبتلا به ظلم ستمکاران و جفاکاران است توجه می نماید. منجمله
 می فرمایند:

« فلما رأیت نفسی علی قطب البلاء سمعت الصوت الابدع الاحلی من
 فوق رأسی فلما توجهت شاهدت حوریة ذکر اسم ربّی معلقة فی الهواء
 محاذی الرأس و رأیت أنّها مستبشرة فی نفسها کان طراز الرضوان ینظر من
 وجهها و نصره الرحمن تعلن من خدّها و كانت تنطق بین السموات و
 الارض بندا تنجذب منه الافئدة و العقول... و اشارت باصبعها الی رأسی و
 خاطبت من فی السموات و الارض تالّله هذا المحبوب العالمین و لکن انتم
 لانفقوهون...^{۱۰}

استعاره حوریه در الواح متعدّد دیگری منجمله قصیده عزّ و رقائیه،
سورة القلم، لوح غلام الخلد و لوح عجاب (رضوان) نیز ظاهر می شود که
بخاطر رعایت اختصار از ذکر جزئیات آن اجتناب می گردد.

اما علاوه بر الواح یاد شده باید به این نکته نیز اشاره شود که در آثار
مبار که در تعبیر و تفسیر کتب مقدّسه قبل معمولاً زن به عنوان شریعت الله
تصویر شده است. حضرت عبدالبهاء آیه مکاشفات یوحنا را در خصوص
زنی که آفتاب را در بردارد و ماه زیر پایش به معنای شریعت الله تعبیر
می فرمایند. همچنین اورشلیم الهی که باید از آسمان نازل بشود یعنی شهر
خدا که باز همان شریعت نوین است به شکل حوریه ظاهر می گردد.
به عنوان مثال حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

« یا احباء الله و ابناء ملکوت الله ان السماء الجديدة قد اتت و ان الارض
الجديدة قد جاءت و المدينة المقدسة اورشليم الجديدة قد نزلت من السماء
من عند الله على هيئة حورية حسناء بديعة فى الجمال فريدة بين ربّات
الحجال مقصورة فى الخيام مهتأة للوصال و نادى ملائكة الملائة الاعلى
بصوت عظیم رنان فى آذان اهل الارض و السماء قائلين هذه مدينة الله و
مسكنه مع نفوس زكية مقدسة من عبیده.»^{۱۱}

بحث پنجم: تساوی و تعادل زنانه و مردانه به عنوان نشانه امر بهایی

هم در الهیات و هم در تعالیم و فرهنگ اجتماعی بهایی کمال مطلوب
و حقایق قدسی این مدنیت نوین الهی به صورت تعادل و توازن و اجتماع
قوای زنانه و مردانه تصویر شده است. این امر به شکلهای گوناگون خود را
نمایش می بخشد و در اینجا به ذکر چند مثال اکتفا می شود. اما آنچه که
باید به آن توجه کرد مفروض روحانی و اجتماعی تساوی و اتحاد است.

۱- الواح وصایا

الواح وصایا و به اعتباری قوه میثاق را باید به همین ترتیب ملاحظه نمود. منشور نظم بدیع بهایی به فرموده حضرت ولی امرالله محصول اقتران معنوی قوه فاعله و منفعله این دور روحانی یعنی هیاکل مقدسه حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء می باشد. این امر به صراحت حاکی از آن است که فرهنگ بهایی نه زنانه و نه مردانه بلکه جمع متعادلی از هر دو خواهد بود. حضرت ولی امرالله می فرماید:

«عهد و میثاق حضرت بهاءالله منبعث از اراده قاطعه و مشیت نافذه آن مظهر کلیه الهیه بوده که بنفسه المهیمنه علی الکائنات به تاسیس چنین میثاق و وثیق اقدام فرمود. الواح وصایای حضرت عبدالبهاء را نیز می توان به منزله ولیدی دانست که از اقتران معنوی بین قوه دافعه شریعت الله که از شارع قدیر مندفع گشته و لطیفه میثاق که در حقیقت مبین آیات و مثل اعلاهی امر الهی مستور و مکنون بوده ظاهر گشته است.»^{۱۲}

۲- اکسیر و بلوغ عالم

مفهوم اکسیر از مهمترین رموز فرهنگ بهایی است. اهمیت این نشانه تا بدانجاست که جمال مبارک اکسیر را یکی از علائم بلوغ عالم و شاید مهمترین آن بیان فرموده اند. در مورد اکسیر نمی توان مطلب زیادی گفت چرا که اکنون از عهده شناسایی ما خارج است. اما تردیدی نیست که مفهوم اکسیر بیش از هر چیز حکایت گر و رمزی از اتحاد و اجتماع جوانب مؤنث و مذکر در فرهنگ بهایی است. برای درک این موضوع باید به سه نکته اشاره شود.

اول اینکه جمال مبارک همانند سنتهای گذشته در مورد اکسیر

همواره در توصیف تقویم اکسیر از ضرورت ازدواج دو عامل مذکر و مؤنث مکرر سخن می‌فرمایند که از آن جمله است: «فلما عرفت الحجر و اخذت علی قدر حاجتک طهره ثم فصله من النار اذا يظهر لك عناصر الاربعة و تجد نفسک فی حیرة عظیم خذ مائه و انه هو الذکر و زوجته باخته الّتی سمّیت بالكبریت و اذا مضت ایام یعقد الماء نفسه و يظهر المولود»^{۱۳}

دوم آنکه اصولاً اکسیر به عنوان غلبه تعریف می‌شود یعنی آنچه که می‌تواند قوای مودوعه در هر شیئی دیگر را ظاهر نماید. اما این غلبه بخاطر اعتدال اکسیر است. اکسیر آن است که در آن طبایع اربعه یعنی حرارت و برودت و رطوبت و بیوست همگی بالفعل و متساوی متحقق می‌باشند. این طبایع اربعه همواره به دو دسته تقسیم می‌گردند که دو تای آنها فاعل و دو تای دیگر منفعل است. در هر شیئی دو طبیعت غالب است و دو طبیعت مغلوب. اما در اکسیر همه چهار طبیعت بطور مساوی غالب می‌باشند یعنی اکسیر نمایشگر اعتدال کامل است که از آن جمله اعتدال مذکر و مؤنث می‌باشد. به جهت همین اعتدال است - اعتدالی که در آن سلطه و قهر محقق نیست - که اکسیر در حقیقت حکم بسیط می‌یابد و به روح انسانی مشابه می‌گردد. لازم به تذکر است که چون اکسیر در ذات خودش در میان دو عامل مذکر و مؤنث فاقد تفوق و چیرگی و خشونت می‌باشد قادر به توانایی و قدزت یعنی غلبه برای فعلیت دادن به قوای نهفته دیگر اشیاء می‌شود یعنی خلاق و سازنده می‌گردد. به عبارت دیگر رابطه مذکر و مؤنث در اکسیر که فاقد رابطه قهر و ستم و تفوق است نشانه‌ای از تعریف نوین قدرت در امر بهایی می‌گردد؛ قدرت نه عامل تفوق و قهر و خودپرستی و سلطه بر دیگران بلکه عامل خدمت و سازندگی. این مفهوم

در علامت دیگر بلوغ عالم یعنی عدم اقبال است. بی به سلطنت مگر از برای خدمت و فداکاری نیز آشکار است.

سوم آنکه اکسیر در واقع سمبلی از تعادل در قوای فرهنگی و اصول اجتماعی است که شاخص مدنیت بهایی می باشد. بدین ترتیب که اکسیر در آن واحد سمبلی از عالیترین درجه رشد عقلانیت و خرد است و در عین حال نشانه‌ای از زیبایی و لطافت و تهذیب. نگاهی به آثار بهایی خصوصاً کتاب اقدس این نکته بسیار خطیر را مشخص می نماید که در فرهنگ بهایی دو اصل اشتغال و لطافت یعنی موفقیت و کار آمدی تولیدی از یک طرف و زیباگرایی و خلق و تجربه هنری از طرف دیگر باید با یکدیگر تلفیق و اقتران یابند. اصل اشتغال و ضرورت کار خلاق در تمام آثار مبار که ایجاد و تکرار شده است. اصل لطافت نیز که نظافت فقط یکی از نمایشهای آن می باشد بیش از هر چیز دیگر در کتاب اقدس تکرار گردیده است. لازم به تذکر است که این دو اصل یعنی اصل عقلانیت و اصل لطافت و زیبایی همواره به توسط دو سمبل مردانه و زنانه تصویر شده است. بدین ترتیب تأکید بر اکسیر تأکید بر جمع دو جهت وجود و ائتلاف کار و هنر است. فلاسفه و نظریه پردازان اجتماعی معمولاً تاکنون به دفاع یکی در مقابل دیگری پرداخته اند. به عنوان مثال مارکوزه (Marcuse) اصل کار را نفی و اصل لذت و هنر را اثبات می نماید.^{۱۴} در مقابل وبلن (Veblen) اصل جمال را مطرح و کار را ستایش می کند.^{۱۵} اندیشه نیچه آلمانی نیز به نبرد میان دو فرهنگ آپولوئی و دیونیزی معطوف است.^{۱۶} آنچه که سر آغاز بینش بدیعی است اثبات وحدت و آشتی و جمع هر دو در فرهنگ بهایی است.

۳- امانت و اقتصاد

در آثار حضرت بهاء الله امانت از مهمترین و اساسی ترین اصول اعتقادی و اخلاقی دیانت بهایی معرفی شده است. در اکثر موارد پس از عرفان مظهر امر امانت از اولین و مهمترین وظایف یک بهایی تلقی شده است. در عین حال امانت به عنوان فضیلتی اخلاقی و اجتماعی همواره به عنوان یک حوریته در آثار مبارک که تصویر شده است. به عنوان مثال حضرت بهاء الله می فرماید:

«انا نذکر لک الامانة و مقامها عند الله ربک و رب العرش العظیم. انا قصدنا يوماً من الايام جزیرتنا الخضراء فلما وردنا رأینا انهارها جاریة و اشجارها ملتفة و كانت الشمس تلعب فی خلال الاشجار توجهنا الی الیمین رأینا ما لا یتحرک القلم علی ذکره و ذکر ما شاهدت عین مولی الوری فی ذاک المقام الالطف الاشرف المبارک الاعلی ثم اقبلنا الی الیسار شاهدنا طلعةً من طلعات الفردوس الاعلی قائمةً علی عمود من النور و نادت باعلی النداء یا ملاً الارض و السماء انظروا جمالی و نوری و ظهوری و اشراقی تالله الحق انا الامانة و ظهورها و حسننها و اجر لمن تمسک بها و عرف شأنها و مقامها و تشبث بذیلها انا الزینة الكبرى لاهل البهاء و طراز العز لمن فی ملکوت الانشاء و انا السبب الاعظم لثروة العالم و افق الاطمینان لاهل الامکان»^{۱۷}

برای درک این استعاره باید به این نکته توجه نماییم که بیان جمال مبارک در لزوم امانت در واقع تأکید بر ضرورت اتحاد قانون و اخلاق یعنی اجتماع و تعاضد روابط و قراردادهای اقتصادی و اجتماعی با اصل صداقت، امانت، محبت و تخلّق به ارزشهای روحانی است. در

فرهنگ جدید غرب غالباً عقیده چنان بوده است که اگر آدمیان صرفاً بر اساس منافع شخصی خود به نحوی عاقلانه رفتار نمایند نظم و رفاہ برای همگان میسر می گردد. از نظر این نوع نویسندگان تقسیم کار و اصل قرارداد اجتماعی برای تضمین انتظام و سعادت بشری کافی است. این افراد لزومی برای تخلق و اعتقاد به ارزشهای مطلق روحانی و اخلاقی را برای حفظ جامعه و رفاہ اقتصادی قائل نبودند. اما بیان جمال مبارک در واقع نفی این گونه نظریات است. بدین ترتیب که از نظر دیانت بهایی پیش فرض و لازمه قراردادهای اقتصادی و اجتماعی اعتقاد آدمیان به اصول و ارزشهای اخلاقی و معنوی است تا آنکه به امانت و صداقت رفتار نمایند و حاضر به تقلب و فساد و رشوه و فریب و دروغ نگردند. به عبارت دیگر خرد ابزاری یا عقلانیت صوری و تکنیکی که در اصل قرارداد و منافع شخصی خلاصه می شود باید با اصل محبت و داد و دیانت و امانت همراه باشد تا آنکه نظم اجتماعی و رفاہ اقتصادی و فرهنگی در جامعه انسانی متحقق گردد. بدینسان تأکید جمال مبارک به دو اصل اشتغال و امانت بار دیگر تأکید بر ضرورت جمع جهات مذکور و مؤنث است که نشانه‌ای از فرهنگی جامع می گردد؛ فرهنگی که در آن عقلانیت ابزاری با اصول روحانی دست در آغوش یکدیگر می شوند.

۴- بهاء به عنوان وحدت جمال و جلال

اما آنچه که قبل از هر چیز به صراحت از وحدت زن و مرد به نحوی لطیف و استعلایی در آیین بهایی حکایت می کند اسم اعظم الهی و رمز حقیقت قدسی جمال مبارک است که در لطیفه بهاء نمایش می یابد. بهاء در اصطلاح بهایی جمع صفات جمالیه و جلالیه حق است که حائز مراتب

و مدارج گوناگون وجود منجمله قوای مردانه و زنانه هستی است که به شکل اسماء و صفات الهی و وجود و ماهیت در هر رتبه‌ای به شکلی متظاهر می‌گردد. وحدت جمال و جلال در آثار فلاسفه غربی نیز به شکل دیگری مورد بررسی قرار گرفته است که از همه مهمتر می‌توان به نظریات کانت آلمانی در خصوص جلیل (Sublime) و جمیل (Beautiful) یا شکوهمند و زیبا اشاره نمود. در نظریه کانت زیبا نشانه‌ای از تعادل و هماهنگی است و فخیم رمزی از نامحدود است.^{۱۸} آشکار است که هر دو مقام در مفهوم بهاء مستتر است. جمال مبارک بارها وحدت جمال و جلال را بیان فرموده‌اند که از آن جمله است بیان مبارک در کلمات مبارکه مکنونه: «ای برادران طریق، چرا از ذکر نگار غافل گشته‌اید و از قرب حضرت یار دور مانده‌اید. صرف جمال در سرادق بی مثال بر عرش جلال مستوی و شما به هوای خود به جدال مشغول گشته‌اید...»^{۱۹}

۵ - جمع مشیت و اراده

یکی دیگر از تجلیات اصل تعادل و تساوی زن و مرد را می‌توان در بیان جمال مبارک که مشیت و اراده را به پدر و مادر عالم تشبیه می‌فرمایند به نحوی متافیزیک مشاهده کرد. آشکار است که مشیت و اراده اولین دو رتبه از مراتب هفتگانه خلقت و خلاقیت و فعل است که به همراه قدر و قضاء چهار رتبه مرکزی این هفت رتبه را تشکیل می‌دهد. شاید بتوان گفت که در استعاره مبارک قدر و قضاء عبارت از اجتماع و اقتران مشیت و اراده می‌باشد. بدین ترتیب در نشان مابعدالطبیعه بهایی اتحاد حقایق مذکور و مؤنث سابق بر هر گونه فعل اعم از روحانی یا انسانی است. جمال مبارک می‌فرماید: «قد انقطعت النسب و بقت نسبة الله رب العالمین

ان مشیتہ اب العالم و ارادته ام بنی آدم و القدر انه مقام هندسة الاشياء من
لدى الله فاطر السماء و القضاء هو حكمه المحكم المتين»^{۲۰}

بحث ششم: آدم و حوا

بحث و مناقشه در مورد معنای آدم و حوا آنچنان که در قصه تورات آمده است رواج بسیار دارد. تعبیر دیانت بهایی از این مفهوم به گونه‌ای است که بجای تأکید بر کهتری حوا نسبت به آدم بر تساوی آن دو دلالت می‌نماید. اولاً حضرت عبدالبهاء به صراحت بیان فرموده‌اند که هم زن و هم مرد، هم آدم و هم حوا به صورت و مثال الهی خلق شده‌اند^{۲۱} و این اصل هر گونه عقیده‌ای را که بر طبق آن زنان انسانی ناقص می‌باشند قاطعانه نفی می‌کند. از طرف دیگر در مفاوضات مبارک در توصیف قصه آدم و حوا آدم را روح و حوا را نفس وی تعریف می‌فرمایند. از آنجا که نفس و روح در غالب مواقع به حقیقت واحدی اطلاق می‌شود این تعبیر دلالت بر تساوی زن و مرد دارد. گاهی ممکن است نفس را از روح جدا نماییم بدین ترتیب که نفس عبارت از روح است به اعتبار آنکه در ارتباط با بدن و موقعیت عینی جسمانی قرار می‌گیرد. بدین اعتبار حوا می‌شود همان آدم منتهی با قید درگیری با اجتماع و دیگران و طبیعت و زندگی عینی با محیط خارجی. در هر حال اگر به چنین تفکیکی هم قائل شویم بجای آنکه حوا مفهوم کهتری بیابد در واقع بالنسبه به آدم امتیاز هم می‌یابد. اما علاوه بر این باید خاطر نشان شد که مفهوم آدم و حوا در آثار بهایی به عنوان رمزی از حقایق قدسی این دور الهی نیز به کار برده شده است. از جمله این موارد را باید در تفسیر نگین اسم اعظم توسط حضرت عبدالبهاء مشاهده کرد که بر طبق آن باب معادل حوا و بهاء معادل آدم

می گردد. علت این امر این است که باب در حروف ابجد مساوی ۵ است که جمع مفردات آن ۱۵ می گردد و ۱۵ مساوی حوا است. بهاء نیز ۹ می باشد که جمع مفرداتش ۴۵ است که آن هم معادل آدم است. حضرت عبدالبهاء از این امر با اشاره به حدیث «انا و علی ابوا هذه الأمة» چنین می فرماید: «مقصد از آدم حقیقت فائضه متجلیه فاعله است که عبارت از ظهور اسماء و صفات الهیه و شؤونات رحمانیه است و حوا حقیقت مقبسه مستفیضه مستنبئه منفعله است که منفعل به جمیع صفات و اسماء الهیه است.» ۲۲

بحث هفتم: تساوی حقوق زن و مرد

اگرچه تاکنون بیشتر جنبه های مابعدالطبیعه تساوی زن و مرد را بررسی کرده ایم اما با توجه به مباحث قبل آشکار شد که فرهنگ مطلوب و جامعه مقصود دیانت بهایی بر اساس تعاون و تساوی و اتحاد زن و مرد بنا شده است. حال برای بررسی جنبه های اجتماعی تساوی حقوق زن و مرد باید به چند نکته اصلی اشاره نماییم:

۱ - اگرچه کمال مطلوب و غایت روحانی و فرهنگی در امر بهایی قبل از هر چیز از طریق وحدت و تساوی قوای زنانه و مردانه متجسم می گردد اما در مرحله دوم این غایت روحانی و فرهنگی از طریق خصال و ویژگی های زنانه و نه مردانه مجسم می گردد. به عبارت دیگر میان زن و مرد این زن است که در امر بهایی سمبل و نشانه موقف انسان و کمال مطلوب اخلاقی و روحانی اوست. این امر اهمیت زیادی دارد چرا که تاکنون معمولاً مرد بوده است که سمبل انسانیت و کمال انسانی تلقی شده است و غالباً زن به عنوان موجودی حاشیه ای و فرعی محسوب گردیده است. قبل

از توضیح بیشتر در این مورد بهتر است ابتداء به بیانی از حضرت عبدالبهاء که این مطلب را به صراحت بیان می نماید توجه کنیم:

«در قدیم دنیا با زور اداره می شد و مرد چون جسماً و فکرأ از زن قوی تر و زورمندتر بود بر او غالب و مسلط بود ولی حال وضع عوض شده و اعمال زور و عنف تسلط خود را از دست داده است و اکنون هوشیاری و فهم و فراست فطری و خصائل روحانی و محبت و خدمت که در زن قوی است تفوق و غلبه یافته است و به این مناسبت عصر جدید بیشتر با عواطف و نوایای زنان آمیخته است تا با صلابت مردان یا اگر بخواهیم روشنتر و صحیح تر بگوییم عصری خواهد بود که در آن دو عنصر مرد و زن در ایجاد تعادل و هماهنگی در مدنیت بطور یکسان مؤثر خواهند بود.»

(ترجمه) ۲۳

اکنون می توانیم به بحث در خصوص این مطلب بپردازیم. مهمترین و اولین نکته ای که باید بدان توجه نمود این است که در دیانت و فرهنگ بهایی برای اولین بار زن نشانه و علامت عالیترین و فخیمترین ارزش روحانی و اجتماعی و اخلاقی می گردد. در گذشته معمولاً اعلیٰ ارزش و فضیلت به صورتی بوده است که بیشتر با مردان سنخیت داشته و به برتری مردان و قهر و ستم علیه زنان منجر می گردید. در امر بهایی والاترین غایت و ارزش روحانی و اجتماعی اصل وحدت عالم انسانی یعنی اصل اتحاد و وحدت و محبت و وداد است. نه مساوات بلکه مواسات، نه قرارداد بلکه امانت، نه خرد ایزاری بلکه خدمت است که در این دور بدیع ارزش برتر می گردد. بدین جهت است که چون زنان نماینده مهر و عطوفت و اتحاد و تعاون می باشند فرهنگ بهایی باید بالضروره به اعتلاء مقام زن و ارتقاء

حریف او منجر بشود. اگرچه در وهله اول فرهنگ بهایی را باید در امتزاج عناصر زنانه و مردانه تلقی نمود اما پس از آن باید نشانه فرهنگ و آرمانهای روحانی بهایی را در زنان جستجو نمود.

دومین نکته که باید مورد توجه قرار گیرد این است که مادر در اوج خود نشانه و رمز انسان الهیات مظهریت و کمال اخلاقی است. تدقیق در این مورد خارج از عهده این مقاله است اما همینقدر باید اشاره شود که در امر بهایی اصل مظهریت شالوده الهیات بهایی است یعنی اینکه غیب را فی نفسه نمی توان شناخت بلکه باید او را در مظاهر او جستجو نمود. اما نباید به مظاهر او به عنوان پدیدارهای مطلق و مادی بلکه به عنوان نشانه و رازی از غیب نگاه کرد. بدین ترتیب اصل هستی را از نظر الهیات بهایی باید در اصل وساطت جستجو نمود. تظاهر این اصل در زندگی انسان هم به ایجاب اصل وساطت منجر می گردد. اولاً آدمی نمی تواند حقیقت نفس خود را بشناسد بلکه باید از خود فراتر رود و با دیگران ارتباط بیابد؛ به مظاهر نفس خود و اعمال خود توجه کند و از طریق وساطت با دنیای غیر خویش به خویشتن باز گردد. به عبارت دیگر راه رسیدن به خود، استعلا از خود، ارتباط با دنیا، فعل اجتماعی، اتحاد با دیگران و درگیری در زندگی پربار و خلاق است. ثانیاً آدمی همواره باید از خود و موقعیت خویش استعلاء یابد و هویت خود را در حرکت به طرف غیب و فراتر رفتن از پهنه تناهی خویش تعریف نماید. بدین ترتیب است که مفهوم مادر زیباترین و عالیترین نشانه هستی و عرفان و موقف انسان است. آنچه که مفهوم مادر را مفهوم می منحصر به فرد می سازد همین واقعیت است که مادر هویت خویش را در فراتر از خویش رفتن و استعلاء از خود تعریف می کند. یعنی

وجودی است که اگرچه خودش است اما در ارتباط با غیر خود نیز تعریف می‌گردد و این غیر خود در عین تغایر خود او نیز می‌باشد. بدین ترتیب مادر از شکستن مرزهای تحدید و خودبینی و ارتباط و اتحاد و استعلاء حکایت می‌کند و این دقیقاً همان مفهوم الهیات مظهریت و خودشناسی بهایی است.

شاید به همین جهت است که در آثار بهایی زنان به عنوان ورقه یعنی برگ درخت الهی توصیف می‌شوند. چرا که برگ از عوامل ارتباط با دنیای خارج و تبدیل نور به موادی است که به تمامی درخت قوا و حیات می‌بخشد.

۲ - اما به این دلیل مراد از تساوی رجال و نساء هرگز این نیست که زنان همانند مردان بشوند بلکه در واقع باید گفت که حکم مساوات از نظر بهایی مستدعی آن است که هم مردان و هم زنان عوض شده و هر دو در جهتی که بیشتر با سبملهای زنانه متجسم می‌گردد یعنی صلح و محبت و داد خلق بدیع بشوند.

۳ - تساوی حقوق رجال و نساء در امر بهایی مستلزم آن است که زنان در تمامی فعالیتها و امور اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و روحانی مشارکت نمایند. به عبارت دیگر امر بهایی بی‌تردید زن را به عنوان موجودی که صرفاً نقشی در داخل خانه داشته و مرد را موجودی که در خارج از خانه و در صحنه عمومی باشد تصویر نمی‌نماید. بالعکس بر طبق دیانت بهایی باید هر دو نه تنها فرصت مشارکت بلکه مشارکت واقعی در صحنه حیات اجتماعی داشته باشند. در این مورد نصوص مبارک فراوان و صریح است. جمال مبارک در لوح دنیا از کسب و اقتراف و زراعت هم

رجال و هم نساء سخن فرموده‌اند: «جمیع رجال و نساء آنچه را که از اقتراف و زراعت و امور دیگر تحصیل نمایند جزیی از آن را از برای تربیت و تعلیم اطفال نرد امینی و دیعه گذارند و به اطلاع امنای بیت عدل صرف تربیت ایشان شود.»^{۲۴}

الواح حضرت عبدالبهاء مؤکد می‌سازد که زنان در تمامی شعب و شؤون زندگی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و روحانی شرکت خواهند کرد. از نظر حضرت عبدالبهاء صلح عمومی مشروط به شرکت مساوی زنان در تصمیم‌گیری سیاسی است. واضح است که جامعه‌ای که زنان در خانه نشسته و مردان در مجالس سیاسی به اخذ تصمیم می‌پردازند از نظر حضرت مولی‌الوری قابل قبول نیست و باید بالکل واژگون گردد. هیکل مبارک تصریح می‌فرماید که برخلاف دور گذشته اصل الرجال قوامون علی‌النساء در این امر مبارک واژگون گردیده است و مؤکد می‌فرماید که حضرت بهاء‌الله حبس زنان در چارچوب خانه را از میان برد. به چند بیان مبارک در این مورد توجه می‌کنیم:

«نساء و رجال در دور بهاء‌الله عنان به عنان می‌روند. در هیچ موردی نساء عقب نمی‌مانند. حقوقشان با رجال متساوی است. در جمیع شعبه‌های اداره هیأت اجتماعی داخل خواهند شد. به درجه‌ای خواهند رسید که به نهایت مرتبه عالم انسانی در جمیع امور صعود خواهند نمود. مطمئن باشید. نظر به حال حاضره ننمایید. در آینده عالم نساء تابنده و رخشنده گردد زیرا اراده حضرت بهاء‌الله چنین قرار گرفته است. و در انتخابات حق رأی از حقوق ثابتة نساء است و دخول نساء در جمیع دوائر امر مبرم محتوم.»^{۲۵}

« زنان شرق در زمان سابق بسیار ذلیل بودند زیرا عقاید مردمان چنان بود که زن باید قرائت و کتابت نداند؛ از مجموعه عالم خبر نداشته باشد. زنها محض پرستاری اطفال و خدمات خانه‌اند... آنها را در خانه‌ها حبس می‌داشتند. ابد آراهی به خارج نداشتند. فی الحقیقه حبس بودند. حضرت بهاء‌الله جمیع این اوهام را خرق فرموده گفت بین رجال و نساء تساوی حقوق است و فرمود جمیع نساء را تربیت کنند.»^{۲۶}

«از بدو وجود تا یوم موعود رجال تفوق بر نساء در جمیع مراتب داشتند و در قرآن می‌فرماید الزجال قوامون علی النساء. ولی در این دور بدیع فیض عظیم رب جلیل سبب فوز مبین نساء شد. ووقاتی مبعوث شدند که گوی سبقت را در میدان عرفان از رجال ربودند.»^{۲۷}

«و همچنین وحدت نوع را اعلام نمود که نساء و رجال کل در حقوق مساوی. به هیچ وجه امتیازی در میان نیست زیرا جمیع انسانند. فقط احتیاج به تربیت دارند. اگر نساء مانند رجال تربیت شوند هیچ شبهه‌ای نیست که امتیازی نخواهد ماند. زیرا عالم انسانی مانند طیور محتاج به دو جناح است: یکی اناث و یکی ذکور. مرغ با یک بال پرواز نتواند. نقص یک بال سبب وبال بال دیگر است... مساوات حقوق بین ذکور و اناث مانع حرب و قتال است زیرا نسوان راضی به جنگ و جدال نشوند. این جوانان در نزد مادران خیلی عزیزند. هر گز راضی نمی‌شوند که آنها در میدان قتال رفته و خون خود را بریزند.»^{۲۸}

از بیانات مبارک آشکار گردید که امریهایی به مشارکت زنان در صحنه حیات اجتماعی نظر دارد. در این مورد می‌توان به این مطلب نیز توجه نمود که در هر دیانتی زنی به عنوان زن مطلوب و قهرمان تلقی شده

است و در واقع خصوصیات آن زن ارزش غایی نقش زن را تعریف می کرده است. در مسیحیت مریم مقدس بود که به عنوان مادر تعریف می شود. در اسلام فاطمه است که به عنوان مادر و همسر مشهور است. اما همچنان که یکی از نویسندگان زن بهایی اشاره نموده است در امر بهایی طاهره است که نه از طریق نقش مادر و همسر بودن بلکه از جهت نقش فعال اجتماعی و علمی و روحانی و سیاسی اش تعریف می گردد.

۴- اما اگر چه امر بهایی بر مساوات حقوق زن و مرد تأکید می نماید این امر به معنای نفی خانواده و کاهش ارزش مادر بودن نیست. در واقع ویژگی اصلی تعلیم مبارک در همین است که دو اصل تساوی حقوق و تقدس خانواده را با یکدیگر آشتی می دهد. چنانکه دیدیم صلح عمومی از نظر بهایی بارفت و عطف مادرا نه پیوند دارد و در الواح مبارک که نیز نقش مادر و اینکه مادر اولین مربی طفل است بارها تکرار و تأکید شده است. بدین سان حکم بهایی نفی سنت گرایی و مکاتب افراطی آزادی زنان هر دو می باشد. در واقع این دو مکتب متناقض هر دو در یک واقعیت اشتراک دارند و آن نفی تمامیت وجود و جوانب پیچیده هستی زن است. مکاتب سنت پرست و عتیقه زن را صرفاً به نقش مادر تقلیل می بخشند و جنبه انسانی او را انکار می کنند. زن به عنوان فضایی برای کنترل و تحکیم توسط همسر، پدر و جامعه تصویر می گردد. به همین ترتیب در واکنش علیه این سنت پرستی است که مکاتب هوادار حقوق زن که از ارزشهای روحانی متأثر نمی باشند نقش زن به عنوان مادر را نفی کرده و اکثر آنها تساوی حقوق را به معنای فرد گرایی و فرد پرستی افراطی تعبیر می نمایند. در اینجا نیز زن از خصال یگانه وجود خویش یعنی ارتباط و اتحاد با طبیعت، با

دیگر انسانها و با فرزند خویش عاری گردیده و صرفاً به عنوان یک موجود انتزاعی واجد حق می گردد و این حق اساساً در مقابل ارتباط انضمامی او با جسم و محیط خویش می باشد. به همین جهت است که برخی از طرفداران این نظریه تنها راه تساوی زن و مرد را از میان بردن تجربه مادر شدن می دانند. از نظر ایشان باید فرزندان در آزمایشگاه در لوله های آزمایشی ایجاد و رشد نمایند تا دیگر هیچ زنی مادر نشود. آشکار است که نفی قوه حیات بخشیدن و از خود فراتر رفتن نه تنها آزادی زن نیست بلکه قهری آشکار بر تمامیت او نیز می باشد. بدین جهت است که دیانت بهایی تقدس خانواده را تحکیم می نماید و مادر شدن را با اعجاب و تحسین می نگرد در عین حال که زن را به نقش مادر بودن تأویل نمی نماید و مشارکت در زندگی خلاق اجتماعی را نیز حق او می شمارد.

از این روست که بینش بهایی هم نفی مردسالاری و هم طرد خودپرستی و آزادی افراطی است. تساوی حقوق رجال و نساء در آیین بهایی با تعهد اخلاقی و تعلق روحانی و تقدس خانواده نیز همراه می باشد. در جوامع فعلی افراط و تفریط در هر دو مورد به انهدام و سقوط مبانی فرهنگ و نظم و تکامل اجتماعی منجر شده است. سقوط خانواده و ازدواج به افزایش فقر در میان زنان و کودکان، افزایش حاملگی در میان نوجوانان، از یاد شدید خشونت در میان پسران نوجوان، تشدید خودپرستی و سودجویی در افراد جامعه و تحکم منطق کالا بر روابط انسانی منجر شده است. نظام پوسیده مردسالاری نیز به عقب افتادگی جامعه، رکود فرهنگی، افزایش جمعیت و نقشهای جنسی انعطاف ناپذیر و ناشکیبا انجامیده است. آنچه که طلیعه فرهنگی بدیع را به ارمغان می آورد ترکیب

تساوی حقوق و تخلّق به اخلاق روحانی و تعهد به روابط خانوادگی و آمادگی برای ایثار و نثار است.

بحث هشتم: نفی نظام قهرآمیز مردسالاری

امر بهایی نظام قهرآمیز و خشونت پرور مردسالاری را نه تنها منافی عدالت و طبیعت و اراده الهی می‌شمارد بلکه علاوه بر آن، آن را از علل اصلی بسیاری از مشکلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و روحانی دنیای فعلی می‌شمارد. تردیدی نیست که همان گونه که کارشناسان علوم اجتماعی هم اکنون متوجه شده‌اند، حل مسائلی نظیر محیط زیست، افزایش جمعیت، خشونت و قهر، جنگ و کشتار، نابسامانی آموزش و پرورش و عقب افتادگی اقتصادی و اجتماعی بدون تحقق تساوی حقوق زن و مرد امکان پذیر نمی‌باشد. همان گونه که در پیام بیت عدل اعظم نیز تصریح شده است نابرابری و ظلم در سطح رابطه زن و مرد تمامی روابط و شؤون زندگی اجتماعی حتی روابط بین المللی را مخدوش و مسموخ می‌نماید و نه تنها زنان را از حق خویش باز می‌دارد بلکه مردان را نیز از قوای متعالی خود محروم می‌سازد.^{۲۹} و باز به همین جهت است که بیت عدل اعظم مؤکد فرمودند که جامعه بهایی باید در همه جوامع در تقدّم و اعتلاء زنان پیشقدم گردند و زنان و دختران بهایی برای مشارکت در فعالیتهای روحانی و اجتماعی و اداری جامعه تشویق و ترغیب گردند.^{۳۰} البته خوشبختانه تاریخ بهایی از شواهد شجاعت، خدمت، تقدّس و خلاقیت زنان قهرمان خالی نیست. زینب و طاهره و امّ اشرف، شمس الضّحی، ورقه الفردوس، آسیه خانم، حرم سلطان الشهداء، حضرت ورقه علیا، مارتاروت، خدیجه بیگم و ماری ملکه رومانیایا و نظایر آنها، از جمله دختران

و بانوان شهید در انقلاب اخیر ایران و یا همسران شهداء که دچار زجر فراوان شدند در تاریخ امر کم نیستند. بدین جهت باید توجه کنیم که حضرت عبدالبهاء در بیان تاریخ اصحاب وفادار تذکره الوفاء بیانات مبارکه را با تأکید بر شرح حال سه زن یعنی طاهره، شمس الضحی و حرم سلطان الشهداء خاتمه داده و برای ایشان چنان مقام یگانه‌ای قائل می‌شوند که فقط و فقط برای شمس الضحی و حرم سلطان الشهداء مناجات مخصوصی هم نازل می‌فرمایند.

اما طرد نظام معطوف به برتری مرد به هزاران شکل در آثار مبارکه مطرح است. در اینجا به چهار مثال اکتفاء می‌شود:

۱ - برخلاف رسوم عتیقه که در خصوص زن و مرد به معیارهای اخلاقی دوگانه‌ای قائل بود و عفت و عصمت را اساساً برای زن و نه مرد لازم می‌شمرد و در نتیجه اخلاق را وسیله‌ای برای کنترل و تحدید زن توسط مرد مبدل می‌ساخت در امر مبارک عفت و عصمت بطور مساوی هم برای مردان و هم برای زنان مورد تأکید قرار گرفته است. حضرت بهاء الله می‌فرماید: «و امر و اعبادی و امائی بالعصمة و التقوی لعلهم یقومن من رقد الهوی و یتوجهن الی الله فاطر الارض و السماء»^{۳۱} حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«اهل بهاء باید مظاهر عصمت کبری و عفت عظمی باشند. در نصوص الهیه مرقوم و مضمون آیه به فارسی چنین است که اگر ربّات حجال به ابداع جمال بر ایشان بگذرند ابداً نظرشان به آن سمت نیفتد. مقصد این است که تنزیه و تقدیس از اعظم خصائص اهل بهاء است. و رقات مؤمنه مطمئنه باید در کمال تنزیه و تقدیس و عفت و عصمت و ستر

و حجاب و حیا مشهور آفاق گردند تا کل بر پاکی و طهارت و کمالات ایشان شهادت دهند زیرا ذره‌ای از عصمت اعظم از صدهزار سال عبادت و دریای معرفت است.»^{۳۲}

۲ - از اعتقادات اساسی اهل بهاء در خصوص عفت و عصمت نفی ایداء جنسی بر زنان است. آرمان دیانت بهایی در خصوص آزادی زن صرفاً تساوی صوری حقوقی وی نیست بلکه ایجاد جامعه و فرهنگی است که در آن زن از تعرض جنسی مصون بوده و بتواند آزادانه و همانند هر انسان دیگری به فعالیت‌های گوناگون پردازد. به بیان جمال مبارک توجه می‌کنیم:

«آمده‌ام که از این عالم پر آلایش که از ظلم ظالمین و تعدی خائنین باب آسایش بر تمام وجود مسدود است به حول الله و قوته چنان عدل و امانت و صیانت و دیانتی در آن ظاهر و باهر نمایم که اگر یکی از پرده‌نشینان خلف حجاب که پرتو جمالش آفتاب را به ذره در حساب نیاورد و در شؤون تن بی نظیر و بی مثال باشد به جمیع جواهرها و زینتها خارج از احصای اولی النهی مزین و بی حجاب از خلف حجاب بیرون آید و به تنهایی بی رقیب از شرق ابداع تا غرب اختراع سفر نماید و در هر دیاری دیار و در هر اقلیمی سیار شود انصاف و امانت و عدل و دیانت و فقدان خیانت و دنائت به درجه‌ای باید برسد که یک نظر خیانت و شهوت به جمال و عصمت او بازنگردد تا بعد از سیر در دیار با قلبی بی غبار و وجهی پر استبشار به محل و موطن خود راجع شود.»^{۳۳}

۳ - همان طور که در آثار متعدده تصریح شده است امر بهایی با تبدیل و انحطاط بدن انسان چه زن و چه مرد به کالای جنسی و نمایش

برهنگی که علی‌الخصوص جنبه انسانی زنان را در جوامع فعلی از بین برده قاطعانه مخالف است.

۴ - از جمله تعالیم اساسی دیانت بهایی در خصوص تساوی و وحدت رجال و نساء وحدت در تعلیم و تربیت ایشان است. باید به این نکته توجه نمود که امر بهایی از طرفی نظام موجود در دنیا را نظامی که بر قهر و زور حاکم بوده و با خصال و آرمانهای مردان سنخیت بیشتری داشته است تصویر می‌نماید و از طرف دیگر بر لزوم وحدت در تعلیم و تربیت زنان و مردان تکیه می‌کند. از این دو مفهوم می‌توان نتیجه گرفت که نظام آموزش بهایی معطوف به وحدت در کثرت است. بدین معنی که باید در نظام فرهنگی و دانشهای بشری انقلابی همه‌جانبه رخ دهد بطوری که تاریخ و دانش بشری آینه‌ای از هم قوای مردانه و هم قوای زنانه شود. بدینسان باید تاریخ و علوم گوناگون از نقطه نظر نه تنها مرد بلکه زن نیز بررسی شود. بنا بر این از طرفی باید نظام آموزش و پرورش هم جنبه زنانه و هم جنبه مردانه عطف به تاریخ و دانش را تأکید نماید و هم در عین حال همه انسانها اعم از زن یا مرد به هر دو جنبه آشنا بشوند. بدین ترتیب زن و مرد می‌آموزند که در عین تمایز و کثرت، وحدت و اتحاد را نیز مؤکد سازند و لذا نه تنها تساوی بلکه اتحاد نیز متحقق شود. این امر هم نفسی سنت گرایبی و مردسالاری کنونی است و هم در آن واحد مفهوم چندفرهنگی فعلی را که بر تضاد و خصومت و نفرت و بیگانگی زن و مرد تأکید می‌نماید مطرود می‌سازد. تذکره الوفای حضرت عبدالبهاء سرآغازی بر این نوع رویکرد به تاریخ و دانش بشری است.

بحث بهم: استثناء و تساوی

همان گونه که در آثار مبارک که تصریح شده است تساوی حقوق زن و مرد را موارد اختلاف معدودی نیز همراه است. اما قبل از بررسی کوتاه این موارد باید به سه نکته اشاره شود. اول اینکه در برخی موارد امتیاز از برای زن است و نه مرد. دوم اینکه در آثار حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله مکرراً از تساوی در جمیع حقوق سخن گفته شده است. این امر به این معنی است که اگرچه استثناء هم وجود دارد اما باید استثناء را فرعی و ثانوی و حاشیه‌ای دانست و نه آنکه نقطه عطف بینش بهایی نسبت به زن و مرد بحساب آورد. سوم اینکه در اکثر موارد این تمایزها کمتر از آنچه که در ظاهر بنظر می‌رسد از اهمیت حقوقی برخوردار است.

۱- زنان از رجال محسوبند

در آثار بهایی مکرراً آمده است که زنانی که به ایمان و ارتقاء در کمالات موفق شوند از رجال محسوب می‌گردند. این بیان را نباید به غلط تعبیر کرد. با توجه به بسیاری از بیانات حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء این نکته به وضوح آشکار می‌گردد که مراد از این بیان این است که چون تاکنون مردان از حقوق انسانی برخوردار بودند و در کسب کمالات و فعالیت‌های گوناگون برتری داشتند اکنون برای زنان هم این امکان به وجود آمده است که از همان حقوق و همان کمالات و همان فرصتها برخوردار بشوند و در دنیایی که تاکنون منحصر به مردان بوده است وارد شوند. به عنوان مثال حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«در دوره‌های سابق جمیع اناث هر چند اقدام در خدمات نمودند و بادیه محبت الله پیمودند باز در صف رجال محسوب نمی‌گشتند زیرا

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ منصوص بود. حال در این دور بدیع کار اناث پیشی گرفت. این قید برداشته شد. کل محشور در صقع واحد شدند. هر نفسی قدم پیش نهد نصیب بیش برد ... خواه رجال خواه نساء.»^{۳۴}

۲- خوف و زنان

اگرچه در یکی از بیانات حضرت بهاءالله از اینکه خوف شأن نساء است سخن گفته شده است اما این امر صرفاً به معنای فرهنگی است که تاکنون زنان را از تعلیم و تربیت مساوی بازداشته و ایشان را به دروازه‌های خانه محبوس ساخته است. و الا در این دور بدیع به فرموده حضرت عبدالبهاء شجاعت و بسالت زنان بر مردان پیشی گرفته است چنانکه در لوحی می‌فرمایند:

«از جمله مسائل خطیره که فی الحقیقه از خواری عادات محسوب و از خصائص این دور مقدس شمرده می‌شود آن است که چون نساء در ظل کلمة الله مستظل و به صفوف مؤمنین و مروّجین امرالله ملحق گشتند شجاعت و بسالت بیشتری نسبت به رجال از خود به منصفه ظهور رساندند.»
(ترجمه) ^{۳۵}

۳- تقدّم آموزش زن

از جمله موارد تمایز که از اهمیت خاصی برخوردار است تأکید بر اولویت تعلیم و تربیت زن است. حتی آنگاه که نقش مادر بودن هم تأکید می‌گردد این امر موجبی برای تصریح ضرورت کسب همه فضائل و کمالات برای زن می‌گردد.

۴- مهریه

مهریه از مرد به زن داده می‌شود. حمله بر مهریه توسط برخی از

نویسندگان بر این فرض مبتنی است که مهریه را در واقع نشانه‌ای از کالا شدن زن و مبادله او توسط مردان به حساب می‌آورند. اما همان طور که مردم شناس شهیر لوی اشتراس (Levi-Strauss) نیز خاطر نشان ساخته است مهریه می‌تواند در اکثر موارد عکس این امر را نشان دهد. ۳۶

بدین معنی که تمدن مستلزم اتحاد و ارتباط گروه‌های گوناگون بوده است و این امر مستلزم ایجاد اعتماد و دوستی و صلح بوده است و لذا برای ارائه این محبت و وداد معمولاً یک گروه حاضر نمی‌شده است تا عزیزترین عنصر خویش یعنی موجودی که توانایی جان بخشیدن دارد را به گروه دیگر هدیه نماید. اما صرف نظر از این امر باید تأکید نمود که در دیانت بهایی مفهوم مهریه نمی‌تواند نشانه‌ای از کهنتری مقام زن باشد. بالعکس معانی فرهنگی آن باید در ارتباط با اصل تساوی بررسی گردد. شاید بتوان گفت که چون ازدواج بهایی متوجه به ایجاد و تربیت فرزند یعنی اتحاد با نسل بعد نیز می‌باشد در نتیجه در میثاق ازدواج مرد متوجه می‌گردد که چون در رشد و تولد کودک این زن است که وجود خود را بخطر می‌اندازد و همه زحمات را متحمل می‌گردد در نتیجه بخاطر تساوی از ابتداء مرد مدیون همسر خویش می‌باشد و با عرضه مهریه در واقع به نحوی سمبلیک از دین خویش برای اینار و نثار متقابل سخن می‌گوید و آمادگی خود را برای تساوی و مشارکت اعلان می‌کند. این امر خصوصاً آنگاه آشکارتر می‌شود که متوجه می‌شویم که مهریه از نظر ارزش اقتصادی در امر بهایی بسیار ناچیز است و فقط تعهد مرد نسبت به زن را برای حصول برابری خاطر نشان می‌سازد.

حکم ارث بهایی در نگاه اول حکمی متناقض است چرا که از طرفی ارث زن و مرد مساوی است و از طرف دیگر ارث مرد تا حدی بیش از ارث زن می باشد. در مورد فرزندان سهم ارث برای پسر و دختر یکی است اما در مورد خواهر و برادر یا پدر و مادر قدری متفاوت است. این تناقض را تنها موقعی می توان حل نمود که متوجه گردیم که حکم ارث در دیانت بهایی اساساً حکمی سمبلیک است. شارع بهایی نوشتن وصیتنامه را واجب ساخته است و برای هر فرد، آزادی و اختیار در وصیت خویش به وجود آورده است. بدین ترتیب حکم ارث را باید به عنوان بیان مجموعه ای از ارزشهای مابعدالطبیعه بحساب آورد. مفهوم سمبلیک حکم ارث در آثار حضرت اعلیٰ کاملاً مصرح است و این حکم همانند هر حکم دیگر نشانه ای از من یظهره الله است و بدین جهت است که با مقوله ۹ که سهم فرزندان است آغاز می گردد. باز به همین جهت است که اگر چه جمال مبارک در عمل ۹ را به ۱۸ تبدیل می فرمایند اما باز هم تکیه می کنند که اصل حکم هنوز هم ۹ می باشد. یعنی آنکه اصل حکم مفهوم و معنای رمزی آن است. در این حکم غیر مؤمن هم حق ارث ندارد و زن در آن واحد هم مساوی و هم کمتر از مرد ارث می برد. معانی سمبلیک این دو نوع حکم آشکار است: در مورد اول بجای اینکه این حکم مبنایی یا نشانی از تفاوت حقوقی مؤمن و غیر مؤمن باشد اشاره ای به مفهوم متافیزیک مظهریت و الوهیت است یعنی آنکه هدف خلقت عرفان الهی است که آن هم در عرفان مظهر امر در هر عهد و عصر ظاهر می گردد و لذا عدم ایمان در سطحی استعلایی به محرومیت از کل خیر تعبیر می گردد. به همین سان

تساوی و عدم تساوی زن و مرد مبتنی بر این حقیقت است که در دیانت بهایی در آن واحد تقدس خانواده و نقش مادرانه و نیز تساوی حقوق زن و مرد هر دو تأکید می‌گردد و لذا یکی نافی دیگری نمی‌گردد. عدم تساوی مبتنی بر این واقعیت است که مادر اول مرتبی اطفال است و این امر صرفنظر از نوع نظام اقتصادی و اجتماعی و سیاسی مصداق دارد چرا که تعلیم و تربیت از زمان انعقاد نطفه آغاز می‌شود. هر غذایی که توسط مادر خورده می‌شود و هر هوایی که توسط وی کشیده شود و هر صدایی که به گوشش برسد تأثیر مستقیم در تربیت جسمانی و روحانی فرزند خواهد داشت. به همین سان تجربه حاملگی و تولد نیز به نحوی یگانه از آن زن است و در این موارد نمی‌توان رابطه یگانه مادر و نوزاد را با رابطه پدر و نوزاد کیفی دانست. بدین جهت است که اگرچه نقش مادر به نقش داخل خانه تاویل نمی‌گردد اما این نقش نفی هم نمی‌شود و در مقابل آن وظیفه و مسؤلیت مرد نسبت به زن ایجاد می‌شود که باز هم اگرچه این امر به معنای تقسیم کار داخل و خارج برای زن و مرد نیست اما اولویت مسؤلیت را بر عهده مرد می‌گذارد. در عین حال حکم ارث مساوی است و این امر بیانگر این است که مادر بودن و مادر شدن و تربیت اولاد نباید به نقشی که منحصر از آن زن است و در مقابل مشارکت فعالانه اقتصادی و اجتماعی و اداری و روحانی و سیاسی زنان قرار می‌گیرد مبدل شود.

۶- شرکت در بیت عدل اعظم

به فرموده حضرت عبدالبهاء علت عدم شرکت زنان در بیت عدل اعظم در آینده مشخص می‌گردد و بدین جهت باید برای جواب این سؤال در انتظار آینده بود. اما صرفنظر از مقدرات آینده باید به این نکته هم اشاره

شود که از نظر اعتقادات بهایی تنها در یک مؤسسه است که تصمیم گیری نهایی مستقل از خصال افراد آن مؤسسه است. این مؤسسه بیت العدل اعظم است. بدین ترتیب می بینیم که عدم شرکت زنان در بیت العدل از طرفی لزوم تأکید بر شرکت زنان در هر نوع سازمانی است که تصمیم گیری آن از نقطه نظر و تجربیات اعضاء آن سازمان متأثر می گردد. به عبارت دیگر امر بهایی بر ضرورت جمع نقطه نظر زنان و مردن در تمامی مؤسسات گوناگون تأکید می نماید تا شاهد وحدت در کثرت متحقق گردد.

یادداشتها:

۱ - مانده آسمانی، ج ۸، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ ب.، صص

۵۲-۵۳

۲ - مکاتیب عبدالبهاء، ج ۷، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۳۴ ب.، صص

۳۵-۳۷

۳ - لنالی الحکمة، ج ۳، دارالنشر البهائیه فی البرازیل، ربودوژانیرو، ۱۴۸ ب.، صص

۳۳۴

۴ - احسن الفصص، بدون توضیحات، صص ۵۲-۵۳

۵ - آثار قلم اعلی، ج ۴، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۳۳ ب.، صص ۱۱۰

۶ - ایام تسعه، کلمات پرس، لوس آنجلس، ۱۹۸۱ م.، صص ۲۴۷

۷ - آثار قلم اعلی، ج ۴، صص ۳۵۰-۳۴۲

۸ - مانده آسمانی، ج ۴، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ ب.، صص

۳۳۵-۳۴۰

۹ - ایام تسعه، صص ۲۰-۱۶

- ۱۰ - کتاب مبین، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۰ ب.، ص ۴
- ۱۱ - منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، لجنه نشر آثار امری، ویلمت، ۱۹۷۹ م.، ص ۱۲
- ۱۲ - کتاب قرن بدیع، ج ۴، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۳ ب.، ص ۹
- ۱۳ - مائده آسمانی، ج ۱، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۸ ب.، ص ۲۵
14. Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Beacon Press, Boston, 1955
15. Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class*, A.M. Kelley. Fairfield. 1991
16. Nietzsche, Friedrich W. *The Birth of Tragedy*, Vintage. New York. 1967
- ۱۷ - مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب مستطاب اقدس نازل شده، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، لانگنهاین، ۱۲۷ ب.، صص ۱۹-۲۰
18. Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*, Hackett. Indianapolis, 1987
- ۱۹ - نفحات فضل، ج ۴، مؤسسه معارف بهایی، دانداس، ۱۵۱ ب.، ص ۳۰
- ۲۰ - لغالی الحکمة، ج ۲، دار النشر البهائیه فی البرازیل، ریودوژانیرو، ۱۴۶ ب.، صص ۲۷۵
- ۲۱ - مجموعه خطابات حضرت عبدالبهاء، لجنه ملی نشر آثار امری به زبانهای فارسی و عربی، لانگنهاین، ۱۴۰ ب.، قسمت سوم، ص ۹۹
- ۲۲ - مائده آسمانی، ج ۲، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ ب.، ص ۱۰۲

۲۳ - مجموعه‌ای از نصوص مبارکه در باره مقام زن در امر الهی، مرکز جهانی

بهبایی، حيفا، ۱۹۸۷ م، ص ۶

۲۴ - مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب مستطاب اقدس نازل

شده، ص ۵۰

۲۵ - مجموعه‌ای از نصوص مبارکه در باره مقام زن در امر الهی، صص ۶ - ۵

۲۶ - بالا، ص ۵

۲۷ - بالا، ص ۲

۲۸ - خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء، ج ۲، مؤسسه ملی مطبوعات امری،

طهران، ۱۲۷ ب، صص ۱۳۶ - ۱۳۴

۲۹ - بیت عدل اعظم، وعده صلح جهانی، اکتبر ۱۹۸۵، قسمت دوم

۳۰ - بیت عدل اعظم، ترجمه پیام رضوان ۱۹۸۵ (نقل از مجموعه‌ای از نصوص

مبارکه در باره مقام زن در امر الهی، ص ۱۸)

۳۱ - کتاب مبین، بمبئی، ۴۸ ب. (۱۳۰۸ ه. ق.)، ص ۱۹۱

۳۲ - مانده آسمانی، ج ۵، مؤسسه مطبوعات امری هندوستان، دهلی نو، ۱۹۸۴ م،

صص ۱۹۱ - ۱۹۰

۳۳ - حیات بهایی، عنایت الله سهراب، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران، ۱۲۲

ب، صص ۷۴ - ۷۳

۳۴ - مکاتیب عبدالبهاء، ج ۷، ص ۱۲۰

۳۵ - مجموعه‌ای از نصوص مبارکه در باره مقام زن در امر الهی، ص ۱۹ (نقل از

ظهور عدل الهی، لجنة امور احبای ایرانی - امریکایی، ویلمت، ۱۹۸۵ م، ص ۱۴۳)

36. Levi - Strauss, Claude. The Elementary Structures of

Kinship, Beacon Press. Boston. 1949

تحقیقی در تاریخ ادیان: صابئین

مطالب تاریخی مبهم و ناگفته در آثار مبارک که بسیار است و به فرموده حضرت ولی امرالله بر عهده محققان آینده است که در گشودن آنها بکوشند. این مقاله توصیفی است از کوششهای محققان بهایی و غیربهایی برای گشودن یکی از این معماها.

داستان صابئین ۱

ماندائیان

عزائۀ آسمانی با اسبان آتشین الیاس نبی را به آسمان بردند^۱ و ما امروز کاری به این نداریم که بعضی‌ها می‌گویند که الیاس را سفینه‌هایی با تمدن فرازمین به آسمان بردند،^۲ ولی بشارت بازگشت او در همانجا آمده است؛ آنجا که می‌گوید «اینک من ایلیای نبی را ... نزد شما خواهم فرستاد.»^۳

در انجیل متی گفته شده که قبل از ظهور مسیح، اورشلیم و تمام یهودیه و جمیع حوالی اردن نزد یحیی بیرون می‌آمدند و به گناهان خود اعتراف کرده، در اردن از او که در آن موقع سی سال داشت تعمید می‌یافتند^۴ و هنوز هم پیروان او در کنار رودخانه‌های جنوبی ایران و عراق به نام صابئین (ماندائیان) موجودند.^۵

مسیح گفت که یحیی، ظهور مجدد ایلیا یا الیاس بود^۶ و حضرت اعلیٰ نیز تأکید فرمودند که من ظهور ثانی یحیی نبی هستم.^۷ در ظهور حضرت بهاءالله هم این موضوع توسط ایشان تأیید شد آنجا که در مورد ظهور خود و ظهور قبل از خود فرمودند: «این ظهور و ظهور قبل به‌عینه

ظهور روح و ابن زکریا است.^۸ یحیی با حضرت باب چه شباهتی داشتند که در جمله بالا لغت «به عینه» به کار برده شده است. می دانیم که هر دو مبشر به ظهوری بزرگتر از خود بودند ولی ظاهراً حضرت باب پیغمبر مستقل و بزرگ دارای شریعت، کتاب، احکام و آداب مستقل از ادیان قبل و بعد خود بودند. آیا یحیی نیز چنین بود؟ در انجیل متی، یحیی پیغمبر و بلکه بالاتر از پیغمبر نامیده شده^۹ و در قرآن او را صاحب کتاب^{۱۰} و نبی^{۱۱} دانسته اند. حضرت بهاء الله هم در تأیید مطلب فوق در کتاب بدیع می فرمایند که یحیی مبعوث شد و ادعای نبوت هم نمود و به احکام و شرایع هم ظاهر شدند به آدابی که در آن وقت از سماء مشیت نازل^{۱۲} پس ظاهراً بنظر می رسد که یحیی نبی با حضرت اعلی شباهت زیادی دارند.

اما حضرت ولی امر الله در متنی می فرمایند که مقام مظهریت حضرت باب در مقایسه با ظهورات قبل بی نظیر و شریعت ایشان شریعتی مستقل است^{۱۳} ولی اگر یحیی مشابه حضرت باب باشد حضرت باب بی نظیر و بی مماثل نمی شوند. محققین بهایی در این باره تعمق کردند و مقالات نوشتند^{۱۴} و گفتند که شاید یحیی نبی مانند داوود نبی مستقل نبوده و همان طوری که حضرت بهاء الله، داوود را صاحب کتاب و مروج تورات^{۱۵} و حضرت عبدالبهاء ایشان را نبی غیر مستقل و در ظل حضرت موسی نامیده اند^{۱۶} یحیی هم صاحب کتاب بوده ولی غیر مستقل و در ظل حضرت موسی باید بحساب بیاید. مباحثات لفظی دانشمندان بهایی در این باره توسط جوابی از بیت العدل اعظم در ۱۹۷۵ خاتمه یافت^{۱۷} و حدس آخر را تأیید کرد که یحیی را باید نبی غیر مستقل صاحب کتاب و شریعت ولی در ظل حضرت موسی دانست و حضرت باب را باید ظهوری مستقل و

بی نظیر شمرد.

یحیی که شش ماه بزرگتر از حضرت مسیح بود پس از تعمید دادن مسیح و مشاهده اظهار امر او، در اثر عاشق شدن و فتنه گری هیروودیا زن برادر هوسباز هیروودیس آنتیپاس، حاکم یهودی شهر، به زندان افتاد و در همانجا کشته شد.^{۱۸} بعضی از پیروان یحیی به مسیح ایمان نیاوردند و مسیح را پیغمبری کاذب، غیر زاهد، غیر عابد و معاشر با او باش نامیدند.^{۱۹} که قبل از تکمیل دوره شریعت یحیی، بی جهت ظاهر شده است.^{۲۰}

حضرات بهاء الله، خطاب به ازلیان، در کتاب بدیع، بعضی از دلایل ایشان را از نظر تاریخی مشابه دلایل پیروان یحیی بن زکریا بیان می فرمایند و علت ایمان نیاوردن به مسیح و باقی ماندن جمعی به نام گروه صابئین را مشابه ایمان نیاوردن ازلیان و باقی ماندن ایشان به نام ازلی بر می شمردند.

در حدود سال ۱۰۰ میلادی مهاجرت صابئین به علت تضحیقات مذهبی وارد بر ایشان شروع شد.^{۲۱} مسیحیان، ایشان را می آرزیدند چون به مسیح ایمان نیاورده بودند و یهود نیز ایشان را از خود می راندند زیرا اظهار می داشتند که ایشان بدعتی در دین یهود به وجود آورده اند. تاریخچه مهاجرت صابئین نشان می دهد که ایشان از اورشلیم به حران، در سرحد ترکیه و سوریه فعلی، مهاجرت کردند و چون مردم آن شهر با ایشان مدارا نمودند در آنجا تا مدت ها ماندگار شدند و در کنار اهالی آنجا با سادگی زیستند؛ و به تأسی از روش زندگی یحیی لباس تهیه شده از موی شتر پوشیدند و غسل کوهی و ملخ خوردند.^{۲۲} و به محیط آنجا راضی بودند.

حران در آن موقع از مردمان مقدونی، یونانی تجمل گرا و بت پرست پر بود و گفته اند ایشان در زمان آبادی حران بنای یادبودی به اسم یحیی با

استخوانهای جسد او داشتند.^{۲۳} سلاطین پارت و از جمله اردوان آن ناحیه را در آن وقت تحت کنترل و حمایت داشتند. حزان شهر کم آبی بود و ماندائیان برای اجرای مراسم مذهبی خود بناچار به طرف جنوب حرکت کردند و در بین النهرین، بین دو رود پر آب دجله و فرات بخش گردیدند و در شهرهایی چون اور و بابل ساکن شدند.

در قرن شانزده میلادی پرتغالی های کاتولیک ژوزپیت در مسقط، جزیره هرمز و بصره، به کمک پاشای بصره چند هزار نفر از ایشان را یافتند که نتوانستند نه با زور، نه با جریمه مالی، نه با تطمیع مالی و وعده دریافت زمین مجانی در نقاط مهاجرتی آنها را مسیحی کنند. در نیمه قرن هفده میلادی تعدادشان ۳۴۰۰ فامیل گزارش شده که دو هزار فامیل در هویزه ایران و ۴۰۰ فامیل در بصره ساکن بوده اند. در ۱۸۰۰ میلادی ۳۰ خانوار در شوشتر مجبور به اسلام آوردن شدند. در ۱۳۳۸ شمسی تعداد آنها را در عراق و ایران حدود پنج هزار نفر نوشته اند که در شوشتر، خرمشهر، اهواز، بصره، سوق الجلیس، کرکوک، دشت میشان، شط العرب، بابل و نیز کویت و سوریه پراکنده اند.^{۲۴}

آنچه امروزه از این گروه ماندائی دیده می شود این است که ایشان مردمانی صلح طلبند، در سیاست دخالت نمی کنند، ریش را کوتاه نمی کنند، یکشنبه را تعطیل می کنند، روزی سه بار نمازی می خوانند که پیام و رکوع و قعود دارد، قبل از نماز نیت می کنند و وضو می گیرند، در وضو یکبار دست و سه بار صورت را می شویند و ذکر مخصوص می گویند، ۳۲ روز در سال را به عنوان روزه گوشت نمی خورند، معبدی در کنار یک رود، روبروی ستاره قطبی می سازند و آب جاری آن را برای

مراسم خود به داخل معبد می آورند و طبقه کشیشانی دارند که مراسم مذهبی و اجتماعی مثل ذبح حیوانات، غسل نوزادان و غسل میت را انجام می دهد. ۲۵

ماندائیان کتب متعددی دارند که عمده آنها بشرح زیر است: (۱۲۶)

کتاب گینزا (یا گنجینه یا سیدرا ربا به معنای کتاب بزرگ) که بنظر می رسد در قرن دوم یا سوم میلادی نوشته شده و در قرن هفتم هجری به شکل امروزی تغییر یافته است؛ (۲) منقولات یحیی (یا سیدرا د یحیی)؛ (۳) کتاب قلسته (یا کتاب ارواح)؛ (۴) کتاب ۱۰۱۲ سؤال؛ (۵) طومار موجود در موزه پاریس؛ (۶) طومار موجود در موزه واتیکان.

در ۱۸۵۴ پیتر مان خاورشناس آلمانی، سه ماه در میان آن در

سوق الجلیس اقامت کرد و با جلب اطمینان ایشان زبان ماندائی را آموخت و راه را برای ترجمه آثارشان به زبانهای اروپایی باز کرد.

الفبای ماندایی و مقایسه آن با الفبای عبری، فارسی و لاتین

ا	د
ب	b
گ	g
د	d
ه	h
و	u
ز	z
ح	h
ط	t
ی	i
ک	k
ل	l
م	m
ن	n
س	s
ع	,

א
ב
ג
ד
ה
ו
ז
ח
ט
י
כ
ל
מ
נ
ס
ע

۵
۴
۳
۲
۱
۰

ترجمه و مطالعه کتب ایشان توسط خاورشناسان در حدود پنجاه سال اخیر عقاید ایشان را بر ما بشرح زیر آشکار ساخته است: ۲۸

ایشان عالیترین ماده هستی را نور در جهان بالا می دانند و بعد از نور، می گویند آب آسمانی که در اردن های سماوی جاری است مقام عالی را در رتبه عالم هستی دارد. رتبه نازلتر را روح انسانی می دانند که ساکن و زندانی در بدن است و طالب عروجی به جهان نور است که بعد از مرگ واقع می شود. اهمیتی که ماندائیان به غسل در آب می دهند به این علت است که با این وسیله تمثیلی می خواهند از آب زمینی به اردن های آسمانی و از آنجا به جهان نور اتصال پیدا کنند. ۲۹

ماندائیان در باره مرگ و عوالم بعد از مرگ معتقدند که بعد از مرگ روح رها شده به همراه یک فرشته (اوترا) به سوی کوه فیروزه در طرف دیگر زمین می رود و سپس به اقیانوسی که جهان را احاطه کرده می رسد. سوار قایقی می شود و پس از عبور از زمان به دروازه های چهار برزخ می رسد. در هر دروازه از او سؤالاتی از اعمال گذشته اش در زمین می شود و سپس از کنار هیولای اور عبور می کند. رئیس شیاطین، پسر روحا که روزی ۳۰۰۰ روح پلید را می خورد. فقط ارواح پاک موفق به عبور از این مرحله می شوند و از جهنم می گذرند در آن صورت به جهان نور و از آنجا به مانا رتا یا عالم حق می رسند. ۳۰

داستان آخرین تعمید یحیی در کتاب گینزا بشرح زیر آمده است: یحیی در کنار رود اردن بود که (ماندا حیا) یا معرفت هستی به صورت طفلی برای تعمید گرفتن بسوی او آمد. رود اردن با ملاحظه ماندا حیا طوفانی شد و یحیی در خطر غرق شدن افتاد. طفل امر به سکون رود کرد و

رود آرام شد و یحیی فهمید که آن طفل خدای نور است که یحیی تا آن زمان به نام او مردم را تعمیم می داده است. یحیی در کنار رود افتاد و آن دو با هم به جهان نور صعود کردند. ۳۱

داستان آفرینش از نظر ماندائیان بشرح زیر است: ابتدا عالم حق (یا مانا رتا) بود. او هستی اول یا (رتا حیا) را به وجود آورد و خود به عمیقترین مقام مجهولیت فرو رفت. از هستی اول دو برادر هابیل و قابیل ساخته شد (حیا تینانا و ماندا د حیا). از ماندا د حیا که همان مسیح ماندایی است سه فرزند به وجود آمد به نامهای هابیل و شیث و اخنوخ. ماندا د حیا مرتباً از جهان نور در بالا به جهان ظلمانی مادی می آید و نقش نجات دهنده جهانیان را دارد. ۳۲

در جایی در کتب ماندایی آمده که یحیی مؤسس دین نبود بلکه «نصورای» یعنی یکی از بزرگان دین بوده است و تاریخ شروع دین خود را آدم و اخنوخ (Enosh) ذکر می کنند ولی تحلیلگران گفته اند که اکثر این مطالب، بجز شخصیت حقیقی یحیی، بنظر همه افسانه می آید و عقاید ضد و نقیض در کتب ایشان را مشابه عقاید ضد و نقیض موجود در اناجیل محذوف مسیحیت (مانند انجیل فیلیپس، انجیل یعقوب، انجیل توماس، انجیل نیقودیموس، رساله کلمنت و شبان هرماس، رساله برنابا) می دانند که اکنون از دسترس عموم مسیحیان خارج نگاه داشته شده است. ۳۳

بطور کلی آنچه از مطالعه کتب ایشان بر می آید نشان دهنده آن است که ماندائیان ریشه تاریخی قدیمی تر از ظهور یحیی نداشته اند و تأثیر پذیری کتب ایشان از تورات و انجیل و دیانت زردشت اثبات می نماید که کتب ایشان در اثر مجاورت با اقوام مختلف بارها باز نویسی شده است. در کتب

ماندائی بغیر از زردشت که از او به بدی یاد نکرده‌اند، تمام ادیان ریشه سامی را (از جمله پیروان ابراهیم، یهودیان، مسیحیان و مسلمین) آلت دست شیطان می‌دانند و شدیدترین حمله ایشان متوجه حضرت مسیح است که او را دروغگو معرفی می‌کنند. ایشان ستاره‌ها را مظهر ارواح شریره می‌شمرند و حضرت موسی و عیسی و محمد را مظاهر شمس و زحل و مریخ می‌دانند.

داستان صابئین ۲

حزانیان

حضرت ولی امرالله مؤسس دین صابئین را مؤسس یکی از ادیان نه‌گانه مستقل عالم دانسته‌اند^{۳۴} و آن هیاکل را بدون رعایت تقدیم و تأخر زمانی بدین ترتیب برشمرده‌اند: زردشت، مؤسس آئین هندو، موسی، مسیح، بودا، پیغمبر صابئین، محمد، باب، بهاءالله. و در جایی دیگر تاکید فرموده‌اند که مدارک موجود برای تعیین تقدم زمانی دو آئین هندو و صابئین (نسبت به یکدیگر) کافی نیست.^{۳۵} در بیان دیگری حضرت ولی امرالله حضرت ابراهیم را از پیروان آئین صابئین برشمرده‌اند.^{۳۶}

از بیانات فوق مستفاد می‌شود که نصوص اخیر نباید در باره صابئین (ماندائیان) باشد زیرا دیده شد که اولاً آئین بجامانده از یحیی در مقام الوای یک شریعت مستقله و در حد ادیانی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام نبوده و ثانیاً زمان پیدایش آن گروه مبهم نمی‌باشد و به چند دهه قبل از ظهور مسیح می‌رسد و ثالثاً انتساب حضرت ابراهیم که قبل از زمان موسی می‌زیست به این گروه منطقی نیست.

پس لازم است به دو گروه که هر دو صابئین خوانده شده‌اند قائل

باشیم: گروهی پیروان یحیی که از آنها به ماندائیان نام بردیم و گروهی قدیمی تر که از ایشان به نام حزانیان نام می‌بریم. حضرت بهاء‌الله در باره گروه اخیر می‌فرماید: «و اما مذهب الصابئین، انهم یعبدون اصناماً علی اسماء الکوکب و یدعون انهم اخذوا دینهم عن شیث و ادریس و ینسبون انفسهم الی صابی بن ادریس»^{۳۷} یعنی صابئین گروهی بودند که به نام ستارگانی چند، بت‌هایی ساخته و می‌پرستیدند و ادعا می‌کردند که منشأ دینشان صابی پسر ادریس و ادریس و شیث بوده است. حضرت ولی امرالله اطلاعات بیشتری از این گروه به ما می‌دهند:

(۱) این دیانت یقیناً قبل از کور آدم نبوده است.^{۳۸}

(۲) مؤسس آن، بیغمبری مبعوث الهی بوده ولی نمی‌دانیم که چه شخصی بوده است.^{۳۹}

(۳) کشوری که دیانت صابئین در آن انتشار یافته و رشد نموده کلداه بوده است.^{۴۰}

در سه آیه قرآنی به این گروه اشاره شده و اسم صابئین هم ردیف یهود و مسیحیان^{۴۱} و مجوسیان^{۴۲} آمده است. و در دو آیه قرآن^{۴۳} آنجا که به داستان ابراهیم اشاره می‌شود که پس از اینکه از آتش نمرود زنده سر بلند بیرون آمد و از شهر (اور کلدانیان) اخراج شد. مفسران اسلامی آیات «انی مهاجر الی ربی» و «الارض التی بار کنا فیها للعالمین» را تعبیر به ورود او به شهر حزان کرده‌اند. در ۴ موضع تورات ذکر حزان به عنوان مرکز تجاری^{۴۴} و محل اقامت ابراهیم و پدرش و سارا، زنش آمده است. ^{۴۵} ابراهیم در آن شهر با قومی مواجه شد که معابد و بت‌های متعدّد داشتند و به ستاره‌ها توجه خاص می‌کردند و ما اکنون احتمال می‌دهیم که او در

چهار هزار سال قبل یعنی در حدود سال ۲۰۰۰ قبل از میلاد به این قوم بر خورده بود و در آنجا رحل اقامت افکنده و به ارشاد آن قوم همت گماشت. مسعودی در تأیید رابطه حضرت ابراهیم و حزان در مروج الذهب در ۳۲۲ هـ. می نویسد: «از این معبد های بزرگ فقط یک خانه در شهر حزان به دروازه رقه بجاست که معلیتیا نام دارد و گویند معبد آذر پدر ابراهیم بوده است.»^{۴۶}

پس همه اشارات ما را مجدداً به شهر حزان راهنمایی می کند؛ شهری که در شمال غربی بین النهرین، در نزدیکی رود جلاب و در همسایگی شهر های اُدسا و اُرفه قرار دارد. گویند اولین شهری بوده که بعد از فروکش کردن طوفان و سیل نوح ظاهر شده. ۴۷ از ۱۴۰۰ سال ق.م. دو شاهراه تجاری از آنجا می گذشته است. ۴۸ رومیها دو بار از ایرانیان در آنجا شکست خوردند: کراسوس در ۵۳ م و کالریوس در ۲۹۶ م. اولین سلطان مسیحی سلطان شهر اُدسا در نزدیکی حزان بوده است. در لشکر کشی های مذهبی عُمر شهر حزان تسلیم شد و حزانیان و مسیحیان (جداگانه به عنوان دو دین مستقل صاحب کتاب و مذکور در قرآن) با مسلمین عهد صلح بستند. مروان دوم مقرر خلافت خود را در ۷۵۰ م. در آن شهر قرار داد و هارون الرشید در ۷۸۹ م. از جلاب کانالی برای آبرسانی به آن شهر ایجاد کرد. ۴۹

امروز می دانیم که حزانیان در اواخر قرن پنجم هجری (قرن ۱۱ و ۱۲ میلادی) با حمله مغولان از بین رفتند. معابدشان تخریب شد؛ کتابهایشان سوخت و مردمانشان قتل عام شدند. لذا با فقدان کتب اصلی و مؤمنین حزانانی اطلاعات محققین محدود شده است به حفاریهای نیم قرن اخیر در

اُدسا و سوماتار، بررسی کتب مورخین اسلامی قرن سوم تا پنجم هجری و کتب تحلیلی یک و نیم قرن اخیر که این یافته را نقد و بررسی کرده‌اند. چیزی که باعث تعجب محققین امروزی است این است که چرا مورخین یونانی، آشوری، ارمنی، لاتینی در کتب خود ذکری از صابئین نکرده‌اند. تنها متنی که از حزانیان داریم چند صفحه متن اسرار خمسه است که متنی است مغشوش بی معنی که ترجمه ضعیفی از سریانی به عربی بوده و توسط کتاب الفهرست ابن ندیم به ما رسیده است. ۵۰

قیافه مردمان آن زمان را از روی تصاویر کاشی در حفاریهای به دست آمده مشخص کرده‌ایم که به شکل زیر بوده‌اند با زنانی که کلاه بلند داشتند و روی کلاه توری می کشیدند. ۵۱



و نیز می دانیم که در قرون اولیه بعد از اسلام، افراد دانشمند و صاحب نامی خود را پیرو دین صابئین می دانستند که اکنون کتب و آثار ایشان موجود است و تا دو قرن در بغداد در کنار خلافت اسلامی حکومت علمی داشتند. از آن جمله اند: ثابت بن قره (Thebit) که مترجم، منجم، مهندس و

فیلسوف بود. او ۱۵۰ کتاب به عربی و ۱۶ کتاب به سریانی نوشته است (۲۸۸ - ۲۱۱ ه. ق.) و دیگر بتانی (Abategnus) است که در فاصله (۳۱۷ - ۲۴۰ ه. ق.) می زیسته. منجم و ریاضیدان بوده و آثارش به لاتین ترجمه شده است. دیگری ابواسحق ابراهیم بن هلال (۳۱۸ - ۳۲۰ ه. ق.) طبیب و شاعر بوده است. ۵۲ و اما همان طور که گفته آمد بیشتر اطلاعات ما از این قوم، از مورخین اسلامی نظیر مسعودی، بیرونی، شهرستانی، ابوالفداء و ابن ندیم است. معتبرترین ایشان ابن ندیم است که هم زماناً به حزانیان نزدیکتر بوده و هم با کسانی مصاحبه کرده که همزمان یا مرتبط با مؤمنین صابئی بودند. ابن ندیم در قرن چهارم هجری از کتب ایشان می نویسد و می گوید کتابی دیده است منسوب به هرمس در وحدانیت خدا و نیز او از کتاب «حُنْفَا» و «حَنِیه» نام برده است. ۵۳

هرمس - که نام او در لوح حکمانیز آمده است - بقول مسعودی در مروج الذهب جزو پیغمبران صابئین ذکر شده که غیب می دانسته و پیشگویی می کرده و روح مصفایی داشته و مسلمانان، هرمس را با ادریس پیغمبر که دو بار نامش در قرآن آمده ۵۴ یکی گرفته و گفته اند که صابئین هرمس را اجباراً به عنوان پیغمبر خود معرفی کرده اند تا از حمله مسلمین در امان بمانند. از معلم / پیغمبر دیگری نیز به نام عاذیمون = آغاذیمون = آغاتیمون = Agothodemon یاد شده که گفته اند همان شیث پسر آدم بوده و نام دیگرش اوریایس دوم توسط شهرستانی و مسعودی ذکر شده است. ۵۵ وینفرید گرامر، سباستیان بروک و روزنتال در سه منبع مختلف از پیغمبری به نام «بابای حزان» نام می برند که دارای پیشگوییهای در باره آینده از جمله در مورد ظهور مسیح است. ۵۶

حزانیان احکام نماز و روزه داشتند، قبیله‌شان رو به جنوب بوده، مرده‌های خود را می‌سوزاندند، معتقد به تجدید ادیان بودند و انتظار ظهور موعود را می‌کشیدند، ابتدای سالشان دخول شمس در برج حمل بوده، به رابطه متقابل بین فلزات، رنگها، ستارگان و سرنوشت انسان اعتقاد داشتند. اطلاعات دیگری که از خلال آثار مورخین اسلامی به ما رسیده در باره کاهنان، معابد و آداب عبادی ایشان است. آنها هفت طبقه کاهنان داشتند که برای تمام روزهای سال و ساعات هفته مراسم عبادی خاصی را مقرر کرده بودند. این کاهنان کودکان را در ابتدای طفولیت، که از قدرت تمیز کافی برخوردار نیستند، به سردابها می‌بردند و با ترفندهایی آنها را از صدای مصنوعی بتان سخنگو می‌ترسانیدند تا ایمان به بتها و قدرت خود را در دل آنها مستحکم سازند و بر اراده و فکر آنها در بزرگی تسلط یابند. ۵۷

معابد ایشان شامل دوازده معبد بوده است. در هر معبد بخور مخصوصی سوزانده می‌شده و مردم بالباس و انگشتر مخصوص آن معبد به آن وارد می‌شده‌اند. در معابد مراسم قربانی به مناسبتهای مختلف برگزار می‌شده و در آن، گاو، بز، قوچ، مرغ و خروس و حتی نوشته شده که طفل انسانی قربانی می‌شده است.

نام معابد و خصوصیات مختصر هر یک بشرح زیر بود:

(۱) معبد علت العلل یا علت اولی نیم کروی با ۴۸ پنجره، بدون بت.

(۲) معبد عقل اول گرد و بی پنجره

(۳) معبد حکومت یا سیاست

(۴) معبد ضرورت یا صورت

(۵) معبد نفس با نقاشی از انسانی با دستهای متعدد

۶) معبد زحل برای زیارت شنبه‌ها، ۶ ضلعی، از سنگ سیاه، با سگوی ۹ طبقه در وسط بابتی از سرب سیاه، با قربانی گاونر زنده پیر

۷) معبد مشتری برای زیارت پنجشنبه‌ها، مثلثی، با داخل سبز رنگ، با سگوی ۸ پله در وسط و بتی مفرغی. مردم بالباس سبز و شاخه سبز سرو و میوه سرو آویزان به گردن به آنجا می‌رفتند.

۸) معبد مریخ برای زیارت سه‌شنبه‌ها، مربع شکل، قرمز، با سگوی ۷ پله در وسط، بابت آهنی روی سکو که یک دستش شمشیر و یک دستش سر بریده بود.

۹) معبد خورشید برای زیارت یکشنبه‌ها، مربع شکل، طلایی رنگ، با سگوی ۶ پله، بت طلایی

۱۰) معبد زهره برای زیارت جمعه‌ها، مثلثی از بیرون و مستطیلی در درون، آبی رنگ، با خدمه‌ای از زیباترین دختران، با سگوی ۴ پله و بتی مسی. مردم برای زیارت بالباس سفید می‌رفتند.

۱۱) معبد عطارد برای زیارت پنجشنبه‌ها، شش ضلعی بیرونی با داخلی مربع، با سگوی ۴ پله در وسط، بابتی از جنس گل چینی، با دیوارهای رنگارنگ

۱۲) معبد ماه برای زیارت دوشنبه‌ها، پنج ضلعی، رنگ سفید و طلایی، با سگوی ۳ پله، بابت نقره‌ای، مردم بالباس سفید و سبز با ظروف نقره‌ای به معبد می‌رفتند. گویند این مهمترین معبد ایشان بوده و مراسم عبادی تا سال ۴۰۹ هـ. ق در آنجا اجراء می‌شده است.

این معبد که توسط مادها در ۶۱۰ ق. م. خراب شده بود توسط

پادشاهانی از جمله آشور بانیپال بارها تعمیر شد. ۵۸

با مشاهده عقاید و آداب صابئین حرانی به یاد این بیان حضرت ولی امرالله می افتیم که فرمودند «این یک دین الهی بوده که بتدریج فاسد شد.»^{۵۹} و همان طور که دیده می شود آنها خداپرست بودند ولی فکر می کردند که از طریق واسطه‌هایی مانند بتها، معابد و ستارگان باید به خدا توجه کنند. حضرت ابراهیم کتاب حنیبه و آئین حنیبی یا حنفی ایشان^{۶۰} را مورد توجه و اصلاح قرار داده و برخی از اعتقادات ایشان در دین اسلام تجدید شده. می دانیم که پیروان حضرت محمد تا دوران قبل از هجرت به مدینه حنیفی و دین اسلام دین حنیف نامیده می شده و این از میراث صابئین است.

اما چرا باید صابئین برای ما بهائیان موضوع جالب توجهی باشند و موضوع مقاله ما شود؟ این امر دلایل چندی دارد ولی شاید مهمترین دلیل آن این باشد که بر طبق بیانات هیاکل مقدسه بهایی، این گروه گم شده، یکی از نه دین بزرگ حقه و مستقل عالم محسوب شده‌اند که گرچه در محیط آکادمیک مشهور نیستند ولی شهادت متون امری، محققین بهایی را موظف به کشف و دفاع از ایشان می کند.

خلاصه و نتیجه

دو گروه صابئین شناسایی شده‌اند: اولی پیروان یحیی بن ذکریا مبشر مسیح‌اند که اکنون خود را ماندایی می نامند و تعدادی از ایشان با معابد و کشیشان و آداب و خط و کتب مخصوص خود در نواحی جنوبی ایران و بین النهرین پراکنده و موجودند. گروه دوم که از مؤمنین به آن کسی زنده نیست و عمده کتب ایشان در قرن هفتم توسط مغولان از بین رفته است، گروهی بودند که به نص قاطع متون بهایی جزو ادیان مستقله موخده الهی

محسوبند ولی پیغمبر ایشان ناشناس مانده و دین ایشان به دلایلی دچار فساد شده بود و موزخین غربی در ۱۵۰ سال اخیر و موزخین بهایی چون جناب روح الله مهرابخانی، در پی بازشناسی و معرفی ایشان هستند و امید می رود که علاقه مندان دیگری به جرگه ایشان برای حل کامل این معما بپیوندند. در خاتمه جلب توجه علاقه مندان به حل معماهای تاریخ ادیان را به یک بیان از حضرت ولی امر الله جلب می کنم که می فرمایند:

قبل از کور آدم پیغمبران و ادیان متعدد حقه دیگری بغیر از نه دین مذکور در این مقاله بوده اند که به علت تغییرات شدید آب و خاک و تمدنهای زمین فعلاً هیچ آثاری از ایشان در دست محققین نیست. ۶۱

یادداشتها و منابع مطالعه:

۱ - در کتاب دوم پادشاهان باب ۲ (کتاب مقدس تورات) آمده است: «ایلیا در گردباد به آسمان بالا رفت» «... عزابه آتشین و اسبان آتشین ایشان را [از البشع پسرش] از یکدیگر جدا کرد و ایلیا در گردباد به آسمان صعود نمود.»

۲ - از جمله اریک فن دانیکن در مجموعه کتب خود بخشهایی از تورات را به مسافرت ایلیا و حزقیال توسط سفاین ماوراء زمینی، تفسیر می کند. نگاه کنید به:

Daniken, Von Erich. Chariots of the Gods? Gorgi London 1976 p. 55

۳ - تورات، کتاب ملاکی، باب ۴

۴ - انجیل متی، باب ۳

۵ - لغت صابئین در ریشه عبری به معنای غسل کرده در آب است ولی این قوم خود را در آثار کتبی و محاورات خویش «ماندایی» به معنای صاحب معرفت و با

«نصوری» به معنای محافظ قوانین و دستورات مذهبی می خوانند و ما در این بخش مقاله ایشان را ماندایی نام برده ایم. در لغت عرب صابئین به معنای قومی که ترک موطن و یا مذهب می کند آمده است و حتی در ابتدای دور اسلام، مشرکین، حضرت محمد و اصحابش را صابئون می نامیدند.

۶- انجیل متی، باب ۱۷: مسیح به پیروانش گفت که الیاس آمده و شما او را نشناختید و او را آزار دادید و همین کار را با من نیز خواهید کرد.

۷- پنج شأن

۸- اقتدارات، ۶۵، ۱۳۱

۹- متی، باب ۱۱: «او نبی بلکه از نبی افضل است.»

۱۰- مریم ۱۲

۱۱- آل عمران ۳۹

۱۲- کتاب بدیع ۱۵۹

۱۳- دور بهایی، ص ۴۵: «... عصای رسالت مستقله را به نحوی که در هیچ یک از ظهورات قبلی سابقه نداشته در ید اقتدار گرفته است.»

۱۴- از جمله نگاه کنیده به مقاله محمد حسینی در پیام بهایی، شماره ۱۷۵، سال ۱۹۹۴، ص ۲۰ و مقاله ای دیگر از او در آهنگ بدیع، سال ۱۲۳، شماره ۷ و ۸، صص

۲۱۴-۲۱۶

۱۵- در لوح آقا شیخ محمد به امضای خادم موزخ ۴ رجب ۱۳۰۶ ه. ق داوود رادر کنار سلیمان، اشعیاء، ارمیاء و امثاله از انبیای غیر مستقل دانسته اند: آثار قلم اعلی، شماره ۱۸، دارالانشاء ملی بهائیان ایران

۱۶- مفاوضات، ص ۱۲۴

۱۷- World Order 1975

۱۸ - لوقا ۳

۱۹ - لوقا ۶

۲۰ - حضرت بهاء‌الله در لوح شیخ نجفی ص ۱۵ پس از نقل قول عینی از انجیل به ازلیها می‌فرمایند که شما هم به من همین اعتراض را کردید که چرا مدت شریعت قبلی بسر نیامده، شما آمده‌اید.

۲۱ - *Encyclopedia of Religion, M. Eliod, N. Y. 1987, Vol. I, p. 150*

۲۲ - متی ۳

۲۳ - مهرباخانی ۲۷. قابل تذکر است که ذکر شود که منبع زیر، از منابع اصلی مقاله محسوب بوده است که در ارجاعات بعدی نیز به آن اشارات زیادی شده است. مهرباخانی، روح‌الله. آئین صابنین مؤسسه معارف بهایی کانادا. ۱۹۹۴ م

۲۴ - مهرباخانی ۳۰

۲۵ - مهرباخانی ۷۲ - ۷۱ در باره مراسم؛ ۷۶ در باره معابد؛ ۷۸ در باره کشیشان

۲۶ - مهرباخانی ۳۸ تا ۴۲

۲۷ - فتوایی از یک صفحه از کتاب قلنسه برگرفته از صص ۴۱ - ۴۰ مهرباخانی

۲۸ - مهرباخانی ۶۱ - ۵۳

۲۹ - مأخوذ از کتاب گیتزای راست (۳ و ۱۸) منقول در مهرباخانی ۶۵

به نظر نگارنده این مقاله، بهائیان نیز در حین وضو وقتی جمله «نوره وجهی بانوار وجهک» را می‌گویند این اشتراک فکری اساطیری را به ذهن خواننده متبادر می‌سازند.

۳۰ - مهرباخانی ۵۹

۳۱ - گیتزا (راست ۵ - ۴) منقول در مهرباخانی ۲۷

- ۳۲- مهرباخانی ۵۴
- ۳۳- مهرباخانی ۵۳
- ۳۴- *Compilation of Compilations I, Baha'i Publications*
Australia, 1991, p. 20, # 54, # 55
- ۳۵- *Light of Guidance, Compiled by Helen Bussett Hornby,*
Baha'i Publishing Trust, New Delhi, 1994, p. 503, # 1693
- ۳۶- همان منبع، مطلب شماره ۱۶۹۴
- ۳۷- مهرباخانی ۱ به نقل از آثار موجود در دارالانشاء بیت العدل اعظم
- ۳۸- همان منبع، شماره ۳۴، ص ۲۰ مطلب شماره ۵۵
- ۳۹- همان منبع، شماره ۳۴، ص ۲۰، مطلب شماره ۵۶
- ۴۰- همان منبع، شماره ۳۵ و نیز در منبع شماره ۳۴، ص ۲۰، مطلب شماره ۵۶
- ۴۱- مائده ۷۳ و بقره ۵۹: «...ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى...»
- ۴۲- حج ۱۷: «...والذين هادوا والصابئون والنصارى والمجوس...»
- ۴۳- سوره انبیا ۷۱ با آیه «الارض التي باركنا فيها العالمين» و سوره عنكبوت ۲۶
با آیه «انى مهاجر الى ربى»
- ۴۴- حزقیال ۲۷
- ۴۵- پیدایش ۱۱، پیدایش ۲۹، اعمال رسولان ۷
- ۴۶- مهرباخانی ۱۱۹
- ۴۷- یاقوت حموی در معجم البلدان منقول از مهرباخانی ۱۰۲
- ۴۸- مهرباخانی ۱۰۳
- ۴۹- مهرباخانی ۱۰۳ و ۱۰۴
- ۵۰- اسرار خمه، ضمیمه کتاب مهرباخانی، ص ۱۹۲

۵۱- مہرابخانی ۱۵۳

۵۲- مہرابخانی ۱۸۳- ۱۷۹

۵۳- مہرابخانی ۱۲۵ و ۱۲۷ و ۱۳۹

۵۴- مریم ۵۶ و انبیاء ۸۵

۵۵- مہرابخانی ۱۴۱- ۱۴۰

۵۶- مہرابخانی ۱۹۶

۵۷- مہرابخانی ۱۶۱- ۱۵۷ و ۱۶۳- ۱۶۲

۵۸- مہرابخانی ۱۷۴- ۱۶۵

۵۹- ہمان منبع، شماره ۳۴

۶۰- مہرابخانی ۱۲۶- ۱۲۳

۶۱- در ہمان منبع شماره ۳۴ در ص ۲۲ شماره ۶۳ و نیز در ص ۲۰ شماره ۵۴. عین

بیان مبارک چنین است:

These [Nine] religions are not the only true religions that have appeared in the world, but are the only ones which are still existing.

کتابها منابع غنی تحقیق: بهجة الصدور

کتابهای غنی را می توان بارها خواند و هر بار نکته تازه ای آموخت. شرح حالهای تاریخی منابع ارزشمند بررسی تحلیلی تاریخی و جامعه شناسی و روان شناسی بشمار می روند و شایسته است که محققان از دیدگاه نو در این منابع بنگرند.

بهجة الصدور و حاجی میرزا حیدر علی

بهجة الصدور به قلم حاجی میرزا حیدر علی اصفهانی در شرح احوال خود او نوشته شده است. شرح احوال فرخنده ای که خود بخود قسمتی از تاریخ امر است. این کتاب در ۵۳۰ صفحه در سال ۱۳۳۲ ق. در هندوستان به همت خسرو بمان با چاپ سنگی به طبع رسیده است. حاجی در اواخر عمر، با تکیه بر حافظه خاطرات حیات خود را نگاشته است. حیاتی مشحون از ایمان، عشق، سرور و خدمت به امرالله.

حیات حاجی نمونه ای از حیات بهایی است. نه نمونه ای کامل، که آن مختص است به مثل اعلی، مرکز میثاق، حضرت عبدالبهاء. اما نمونه ای بسیار مورد تأیید هیکل میثاق که او را از «ملائکه» خوانده اند.

محبت و عشق بهایی، عشق به جمال قدم که در عشق به خلق او تجلی می یابد، مشخص ترین وجه حیات میرزا حیدر علی است. عشقی عام، همه گیر و خالص که بیگانه و خویش نمی شناسد و آنقدر نافذ است که حاجی می تواند شفاعت زندانبان خود را در نزد مافوق او بنماید. (صفحه

به سبب همین عشق است که حاجی از کنار هیچ انسانی بی اعتنا نمی‌گذرد، همه را می‌بیند، و در همه ارزشی را می‌یابد، چه بسا در کتابش ذکری از نفوسی می‌نماید با توصیفی از ایشان - و همواره توصیفی مثبت - بی آنکه هدفی یا غرضی در ارتباط با زندگی یا حوادث حیات شخص خودش از این یادآوری و ذکر داشته باشد.

و به سبب همین عشق است که قلب فارغ او جا را برای رشد اندیشه و قدرت فکرش باز می‌گذارد. قلب حاجی سنگین و آلوده به کدورتی نیست و از همین رو ذهنش قوی و آزاد است. بنا بر این قوی‌ترین تجلیات هوش، تیزبینی، ابتکار عمل و قدرت استدلال را در تلو کلمات کتابش می‌یابیم. کتابش در ضمن شرح احوال، مجموعه‌ای غنی از استدلال‌ات متین با استناد به آیات کتب مقدسه خاصه آیات قرآنی در اثبات حقایق امر مبارک را به دست می‌دهد.

حاجی خاضع است. از خود جز با صفت «فانی» یاد نمی‌کند و مسرور است. در اوج تلخترین و پر مشقت‌ترین لحظات شاد است و دیگران را شاد می‌کند. زمانی او و هم‌بندانش را از محلی به محل دیگر جابجا می‌نمایند، در آب و هوایی گرم و خشک: «هر دو نفر را دو طرف شتر بستند و کرباس زیادی اطراف هر دو نفر پیچیدند و دو دست و دو پا را روی جهاز شتر گذاشتند ... سخت بود و فوق این اذیت متصور نیست ... صدمه و درد و اذیت بسیار داشتیم. مع ذلک آن حال و شکل بستن یکدیگر را مشاهده می‌نمودیم، بی اختیار می‌خندیدیم.» (صفحه ۱۱۴)

نوع یادآوری و ذکر از همسرش، لطیفترین تصاویر را از نوع ارتباط

پسندیدهٔ مرد بهایی با همسر و قرینش ارائه می‌دهد. او را «ورقهٔ مؤمنهٔ نایبه مستقیمه مشتغله منجذبه» می‌خواند. (صفحه ۲۳۲)

در نحوهٔ سلوکش با دیگران، رفتارش تجسم تعالیم مبارک است. به مصداق «بد مشنوو بد مبین»، کثرت بخل را «کمال کرامت و سخاوت و انفاق و ایثار تعبیر» می‌نماید. (صفحه ۱۵۰) چون از او سؤال می‌نمایند که چرا فرد بدکار و فاسدی را از خود نمی‌راند، پاسخ می‌دهد که زیرا در آن صورت «محببتش به فانی به عداوت تبدیل می‌شد و حال خود را انکار و هزار منکر به من نسبت می‌داد و خرده خرده از صراط صدق و حقانیت بکلی منحرف می‌شد و فانی سبب ارتکاب ذنب عظیم بلکه کفر و الحاد و شرک باطنی او شده است.» (صفحه ۱۴۲)

حاجی فطن و زیرک است و نمونهٔ حُسن تدبیر و حُسن عمل. رفتارش سراسر ابتکار است و نو دیدن و بدیع بودن: فرد یهودی را در درک و استنباط صحیح از کتاب الله حکم قرار می‌دهد. (صفحات ۴۰۱ - ۳۹۸)

در شرح حوادث زمان، به مسألهٔ نقض عهد اشاره می‌کند و تاریخ و توصیفی معتبر و قابل استناد از اغماض و ستر، از صبر و تحمل و خطاپوشی مرکز میثاق نسبت به ناقضین بی وفا به دست می‌دهد.

و اما نقطهٔ اوج کتاب حاجی، در ثبت لحظات و دقائق تشرف به ساحت معبود است. از بیانات جمال قدم و حضرت عبدالبهاء مطالبی ضبط نموده است که جمع آوری و استخراج آنها مجموعه‌ای غنی و کم نظیر به دست می‌دهد. از آن جمله است، بیان جمال قدم:

«حُلق خوش و به خوشی همراهی با خلق نمودن، راه تبلیغ است. هر چه طرف مقابل می‌گوید ولو هر قدر وهم و تقلید و بی معنی باشد باید اذعان

نمود و خود و طرف مقابل را مشغول به دلیل اقامه کردن نمود که آخرش هم به لجاج و عناد منجر می شود زیرا خود را مقهور و مغلوب مشاهده می نماید و بر غفلت و احتجابش می افزاید باید ذکر نمود صحیح است، این قسم هم ملاحظه بفرمایید صواب است یا خطا البته به ادب و محبت و ملاطفت طرف مقابل گوش می دهد و به فکر جواب ساختن و دلیل پرداختن مشغول نمی شود و مطلب را اذعان می نماید و چون ملاحظه نمود که مقصود مجادله و غلبه نیست، مقصود القای کلمه حق و صدق است و اظهار انسانیت و رحمانیت البته انصاف می کند و گوش و چشم و دل فطرت اصلیه اش باز می شود...» (صفحه ۲۵۷)

و در ثبت همین لحظات است که مزاح لطیف جمال قدم را خطاب به خود به یاد می آورد. آنگاه که پس از واسطه قرار دادن سر کار آقا و تمديد ایام حضور، بالاخره مدت تشرّف او به اتمام می رسد: «بعد از صرف شام، از حلیات عنایت فرمودند و آوردند و فرموده بودند که به فلان بگویید بخورد و با خود بگوید باید مرخص شد و دیگر واسطه ننمود و مسألت نکرد» و چون پس از این در روزی بارانی مشرف می شود، می فرمایند: «بنظر می آید می خواهی بازی در آوری و نروی که باران شدید است، گویا این مرتبه باران رحمت الهی را می خواهی شفیع و واسطه نمایی.» (صفحه ۲۵۶)

حاجی در کتابش، صمیمانه حاصل افکار و تجارب درونی اش را بیان می کند:

«این فکر و حساب و تذکر و تنبّه و تبصر فانی رازنده و به روحی مبعوث و مؤید فرمود که از آن روز از دیگری نرنجیده ام. هر وقت از یکی احباب بی اعتنایی و بیوفایی و بی محبتی نسبت به خود دیده است یقین

نموده است قصور و تقصیر و ذنب و گناه از فانی بوده است و از خود رنجیده‌ام و خود را ملامت نموده‌ام و تدارک مافات نموده‌ام و محقق شده است گناه از فانی بوده است.» (صفحه ۱۷۹)

بهجة الصدور را باید با چشم جان و دل خواند و از آن بس توشه‌های معنوی بر گرفت: نمونه‌هایی از رفتار بر طبق آثار و تعالیم مبارکه، مجموعه‌ای از استدلال‌ات در اثبات حقانیت ظهور، تجربه‌های غنی روحانی میرزا حیدر علی و نتایجی که در افکارش بدان رسیده است و بالاخره بالاتر از همه اینها، خاطراتی ناب از تشرّف به ساحت اقدس و به حضور حضرت مولی‌الوری.

انتشارات جامعه بین المللی بهایی

۱ - معرفی «جامعه بین المللی بهایی»

«جامعه بین المللی بهایی» یکی از سازمانهای غیردولتی همکار با سازمان ملل متحد است که در سمت مشاور یونیسف و شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل (ECOSOC) فعالیت می کند و همچنین با بخش برنامه های محیط زیستی سازمان ملل (UNEP) همکاری نزدیک دارد. در حال حاضر این سازمان سه شعبه دارد: اول دبیرخانه، که در مرکز جهانی بهایی در حیفا واقع است؛ دوم دفتر اطلاعات، که مرکز آن در حیفاست و شعبه ای نیز در نیویورک دارد و سوم دفتر سازمان ملل که مرکز آن در نیویورک است و شعبه هایی نیز در ژنو، نایروبی و وین دارد و با مؤسسات مختلف سازمان ملل مرتبط و همکار است.^(۱)

این سازمان هر سال به نمایندگی از طرف مرکز جهانی بهایی در بیانیه هایی نظرگاه جامعه بهایی را نسبت به آن دسته از مسائل جهان که مورد توجه سازمان ملل و مؤسسات وابسته به آن است، منتشر می نماید. در اینجا فهرستی از انتشارات این سازمان را از ابتداء تاکنون می خوانید. اغلب این انتشارات جزواتی در حدود چند صفحه است و به زبان انگلیسی نگاشته شده است. علاقه مندان قبلاً ترجمه دو جزوه مشهور

۱ - ترجمه از:

A Reader's Guide, The Development of Baha'i Literature,
by: Eunice Braun, GR, 1986, p. 120

از این سلسله بیانیه‌ها را با نام‌های «نقطه عطفی برای کلیه ملل دنیا» و بیانیه «رفاه عالم انسانی» مطالعه فرموده‌اند.

فهرست نام جزوه‌ها به ترتیب سال انتشار

۱ - تشریح جامعه بین‌المللی بهایی

۲ - زنان و سلامت

۳ - ارزشهای دینی و سنجش فقر و غنا

۴ - ارزش مبادی روحانی در توسعه: ملاحظات اولیه در باره ایجاد

شاخصهایی برای توسعه بر اساس مبادی روحانی

۵ - دهه آموزش حقوق بشر از طرف سازمان ملل

۶ - جوامع پایدار در جهانی منسجم

۷ - دو پروژه جامعه بین‌المللی بهایی: کامرون و زامبیا

۸ - نقطه عطفی برای ملل

الف - دیدگاه کلی: فرصتی برای تأمل

ب - تشخیص زمینه تاریخی: صلابه رهبران عالم

ج - تعریف نقش سازمان ملل در نظم جهانی در حال ظهور

د - رهایی قوای فردی: مسأله مهمی که فرا روی نظم در حال ظهور

جهانی است

ه - نقطه عطفی برای ملل: صلابه رهبران عالم

۹ - نقش ادیان در پیشرفت زنان

۱۰ - عظمتی که حق آنهاست:

الف - دین به عنوان عامل ترقی زنان در جمیع سطوح

ب - تربیت دختران: سرمایه‌گذاری برای آینده

- ج - مراقبت‌های بهداشتی اولیه
- د - پایان دادن به خشونت نسبت به زنان
- ه - زنان مالزی در بخش غیررسمی
- و - یکی از قوانین و اصول بهایی: ایجاد قوانین و مؤسساتی برای تأمین تساوی حقوق زن و مرد
- ز - UNIFEM، برنامه بهایی آگاهی جامعه را افزایش می‌دهد.
- ح - حمایت از حقوق زنان
- ط - زنان و برنامه‌های رادیویی: سیاست‌های حقوقی برای افزایش حضور و توصیف زنان
- ی - کودک دختر: مشغله‌ای حیاتی
- ک - مقام زن در جامعه بهایی
- ۱۱ - جلوگیری از تبعیض و حفظ و حمایت حقوق اقلیتها
- ۱۲ - تشخیص حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی
- ۱۳ - حفاظت و توسعه پایدار در امر بهایی
- ۱۴ - بیانیه و برنامه عملی برای توسعه اجتماعی
- ۱۵ - تعلیم و تربیت زنان و دختران
- ۱۶ - رفاه عالم انسانی
- ۱۷ - پایان خشونت نسبت به زنان
- ۱۸ - حقوق اقلیتها
- ۱۹ - ترویج تحمل مذهبی
- ۲۰ - نقش تربیت، رسانه‌ها و هنرها در توسعه اجتماعی
- ۲۱ - بسوی الگوی توسعه در قرن ۲۱

- ۲۲ - حمایت از اقلیتها
- ۲۳ - حقوق بشر و فقر مفرط
- ۲۴ - خانواده و توسعه اجتماعی
- ۲۵ - برنامه‌هایی برای مشاوره با سازمانهای غیردولتی
- ۲۶ - رسانه‌های سنتی به عنوان عوامل تغییر
- ۲۷ - گزارش چهار ساله به شورای اقتصادی و اجتماعی
- ۲۸ - ملاقات سران ملل جهان برای پیگیری وضع کودکان
- ۲۹ - ایجاد خانواده‌عاری از خشونت
- ۳۰ - خانواده‌عاری از خشونت واحد بنای تمدن صلح آمیز
- ۳۱ - نقشه عمل جهانی برای توسعه اجتماعی
- ۳۲ - حقوق و مسؤولیتها برای ترویج حقوق بشر
- ۳۳ - خانواده در جامعه جهانی
- ۳۴ - ملاقات سران ملل جهان در مورد کودکان
- ۳۵ - پایان عدم تحمل مذهبی
- ۳۶ - شهروندی جهانی: نظام جهانی اخلاقی برای توسعه پایدار
- ۳۷ - ترویج تحمل مذهبی (بیانیه مشترک)
- ۳۸ - حقوق زنان
- ۳۹ - دموکراسی توسعه و حقوق بشر
- ۴۰ - موانع پیشرفت در حقوق بشر
- ۴۱ - توسعه پایدار و روح انسانی
- ۴۲ - اقدام از طریق مردان برای بهبود زندگی زنان
- ۴۳ - نظری کلی به فعالیتهای جامعه بین المللی بهایی در خصوص زنان

- ۴۴ - همکاری زن و مرد
- ۴۵ - زنان و جریان صلح
- ۴۶ - حقوق کودک
- ۴۷ - از بین بردن عدم تحمل مذهبی
- ۴۸ - حقوق بشر و فقر مفرط
- ۴۹ - حقوق بشر و آزادیهای اساسی
- ۵۰ - کره ارض یک وطن و بشر اهل آن
- ۵۱ - رهبری اخلاقی
- ۵۲ - بازسازی نظم بین المللی
- ۵۳ - حقوق زنان به عنوان حقوق بشر
- ۵۴ - برابری و حقوق دختران
- ۵۵ - زنان و توسعه
- ۵۶ - منشور کره ارض، و بیانیه ریودوژانیرو و وحدت عالم انسانی
- ۵۷ - ایجاد فضای تحمل مذهبی
- ۵۸ - گزارش از فعالیتها برای کاهش فقر روستایی در آسیا و اقیانوس آرام
با توجه به کارهایی که برای زنان محروم انجام شده است
- ۵۹ - زنان و مردان: همکاری برای جهان سالم
- ۶۰ - قانونگذاری بین المللی برای محیط زیست و توسعه
- ۶۱ - بسوی قرن بیست و یکم و صلح
- ۶۲ - بهداشت و تغذیه در اقیانوس آرام
- ۶۳ - بیانیه طرفداران تأمین غذای آفریقا در باره اجرای خط مشی های
آینده نگر نایروبی

- ۶۴ - صلح: زنان و کودکان پناهنده و دور از وطن
- ۶۵ - فعالیتهایی برای حمایت از سال جهانی سوادآموزی، ۱۹۹۰
- ۶۶ - پیشگیری از اعتیاد از منظر بهایی
- ۶۷ - حقوق مردمی که به اقلیتهای ملی، نژادی، مذهبی و زبانی تعلق دارند
- ۶۸ - خط مشی حفاظت از [منابع و محیط زیست] جهان
- ۶۹ - هدف مشترک صلح جهانی در دیانت بهایی و آئین بودا
- ۷۰ - مشارکت و توسعه در اقیانوس آرام
- ۷۱ - شرکت سازمانهای غیردولتی در کنفرانس سران ملل جهان در باره
کره ارض
- ۷۲ - گزارشی از وضع زنان در جامعه بهایی
- ۷۳ - گزارش چهار ساله به شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل
۱۹۸۶ - ۱۹۸۹
- ۷۴ - راههای انتقال جدید برای تعلیم و تربیت پایه
- ۷۵ - وضع معلمان: عامل تعیین کننده کیفیت تربیت عمومی
- ۷۶ - تعلیم و تربیت دختران: تنگناها و سیاستها
- ۷۷ - سازمانهای غیردولتی و سوادآموزی: تأمین نیازهای اساسی
آموزش: تجربه جوامع بهایی
- ۷۸ - برابری در مشارکت سیاسی و تصمیم گیری
- ۷۹ - تأثیرات منفی توسعه بین المللی بر وضع زنان
- ۸۰ - حق توسعه
- ۸۱ - مبارزه با نژادگرایی
- ۸۲ - خط مشی هایی برای پیشرفت زنان در آفریقا

- ۸۳ - زنان کشاورز و امنیت غذایی
- ۸۴ - ایجاد فرهنگ جهانی حقوق بشر
- ۸۵ - از بین بردن نژادگرایی
- ۸۶ - مشارکت زنان در منطقه جنوب اقیانوس آرام
- ۸۷ - نقش زنان در تجارت در منطقه کارائیب
- ۸۸ - حقوق بشر و معلولیتها
- ۸۹ - حقوق مردم بومی
- ۹۰ - بهداشت، تربیت و نقش زنان
- ۹۱ - زنان روستایی
- ۹۲ - تربیت برای صلح
- ۹۳ - از بین بردن شکنجه
- ۹۴ - پیشرفت اجتماعی
- ۹۵ - رابطه خلع سلاح و توسعه
- ۹۶ - پایان دادن به اعتیاد
- ۹۷ - یگانه سازی اجتماعی
- ۹۸ - خانواده از منظر بهایی
- ۹۹ - منابع انرژی قابل تمدید در منطقه جنوب اقیانوس آرام
- ۱۰۰ - تربیت برای صلح و وحدت
- ۱۰۱ - گزارش چهار ساله به شورای اقتصادی و اجتماعی، ۱۹۸۵ - ۱۹۸۱
- ۱۰۲ - سال بین المللی جوانان
- ۱۰۳ - سال بین المللی صلح
- ۱۰۴ - دهه توسعه

- ۱۰۵ - جامعه بین‌المللی بهایی و صلح جهانی
- ۱۰۶ - پیشگیری و مهار اعتیاد به مواد مخدر از منظر بهایی
- ۱۰۷ - رفاه اجتماعی و توسعه اجتماعی
- ۱۰۸ - فعالیتهایی در جامعه بین‌المللی بهایی برای بهبود وضع زنان در طول دهه زنان سازمان ملل
- ۱۰۹ - مبارزه بر علیه گرسنگی
- ۱۱۰ - آمادگی برای زندگی در صلح: سهم زنان
- ۱۱۱ - آمادگی برای زندگی در صلح: نقش جوانان
- ۱۱۲ - صلح و توسعه
- ۱۱۳ - پاسخ یونیسف به نگرانیهای زنان
- ۱۱۴ - بنای نظم جهانی عادلانه
- ۱۱۵ - آمادگی برای زندگی در صلح
- ۱۱۶ - نقش جوانان در حقوق بشر
- ۱۱۷ - مبانی روحانی برابری
- ۱۱۸ - مرور و ارزیابی دستاوردهای دهه زنان سازمان ملل: برابری، توسعه و صلح در منطقه امریکای لاتین و کارائیب
- ۱۱۹ - مرور و ارزیابی دستاوردهای دهه زنان سازمان ملل: برابری، توسعه و صلح در افریقا
- ۱۲۰ - وعده خلع سلاح و صلح
- ۱۲۱ - پیشنهادهایی برای مبارزه مؤثر بین‌المللی بر علیه قاچاق مواد مخدر
- ۱۲۲ - گزارش چهار ساله به شورای اقتصادی و اجتماعی، ۱۹۸۱ - ۱۹۷۷
- ۱۲۳ - ارزشهای جهانی برای پیشرفت زنان

۱۲۴ - ارزشهای روحانی و اجتماعی برای توسعه روستایی

۱۲۵ - حق توسعه: جستجوی ابعاد اجتماعی و فرهنگی آن

۱۲۶ - علم و تکنولوژی برای پیشرفت بشر

۱۲۷ - سال بین المللی زن

۱۲۸ - از بین بردن تبعیض بر علیه زنان

۱۲۹ - توصیه‌ها و پیشنهادهای برای سال بین المللی زن

۱۳۰ - امر حضرت بهاء‌الله: یک دیانت جهانی

۱۳۱ - بیانیه حقوق و وظایف بشری از منظر دیانت بهایی

برگرفته از:

1999 Baha'i International Community United Nations Office

فهرست مقالات تحقیقی در باره امر بهایی به زبان انگلیسی در سال

۱۹۹۷

سال به سال بر تعداد مقالات تحقیقی در باره امر بهایی افزوده می شود و در مقالات غیر امری که در زمینه مطالعات دینی، علوم اجتماعی و مسائل جاری جهان نگاشته می شود، اشارات مهمی به امر بهایی صورت می گیرد. در اینجا فهرستی از عمده مقالات تحقیقی انگلیسی را در سال ۱۹۹۷ در زمینه مباحث مختلف معارف امر می خوانید که شامل مقالات چاپ شده در نشریات امری و غیر امری و نیز مقالات منتشر شده از طریق شبکه جهانی کامپیوتری است.

تقسیم بندی مقالات توسط مؤسسه مطالعات بهایی استرالیا صورت گرفته است و فهرست عناوین این تقسیم بندی خود نمایانگر وسعت و تنوع حیطه این تحقیقات است.

چه بسا که با مرور نام مقاله ها، جرقه های اندیشه های نو برای تحقیق و تتبع در معارف امر در ذهن علاقه مندان شعله زند.

عنوان و مشخصات مقالات

بخش اول - کلیات

1. (1997) *The Baha'i World 1995 - 96*, Haifa: World Center Publications.

مجموعه مرجع عالم بهایی شامل اخبار و مقالات و آمار راجع به جامعه

جهانی بهایی

2. Boyles, A. (1997). World Watch. The Baha'i World, 1995 - 1996. Haifa: World Center Publications. 223 - 240
3. Gooljar, M. (1997). The techniques of teaching in a letter to ... what is Baha'i? New York: Vantage.

بخش دوم - آثار مبارکه

1. Abdu'l-Baha (1997). Wisdom of the Master. Los Angeles: Kalimat press.
2. Hassal, G. Ed. (1997) Messages to the Antipodies: Communications from Shoghi Effendi to the Baha'i Communities of Australasia Mona Vale. Baha'i Publications Australia.

بخش سوم - آثار مرجع

1. Adamson, H. C. and P. Hainsworth (1997). Historical Dictionary of the Baha'i Faith (فرهنگ تاریخی دیانت بهایی)
 2. Scarecrow Pr. Baha'i Justice Society (1997). Baha'i Justice Society Directory 1997 - 98 (راهنمای جامعه عدل بهایی)
 3. Boyle, K. and I. Sheen (1997). Freedom of Religion and Belief. A World Report. London & New York: Rontledge
- (گزارش جهانی وضعیت آزادی دین و عقیده)

4. Colles B. and P. Donovan (1997). Religions in the Pacific. A New Handbook of Living Religions. Oxford. Blackwell, 547 - 561

ادیان منطقه اقیانوس آرام. کتاب جدید ادیان زنده جهان

5. Maccoin, D. (1997). Baha'ism. A New Handbook of Living Religions. Oxford, Blackwell. 619 - 643

(دیانت بهایی، کتاب جدید ادیان زنده جهان)

6. Stockman R. and J. Winters (1997). A Resource Guide for the Scholarly Study of the Baha'i Faith. Willmette. Research Office of the Baha'i National Center

(راهنمای منابع برای مطالعات تحقیقی در باره دیانت بهایی)

7. Yerrinbool Baha'i School Certificate Program (1997): Statements by the Baha'i International Community

(بیانیه‌های جامعه بین‌المللی بهایی)

بخش چهارم - ایران

1. Shi'a Islam: From Religion to Revolution. Princeton, Markus Wiener Publishers. p. 114

(اسلام شیعه، از دیانت تا انقلاب)

2. Murray, W. S. (1997) Report on Baha'is of Iran, 1925 Documents on the Shaykhi, Babi and Baha'i Movements No. 2

سند شماره ۲ از مجموعه اسناد در باره نهضت‌های شیخیه، بابی و بهایی: گزارشی از وضع بهائیان ایران سال ۱۹۲۵ میلادی

3. Murraray, W. S. (1997). Report on Murder of Consul Imbrie on Charges of being a Baha'i. Documents on the Shaykhi, Babi and Baha'i Movements (July)

(گزارشی در باره قتل کنسول ایمبری به اتهام بهایی بودن، از مجموعه)

بخش پنجم - مطبوعات

1. Gardner, M. (1997) Farrakhan, Cabala, Baha'i, and 19 Skeptical Inquirer (March/ April): 16 - 18

2. Hiatt, L. R. (1997) A New Age for an Old People Quadrant (June)

بخش ششم - الهیات و دین شناسی تطبیقی

1. Abizadeh, A. (1997) Commentary on "A Scientific Proof of the Existence of God" Journal of Baha'i Studies 8(1): 69 - 72

(اظهار نظر در باره مقاله یک دلیل علمی برای اثبات وجود خدا)

2. Brown, K. (1997) Kermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Baha'u'llah. Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology. Los Angeles, Kalimat Press. 153 - 188

(هرمس الهرامسه و اپولونیوس در آثار حضرت بهاء الله. مقاله ای در کتاب بازبینی امر قدسی: دیدگاهی جدید بر الهیات بهایی)

3. Cameron, R. (1997). Alcheringa. Indigenous Peoples: in the Wake of Mabo. Mona Vale, Baha'i Publications Australia. 220 - 222

4. Chew, P. G.-L. (1997). Life, Death and Immortality: The Taoist Religion in Singapore and the Baha'i Faith. The Singapore Baha'i Studies Review 2 (1): 69 - 90

(زندگی و مرگ و بقای روح در دیانت تائو و دیانت بهایی در سنگاپور)

5. Clarken, R. H. (1997) Absolute Poverty and Utter Nothingness *Journal of Baha'i Studies* 8(1): 29-44

(فقر مطلق و عدم صرف)

6. Cole, J. (1997) Behold the Man: Baha'u'llah on the Life of Jesus *Journal of the American Academy of Religion* 65(Spring): 47-71

(نظر حضرت بهاء‌الله در بارهٔ حیات حضرت عیسی)

7. Cole, J. R. I. (1997) Baha'u'llah and Liberation Theology. Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology. Los Angeles, Kalimat Press. 79-98

(حضرت بهاء‌الله و الهیات آزادی بخش. فصلی از کتاب بازبینی امر قدسی: دیدگاهی نو بر الهیات بهایی)

8. Dibdin, C. (1997) Prerequisites for successful Baha'i-Christian dialogue. From Poverty to Prosperity: Proceedings from the 1996 National Conference of the Association for Baha'i Studies Australia. Rosebery, Association for Baha'i Studies.

(پیش نیازهای گفتگوی موفق بهایی - مسیحی)

9. Fazel, S. (1997) Interreligious Dialogue and the Baha'i Faith: Some Preliminary Observations. *Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology.* Los Angeles, Kalimat

Press. 127 - 152

(ملاحظات مقدماتی در بارهٔ دیانت بهایی و گفتگوی بین ادیان)

10. Fozdar, J. K. (1997) The Revivication of the Buddha's Dharma The Singapore Baha'i Studies Review 2 (1): 51 - 68

(احیای دارمای بودا)

11. Hatcher, W. S. (1997) Author's Response to Commentary Journal of Baha'i Studies 8 (1): 73 - 80

(پاسخ نویسنده به یک اظهار نظر)

12. Khursheed, A. (1997) The Hindu concept of God: Unity in Diversity The Singapore Baha'i Studies Review 2 (1): 3 - 50

(وحدت در کثرت، مفهوم خدا در دیانت هندو)

13. Khursheed, A. (1997) Medieval Islam: The Influence of Islam on Judaism and Christianity The Singapore Baha'i Studies Review 2 (1): 175 - 229

(اسلام در قرون وسطی و تأثیر اسلام بر مسیحیت و یهودیت)

14. Khursheed, A. (1997) The Spiritual Foundations of Science. Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology. Los Angeles, Kalimat Press. 99 - 126

(مبانی روحانی علم)

15. Lambden, S. N. (1997) The Background and Centrality of Apophatic Theology in Babi and Baha'i Scriptures. Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology. Los

Angeles, Kalimat Press. 37-78

16. Lawson, T. (1997) Reading Reading itself: The Bab's 'Sura of the Bees,' A Commentary on the Qur'an 12:93 from the Sura of Joseph Occasional Papers Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 5 (November).

(شرحی بر سوره النحل از آثار حضرت اعلی در شرح بر سوره یوسف)

17. Malouf, D. (1997) Unveiling the Hidden Words. Oxford, Geogre Ronald

(آشکار کردن کلمات مکنونه)

18. May D. J. (1997) The Baha'i Principle of Religious Unity: A Dynamic Perspectivism. Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology. Los Angeles, Kalimat Press. 1-36

(اصل وحدت ادیان در دیانت بهایی)

19. McLean, J. (1997) Promises to Keep: Thoughts on an Emerging Baha'i Theology. Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology. Los Angeles, Kalimat Press.

(تأملاتی در باره الهیات جدید بهایی)

20. Milani, K. S. and L. R. Milani (1997) The Proof Based on Establishment (Dalil-i-taqrir) and the Proof Based on Verses (Hujjiyyat-i-ayat): An Introduction to Baha'i-Muslim

Apologetics Journal of Baha'i Studies 7 (4): 17-42

(دلیل تقریر و حجیت آیات، مقدمه‌ای بر احتجاج دینی مسلمانان و

بهائیان)

21. Quin, C. (1997) Purposeful Spiritual Endeavour: Baha'is and Christians *The Singapore Baha'i Studies Review* 2(1): 121-174 (بهائیان و مسیحیان: مجهودات روحانی هدفمند)
22. Rowden-Rich, M. (1997) Advancing Society: an integrative process between science and faith. From Poverty to Prosperity: Proceedings from the 1996 National Conference of the Association for Baha'i Studies Australia. Rosebery, Association for Baha'i Studies.
(جامعه مترقی: هماهنگی علم و دین)
23. Sours, M. W. (1998) The station and claims of Baha'u'llah. Wilmette, Ill., Baha'i Pub. Trust.
(مقام و ادعای حضرت بهاءالله)
24. Woodman, R. (1997) Commentary on "A Scientific Proof of the Existence of God" *Journal of Baha'i Studies* 8(1): 81-84
اظهار نظر در باره مقاله یک دلیل علمی برای اثبات وجود خدا
بخش هفتم - ادبیات
1. Chance, C. (1997) Despair, Anger and Beauty - The Rise of Aboriginal Writing in the Modern World. Indigenous Peoples: in the Wake of Mabo. Mona Vale, Baha'i Publications Australia 233-248 (یأس، خشم و جمال، طلوع ادبیات بومی در جهان جدید)
2. Taylor, M. (1997) Helping Joe Strong. Wilmette, Ill., Baha'i Pub. Trust.

3. Woodman, R. (1997) Metaphor and the Language of Revelation *Journal of Baha'i Studies* 8 (1): 1 - 28

(استعاره و زبان نزول آیات)

بخش هشتم - هنرها

1. Perkins, J. (1997). Unity in Diversity: A Vision in Film. Indigenous Peoples: in the Wake of Mabo. Mona Vale, Baha'i Publications Australia. 193 - 219

(وحدت در کثرت، تصویری در فیلم)

2. Rowden, L. (1997) Notes Postmarked the Mountain of God by Roger White. *Journal of Baha'i Studies* 8 (1): 87 - 90

3. Sabha, F. (1997) Art and Architecture: A Baha'i Perspective *Journal of Baha'i Studies* 7 (3): 53 - 82

بخش هشتم - شرح حالها

1. Ala'i, B. (1997) Suhayl Ahmad Ala'i: an ordinary person who lived an extraordinary life *Herald of the South* 48: 24 - 26

سهیل احمد علائی، انسانی عادی با زندگی ای خارق العاده

2. Amanat, Abbas, (1997) Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy 1851 - 1896, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

(ناصرالدین شاه قاجار و سلطنت در ایران)

3. Armstrong-Ingram, R. J. (1997) Susan L. Moody Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 2 (June)

(شرح حال خانم سوزان مودی)

4. Armstrong-Ingram, R. R. (1997) Horace H. Holley
Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 3 (June)

(شرح حال جناب هوراس هولی)

5. Buck, C. (1997) Review of Juan R. I. Cole, "Behold the
Man: Baha'u'llah on the Life of Jesus", Journal of the
American Academy of Religion. Reviews of Shaykhi, Babi and
Baha'i Studies No 1.

(مروری بر مقاله آقای کول در باره نظر حضرت بهاء الله در باره حیات
 حضرت عیسی)

6. Dahl, T. M. (1997) The Great Adventure by Florence
Mayberry (review) Journal of Baha'i Studies 7 (4): 87

7. Harper, B. (1997) Lights of Fortitude: Glimpses into the
Lives of the Hands of the Cause of God Oxford, George Ronald

(نظری به حیات ایادیان امرالله)

8. Morgan, A. (1997) Claire Gung: Mother of Africa.
Johannesburg, National Spiritual Assembly of the Baha'is of
South Africa.

(خانم کلیر گانگ: مادر افریقا)

9. Morgan, P. P. (1997) Ethel Jenner Rosenberg: The Life and
Times of England's Outstanding Pioneer Worker by Robert
Weinberg (review) Journal of Baha'i Studies 7 (4): 91

(مروری بر شرح حال خانم اتل روزنبرگ)

10. Perry, A. G. (1997) The Two Selves of Roger White Herald of the South 48: 18-21
11. Piff Metelmann, V. (1997) Lua Getsinger: Herald of the Covenant Oxford, George Ronald. (شرح حال خانم لوا گتسینگر)
12. Walbridge, J. (1997) Mulla 'Abdu'l-Karim Qazvini (Mirza Ahmad Katib). Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies No. 9 (شرح حال ملا عبدالکریم قزوینی (میرزا احمد کاتب) بخش نهم - تاریخ و جامعه شناسی)
1. Cole, J. (1998) Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East. New York, Columbia University Press.
(مدرنیته و هزاره: پیدایش دیانت بهایی در خاورمیانه قرن نوزدهم)
2. Garlington, W. (1997) The Baha'i Faith in India: A Developmental Stage Approach Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 2 (June)
(دیانت بهایی در هندوستان، رهیافت مرحله تکاملی)
3. Hassall, G. (1997) The Australian Baha'i Community and the Aboriginal People: Early Interactions. Indigenous Peoples in the Wake of Mabo. Mona Vale, Baha'i Publications Australia 47-72 (جامعه بهایی استرالیا و بومیان استرالیا: نخستین برخوردها)
4. Hassall, G. (1997) Racial Unity: An Imperative for Social Progress, Richard W. Thomas (review) Journal of Baha'i

- Studies 7 (4): 88 - 90 (مروری بروحدت نژاد، لازمه ترقی اجتماعی)
5. Hok, Y. Y. (1997) Chinese Family Religion and World Religion The Singapore Baha'i Studies Review 2 (1): 91 - 120
(دین خانوادگی چینی و دین جهانی)
6. Lee A. A. (1997) The Baha'i Church of Calabar, West Africa: The Problem of Levels in Religious History Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 1 (6)
7. Lee A. A. (1997) Oral History of the Imbrie Affair Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 8
(گزارش شفاهی ماجرای کنسول ایمبری)
8. MacEoin, D. (1997) The Trial of the Bab: Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 1 (May)
(تحلیل محاکمه حضرت اعلی)
9. McMullen, M. (1998) The religious construction of a global identity: an ethnographic look at the Atlanta Baha'i community Contemporary American religion: an ethnographic reader. Walnut Creek, CA, AltaMira Press.
(ساختن هویت جهانی توسط دین: ملاحظه جامعه بهایی آتلانتا از دید قوم گرایانه)
10. Mottahedeh, N. (1998) Ruptured Spaces and Effective Histories: The Unveiling of the Babi Poetess Qurrat al-'Ayn Tahirih in the Gardens of Badasht. Occasional Papers in

Shaykhi, Babi and Baha'i Studies 2 (2)

(تحلیل واقعه کشف حجاب در بدشت از دیدگاه نظریات جدید تاریخ)

11. Rinehart, J. F. (1997) Revolution and the Millennium: China, Mexico, and Iran. Westport, Connecticut & London, Praeger. The Babi Revolt in chapt 3: 95 - 103

انقلاب و هزاره: چین، مکزیک و ایران (فصل سوم راجع به نهضت بایی)

12. Rodwell, V. (1997) Recollections of Early Baha'i Involvement with Indigenous People. Indigenous Peoples: in the Wake of Mabo. Mona Vale, Baha'i Publications Australia.

101 - 114 (خاطراتی از اولین برخوردهای بهائیان و بومیان استرالیا)

13. Thomas, J. M. (1997) Shoghi Effendi's Plans for Progress Practical Lessons Journal of Baha'i Studies 7 (4): 69 - 86

(درسهای عملی از نقشه‌های حضرت ولی امرالله برای پیشرفت)

14. van den Hoonaard, W. C. (1997) The Baha'i Community of Canada: A Case Study in the Transplantation of Non - Western Religious Movements to Western Societies Journal of Baha'i Studies 7 (3): 17 - 42

(مطالعه موردی جامعه بهایی کانادا (از دیدگاه جامعه‌شناسی)

بخش دهم - توسعه اجتماعی و اقتصادی

بخش یازدهم - رفاه جهانی

بخش دوازدهم - تعلیم و تربیت

بخش سیزدهم - زنان

بخش چهاردهم - حکومت

بخش پانزدهم - حقوق بشر