

بہائیت

فصلنامہ تخصصی
فرہنگی اجتماعی
در نقد بہائیت



www.bahairesearch.org



تصویر روی جلد متعلق به ثابت راسخ است.

بهائیشی

فصلنامه فرهنگی اجتماعی

عنوان: بهائی‌شناسی
کلید عنوان: Bahā'ī/shināsi (Tihrān)
شماره شایا: ۴۴۵X-۲۷۱۷

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عبدالحسین فخاری

شورای سردبیری: مهدی حبیبی، مهدی هادیان، مدیر داخلی: مسعود منفرد

مدیر هنری: محمد گوگانی

صفحه‌آرایی: شیرین گوگانی ویراستار: محمدعلی معصومی

طراح جلد: الهام بخشی عکاس: مریم هادیان نقاش روی جلد: الهه ترابی

چاپ و صحافی: پنج رنگ، خیابان طالقانی، پ ۳۱۶

فصلنامه بهائی‌شناسی، از مقالات، تحقیقات و نظرات اساتید و محققان در موضوعات تخصصی مرتبط با بهائیت استقبال نموده و به انعکاس آن‌ها با نام و مسئولیت نویسندگان خواهد پرداخت. دیدگاه‌های خود را با ما در میان بگذارید.



نام:

نام خانوادگی:

نشانی:

تلفن:

پست الکترونیکی:

نوع اشتراک:

قیمت:



اشتراک چهار شماره تهران و شهرستان ۱۴۰۰۰۰ تومان
اشتراک یک ساله برای دانشجویان و اعضای هیئت علمی ۱۲۰۰۰۰ تومان
برای مشترکین یک ساله، هزینه پست عادی در مبالغ فوق منظور گردیده است.
(با ارسال رایگان)

نشانی دفتر مجله: تهران، خیابان شریعتی، خیابان خواجه عبدالله انصاری،
خیابان ابوذر، کوچه ۱۲، پلاک ۱۳، واحد ۱ تلفاکس: ۲۲۸۹۸۴۲۵
شماره حساب: ۵۳۹۴۴۵۱۶۹۰ - بانک ملت، شعبه پارک ساعی، عبدالحسین فخاری
لطفاً پس از پرداخت حق اشتراک رسید آن را به شماره نمابر فوق ارسال فرمایید.



۴ بانوی اخلاص
۸ صدای پای عدالت

۹

۱۱



۱۰ روی خط خبر

تشکیلات بهائی و شورش حمله به کنگره آمریکا
بر تارک تاریخ و تمدن بشری
برابری جنسیتی

۱۹



۱۶ مصاحبه

خاتمیت و قائمیت
مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین حاج شیخ علی اکبر مهدی پور



۴۰ تشکیلات بهائی و منتقدان

مقدس سازی: راهکاری برای هویت بخشی مستقل جامعه بهائی
عصیان در برابر بیت العدل: نگاهی به کتاب نشیب و فراز در مورد
زندگی یدالله ثابت راسخ و چرایی بازگشت او از بهائیت

۸۹

۱۰۸ پژوهش

«رساله مدنیه» عبدالهفاء در ترازوی نقد
میرزا حسین نوری طبرسی و آیین های بابی و بهائی
نگاهی به واقعه بدشت
مسأله ازدواج با محارم و آیین بهائی



۲۱۱

بانوی اخلاص

سرمقاله

در زندگی هریک از ما، بارها و بارها موقعیت‌ها و شرایطی به وجود می‌آید که از آن‌ها یا بسیار خرسند و خوشحال می‌شویم یا آرزو می‌کنیم ای کاش هرگز با آن‌ها مواجه نمی‌شدیم. در این جاست که بیشتر درک می‌کنیم که چقدر مهم است تا شرایطی را خداوند متعال برای ما پدید آورد که خیر و صلاح مادران باشد. حضرت زهرا علیها السلام در این سخن مهم راه رسیدن به آنچه صلاح ما در آن است، روشن فرموده‌اند. لذاست که باید در لحظه لحظه زندگی آن را فراروی اعمال خود قرار دهیم، و تلاش کنیم تا تک تک رفتار، گفتار، کردار و حتی افکار ما آن‌گونه باشد که خداوند می‌پسندد و عبادتی خالص باشد.

مطابق تقویم، فصل زمستان با مناسبت‌های سالگرد ولادت و شهادت حضرت فاطمه زهرا علیها السلام مقارن بود و به همین دلیل به نظم رسید تا به یکی از مهم‌ترین سخنان ایشان توجه کنیم. ایشان فرموده‌اند: من اصعد الی الله خالص عبادته، انزل الله الیه خیر مصلحته.^۱ ترجمه: کسی که عبادت خالصانه خود را برای خداوند متعال بالا بفرستد، خداوند عزوجل بهترین مصلحت او را نازل خواهد کرد.

۱. التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص: ۳۲۷؛ عدة الداعی و نجاح الساعی، ص: ۲۳۳؛ بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۷، ص: ۲۴۹.

از امام صادق علیه السلام در مورد آیه مبارکه «لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» نقل است که فرمودند «لَيْسَ يَعْنِي أَكْثَرُكُمْ عَمَلًا وَلَكِنْ أَصْوَبُكُمْ عَمَلًا»^۲ ترجمه: مراد این نیست کدام شخص عملش بیشتر است، بلکه کدام شخص عملش با خلوصترو مطابق رضای خداست.

در حدیث دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است «اخْلصُوا أَعْمَالَكُمْ لِلَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ إِلَّا مَا خَلَصَ لَهُ»^۳

ترجمه: پیامبر فرمود اعمالتان را خالص برای خداوند انجام دهید زیرا خداوند فقط عمل خالص را قبول می‌کند.

از طرفی، می‌توان نتیجه گرفت اگر کار خوب تنها برای خداوند انجام شود، مثلاً اگر انسان به خاطر خداوند کمکی به کسی کرده باشد، یا مشکل کسی را حل کرده باشد، یا با خوش اخلاقی با او

۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۱۶؛ بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۴، ص: ۱۱.

۳. نهج الفصاحة، ص: ۱۷۴؛ کنز العمال ج ۳، ص ۲۳، ط بیروت.

عبادت خالص، عبادتی است که تنها برای خداوند و به نیت به دست آوردن رضایت او انجام شود. هرگز نباید کاری را که به خاطر خدا انجام می‌دهیم، در نیت و هدف خود، دیگران را در آن شریک کنیم. ممکن است گاه فکر کنیم مثلاً کار خوب را می‌کنیم تا دوستان هم خوشش بیاید و بیشتر ما را تحویل بگیرد، یا مردم هم ببینند که ما چه آدم نیکوکاری هستیم؛ در این صورت دیگر انتظار پاداش از خداوند متعال نباید داشته باشیم، چرا که از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

يَقُولُ سُبْحَانَهُ: أَنَا خَيْرُ شَرِيكٍ، مَنْ أَشْرَكَ مَعِيَ شَرِيكًا فِي عَمَلِهِ فَهُوَ لِشَرِيكِي دُونِي، فَإِنِّي لَا أَقْبَلُ إِلَّا مَا خَلَصَ لِي.^۱

ترجمه: خداوند سبحان می‌فرماید: من بهترین شریک هستم. هر کس با من شریکی در عمل خود قرار دهد، پس آن عمل برای شریک منست نه برای من. چرا که من فقط عملی را قبول می‌کنم که خالصانه و تنها برای من باشد.

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۲۹۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص: ۳۵۳.

رفتار کرده باشد، دیگر انتظار هیچ‌گونه پاداش و حتی تشکری را از آن شخص نباید داشته باشد

و چشم امید تنها به پاداش الهی بدوزد. به این ترتیب است که انجام کارهای نیک و خوش اخلاق بودن برای انسان بسیار ساده ترمی شود. دیگرانسان به دنبال این نیست که ببیند دیگران چه کمکی به او کردند تا او هم به آنها متناسب با رفتارهای پیشین به آنها کمک کند. دیگر به فکراین نیست که وقتی هدیه ای برای دوستم یا فامیلم خواستم ببرم به یاد بیاورم که در قبال آن چه چیزی برای من قبلاً داده‌اند یا چه کارهایی قبلاً برایم انجام داده‌اند. هدف من این است که با توجه به اینکه خداوند متعال این کار را دوست دارد، آن را انجام دهم.

شیعیان و اهل تسنن نقل کرده‌اند و آن را در شأن اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند. حضرت امام حسن مجتبی و امام حسین علیهم‌السلام بیمار شده بودند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عیادت آن دو بزرگوار که آن زمان کودک بودند رفتند. وقتی آنان را دیدند، به حضرت علی علیه‌السلام پیشنهاد کردند برای شفای آن دو نذر کنند. به همین دلیل حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و حضرت زهرا علیها‌السلام و جناب فضا نذر کردند اگر آنان شفا یابند، سه روز روزه بگیرند. پس از آن که آنان خوب شدند، حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سه صاع گندم گرفتند. در روز اول حضرت زهرا علیها‌السلام با یک صاع آرد درست کرده و نان پختند. هنگام افطار، مسکینی بر در خانه آمد و تقاضای غذا کرد. همه اهل خانه غذای خود را به او دادند و تنها با آب افطار کردند. روز دوم و سوم نیز مشابه همین اتفاق روی داد و هنگام افطار یتیمی و اسیری آمدند و باز اهل خانه غذای خود را به آنان دادند.

یکی از زیباترین صحنه‌هایی که از زندگانی حضرت زهرا علیها‌السلام و خانواده ایشان نقل شده است، داستان نزول سوره مبارکه انسان است که در اینجا خلاصه‌ای از این داستان زیبا را ذکر می‌کنیم. این داستان را افراد مختلفی از

روز بعد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آنان را دیدند که گرسنگی فشار زیادی به ایشان وارد کرده بود. در

این زمان سوره انسان در تحسین آنان نازل شد و اشاره هایی به این عمل بزرگ آن خانواده گرامی کرد. در این سوره این آیات را می خوانیم:

يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا
(۷) وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا
وَأَسِيرًا (۸) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ
جَزَاءً وَلَا شُكْرًا (۹)

ترجمه: [همانان که] همواره نذرشان را وفا می کنند، و از روزی که آسیب و گزندش گسترده است، می ترسند، (۷) و غذا را در عین دوست داشتنش، به مسکین و یتیم و اسیر انفاق می کنند. (۸) [و می گویند:] ما شما را فقط برای خشنودی خدا اطعام می کنیم و انتظار هیچ پاداش و سپاسی را از شما نداریم. (۹)

در آیه آخری که اینجا نقل شده، به روشنی بیان شده است که حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَام و خانواده ایشان تنها به خاطر خداوند متعال به آنان غذا می دهند،

و به همین دلیل انتظار هیچ گونه پاداشی، حتی یک تشکرزبانی هم از آنان ندارند.

نقل می کنند آیت الله بروجردی در اواخر عمرشان تأسف می خوردند که عمرمان تمام شد و کاری نکردیم. بعضی اطرافیان گفتند شما چرا؟ شما با این همه خدمات و این همه شاگردان مسجد اعظم و خدمات دیگر در داخل و خارج از کشور، اینها همه باقیات الصالحات است. شاگردان و دوستان یکی یکی کارهای اساسی ایشان را برمی شمردند. ایشان در پاسخ گفتند: «أَخْلِصِ الْعَمَلَ فَإِنَّ التَّائِدَ بَصِيرٌ»^۱ ترجمه: عمل را برای خدا خالص کن زیرا نقاد و بررسی کننده اعمال بصیر و آگاه است.^۲

آن شخصیت بزرگ و مرجع تقلید زمان خود به خوبی آگاه است که اگر کاری که برای خداوند متعال کرده است، ذره ای ناخالصی داشته باشد، ارزشی ندارد.

۱. الإختصاص، ص: ۳۴۱؛ بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱۳، ص: ۴۳۲.

۲. مطهری، مرتضی، معاد، ج ۱، ص ۱۸ «با قدری ویرایش».

صدای پای عدالت

نمایش گزارد، زیرا انسان خسته از ناکامی طرح‌های
بش‌ساخته به سوی خداوند روی خواهد آورد تا در
سایه اعتماد به پیام وحی، خود را از چنگال جنگ
و فقر و ظلم و بی‌عدالتی نجات
بخشد.

اکنون در آستانه ورود به بهار
طبیعت و حلول سال نو، شمیم
ماه شعبان طراوت مضاعفی
می‌یابد. در ادبیات و فرهنگ ما
انفاس مسیحایی که مردگان را
حیات دوباره می‌بخشید، نماد
حیات بخشیدن به کالدهای
بی‌جان بوده است، به نوعی که
دم حیات بخش او ضرب‌المثل

شده، نفس مسیح یا دم مسیحایی نام گرفته و آن
نسیم جان‌پروری است که نه تنها به جسم‌های
بی‌روح، جان می‌بخشد، بلکه همچون نسیم
بهاران است که پس از زمستان‌های سخت و
طاقت‌فرسا که گیاهان را به کام سرما فرو برده،

وقتی برادران یوسف، پیراهن او را برای پدر به
کنعان آوردند، پدری که از فراق پسر نابینا شده
بود با شمیم پیراهن یوسف، چشمانش بینا شد
و جان تازه گرفت. ما هر ساله
در آستانه ماه شعبان، شمیم
پیراهن موعود عدالت‌گستر را
استشمام می‌کنیم که در نیمه
این ماه قدم به جهان گذاشت
تا آخرین حجت حق باشد
برای هدایت انسان و تحقق
همه وعده‌های الهی. سال
هزار و چهارصد هم مفتخر
است که دوبار این رویداد را در
۹ فروردین و ۲۷ اسفند جشن

می‌گیرد و ان شاء الله به میمنت این تقارن، شاهد
ظهور آن مولای مهربان هم باشد.

سال ۱۴۰۰، آستانه پانزدهمین سده شمسی است؛
سده‌ای که امید است تاریخ‌ساز شود و عظمت
آیین الهی را بیش از پیش در منظر جهانیان به



تسلیمات آتشین و شیمیایی و اتمی، پیروان مسیح‌اند که نفسش حیات می‌داد؟ چرا پاپ‌ها و کاردینال‌ها بر سر این حکومت‌مداران به ظاهر مسیحی فریاد برنمی‌دارند که شما چگونه ادعای پیروی حضرت مسیح می‌کنید که بانی خشونت و خون و مرگ هستید؟

لابد می‌گویید مگر مدعیان مسلمانان داعش مسلک، پیرو پیامبر رحمت‌اند و از اورنگ می‌گیرند که این مدعیان مسیحیت از عیسی رنگ گرفته باشند؟ آری، سخن درستی است، لیکن دم خروس نیرنگ اربابان سلاح‌ساز غربی در ساخت داعش‌ها و راه‌اندازی جنگ‌های نیابتی پیدانیست؟ شگفتا که کسی آن مکررافهم نکند. این سال‌های رنج و شکنج بشریت سرانجام با بازگشت عیسای مسیح و انفاس شفاده و حیات بخش او به همراه منجی مسعود، مهدی موعود، به پایان می‌آید و این راز زادروز مسیحایی است که زانفاس خوشش بوی کسی می‌آید؛ این است که ناقوس‌ها هم بانگ برداشته‌اند که: این نویدی است که فریادرسی می‌آید.

با ورزش خود، رستاخیز زندگی را به طبیعت بازمی‌گرداند:

عیسی نفسی، خضررهی، یوسف عهدی
جم مرتبه‌ای، تاجوری، شاه‌نشانی (سعدی)
هوا مسیح نفس گشت و باد نافه‌گشای
درخت سبزشد و مرغ در خروش آمد (حافظ)
زین دم عیسی که هر ساعت سحر می‌آورد
عالمی برخفته سراز خاک بر می‌آورد (عطار)

و غزل زیبایی که بر زبان ماست:

مژده ای دل که مسیحا نفسی می‌آید
که زانفاس خوشش بوی کسی می‌آید
از غم هجر مکن ناله و فریاد که دوش
زده ام فالی و فریادرسی می‌آید...

راستی چرا پیروان امروز دیروز حضرت مسیح صلی الله علیه و آله که باید به پیروی از پیامبر خود حیات بخش باشند، با زرادخانه‌ها و کارخانجات تسلیحاتی خود سفیر مرگ و خون شده‌اند؟ جنگ‌های صلیبی دیروز و جنگ‌های مستقیم یا غیرمستقیم امروز کار کیست؟ آیا سازندگان و سوداگران انواع

روی خط خبر

تشکیلات بهائی و شورش حمله به کنگره آمریکا

طرفداران ترامپ در آخرین روزهای ریاست جمهوری او (۶ ژانویه) در حرکتی بی سابقه، به ساختمان کنگره آمریکا حمله کردند و در مقابل چشم‌های شگفت‌زده جهانیان وارد آنجا شده و با تخریب قسمت‌هایی از ساختمان و وسایل، خواستار ادامه ریاست جمهوری ترامپ شدند. خود ترامپ هم در جریان سفر به جنوب تگزاس، ساعتی قبل از حمله هوادارانش به ساختمان کنگره، از اظهارات خود دفاع کرد و آن را کاملاً صحیح خواند.

تشکیلات بهائی آمریکا درباره این رویداد بیانیه‌ای در ۱۷ ژانویه صادر کرد و اگرچه ابتدا آن را ناگوار خواند، اما در ادامه بیانیه، آن حوادث را شگفت‌ناگ و نوشت: «در این امر می‌توان شواهد قوایی را یافت که دست قدرت حضرت بهاء‌الله، به جهت آماده ساختن نوع بشر برای قبول امر مبارک، به حرکت درآورده است!»

با این بیانیه معلوم می‌شود منشأ این شورش‌ها دست قدرت بهاء‌الله بوده که از آستین شورشگران بیرون آمده و قصدش ادامه

طرفداران ترامپ در آخرین روزهای ریاست جمهوری او (۶ ژانویه) در حرکتی بی سابقه، به ساختمان کنگره آمریکا حمله کردند و در مقابل چشم‌های شگفت‌زده جهانیان وارد آنجا شده و با تخریب قسمت‌هایی از ساختمان و وسایل، خواستار ادامه ریاست جمهوری ترامپ شدند. خود ترامپ هم در جریان سفر به جنوب تگزاس، ساعتی قبل از حمله هوادارانش به ساختمان کنگره، از اظهارات خود دفاع کرد و آن را کاملاً صحیح خواند.

تشکیلات بهائی آمریکا درباره این رویداد بیانیه‌ای در ۱۷ ژانویه صادر کرد و اگرچه ابتدا آن را ناگوار خواند، اما در ادامه بیانیه، آن حوادث را شگفت‌ناگ و نوشت: «در این امر می‌توان شواهد قوایی را یافت که دست قدرت حضرت بهاء‌الله، به جهت آماده ساختن نوع بشر برای قبول امر مبارک، به حرکت درآورده است!» (پیام محفل ملی



حکومت ترامپ بوده تا جهانیان برای قبول آیین بهائی آماده شوند و این امر هم کاملاً طبیعی بوده و نباید از آن شگفت زده شد! به این ترتیب باید منتظر شورش های دیگری در کشورهای دیگر با دست قدرت بهاء الله بود تا مردم کشورها آماده قبول امر بهائی شوند.

بنابراین طبیعی است که تشکیلات بهائی در ایجاد این شورش ها اقدام نماید و هزینه آن را هم بپردازد، زیرا این شورش ها می تواند زمینه ساز قبول بهائیت در جهان باشد!

عجیب است بهائیت که خود را مبتکر و مدعی تحری حقیقت و صلح و دوستی براساس تفکر و گفت و گوی به دور از تعصب معرفی می کند، چگونه شورش و تخریب و هجوم به نهادهای دموکراسی را زمینه ساز تحقق وعده های بهاء الله برای نجات بشریت می داند.



بر تارک تاریخ و تمدن بشری

ازلی در بغداد و عکا را دارند؟ چه کسی فلسطینی‌ها را به انگلیسی‌ها فروخت و در جنگ طرف ظالم را گرفت و موجب شکست مظلوم شد و به خاطر آن لقب سر (Sir) را از دست حکام انگلیسی دریافت نمود؟! با این پیشینه، چگونه ادعا می‌فرمایند بانی روح صلح و آشتی هستند؟ بعد فرمودند که اگر ایرانی بخواهد بر تارک تاریخ و تمدن بشری بدرخشد، قطعاً به کمک همه بهائیان در سراسر دنیا نیاز دارد.

البته ایرانیان همه می‌توانند در اعتلای تمدن بشری سهم باشند، اما بهتر است جناب خلجی بفرمایند بهائیان با آن پیشینه کدام دانشمند نامور، یا میراث فرهنگی قابل توجه را در این ۱۷۰ سال ارائه نموده‌اند که شایسته درخشیدن بر تارک تاریخ و تمدن بشری باشد؟ آیا اظهارات جناب باب درباره کشتار همه غیربایبان و تخریب همه بقاع و سوزاندن همه

اظهار نظر بعضی افراد غیرکارشناس و مزدبگیر و دارای بستگانی با پیشینه فساد اقتصادی، چندان مهم نیست که به آن پرداخته شود، اما نمی‌توان درباره سخنان فردی با آن‌گونه سوابق، که عضو ثابت کنفرانس‌های تشکیلات بهائی است، ساکت بود. مهدی خلجی که با یک جست‌وجوی ساده در فضای اینترنتی سوابق مشعشعش آشکار می‌شود، اظهار نظری فرموده که ناشی از بی‌اطلاعی یا چشم‌پوشی او نسبت به حقایق تاریخی است.

ایشان درباره جامعه بهائی فرموده‌اند: «آنچه جامعه بهائی به عنوان راه‌حل پیش روی جامعه ایران می‌گذارد، روح صلح و آشتی است». آیا ایشان نمی‌دانند جامعه بابی و بهائی اقداماتشان را با خشونت و ترور آغاز کردند و در کارنامه خود تحمیل سه جنگ قلعه طبرسی و نیریز و زنجان به کشور و ترور شهید ثالث و اقدام به ترور شاه و ترور مخالفان





کتب یا اظهارات جناب بهاءالله درباره زنازاده بودن همه مخالفان بهائیت و طلا شدن مس بر اثربوست و اظهارات جناب عبدالبهاء درباره حمام نرفتنش در یک سال و سخنان غیرعلمی درباره آینه مقعر و محدب و... به درخشش ایران بر تارک تمدن بشری کمک می نماید؟ آیا دشمنی این جامعه با مردم در زمان رژیم پهلوی با نفوذ در حکومت و دولت و ساواک و... بر کسی پوشیده است؟ اینها ترویج صلح و دوستی است؟ البته سخنان ایشان برای فراموش نشدنش و تهیه خوراک برای رسانه های مخالف، قابل درک است.

برابری جنسیتی

هستند بیدار شده و این بیداری هرگز محو نخواهد شد».

شگفت است که بهائیان از فرصت‌هایی که سازمان ملل برای جامعه‌سازی فراهم می‌کند به نفع حزب خود استفاده می‌کنند و با هزینه سازمان ملل به تبلیغ تهاجمی بهائیت می‌پردازند و همه حقیقت را هم به جهانیان نمی‌گویند. چرا کتمان آنچه در متون اصلی

بهائیت درباره عدم برابری جنسیتی وجود دارد، در این فیلم نشان داده نمی‌شود؟

طبق نص صریح کتاب اقدس (کتاب مقدس بهائیان) زنان با مردان برابر نیستند و حق انتخاب شدن برای عضویت در بیت‌العدل (رهبری بهائیت در دنیا) را ندارند؛ زنان در ارث سهم برابر با مردان ندارند و فرزند اناث از خانه مسکونی سهمی ندارد و مرد بدون اجازه همسرش می‌تواند همسر دوم بگیرد و تعداد زیادی دوشیزه باکره هم در خدمت

اخیراً تشکیلات بهائی در راستای فعالیت‌های تبلیغی خود، فیلمی درباره برابری جنسیتی ساخته و آن را به صورت مجازی در نشست با حضور مقامات سازمان ملل متحد، نمایندگان کشورهای مختلف، سازمان‌های غیردولتی و دیگر فعالان اجتماعی برای نخستین بار به نمایش گذاشته است.

نماینده تشکیلات بهائی، خانم بانی دوگال می‌گوید: «این فیلم که با الهام از تلاش‌های جامعه‌سازی بهائیان در کشورهای مختلف در سرتاسر جهان ساخته شده است پیشرفت‌ها در حوزه برابری زنان و مردان را در سطح توده مردم و ارتباط میان این تغییرات با گفت‌وگوهای جاری در سازمان ملل متحد را بررسی می‌کند. مهم نیست در ۲۵ سال آینده چه موانع یا مشکلاتی ظاهر شود، وجدان بشر نسبت به این حقیقت که زنان و مردان برابر



داشته باشد. حتی بین زنان نیز برابری نیست و بین زن روستایی و زن شهری در میزان مهریه فرق گذاشته است و بالاتر از این آنکه به تعبیر بهاء الله، مردان از زنان قوی ترند چنانکه پرندگان نر بر پرندگان ماده برتری دارند (گلزار تعالیم بهائی، ص ۲۸۸). همچنین زنان اجازه رفتن به حج را ندارند. از این نوع مطالب در کتب اصلی بهائیت فراوان است. راستی چرا تشکیلات بهائی مطالب خود را گزینشی برای سازمان های بین المللی مطرح می نماید؟ آیا این فریب

افکار عمومی جهان نیست؟ چرا بهائیت برای افکار عمومی جهان توضیح نمی دهد که همسر و دختران یک مرد متوفی، از خانه مسکونی او سهمی ندارند و بعد از فوت او باید خانه را به پسر بزرگ تر تحویل دهند؟ این برابری جنسیتی است؟ جالب است که اگر این فرد پسر نداشته باشد، باز هم طبق قوانین بهائی، خانه به همسر و دختران او نمی رسد و بیت العدل مالک خانه می شود! (اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۱۲۹).



“

Whatever setbacks and obstacles may appear over the next 25 years, the awakening in humanity's consciousness to the truth that women and men are equal will never be lost.

Bani Dugal

Bahá'í International Community
Principal Representative



خاتميت و قائميت

مصاحبه

باحجة الاسلام والمسلمين حاج شيخ على اكبر مهدى پور

گفت وگوکننده: على رحمانى

اشاره

حجة الاسلام والمسلمين حاج شيخ علي اكبر مهدی پور از محققان و نویسندگان برجسته و پرتلاشی هستند که کتاب‌های زیادی در مباحث اسلامی و پاسخ به شبهات مختلف منتشر کرده‌اند. یکی از موضوعاتی که آثار زیادی را در آن زمینه پدید آورده‌اند، موضوع مهدویت و امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه و پاسخ به شبهاتی است که درباره آن حضرت مطرح می‌شود. در بین آثار ایشان در این زمینه می‌توان به کتاب‌های «طول عمر امام زمان از دیدگاه علوم و ادیان»، «در آستانه ظهور: پژوهشی پیرامون علائم حتمی ظهور»، «بررسی چند حدیث شبهه‌ناک درباره عدالت آفتاب عالم‌تاب»، «اوصیک بهذا الغریب»، «اماکن زیارتی منتسب به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه در ایران و جهان»، «او خواهد آمد»، «تنها راه رهایی»، «چهل حدیث پیرامون نور یزدان» و «درسنامه مهدویت» اشاره کرد. برای اینکه از نظرات ایشان درباره شبهاتی که بهائیان مخصوصاً در موضوع خاتمیت و درباره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه مطرح می‌کنند استفاده کنیم، گفت‌وگویی با ایشان انجام دادیم که در ادامه آن را آورده‌ایم. در این گفت‌وگو به تعدادی از مهم‌ترین پرسش‌ها در موضوع خاتمیت و درباره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه پرداخته شده است و از پاسخ‌های عالمانه جناب آقای مهدی پور استفاده کرده‌ایم.



باشی خلی ممنونم که وقت ارزشمندتان را در اختیار ما گذاشتید و تشکر می‌کنم از این بابت. همان‌طور که می‌دانید، فصلنامه بهائی‌شناسی، فصلنامه‌ای تخصصی در نقد بهائیت است که تلاش می‌کند به نقد علمی این باور بپردازد و شبهاتی را که توسط برخی بهائیان در مورد اسلام و مکتب تشیع مطرح می‌شود پاسخ دهد.

با توجه به سوابق حضرت عالی در مباحث کلامی، دوست داشتیم در مورد این شبهات بیشتر با جناب عالی گفتگو کنیم و از محضر جناب عالی استفاده نماییم.

استاد: بسم الله الرحمن الرحيم. من هم خوشحال هستم که در خدمت شما هستم و امیدوارم که گفتگوی مفیدی داشته باشیم.

باشی بهائیان ادعا می‌کنند که احادیث مربوط به تولد حضرت صاحب‌الزمان عجل الله تعالی فرجه الیه ضعیف است و نمی‌توان به آن‌ها استناد کرد. لذا در اصل وجود آن حضرت تشکیک می‌کنند. از نظر جناب عالی احادیث مربوط به تولد ایشان چگونه است؟

استاد: ما دربارهٔ چگونگی ولادت حضرت بقیة الله ارواحنا فداه احادیث فراوانی قریب به حد تواتر و چه بسا متواتر در دست داریم که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنم.

یکی از این نمونه‌ها حدیث فضل‌بن‌شاذان است. فضل‌بن‌شاذان در سال ۲۶۰ فوت کرده است، یعنی هنگامی که هنوز امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه در قید حیات بود. ایشان با واسطهٔ محمدبن‌علی بن‌حمزه که از نوادگان حضرت

ابوالفضل عجل الله تعالی فرجه الیه است، از امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه نقل می‌کند که فرمودند: قد ولد ولی الله و حجتة علی عباده و خلیفتی من بعدی، مختوناً لیلة النصف من شعبان، سنه خمسة و خمسين و مأتین، عند طلوع الفجر، فکان اول من غسله رضوان خازن الجنان، مع جمع من الملائكة المقربین، بماء الكوثر و السلسبیل، ثم غسلته عمتی حکیمه. (اثبات الهداة، ج ۳، ص ۲۷۰، کفایة المهتدی، ص ۱۵۱)

ولی خدا و حجت خدا بر بندگان و جانشین من بعد از من، در شب نیمه شعبان در سال ۲۵۵، به هنگام طلوع فجر متولد شد. اول کسی که او را شست و شو داد رضوان کلیددار بهشت بود، با تعدادی از فرشته‌های مقرب، با آب کوثر و سلسبیل بهشتی. سپس او را عمه‌ام حکیمه [دختر حضرت امام جواد محمدبن‌علی عجل الله تعالی فرجه الیه] شست و شو داد. این حدیث را فضل‌بن‌شاذان در کتابش نقل کرده است.

فضل‌بن‌شاذان ۱۸۰ جلد کتاب نوشته که تعدادی از آن‌ها دربارهٔ حضرت بقیة الله است. مهم‌ترین کتابش اثبات الرجعة است و حدیثی که گفتیم، حدیث یازدهم این کتاب است. ما دربارهٔ تاریخ تولد هیچ‌کدام از امامان عجل الله تعالی فرجه الیه روایتی به این روشنی نداریم که پدر آن مولود می‌فرماید او در شب نیمه شعبان، در سال ۲۵۵ به هنگام طلوع فجر متولد شد و چه کسی او را شست و شو داد. این‌ها را دربارهٔ هیچ‌کس ما نداریم؛ فقط راجع به آقا بقیة الله است.

نجاشی درباره این مؤلف یعنی فضل بن شاذان می‌نویسد: «کان ثقةً، احد اصحابنا الفقهاء و

المتکلمین و له جلاله فی هذه الطائفة و هو فی قدره اشهر من أن نصفه»: موثق و مورد اعتماد است. یکی از اصحاب شیعه است که فقیه و متکلم بوده و در طائفه امامیه صاحب جلالت است. جلالت قدرش مشهورتر از آن است که ما آن را وصف کنیم.

این، در رجال نجاشی صفحه ۳۰۷ است. می‌دانیم که نجاشی قوی‌ترین فردی هست که ما برای تشخیص وثاقت افراد به او مراجعه می‌کنیم. اگر کسی را نجاشی معرفی کند، به کس دیگری مراجعه نمی‌کنیم، چون او قوی‌ترین سند است.

او این را نقل می‌کند از محمد بن علی بن حمزه که با چهار واسطه نسبش به حضرت قمر بنی‌هاشم می‌رسد. نجاشی درباره اش می‌نویسد: «ثقة، عین فی الحدیث، صحیح الاعتقاد، له رواية عن ابی الحسن و ابی محمد و اتصال مکاتبة و فی داره حصلت

ام صاحب الأمر عجل الله تعالی فرجه الشریف»: مورد اعتماد

است. در حدیث چشم امت است. عقیده اش سالم است. از امام هادی و از امام عسکری علیه السلام روایت کرده، با این دو امام دائماً در مکاتبه بود، نامه می‌نوشت و جواب می‌آمد و مادر امام

زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در خانه اش قرار گرفت. (رجال نجاشی، ص ۳۴۷)

او تصریح کرده که وقتی امام عسکری علیه السلام به شهادت رسید و خانه ایشان ناامن شد، این آقا این قدر با این خاندان مرتبط بود که حضرت نرجس خاتون مدت‌ها در خانه او زندگی می‌کرد. پس این حدیث خیلی مقدم است و این کتاب هم از آن زمان مانده یعنی بعدها از آن نقل کرده‌اند. این کتاب هم خودش و هم کتاب‌هایی که از آن نقل کرده‌اند، الان در دسترس ما هستند و بسیار هم با ارزشند.



نفر دوم به حساب زمان شیخ صدوق است. او با سلسله اسنادش نوشته است که در شب نیمه شعبان، امام حسن عسکری علیه السلام به جناب حکیمه دختر امام جواد امر فرمودند: که آن شب را در منزل آن حضرت بماند. او مشروحاً داستان ولادت آن حضرت را مشاهده و نقل کرده است (کمال‌الدین صدوق، ج ۲، ص ۴۲۴).

را به سوی آسمان بلند کرد، عطسه کرد و گفت: «الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله زعمت الظلمة حجة الله داخضة لو اذن لنا فی الکلام لزال الشک: اگر به ما اجازه سخن گفتن داده شود هرگونه شک از بین می‌رود». همان لحظه تولد این مطلب را فرموده و این دو نفر هم شاهد بودند.

محمد بن عثمان رضی الله عنه عمری رضی الله عنه یعنی دومین نایب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌گوید: امام عسکری علیه السلام به پدرم عثمان بن سعید امر فرمود که ده هزار رطل نان و ده هزار رطل گوشت بگیرد و به عنوان عقیقه حضرت مهدی در میان بنی‌هاشم تقسیم کند (کمال‌الدین، ص ۴۳۱).

شیخ طوسی هم ۲۸ حدیث درباره ولادت آن حضرت با سلسله اسنادش روایت کرده است (غیبت طوسی صفحه ۲۲۹ تا ۲۵۱). از جمله، شیخ طوسی نقل کرده از قابله‌ای از اهل سنت که امام عسکری او را دعوت کرد و در آن شب حضور داشت و او با نقل این واقعه موجب هدایت برخی از مخالفان شد.

باز هم شیخ صدوق با سلسله اسنادش از حکیمه خاتون داستان ولادت را مشروحاً روایت کرده است (کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۲۶).

وقتی که زبیری کشته شد، امام عسکری علیه السلام فرمود: فکیف رأی قدرة الله عزوجل و ولد له ولد و سماء محمداً.

ابوعلی خیزرانی خدمتکاری داشت که به امام عسکری علیه السلام اهدا کرده بود. بعد از اینکه حضرت به شهادت رسید و اوضاع ناامن شد او به خانه ارباب قبلی خود ابوعلی خیزرانی رفت و داستان ولادت امام را که خود شاهد بود، مشروحاً نقل کرد (همان، ص ۴۳۱).

زبیری ادعا می‌کرد که امام عسکری علیه السلام اولاد ندارد و امروز و فردا فوت می‌کند و تمام می‌شود. امام می‌فرمایند: زبیری قدرت خدا را چگونه یافت؟ در حالی که برای آن حضرت فرزندی متولد شد و او را محمد نامید (کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۳۰). می‌دانیم که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف هم نام پیامبرند.

ابوگنم خادم دیگر این خانه بود که می‌گوید روز سوم ولادت حضرت مهدی، امام عسکری آن نوزاد را به تمام اصحابی که حضور داشتند نشان داد. ۱. واحد وزن در زمان‌های گذشته که مقدار آن در مناطق مختلف، متفاوت بوده است.

نسبیه و ماریه دو تن از کنیزان خانه امام عسکری علیه السلام بودند که از کیفیت ولادت حضرت خبر دادند و گفتند وقتی متولد شد انگشت سبابه

داد و فرمود: «هذا صاحبکم من بعدی و خلیفتی علیکم و هو القائم الذی تمتدّ الیه الاعناق بالانتظار، فإذا امتلأت الارض جوراً و ظلماً خرج و ملأها قسطاً و عدلاً: این فرزند بعد از من صاحب شماست و جانشین من بر شما هست، این همان قیام کننده ای است که گردن ها با انتظار به سویش کشیده می شوند. وقتی که زمین پر از جور و ستم شد او ظاهر می شود و زمین را از عدالت و قسط پر می کند (کمال الدین، ص ۴۳۱).

حسن بن منذر می گوید حمزه بن ابی الفضل به من گفت دیشب در خانه امام حسن عسکری علیه السلام فرزندی به دنیا آمد که امر فرمود ولادتش مکتوم بماند، نامش را محمد و کنیه اش را ابو جعفر قرار دادند (کمال الدین، ص ۴۳۲).

حسن بن حسین علوی می گوید: «دخلت علی ابی محمد الحسن بن علی فی سرّ من رأی فهتأته بولادة إبنه القائم: من خدمت امام عسکری علیه السلام رسیدم در سامرا و به ایشان برای ولادت فرزندشان قائم آل محمد تبریک گفتم». (کمال الدین، ص ۴۳۵). این شد ده تا. پس ما ده حدیث نقل کردیم درباره ولادت حضرت، یکی از فضل بن شاذان و نه تا از شیخ صدوق رحمته الله.

شیخ صدوق رحمته الله هشت روایت دیگر هم دارد که ما نخواستیم سخن طولانی بشود. در همان کتاب از صفحه ۴۳۵ تا ۴۷۹ یعنی ۴۵ صفحه، ادامه این احادیث است که شیخ صدوق رحمته الله نقل فرموده است.

شیخ طوسی رحمته الله هم ۲۸ حدیث درباره ولادت آن حضرت با سلسله اسنادش روایت کرده است (غیبت طوسی، ص ۲۲۹ تا ۲۵۱). از جمله، شیخ طوسی نقل کرده از قابله ای از اهل سنت که امام عسکری علیه السلام او را دعوت کرد و در آن شب حضور داشت و او با نقل این واقعه موجب هدایت برخی از مخالفان شد (غیبت طوسی، صفحه ۲۴۰).

شیخ طوسی رحمته الله هم فصلی را به کسانی که با امام زمان دیدار کرده اند اختصاص داده از صفحه ۲۵۳ تا ۲۸۰. این ها روایاتی است که در این زمینه در این سه کتاب آمده اما اگر بخواهیم همه احادیث را نقل کنیم، به صدها حدیث می رسد. یک حدیث نیست، صدها حدیث است که ما نمونه اش را گفتیم. چند نمونه از شیخ صدوق، از شیخ طوسی رحمته الله و از فضل بن شاذان با سلسله سند مستند و معتبر.

اینکه حضرت چه زمانی متولد شده اند، ده ها نفر از محدثان شیعه ولادت ایشان را دقیقاً در شب جمعه نیمه شعبان ۲۵۵ ثبت کرده اند که آدرس دقیق سی تن از آن ها را ما در کتاب «گزارش لحظه به لحظه از میلاد نور» صفحه ۵۹ تا ۶۲ آورده ایم. اینجا برای اینکه زمان نگیرد فقط آدرس دادیم؛ آنجا آدرس همه اش را آورده ایم. همه را به عنوان اینکه شب جمعه، شب نیمه شعبان، به هنگام سحر در سال ۲۵۵؛ یعنی اگر حدیثی گفت سال ۲۵۶، آن حدیث را اینجا نیاوردیم. سی نفر از علما و محققان شیعه که ولادت آن حضرت را دقیقاً آن شب نوشته اند. بعد در همان

شأن القائم عَلَيْهِ السَّلَام، أما المسلمون المؤمنون من فرقة الإثنى عشرية فقد ثبت عندهم يوم ولادته، روحی و من فی ملکوت الامر و الخلق فداء و غیبتة صغری و معجزات ایامه و آیات سفرائه و الآيات النازلة فی کتاب الله و الاحادیث المرویه من رسول الله و الائمة الطاهرة و الاخبار المعمرین من الناس فی حقه».

می‌گوید من این سوره را تفسیر می‌کنم در شأن حضرت بقیة الله، اما مسلمانان و مؤمنان از فرقه دوازده امامی، روز ولادت آن حضرت برایشان ثابت است. امام زمان را که نام می‌برد می‌گوید روح من و روح هرکسی که در ملکوت آسمان و زمین است به او فدا باد و درباره غیبت صغرای حضرت و معجزاتی که در روزگار آن حضرت بوده و معجزات سفیران آن حضرت و آیه‌هایی که درباره امام زمان در قرآن نازل شده، احادیثی که از پیامبر نقل شده و از امامان پاک و پاکیزه و اخبار کسانی که عمر درازی داشتند درباره آن حضرت نقل شده است.

بعد داستانی از خودش نقل می‌کند. علی محمد باب می‌گوید: «وإني يوم فی مسجد الحرام، لکننت قائماً فی حول البيت، شطر رکن الیمانی، وقت العصر، رأیت شاباً مربوعاً، ألمعیاً، شعشعانياً، کان وجهه مثل شمس منیر، قاعداً علی ارض التي یطوفون الناس حول البيت، فی تحتها تلقاء رکن الیمانی، بشأن خضوع و خشوع، ناظراً الی البيت، غیر ملتفت الی احد، و لاری فی حوله احداً، و کان علی رأسه عمامة بیض، بمثل

کتاب ما اعترف بیست تن از علمای اهل سنت را هم آورده‌ایم که صریحاً ولادت آن حضرت را در شب جمعه، شب نیمه شعبان در سال ۲۵۵ هجری ثبت کرده‌اند (گزارش لحظه به لحظه از میلاد نور، صفحه ۶۳ تا ۶۵).



صدها نفر از محدثان و مورخان و سیره‌نویسان شیعه و بیش از یک صد نفر از علمای اهل سنت آن را اعتراف کرده‌اند. پس این حدیث ضعیف نیست، قوی است، معتبر است، متواتر است و حدیث متواتر احتیاج به سند ندارد؛ در حالی که ما سند را نیز بیان کردیم که صحیح اعلائی بوده است.

حالا از خود بهائیت شاهد می‌آورم: «علی محمد باب» کتابی دارد به نام «تفسیر کوثر». این تفسیر کوثر در سال سوم ادعای باییت ایشان صادر شده است. در آنجا می‌نویسد: «أفسر تلک السورة فی

همچنین علی محمد باب در ابلاغیه‌ای که در سال دوم اظهار امر خود، ابراز کرده و معروف به ابلاغیه الف است، می‌نویسد: «و اشهد أن الیوم کان حجتک محمد بن الحسن، صلواتک علیه و علی من اتبعه و اشهد أن بعد ابواب الاربعة لیس له باب و انّ له فی ایام غیبتہ علماء مستحفظین و اشهد أن طاعتهم فرض و مودتهم عدل و من أنکر احداً منهم فقد کفر و کان من الخاسرین»: من شهادت می‌دهم که امروز حجت تو حضرت محمد بن الحسن است [یعنی حضرت مهدی فرزند امام حسن عسکری] که صلوات تو بر او باد و بر پیروانش و شهادت می‌دهم که بعد از چهار نائب خاص دیگر نایی ندارد و در دوران غیبت فقط علما هستند که مسیر او را حفظ می‌کنند. شهادت می‌دهم که اطاعت از آن عالمان واجب است و مودت آن‌ها عدل است، هر کس منکر یکی از علما در زمان غیبت شود، کافر می‌شود و از زیانکاران خواهد بود (اسرار الآثار، ج ۱، ص ۱۸۲).

بعد در همان کتاب نوشته: در آثار صادره از باب اعظم در سه سال اول امر خود، که دوره بابت بود و به اقتضا و مصالح ایام هنوز مقام امامت و قائمیت را فاش و آشکار ننموده بود، در دعای روز پنج‌شنبه است: «و أنا ذا فی ذلک الیوم یوم حجتک القائم بأمرک و المنتظر بوعدک، اشهد أن علیاً و الحسن و الحسین و الحجة القائم صلواتک علیهم اوعیة علمک و اوصیاء رسولک»: و من امروز که روز حجت خدا حضرت

عمامة تجار الفارس و علیه عباء الصوف، مثل عباء الذین یستعملون الاعیان من التجار و لکن له هیبه و وقار و عظمة و أنوار»: روزی در مسجد الحرام بودم، من در اطراف کعبه سرپا ایستاده بودم، در سمت رکن یمانی، هنگام بعد از ظهر بود، دیدم جوانی چهارشانه، بسیار زرتنگ، بسیار زیبا، صورتش مانند خورشید فروزان بود، او در مطاف نشسته بود در جایی که مردم در اطراف کعبه آنجا طواف می‌کنند، در سمت رکن یمانی، با یک خضوع و خشوع، به کعبه توجه می‌کرد، به احدی نگاه نمی‌کرد، کسی را دورش ندیدم. یعنی تک‌وتنها نشسته بود. عمامه سفیدی هم بر سر داشت، همانند عمامه تاجران فارس، عبایی پشمی هم بردوشش بود، از آن عباهایی که تجار اعیان استفاده می‌کنند. برای او هیبتی و وقاری و عظمتی بود و بسیار نورانی بود. چند قدم بیشتر فاصله نداشت، من خجالت کشیدم که به طرفش بروم. بعد مشغول نماز شدم. دیگر او را ندیدم. اطراف مسجد را گشتم و نیافتم.

این را علی محمد باب در تفسیر کوثر نوشته، البته ما این را از کتاب اسرار الآثار خصوصی نقل می‌کنیم. اسرار الآثار یکی از کتاب‌های اسدالله فاضل مازندرانی است که از بهائیان است. اسرار الآثار به صورت یک کتاب دانشنامه‌ای است. یعنی اگر کسی بخواهد چیزی پیدا کند خیلی راحت می‌تواند پیدا کند. آنجا در حرف قاف جلد ۴ صفحه ۵۲۵ و ۵۲۶ این مطالب آمده است.

بقية الله است و او منتظر فرمان توست، شهادت می‌دهم که حضرت علی و امام حسن و امام حسین و حجت قائم که صلوات خدا بر آن‌ها باد، این‌ها مخزن‌های علم تو هستند و اوصیاء پیامبر تو هستند (اسرار الآثار، ج ۴، ص ۵۲۳).

او را حفظ کن با آن چشمی که به خواب نمی‌رود و او را نگاه دار به آن قدرتی که آن قدرت ضعیف نمی‌شود. خدایا نزدیک کن ایام خود را با ظهور او، با لطف خود و با طلوع خورشید قهاریت تو (اسرار الآثار، ج ۴، ص ۵۲۳ و ۵۲۴).

در ادامه می‌گوید: «ثم علی آخرهم قائمهم صلواتک علیهم افضل بریته، اللهم انک لتعلم ان الیوم یومه، اِنَّ الامام الذی إنتجبتہ لامرک و اصطفیتہ بولایتک و جعلت طاعته علی کل شیء واجبة و مؤدیة الی رفعتہ، فله الحمد بما عرفنی نفسه و جعلنی من الموقنین لولاية حجّته و المتمسکین بحب بقیتہ، قلت و قولک الحق و من اصدق من الله حدیثاً "بقية الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین"، اللهم انی مؤمن بکتابک، و مصدق بحکمک،

فی ولیک و أنا ذا وارد الیه و متکل علیہ و معتصم به و منتظر لدیہ و مترقب ایامہ، قلت و قولک الحق" و کان علینا نصر المؤمنین"، فأنصره اللهم فی غیبته و أنجزله ما وعدت فی دولته، و اجمع اهل ولايته حول طلعتہ، انک أنت الجواد الحکیم»: خدایا صلوات تو بر آخرین امام که قائم آن‌ها است او برترین بریه است. خدایا تومی‌دانی که امروز روز اوست، او همان امامی است که او را برگزیدی برای امر خودت، او را برگزیدی به

همچنین علی محمد باب در ابلاغیه‌ای که در سال دوم اظهار امر ابراز کرده و معروف به ابلاغیه الف است، می‌نویسد: «و اشهد ان الیوم کان حجتک محمد بن الحسن، صلواتک علیہ و علی من اتبعه و اشهد ان بعد ابواب الاربعة لیس له باب و ان له فی ایام غیبته علماء مستحفظین و اشهد ان طاعتهم فرض و مودتهم عدل و من أنکر احداً منهم فقد کفر و کان من الخاسرین»

این کتاب علاوه بر اینکه مال خود آن‌هاست، چاپ خودشان هم هست. در دعای شعبان: «علی ولیک القائم بامرک و المنتظر ایامک، صلوات بر ولی تو حضرت بقية الله که به امر تو قیام می‌کند و منتظر ایام توست».

«اللهم صل و سلم علی حججتک القائم و المستور من خلقتک یا ذنک و المنتظر حکمک فی ایامک و انزل

علیه فی کل شأن ما انت علیه من الآلاء و الرحمة و احفظه اللهم بعینک التي لا ینام و أحرسه بقدرتک التي لاتضام و قرب اللهم ایامک بظهوره، بلطفک و طلوع شمس قهاریتک»: صلوات و سلام بفرست بر حجتی که او قیام‌کننده است و به فرمان تو در دوران غیبت پوشیده از خلق توست و منتظر است که تو فرمان بدهی در آن روزی که مشخص است ایشان ظهور کنند. خدایا براو نازل کن در هر زمینه‌ای آنچه از نعمت‌ها و رحمت‌ها و برکات در توست. خدایا

برای امرت و او را در جایگاه مقربان از دوستانت قرار دادی، ... خدایا نشانه‌های ظهورش را نزدیک کن (اسرارالآثار، ج ۴، ص ۵۲۶).

بعد توقیعی دارد از علی محمد باب که می‌گوید: بسم الله الرحمن الرحيم المراد ذلك الكتاب ذكر من الله، فی حکم عبده بديع وانه لكتاب قد نزل من لدن بقية الله امام حق قديم، ... قل اننى انا عبد من بقية الله. قد آمنت بالله و آياته و ما أنزل فى الفرقان و أشهد أن أسمائهم فى الكتاب الله، على و الحسن و الحسين و على و محمد و جعفر و موسى و على و محمد و على و الحسن و محمد امام العدل المسطور و أشهد لابواب كلمة الرحمان»: این کتاب، ذکر خداوند است، در مورد بنده اش بديع [منظور خودش است]، این نامه از بقية الله رسیده، که امام حق است و قديم، ... بگو من بنده‌ای هستم از بندگان بقية الله، من به خدا ایمان آوردم، به آیات الهی ایمان آوردم، آنچه در قرآن آمده ایمان آوردم، من شهادت می‌دهم که اسامی آن‌ها در کتاب خدا آمده که عبارتست از على و حسن و حسين و على و محمد و جعفر و موسى و على و محمد و على و حسن و محمد، امام دادگر مکتوب و شهادت می‌دهم به ابواب او که کلمات رحمان هستند (اسرارالآثار، ج ۴، ص ۵۲۷).

این توقیع هم آخرین حرف ما هست: «وأن اليوم بالاجماع وصی رسول الله، محمد الغائب المنتظر و القائم المقنن المنتصر، الذى لا بد له أن يظهره الله، حتى يملأ الارض قسطاً بعد ما ملئت ظلماً و

ولایت و اطاعت و او را بر همه چیز واجب کردی و این اطاعت را موجب رفعت شأن او کردی، پس ستایش براوست که خودش را بر من معرفی کرده و خدا مرا از کسانی قرار داده که ولایت حجتش را به یقین معتقد شدم و متمسک شدم به محبت آن بقیه، از اولیای الهی. خدایا تو فرمودی و سخن تو حق است، چه کسی از خدا راست‌گوتر است؟ تو فرموده‌ای: "بقية الله بهتر است برای شما اگر مؤمن باشید"، خدایا من به کتاب تو ایمان دارم، من حکم تو را قبول دارم و تصدیق کردم. درباره ولایت، من الان وارد هستم براو و توکل نمودم به او و چنگ زدم به او. من منتظر هستم در حضور او و مرتقب هستم روزگار او را. خدایا تو گفتی و سخنت حق است که "بر ماست که مؤمنان را یاری کنیم"، خدایا در دوران غیبت او را یاری کن و کمک کن براو آنچه را که وعده دادی در دولتش و اهل ولایتش را جمع کن اطراف آن وجود مقدس، که تو بخشنده و حکیمی (اسرارالآثار، حرف قاف، ۴، ص ۵۲۴).

مناجاتی هم ایشان کرده، مناجات علی محمد باب: «اللهم انى أسألك أن تصلى على قائم آل محمد حجتك، ولى الباطن، أخزنته ليومك و ارتضيته لسرك و انتجبتة لأمرک و أقمته مقام المقربين من اوليائك، ... فعجل اللهم آياته»: من از تو می‌خواهم که صلوات بفرستی بر آن قیام‌کننده از آل پیامبر که حجت توست، او ولی باطنی ماست، او را نگه داشتی برای آن روزگارت، او را برگزیدی بر اسرار خود، او را انتخاب کردی

حسینعلی بهاء نوشته تا هزار سال نباید کسی بیاید (اسرارالآثار، ج ۱، ص ۱۸۲). پس تا هزار سال دیگر اگر کسی بگوید من پیغمبرم دروغ‌گوست، معنایش این است که تا هزار سال مردم احتیاج به هادی ندارند. این تناقض دارد با این بحث.

پس اگر خداوند می‌خواهد همواره انسان را هدایت کند، چرا در کتاب اقدس آمده است که هرکس پیش از هزار سال ادعا کند دروغ‌گوست؟ یعنی چرا تا هزار سال بعد پیامبری نمی‌فرستد و مدعیان را دروغ‌گو می‌نامد؟ این یک مطلب.

مطلب دوم درباره‌ی واژه‌ی خاتمیت است. می‌گوییم اولاً این بحث در خود قرآن آمده، در متن قرآن آمده که «ما کان محمد ابا احدٍ من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین: پیامبر اکرم پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست. او رسول خدا و خاتم پیامبران است (احزاب: ۴۰).

به چیزی که در متن قرآن است نمی‌توانیم تعبیر جعلی بگوییم. در روایات، قوی داریم، ضعیف داریم، احیاناً روایت جعلی داریم؛ اما برای قرآن واژه جعلی را به‌کار بردن خیلی زشت است.

مطلب سومی که لازم است تذکر بدیم واژه‌ی خاتم است. چون بعضی از این‌ها ادعا کردند خاتم یعنی انگشتی، یعنی پیامبر اسلام نگین انبیاء است. چون نگین است، افضل و اشرف است، اما به معنای ختم‌کننده نیست. می‌گوییم نه، اصلاً خاتم به معنی انگشت‌نیامده است.

جوراً: و امروز به اجماع، روزوصی پیغمبر است، آن مهدی که غائب است و منتظر، قیام‌کننده‌ای که با قدرت است و یاری شده است، که باید خدا او را آشکار کند، تا زمین را پراز عدل و داد کند، بعد از اینکه به ظلم و ستم پر شده است. (اسرارالآثار، ج ۴، ص ۵۲۷)

این پاسخ به سؤال اول درباره‌ی ولادت آن بزرگوار بود. این مقدار در این زمینه کافی است.

سائشی بهائیان ادعا می‌کنند به دلیل آنکه خداوند می‌خواهد بشر را هدایت کند، امکان ندارد دیگر پیامبری نفرستد. به همین دلیل اعتقاد به خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را جعلی دانسته و آن را ساخته و پرداخته مسلمانان می‌دانند. نظر شما در باره‌ی استدلال آنان چیست؟

استاد: در اینجا دو سه جواب داریم.

جواب اول این است که اگر بناست خدا همیشه پیامبرانی بفرستد، در کتاب اقدس نوشته که من یدعی امرأ قبل اتمام الف سنة كاملة انه کذاب مفتر (بند ۳۷)، اگر کسی تا پیش از هزار سال بعد از این، ادعایی بکند او دروغ‌گوست. یعنی تا هزار سال دیگر کسی نباید ادعایی کند و بگوید من پیغمبر خدا هستم. آیا تا هزار سال دیگر مردم احتیاج به راهنما ندارند؟

او می‌گوید که چون خدا می‌خواهد مردم را هدایت کند باید این بعث رسل ادامه پیدا کند و پیامبر خاتم نداشته باشیم که بعد از آن پیامبری نیاید. ما می‌گوییم که در کتاب اقدس، میرزا

خاتم یعنی «ما یُختم به» آنچه که به وسیله آن چیزی ختم شود. این لفظ در عربی همه اش به همین معناست. عالم یعنی چه؟ «ما یُعَلِّم به الصَّانِع» آنچه به وسیله آن خدا شناخته می شود، می گوئیم عالم. در دنیا هر چیزی از دریا و صحرا و کوه و دشت و بیابان همه این ها وسیله شناخت خدا هستند. لذا به همه این ها عالم، یعنی «ما یُعَلِّم به الصَّانِع» چیزی که با این ها خدا شناخته می شود می گوئیم. خاتم هم یعنی «ما یُختم به». در گذشته برخی از مردم مهری داشتند که با آن پایان نامه را مهر می کردند، اسناد را مهر می کردند و معمولاً این را به صورت نگین انگشتر درست می کردند. این انگشتری که در دستشان بوده روی نگینش اسمشان نوشته شده بود. هر جا چیزی می نوشتند، آخرش را با این مهر می زدند. یعنی آن نامه را با آن ختم می کردند. چون با آن ختم می کردند به آن خاتم می گفتند. بنابراین خاتم به معنی انگشتر نیست؛ بلکه خاتم یعنی آنچه که به وسیله آن چیزی ختم شود. لذا به آن انگشتری که نگینش اسم آن شخص بود، می گفتند خاتم؛ اما حالا که انگشتری به این صورت در زمان ما نیست که نگینش اسم صاحبش را داشته باشد، اصلاً به آن خاتم گفتن خلاف است. البته اکنون در عرف ما این چنین گفته می شود.

پس، بعد از من نه رسول و نه نبی نخواهد بود.^۱ این هم جوابی است به اشکال آن ها. اشکال دیگر بهائیان این است، فرض کنیم که پیامبر اسلام، خاتم النبیین است، نبی ها، به وسیله پیامبر ما ختم شده اند، اما این کسی که بعد آمده، رسول است، نبی نیست. نبی ها ختم شده اند، ولی رسولان ختم نشده اند.

جواب این است. رسول یعنی فرستاده، نبی یعنی پیامبر. از میان پیامبران بعضی رسول هم هستند، ولی همه شان رسول نیستند، اما همه رسولان نبی هستند. یک مثال ساده بزنم. اگر بگوئیم در خانه انسانی نیست، ممکن است در آن خانه یک حیوانی باشد ولی اگر گفتیم در این خانه جاننداری نیست، یعنی انسانی هم نیست. چون انسان اخص است، جاندار اعم است. اگر ما اخص را نفی کردیم ممکن است موجود دیگری آنجا باشد، اما اگر ما اعم را نفی کردیم، دیگر اخص وجود پیدا نمی کند. پس اگر گفتیم مثلاً در این خانه انسانی نیست ممکن است جاندار دیگری باشد ولی اگر گفتیم در این خانه جاننداری نیست، به معنی آن است که هیچ انسان و هیچ حیوانی در این خانه وجود ندارد.

پس اگر نبوت ختم شد، دیگر رسالت ختم شده است. معنی ندارد که بگوئیم نبی نیست ولی رسول هست. این اصلاً مفهوم ندارد. وقتی نبی نباشد دیگر رسول هم نخواهد بود. اینجا پیامبر ما

علاوه بر اینکه این متن در قرآن هست، رسول الله هم فرمودند و اهل سنت نیز این روایت را نقل کرده اند که: «إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنَّبُوَّةَ قَدْ انْقَطَعَتْ فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيٍّ» رسالت و نبوت پایان یافت

۱. سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۶۷.

حدیث منزلت یعنی چه؟ پیغمبر ﷺ می فرماید که علی ؑ برای من همانند هارون است برای موسی. حضرت موسی برادری داشت به نام هارون، او هم پیامبر بود و هم جانشین حضرت موسی بود. می فرماید که حضرت علی ؑ برای من همانند حضرت هارون است برای حضرت موسی. این حدیث مشهور است به حدیث منزلت: «علی مئی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی». اینکه بعد از پیامبر نبی نخواهد بود، پیامبری نخواهد بود، از صدها حدیث فهمیده می شود، یکی هم حدیث منزلت است. این حدیث منزلت را صاحب عبقات الانوار از هشتاد و هشت

منع اهل سنت بیان کرده است که این در جلد ۱۷ و ۱۸ نفعات الأزهار آمده است. نفعات الأزهار ترجمه عبقات است. عبقات به فارسی است و نفعات هم ترجمه آن است به عربی. جلد ۱۷ و ۱۸ نفعات اختصاص دارد به حدیث منزلت که آن را از هشتاد و هشت مدرک نقل فرموده است.

درباره مسئله خاتمیّت از نظر خود بهائیان می گوئیم که علی محمد باب می نویسد: «إن بعض الناس قد افتروا علیّ كلمة البابية المنصوصة و ادعوا الرؤیة لِنفسی، لعنهم الله بما افتروا، ما كان لبقیة الله صاحب الزمان بعد الأبواب الأربعة

فرمودند که فلا رسول بعدی ولا نبی. به وسیله من دیگر وحی قطع شده، بعد از من نه نبی و نه رسول نخواهد آمد.

در حدیث دیگر فرمودند: «اوتیت جوامع الکلم و أرسلت الی الکافّة و ختم بی النبیین: جوامع الکلم به من داده شده، من بر همه موجودات عالم به عنوان رسول مبعوث شدم و به وسیله من انبیاء ختم شدند».

این هم یک حدیث دیگر که واژه «ختم» را به کار برده است.

امیرمؤمنان ؑ در نهج البلاغه فرمودند: «أمین وحیه و خاتم رسله و بشیر رحمته» این پیامبر ما امین وحی خداست و ختم کننده پیامبران است و بشارت دهنده رحمت هاست (نهج البلاغه خطبه ۱۷۲).

در خطبه دیگری فرمودند: «أرسله علی حین فتره من الرسل» در یک زمان فترت، یعنی زمانی که پیامبر صاحب شریعتی نبود، خدا او را مبعوث کرد «و ختم به الوحی» وحی را به وسیله او ختم کرد (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳).

اگر بخواهیم احادیث مربوط به ختم نبوت را بخوانیم، بحث طولانی می شود. روایات بسیار مفصل است. لذا من در این جا به یک نمونه دیگر اشاره می کنم و آن هم «حدیث منزلت» است.

این مربوط به اوائل کار باب است. بعدها دیگر خیلی ادعاها کرده؛ ولی در اینجا می گوید من چنین ادعایی نکردم. اگر من به خودم عنوان بابیت را نسبت داده باشم، خواستم متبرک بشوم با این ها. خواستم کلمه خیری به خودم نسبت بدهم.

منصوص باشد، خود حضرت او را معرفی کرده باشد و نائب خاص هم دیگر ندارد. یعنی نواب عامه زیاد داریم، تمام مراجع نایب عام امام زمان هستند، اما نایب خاص فقط چهار نفرند. بعد از این دیگر نایب خاصی نداریم. هرکسی بگوید من امام زمان را دیدم ولی دلیل نداشته باشد، بر همگان واجب است که او را تکذیبش کنند و او را بکشند.

این هم یک حرف سخن ناصوابی است که ایشان گفته. هیچکس نگفته مدعی رؤیت را باید کشت، ممکن است کسی واقعاً دیده باشد. هزاران نفر در طول تاریخ در راه مثلاً گم شدند. ساعت‌ها گریه و ناله کردند و یابن‌الحسن گفتند و آقا تشریف آوردند و نجاتشان دادند. راه را نشان دادند. بنابراین رؤیت صدها مرتبه برای صدها نفر پیش آمده است، منتها دستور است که ما از کسی که ادعای مشاهده دارد قبول نکنیم برای اینکه راه برای شیادها بسته شود.

بعد ایشان می‌گوید «یکذوبه و یقتلوه، او را تکذیب کنند و بکشند. خدایا من تو را شاهد می‌گیرم من ادعا نکردم که آن حجت حق تو را من دیدم. من ادعا نکردم که من باب هستم و از طرف امام زمان هستم. من چنین ادعایی نکردم».

این مربوط به اوائل کار باب است. بعدها دیگر خیلی ادعاها کرده؛ ولی در اینجا می‌گوید من چنین ادعایی نکردم. اگر من به خودم عنوان بابیت را نسبت داده باشم، خواستم متبرک

باب منصوص و لا نائب مخصوص و من ادعی الرؤیة بدون بینة، فرض علی الكل بأن یکذبوه و یقتلوه، اللهم إنی أشهدک بأنی ما ادعیت رؤیة حجّتک الحقّ و لا بایّة نفسه بنصّ من قبل و إنی لونسبت الی نفسی کلمة البایّة، ما قصدت الا ذکر کلمه الخیر، حیث قد قرأت فی حدیث ائمة العدل، المؤمن لایوصف ...، و أشهد أنه قد اتّبع وحیک و بلّغ رسالاتک و عرج بجسمه الی السماء و جاهد فی سبیل محبتک، حتی فاز بوجهک و أشهد أن حاله حلال الی یوم القیامة و لم ینسخ شریعتہ و لم یبدّل منهجہ و من زاد حرفاً او نقص شیئاً من شریعتہ، فیخرج فی الحین من طاعتک و انّ الوحی بمثل ما نزل علیه قد انقطع من بعده من عندک و انّ کتابه مهیمن علی کلّ الکتب و حجّتک الحیّ الذی وجوده ینقی کلّ الخلق و یذکره بذکره کلّ الموجودات، أن تحفظ غیبته و تقرب آیامه».

بینید، این باب است، علی محمد باب. می‌گوید «من اظهار بابیت نکردم. مردم به من افترا زدند. مرا به عنوان بابی که نص است، یعنی بابی که امام زمان او را معرفی کرده افترا زدند و ادعا کردند که من امام زمان را خودم دیده‌ام. خدا لعنت کند آن‌ها را که مرا باب می‌دانند و به من تهمت می‌زنند که من امام زمان را دیده‌ام. این خیلی تعبیر کاربردی است که ایشان این را در چندین جا آورده. برای حضرت بقیة الله، حضرت صاحب‌الزمان بعد از چهار نائب خاصی که داشتند، دیگر بابی نیست که

یک حرف از شریعت او کم یا زیاد کند، در همان لحظه از اطاعت تو خارج می‌شود. آن وحیی که بر آن حضرت بود، همان‌گونه که بر او وحی شده، دیگر قطع شده، دیگر بعد از آن به احدی چنین وحیی نشده است و کتابش یعنی قرآن مهیمن است بر تمام کتاب‌ها، آن

حجت حیّی است که وجودش باقی می‌ماند با تمام مخلوقات و ذکرش می‌شود با تمام موجودات که از تو می‌خواهیم در غیبت او را یعنی امام زمان را حفظ کنی و ایامش را نزدیک کنی (اسرارالاثار، ج ۱، ص ۱۸۰ و ۱۸۱).

در این زمینه، آنچه را ما گفتیم که هر رسولی نبی هست ولی هر نبی رسول نیست، اشراق خاوری هم در قاموس ایقان آورده است. قاموس ایقان کتابی در تفسیر ایقان است.

در صفحه ۱۵۶۲ می‌نویسد: «هر رسول نبی است، نه بالعکس»، یعنی هر نبی رسول نیست.

جالب است که در جای دیگر همان کتاب نوشته: «در مقامی از ایقان شریف درباره ظهور رب اعلیٰ جل ذکره فرموده‌اند... اهل فرقان را می‌بینی که چگونه مثل امم قبل به ذکر خاتم النبیین محتجب گشته‌اند...» (قاموس ایقان، ص ۱۷۶۱). در اینجا دیگر می‌خواهد مسأله را به هم

بشوم با این‌ها. خواستم کلمه خیری به خودم نسبت بدهم. من دیدم در احادیث امامان عدل، که مؤمن این‌گونه وصف نمی‌شود. اینجا دیگر دنباله‌اش را نیاورده است. من شهادت می‌دهم که رسول الله تابع وحی تو بودند و رسالت تو را ابلاغ کردند و با جسمش به آسمان‌ها عروج کرده است.

اینجا خواسته بگوید من به معراج جسمانی قائلم. چون قبل از این شیخ احمد احساسایی معراج را جسمانی نمی‌دانسته بلکه گفته که هورقلیایی است یعنی شبیه به معراج روحانی است. ایشان می‌گوید من شهادت می‌دهم، معتقد هستم عروج بجسمه الی السماء، حضرت رسول الله با جسمش به آسمان‌ها عروج کرده است. در راه محبت تو جهاد کرده، حتی رستگار

شده، محل شاهد اینجاست. من شهادت می‌دهم که حلال پیامبر تا قیامت حلال است. یعنی خاتمیت هست. اقرار کرده به خاتمیت پیامبر، یعنی بعد از او کسی نمی‌آید که حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال کند. آنچه پیامبر اسلام حلال کرده تا روز قیامت حلال است، شریعت پیغمبر هرگز نسخ نشده است. سیرت او هرگز تبدیل نشده است. هرکسی یک کلمه،

هر روز یک ادعا کرده و بالاتر رفتند. وقتی که دیدند افراد بدبخت بیچاره به آن‌ها گرویدند، این ادعاهای بالاتر را کردند و لذا خود علی محمد باب اول گفت من بام. بعد وقتی در تبریز محاکمه‌اش می‌کردند گفت من همان قائم هستم. همان بقیة الله هستم. بعد هم آمده کتاب البیان را نوشته. به عنوان کتاب خدا نوشته یعنی وحی آسمانی، یعنی ادعای رسالت. بعد هم وقتی در آن قلعه زندانی بود، ادعای الوهیت کرد.



کتاب مبین، صفحه ۲۳۳

مناشی، یعنی در واقع ادعاهای مرحله به مرحله است.

استاد: هر روز یک ادعا کرده و بالاتر رفتند. وقتی که دیدند افراد بدبخت بیچاره به آن‌ها گرویدند، این ادعاهای بالاتر را کردند و لذا خود علی محمد باب اول گفت من بایم. بعد وقتی در تبریز محاکمه‌اش می‌کردند گفت من همان قائم هستم. همان بقیه‌الله هستم. بعد هم آمده کتاب بیان را نوشته، به عنوان کتاب خدا نوشته یعنی وحی آسمانی؛ یعنی ادعای رسالت. بعد هم

بزند. می‌گوید خاتم النبیین در قرآن آمده ولی اهل فرقان یعنی مسلمانان به این کلمه چسبیدند و از آن برکات بعدی محجوب شدند.

باز در قاموس ایقان صفحه ۱۷۳۱ به نقل از کتاب اقدس گفته که: ای‌اکنم آن تحجبکم [در کتاب اقدس یمنعکم است] ذکر النبى عن هذا النبأ الاعظم، او الولاية عن ولاية الله المهیمن القیوم [در کتاب اقدس الهمینة علی العالمین است]، مبدا شما به اسم پیامبر بچسبید از آن نبأ اعظم که بعداً آمده محروم باشید، یا با ولایت پیامبر از ولایت آن مهیمن قیوم محروم باشید. این مهیمن قیوم به خود حسین علی بهاء می‌گویند.

بنابراین ما چند نکته اینجا گفتیم. یکی اینکه ختم نبوت دلیل ختم رسالت هم هست. نمی‌شود گفت که نبی نیست ولی رسول هست. همچنین گفتیم که خاتم به معنای "ما یُختم به" است. نه به معنای انگشتر. سوم هم گفتیم که فقط به انگشتری که نگین آن برای امضا باشد خاتم می‌گویند که به وسیله آن نامه ختم می‌شود.

البته این‌ها مطالب باطلی هم دارند که یکی دو نمونه عرض می‌کنم: مثلاً میرزا حسین علی بهاء می‌گوید: لاله الا أنا المسجون الفرید. غیر از من زندانی غریب هیچ معبودی نیست (کتاب مبین (آثار قلم اعلی، ج ۱)، ص ۲۲۹).

اول می‌گویند باب، بعد می‌گویند قائم و مهدی، بعد می‌گویند رسول و بعد آخرش می‌رسد به الوهیت.

وقتی در آن قلعه زندانی بود، ادعای الوهیت کرد. علی محمد آنجا ادعای الوهیت کرده و بهاء الله هم اینجا ادعای الوهیت کرده است. گفت: انّ الذی خلق العالم لنفسه منعه ان ینظر الی احد من أحبائه: آن خداوندی که تمام دنیا را برای خودش آفریده، نمی گذارند به دوستانش نگاه بکند (کتاب مبین، چاپ ۱۲۰ بدیع، ص ۲۳۳). تعبیرات زشتی هم دارد این آقای حسین علی بهاء، می گوید اگر ملاحسین بشرویه ای نبود خدا بر عرش قرار نمی گرفت (ایقان، ص ۱۷۳).

آقای اشراق خاوری اظهار کرده که چون نبوت به وسیله پیامبر اسلام تمام شده این دیگر نبوت نیست. بالاتر است. این دیگر الوهیت است. می نویسد: نبوت به ظهور محمد رسول الله که خاتم النبیین بود ختم گردید و این نشان می دهد که ظهور بهاء الله ظهور خداوند است (رحیق مختوم ج ۱، ص ۷۸).

نکته: یکی از دلیل هایی که برای رد خاتمیت بیان می کنند، این است که در قرآن کریم اشاره هایی به پیامبران بعدی دارد و از فعل مضارع استفاده کرده است. مثلاً می گوید «إِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ...» یا «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» اشاره به پیامبران بعدی دارد. آیا این استدلال از نظر ادبیات عرب درست است؟

استاد: معنای سؤال شما این است که آیا در قرآن آیه ای داریم که واژه استقبال داشته باشد و اشاره داشته باشد که رسولان ادامه دارند و پیامبرانی در آینده خواهند آمد؟ پاسخ منفی است. درباره

این دو آیه که در اینجا اشاره کردید، «إِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ» در سوره اعراف آیه ۳۵ و «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ» در سوره حجر آیه ۱۱، می گوئیم که در ادبیات عرب موضوعی داریم به نام حکایت حال ماضیه یعنی چیزی در گذشته واقع شده، زمانش هم به پایان رسیده، الان آن را که نقل می کنیم با صیغه مضارع نقل می کنیم. در قرآن آیات فراوانی هست که در این زمینه هست. من چند نمونه نقل می کنم:

یک: «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» هیچ پیامبری برای آن ها نیامد جز اینکه او را استهزاء کردند. در اینجا یستهزئون به صیغه مضارع است اما استهزاء می کردند نه اینکه استهزاء می کنند. این در سوره حجر آیه ۱۱ و عیناً در سوره یس آیه ۲۰ است.

آیه دیگری هست در سوره زخرف آیه ۷ که عین همین است ولی به جای رسول نبی هست «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» هیچ پیامبری برای آن ها نمی آمد جز اینکه آن پیامبر را استهزاء می کردند. پس در اینجا رسول و نبی هرچه آمده، آن قوم او را مسخره کردند، استهزاء کردند. این مربوط به اقوام گذشته است. این ربطی به آینده ندارد.

آیه سوم: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا» (نحل: ۱۱۲)، خدا مثال می زند روستایی را که در امان بودند در آرامش بودند و روزیشان خیلی فراوان به آن ها می رسید. یأتیها به صیغه مضارع است ولی مربوط به گذشته است.

آن داستان مربوط به آن قریه مشخص است.

مثال دیگر، درباره حضرت ابراهیم علیه السلام: "ثم اجعل علی کل جبل منهن جزئاً ثم ادعهن یأتینک سعياً"، این چهار پرند را بگیر و بکش و به هم بزنی و روی چهار کوه بگذار [و یا ده تا کوه که اختلاف است]. بعد آن‌ها را فراخوان، به عجله به نزد تو می‌آیند (بقره: ۲۶۰). یأتینک در

زمان حضرت ابراهیم بوده، نه اینکه در آینده این‌ها خواهند آمد.

مثال دیگر، "الا نؤمن لرسول حتی یأتینا بقریان تأکله النار"، از آن قوم نقل می‌کند که ما ایمان نمی‌آوریم به هیچ پیامبری مگر اینکه برای ما یک قربانی بیاورد که آتش آن را بخورد، یعنی آتش

آن را از بین ببرد (عمران: ۱۸۳). اینجا یأتینا و تأکله به صیغه مضارع است ولی از یک قوم در زمان گذشته آن را نقل می‌کند.

این‌ها به نقل از گذشتگان است که ما تعبیر می‌کنیم به حکایت حال ماضیه.

یا اینکه: "و اذن فی الناس بالحج یأتوک رجالاً و علی کل ضامر"، (حج: ۲۷) خطاب است به حضرت ابراهیم که در میان مردم برای حج فراخوان تا مردم بیایند به سراغ تو رجلاً یعنی پیاده تا آخر آیه شریفه، خوب برای آینده نیست برای حضرت ابراهیم است در زمان خودش.

یا آیه: "و کذلک بعثناهم لیتسائلوا بینهم"، ما اصحاب کهف را برانگیختیم که از همدیگر بپرسند که ما چقدر اینجا بودیم (کهف: ۱۹). این در آینده نخواهد بود، در آن زمان است. خداوند منان حکایت می‌کند حال آن‌ها را برانگیختیم که از همدیگر بپرسند. در ادامه همین آیه است: "فابعثوا أحدکم بورقکم هذه الی

المدینه فلینظر ایها ازکی طعاماً"، یکی از افرادتان را بفرستید به طرف شهر با این پول، ببیند که کدامین است طعام پاکیزه. فلینظر در آن زمان است، نه اینکه در آینده بعد از این. "فلیأتکم برزق منه"، از آنجا رزق و روزی تهیه کند، بیاورد. بیاورد مال آن زمان است. "ولیتلطف"، آنجا با

نرمش رفتار کند. باز در آن زمان و: "ولایشعرون بکم احداً"، و کسی را آگاه نکنند. کسی خودش را معرفی نکند. باز در گذشته است. در این آیه پنج لفظ مضارع است ولی همه‌اش حکایت آن زمان است. "إنهم إن یظهروا علیکم یرجموکم أو یعیدوکم فی ملتهم"، ادامه داستان اصحاب کهف است. اگر مردم بفهمند و بر موضوع شما مطلع بشوند شما را سنگسار می‌کنند یا شما را به دین خودشان وادار می‌کنند (کهف: ۲۰).

آیه دیگر: "و کلبهم باسط ذراعیه بالوسیط"، این ده نمونه که گفتیم در همه این‌ها صیغه مضارع

در ادبیات عرب موضوعی داریم به نام حکایت حال ماضیه یعنی چیزی در گذشته واقع شده، زمانش هم به پایان رسیده، الان آن را که نقل می‌کنیم با صیغه مضارع نقل می‌کنیم. در قرآن آیات فراوانی هست که در این زمینه هست.

افتاد، بلکه، همه این‌ها به‌عنوان حکایت حال گذشته است.

نکته: از جمله اعتقاداتی که بهائیان دارند، این است که لزومی نمی‌بینند پیامبران برای اثبات دعوی خود معجزه بیاورند. در همین راستا معجزاتی را هم که برای پیامبران مختلف ذکر شده است، تأویل می‌کنند. برای مثال آتش نمرود را به اعراض و اعتراض او، ید بیضاء را به نور معرفت خداوند، مار و ثعبان را به قدرت و قوت الهی حضرت موسی تأویل می‌کنند. به نظر شما این تأویل‌ها می‌تواند درست باشد؟

استاد: این‌ها گفته‌اند که اصلاً پیامبر لازم نیست معجزه داشته باشد اما در تاریخ انبیاء هیچ پیامبری نداریم که برای ادعای خودش معجزه نیاورده باشد. اگر بنا باشد که ادعای کسی بدون معجزه قبول شود، هر بی‌سروپایی می‌آید ادعا می‌کند. برای اینکه کسی این ادعا را نکند، لازم است حتماً معجزه‌ای داشته باشد که دیگران از آوردن امثال آن عاجز باشند. معجزه همان عاجزکننده است، یعنی اگر کسی مرتبط به وحی نباشد، آن را نمی‌تواند انجام بدهد.

در اینجا متنی را نقل می‌کنم که نویسنده برجسته بهائی، آقای فاضل مازندرانی، در کتاب اسرارالآثار نقل می‌کند: «در تاریخ فاضل قائنی، ضمن شرح حال ملا محمد محولاتی چنین مسطور است که حسب خواهش عالمی علاوه از دو هزار خوارق عادات (یعنی بیش از دو هزار چیزی که خارق‌العاده بود، در حد معجزه

آمده است. در این آیه هم می‌فرماید: "و کلبهم باسط ذراعیه" سگشان دست‌هایش را گسترده بود در آستانه غار. لفظ باسط اسم فاعل است و اسم فاعل برای حال و آینده است ولی اینجا در گذشته به‌کار رفته است (کهف: ۱۸). این ده نمونه از آیاتی که واژه مضارع دارد اما هیچ ربطی به آینده ندارد. بنابراین اگر در قرآن لفظی آمده به‌عنوان صیغه مضارع معنایش این نیست که آن بعد از این واقع می‌شود، بلکه در گذشته واقع شده و از آن خبر و گزارش می‌دهد.

اینجا عرض کردیم که این آیه مربوط به آینده نیست، ولی اگر فرض کنیم که مربوط به آینده است، در این صورت آیه یکی از متشابهات قرآن خواهد شد. ما در قرآن کریم درباره خاتم النبیین آیات محکم داریم که پیغمبر ما آخرین پیامبر است، نبوت به‌وسیله ایشان ختم شده (احزاب: ۴۱)، بنابراین در آینده پیامبری نخواهد آمد به‌طور یقین.

پس اگر ادعا شود صیغه مضارع در آن آیات، دلالت می‌کند که نبوت ختم نشده و در آینده ممکن است پیامبرانی بیایند، گفتیم که یقیناً ربطی ندارد و در قرآن به‌عنوان حکایت حال ماضیه صدها نمونه داریم که به صیغه مضارع آمده است. حتی اگر فرض کنیم که صیغه مضارع آن آیات به این موضوع دلالت کند، باز هم این می‌شود از متشابهات و در متشابهات به محکومات باید رجوع کنیم که آیه محکم این است که نه، هرگز چنین چیزی اتفاق نخواهد

بود)، که خود (این آقای فاضل) در عالم سیر و مجاهده دید و در مدت محاصره قلعه طبریه از جناب قدوس (یعنی ملا محمد علی بارفروشی) و اصحاب و انصار مشاهده نموده بود. (بیش از دو هزار از این‌ها را نوشتند) پس از اتمام ملتفت شدند که آن حضرت ابداً معجزات و بروزات و خوارق عادات را حجت امر خود نمی‌دانست و راضی به اظهار نبود و به همین ملاحظه آن کتاب را به آب شستند (اسرار الآثار حرف میم، ج ۵، ص ۱۴۵).

پیامبر قبلی یا امام قبلی به او خبر بدهد، یعنی منصوص باشد. علاوه بر این‌ها باید حتماً معجزه داشته باشد، بدون معجزه ما قبول نمی‌کنیم. حتی نواب اربعه آن‌هایی که سفیر هستند، آن‌هایی که از طرف امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیک مأمورند که به مردم برسند، علاوه بر آنکه منصوص بودند، معرفی شده

حتی اگر فرض کنیم که صیغه مضارع آن آیات به این موضوع دلالت کند، باز هم این می‌شود از متشابهات و در متشابهات به محکمت باید رجوع کنیم که آیه محکم این است که نه، هرگز چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد، بلکه، همه این‌ها به عنوان حکایت حال گذشته است.

پس درباره اعجاز و معجزه، این‌ها می‌گویند ما احتیاج به معجزه نداریم و نمی‌خواهیم معجزات ما اگر هست گفته

شود؛ اما در توقیعی که ایشان برای ملاحمد حصراری فرستاده آنجا شرایط نبی را آورده است. اول ناچار باید بشر باشد. یعنی نبی نمی‌تواند ملک باشد، باید بشر باشد. دوم در بدنش نقص نباشد، ناقص العضو نباشد. سوم در تمام اخلاق و اعمال اجمل باشد، یعنی خلقی زیبا و عمل زیبا، چهارم اخبار از غیب بدهد و وقوع یابد، یعنی خبر از غیب بدهد و این هم واقع بشود. پنجم اعلم و اقدر زمان خود باشد یعنی در زمانی که هست از او عالم‌تر و مقتدرتر نباشد. ششم حجت عاجزکننده بیاورد، یعنی دلیلی بیاورد که دیگران از امثال آن عاجز باشند. پس بنابراین

بودند، علاوه بر آن باید معجزه داشته باشد. اگر بپرسند که خوب چه معجزه‌ای دارند؟ شما همان کتاب شریف کمال‌الدین را ببینید. آنجا پنجاه و دو توقیع نقل شده، در هر یک از این‌ها، کسانی با سؤالاتی آمدند و از آن نایب خاص جواب خواستند. او گفته فردا بیاید جواب بگیرید. نامه را در پاکت گذاشتند و در پاکت را هم مهر کردند. فردا که آمدند دیدند هنوز مهر است. یعنی مهر به هم نخورده است. همان طور است. باز کردند دیدند جواب نوشته شده است. صدها نامه‌ای که در طول هفتاد سال دوران سفارت توسط این چهار نایب از حضرت بقیة الله رسیده و در هر کدام



علی محمد باب چه کتابی در دست دارید تنها چیزی که از او معمولاً در دست مردم هست همین «کتاب بیان» است که مهم‌ترین کتاب اوست و چهارصد و هشت صفحه است. کتاب بیان ۴۰۸ صفحه‌ای چیزی نیست که بگویند زیاد است، مطالب خوبی هم ندارد. اگر کثرت نگارش نشانه و معجزه است، علامه مجلسی بیش از پانصد عنوان کتاب نوشته است. یکی از این‌ها بحارالأنوار است که به تنهایی ۱۱۰ مجلد است یعنی در بیش از ۵۰ هزار صفحه چاپ شده است. آیا ما برای علامه مجلسی ادعا کنیم چون خیلی کتاب نوشته، فلذا او حتماً حق است؟ او حتماً حجت خداست؟ حتی در زمان ما بودند مرجعی که هزار و دویست عنوان کتاب از او چاپ

علاوه بر مطالب غیبی، پاکت را باز نکرده، جواب نوشته شده داخلش هست. هرکدام اعجازی بوده است. بنابراین هم پیامبران و هم امامان و حتی کسانی که نائب خاص باشند، حتماً باید معجزه داشته باشند.

پشتیبانی معجزه‌ای که برای باب ذکر می‌کنند، کتاب‌های فراوان اوست. صرف داشتن کتاب آیا می‌تواند نشان پیامبری کسی باشد؟

استاد: اولاً ایشان کتاب‌هایی که نوشته به سی جلد هم نمی‌رسد و به آن فراوان نمی‌گویند. ثانیاً آنچه نوشته آن قدر شرم‌آور بوده که خود سران این گروه، یعنی پیروان، آن‌ها را از بین بردند که بیش از این آبروریزی نباشد. شما الان با هر بایی و بهائی روبه‌رو بشوید و بپرسید که از آقای

اگر بر فرض چنین حدیثی هم باشد معنایش این است که تا زمان ظهور بقیة الله آن قدر اسلام دستخوش تغییر و تبدیل می شود که ایشان وقتی اسلام واقعی را عرضه می کند، این دین جدید به شمار می رود. آن قدر قرآن را تفسیرهای غلط می کنند که وقتی حضرت تفسیر صحیح قرآن را بیان می کند، خیال می کنند این کتاب جدیدی است. اگر باشد معنایش این است. در حالی که این حدیث، یک حدیث خبر واحد است و آن هم یقیناً جعلی است.

مناشی حدیث دیگری که در همین راستا ذکر می کند، لوح حضرت فاطمه علیها السلام است که در آنجا درباره اصحاب حضرت صاحب الزمان آمده است که آنان را می کشند. آیا از این حدیث می توان نتیجه گرفت که کشته شدن بابیان نشانی از حقانیت باب بوده است و همان پیشگویی اتفاق افتاده است؟

استاد: آنی که در لوح حضرت فاطمه علیها السلام مطرح شده فرزند امام عسکری است، نه فرزند میرزارضا شیرازی. بر این اساس، آن که در حدیث لوح حضرت فاطمه علیها السلام از او سخن رفته شخص حضرت بقیة الله عجل الله تعالی فرجه است. یک عنوان کلی نیست که قابل انطباق با فرد دیگری باشد. در حدیث لوح از فرد فرد امامان سخن رفته است. از امیرمؤمنان تا حضرت امام عسکری و بعد از امام حسن عسکری آمده: «و اکمل ذلک بأبنه محمد رحمة للعالمین، علیه کمال موسی و بهاء عیسی و صبر ایوب، فیذل اولیائی فی زمانه و تتهدای

شده، هزار و دو بیست عنوان کتاب که بعضی از آن ها ۱۵۰ مجلد است، اما علامه مجلسی فقط یک کتابش بحار است و آن هم ۱۱۰ جلد است. بنابراین اولاً این آقای علی محمد باب آن قدر کتاب ننوشته که بگوییم زیاد است و ثانیاً کتابش ارزش نقل ندارد به طوری که خودشان آن ها را از بین بردند که آبروریزی نباشد.

مناشی بهاء الله در انتهای کتاب ایقان تعدادی از احادیث را ذکر می کند تا نشان دهد که باب همان مهدی موعود دین اسلام است. از جمله احادیثی که بیان می کند این است که موعود اسلام با شرع جدید و احکام جدید و کتاب جدید ظاهر می شود. باب نیز به همین شکل آیین جدید و احکام جدید و کتاب جدید آورد. لذا ایشان موعود آیین اسلام است که مسلمانان باید به ایشان ایمان بیاورند. آیا از آن احادیث چنین معنایی را می توان برداشت کرد؟

استاد: اولاً از ضروریات مذهب ما این است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه کتابی جز قرآن و آیینی جز اسلام ندارند و از شریعت جد بزرگوارشان پیروی می کنند. فقط یک حدیث است که او وقتی می آید کتاب جدید می آورد و آیین جدید و شریعت جدید. اولاً، این خبر واحد است و در یک موضوع اعتقادی با این اهمیت، به حدیث واحد نمی شود اعتنا کرد. ثانیاً، جعلی است. آقای به نام محمد بن علی کوفی آن را جعل کرده که مرحوم نجاشی او را کذاب و فاسد العقیده می داند.

استاد: آنچه که به امام صادق علیه السلام نسبت دادند دروغ محض است. ایشان چنین نفرموده. این حدیث از مفضل بن عمر است که می‌گوید حضرت می‌فرمایند: یا مفضل یظهر فی شبهة لیستبین، بقیة الله ظاهر می‌شود در یک زمان پراز شبهه تا این شبهات را آشکار کند و آن‌ها را بیان کند و توضیح دهد تا شبهات از بین بروند.

«فیعلو ذکرة و یظهر امره و ینادی یاسمه و کنیته و نسبة و یكثر ذلک علی افواه المحققین و المبطلین و الموافقین و المخالفین لتلزمهم الحجة بمعرفتهم».

نامش بلند می‌شود، یعنی بلندآوازه می‌شود، کارش آشکار می‌شود با نامش و کنیه‌اش و نسبش ندا می‌شود، یعنی جبرئیل با ندای آسمانی خود او را به نامش و کنیه‌اش و نسبش صدا می‌زند و نام او بر سر زبان‌ها می‌افتد، بر سر زبان‌های افرادی که حق هستند یا باطل هستند، موافقند یا مخالف، یعنی بعد از آن ندای آسمانی دیگر همه فکر و ذکرشان آقا بقیة الله است. تا حجت برایشان تمام شود و همه او را بشناسند (بحار، ج ۵۳، ص ۳). پس آنچه اینجا هست. نه سنة دارد و نه ستین دارد، بلکه «فی شبهة لیستبین» او ظاهر می‌شود درحالی که دنیا پراز شبهات است و او این شبهات را از بین می‌برد و آشکار می‌کند. ابوالفضل گلپایگانی، مبلغ مشهور بهائی، در کتاب فرائد این جمله را تحریف کرده و تحریف عمدی است. می‌گوید: «فی سنة ستین». در سال ۶۰، اصلاً در سال شصت ندارد، نه در این

رئوسهم كما تتهدی رؤس الترك و الدیلم، فیقتلون و یحرقون»: من این سلسله امامت را بعد از امام عسکری با فرزندش حضرت بقیة الله که نامش هم نام پیامبر است و رحمت است برای عالمیان، به کمال می‌رسانم. به اتمام می‌رسانم. او کمالات موسی را دارد و شکوه حضرت عیسی را و شکیبایی حضرت ایوب را. دوستان من در زمان او به ذلت مبتلا می‌شوند. سرهای آن‌ها را به هدیه می‌فرستند، همان‌گونه که سرهای ترک و دیلم را. این‌ها کشته می‌شوند و سوزانده می‌شوند (اصول کافی، ج ۱، ص ۵۲۸). البته هرکجا که حدیث لوح بیان شده متنش همین است. یعنی بیش از ده متن را ما در دست داریم که کلاً همین است.

بنابراین بحثی که اینجا شده درباره حضرت بقیة الله است که فرزند امام حسن عسکری است. این عنوانی کلی نیست که بگوییم چون ایشان هم مثلاً در آن داستان‌های بسیار زشتی که در مسأله بابی‌کشی پیش آمد، چون بابی‌ها را کشتند پس این شخص امام زمان است. نه، چنین چیزی نیست.

نامشی حدیث دیگری که به آن استناد کرده، حدیث مفضل است که گفته است: امام صادق علیه السلام فرمودند: فی سنة الستین یظهر امره و یعلو ذکرة. لذا سال ظهور باب که سال ۱۲۶۰ هجری قمری باشد نیز در این روایت اشاره شده است. آیا در این روایت یا روایات دیگر زمان ظهور موعود اسلام بیان شده است؟

بهائیان قرار نمی‌گیرد. مرتباً از آیات باب سخن می‌گویند اما وقتی می‌گوییم، آیات باب کجاست و چیست؟ می‌گویند: منتخبات آن وجود دارد. اما این که بیایند و تمام کتاب‌های باب را منتشر کنند تا معلوم شود که باب دقیقاً چه گفته است، از این کار جلوگیری می‌کنند.

من در جلسه‌ای که چند سال پیش برای جمعی از افراد این گروه داشتم، آنجا مطالبی را گفتم. گفته‌هایی از این‌ها که من نقل می‌کنم، همه‌اش در کتاب‌هایی است که من دارم. آن کتاب‌ها را هیچ‌کدام از آن‌ها نداشتند. هرکه ندارد بیاید منزل ما ببیند! بنابراین برای افرادی که مبتلا شدند قدم اول این است که خود کتاب‌های باب و بهاء را ببینند. اگر کتاب‌های باب و بهاء را پیدا کردند خودبه‌خود راهنمایی می‌شوند به کرم اهل بیت. مثلاً از خود علی‌محمد باب تفسیری هست به نام تفسیر سوره یوسف. این کتاب چاپ نشده ولی نسخه خطی‌اش در مشهد مقدس هست. آنجا رسماً از امام زمان نام برده و رسماً نواب اربعه را نام برده و اعلام کرده که بعد از نواب اربعه هرکس بیاید ادعای نیابت کند، ادعایش دروغ است و خودش هم ملعون است و قتلش هم لازم است. بنابراین این آقا با دست خودش گور خودش را کنده است. لازم نیست ما برایش از بیرون دلیل بیاوریم. بلکه کلمات خودش را بر بطلان ادعایشان کافی است.

مناشی خیلی ممنون حاج آقا لطف کردید.

حدیث و نه در حدیث دیگر. ایشان آن را سنة ستین کرده و آن را با سال ۱۲۶۰ منطبق دانسته است. (فرائد ص ۳۴. در نسخه چاپ آلمان در سال ۱۵۸ بدیع، ص ۵۳).

متأسفانه آن‌هایی که شیاد هستند آیات را تغییر می‌دهند. احادیث را تغییر می‌دهند. احادیث دروغ جعل می‌کنند و احادیثی را که رسیده، تغییر و تبدیل می‌کنند تا به یک اهدافی برسند.

مناشی حاج آقا به عنوان نکته آخر اگر مطلبی درباره باییت یا بهائیت دارید که جوانان و کسانی که در این موضوع کار می‌کنند باید به آن توجه کنند، فرمایید.

استاد: بطلان مسأله باییت و بهائیت در زمان ما الحمدلله خیلی روشن شده است. کتاب‌های فراوانی در این زمینه نوشته شده، مثلاً کتاب‌هایی انتشار یافته که متن این کتاب‌ها را نقد کردند، کلمه به کلمه. آنچه مثلاً از بابی‌ها به ما رسیده، آن قدر واژگانش ناجور است که اگر ما به هرکس بگوییم، می‌گوید این آدم دیوانه است که این حرف‌ها را زده است. یعنی یک آدم عاقل این را واژه‌ها را نمی‌آید بگوید، چه رسد به اینکه این را دلیل بدانند برای اینکه آن آقا پیامبر بوده یا امام بوده یا نائب امام بوده است.

حتی ما در دیدارهایی که داشتیم با بعضی از این‌ها، اصلاً دیدیم یک نفرشان یک کتاب اصلی بهائی را ندارد. یک کتاب اصلی بابی را ندارد. از بس که این‌ها مایه آبروریزی است، در اختیار

نگاهی به تحقیقات خانم واربرگ
در کتاب شهروند جهانی با رویکرد تحلیلی

مقدس سازی

راهکاری برای هویت بخشی مستقل جامعه بهائی

محمد گوگانی، کارشناس حوزه دین
مهدی حبیبی، کارشناسی ارشد علوم حدیث

اشاره

خانم مارگیت واربرگ، تاریخ و جامعه‌شناسی بهائیان از منظر جهانی‌سازی را مدنظر داشته است و سال‌های زیادی از اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم را مشغول تحقیق دربارهٔ این گروه، در کشورهای مختلف و مشخصاً تشکیلات بهائی در فلسطین اشغالی بوده است. در میان تحقیقات وی در کتاب *شهروند جهانی*، مستندات جالبی از روند هویت‌سازی بهائیت به‌عنوان یک گروه منسجم دینی در ۱۰۰ سال گذشته یافت می‌شود. این مطالب را که یک جامعه‌شناس گردآوری کرده است، گویای این حقیقت است که در نظام کنونی، به‌خصوص پس از زمامداری شوقی‌افندی، از ظرفیت‌ها و امکانات گوناگونی در روند هویت‌سازی بهائیت استفاده شده که یکی از اصلی‌ترین این اصول، مقدس‌سازی است. شوقی با دقت و طراحی خاصی توانست از این اصل در هویت‌سازی جامعه بهائی در جهان استفاده نماید. برای بخشی از این فعالیت‌های مقدس‌سازی، بهائیان از عبارت جامعه‌سازی استفاده می‌کنند.

در مقاله حاضر، بخشی از تحقیقات خانم واربرگ، درخصوص مقدس‌سازی در بهائیت، که به‌ویژه از زمان شوقی به بعد اتفاق افتاده، ارائه شده است.



کلیدواژه: بهائیت، تقدس‌زایی، شوقی، واربرگ، امیل دورکهایم، حیفا، اردنه، بیت‌العدل، اماکن بهائی

مقدمه

هویت بهائی در گذر زمان

یکی از مفاهیم مهم در جامعه‌شناسی دین، موضوع هویت فردی و گروهی دین و دین‌داران است که برخی از جامعه‌شناسان آن را بررسی و کنکاش کرده‌اند. خانم واربرگ در بررسی‌های

جامعه‌شناسانه بهائیت، مستندات مفیدی را در این کتاب آورده است. در این مقاله، این مطالب، جداگانه مطالعه و بررسی شده‌اند. از سوی دیگر نگاه جامعه‌شناسانه و پژوهش‌گر خانم واربرگ هم در بسیاری از تحلیل‌های ضمنی در کتاب، می‌تواند به موضوع این پژوهش کمک کند. البته موضوع هویت بخشی با کمک مقدس‌سازی‌های گوناگون در

دوره معاصر، بخش قابل توجهی از مطالعات جامعه‌شناسی ادیان جوامع غربی را به خود معطوف کرده است و باخوانی اسناد بهائیت با این رویکرد، می‌تواند نتایج متنوع دیگری نیز به همراه داشته باشد.

لازم به تذکر است که تمام منابع انگلیسی که در پاورقی به آن اشاره شده از کتاب خانم واربرگ نقل شده‌اند. همچنین تا لحظه نگارش این مقاله، از کتاب مذکور ترجمه‌ای به فارسی منتشر نشده است.

در مراحل اولیه، بابی‌ها بیش از آنکه تحت تأثیر و شیفته شخصیت کاریزماتیک باب باشند، وابسته و ملتزم به مجموعه‌ای از عقاید و باورها بودند. التزام به جست‌وجو برای یافتن و حمایت از حجت خدا، معتقدان را ناگزیر می‌ساخت که در جست‌وجوی یافتن قائم و اصحاب و یاری‌دهندگان او باشند؛ تا اگر اشاره و کنایه‌ای از آن‌ها، در هرکجا ظاهر شد، آن را بشناسند و پیروی کنند.

کج فهمی در آموزه‌های شیعی در جامعه مذهبی ایران و بر پایه انحرافات شیخی تشکیل شد. خانم واربرگ در کتاب *شهروند جهانی می‌نویسد:*

شک نیست که شرایط اقتصادی ایران در میانه قرن نوزدهم میلادی، بسیار مستعد بروز جنبش انقلابی و رادیکال، از نوع بابی بود ولی در عین حال، دلیلی برای کنار گذاشتن و نادیده گرفتن انگیزه دینی بایبان نیست. ایده و انگیزه اصلی

جنبش بابی، همانا اندیشه‌های دینی حاکم بر جامعه شیعی بود.^۱ شاید بهترین برداشت و تعریف از ظهور و پیدایش شیخیه و بابیه، نظریه مک‌اوئن باشد که می‌گوید نوعی اختلاف در بین شیعیان معتقد افتاد که نهایتاً منجر به انشعاب دینی گردید و از نظر علمای شیعه،

۱. حتی اگر برخی از پیام‌های بابی در نگاه غربی سیاسی تلقی شود، این عبارت مناسبی در یک جامعه بدون اختلاف یا با اختلاف کوچکی میان «دین» و «سیاست» نیست.

به دنبال نگاه تهاجمی و رویکردهای خشونت‌آمیز باب به جامعه پیرامونی، برخلاف بسیاری از اقلیت‌های ساکن در ایران، از جمله نزدیک‌ترین اقلیت به آنان یعنی شیخیه، این گروه به سرعت در ایران طرد و منزوی شد، اما با ادامه خشونت‌ها و ناسازگاری با جامعه میزبان، یعنی کشور ایران، ضمن دستگیری و اعدام شماری از این گروه مخالف دولت، باقیمانده آنان عملاً به خارج از ایران تبعید شدند. از این حیث شاید تنها رفتار مشابه را در دوره‌های محدودی بتوان از اسماعیلیان سراغ داشت ولی عموم اقلیت‌های آن زمان زندگی مسالمت‌آمیزی با بقیه مردم داشتند.

خانم واربرگ جامعه‌شناس دین معتقد است رابطه بین جامعه بهائی ایران و جامعه ایران بسیار پیچیده‌تر از رابطه بین هر جامعه بهائی دیگر و جامعه ملی مرتبط با آن است. این رابطه پیچیده در دوران بابی رقم خورد و همان‌طور که دنیس مک اوئن در مقاله «مردم جدا مانده: جامعه بهائی ایران در قرن بیستم» بیان کرده، این موضوع، هنوز هم یک مناقشه عمیق در ایران است^۳ (واربرگ، ص ۱۵۴).

بعد از اخراج باقی مانده بایبان از ایران، ادامه این روند درگیرانه بایبان موجب تقابل با جامعه

بایبان، به عنوان گروهی بدعت‌گرا تلقی شدند.^۱ بدیهی است که این شکاف و انشعاب به معنای انکار تمام عقاید و باورهای دینی نیست، بلکه برعکس، هر دو طرف، بر تعالیم و مفاهیم و سنن دینی واحدی تأکید داشتند.

عباس امانت هم درباره گروندگان اولیه بابی این‌گونه اظهار نظر می‌کند:

در مراحل اولیه، بابی‌ها بیش از آنکه تحت تأثیر و شیفته شخصیت کاریزماتیک باب باشند، وابسته و ملتمز به مجموعه‌ای از عقاید و باورها بودند. التزام به جست‌وجو برای یافتن و حمایت از حجت خدا، معتقدان را ناگزیر می‌ساخت که در جست‌وجوی یافتن قائم و اصحاب و یاری دهندگان او باشند؛ تا اگر اشاره و کنایه‌ای از آن‌ها، در هر کجا ظاهر شد، آن را بشناسند و پیروی کنند.^۲

قطعاً بایبان و سپس بهائیان، سال ۱۸۴۸ (۱۲۶۰ هجری قمری) را زمان جدا شدن قطعی از اسلام می‌دانند؛ البته یک مورخ حوزه ادیان، تمام رشته حوادث و تحولات بعضاً نامنظم از یک کشمکش عمیق مؤمن - کافر درون جامعه شیعی، تا یک آیین جهانی تا حد زیادی متظاهر به آرا و عقاید لیبرال غربی را، یکجا در نظر می‌گیرد. دوران بابی، از منظر تاریخی و اعتقادی، پل بین اسلام و بهائیت است و آیین بهائی را بدون شناخت درست آیین بابی نمی‌توان شناخت (واربرگ، ص ۱۵۲-۱۵۳).

3. Denis MacEoin, A People Apart: The Baha'i Community of Iran in the Twentieth Century, Occasional Paper 4, London, School of Oriental and African Studies, University of London, 1989.

1. MacEoin, "Orthodoxy and Heterodoxy".

2. Amanat, Resurrection and Renewal, p. 173.

میزبان جدید، یعنی شهر بغداد، شد. این درگیری‌ها دولت عثمانی را هم برآن داشت تا برخوردی مشابه با این گروه کند و آنان را برای نظارت بیشتر، ابتدا به استانبول فراخواند. حضور

بهاء‌الله، صبح ازل و طرفداران آن‌ها در استانبول، خیلی زود از سوی دولت عثمانی به عنوان خطر سیاسی تلقی شد. لذا در اول دسامبر ۱۸۶۳ به بایبان دستور داده شد به ادرنه - در قسمت اروپایی ترکیه - بروند. آن‌ها حدود ۵ سال در آن شهر اقامت داشتند (واربرگ، ص ۱۷۲). این پایان ماجرا نبود و دعوی جانشینی باب بین دو برادر یعنی یحیی صبح ازل و بهاء‌الله در ادرنه هم هويت گروه را رو به اضمحلال برد و در شهر ایجاد ناامنی کرد. در نتیجه

پس از چندین تجربه شکست‌خورده، تخاصم با "خودی‌ها" و "دیگران" از سویی و ارتباط با جامعه جهانی در آستانه قرن ۲۰ و تحلیل شرایط ملتهب جهان در اواخر عمر دولت عثمانی، سران بهائیت را به این نتیجه رساند که باید برای بقای موجودیت، تغییرات مهمی در تعالیم و ارتباطات این گروه با جهان، ایجاد کنند. این تغییرات بنیادی باید هويت موجه جدیدی برای خود اعضا و ناظران بیرونی ایجاد می‌کرد.

میزبان جدید، تلاش‌های زیادی مصروف داشت و از نظر مردم حیفا به مسلمانی آرام و موجه تبدیل شد، تا حدی که در مسجد اهل سنت پیش‌نماز می‌ایستاد و به‌عنوان ریش‌سفید خیر شناخته می‌شد. به‌عنوان نمونه، در کتاب خاطرات خلیل شهیدی ص ۱۱۹ نوشته شده است: «... عبدالبهاء نیز مانند سابق روزهای جمعه را در مسجد تشریف می‌بردند و پس از ادای نماز قدری وجه به فقرا انفاق می‌فرمودند». در همین حال وی ضمن سفرهایش به غرب، به‌خصوص

دولت عثمانی تصمیم به متفرق کردن این گروه از پایتخت، به دو منقطه قبرس و عکا گرفت. شاید از اینجا بود که پس از چندین تجربه شکست‌خورده، تخاصم با "خودی‌ها" و "دیگران" از سویی و ارتباط با جامعه جهانی در آستانه قرن ۲۰ و تحلیل شرایط ملتهب جهان در اواخر عمر دولت عثمانی، سران بهائیت را به این نتیجه رساند که باید برای موجودیت، تغییرات مهمی در تعالیم و ارتباطات این گروه با جهان،

دولت عثمانی تصمیم به متفرق کردن این گروه از پایتخت، به دو منقطه قبرس و عکا گرفت.

شاید از اینجا بود که پس از چندین تجربه شکست‌خورده، تخاصم با "خودی‌ها" و "دیگران" از سویی و ارتباط با جامعه جهانی در آستانه قرن ۲۰ و تحلیل شرایط ملتهب جهان در اواخر عمر دولت عثمانی، سران بهائیت را به این نتیجه رساند که باید برای موجودیت، تغییرات مهمی در تعالیم و ارتباطات این گروه با جهان،

دو بار سفر به آمریکا، با آشنا شدن با سلاویق و ذهنیت حاکم بر غرب، هویت جدید بهائیت را مهندسی کرد.

هویت جدید بهائی که در عصر عبدالبهاء شکل می‌گرفت، دو جنبه بیرونی و درونی داشت: استقلال از ادیان و باورهای شناخته‌شده آن دوران مانند مسیحیت و اسلام و به‌خصوص بابت، از جنبه درون‌گروهي، به همراه ترسیم چهره‌ای بی‌خطر و آرام از بهائیت از دید بیرونی، اساس این هویت بود. با این هویت جدید بود که می‌توانستند در جامعه مسیحی آمریکا مسیر توسعه را بپیمایند. جذب حداکثری جامعه نسبتاً مرفه آمریکایی از اهداف اولیه توسعه امر بهائی بود. برای این کار نیاز به تعالیم جدید و جذاب امروزی به شدت احساس می‌شد. تدوین تعالیم دوازده‌گانه در این بستر اتفاق افتاد، اما تداوم این راه عملاً باید توسط جانشین عبدالبهاء اتفاق می‌افتاد.

با یک تقسیم‌بندی دیگر می‌توان گفت در درون بهائیت اساس هویت جدیدی که عبدالبهاء در آخرین روزهای زندگی خود و سپس شوقی‌افندی در دوران حیات خود دنبال کردند، دو رکن متمایز داشت:

الف) نفی سنت‌های بابیان، مسلمانان، یهودیان و مسیحیان؛ که در این خصوص اقدامات متنوعی را از اواخر عمر عبدالبهاء شاهدیم. البته برای هم‌زیستی با اکثریت مسلمان حیفاً،

از عبدالبهاء بیشتر مخالفت با سنت‌های بابی و مسیحی یا حتی یهودی باقی مانده است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به مخالفت با سنت کریسمس در مسیحیت اشاره کرد که عبدالبهاء از این جشن با عناوینی نظیر اوهام و خرافات، یاد کرده و صراحتاً برگزارکنندگان آن را، افرادی بی‌درایت و بی‌شعور می‌خواند: «فی الحقیقه نفوسی که در آن یوم جشن به شادمانی پرداختند و از شجر (درخت کریسمس)، که طبق رسوم و عادات قدیمه تزئین شده بود، لذت بردند؛ اهل اوهام و خرافاتند. قسم به جلال رب اگر این نفوس در زمان حضرت مسیح بودند، از حضرتش اعراض می‌کردند و تبسمش را مشاهده نمی‌کردند و سیمای جمیلش را نمی‌دیدند؛ اما الیوم، بدون درایت و شعور، در برکه اوهام خود مستغرقند»^۱.

ب) ایجاد سنت‌های خاص باور بهائی و قوام بخشیدن به آن‌ها - که در ادامه در این باره به تفصیل صحبت خواهد شد - در مجموع هویت دینی مستقلی را برای بهائیان به نمایش گذاشت.

۱. ترجمه Tablets of the Abdu'l-Baha، ج ۲، ص ۲۹۶: "Verily, the people who rejoice in the day of the feast and enjoyed the tree (christmas tree)" (which) was decorated, following the custom of ancient times, are the people of superstitions. By the Majesty of thy Lord! Were they in the time of Christ, they would turn their backs and would not behold His smiling, glorious face; but today they play in the shallow waters of their superstitions without discretion.



امیل دورکهایم، از نظریه پردازان جامعه شناسی

مرکزی، از تشکیلات مرکزی اطاعت کامل نمایند و حتی حاضر باشند با رضایت کامل بخشی از درآمد خود را به رهبری مرکزی جامعه بهائی ارسال کنند.

در نظام کنونی بهائیت، به خصوص پس از زمامداری شوقی افندی، از ظرفیت های گوناگونی در روند هویت سازی بهائیت استفاده شده که یکی از اصلی ترین آن ها، مقدس سازی است. شوقی با دقت و طراحی خاصی توانست از این اصل در هویت سازی جامعه بهائی در جهان استفاده نماید. برای بخشی از این فعالیت ها، بهائیان از عبارت جامعه سازی استفاده می کنند. شوقی در استفاده از این اصل مهم جامعه شناسی، هم به ظرفیت های گذشته فرقه توجه ویژه کرد و

داشت که بتواند این گروه پراکنده را در سراسر جهان با یک هدف و برنامه واحد مدیریت کند و توسعه بهائیت را در ادامه مسیر قادر سازد. این کار عملاً با استقرار شوقی در مرکز ساختار بهائی شکل گرفت. او که اندکی در انگلیس تحصیل کرده بود، تجربه کنترل مستعمرات پرشمار ملکه برای او درس های خوبی به همراه داشت و نظام اداری امر را سامان پذیر نمود.

این هویت جدید اگر به خوبی ترسیم می شد، هم کمکی به مبلغان بهائی در سراسر جهان بود که با کمک آن می توانستند مدینه فاضله بهائی را ترسیم کرده و جوامع تشنه معنویت آن روزگار را که دچار بحران هویت فرهنگی بودند، جذب خود نمایند و هم مردم و دولت های کشور میزبان را از بابت فعالیت یک گروه ناشناس تحریک نمی کرد.

از سوی دیگر لازم بود گسست فرهنگی جوامع میزبان با هویت فرهنگی و مذهبی جدید بهائی تعریف شود تا به مرور زمان بهائیان (نوبهائیان و مهاجران) در جوامع میزبان حل نشوند و دچار استحاله های هویتی نشوند و همچنان خود را متعلق به یک جامعه منحصر به فرد بهائی بدانند. یعنی به عنوان مثال وقتی با تلاش های فراوان، یک جامعه بهائی در یک کشور شرق دور با فرهنگ بودائی شکل می گرفت، هویت بهائی باید آن چنان قوام و نظام می داشت که پس از چند نسل همچنان همه اعضای گروه خود را یک بهائی بدانند و در عین حال با مقدس انگاری نظام

نیست. سوگواری وظیفه‌ای است که گروه تحمیل می‌کند. این نگاه در برخورد شوقی با پیشینیان بهائیت مانند باب و طاهره کاملاً مشهود است، درحالی‌که پیش از شوقی در آثار بهاء‌الله و عباس‌افندی این شخصیت‌ها نکوهیده و حتی پراشتباه بودند.

دورک‌هایم می‌گوید در فرهنگ‌های کوچک سنتی تقریباً همه جنبه‌های زندگی تحت نفوذ دین است. تشریفات دینی، هم اندیشه‌ها و مقولات فکری جدید را به وجود می‌آورند و هم ارزش‌های موجود را مورد تأیید مجدد قرار می‌دهند. دین فقط یک رشته

احساسات و اعمال نیست، بلکه درواقع نحوه اندیشیدن افراد را مشروط می‌کند. حتی اساسی‌ترین مقولات فکری از جمله تصور زمان و مکان نخستین برحسب مقولات مذهبی تعریف شدند. برای مثال، مفهوم زمان، در آغاز از شمارش فواصل موجود بین انجام دادن مراسم دینی پدید آمد.

با نگاهی به آثار دورک‌هایم و دیگر جامعه‌شناسان کلاسیک دین، رعایت منسجم این مکانیسم در تصمیمات شوقی به وضوح مشاهده می‌شود. براین اساس، هرچا لازم بود از میان آثار پرشمار بهاء‌الله سندی در تأیید این نگاه یافت می‌شد و هرگاه شرایط ایجاب می‌کرد نوشته‌های بابی و

هم با همانندسازی با ادیان مختلف این روند را توسعه داد. به نظر می‌رسد وی متأثر از نظریات امیل دورک‌هایم بوده است.

(Michael McMullen, *The Bahá'í: The Religious Construction of a Global Identity*, Rutgers University Press, 2000, p. 206).

این نظریه پرداز کلاسیک جامعه‌شناسی، دورک‌هایم، معتقد است تشریفات و شعائر، برای پیوند دادن اعضای گروه ضروری است. ازاین روست که آن‌ها نه تنها در وضعیت‌های عادی پرستش، بلکه در بحران‌های گوناگون زندگی

که در آن تغییرات و گذرهای عمده اجتماعی تجربه می‌شوند، مانند تولد، ازدواج یا مرگ نیز، یافت می‌شوند. عملاً در همه جوامع، آیین‌های شعائری و تشریفات در این‌گونه گردهم‌آیی‌ها برگزار می‌گردند. دورک‌هایم استدلال می‌کند که تشریفات جمعی در زمانی که مردم مجبور به سازگار شدن با تغییرات عمده در زندگی‌شان هستند، هم‌بستگی گروهی را مجدداً تأیید می‌کند. به عنوان مثال شعائر تدفین نشان می‌دهد که ارزش‌های گروه پس از درگذشت افراد به خصوص زنده می‌ماند. سوگواری بیان خودبه‌خودی اندوه نیست، یا دست‌کم فقط برای آن‌ها که شخصاً از مرگ متأثر شده‌اند چنین

دورک‌هایم، معتقد است تشریفات و شعائر، برای پیوند دادن اعضای گروه ضروری است. ازاین روست که آن‌ها نه تنها در وضعیت‌های عادی پرستش، بلکه در بحران‌های گوناگون زندگی که در آن تغییرات و گذرهای عمده اجتماعی تجربه می‌شوند،

چترروحانی پرداختند، چتری که هویت فرهنگی و حیات بهائی را مشخص کرده و جامعه بهائی را از بقیه مردم جهان متمایز می‌کند (واربرگ، ص ۱۶۶).

در سابقه پیدایش بهائیت یک ظرفیت جذاب - آن هم در زمانی که بایان هنوز هویت مستحکمی نیافته بودند - علاقه علی محمد باب به علم جفر

و بازی با اعداد بود. او همیشه در گفتار و نوشتار سعی می‌کرد روابط عددی را مقدس مطرح کند و با ایجاد ارتباط بین اعداد و حروف و زمان‌ها بر پایه علم جفر، برخی از آن‌ها را برای پیروانش به‌عنوان امر مقدس نشان دهد. این رسم را بعدها بهاء‌الله گسترش داد و اعداد خاصی در بهائیت متمایز و مقدس

شد. از آن پس هر جا این اعداد استفاده شدند قصد مقدس‌سازی در میان بود. این موضوع در کلمات، اماکن و تقویم‌ها و تعداد افراد جاری شد، آنگاه متون و توسعه نظام بهائی بر آن مبنا شکل گرفت تا کل تشکیلات بهائی چهره‌ای مقدس بگیرد. اعداد ۹، ۱۸ و ۱۹ اساس این اعداد هستند. البته مشخص نیست ارتباط عدد ۹ و ۱۹ که در ادبیات و نمادشناسی جهانی، اعداد شیطانی شناخته شده‌اند، از چه زمانی برای بزرگان بهائیت روشن شد و آیا در زمان انتخاب این اعداد، توجهی به این سابقه داشته‌اند؟

بهائی از دسترس عموم خارج می‌شد. در حدی که اکنون درصد عمده‌ای از آثار اولیه باب و بهاء‌الله در دسترس عموم نیست و به‌جای آن معمولاً گزیده‌ها و یا ترجمه‌هایی غیرمستند به‌طور رسمی منتشر شده است. گزیده‌سازی آثار پیشین از زمان شوقی به بعد گویای یک مهندسی آشکار در ساخت هویت جدید بهائی برای نیمه

هم‌زمان با تحولات سازمانی و جمعیتی در آیین بهائی، رهبری بهائی آگاهانه اقدام به توسعه دکترین‌ها، آداب و مراسم، اماکن مقدسه، اماکن عبادی و اعیاد دینی خود کرده است.

دوم قرن بیستم به بعد است. این نگاه در ادامه روند مدیریت کلان جامعه بهائی توسط بیت‌العدل اعظم نیز تداوم یافت تا جایی که در مقدمه «اساس‌نامه بیت‌العدل اعظم» موارد هویت‌ساز، همچون نگهداری الواح مبارکه، سازماندهی برنامه‌های تبلیغی بهائی، گسترش سازمان بهائی در سراسر دنیا، توسعه

مرکزروحانی و اداری امر در حیفا و عکا به‌عنوان وظیفه بیت‌العدل اشاره شده است (واربرگ، ص ۴۲۵).

در ادامه مقاله حاضر سعی شده از تحقیقات خانم واربرگ، آنچه به‌عنوان اقدامات مقدس‌سازی در بهائیت، به‌خصوص از زمان شوقی به بعد، اتفاق افتاده گردآوری شود.

به‌نظر خانم واربرگ هم‌زمان با تحولات سازمانی و جمعیتی در آیین بهائی، رهبری بهائی آگاهانه اقدام به توسعه دکترین‌ها، آداب و مراسم، اماکن مقدسه، اماکن عبادی و اعیاد دینی خود کرده است. رهبران به‌تدریج به ایجاد چهارچوب و

بخش اول مکان‌های مقدس

مقدس سازی مکان، اولین رکن مقدس سازی

با توجه به پیشینه اماکن زیارتی در همه ادیان، اولین و ساده‌ترین نوع مقدس سازی که بدون مراجعه به متون علمی و جامعه‌شناسی دینی برای مقدس سازی مفید است، داشتن اماکن مقدس است. این امر بدیهی را بهاء الله و عبدالبهاء به خوبی یافته بودند و حتی در نوشته‌های باب هم رد پای این نوع دستورها به خوبی مشاهده می‌شود. از آنجا که در طی سال‌ها جامعه ایران به عنوان مهد امرالله و عراق به عنوان محلی که بهاء الله سال‌ها در آن زندگی کرده بود، هیچ دل خوشی از اقدامات خشن این گروه نداشت، تاکنون بیشترین حجم مقدس سازی مکانی ابتدا در فلسطین اشغالی از زمان بهاء الله به بعد پدیدار شد که گزارش مناسبی از آن در تحقیقات خانم واربرگ آمده است. البته در ترکیه هم اماکنی برای مقدس سازی موجود است که به همراه اماکن غیرتاریخی خارج از فلسطین به آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف: پیشینه اماکن مقدس بهائی در فلسطین اشغالی، ظرفیت بزرگ مقدس سازی

مجموعه املاک بهائی در منطقه حیفا - عکا شامل ۲۵ مکان (site) است که اهمیت و قداست مذهبی دارند.^۱ در کتاب قرن بدیع، شوقی افندی

۱. بهترین و دقیق‌ترین توصیف از تمام مکان‌های بهائی در منطقه حیفا و عکا توسط دیوید اس روحی در

Door of Hope. A Century of the Bahá'í Faith in the Holy Land, Oxford, George Ronald, 1986

توضیح می‌دهد که چگونه نسبت به ساخت مزار باب بر روی کوه کرمل تصمیم‌گیری شد:

در همان سنه «خیام عزّ» در صفا جبل کرمل «کوم الله و کرم الله»، مقام ایلیا منصوب شد و «خباء مجد» در کوه مقدّس که اشعیای نبی آن را «جبل الرّب» نامیده و به سوی آن «تمامی طوائف روانه خواهند شد» مرتفع گردید. مدینه حیفا چهار بار به قدوم جمال اقدس ابهی زینت یافت و نوبت اخیر اقامت مبارک در آن مدینه منوره (در سال ۱۸۹۱) سه ماه به طول انجامید. در یکی از این مواقع که خیمه و خرگاه آن طلعت ازلیّه با نهایت حشمت و عظمت در مجاورت دیرافراشته شده بود، لوح مقدّس کرمل، کاشف اسرار الهیه و بشارت‌دهنده تأسیسات جلیله بدیعه از سماء مشیت مالک البریه «صاحب الکرّم» نازل گردید و در مورد دیگر در حدیثی که هیکل قدم در دامنه کوه مستقرّ، نقطه مقدّسی را که می‌بایستی مقام ابدی حضرت ربّ اعلی در آنجا مرتفع و بقعه مبارکه نورا به وضع بدیع و اسلوب منبع تأسیس شود، به حضرت عبدالبهاء ارائه فرمودند.^۲

آمده است. این اطلاعات به‌طور کلی از آن مرجع نقل شده است و برای اطلاعات تکمیلی از دو کتاب دیگر نیز استفاده شده است:

Adib Taherzadeh, The Covenant of Bahá'u'lláh, Oxford, George Ronald, 1995, and Peter Smith, A Concise Encyclopedia of the Bahá'í Faith, Oxford, Oneworld, 2000.

2. Shoghi Effendi, God Passes By, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1995, p. 194; see also Ruhe, Door of Hope, pp. 133-135. The italicised passages are quotations from [Bahá'u'lláh], "Law-i-Karmil (Tablet of Carmel)", in [Ba-

اشغالی است) و در ساحل مدیترانه بود؛ گسیل (تبعید) شدند.^۱ ابتدا بهاء الله تحت نظر بود و سپس در سال ۱۸۷۰ به او اجازه داده شد تا در شهر زندگی کند. در ۱۸۷۷، به او آزادی بیشتری داده شد و اجازه یافت از عکا خارج شود. او ابتدا در «عمارت مزرعه» اقامت گزید و سپس در ۱۸۷۹، به خانه بزرگ‌تر، آبادتر و مجهزتر بهیجی، در شمال عکا رفت. او تا پایان عمر، به صورت عزلت‌گرفته، که فقط پیروان و مسافران و زائران را گهگاه دیدار می‌نمود، در آنجا زندگی کرد.^۲ بهاء الله در روز ۲۹ مه ۱۸۹۲ در آنجا درگذشت و در اتاقی مجاور خانه بهیجی به خاک سپرده شد.^۳ آن خانه سپس به صورت مرتبی‌تریین شد و قبله بهائیان گردید.^۴ بهائیان آنجا را مقدس‌ترین مکان روی کره زمین می‌دانند^۵ (واربرگ، ص ۱۷۵-۱۷۷).

قبر بهاء الله در یک باغ ساکت و آرام، در میانه یک بزرگراه ساحلی، در حدود ۲۵۰۰ متری شمال شرقی عکا واقع شده است. این باغ به راحتی از یک ماشین در حال حرکت دیده می‌شود، چراکه اطراف آن درختان مرکبات کاشته شده است. باغ به شکل دایره است، با مسیرهای

گفته می‌شود مکانی که بهاء الله در آنجا ایستاده بود، همان جاست که اکنون تعدادی درخت سرو بلند پشت قبر باب کاشته شده است (واربرگ، ص ۴۲۹-۴۳۰).

در سال ۱۸۶۸ که گروه بابی به ۲ گروه تجزیه شده بودند، مقامات ترک، دستور حرکت بهاء الله و صبح ازل و طرفداران آن‌ها را صادر کردند (واربرگ، ص ۱۷۵). به نظر می‌آید دلیل این کار اختلافات شدید میان دو گروه بوده است. ماجرای اختلافات شدید در میان بابیان و انجام سرقت و ترور و ایجاد ناامنی‌هایی در آن جامعه، با وجود ثبت در منابع متعدد (حتی در اسناد مورد اشاره خانم واربرگ) می‌تواند دلیل کافی برای اخراج جداگانه دو گروه متخاصم طرفداران ازل و بهاء الله به دو نقطه باشد، اما این مهم به این شکل، از نتیجه‌گیری‌های خانم واربرگ دور مانده است و او در این قسمت کتاب *شهرزند جهانی*، جمعیت زیاد را دلیل این مهاجرت ذکر می‌کند که منطقی نیست، زیرا مجموع بابیان ساکن ادرنه به زحمت به صد نفر می‌رسید.

بهاء الله و هفتاد تن از طرفدارانش به منطقه عکا، که بخش دورافتاده‌ای از امپراتوری عثمانی، در شام (اکنون بخشی از فلسطین

1. Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, pp. 67-69.
2. Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, p. 69.
3. Walbridge, *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time*, p. 243.
4. Walbridge, *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time*, p. 47.
5. Walbridge, *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time*, p. 116.

ha'u'llah], *Tablets of Bahá'u'lláh revealed after the Kitáb-i-Aqdas*, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1988, pp. 1-5.

متن نقل شده از کتاب قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی، کانادا، چاپ دوم، ۱۴۹ بدیع - ۱۹۹۲ میلادی، ص ۳۹۰-۳۹۱ آورده شده است.



آرامگاه حسینعلی نوری (بهاء الله)

زیبایی از سنگ‌های کوچک و باغچه‌هایی پر از گل، در یک بیشه پر از درختان پیرزیتون.

خواسته می‌شود قبل از ورود به ساختمان، کفش‌های خود را از پای درآورند.^۲

در مرکز دایره، عمارت بهجی واقع شده که در مجاورت روضه بهاء الله قرار دارد. مرقد بهاء الله شامل یک اتاق نسبتاً کوچک است که در آن گل‌های طبیعی وجود دارد. همانند قبر باب، روضه بهاء الله نیز صبح‌ها برای بازدید عموم و عصرها ویژه بهائیان، باز است.^۱ قبل از ورود، یک فضای باریک، مثل کوچه وجود دارد. به تقلید از اماکن متبرک مسلمانان، از بازدیدکنندگان

2. "Bahá'í World Centre", The Bahá'í World 2001-2002, Haifa, Baha'í World Centre, 2003, pp. 111-112.

۱. خانم واربرگ دو بار در سال‌های ۱۹۸۷ و ۱۹۸۸ آنجا را بازدید کرده‌اند.

می‌شود. یکی در رأس کوه کرمل، در شهر حیفا و دیگری شبه جزیره سنگی قلعه‌مانندی به نام عکا، در ۱۲ کیلومتری شمال حیفا؛ بین این دو منطقه دره حاصل‌خیز جزیریل (Jezre'el) از مرزهای داخلی به سمت شرق کشیده شده است. این برجستگی‌ها نمایانگر دو مکان مقدس بهائی است: قبر باب در کوه کرمل و قبر بهاء‌الله در شمال عکا.

قبر باب و ساختمان‌های اداری در مرکز جهانی بهائی، یک منظره ویژه و برجسته در شهر است. در منطقه حیفا، گذشته از این‌ها، بهائیان صاحب مجموعه‌ای از اماکن هستند: مکانی که در آینده، در آنجا معبدی ساخته خواهد شد (این مکان در بالای کوه کرمل واقع شده است). همچنین دو خانه در خیابان هاپارسیم، در مرکز شهر حیفا و یک گورستان بهائی. حضور بهائیان در عکا و اطراف آن بسیار چشمگیر است (بهائیان این شهر را با نام عربی اش، عکا، می‌خوانند). این دو خانه در بخش قدیمی شهر را در سال‌های گذشته، بهائیان خریده‌اند. آن‌ها این مکان را به شدت مراقبت می‌کنند تا از خطر تخریب، فرسودگی یا سرایت فرسودگی از خانه‌های مجاور، در امان بماند. در موسم زیارت، اتوبوس‌های بازدیدکنندگان به اینجا می‌رسند. دیگر اماکن مهم بهائی در عکا و مجاور آن، شامل عمارت بهجی و مرقد بهاء‌الله (در نقشه ببینید) نیز بازدید می‌شوند. مجموعاً املاک بهائی در منطقه حیفا



مراکز مهم بهائی در منطقه حیفا - عکا

بریتانیا، شوقی‌افندی را به‌عنوان مدعی باغ بهجی برحق دانست و اختیار کلیدهای املاک را به شوقی سپرد. دعوا بر سر این املاک تا دهه ۱۹۵۰ نیز ادامه پیدا کرد.^۱

مثل دیگر خانه‌هایی که بهاء‌الله در آنجا اقامت داشته، خود عمارت (خانه‌ای بانمای سفیدرنگ و درب سفید، با پنجره‌های کرکره آبی‌رنگ) مکانی برای زیارت بهائیان شده است (واربرگ، ۴۳۶-۴۳۷).

ساحل مدیترانه‌ای فلسطین اشغالی در یک منحنی صاف، از مرز لبنان در شمال تا غزه در جنوب شکل گرفته است. این خط منحنی فقط در دو مکان برجستگی در شمال، شکسته

1. Ruhe, Door of Hope, pp. 113–120.

شرایط زندگی آنان در ماه‌های ابتدایی سخت بود، ولی به تدریج شرایط برای شان بهتر و تا حدودی عادی شد. در نوامبر ۱۸۷۰ بهاء‌الله از محدودیت در آمد و به وی اجازه داده شد در یک خانه حفاظت شده (تحت نظر) در عکا زندگی کند.^۴ او در دوره‌های کوتاه مدت، در خانه‌های متفاوتی اسکان یافت؛ زیرا نیاز به فضای بیشتری برای اسکان خانواده، دستیاران و ملاقات‌کنندگان بود. در سپتامبر ۱۸۷۱ وی خانه عودی خمار (Udi khammar) را اجاره کرد که نیمه شرقی یک خانه دوبخشی، در کنار یک میدان کوچک بود. پس از مدتی، وی بخش غربی خانه را نیز اجاره و دو بخش را به یکدیگر وصل کرد.^۵ بهاء‌الله حدود ۶ سال در این دو خانه که به هم وصل شده بود زندگی می‌کرد؛ نام این منزل را «خانه عبود» گذاشتند. بعدها این خانه را بهائیان خریداری و بازسازی کردند و در زمره یکی از اماکن مهم و مقدس و زیارتی بهائیان قرار دادند؛ چراکه در این خانه کتاب اقدس نوشته شده بود.^۶

در سال ۱۸۷۷ به بهاء‌الله اجازه داده شد عکا را ترک کند. او برای ۲ سال در عمارت «مزرعه» اقامت گزید. این عمارت در حدود ۷ کیلومتری عکا و ۲ کیلومتری جنوب شرقی پناهگاه ساحلی «نهاریه» بود. در سال ۱۸۷۹ او به عمارت بهجی نقل مکان کرد که در ۲/۵ کیلومتری شمال

- عکا شامل ۲۵ مکان (site) است که دارای اهمیت و قداست بهائی است.^۱ در منطقه عکا - حیفا تعدادی خانه و اماکن متعلق به بهائیان است که دوره‌های تاریخی زندگی بهاء‌الله و عبدالبهاء را، پس از تبعید بهاء‌الله با خانواده و برخی از پیروانش به عکا، در سال ۱۸۶۸، به روایت گذاشته است.

در آن زمان شهر حالت فقیرانه‌ای داشت و رنج حاصل از جنگ‌ها و بمباران‌ها، در نیمه اول قرن ۱۹ را به دوش می‌کشید. آنجا درحقیقت ترکیبی بود از یک قلعه نظامی و سربازخانه، که به عنوان زندان از آن استفاده می‌شد. بهاء‌الله و خانواده‌اش، در قسمتی از سربازخانه نگهداری می‌شدند.^۲ آن‌ها در چند اتاق در طبقه بالایی، در قسمت شمال غرب، سکنی داده شدند. اتاقی که به بهاء‌الله داده شده بود، اکنون به عنوان یکی از اماکن مقدسه بهائیان نگهداری و حفاظت می‌شود.^۳

۱. بهترین و دقیق‌ترین توصیف از تمام مکان‌های بهائی در منطقه حیفا و عکا را دیوید اس روحی در Door of Hope. A Century of the Bahá'í Faith in the Holy Land, Oxford, George Ronald, 1986 روایت کرده است. این اطلاعات به طور کلی از آن مرجع نقل شده است و برای اطلاعات تکمیلی از دو کتاب دیگر نیز استفاده شده است:

Adib Taherzadeh, The Covenant of Bahá'u'lláh, Oxford, George Ronald, 1995, and Peter Smith, A Concise Encyclopedia of the Bahá'í Faith, Oxford, Oneworld, 2000..

2. H. M. Balyuzi, Bahá'u'lláh. The King of Glory, Oxford, George Ronald, 1980, pp. 277-279.

3. Ruhe, Door of Hope, pp. 30-31.

4. Ruhe, Door of Hope, p. 37.

5. Ruhe, Door of Hope, pp. 39-40, pp. 51-54.

6. Ruhe, Door of Hope, pp. 39-40, pp. 46-48.

عکا بود و بقیه عمر خود را در آنجا گذراند. در همان دوران، چند خانواده بهائی از عکا خارج شدند و به عنوان کشاورز، در بیرون شهر و اطراف آن سکنی گزیدند.^۱ در همان زمان، بعضی از

بهائیان، روستایی به نام عدسیه را یافتند و بیش از ۳۰ خانوار بهائی در آنجا

کرد و تا آخر عمر، در منزل شماره ۷، خیابان هاپارسیم سکونت گزید.^۲ خانه عبدالله پاشا، در عکا، در آن زمان بلااستفاده بود تا زمانی که بهائیان آن را در سال ۱۹۷۵ خریداری کرده و توسعه دادند و به عنوان یکی از اماکن مقدسه برای بازدید و زیارت مطرح شد.^۳ (واربرگ، ص ۴۲۴-۴۲۹).

بقایای جنازه باب تقریباً برای مدت ۵۰ سال، مخفیانه نگهداری شد، تا آنکه برای دفن در مقام اعلی، در کوه کرمل، به حیفا انتقال یافت. امروزه، سالروز اعدام باب را، هرساله، به هنگام ظهر روز ۹ جولای، بهائیان در کشورهای خاورمیانه، برگزار می‌کنند.

مشغول زندگی شدند.^۲ بیشتر این زمین‌ها بعداً یا فروخته و یا با دیگر زمین‌ها معاوضه شد.^۳ پسر بهاء‌الله، عبدالله‌بهاء، آن زمان، یعنی سال ۱۸۸۱، قطعه زمینی را اجاره و سپس اقدام به تملک آن کرد که کنار رود کوچکی در نزدیکی عکا بود. وی بعدها آنجا را به شکل یک باغ، که آن را رضوان می‌خواندند،

در سال ۱۹۱۴، عبدالله‌بهاء با شور و شغف درباره آینده مرکز جهانی بهائی و مناطق مجاور آن، صحبت کرد. ذوق و شوق او درباره شهر مدرن و پر نور و چراغ، گویای اولین آشنایی و مشاهده فردی از مظاهر مدرنیته و اختراع‌های فناورانه، همچون برق و روشنایی است:

در آینده، فاصله بین عکا و حیفا ساخته خواهد شد و دو شهر به یکدیگر متصل شده و دو بخش اصلی از یک ابرشهر قدرتمند خواهند شد. گویا

گسترش داد.^۴ اغلب بهاء‌الله به این باغ سر می‌زد، جایی که به دلیل زیبایی مورد تحسین بسیاری قرار گرفته است. عبدالله‌بهاء و خانواده‌اش، همراه بهاء‌الله به «مزرعه بهجی» نیامدند؛ بلکه به زندگی در خانه عبود ادامه دادند.

در سال ۱۸۹۶ عبدالله‌بهاء به ساختمان اصلی دولت قبلی، عبدالله‌پاشا، در شمال غربی بخش

5. Ruhe, Door of Hope, pp. 60–74.
6. Ruhe, Door of Hope, pp. 61–66.
7. Taherzadeh, The Covenant of Bahá'u'lláh, p. 237.
8. Ruhe, Door of Hope, pp. 73–74.

1. Idit Luzia, "The Bahai Center in Israel", in Ruth Kark (ed.), The Land That Became Israel. Studies in Historical Geography, New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 120–132; Ruhe, Door of Hope, pp. 207–210.
2. Luzia, "The Bahai Center in Israel".
3. Luzia, "The Bahai Center in Israel".
4. Ruhe, Door of Hope, pp. 95–101.

در دهه ۱۸۹۰، عبدالبهاء عمدتاً مشغول ساختمان قبرباب در شمال سراشیبه کوه کرمل، واقع در غرب حیفا قدیم، درست بالای معبد آلمانی بود.^۴ این املاک مثل یک نوار باریک، بین کوهپایه کرمل و ساحل دریا، واقع شده بود. خیابان اصلی در روستای حیفا، خیابان کرمل بود که اکنون به نام بن گوریون شناخته می‌شود که از سمت کوه به دریا کشیده شده و این مکان بعداً برای مقام باب تعیین شد. در هر طرف خیابان، خانه‌ها از سنگ ساخته شده بود که به عنوان عبادتگاه‌های خانگی هنوز هم وجود دارند (واربرگ، ص ۴۲۸).

البته بایان معتقد هستند جسد باب و یار او در تهران و در منطقه امامزاده معصوم دفن شده‌اند (نقطه الکاف، ص ۲۵۱) و به حیفا نرفته‌اند.

با پایان دهه ۱۸۹۰ میلادی، عبدالبهاء بالأخره فرصت یافت مالکان ناراضی را برای فروش زمین‌های خود، برای توسعه در کوه کرمل، راضی کند و اراضی آن‌ها را خریداری کند.^۵ سپس از بهائیان ایران خواست تا باقی‌مانده

۴. جامعه معبد آلمانی (Tempelgesellschaft) از جنبش متقین و نوگرایان در آلمان در دهه ۱۸۰۰ تشکیل شده است. برنامه جامعه، ساختن گروه‌های مسیحی در فلسطین بود و در ۱۸۶۸-۶۹ آن بنا در کوهپایه کوه کرمل بنیان نهاده شد (شش بنای دیگر در سال‌های بعد در فلسطین بنیان نهاده شد). در انتهای فرمانروایی عثمانی، افراد معبد در حیفا ۷۰۰ نفر شمرده شده بودند.

Ruhe, Door of Hope, pp. 189-193; The Bahá'í World 1994-95, pp. 70-73.

5. Taherzadeh, The Covenant of Bahá'u'lláh, pp. 224-225.

از هم‌اکنون به روشنی می‌بینیم که آن شهر، یکی از بزرگ‌ترین مراکز بازرگانی و تجاری جهان شده است. این خلیج نیم‌دایره بزرگ، تبدیل به زیباترین بندرگاه می‌شود که کشتی‌های همه کشورها در آن پناه و پهلوی خواهند گرفت. کشتی‌های بزرگ، متعلق به مردم مختلف، به این بندر روانه شده و هزاران هزار زن و مرد را از بخش‌های مختلف جهان، در این اسکله پیاده خواهند کرد. در جای‌جای کوه و دشت اینجا، ساختمان‌های زیبا و قصرها، خودنمایی خواهد کرد. صنایع مختلفی در اینجا پایه‌گذاری شده و مؤسسات دوست‌دار مردم در آن تأسیس می‌شود^۱ (واربرگ، ص ۴۷۳-۴۷۴).

در ظهر روز ۹ جولای ۱۸۵۰، باب به همراه یکی از یاران‌ش، با شلیک گلوله، اعدام شدند.^۲ جنازه‌ها در خرابه‌ای بیرون شهر رها شدند ولی بعداً بابی‌ها آن‌ها را یافتند. بقایای جنازه باب تقریباً برای مدت ۵۰ سال، مخفیانه نگهداری شد، تا آنکه برای دفن در مقام اعلی، در کوه کرمل، به حیفا انتقال یافت. امروزه، سال‌روز اعدام باب را، هر ساله، به هنگام ظهر روز ۹ جولای، بهائیان در کشورهای خاورمیانه، برگزار می‌کنند. البته این روز، به تاریخ خورشیدی، حفظ شده است^۳ (واربرگ، ص ۱۴۵).

1. Quoted from Ruhe, Door of Hope, p. 135.

۲. منابع اختلاف دارند، اعدام ممکن است در ۸ جولای اتفاق افتاده باشد. ببینید:

Amanat, Resurrection and Renewal, p. 402; Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 229-230.

3. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 227-230.

خواهد شد. یک خیابان با باغچه‌ای پُر از گُل، از کنار دریا به مرقد باب کشیده خواهد شد. بازدیدکنندگانی که با کشتی می‌آیند، خواهند توانست گنبد قبر باب را از فاصله‌های دور، در دریا، به راحتی، ببینند.^۶

زمانی که عبدالبهاء قبر باب را طراحی می‌کرد، بر پیشینه معماری اسلامی تکیه می‌زد. این نوع ساختمان‌های چهارگوش و یک گنبد بر روی آن، در اکثر مقبره‌ها و زیارتگاه‌های اسلامی در سراسر دنیا، از قرن ۹ میلادی به بعد، مرسوم بوده است^۷ (واربرگ، ص ۴۳۰-۴۳۱).

از زمانی که عبدالبهاء سنگ بنای قبر باب را گذاشت تا زمان افتتاح تراس‌ها، یک صد سال به طول انجامید و مقادیر زیادی پول صرف تحقیق سفارش‌های وی شد. بر طبق یک نظر، گفته می‌شود، برای ساخت تراس‌ها به تنهایی ۲۵۰ میلیون دلار آمریکا (معادل ۲۵۰ میلیون یورو)، در طول سال‌های ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۱، صرف شده است.^۸ این مبلغ شامل هزینه‌های ساختمان قبر باب یا زمین‌هایی که برای ساخت آن خریداری شده، نمی‌شود (حدود ۰٫۲ کیلومتر مربع).

جسد باب را از تهران به آنجا بفرستند تا در مکان تعیین شده دفن شود.^۱ جعبه‌ای که در آن جسد باب نگهداری می‌شد، در ۳۱ ژانویه ۱۸۹۹ رسید و به طور موقت در خانه عبدالله پاشا، در عکا، نگهداری شد.^۲ در همان سال، عبدالبهاء پایه سنگی یک قبر چهارگوش را بنا نهاد. این مقبره شامل ۹ اتاق بود.^۳ وقتی که شش اتاق از مقبره در سال ۱۹۰۹ کامل شد، تابوت سنگی که محتوی صندوق کوچکی بود، در اتاق مرکزی آرامگاه قرار داده شد.^۴ در همان سال، زائرسرای شرقی بنا نهاده شد که به قبر نزدیک بود. از این جایگاه، در این سال‌ها، به عنوان زائرسرا استفاده می‌شد، اما امروزه به عنوان یک مکان بازدید زائران (و بازدیدکنندگان) استفاده می‌شود.^۵

این نقشه عبدالبهاء بود تا این محور تفران را گسترش دهد. یک بار وقتی که فقط شش اتاق اولی، که بنای باب را تشکیل می‌داد، کامل شد، گفت:

«مرقد باب به بهترین شکل ساخته و دیده خواهد شد. تراس‌ها از پایین به بالای کوه ساخته خواهد شد. ۹ تراس از پایین به قبر باب و ۹ تراس از قبر باب به قله ساخته می‌شود. باغ‌هایی با گل‌های رنگارنگ از بالا و پایین در تمام تراس‌ها کاشته

6. Abdu'l-Baha quoted by Taherzadeh, The Covenant of Bahá'u'lláh, pp. 225-226.

7. Dogan Kuban, Muslim Religious Architecture. Part II. Development of Religious Architecture in Later Periods, Leiden, Brill, 1985, pp. 27-33.

8. "Reshaping "God's holy mountain" to create a vision of peace and beauty for all humanity", <http://www.bahaiworldnews.com/story.cfm?STORYID=79>. Accessed 6 January 2004.

1. Shoghi Effendi, God Passes By, p. 274; Ruhe, Door of Hope, p. 136.

2. Ruhe, Door of Hope, p. 136.

3. Ruhe, Door of Hope, p. 136.

4. Shoghi Effendi, God Passes By, p. 276.

سه اتاق نقشه کشیده شده را شوقی افندی در ۱۹۲۹ اضافه کرد و تا زمان پایان ساختمان دارالآثار بین المللی آرشیو شد.

Ruhe, Door of Hope, p. 154, p. 168.

5. Ruhe, Door of Hope, pp. 177-178.

سازمان‌های دینی معمولاً بخش عظیمی از پول خود را برای ساختمان‌سازی هزینه می‌کنند. این ساختمان‌ها در بسیاری موارد به منظور ایجاد نمادهای مشخص طراحی می‌شوند، اما معمولاً کاربرد عملی نیز دارند. مسجد سلطان سلیم در ادرنه، یا کلیسای جامع رمس (Reims) شاهکار معماری و نماد قدرتمند مذهبی را نشان

میدهند؛ اما آن‌ها فضایی امن برای خدمت‌رسانی و فضای مناسبی برای کنگره‌ها و جلسات بزرگ محسوب می‌شوند. حال سؤال این است که یک سازمان دینی نسبتاً کوچک، مثل جامعه بهائی، از صرف این همه پول برای یک پروژه ساختمانی، که در اولین نگاه به نظر می‌رسد کاربرد اجرایی چندانی ندارد، چه بهره و دستاوردی دارد؟

زمان افتتاح ترانس‌ها، یک‌صد سال و مقادیر زیادی پول صرف تحقق سفارش‌های وی شد. برطبق یک نظر، گفته می‌شود، برای ساخت ترانس‌ها به تنهایی ۲۵۰ میلیون دلار آمریکا (معادل ۲۵۰ میلیون یورو)، در طول سال‌های ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۱، صرف شده است. این مبلغ شامل هزینه‌های ساختمان قبر باب یا زمین‌هایی که برای ساخت آن خریداری شده، نمی‌شود.

نشانی است از بازگشت الیاس به مکانی، که خیلی از غاری که به نام اوست، دور نیست.^۲ (واربرگ، ص ۴۳۳-۴۳۴)

در دوران جنگ جهانی دوم و بلافاصله پس از آن، شوقی‌افندی این مقبره را توسعه داد تا به شکل کنونی تبدیل شد؛ ۹ اتاق و ستون‌های گرانیتی اطراف، با سرداب چهارگوش. اتاق مرکزی

هلالی‌شکل و خمیده است و تابوت مرمرین باب در آنجاست. وقتی در سال ۱۹۲۱ عبدالبهاء

انتخاب مکان نیز نمادین است، چون کوه کرمل فقط یک کوه معمولی نیست. اینجا به‌عنوان یک مکان مذهبی شناخته می‌شود، که از سوی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان مقدس است. اینجا کوه حضرت الیاس است، جایی که الیاس بررقیبش غلبه کرد و پیروز شد.^۱ این کوه بارها در نوشته‌های بهاء‌الله ستایش شده است،

1. I Kings, Chapter 18.

2. [Bahá'u'lláh], "Law'-i-Karmil (Tablet of Carmel)".

3. Shoghi Effendi, God Passes By, pp. 276-277. نزدیک قلّه غربی کوه، در زیر صومعه Stella Maris Carmelite غاری وجود دارد که از زمان باستان محل فعالیت فرقه‌ای بوده است. گرانیت در یونانی نشان می‌دهد که این مرکز یک آیین باروری در قرن دوم قبل از دوران مشترک بوده است. این غار، غار الیاس نامیده می‌شود، اما نزد مسیحیان، دروزها و مسلمانان نیز محترم بوده است. Ruhe, Door of Hope, pp. ۱۸۸-۱۸۶. من غار را دیده‌ام و امروزه نیز مکان مهمی برای زیارت یهودیان ارتدوکس فیروزه‌ای است.

و بستنی هم در اینجا عرضه نمی‌شود^۲ (واربرگ، ص ۴۳۲).

بهائیان برای قبر باب احترام و تقدسی خاص قائل هستند و همان نقش مکه و کعبه در اسلام را برای آن‌ها ایفا می‌کند. از این رو در «لوح کرمل»، بهاء الله، قبر باب را با مکه مقایسه می‌کند:

«بشتاب و بگرد دور شهر خدا، که از آسمان به زمین فرود آمده است، کعبه الهی که به دور آن می‌گردند و خدا را پرستش می‌کنند با خلوص دل، که فرشتگان آن را بسیار تجلیل کرده‌اند»^۳.

با این کلمات، بهاء الله به جایگاه مقدسی اشاره کرده که هم مرکز و هم نشانه آیین جدید او است، مانند کعبه در اسلام. شوقی افندی در کتاب قرن بدیع، هنگام بیان حکایت دفن بقایای جسد باب در سال ۱۹۰۹، جملات بهاء الله را بازگو کرده است.^۴

جغرافیای مقدس بهائی شامل ۹ دایره متحدالمرکز است که اولین دایره، همانا کره ارض است. دایره دوم همانا ارض اقدس است. دایره سوم «تاکستان خداوند» است، گوشه عزلت الیاس (کوه کرمل)؛

2. In 1986, 80,000 tourists per year visited the Shrine of the Bab. In 1992, the number had increased to 112,000 tourists per year. The figures are based on fieldwork notes from Haifa and New York.

در ۱۹۸۶، ۸۰۰۰۰ توریست در سال قبر باب را دیده‌اند. در ۱۹۹۲ تعداد به ۱۱۲۰۰۰ توریست در سال افزایش پیدا کرده است. این اعداد بر اساس یادداشت‌های میدانی از حیفا و نیویورک است.

3. Baha'u'llah, "Law'-i-Karmil (Tablet of Carmel)", pp. 3-5 (quotation p. 4)

4. Shoghi Effendi, God Passes By, p. 278.

از دنیا رفت وی را نیز در اتاقی دیگر از همین ساختمان، در تابوتی دفن کردند. بالای سرداب را شوقی افندی با یک بنای فوقانی ۸ گوش پوشاند. این بنای فوقانی یک گنبد طلایی براساس نظرو وصیت عبدالبهاء داشت که قبلاً ذکر شد.^۱ بنای ۸ وجهی و گنبد آن براساس معماری اسلامی ایجاد شده است و احتمالاً ستون‌های سنگی ردیف شده هم ترکیبی است از معماری غربی و سبک اسلامی (واربرگ، ص ۴۳۱).

نوع این معماری و استفاده از عناصر، ابعاد و حتی مصالح به کاررفته در آنجا نشانگر تلاش سازندگان و طراحان بنا برای ایجاد یک هویت مستقل و درعین حال آشنا برای مخاطبان است. استفاده از نمادها و ایجاد تمایزهای متعدد بیانگر کوشش بسیار برای القای مفاهیم موجود در بهائیت است تا مخاطب را به پذیرش بدون دلیل بسیاری از آموزه‌های بهائی سوق دهد و برنامه مدون شوقی در این سیرکاملاروشن و آشکار است.

قبر باب اساساً یک مکان گردش‌گری است. صبح‌ها برای عموم و عصرها و غروب‌ها فقط برای بازدید بهائیان باز است. چند اتاق (از ۹ اتاق) در طبقه زیرین، از جمله محل نگهداری تابوت سنگی عبدالبهاء، همیشه برای عموم بسته است. هرچند این مکان به عنوان یک محل گردشگری برای غیربهائیت شناخته می‌شود، اما بانگاهی به جریان هویت‌ساز در مدیریت کلان آن، کارت‌پستال

1. Ruhe, Door of Hope, pp. 140-145

قبر باب مرکز تقارن تراس هاست که در شیب دامنه کوه کرمل کشیده شده است. معمار تراس ها تصمیم داشت ۱۸ تراس بسازد که قبر باب در میان آن ها باشد. در اطراف قبر باب، محلی برای دفن ۱۸ مریدش طراحی شده است.^۳ همان طور که قبلاً گفته شد ۹ تراس در بالا و ۹ تراس هم در پایین قبر باب وجود دارد و یک سکو که قبر در آن واقع شده که در مجموع می شود ۱۹ تراس. بنابراین معماری و ساخت، دو عدد خاص است که در نزد بهائیان اهمیت خاصی دارد ۹ و ۱۹ که نشان دهنده اهمیت آیینی و عقیدتی تعداد پله ها و سکوهاست.



زمانی که حاکمان جهان بیایند و به عنوان زائر در مقابل قبر باب به زمین بیفتند (که به عقیده بهائیان مقدس ترین نقطه روی زمین است) این آغازی است برای همان دولت جهانی آینده بهائی که نزدیک و قابل دسترس خواهد بود! در حقیقت، برخی از بهائیان اظهار می دارند زمانی که طبقات و عرشه بنا کامل شود، صلح اصغر نزدیک خواهد بود.^۴ تقارن و مرکزیت قبر باب نشانه ای است بر این دیدگاه

چهارم نیز زمینی است بر روی کوه کرمل، که بهائیان تملک کرده اند. پنجم حیاط زیارتگاه، ششم خود مزار و مرقد؛ هفتم اتاق های پیرامون مرقد؛ هشتم گنبد و نهم دایره داخلی شامل «گوهر گران بهاست که عبارت از تربت باب» است.^۱ طبق گفته شوقی افندی، عبدالبهاء اعلان نموده که تربت مقدس به زمین های اطراف زیارتگاه قدرت مذهبی بخشیده است.^۲ این دلیل، توضیحی است بر اینکه چرا گردوغبار از کف زیارتگاه جمع شده و در مقربیت العدل نگهداری می شود.

3. Bahá'í Shrine and Gardens, p. 28.

4. David Piff and Margit Warburg, "Seeking for Truth: Plausibility Alignment on a Baha'i Email List", in Morten T. Højsgaard and Margit Warburg (eds.), Religion in Cyberspace, London, Routledge, 2005, pp. 86–101.

1. Ruhe, Door of Hope, pp. 144–145; MacEoin, Denis, Rituals in Babism and Baha'ism, London, British Academic Press, 1994, p. 57.

2. Ruhe, Door of Hope, p. 145.

باغ‌های مرکز جهانی بهائی

باغ‌های بهائی در حیفا با چمن‌های سبز و گل‌های سرخ پوشیده شده و با پرچین‌های کوتاه محصور گردیده است. دیوارها، پله‌ها و راهها (مسیرها) با سرستون‌های زیبا، از طاووس، عقاب و برنزا و کوزه‌های مرمرین تزیین شده است. طبقات بالایی مسیرها، در باغ‌ها، شامل سنگریزه‌ها یا کاشی‌های قرمز فشرده است که راه رفتن روی این مسیرها ممنوع بوده و در آنجا هیچ صندلی یا نیمکتی برای نشستن وجود ندارد. باغ‌های بهجی، مثل باغ حیفاست بدون صندلی و بانظمی کامل. درختان زیتون در بهجی بسیار زیاد است، درحالی‌که عمده درختان در حیفا سرو است. شاید این یکی از دلایلی باشد که چرا باغ حیفا بیشتر رسمی، ولی باغ بهجی متفکرانه به نظر می‌رسد. آثار پاکیزگی و آراستگی، در حد بسیار زیادی، در هر دو باغ کاملاً قابل توجه است. باغ‌ها از نظر شکل‌های هندسی، شبیه باغ‌های باروکی اروپایی، به نظر می‌رسند و شکل‌های اصلی، بیشتر از مدل‌های هندسی باروک و خطی هستند^۵ (واربرگ، ص ۴۳۸-۴۳۹). شصت نفر

۵. در زمان مهیج پناهگاه هفتم دانیل ایسترن، مقاله اصلی احساسات متفاوتی را درباره مرتب بودن باغ‌های اطراف قبر باب بیان می‌کند: «آن‌ها بیش از حد رسمی بودند، بیش از حد مراقب، بیش از حد شرقی بودند. انگار هر چیز وحشی باید بریده شود. نظم همه چیز شد. مرتب نگه داشتن همه چیز به خودی خود هدف قرار گرفت». Daniel Easternman, *The Seventh Sanctuary*, New York, Doubleday, ۱۹۸۷, p. ۶۲. دانیل ایسترن نام مستعار محبوب دنیس مک‌اوین، اسلام‌گرا و متخصص بابیت است که در آغاز دهه ۱۹۸۰ از بهائیان جدا شد.

که قدرت آیین بهائی، جهانی خواهد بود. عبدالبهاء در گذشته پیش‌بینی کرده بود زمانی که تراس‌ها تکمیل شود، «پادشاهان زمین با سرباهای عریان، همراه همسرانشان، درحالی‌که تاج‌هایی از گل حمل می‌کنند با پای پیاده در این خیابان، خواهند آمد، سرباهایشان را به نشانه احترام فرود آورده و مثل یک زائر به اینجا خواهند آمد و خودشان را در این بارگاه روحانی به خاک خواهند افکنند»^۱ (واربرگ، ص ۴۳۴-۴۳۶).

در ابتدای دهه ۱۹۰۰ عبدالبهاء تکه زمین نزدیک عبادتگاه آلمانی را خرید تا منزلی در آن بسازد. در سال ۱۹۰۷ خانواده‌اش به این خانه آمدند؛ یعنی به خیابان‌هاپارسیم، شماره ۷. (Haparsim) کلمه عبری و به معنای خیابان ایرانیان است)^۲. بعد از انقلاب آتاتورک در سال ۱۹۰۵، حکم ممنوعیت سفر عبدالبهاء لغو شد و هم‌زمان با آزادی عمومی زندانیان سیاسی، او هم دارای آزادی بیشتری شد. در سال ۱۹۱۰ عبدالبهاء از عکا به حیفا عزیمت کرد و تا آخر عمر، در منزل شماره ۷، خیابان‌هاپارسیم سکونت گزید.^۳ خانه عبدالله‌پاشا، در عکا، در آن زمان بلااستفاده بود، تا زمانی که بهائیان آن را در سال ۱۹۷۵ خریدند و توسعه دادند و به عنوان یکی از اماکن مقدسه برای بازدید و زیارت مطرح شد.^۴

1. Abdu'l-Baha quoted by Taherzadeh, *The Covenant of Bahá'u'lláh*, pp. 225-226.

2. Ruhe, *Door of Hope*, pp. 145-149.

3. Taherzadeh, *The Covenant of Bahá'u'lláh*, p. 237.

4. Ruhe, *Door of Hope*, pp. 73-74.

هشت کیلومتر پرچین و حدود یک صد کیلومتر لوله‌کشی آب برای آن‌ها صورت گرفته است. این آمارها مربوط به سال ۱۹۸۸ است. باغ‌های واقع در کوه کرمل، شامل ۳ منطقه اصلی است (واربرگ، ص ۴۶۸). در طراحی باغ‌هایی که در اطراف معابد و اماکن بهائی، در سراسر دنیا بنا شده، کم‌وبیش، از باغ‌های بهائی در فلسطین اشغالی، الهام گرفته شده و از نظر طراحی و

معماری، شبیه این دو باغ هستند. این تشابه ساختاری نشانگر تداوم هویت بصری است که تشخص ویژه‌ای را برای باورمندان به بهائیت در نظر گرفته است. حتی در یک روستای کوهستانی، در یکی از استان‌های پاناما، جایی که تعداد زیادی از ساکنان آن بهائی هستند، من در فوریه ۲۰۰۱

متوجه شدم که محل اجتماع بهائی از چوب‌های قدیمی ساخته شده و اطراف آن را چمن‌های سبز با بوته‌های گل که مراقبت می‌شود، احاطه کرده است، به صورتی که شکل این محل، به طور کامل، با آن کهنگی، با بقیه روستا متفاوت است.

سه مزار کوچک با لوح یادبود، از سنگ مرمر، در بخش مرکزی باغها، در بخش شرقی قبر باب قرار دارد. آن‌ها را شوقی افندی، در دهه ۱۹۳۰، بالای قبر اعضای مهم خانواده اش ساخت. این مکان

در دفتر اماکن متبرکه، نگهداری دو مرقد و سایر اماکن متبرکه در عکا و حیفا را به عهده دارند و در هنگام حضور زائران در این اماکن، آن‌ها را کمک و راهنمایی می‌کنند (واربرگ، ص ۴۶۸).

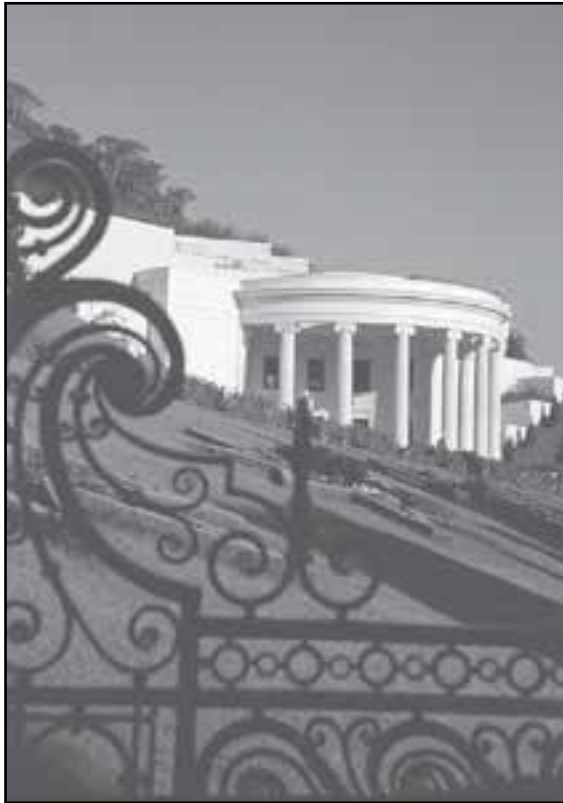
ساکنان یهودی شهر، باغ‌های اطراف ساختمان‌های بهائی را باغ‌های ایرانی می‌خوانند (Persan Haganim). اگرچه باغ‌های ایران شبیه این باغ‌ها نیستند.

شوقی افندی قصد داشت ضمن گسترش و ایجاد یک باغ بهائی منحصر به فرد، با انواع گل‌ها، یک ترکیب خاص از باغ‌های شرقی و غربی به وجود بیاورد که به عنوان باغ ایده‌آل برای بهائیان باشد. می‌توان هویت بخشی بهائی را حتی در طراحی و ساخت این باغ‌ها حس کرد.

شوقی افندی قصد داشت ضمن گسترش و ایجاد یک باغ بهائی منحصر به فرد، با انواع گل‌ها، یک ترکیب خاص از باغ‌های شرقی و غربی به وجود بیاورد که به عنوان باغ ایده‌آل برای بهائیان باشد. می‌توان هویت بخشی بهائی را حتی در طراحی و ساخت این باغ‌ها حس کرد. به عنوان مثال، یک

طرح عمومی مهم را شوقی افندی معرفی کرد و جوامع و گروه‌های بهائی در سراسر دنیا پذیرفتند: ستاره‌ای که با گل شکل داده شده است.

فریبرز صهبا، معمار، باغ‌ها و تراس‌ها را طوری طراحی کرده که قبر باب به عنوان محور واقع شده و از طرفی به طرح زیبایی که شوقی آن را بسط و گسترش داده، وفادار مانده و آن را عملی ساخته است (واربرگ، ص ۴۳۹). باغ‌های بهائی در فلسطین اشغالی، بیش از ۵۰ هکتار وسعت داشته و ۵۰۰۰ سرو، ۳۵۰۰۰ شمعدانی،



ساختمان مرکز دار التبلیغ در دامنه کوه کرمل

را باغ یادبود می‌نامند که نقش مهمی در مرکز جهانی بهائی ایفا می‌کند: این سه آرامگاه، در زیر سایه آرامگاه باب، در قلب کرمل، رو به شهر سراسر سفیدپوش عکا، قبله عالم بهائی، در باغی بی‌نهایت زیبا جای گرفته و قرار یافته است. اگر ما بتوانیم حکمت و معنی آن را درک کنیم؛ گوشه‌ای از قدرت روحانی آن را می‌یابیم.^۱

شاید در اوایل دوران مدیریت شوقی بر جامعه بهائی، موضوع هویت‌سازی و تکیه بر مقدس‌سازی اماکن بهائی برای اطرافیان شوقی و سایر بازماندگان خانواده بهاء‌الله چندان روشن نبود و لزوم این چنین تصمیماتی را حس نمی‌کردند؛ اما با این وجود، شوقی افندی علی‌رغم مخالفت شاخه محمدعلی

از فرزندان بهاء‌الله در عکا، محل دفن خانواده را بازسازی کرد.^۲ از این طریق، شوقی می‌خواست نشان دهد که برای به‌دست گرفتن رهبری بهائی

1. Shoghi Effendi, *God Passes By*, p. 348.

استقرار این سه مرقد مطهر در ظل مقام بهی الانوار حضرت اعلی در قلب کرمل در حدیقه علیا مقابل مدینه منوره بیضا قبله اهل بهاء بر وسعت و عظمت قوای روحانیته منبعث از آن بقعه مقدسه که از لسان قدم به مقعر عرش و سریر ملکوت الهی موسوم و موصوف گردیده بیفزود (قرن بدیع، ص ۷۰۰).

2. Ruhe, *Door of Hope*, p. 162. Muhammad-Ali, Abdu'l-Baha's younger half-brother, did not acknowledge Abdu'l-Baha as leader of the Baha'is after the death of Baha'u'llah in 1892.

محمدعلی، نابرداری جوان‌تر عبداله‌بهاء، عبداله‌بهاء را به‌عنوان رهبر بهائیان پس از مرگ بهاء‌الله در ۱۸۹۲ نپذیرفت.

شایستگی و اهلیت لازم را دارد، درست همان‌گونه که عبداله‌بهاء پس از احراز مالکیت بر ماترک پدرش، جسد باب را در محل فعلی روضه باب دفن کرد. نیروی روحانی آرامگاه‌ها به آموزه بهائی تبدیل شده و می‌گویند اگر کسی برای خواسته‌ای مشخص در نزد قبر نواب (همسر اول بهاء‌الله) دعا کند اجابت خواهد شد، چراکه وی نزد بهاء‌الله واسطه می‌شود تا آن حاجت اجابت گردد.^۳

3. David Michael Piff, *Bahá'í Lore*, Oxford, George Ronald, 2000, p. 232.

برای مقدس سازی بناها، به جز استفاده از معماری و استناد به مطالب مقدس، اقدام دیگری هم صورت گرفت، آن هم استفاده از یادگاری های مقدس در آن مکان بود: لباس باب، نمونه مو و خون بهاء الله، شمشیر رهبر معروف بابی، ملاحسین و دست نوشته های گوناگون^۵ و مهم ترین بخش از این اشیای مهم، تصویر نقاشی شده باب و عکس بهاء الله (که معمولاً فقط برای بهائیان که برای زیارت به حیفا می آیند نشان داده می شود).^۶ در ساختمان آرشیوهای بین المللی (دارالآثار) یعنی اولین ساختمان از ساختمان های ایوان، نگهداری می شود. این ساختمان با عنوان آرشیو بین المللی (دارالآثار) که در سال ۱۹۵۷ تکمیل شد، به شکل عبادتگاه یونانی ساخته شده است و شوقی آن را یک الگوی استاندارد برای دیگر ساختمان های اداری قرار داد، تا تمام الگوهای قدیمی و تاریخی را در معماری خود نمایش دهد (واربرگ، ص ۴۳۹-۴۴۱).

در اکتبر ۱۹۸۵، روحیه ماکسول، بیوه شوقی افندی، در مرکز جهانی بهائی، برای جوانان بهائی سخنرانی کرد. در این سخنرانی که تحت عنوان «خدمت در مرکز جهانی» ایراد گردید، او به بقایای باب و بهاء الله اشاره کرد:

این طرح شوقی افندی بود که ساختمان های اداری بهائی در دامنه کوه، با ایوان های بلند و مشرف بر باغها ساخته شود.^۱ او در ذهنش برنامه های وسیعی برای تأسیس نهادهای اداری شگرف، تکان دهنده و جهان شمول، برای تحول و هدایت دنیا داشت.^۲ شوقی برای تقدس بخشیدن به برنامه های پرهزینه ای که در حیفا داشت، یک عبارت از لوح کرمل را تفسیر کرد که در آن بهاء الله، از جانب خدایی که از ازل کشتی اش را به سمت کوه کرمل هدایت کرده، اعلام می دارد «زمانی که این ساختمان ها برپا شود، پیشگویی موجود در «لوح کرمل» محقق خواهد گردید».^۳

شوقی افندی در نامه ها و پیام های بعدی خود بر پیشگویی ایوان کرمل تأکید و اشاره زیادی داشت.^۴ شاید به همین دلیل بود که وقتی می خواست درباره ایوان بلند صحبت کند با یک جناس محتاطانه ای بیان می کرد. چون در تعلیمات و باورهای بهائی، مقام و جایگاه اداری برای سادگی ایوان خوانده می شود. طی چندین سال گذشته، بهائیان سراسر جهان هزینه ساخت بنای اداری ایوان را به صورت هدایا و تبرعات پرداخته اند.

5. Shoghi Effendi, *God Passes By*, p. 347.

۶. کپی کوچک تر عکس ها در هر معبد بهائی قرار داده شده است. آن ها به ندرت و فقط پس از اجازه از بیت العدل جهانی، به بهائیان نشان داده می شود. هنگامی که من معبد بهائی را در کامپالا در فوریه ۲۰۰۰ و در شهر پاناما در فوریه ۲۰۰۱ دیدم، به من گفته شد که آخرین باری که این عکس ها نشان داده شده است، در ۱۹۹۲ در صدمین سالمرگ بهاء الله بوده است.

1. John Walbridge, *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time*, Oxford, George Ronald, 1996, p. 148.

2. Ruhe, *Door of Hope*, p. 170.

3. Ruhe, *Door of Hope*, pp. 170-171.

4. Shoghi Effendi to the Baha'is of the East, *Naw-Ruz 111 BE (1954)*. (BWCRD); Ruhe, *Door of Hope*, p. 171.

روزمره نیست. رفت و آمد عادی به ساختمان از سمت دیگر ساختمان و بخش پذیرش انجام می‌گیرد. داخل ساختمان با دیوارهای سبز، پلکان و میزهای سیاه با چوب‌هایی صاف و زیبا، تعدادی مبل کلاسیک نفیس، قالی‌های ایرانی و گلدان‌های چینی که برخی با گل و برخی بدون گل هستند، این ساختمان را از نظر زیبایی، منحصر به فرد ساخته است. سالن وسیع اصلی که کف آن با سنگ گرانیت پوشیده شده است، می‌تواند نزدیک به یک هزار نفر را در خود جای دهد. قلب جایگاه بیت‌العدل جهانی تالار شورا است که برای تشکیل جلسات مشاوره و ملاقات‌های بیت‌العدل جهانی ساخته شده است. پیوند معماری و باورهای مقدس‌انگاران بهائی تا جایی پیش رفته است که طبق اعتقادات بهائی، فقط در این جلسه است که بیت‌العدل به الهامات الهی و بالاترین توانایی و توجه دینی می‌رسد و می‌تواند برای بهائیان تصمیم‌گیری کند. تالار مشورتی برای کسانی که در مرکز جهانی بهائی کار می‌کنند دارای قداست و احترام خاص است. به عنوان مثال، رسم است زمانی که اعضا و کارکنان می‌خواهند از راهرو به سمت این تالار بروند صدای خود را بالا نمی‌برند و با صدای آهسته صحبت می‌کنند. شکل این راهرو به گونه‌ای است که پلکان آن دو بخش بوده و با چند پله به سمت در ورودی تالار مشورتی منتهی می‌شود. وقتی که اعضای بیت‌العدل برای تشکیل جلسه گرد هم جمع می‌شوند یکی

شما برای خدمت به بیت‌العدل و مرکز جهانی، به اینجا می‌آیید ولی امر مهمی که باید قطب‌نمای شما باشد، ابدان باب و بهاء‌الله و البته سرکار آقا (عبدالبهاء) است، این دلیل حضور همه ما در اینجا است. دلیل ایجاد مرکز جهانی و ساختمان بیت‌العدل و قلب مرکز اداری سیاره زمین در اینجا، همین است. چرا؟ به خاطر این دو بدن (تأکید از روحیه خانم است). این نکته اصلی است. این آن چیزی است که ما هرگز و هرگز نباید آن را فراموش کنیم. این موضوع باید ویژگی و خصیصه رفتار و منش شما باشد...^۱ (واربرگ، ص ۴۷۳).

ساختمان بیت‌العدل جهانی، معماری الهامات!

ساختمان اصلی ایوان، جایگاه بیت‌العدل جهانی، با سه طبقه، ساخت نئوکلاسیک، با ستون‌های مرمری در جلوی آن، یک بام با شیب خیلی ملایم و یک گنبد پهن است. این ساختمان طی سال‌های ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۲ ساخته و در سال ۱۹۸۳ بهره‌برداری شده است.^۲ کاشی‌های بام به رنگ سبز مایل به آبی روشن (فیروزه‌ای) است، به طوری که با سنگ‌های مرمر براق دیوارها تمایز آشکاری دارد. از سمت جلو که به سوی خلیج حیفاست، ساختمان دارای یک ورودی تشریفاتی و پله‌ها و ستون‌های عریض در جلوست، اما این ورودی برای عبور و مرور

1. Amatu'l Baha Ruhiiyyih Khanum, "Service at the World Centre", p. 5.

2. Smith, A Concise Encyclopedia of the Bahá'í Faith, p. 45.

بدون شک ساختمان‌های اصلی مرکز جهانی بهائی، از نظر فنی و معماری، دارای کیفیت بالایی هستند. سبک معماری این ساختمان‌ها عمدتاً از معماری احیاشده کلاسیک غربی الهام گرفته است؛ اما در عین حال از مدرنیسم و پست مدرنیسم (برای مثال در شکل خمیده و کمانی مرکز دارالتبلیغ) و معماری سنتی خاورمیانه نیز استفاده شده است. هم‌زمان، آن‌ها نشانه و نمادی از سازمان‌های بین‌المللی و چندملیتی را می‌رسانند و با چشم‌انداز بلند و تأثیرگذار خود، یک حکومت جهانی در آینده را نشان می‌دهند. به عنوان مثال، دو گزارشگر فرانسوی، که از مرکز جهانی بهائی در اواخر دهه ۱۹۸۰ بازدید کرده بودند، گفتند

سبک معماری این ساختمان‌ها عمدتاً از معماری احیاشده کلاسیک غربی الهام گرفته است؛ اما در عین حال از مدرنیسم و پست مدرنیسم (برای مثال در شکل خمیده و کمانی مرکز دارالتبلیغ) و معماری سنتی خاورمیانه نیز استفاده شده است. هم‌زمان، آن‌ها نشانه و نمادی از سازمان‌های بین‌المللی و چندملیتی را می‌رسانند.

که گویا از سازمان ملل یا یونسکو بازدید کرده‌اند.^۲ گفته می‌شود که بیت‌العدل دستور داده جایگاه بیت‌العدل، به‌طور خاص و ویژه، باید با همان نوع سنگ مرمری ساخته شود که در ساخت معبد آکروپولیس یونان استفاده شده است، چراکه معبد پانتئون با گذشت ۲۵ قرن، هنوز زیبایی خود را حفظ کرده است^۳ (واربرگ، ص ۴۴۶).

2. Colette Gouvion and Philippe Jouvion, *Les jardiniers de Dieu. A la rencontre de 5 millions de Bahá'ís*, Paris, Berg International, 1989, p. 25.

3. The Seven Year Plan 1979–1986. Statistical

از کارکنان پای پلکان‌ها می‌نشینند و این برای همه افراد به این معناست که جلسه در حال شکل‌گیری است.

بالای بالکن «اسم اعظم» حکاکی شده نصب شده است و پشت آنجایی است که در آن «تربت مقدس»، جمع‌آوری شده از روضه باب و بهاء‌الله، نگهداری می‌شود. تالار مشورتی بسیار بزرگ است و در وسط آن یک میز بسیار بزرگ با ۹ صندلی قرار دارد.^۱ جلوی دیوار نیز تعدادی صندلی و میز و قفسه کتاب قرار گرفته است. وقتی شخصی برای کار در مرکز جهانی بهائی، برای بیشتر از یک سال، پذیرفته می‌شود؛ از وی دعوت می‌شود تا به تنهایی، در تالار مشورتی، با اعضای بیت‌العدل ملاقات نماید. از

این خادم جدید درخواست می‌شود تا مناجاتی را قرائت نموده و سپس اعضای بیت‌العدل نیز برای توفیق خدمت او در مرکز جهانی بهائی، دعا می‌کنند. به‌طور معمول کارکنان در طول مدت خدمت خود، فقط در همین فرصت به این اتاق می‌آیند و نیز وقتی که می‌خواهند آنجا را ترک کنند (واربرگ، ص ۴۴۱–۴۴۴).

1. Interview with the building manager, 24 November 1988.



داخل اتاق پذیرایی بهاءالله

رضایبگ است، که بهاءالله یک سال (۶۷-۱۸۶۶) در آن زندگی کرد و اکنون به شکل زمانی که بهاءالله در آن می‌زیست، بازسازی شده است. اتاق‌ها، با دیوارهای سفید و قسمت‌های چوبی خارجی خانه به رنگ تیره است. حیاط خانه دارای دیوارهای بلند و باغچه‌ای به شکل و سبک ایرانی است. اتاق‌های محل اقامت بهاءالله در طبقه فوقانی خانه بود. وقتی در نوامبر ۱۹۹۶ از این خانه بازدید کردم، کفش‌هایم را بیرون درآوردم و پشت سر سرایدار خانه به طبقه بالا رفتم. او در اتاق اول را گشود، سالنی بود به ابعاد ۴×۷ متر. او سپس زانوزد و فرش را بوسید و رفت و مرا تنها گذاشت. درون اتاق سه در بود که به اتاق‌های کناری باز می‌شد و ابعاد هر کدام تقریباً ۴×۵ متر

ب- توسعه اماکن مقدس بهائی در خارج از فلسطین اشغالی اماکن تاریخی ترکیه

در طول ۵ سال اقامت در اردنه، بهاءالله در منازل مختلفی اقامت کرد. سه بنا از ۵ خانه‌ای که او در آن‌ها زندگی کرد کاملاً خراب شده‌اند، البته حدود آن خانه‌ها مشخص است. دوخانه دیگر هستند و بهائیان آن‌ها را خریده‌اند و اکنون محل زیارت آن‌هاست.^۱ یکی از خانه‌ها، خانه

Report, Haifa, The Universal House of Justice, 1986, p. 1. (BWC).

۱. توصیف خانه‌ها براساس یادداشت‌های میدانی از بازدید اردنه در ۱۷-۱۸ نوامبر ۱۹۹۶ است که با اطلاعاتی از کتابی درباره زندگی بهاءالله در اردنه تکمیل شده است:

Anthony A. Reitmayer, Adrianople. Land of Mystery, Istanbul, Baha[ʼi] Publishing Trust, 1992.

بود. درهایی هم پوشیده و پنهان شده بود که به دست شویی و حمام منتهی می‌شد. یکی از اتاق‌ها هم به اتاق کوچک دیگری منتهی می‌شد و از آنجا به راه‌پله پشت ساختمان می‌رسید. دیوار اتاق‌ها به رنگ سفید یاسی، صورتی و سبز بود. در همه اتاق‌ها فرش پهن بود و زیر پنجره‌ها پستی گذاشته بودند. روی طاقچه‌ها گل‌دان‌هایی با گل‌های مصنوعی سفید و قرمز قرار داشتند.

مشرق‌الاذکار: معابد بهائی

معبد بهائی و نهادها و مؤسسات وابسته و مرتبط با آن، روی هم مشرق‌الاذکار خوانده می‌شود. معابد بهائی، هسته و مرکز هر جامعه بهائی محلی است و مؤسسات اجتماعی و آموزشی، معمولاً پیرامون آن ایجاد می‌شود.^۱ این موضوع شاید نوعی الگوبرداری از ایجاد مدرسه علمیه در کنار مسجد، در سنت اسلامی باشد و بیانگر این فرهنگ است که در آیین بهائی همچون اسلام نباید فاصله‌ای بین زندگی دنیایی و حیات دینی باشد. بهائیان امیدوارند در آینده «مشرق‌الاذکار مبنایی برای نوع جدید و بهتری از مؤسسات و نهادهای بشری باشد».^۲ اگرچه، تاکنون فقط یکی از معابد بهائی موفق شده فقط یک مؤسسه

در قاب‌های روی دیوار، عکس‌های عبدالبهاء و شوقی افندی قرار داشت و غیر از این دو، دیگر دیوارها خالی است و آن اتاق‌ها می‌تواند جای مناسبی برای تفکر و تدبّر و تعمق باشد.

از خانه دیگر بهاء‌الله، منزل عزت آقا، که بهاء‌الله از ژوئن ۱۸۶۷ تا زمان تبعید به عکا در اوت ۱۸۶۸ در آن می‌زیسته، فقط ویرانه‌ای از ستون‌های آن مانده است. یک زوج سرایدار، در خانه‌ای مجاور این ویرانه، زندگی می‌کنند و علف‌های هرز را از باغچه آنجا پاک می‌کنند.

برحسب اعلام بهائیان سالانه حدود ۱۰۰۰ بهائی از این خانه‌ها بازدید می‌کنند، ولی برنامه زیارت مدونی برای این خانه‌ها وجود ندارد. بهائیان، به صورت فردی یا گروه‌های کوچک، پس از اخذ اجازه از مرکز جهانی بهائی، از آنجا بازدید می‌کنند (واربرگ، ص ۱۷۴-۱۷۵).

لندن، مکان مقدس جدید بهائیت

مرگ مشکوک و ناگهانی شوقی افندی در ۱۹۵۷، به هنگام بازدید از لندن، محل جدیدی را برای مقدس‌سازی به برخی از بهائیان نشان داد.

1. Shoghi Effendi, "The Spiritual Significance of the Mashriqu'l-Adhkár", The Bahá'í World, vol. 18, Haifa, Baha'í World Centre, 1986, pp. 569-570.

2. Horace Holley, "The Institution of the Mashriqu'l-Adhkár. 1. Foreword", The Bahá'í World, vol. 18, Haifa, Baha'í World Centre, 1986, p. 568.

جانبی و نورگیرهایی درگنبد، به داخل می‌تابد. ۹ ورودی به ساختمان و بسیاری جزئیات معماری متقارن براساس ضریب ۹. شوقی‌افندی در نامه‌ای توضیح داده که چرا معابد بهائی ۹ وجهی هستند:

عدد ۹ بالاترین رقم است و لذا جامعیت و کمال را می‌رساند، همچنین دلیل دیگری که عدد ۹ در معماری معبد به‌کار می‌رود آن است که این عدد، به حروف ابجد معادل کلمه بهاء است.^۴

سطوح بیرونی و داخلی ساختمان مشرق‌الاذکار معمولاً ساده و خالی است؛ مگر آنکه گهگاه تابلوی آبستره‌ای، درون قاب ساده یا

منبت‌کاری شده، بر دیوار نصب شود. تصویری از اسم اعظم بر روی سقف، یا جای دیگری قرار دارد. ممکن است برخی چیزهای تزئینی یا تابلوی خوشنویسی هم روی دیوارها نصب شود، ولی تابلو و مجسمه‌ای نصب نمی‌کنند.^۵ در همه معابد، به نوعی از گل و گلدان استفاده شده است. فضای اصلی و میانی مثل سالن سخنرانی

اجتماعی را در کنار خود داشته باشد: «خانه بهائی برای سالمندان» از سال ۱۹۵۸ تا زمان تدوین کتاب (۲۰۰۱) در مجاورت معبد ویلمت، نزدیک شیکاگو ایجاد شده است.^۱ ساخت معابد، براساس دستور بهاء‌الله در کتاب اقدس، صورت می‌گیرد:

ای مردم جهان، به نام مالک ادیان، خانه‌هایی برای پرستش خداوند، به بهترین شکل در شهرها بسازید و آن‌ها را به بهترین وجه تزئین نمایید، ولی البته نه با تصویر و مجسمه؛ سپس در آنجا با شادی و ابتهاج، خداوند بخشنده را پرستش کنید؛ خدایی که با یاد و ذکر او دیده و دل روشن می‌شود.^۲

مشرق‌الاذکارهای بهائی، براساس طرح معماری اولیه پیشنهادی عبدالبهاء و شوقی‌افندی ساخته می‌شوند که عبارت است از یک ساختمان دایره‌ای متقارن ۹ ضلعی، با گنبدی بالای فضای میانی آن.^۳ نور از طریق پنجره‌های

مشرق‌الاذکارهای بهائی، براساس طرح معماری اولیه پیشنهادی عبدالبهاء و شوقی‌افندی ساخته می‌شوند که عبارت است از یک ساختمان دایره‌ای متقارن ۹ ضلعی، با گنبدی بالای فضای میانی آن. نور از طریق پنجره‌های جانبی و نورگیرهایی درگنبد، به داخل می‌تابد.

4. From a letter written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer, 28 October 1949. Quoted in Helen Hornby (ed.), *Lights of Guidance: A Bahá'í Reference File*, New Delhi, Baha'í Publishing Trust, 1983, p. 312.
5. Wendi Momen (ed.), *A Basic Bahá'í Dictionary*, Oxford, George Ronald, 1991, p. 151.

1. "The Bahá'í Home (1958-2001)", http://www.kingdom-project.org/whats_kp/m_adhkar/bhome.html. Accessed 8 April 2003.

2. Baha'u'llah, *The Kitáb-i-Aqdas, The Most Holy Book*, Haifa, Baha'í World Centre, 1992, p. 29. [بند ۳۲ کتاب اقدس.]

3. Duane L. Herrmann, "Houses as Perfect as Is Possible", *World Order*, vol. 26, 1994, pp. 17-31.

ساخت مشرق‌الاذکاری برای خودشان شد.^۵ بهائیان امریکا، در سال ۱۹۰۸، ساختمانی را در ساحل دریاچه میشیگان، در ویلمت، در شمال شیکاگو خریدند و کارهای ساختمانی در دهه ۱۹۲۰ آغاز شد.^۶ این ساختمان ۹ گوشه، با ترکیبی از معماری شرق و غرب، در سال ۱۹۵۳ تکمیل شد.^۷

پس از پایان جنگ جهانی دوم، شش معبد به ترتیب زیر بنا شد: کامپالا (اوگاندا)، پاناما سیتی (پاناما)، لانگن هایم (آلمان)، سیدنی (استرالیا)، اپیا (ساموا) و دهلی نو (هند). ساخت معبدی در سانتیاگو (شیلی) هم آغاز شده است. معبد دهلی نو جدیدترین و بزرگ‌ترین آن‌ها است، با قطر ۷۰ متر و ارتفاع ۴۱ متر.^۸ گنبد معبد دهلی نو به شکل گل مرداب (لوتوس) است.^۹

این معبد در سال ۱۹۸۶ افتتاح شد و خیلی زود به یکی از جاذبه‌های گردشگری تبدیل شد. طراحی معبد دهلی نو می‌تواند برای شناخت و درک بهائیان جنبه سمبولیک داشته باشد: نگاه سنتی به دیدگاه هندیان درباره مفهوم و صفات

تزیین و آماده شده، ولی خبری از محراب، که مرکز توجه و محور ساختمان باشد، نیست. صندلی‌ها به نحوی چیده شده و قرار گرفته‌اند که حضار رو به قبله بهائی، یعنی قبر بهاء الله می‌نشینند.^۱

معابد هشت‌گانه بهائی

اولین معبد بهائی در عشق‌آباد ترکمنستان، در شمال ایران، که در آن زمان جزئی از خاک روسیه بود، ساخته شد. در آن شهر، جامعه بهائی، متشکل از ایرانیان مهاجر رو به افزایش بود.^۲ شروع ساخت معبد در سال ۱۹۰۲ بود و چند سال بعد تکمیل شد و در آن زمان، بزرگ‌ترین ساختمان شهر و بزرگ‌ترازهر مسجد و کلیسایی بود.^۳ پس از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، شرایط برای جامعه بهائی عشق‌آباد بد شد. در سال ۱۹۲۸، دولت شوروی، ساختمان مشرق‌الاذکار را همچون بقیه اماکن دینی، تصرف کرد. در سال ۱۹۶۸، مشرق‌الاذکار بر اثر زلزله‌ای به شدت تخریب و سرانجام ویران شد.^۴

طرح مشرق‌الاذکار عشق‌آباد، که عبدالبهاء ارائه کرده بود، الهام‌بخش جامعه بهائی امریکا برای

1. D. MacEoin, "Mashri' al-Adhkār", in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 6, Leiden, Brill, 1991, p. 720.

2. M. Momen, "The Baha'i Community of Ashkhabad; its Social Basis and Importance in Baha'i History", in Shirin Akiner (ed.), *Cultural Change and Continuity in Central Asia*, London, Kegan Paul, 1991, pp. 278-305.

3. Momen, "The Baha'i Community of Ashkhabad".

4. R. Jackson Armstrong-Ingram, *Music, Devotions, and Mashriq' l-Adhkār*, *Studies in Bábi and Bahá'í History*, vol. 4, Los Angeles, Kalimat Press, 1987, pp. 10-17.

5. Armstrong-Ingram, *Music, Devotions, and Mashriq' l-Adhkār*, pp. 121-124.

6. Armstrong-Ingram, *Music, Devotions, and Mashriq' l-Adhkār*, pp. 135-145, p. 210.

7. Armstrong-Ingram, *Music, Devotions, and Mashriq' l-Adhkār*, pp. 285-289.

8. Bahá'í House of Worship. New Delhi, India [folder with information sheets, n.d., n.p.]. (Unpublished).

9. Sheriar Nooreydzan, "The Lotus of Baha-pur", *The Bahá'í World 1979-1983*, vol. 18, Haifa, Baha'í World Centre, 1986, pp. 574-584.

یک روز شنیدم که بازدیدکننده‌ای از راهنمای بهائی سؤال کرد این بنا به چه منظوری ساخته شده؟ او پاسخ داد که بنا برای همه بازدیدکنندگان و مراجعه‌کنندگان ساخته شده است. بازدیدکننده گفت: مردم البته می‌آیند، ولی هدف و منظور سازندگان از ساخت اینجا چه بوده است؟ فرد راهنمای بهائی کاملاً گیج شده بود و پاسخی نداشت جز آنکه تکرار کند اینجا ساخته شده تا مردم به آن مراجعه کنند و آن را ببینند! مثل بسیاری ساختمان‌های شیک و عظیم دیگر، مشرق‌الاذکارها هم احمقانه و فقط برای خرج تراشی و مصرف پول مردم ساخته شده، که هیچ کارکردی، جز آنکه مردم آن‌ها را تماشا

کنند، ندارند^۴ (واربرگ، ۴۹۳).

بخش دوم زمان‌های مقدس

تقویم مقدس

تقسیم مقدس روزها

تقویم، مثال مناسب دیگری از موارد دیگر مقدس‌سازی است. تقویم و آداب اسلامی از ابتدا مورد توجه باییت بوده و در این دوره نیز به‌طور ویژه استفاده شده است. بهاءالله تقویم باب را که مبتنی بر قداست عدد ۱۹ بود و سال

4. Armstrong-Ingram, Music, Devotions, and Mashriq'u-Adhkár, pp. 308–309.

نیلوفرآبی (لوتوس) و عناصر معماری غربی را ترکیب کردن و آن را یک سمبل جهانی تلقی کردند.^۱

کریستر هیدین در تجزیه و تحلیل خود از معماری مساجد این‌طور نتیجه‌گیری کرده است: مناره و منبر، مظاهر طلوع و دعوت دین از بشریت

است. همه مردم دعوت به آمدن و شنیدن می‌شوند. البته هیچ‌کس به‌تنهایی با دیدن و شنیدن مطالب احساسی زیبا، متقاعد نمی‌شود، بلکه مسجد موجب رشد و توسعه عقلانی بشر است.^۲

معنای لغوی مشرق‌الاذکار و بنای ۹ ضلعی و گنبد آن هم، تا حدی می‌تواند معادل و جایگزین منبر و مناره تلقی

گردد؛ به این ترتیب، مشرق‌الاذکار، که صرفاً محل بازدید و گردشگری است یا به قول شوقی افندی «مبلغ صامت» تلقی شده، شاید نتواند وسیله مناسبی در راهبرد تبلیغ بهائیان تلقی شود.^۳

ارمسترانگ - اینگرام داستان زیر را نقل کرده که روشن‌نگرو بیانگر واقعیات است:

1. Herrmann, "Houses as Perfect as Is Possible".

2. Hedin, "Islam: The Universal Religion as Expressed through Muslim Architecture" (quotation, p. 194).

3. Shoghi Effendi, God Passes By, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1995, p. 351.

جلاله خداوند، در دعای سحرشیعیان، اقتباس شده است.^۵ هر روز از ۱۹ روز ماه هم به ترتیب اسامی، شبیه اسامی ماه‌های سال را دارد، لذا روز چهارم، یوم عظمت است. به پیروی از تقویم اسلامی و یهودی، هر روز از غروب روز قبل شروع می‌شود. برخلاف تقویم اسلامی، تقویم بهائی، یک تقویم خورشیدی است، که همان تقویم سنتی و رایج در ایران است. حاصل ضرب ۱۹ ماه در ۱۹ روز، ۳۶۱ روز می‌شود که از سال شمسی ۴ یا ۵ روز کمتر است. این ایام، به نام ایام هاء، بین ماه‌های ۱۸ و ۱۹ قرار داده شده است. سال بهائی با همان نوروز باستانی ایرانی شروع می‌شود، که مطابق ۲۱ مارس است. نوروز از سوی همه ایرانیان شروع سال جدید و عید ملی است و لذا نمی‌توان آن را اختصاصاً شروع سال بهائی دانست (واربرگ، ۳۵۸).

مناسبت‌های مقدس

عید رضوان

بهاء الله قبل از عزیمت به استانبول، چند روز آخر را درون چادر خود، که در باغ نجیب‌پاشا، در حومه بغداد برپا شده بود، گذراند. بر طبق آثار بهائی، او طی دوره ۱۲ روزه، از ۲۱ آوریل تا ۲ مه ۱۸۶۳، با بهائیان محلی ملاقات کرد.^۶ بهائیان معتقدند طی این ۱۲ روز و در آن باغ که به زبان عربی رضوان خوانده می‌شد، بهاء الله به خانواده

را به ۱۹ ماه ۱۹ روزه تقسیم کرده بود، حفظ کرد. به پیروی از سنت علوم باطنی صوفیانه و شیخیه، باب نظام علم حروف و طلسماتی را ایجاد کرد.^۱ او براهمیت عدد ۱۹ تأکید کرد و این عدد پایه و مبنای برخی شمارش‌ها و نیز مالیات در دولت آینده بابی قرار گرفت.^۲ باب همچنین تقویم سالانه‌ای معرفی کرد که ۱۹ ماه داشت و هر ماه آن ۱۹ روز بود. در این تقویم که به بدیع مشهور است، سال ۱۸۴۴، سال اعلام مقام باب، سال اول محسوب می‌شود. بهائیان هم تقویم بابی را نیز استفاده می‌کنند.

باب در کتاب بیان اعلام می‌دارد که ظهور خود او در ساعت ۲ و ۱۱ دقیقه بامداد پنجم جمادی الاولی سال ۱۲۶۰ هجری قمری (۲۲ مه ۱۸۴۴) اتفاق افتاده است.^۳ از آن زمان، قیامت مذکور در قران آغاز شده، زیرا اسلام به کمال خود رسیده بود.^۴ (واربرگ، ص ۱۴۳-۱۴۴).

اسامی ۱۹ ماه تقویم بهائی که با طراحی باب، شامل ۱۹ ماه و هر ماه ۱۹ روز است، از اسامی

1. Denis M. MacEoin, "Nineteenth Century Babi Talismans", *Studia Iranica*, vol. 14, 1985, pp. 77-98; MacEoin, *Rituals in Babism and Baha'ism*, pp. 14-21.

2. Browne, "The Bábis of Persia. II. Their Literature and Doctrines".

3. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 170. In his translation of the Persian Bayan, Nicolas erroneously gives the equivalent Gregorian date as the 12th of May 1844. A.-L.-M. Nicolas (trans.), *Seyyèd Ali Mohammed dit le Bâb. Le Bèyan Persan*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1911, p. 69, note 2.

4. Nicolas, *Le Bèyan Persan*, p. 69.

5. Walbridge, *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time*, p. 185.

6. Shoghi Effendi, *God Passes By*, pp. 149-155.

بقیه روزهای مقدس

البته در سال بهائی ایام مقدسه خاص دیگری هم وجود دارد.^۴ ایام بعثت باب و سالروز تولد و مرگ او و بهاءالله نیز از ایام مقدسه است. با احتساب نوروز، مجموعاً ۹ روز ایام مقدسه وجود دارد و برای بهائیان کارکردن در این روزها ممنوع است. البته ۲ روز کم اهمیت‌ترین نیز هست، روز درگذشت عبدالبهاء و روز عهد و میثاق، که تعطیلی کار در این روزها الزامی نیست. ایام هاء از ایام مقدسه نیست، ولی بهاءالله به طرفدارانش دستور داده که در این ایام اسباب شادی اهل خانواده و نیز افراد فقیر و نیازمند را فراهم آورند.^۵ در جوامع بهائی مدرن، این ایام به جشن و ضیافت اطفال تغییر یافته است.

ایام مقدسه از سوی اکثر بهائیان دانمارک، به طور منظم برگزار می‌شود. طبق پاسخ مصاحبه‌شوندگان، نوروز و رضوان از سوی دو سوم بهائیان و ۵ روز دیگر مرتبط با باب و بهاءالله، تقریباً توسط نیمی از بهائیان رعایت می‌شود؛

4. Walbridge gives detailed and systematic information concerning the origin of the Baha'i holy days, their symbolic meaning and the traditions usually associated with their celebration. See Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 206-247.

5. Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Aqdas, p. 25.

و نزدیکانش اعلام کرده که پیامبر است و خود را من یظهره الله خواند. بهائیان ایام دوازده‌روزه رضوان (اردیبهشت ماه) را، که یادآور ایام اعلام مقام بهاءالله است، مهم‌ترین مناسبت‌های سال می‌دانند و به عنوان مقدس‌ترین و مهم‌ترین اعیاد بهائی روزهای اول و نهم و دوازدهم را جشن ویژه می‌گیرند و کارکردن در آن روزها را حرام می‌دانند.^۱ انتخابات محافل مختلف بهائی هم طی این ایام برگزار می‌شود.

بهائیان معتقدند طی این ۱۲ روز و در آن باغ که به زبان عربی رضوان خوانده می‌شد، بهاءالله به خانواده و نزدیکانش اعلام کرده که من یظهره الله است. بهائیان ایام دوازده‌روزه رضوان را، که یادآور ایام اعلام مقام بهاءالله است، مهم‌ترین مناسبت‌های سال می‌دانند و به عنوان مقدس‌ترین و مهم‌ترین اعیاد بهائی روزهای اول و نهم و دوازدهم را جشن ویژه می‌گیرند و کارکردن در آن روزها را حرام می‌دانند.

بهائیان کاملاً آگاهند که جزئیات اندکی درباره این رویداد محوری و اصلی در تاریخ بهائی وجود دارد^۲ زیرا بهاءالله فقط در بهار ۱۸۶۶، یعنی ۳ سال پس از خروج از بغداد و عزیمت

به استانبول، به طور علنی مقام خود را به بابیان اعلام کرد^۳ (واریگ، ۱۶۹-۱۷۰).

1. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, p. 238. Quotation from Shoghi Effendi, God Passes By, p. 151.

2. Shoghi Effendi, God Passes By, pp. 149-155; Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 235-236.

3. Adib Taherzadeh, The Revelation of Bahá'u'lláh. Adrianople 1863-68, Oxford, George Ronald, 1977, pp. 301-305; Smith, The Babi and Baha'i Religions, p. 67.

راحتی نشستند و به فاصله اندکی روحیه ماکسول، همراه با یکی از اعضای بیت‌العدل، که در آن هفته، ریاست بیت‌العدل را برعهده داشت وارد شد. طبق معمول ایشان به هراتاق و محفلی وارد می‌شود، همه افراد از جای خود برمی‌خیزند. آن دو نفر نشستند و نگاهی به حضار انداختند.

کمیته‌ای برنامه را تربیت داده بود که مشتمل بر دعا و مناجات‌هایی به زبان‌های انگلیسی، عربی و فارسی بود. سپس تمام ۶۰۰ نفر، قدم زنان وارد باغ شدند که در پای کوه قرار دارد و دری فلزی آن را از منزل جدا کرده است. این در که معمولاً بسته است، آن شب باز بود. آن‌ها از خیابان هاتزیونات عبور کرده و از طریق خیابانی که دو سوی آن نخل کاشته شده به سوی مرقد باب رفتند. معمولاً در طول شب این مکان تعطیل و بسته است. چراغ‌های ساختمان در غروب‌ها روشن است و آخر شب آن را خاموش می‌کنند، اما در آن شب درها به سوی دو مزار باب و عبدالبهاء باز بود. شمعدان‌ها روشن بود و در بیرون، گنبد طلایی باب زیر نور می‌درخشید.

بسیاری از ایرانیان بهائی در بیرون مزار، گریه می‌کردند. سرانجام مراسم با خواندن دعا و مناجات خاتمه یافت که یکی از آن‌ها را روحیه خانم قرائت کرد، سپس جمعیت آهسته آهسته به منازل خود رفتند (واربرگ، ۴۶۱-۴۶۲).

آن دو روز کم‌اهمیت‌تر (مرگ عبدالبهاء و روز عهدوميثاق) را حدود ۴۰٪ آن‌ها رعایت و برگزار می‌کنند.

معمولاً یکی از جوامع بهائی محلی مسؤولیت برگزاری مراسم را عهده‌دار می‌گردد که شامل خواندن مناجاتی به زبان عربی یا فارسی، یک یا دو سخنرانی به مناسبت آن روز و رویداد خاص و بعضی برنامه‌های سرگرمی است (واربرگ، ۳۵۸-۳۵۹).

عبدالبهاء در روز ۲۸ نوامبر ۱۹۲۱، حدود ساعت یک بامداد درگذشت.^۱ لذا برنامه سالگرد فوت عبدالبهاء، در همان ساعت انجام می‌شود. گزارش این روز مقدس در مرکز جهانی بهائی، در سال ۱۹۸۸:

اول غروب ۲۷ نوامبر، بهائیان در صف‌های طولانی، بیرون منزل عبدالبهاء، در خانه شماره ۷ هاپارسیم منتظر بودند تا وارد شوند و رختخوابی را که او، در آنجا فوت شده بود زیارت کنند؛ رختخواب را ببینند، مکث کنند، دعا بخوانند و سپس آنجا را ترک نمایند.

در ساعت ۱۱:۳۰ شب، مراسم در ساختمان مقرّ بیت‌العدل جهانی آغاز شد. زائران، کارکنان و همسرانشان، حدود ۶۰۰ نفر، با پوشیدن لباس‌های تیره و سیاه، در آنجا گرد آمدند. آن‌ها از در تشریفاتی ساختمان وارد شدند، که معمولاً بسته است. در داخل، آن‌ها در تالار ساختمان، در مبل‌های

1. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 245-247.

ضيافت نوزده روزه

در ضیافت منطقه جدید شرکت کنند.^۳ ضیافت نوزده روزه معمولاً در منازل اشخاص برپا می شود (واربرگ، ص ۳۶۵).

ایجاد توازن واقعی بین فعالیت های انجمن محور و جامعه محور، دغدغه تمام جوامع است و از این رو یک موضوع راهبردی برای رهبری است (درباره بهائیان، منظور از رهبری همانا محفل ملی و محافل محلی است). گویا زمانی که شوقی افندی ضیافت نوزده روزه را بنیان گذاشت، هر دو نوع فعالیت را برای بهائیان لازم می دانست. همان طور که توضیح داده شد، ضیافت نوزده روزه نه تنها استخوان بندی نظم اداری بهائی است و از این رو فعالیت

اجتماعی تلقی می شود؛ بلکه اهداف روحانی و انجمن محور هم در آن وجود دارد (واربرگ، ص ۳۷۶).

برنامه های هفتگی در معابد

معابد بهائی روزهای یکشنبه برای عموم باز است و شرکت در مراسم دعا و مناجات آن برای همگان آزاد است. برنامه مناجات مشرق الاذکار ابتدا در جامعه بهائی عشق آباد شروع شد و از دهه ۱۹۵۰ به بعد تغییر چندانی نداشته است.^۴

3. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 209–210.

4. Armstrong-Ingram, Music, Devotions, and

ضيافت نوزده روزه، که ستون فقرات حیات دینی بهائی است، معمولاً در اولین روز هر ماه بهائی برپا می شود. در ضیافت های نوزده روزه فقط بهائیان مجاز به شرکت هستند؛ ولی در مراسم ایام مقدسه، حضور غیربهائیان نیز توصیه شده است. ضیافت نوزده روزه اساساً از یک برنامه مناجات همراه با پذیرایی شام در سال ۱۹۰۵ در امریکا شروع شد که از آن پس بهائیان آن را، به توصیه عبدالبهاء به طور منظم برپا می کنند.^۱ شکل کنونی ضیافت نوزده روزه را شوقی افندی پایه گذاری کرد که شامل سه بخش است: اول بخش دعا و مناجات، سپس

بخش اداری و بخش سوم که جمع شدن دوستانه همراه با صرف غذاست.^۲ به طور رسمی ضیافت نوزده روزه در مناطقی برپا می شود که محفل محلی در آنجا ایجاد شده باشد؛ در عین حال در مناطقی که تعداد بهائیان کمتر از نه نفر باشد نیز، آن ها می توانند در صورت تمایل، در اولین روز ماه بهائی، ضیافتی برپا کنند. بهائینی که از منطقه ای به شهر و منطقه دیگر بروند، می توانند

1. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 207–208.

2. [Shoghi Effendi], Principles of Bahá'í Administration, p. 52.

متن‌های مقدس کتاب‌های مقدس

بهائیان آثار بهاء‌الله را جزو مهم‌ترین نوشته‌های آیینی خود می‌دانند: کتاب اقدس حدود سال ۱۸۷۳ به عربی نگاشته شد (شاید بخش‌هایی از آن در سال ۱۸۶۸ نوشته شده باشد)^۲، اگرچه اولین ترجمه رسمی از این کتاب، که با *نظر بیت العدل جهانی* صورت گرفت، در سال ۱۹۹۲ منتشر شد.^۳ تا قبل از آن، جز برخی گزیده‌ها و منتخبات این کتاب در اختیار بهائیان غرب نبود.^۴ ترجمه رسمی به سایر زبان‌ها هم، فقط با استفاده از متن انگلیسی چاپ شده توسط *بیت العدل*

2. Kamran Ekbal, "Islamische Grundlagen des Kitáb-i Aqdas—Mit neuen Erkenntnissen zu seiner Datierung", in Johann Christoph Bürgel and Isabel Schayani (eds.), *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahá'í-Religion*, Hildesheim, Georg Olms, 1998, pp. 53–89.

3. Baha'u'llah, *The Kitáb-i-Aqdas. The Most Holy Book*, Haifa, Baha'i World Centre, 1992.

یک ترجمه قبلی به انگلیسی توسط Wil- و Earl E. Elder و Liam McE. Miller از سال ۱۹۶۱ هست که بهائیان تأییدش نمی‌کنند:

پیتر اسمیت اشاره می‌کند که ترجمه زودتری میان بهائیان آمریکایی دست به دست می‌شد:

Peter Smith, *A Concise Encyclopedia of the Bahá'í Faith*, Oxford, Oneworld, 2000, p. 44.

4. [Universal House of Justice], *A Synopsis and Codification of The Kitáb-i-Aqdas the Most Holy Book of Bahá'u'lláh*, Haifa, Bahá'í World Centre, 1973. Shoghi Effendi's authoritative compilation of Baha'u'llah's writings, *Gleanings from the Writings of Baha'u'llah*, from 1935, contains the opening passages of the *Kitáb-i-Aqdas* on pp. 330–333, but with no reference to the original source of the text.

برنامه مشرق‌الاذکارها تقریباً یکسان است: بخش اصلی آن خواندن دعا و مناجات، توسط افراد مختلف است، متونی که برای تلاوت گزینش شده، تحت عناوینی مثل عشق، تفکر، وحدت جامعه بشری، یا ایمان به خداست.^۱ مراسم نماز جماعت وجود ندارد.

بهائیان، طبق سنت اسلامی، مناجات خود را به صورت آهنگین و موزون و به زبان فارسی یا عربی اجرا می‌کنند. درحالی‌که اجرای برنامه کُر بهائی بسیار شبیه دعاخوانی مسیحیان در کلیسا است. در بین اعضای جامعه بهائی آمریکا، بحث زیادی درباره استفاده از سبک مناجات خوانی کلیسایی، در سنت مناجات خوانی بهائی صورت گرفته است. به عنوان مثال یک برنامه از یکشنبه، ۱۳ فوریه ۲۰۰۰، *مراسمی در مشرق‌الاذکار آفریقایی، خارج از کامپالا (اوگاندا) گزارش می‌شود:*

مراسم ساعت ۱۰:۳۰ آغاز و ۴۰ دقیقه طول کشید. حدود ۱۱۰ نفر حضور داشتند که ۷۵٪ آن‌ها سیاه، ۱۷٪ سفید و ۸٪ هم ایرانی بودند. تمام مطالب خوانده شده عبارت بود از عبارات بهائی به زبان‌های انگلیسی و عربی. در بین مطالبی که قرائت شد، یک گروه کر آموزش دیده، قطعاتی را اجرا کرد. پس از این برنامه مردم شروع به گفت‌وگو با بغل دستی‌های خود کردند و سپس با چای و بیسکویت از آن‌ها پذیرایی شد (واربرگ، ص ۴۹۰–۴۹۱).

Mashriqu'l-Adhkár, pp. 14–16, p. 291.

1. Armstrong-Ingram, *Music, Devotions, and Mashriqu'l-Adhkár*, p. 291.

زبان مقدس از بیان عربی تا انگلیسی شوقی

استفاده از زبان اداری خاص غیرمتعارف، احتمالاً ریشه در تحصیلات بهاء الله نزد منشیان دربار قاجار دارد، اما اصل مقدس سازی دینی در زمان شوقی به زبان رسید. تا آن زمان هیچ زبان خاصی نزد بهائیان مقدس تلقی نمی شد ولی شوقی افندی سبک خاصی را ارائه کرد که در واقع کارکرد زبان مقدس را برای بهائیان داشت. این ویژگی ها موجب شناخت متن توسط بهائیان می شود.

شوقی افندی به هنگام ترجمه آثار بهاء الله به انگلیسی، از سبک نگارش مترجمان قرن هفدهم انجیل استفاده کرد.^۵ برای خواننده انگلیسی و آمریکایی، این سبک انجیل (سبک دوره شاه جیمز) یادآور سنت زبانی مسیحی است و لذا به متون بهائی نیز ویژگی دینی می داد. این نکته نشانگر آن است که قدرت کلمات متون، از سبک زبانی ترجمه شده برخاسته است. «زبان انگلیسی فاخر بهائی» شوقی افندی، درحقیقت نمونه روشنی از «خلق و ایجاد سنت» است، زیرا شوقی افندی آگاهانه سبک زبان دینی قدیمی مناسبی را برگزید.^۶

شوقی افندی حتی در نامه هایش، در موضوعاتی که افراد غیربهائی آن را مطالب اداری و غیردینی می دانند، از سبک نگارش دینی استفاده می کرد،

5. See the introduction to The Kitáb-i-Aqdas, p. 9.

6. E. Hobsbawm and T. Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

جهانی، انجام شده یا در برنامه انجام است.^۱ این امر نشان دهنده آن است که بهائیان چاپ اقدس به زبان اصلی و زبان های دیگر را کنار گذاشته اند. بهاء الله با اعلام «من یتظهره اللهی» خود، شریعت باب را نسخ کرد و با کتاب اقدس، شریعت جدیدی ارائه کرد. تفاوت های عمده ای بین آیین و روش های باب و بهاء الله وجود دارد: بهاء الله بسیاری از دستورها و محرمات بیان را کنار گذاشت؛ از قبیل حرمت موسیقی، آتش زدن کتاب ها و مجازات و برخورد خشونت آمیز با ناباوران و دگراندیشان. او آشکارا جهاد را نیز ممنوع ساخت.^۲ دیدگاه و مفهوم سنتی شیعی و بابی درباره نجاست غیرمومنان، یا نجاست برخی از اشیاء و پشم و پوست حیوانات... نسخ شده است.^۳ (واربرگ، ص ۱۷۷-۱۷۸).

بهائیان عبدالبهاء را به عنوان مفسر رسمی آثار و نوشته های پدرش می شناسد. او نه یک مظهر الهی جدید، بلکه انسانی معمولی است که برای این کار انتخاب شده است.^۴ از طریق عبدالبهاء می توان تعالیم بهاء الله را فهمید و بنابراین آثار و گفتار عبدالبهاء از جمله نصوص و ادبیات مقدس و اصلی بهائی قلمداد می شود (واربرگ، ص ۱۸۲).

1. Suheil Bushrui, The Style of the Kitáb-i-Aqdas. Aspects of the Sublime, Bethesda, University Press of Maryland, 1995, p. 19.

2. Universal House of Justice, Synopsis and Codification, p. 48.

3. Baha'u'llah, Kitáb-i-Aqdas, p. 22, p. 47.

4. Shoghi Effendi, God Passes By, p. 240.

زیرا به نظر بهائیان، نظم اداری بهائی، بوروکراسی مقدسی است که نیازمند زبان مقدس است.

ترجمه‌های شوقی‌افندی‌الگویی برای ترجمه‌های بعدی، حتی الگویی برای نگارش برخی پیام‌های مرکز جهانی بهائی بوده است. با بررسی پیام‌های بیت‌العدل جهانی متوجه می‌شویم که آن‌ها

در پیام‌های داخلی جامعه بهائی از سبک انگلیسی بهائی شوقی‌افندی استفاده می‌کنند. متن زیر نمونه‌ای از یک پیام خطاب به بهائیان غرب، در سال ۱۹۴۷ است. در این نامه شوقی‌افندی خواستار برپایی کنفرانس‌ها و مدارس تابستانه در اروپا، به عنوان بخشی از کار تبلیغی بهائی در اروپا می‌شود:

چنین مدارس تابستانه و کنفرانس‌هایی، که طرح و اجرای آن را یکی از مهم‌ترین آژانس‌های عالی‌ترین مؤسسه اداری جامعه بهائی امریکای شمالی انجام می‌دهد و افرادی که در آنجا گردهم می‌آیند نمایندگان بهائی نژادها و ملل مختلف قاره اروپا هستند، با اتکاء به ویژگی‌های منحصر به فرد خود، در مسیر تکامل امر بهائی، مبنای تاریخی عظیمی را در مسیر توسعه طبیعی جامعه جهانی بهائی خواهند گذارد و پیشگام کنفرانس‌های تاریخ‌سازی خواهند شد که طی آن نمایندگان نژادها و ملل، در چهارچوب بهائی، برای تقویت پیوندهای روحانی

و اداری و اتحاد اعضای خویش تلاش می‌کنند.^۱ بخش پایانی پاراگراف فوق، «برای تقویت پیوندهای روحانی و اداری و اتحاد اعضای خویش تلاش می‌کنند» همچنین نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه مهم نظم اداری و تشکیلات بهائی در نزد شوقی‌افندی است. شوقی‌افندی بسیاری از پیام‌های کوتاه خود را به وسیله تلگراف ارسال می‌کرد و بعدها، حتی با وجود پیشرفت فناوری ارتباطات، تلگراف به عنوان سنت و سبک بهائی تثبیت شد. برای دوره‌ای بیش از ۲۵ سال، از تلگراف برای مخابره پیام‌ها استفاده شد. حتی امروزه، گاه و بیگاه، بیت‌العدل جهانی از

شوقی‌افندی به هنگام ترجمه آثار بهاء‌الله به انگلیسی، از سبک نگارش مترجمان قرن هفدهم انجیل استفاده کرد. برای خواننده انگلیسی و آمریکایی، این سبک انجیل (سبک دوره شاه جیمز) یادآور سنت زبانی مسیحی است و لذا به متون بهائی نیز ویژگی دینی می‌داد.

روش تقریباً منسوخ ارسال تلگراف برای رساندن پیام خود استفاده کرده و به این ترتیب، سبک و سنت دیگری برای خود ایجاد می‌کند.^۲ شاید تداوم این روش برای بهائیان تداعی‌کننده این باشد که بیت‌العدل جهانی همان فعالیت‌های ولی امرالله را دنبال می‌کند و بر مسند او نشسته است.

1. Shoghi Effendi to Baha'is of the West, 5 June 1947, GC001/104/00032. (BWC-RD).

2. See Universal House of Justice, A Wider Horizon, 1992, pp. 224–225, for a characteristic example from 1990.

تأکید بر ساختن هویت بهائی براساس ایجاد یک خاطره جمعی بهائی، به وسیله این «صحنه‌های هیجان‌انگیز» درخشان برای امر و زشت و ننگین برای دشمنان امر، دارد. صحنه‌هایی که باید به عنوان پدیده‌ای نادر در تاریخ مدرن تلقی شود.^۳ البته باید در نظر داشت که در این صحنه‌آرایی، بهاء الله هم «نقش» خود را در درام «قلعه طبرسی» پیدا کرده است. او قبل از آنکه محاصره قلعه شروع شود، به بازرسی استحکامات پرداخت. همچنین بعداً تلاش کرد تا به مدافعان قلعه ملحق شود، ولی در راه بازداشت و با چوب و فلک تنبیه شد^۴ (واربرگ، ص ۱۴۲).

مناسک مقدس

رهبران بهائی برخی از آداب و سنن و دکترین با بیان را - که البته اختصاص به آن‌ها نداشت، بلکه عرف و سنت اسلامی تلقی می‌شد - حفظ کرده و تداوم بخشیدند. از این رو شکل و فرم مناجات و نماز، روزه و سفر حج که در کتاب اقدس تشریح شده، بسیار شبیه آداب و عبادات مشابه اسلامی است^۵ (واربرگ، ص ۱۷۸).

قابل ذکر است که تلگراف‌های تسلیت بیت العدل جهانی، با حروف بزرگ، به صورت سنگ نوشته، در ورودی آرامگاه‌های بهائی، مثل آرامگاه لندن، که شوقی افندی و بسیاری دیگر از افراد برجسته بهائی در آن دفن شده‌اند، یا در آرامگاه بهائی در کامپالا، که خارج از محوطه مشرق‌الاذکار کامپالا است، در معرض دید است و یادآور این سنت است.^۱

شوقی افندی در سال ۱۹۲۳، ترجمه کلمات فارسی و عربی و اسامی بهائی را استانداردسازی کرد. به هر صورت، سال‌ها پس از منسوخ شدن استفاده از علائم صوتی در حروف انگلیسی، بهائیان همچنان در ادبیات رسمی خود از این علائم صوتی استفاده می‌کنند. بنابراین، استفاده از این سبک علائم در نوشتن اسامی و اصطلاحات عربی و فارسی، یک عرف و سنت در زبان (مقدس) بهائی شده است (واربرگ، ص ۱۹۹-۲۰۰).

در قرن بدیع، شوقی افندی، نقاط مهم جنگ را در سه صفحه خلاصه‌وار، با نثری حماسی، نقل می‌کند و عباراتش را با «ما این‌گونه به یاد می‌آوریم...»، «ما حیرت می‌کنیم و بهت زده می‌شویم...»، «ما هیجان زده می‌شویم...» و امثال این‌ها شروع می‌کند.^۲ این نقل تاریخی رسمی و متعارف نیست. شوقی افندی در اینجا قصد و

3. Shoghi Effendi, *God Passes By*, p. 42.

4. Shoghi Effendi, *The Dawn-Breakers*, pp. 348-349, pp. 368-372.

در تاریخ جدید صص ۶۴-۶۵، بهاء الله تلاش می‌کند به قلعه شیخ طبرسی برسد و بازداشت او مختصر توصیف شده و اشاره‌ای نکرده است که او حتی به آن محل رسیده است. براساس براون، این واقعه در نقطه الکاف نیست: Browne, *Tárikh-i-Jadíd*, p. 362.

5. Denis MacEoin, *Rituals in Babism and Bahá'ism*, London, British Academic Press, 1994, pp. 38-42, pp. 51-59.

۱. مشاهدات از بازدید من (خانم واربرگ) در ۲۳ مارس ۱۹۹۳ و ۲۳ آگوست ۱۹۹۸ از قبرستان نبوسات گیت در لندن و از بازدید من در ۱۲ فوریه ۲۰۰۰ از معبد بهائی خارج از کامپالا، اوگاندا.

2. Shoghi Effendi, *God Passes By*, pp. 40-42. 105 106

اگرچه بسیاری از تعالیم و عقاید و آداب و مناسک بابی را بهاء الله نسخ کرد،^۱ اما همچنان برخی از نمادها و مراسم بابی یا پیش از بابی، با

تغییرات جزئی، همچنان در میان بهائیان رایج است.^۲ (واربرگ، ص ۱۴۴-۱۴۵).

همچنین بهاء الله تعدادی سؤال و جواب‌های اعتقادی را ضمیمه کتاب اقدس قرارداد. سؤالات را یکی از کاتبان بهاء الله، به نام زین‌المقربین، که اطلاعات مناسبی از احکام و قوانین اسلامی داشت، مطرح می‌کرده است. با این روش، بهاء الله درصدد تبیین و تشریح قوانین و احکام بهائی برآمده

سال‌ها پس از منسوخ شدن استفاده از علائم صوتی در حروف انگلیسی، بهائیان همچنان در ادبیات رسمی خود از این علائم صوتی استفاده می‌کنند. بنابراین، استفاده از این سبک علائم در نوشتن اسامی و اصطلاحات عربی و فارسی، یک عرف و سنت در زبان مقدس) بهائی شده است.

است. این مجموعه سؤال و جواب همچنان در آیین بهائی معتبر و رایج است.^۳ امروزه نیز

سؤالات افراد بهائی و پاسخ‌های صادره به جهان بهائی به صورت پیام‌های رسمی بیت‌العدل جهانی منتشر می‌گردد. اکثر این پیام‌ها، هر چند سال یک بار گردآوری و منتشر می‌شود.^۴ آن‌ها

of Justice], Messages from the Universal House of Justice 1968–1973, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1976; [Universal House of Justice], Messages from the Universal House of Justice 1963–1986. The Third Epoch of the Formative Age, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1996; Universal House of Justice, A Wider Horizon, Selected Messages of the Universal House of Justice, 1983–1992, Riviera Beach, Palabra Publications, 1992.

5. Universal House of Justice, A Wider Horizon, pp. 243–252.

6. Cole, Modernity and the Millennium, pp. 93–94.

7. Huququ' llâh: A Study Guide, London, Baha'i Publishing Trust, 1989, pp. 11–16. Information on huququ' llâh is taken from this source, unless otherwise indicated.

1. Baha'u'llah, The Kitáb-i-Aqdas. The Most Holy Book, Haifa, Baha'i World Centre, 1992, p. 159.

2. Denis MacEoin, Rituals in Babism and Baha'ism, London, British Academic Press, 1994, pp. 38–42, pp. 51–59.

3. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 249–250.

4. Universal House of Justice, Wellspring of Guidance. Messages 1963–1968, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1976; [Universal House

می‌تواند نماز کوتاه را هنگام ظهر بخواند یا نماز متوسط را سه بار در صبح و بعد از ظهر و غروب، از روی نوشته یا از حفظ بخواند. نماز سوم نماز طولانی است که می‌توان آن را یک بار در هر ساعت از شبانه‌روز قرائت کرد. بنا بر دستور شوقی‌افندی، بهائیان در انتخاب هریک از سه نماز کاملاً آزادند، ولی البته باید نحوه برگزاری نماز را رعایت کنند.^۳ طبق دستور، فرد بهائی قبل از نماز باید وضو بگیرد و رو به قبله کند. قبله اهل بهاء مرقد بهاء‌الله در عکا، در شمال حیفا است. بدون شک ریشه و منشأ اقامه نماز روزانه بهائی از اسلام گرفته شده، ولی جزئیات آن‌ها با یکدیگر متفاوت است.^۴ برای مثال، بهاء‌الله تماس با جبر و استخوان را منع کرده است.^۵ او همچنین با پیروی از باب، برخلاف آداب اسلامی، نماز جماعت را ممنوع کرد.^۶

احکام اساسی نمازهای روزانه و سایر نمازها و ادعیه را بهاء‌الله در کتاب اقدس ذکر کرده و تا قبل از انتشار ترجمه انگلیسی کتاب اقدس در ۱۹۹۲، بهائیان غربی برای یادگیری چگونگی برگزاری

از طریق نمایندگان محلی حقوق‌الله، به امین حقوق‌الله در مرکز جهانی، صورت می‌گیرد. با توجه به شرایط و حواشی و ویژگی‌های به‌کاررفته از سوی رهبران بهائی درباره حقوق‌الله، مشاهده می‌شود که پرداخت حقوق‌الله تا حدی به یک رفتار پرستی‌دینی تبدیل شده است. پرداخت حقوق‌الله بیشتر براساس محاسبه است تا اصل کسر درصد از درآمد اشخاص. اصل کلی آن است که ۱۹٪ از مازاد درآمد سالانه فرد به‌عنوان حقوق‌الله پرداخت شود.^۱ حقوق‌الله به حساب مخصوصی که در اختیار امین حقوق‌الله است واریز می‌شود. هیچ‌گونه اطلاعات روشن و مفیدی درباره میزان دریافت حقوق‌الله توسط جامعه بهائی دانمارک یا سایر جوامع بهائی موجود نیست و پرداخت‌ها در ترازنامه‌های سالانه محفل درج نمی‌شود (واربرگ، ص ۳۹۳).

نماز، روزه و حج، فریضه‌سازی الگویی از اسلام و مسیحیت

بهائیان موظفند هر روز نماز بخوانند و می‌توانند از بین ۳ نماز یکی را انتخاب نمایند.^۲ هر بهائی

۱. اشخاص بهائی درآمد سالانه خود را حساب می‌کنند و از آن هزینه‌های لازم زندگی، شامل سرمایه‌گذاری‌های لازم همچون خانه یا هزینه‌های تجارت خود را کم می‌کنند. سپس شخص بهائی حقوق‌الله را می‌پردازد، در صورتی که مقدار باقی‌مانده از ۱۹ مثقال طلا بیشتر باشد. این مقدار برابر ۶۹٫۲ گرم طلاست که حدوداً ارزشی برابر ۱۰۰۰ یورو دارد. ۱۹٪ از این مقدار به‌عنوان حقوق‌الله پرداخته می‌شود و مقدار پرداخت از تعداد یک واحد ۱۹ مثقالی طلا محاسبه می‌شود. بنابراین عدد ۱۹ مبنای محاسبه است که نشان‌دهنده ذات مقدس حقوق‌الله است.

2. John Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, Oxford, George Ronald, 1996, p.

46; [Shoghi Effendi], Principles of Bahá'í Administration, p. 7.

3. [Shoghi Effendi], Principles of Bahá'í Administration, p. 7.

4. John Walbridge gives an informative and concise overview of the different Islamic, Babi and Baha'i prayers. See Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 30–55.

5. Baha'u'llah, Kitáb-i-Aqdas, p. 22. See also Denis MacEoin, Rituals in Babism and Baha'ism, London, British Academic Press, 1994, p. 59.

6. Baha'u'llah, Kitáb-i-Aqdas, p. 23.

مشغولند نیز از روزه گرفتن مستثنی شده‌اند، اگرچه به آن‌ها توصیه شده تا غذا کم بخورند و در خلوت^۴ (واربرگ، ص ۳۳۹). شوقی افندی در کتاب «اصول نظم اداری بهائی» درباره روزه چنین می‌گوید:

ایام روزه گرفتن که جمعاً ۱۹ روز است، به عنوان یک حکم و دستور دینی از دوم ماه مارس هر سال شروع و در بیستم همان ماه پایان می‌یابد و عبارت است از اجتناب کامل از غذا و نوشیدنی از طلوع تا غروب خورشید. این دوره اصولاً زمان تفکر و مناجات است ... لذا اهمیت و ویژگی

روحانی دارد. روزه گرفتن یک کار نمادین است. یادآور دوری و پرهیز از خودخواهی و خواسته‌ها و تمایلات مادی^۵ (واربرگ، ص ۳۴۳-۳۴۴).

حج بهائی، مناسک‌سازی شوقی و توسعه با بیت العدل

در زمان اقامت در ادرنه، بهاء‌الله به پیروانش دستور داد تا خانه باب را در شیراز، یا خانه خود او را در بغداد، زیارت کنند.^۶ امروزه برای بهائیان،

نماز خود، از کتاب اصول نظم اداری بهائی نوشته شوقی افندی استفاده می‌کردند.^۱ بنابراین، همه بهائیان می‌دانستند که خواندن حداقل یک نماز در هر روز واجب است و اگر کسی از خواندن آن خودداری کند یا گاه و بیگاه آن را بخواند، یک

حکم و واجب اصلی بهائی را نقض کرده است (واربرگ، ص ۳۳۶-۳۳۷).

طی ۱۹ روز ماه علا، ماه روزه (۱۹ روز آخر ماه اسفند)، بهائیان باید از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب از خوردن و آشامیدن و استعمال دخانیات خودداری کنند.^۲ این احکام اصولاً همان احکامی هستند که مسلمانان

هم در ماه رمضان رعایت می‌کنند و برنامه‌های روزه در میان ایرانیان به خوبی شناخته شده است. اطفال و اشخاص بالای ۷۰ سال، مسافران و بیماران، زنان در ایام عادت ماهانه و زنان باردار یا دارای فرزند کوچک از روزه گرفتن مستثنی شده‌اند (البته اگر دوست داشته باشند می‌توانند روزه بگیرند).^۳ افرادی که به کارهای سخت

1. [Shoghi Effendi], Principles of Bahá'í Administration, pp. 7-8.
2. Baha'u'llah, Kitáb-i-Aqdas, p. 25, p. 179; Walbridge, John, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 67-71.
3. [Shoghi Effendi], Principles of Bahá'í Administration, pp. 9-10. More details are given in Baha'u'llah, Kitáb-i-Aqdas, pp. 23-25, p. 129, pp. 173-174, p. 179; these are summarised in [Universal House of Justice], A Synopsis and

حقوق‌الله به حساب مخصوصی که در اختیار نماینده محلی حقوق‌الله است واریز می‌شود. هیچ‌گونه اطلاعات روشن و مفیدی درباره پرداخت حقوق‌الله توسط جامعه بهائی دانمارک موجود نیست و پرداخت‌ها در ترازنامه‌های سالانه محفل درج نمی‌شود.

Codification of The Kitáb-i-Aqdas the Most Holy Book of Bahá'u'lláh, Haifa, Baha'i World Centre, 1973. The rule that menstruating women are exempted was not rendered in Principles of Bahá'í Administration.

4. Baha'u'llah, Kitáb-i-Aqdas, p. 129.
5. [Shoghi Effendi], Principles of Bahá'í Administration, p. 9.

۶. براساس والبریدج، این زیارت می‌تواند به‌عنوان حج بهائی

آن‌ها این مکان را به شدت مراقبت می‌کنند تا از خطر تخریب، فرسودگی یا سرایت فرسودگی از خانه‌های مجاور، در امان بماند. در موسم زیارت، اتوبوس‌های مملو از زیارت‌کنندگان به اینجا می‌رسند (واربرگ، ص ۴۲۴).

بسیاری از زائران اولیه، خاطرات و تجربیات سفر خود را یادداشت کردند و برخی از آن‌ها چاپ و منتشر شده است.^۵ این خاطرات و شرح سفرها، برای جوامع بهائی اولیه غربی، تأثیر تبلیغ و تحکیم عقیدتی داشت.^۶ سنت نوشتن و یادداشت کردن خاطرات زیارت همچنان ادامه یافته و امروزه مجموعه بزرگی از سفرنامه‌های زائران عکا، به صورت یادداشت‌های منتشر نشده گردآوری شده است.

بسیاری از بهائیان طالب کسب تجربه زیارت عکا هستند ولی از آنجاکه محدودیت سفر و پذیرش وجود دارد، لذا علاقه‌مندان، ناگزیر، چندین سال برای کسب اجازه منتظر می‌مانند. معمولاً در فصل زیارت (از پایان اکتبر تا پایان ژوئیه)، سفر زیارتی، هر دو هفته یک‌بار، روزهای دوشنبه آغاز

5. Among these are Thornton Chase and Arthur S. Agnew, In Galilee and In Wonderland, Los Angeles, Kalimat Press, 1985; Helen S. Goodall and Ella Goodall Cooper, Daily Lessons Received at 'Akká January 1908, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1979; Julia M. Grundy, Ten Days in the Light of 'Akká, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1979.

6. Peter Smith, "The American Bahá'í Community, 1894-1917: A Preliminary Survey", in Moojan Momen (ed.), Studies in Bábí and Bahá'í History, vol. 1, Los Angeles, Kalimat Press, 1982, pp. 85-223.

دسترسی به این دو بیت میسر نیست: بیت باب در شیراز، پس از پیروزی انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹، تخریب شد و بیت بغداد از سال ۱۹۲۲ در اختیار اداره وقف شیعی است.^۱ ظاهراً نبیل زردی تنها فرد بهائی است که هر دو بیت را زیارت کرده است.^۲

بهاءالله غالباً دیدارکنندگان را در منزلش ملاقات می‌کرد؛ به‌ویژه در ده سال آخر حیاتش، بهائیان از ایران و برخی دیگر کشورها، برای دیدار او، به بهجی مسافرت کردند.^۳ پس از فوت بهاءالله، این بازدیدها، به سفر زیارتی فعلی بهائیان به عکا (حیفا) تبدیل شد. عبدالبهاء اعلام کرد که هدف از سفر عکا، انجام دعا و مناجات بر مزار بهاءالله و باب است. شوقی‌افندی هم تصریح کرد که این دو مزار مقدس تراز دو بیت باب و بهاءالله هستند. به‌این ترتیب عملاً زیارت عکا را مقدس‌ترین سفر زیارتی امروز بهائیان دانست.^۴

دیده شود. ر.ک:

John Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, Oxford, George Ronald, 1996, pp. 112-119.

1. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, pp. 113-114.

2. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, p. 113; Denis MacEoin, Rituals in Babism and Baha'ism, London, British Academic Press, 1994, pp. 52-59.

3. Moojan Momen, "A Preliminary Survey of the Bahá'í-Community of Iran during the Nineteenth Century", in Johann Christoph Bürgel and Isabel Schayani (eds.), Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahá'í-Religion, Hildesheim, Georg Olms, 1998, pp. 33-51.

4. Walbridge, Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time, p. 116.

و نه روز طول می کشد.^۱ سالانه در گروه های منظم صد نفره حدود ۲۰۰۰ بهائی، هر دو هفته یک بار، به قصد زیارت، به عکا وارد می شدند. سپس تعداد افراد هر گروه به ۱۵۰ نفر افزایش یافت و این حداکثر تعدادی است که می توان از آن ها در مرکز بهائی پذیرایی کرد.^۲

گروه زائران بهائی، در حیفا، در هتل های محلی اسکان داده می شوند و راهنمایی که به زبان های فارسی، انگلیسی، آلمانی یا فرانسوی صحبت می کنند، زائران را با اتوبوس به اماکن مقدسه می برند. در مدت ۹ روز، زائران به زیارت مزار

به زائران هشدار داده می شود که به تنهایی در عکا قدم نزنند. علت امر این است که بخشی از جمعیت آنجا (اولاد و اخلاف محمدعلی و برخی گروه های عربی) مخالف بهائیان هستند.

بهاء الله و باب و سایر اماکن متبرکه بهائی می روند. در ساختمان دارالآثار، زائران تصویر بهاء الله را مشاهده می کنند که یکی از نقاط عطف برنامه زیارت است. آن ها همچنین مناطق زیادی را در عکا و اطراف آن بازدید می کنند که با زندگانی بهاء الله و عبدالبهاء مرتبط است.^۳ در عین حال،

۱. بسیاری از اطلاعات زیارت براساس یادداشت های خودم از کار میدانی در مرکز جهانی بهائی در ۱۹۸۷ و در ۱۹۸۸-۸۹ است. این شامل کتابچه ای با برنامه رسمی زیارت و اطلاعات دیگر است:

Program of Pilgrimage and other useful information, Haifa, Baha'i World Centre, n.d. (BWC).

برنامه زیارت به طور کلی از آن زمان به همان شکل باقی مانده است.

2. The Bahá'í World 1999-2000, p. 40.

3. "Program of Pilgrimage and other useful information", Baha'i World Centre [n.d.].

ساعت سه و نیم بعد از ظهر، در سالن ملاقات مهمانان، در ساختمان بیت العدل جهانی، حاضر می شوند و چای می نوشند و به مدت ۲۵ دقیقه با یکدیگر خوش و پیش می کنند.^۴ سپس میزها تمیزی می شود و کارکنان و خدمه محل را ترک

می کنند. رأس ساعت چهار بعد از ظهر اعضای بیت العدل وارد می شوند و روی سن می روند. پس از قرائت دعای شروع برنامه به زبان های فارسی و انگلیسی، یکی از اعضای بیت العدل با مهمانان صحبت می کند، از سوی بیت العدل به آن ها خیرمقدم می گوید و به مدت ۱۰-۲۰ دقیقه درباره اهمیت زیارت بهائی گفت و گو می کند. بخشی از مراسم یادآور این اصل بهائی است که اعضای بیت العدل، هنگامی که هر نه نفر، کنار یکدیگر قرار گیرند و جلسه بیت العدل منعقد شود، آن ها

4. The Universal House of Justice to Baha'i World Centre staff, 16 October 1986. (BWC).

۵. توصیف از چای زیارت براساس چندین مطالعه شرکت کننده خودم در ۱۹۸۸-۸۹ بوده است و با اطلاعات موجود در پیامی از دیوید بیف به مارگریت واربرگ در ایمیل ۶ ژوئن ۱۹۹۷ (منتشر نشده) تأیید می شود.

کارکنان مرکز تشویق می‌شوند در گفتارهای سر شب در زائرسرا، با زائران معاشرت و گفت‌وگو داشته باشند. قبل از آنکه گروه جدید زائران از راه برسند، کارکنان مجازند فهرست اسامی آن‌ها را بررسی کنند تا ببینند آیا با کسی از آن‌ها آشنایی دارند؟

درعین حال، به کارکنان مرکز جهانی اخطار شده تا زائران را برای دیدن اماکن به بیرون نبرند و یا برنامه خصوصی با آن‌ها نداشته باشند، زیرا ممکن است به برنامه‌های زیارتی و تمرکز آن‌ها به زیارت آسیب بزند.^۳ همچنین به کارکنان دستور داده شده درباره کارشان در مرکز جهانی بهائی با زائران صحبتی نکنند^۴ (واربرگ، ص ۴۴۹-۴۵۴).

نمادهای مقدس

همراه داشتن اشیاء و نمادهایی که نشانگر عضویت شما در جامعه بهائی و هویت بهائی شما به دیگران باشد هم مرسوم است. داشتن انگشتر یا گردنبند بهائی یا عکسی از عبدالبهاء در منزل، موجب تقویت هویت بهائی و ابزاری برای کمک به کار تبلیغ دیگران برای نشان دادن فرد بهائی است.

چند نماد دیداری رایج بهائی وجود دارد. یکی از آن‌ها ستاره نه‌پر است که به اعتبار اهمیت و جایگاه عدد ۹ در نزد بهائیان است. ستاره نه‌پر همراه با تصویری از کره زمین، نماد بسیاری از

یک مجمع روحانی مصون از خطا هستند؛ ولی تک‌تک آقایان، افرادی عادی هستند.

در آخرین شب سفر زیارتی، همه زائران به همراه اکثر اعضای بیت العدل و دارالتبلیغ بین‌المللی و همسرانشان و بسیاری از کارکنان مرکز جهانی در کنار مزار باب حاضر می‌شوند. در آن شب درهای آنجا باز است تا همگان به زیارت پردازند. آن‌ها به آهستگی و آرامش وارد حرم باب می‌شوند، کفش‌های خود را درآورده و زیارت می‌خوانند. یکی از اعضای بیت العدل دعایی را قرائت کرده و یا با صوت تلاوت می‌کند.^۱

در طی برنامه زیارت، مردمی که یکدیگر را از قبل نمی‌شناسند، به خاطر بهائی بودن، رفتار و تجربه یکسانی را ارائه می‌کنند. در برنامه زیارت، زائران این فرصت را دارند تا مناطق تاریخی مهمی را که قبلاً در کتاب‌ها درباره آن‌ها مطالبی خوانده‌اند، از نزدیک ببینند. آن‌ها اتاق و سلول بهاء‌الله را در قلعه می‌بینند، جایی که او مدت دو سال در آن تحت نظر بود.

برنامه زیارت موجب می‌شود تا کارکنان مرکز جهانی بهائی با بهائیان سایر مناطق، احساس نزدیکی کنند. هنگامی که شوقی‌افندی درباره «زائرانی که خون حیاتی برای آن مرکز هستند صحبت می‌کند، به این واقعیت اشاره دارد».^۲

1. The description is based on my own participatory study

این توصیف براساس مطالعات شرکت‌کنندگی خودم است.

2. Shoghi Effendi, The Advent of Divine Justice, New Delhi, Baha'i Publishing Trust, [1968], p. 4.

3. The Universal House of Justice to Baha'i World Centre staff, 16 October 1986. (BWC).

4. The Universal House of Justice to Baha'i World Centre staff, 16 October 1986. (BWC).



ستاره نُه پَر مقدس بهائیان در اشکال مختلف

بِأَللَّهِ
بِهْتَابِ

نقش اسم اعظم بهائی



سایت‌های بهائی است. تصویر ستاره نه‌پر روی بسیاری از کتاب‌ها و جزوات بهائی نقش بسته است، اگرچه اندازه و فرم این ستاره چندان مهم نیست. بهائیان دو نشان مهم و مقدس دیگر دارند، یکی از آن‌ها اسم اعظم است که نوشته عربی «یا بهاء الابهی» است، که برای بهائیان بسیار مقدس است و در همه معابد بهائی جایگاه خاصی برای آن در نظر می‌گیرند.^۱ معمولاً تابلویی منقوش و مزین به اسم اعظم بر دیوار مراکز بهائی و منازل بهائیان نصب می‌شود.

نشان و نماد دیگر نقش انگشتری ترسیم شده توسط عبدالبهاء است^۲ که بر روی نگین انگشتری بهائیان حک شده و بسیاری از بهائیان آن را در دست می‌کنند (واربرگ، ص ۳۵۴-۳۵۵). در این نماد نیز دو ستاره در طرفین طرح دیده می‌شود که اشاره به باب و بهاء‌الله دارد. تقریباً همه مصاحبه‌شوندگان تأیید کردند که انگشتر یا گردنبند بهائی دارند.

۱. بهترین خطاطی شناخته شده توسط خطاط ایرانی برجسته‌ای به نام مشکین قلم انجام شده است. این خطاطی خاص که در اینجا به تصویر کشیده شده است، به‌طور خاص نسخه اصلی «اسم اعظم» است.
۲. براساس سخن عبدالبهاء، که علائم را طراحی کرده و توضیح داده است، شکل مرکزی شامل سه خط افقی است که نشان‌دهنده جهان خدا، ظهور یا وصیت خدا و جهان انسان‌هاست (عالم حق و عالم امر و عالم خلق). خط عمودی نیز، همچنین ظهوری است که خدا را به بشر متصل می‌کند. دو ستاره نیز نشان‌دهنده باب و بهاء‌الله هستند. ببینید:

Wendi Momen (ed.), A Basic Bahá'í Dictionary, Oxford, George Ronald, 1991, p. 198.

گروه‌های پراکنده در جوامع میزبان می‌یافتند. به نظر می‌رسد رهبران بهائی طی سال‌های مختلف با مشاهده تحولات سریع و متنوع جوامع منطقه و جهان، از یک جامعه سنتی شیعی در سال‌های ابتدایی تا جوامع مدرن امروزی غربی، به این نتیجه رسیدند برای ایجاد یک هویت باثبات بهائی لازم است یکی از پایه‌های این هویت را براساس مقدس‌انگاری‌های متنوع بنا کنند، چه این مبنا از ادیان دیگر نظیر اسلام گرفته‌بردای شده باشد، چه با ابتکاراتی از ظرفیت‌های طبیعی کالت‌ها استفاده کرده باشند. در نهایت شوقی با کمک مطالعات جامعه‌شناسی دینی موجود در غرب، نظامی را بنا نهاد که حتی خود این نظام تشکیلاتی را جزئی از مقدسات جامعه بهائی انگاشت.

هرچند با نگاهی از بیرون مشخص است که این تقدس‌انگاری‌ها کاملاً جنبه غیرالهی و مصنوعی بودن این گروه را روشن‌تر کرده است، اما این امر توانست تا حدودی به تعداد محدود بهائیان پراکنده در اقصی نقاط جهان در بافت‌های متنوع قومی، نژادی و فرهنگی، هویت واحدی ببخشد و آن‌ها را به بخشی از تشکیلات بهائی در سراسر جهان تبدیل نماید و احساس تعلق به گروه را در بین این افراد تعمیق نماید و البته هم‌زمان، این معنویت مصنوعی حاصل از مقدس‌انگاری، باعث ایجاد یک حس اقناع معنوی برای گروندگان به این باور هم شده است.



طرح انگشتی بهائی

در این میان اقتباس از همه تعالیم ادیان و اصول مدیریتی هم اهمیت ویژه‌ای داشته است تا در کنار یک ساختار هرمی سازمانی که هژمونی خارجی را جایگزین اصول درونی دین کرده بود، ظاهری معنوی و دینی هم داشته باشند. این مقدس‌سازی‌ها که بیشترین اقتباس را از ادیان ابراهیمی به خصوص اسلام شیعی داشته است در زمان شوقی به اوج خود رسید و تبدیل به یکی از جذابیت‌های بهائیت گردید، هرچند عملاً با رویکردی متفاوت، نگاه مقدس‌مآبانه در بین اهالی خاورمیانه و ایرانیان تقویت و برای اهالی اروپای شمالی در رقیق‌ترین حالت خود نگاه داشته شده است.

نتیجه‌گیری

به گفته وب‌سایت بهائیان ایران، "آنچه بهائیان سراسر عالم را به هم پیوند می‌دهد زبان مشترک، پوشش مشابه و یا شرایط اجتماعی یکسان نیست..."، پس مدیریت مرکزی این تشکیلات باید به‌ناچار راهکاری برای هضم نشدن این

(۲۰۱۷، ۲۰۱۹ و ۲۰۲۱) هنوز رخ نداده بوده است اما این برنامه‌ها در همین چهارچوب قابل بررسی هستند. از سوی دیگر می‌توان پیش‌بینی تلاش‌هایی برای تصاحب املاکی در سایر نقاط جهان از جمله ایران، عراق و حتی مصر را داشت تا این پازل هویت‌سازی با کمک تقدس‌نمایی اماکن تکمیل شود، زیرا پیدا کردن دلیلی برای مقدس‌نمایی این اماکن بسیار ساده و در جهت اهداف ذکرشده خواهد بود. از همین روست که ضروری است مسئولان ارشد این شهرها، با این برنامه‌ها آشنا شده و تا تدابیر لازم را به موقع اتخاذ نمایند.

قدردانی

لازم است از جناب آقای حمید فرناق که در ترجمه عبارات این کتاب و همچنین بررسی این مقاله کمک‌های شایانی داشتند، تشکر کنم.

به نظر می‌رسد گسترش این طرح‌ها اگرچه هزینه‌های زیادی برای جامعه کم‌شمار بهائی تحمیل می‌کند، اما با وجود نتایج حاصله، یکی از رویکردهای دائمی بیت‌العدل بوده است و به نظر می‌رسد این روند با ایجاد حس وحدت و اقناع بهائیان جهان به پرداخت هزینه‌های آن، هزینه‌های خود را نه تنها جبران نماید که در درازمدت سود قابل‌توجهی به سوی بیت‌العدل گسیل خواهد داشت.

این راهبرد، از سوی دیگر می‌تواند بهائیان را به کار رایگان در زمان‌ها و مکان‌های مقدس سوق دهد و عملاً پیاده‌سازی سایر برنامه‌ها را تسهیل کرده است.

با نگاهی به داده‌های خانم واربرگ در این مقاله، انتظار توسعه بیشتر این روند از سوی بیت‌العدل کاملاً طبیعی و قابل‌توجیه خواهد بود. به عنوان مثال، هرچند تا زمان تألیف کتاب، برنامه‌هایی مانند بزرگداشت بهاء‌الله، باب و عبدالبهاء

منابع

3- Abdul-Baha, Tablets of Abdul-Baha Abbas, Volume II, BAHÁ'Í PUBLISHING SOCIETY, Second edition: Published at Chicago, U.S.A., February 1919.

۴- شوقی‌افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی، انتاریو، کانادا، ۱۴۹ بدیع - ۱۹۹۲ میلادی.

1- Margit Warburg, Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective, Brill, LEIDEN, BOSTON, 2006.

مارگیت واربرگ، (شهروند جهانی)، بریل، لیدن، بوستون، ۲۰۰۶.

2- Michael McMullen, The Bahá'í: The Religious Construction of a Global Identity, Rutgers University Press, 2000.

عصیان در برابر بیت العدل

نگاهی به کتاب نشیب و فراز در مورد زندگی یدالله
ثابت راسخ و چرایی بازگشت او از بهائیت

مسعود منفرد، دکتری علوم قرآن و حدیث

چکیده

یکی از افراد سرشناس بهائی که به آیین اسلام مشرف شد، سرهنگ یدالله ثابت راسخ است. او سال ها به آیین بهائی ایمان قلبی داشت و در راه آن سختی‌هایی را متحمل شده بود و در راه تبلیغ آیین خود کوشا بود و از صرف مال و وقت در آن راه دریغ نمی‌کرد. مهم‌ترین دلایل او برای دست شستن از بهائیت، اعتراض به عملکرد ایادی امرالله پس از مرگ شوقی افندی در زعامت جامعه بهائی، عدم مشروعیت بیت‌العدل بدون حضور ولی امرالله، نحوه تقسیم اموال شوقی افندی در ایران پس از مرگ او و همچنین اعترافات باب به وجود امام مهدی، حجت‌بن‌الحسن العسکری، در تفاسیر او بر سوره قرآنی است. او پس از مسلمان شدن مورد آزار و اذیت همکیشان سابق خود قرار گرفت. در این مقاله به بخشی از زندگی و رویکردهای او در بازگشت از بهائیت خواهیم پرداخت.



کلیدواژه: بهائیت، میسون ریملی،
بیت‌العدل، ثابت راسخ، قائمیت

مقدمه

بیان این نکته خالی از لطف نیست که مطالعه کتاب نشیب و فراز برای آنان که با اصطلاحات بهائی آشنایی کمتری دارند، کار ساده‌ای نخواهد بود. هادیان در مقدمه توضیح می‌دهد که مقدمه‌ای مفصل برای فهم سیر مطالب ثابت راسخ تدوین کرده که به جهت تفصیل، در کتابی جداگانه با نام *مسأله مشروعیت* از همان انتشارات (نشر گوی) منتشر شده است. او توصیه می‌کند که خوانندگان پیش از مطالعه کتاب *نشیب و فراز*، کتاب *مسأله مشروعیت* را مطالعه نمایند.

۱- خانواده و دوران کودکی

یدالله ثابت راسخ در حدود سال ۱۲۹۰ هجری شمسی در اصفهان متولد شد.

پدر وی میرزا محمدخان فریدنی (نائب) از رجال حکومتی بود که در شهربانی و دستگاه ظل‌السلطان کار می‌کرد و مادرش بانویی مسلمان بود. میرزا محمدخان تحت تأثیر تبلیغات صدرالعلماء (یکی از مبلغان بنام بهائی) این آیین را برگزید و متعاقباً عبدالبهاء برای او نامه‌ای فرستاد و از وی تجلیل کرد. به تبع میرزا محمد، فرزندانش: حسین، عبدالله و یدالله نیز بهائی شدند.

بازخوانی اندیشه کسانی که با آیین بهائی مأنوس بوده‌اند و پس از مدتی از آن بازگشته‌اند، از خوانندگی‌ترین مطالبی است که می‌تواند بهائیت و ساختارهای درونی آن را بیش از پیش در اختیار پژوهشگران قرار دهد، چراکه این افراد، گزارشگر وقایعی از درون بهائیت هستند که اخبار آن وقایع، کمتر در اختیار دیگران قرار می‌گیرد. یکی از این افراد که با شجاعتی مثال‌زدنی و پس از تحقیق و مطالعه فراوان، حاضر شد، از عقایدی که سال‌ها با آن رشد کرده و مبلغ آن بوده، دست بردارد، سرهنگ بازنشسته، یدالله ثابت راسخ است. او نتیجه مطالعات خود را در کتاب *نشیب و فراز* منعکس کرده و این کتاب را مؤسسه بهائی پژوهی در سال ۱۳۹۲، به اهتمام مهدی هادیان، در ۳۱۲ صفحه در قطع رقعی منتشر کرده است.

یدالله ثابت راسخ است. او نتیجه مطالعات خود را در کتاب *نشیب و فراز* منعکس کرد. این کتاب را مؤسسه بهائی پژوهی توسط نشر گوی در سال ۱۳۹۲، به اهتمام مهدی هادیان، در ۳۱۲ صفحه در قطع رقعی منتشر کرده است. در این نوشتار، کوشیده‌ایم با بیان خلاصه‌ای از محوری‌ترین عقاید او و سیر عبورش از بهائیت و ورود به آیین اسلام، خوانندگان محترم را با او بیشتر آشنا سازیم و از همین رهگذر، با نقدهای او بر تشکیلات بهائی بیشتر آشنا شویم.

یدالله که بهائی و بهائی زاده محسوب می شد، به ارتش پیوست و از آنجا که در زمینه حقوق تحصیلات حقوقی داشت، در دادگاه نظامی مشغول به کار شد. بر همین اساس او واجد روحیه ای منظم، حق جو و آشنا به قانون بود.

۲- تبلیغ یدالله به نفع آیین بهائی

ثابت راسخ آن چنان به آئین بهائیت باورمند بود که حتی گاهی آزار و اذیت ناشایست هم قطاران ارتشی خود را به خاطر بهائی بودن تحمل می کرد ولی حاضر به دست کشیدن از مرام خود نبود. او خود تعریف می کند که در ایام جوانی و هنگام حضور در دانشکده افسری، شبی از شب های زمستان، برخی از هم قطارانش او را به زور برهنه کرده و در استخری که آب آن از سرما کاملاً یخ زده بود، انداختند. آنان نمی گذاشتند ثابت راسخ از استخر بیرون بیاید و از او می خواستند از آیین خود تبری بجوید، اما او به دلیل ایمان عمیق به بهائیت، این اذیت را تحمل کرد ولی از اعتقاد خود دست برنداشت.

او آن چنان در باور خود به بهائیت راسخ بود که گاهی به صورت داوطلبانه برای بحث و گفت و گو با بزرگان اصفهان به نزد ایشان می رفته است. از جمله یک نوبت با مرحوم آیت الله خادمی ملاقات داشته و بحث و مناظره آنان به درازا کشیده است. او به شدت از آیین خود دفاع می کرد و افراد بسیاری را با تبلیغات خود به بهائیت متمایل و معتقد کرد.



چارلز میسون ریملی

حالی از دنیا می‌رود که برخلاف پیش‌بینی عبدالبهاء، فرزندی نداشت و هیچ‌گونه وصیتی نیز در این باره به جای نگذاشته بود. این بحران که هم مشروعیت معنوی بهائیت را هدف گرفته بود و هم در تعیین تکلیف دارایی‌های چشم‌گیر به جامانده از شوقی مؤثر بود، توجه بهائیان مطرح آن روزگار را به خود جلب کرد.

سرهنگ ثابت راسخ چنین دورانی را درک می‌کند. او از راه‌حل «ایادیان امرالله» برای بحران‌زدایی آگاهی می‌یابد و اقداماتشان را رصد می‌کند و هم‌زمان ادعای چارلز میسون ریمی دربارهٔ ولی امری‌اش پس از شوقی را نیز می‌شنود؛ اما چالش‌ها بنیادی است و سرهنگ را به اندیشه

فرومی‌برد. او برای برهه‌ای، راه اکثریت (راه حل ایادیان امرالله) را قانع‌کننده نمی‌یابد و به انشعاب ریمی رو می‌آورد و حتی منشی اولین محفل بهائیان ریمی ایران می‌شود، تا از بحران مشروعیت پیش‌آمده گریزی بیابد.

مهم‌ترین چالش ذهنی ثابت راسخ در این دوران آن است که «ایادی امرالله» دستیاران رهبری جامعه بهائی در امر تبلیغ‌اند و مأموریت تبلیغ آیین بهائی و صیانت از بهائیت و «ولی امرالله» را داشته‌اند (همان، صص ۱۲-۱۴) و هیچ‌کس به آنان اجازه نداده است که رهبری

ثابت راسخ پس از این رویداد تلخ برای بار دوم ازدواج می‌کند. همسر دوم او بهائی بود و بعدها با مسلمان شدن ثابت راسخ، او نیز به دین اسلام روی آورد.

یدالله ثابت راسخ انسانی صاحب فضل بود که زبان عربی را به خوبی می‌شناخت و آثار باب را به دقت مطالعه می‌کرد. در مقطعی از زندگی،

آثار باب تمام توجهش را به سوی خود جلب کرده بود. او که یک بهائی مؤمن و مبلغ بود، پس از مطالعه آثار باب، بیان رمزگونه و اشارات باب به ویژه در علم حروف و اعداد، نظرش را جلب می‌کند و حتی در مقطعی از عمر خود به فراگیری این علوم می‌پردازد.

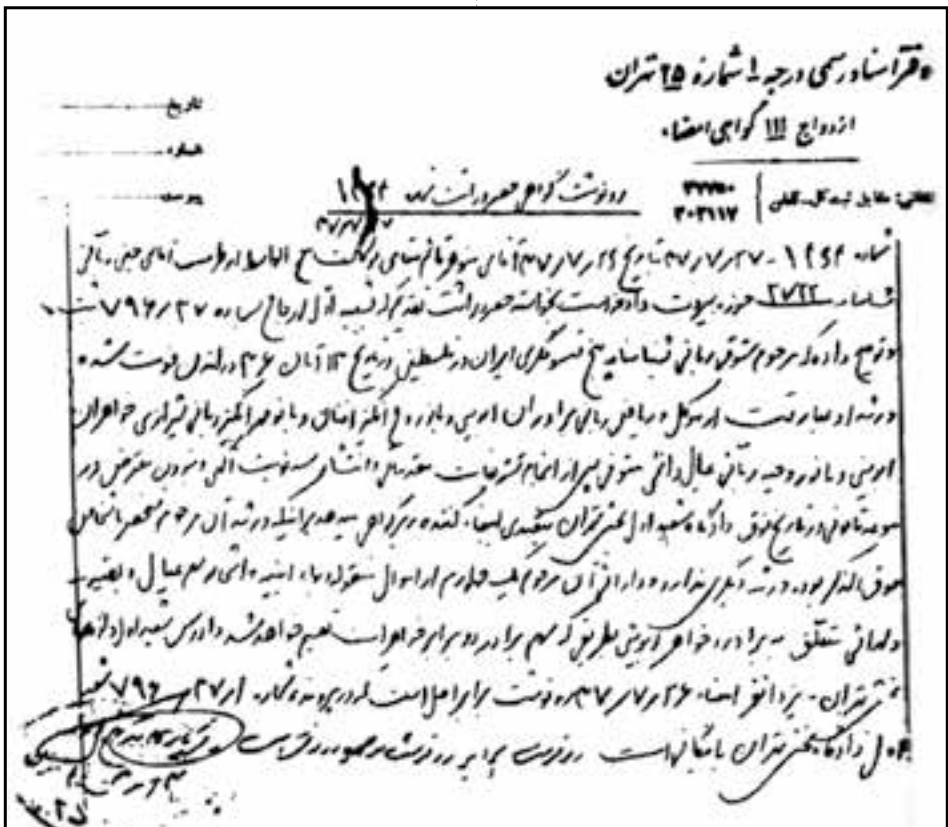
۳- مرگ شوقی و آغاز تحیر

شاید یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی که در دوران زندگانی سرهنگ ثابت راسخ رخ می‌دهد و تأثیری مهم بر او به جا می‌گذارد، مرگ ناگهانی شوقی‌افندی در سال ۱۳۳۶ هجری شمسی است. با مرگ شوقی آیین بهائی با بحرانی عمیق مواجه می‌شود. از یک سو طبق نص عبدالبهاء (پیشوای دوم بهائیان)، در الواح وصایا، مردی از نسل شوقی باید پس از او پیشوایی بهائیان (ولایت امر) را برعهده بگیرد (عبدالبهاء، ۱۹۶۰، ص ۱۱). از سوی دیگر شوقی‌افندی در

مهم‌ترین چالش ذهنی ثابت راسخ در این دوران آن است که «ایادی امرالله» دستیاران رهبری جامعه بهائی در امر تبلیغ‌اند و مأموریت تبلیغ آیین بهائی و صیانت از بهائیت و «ولی امرالله» را داشته‌اند (همان، صص ۱۲-۱۴) و هیچ‌کس به آنان اجازه نداده است که رهبری بهائیان را در دست بگیرند.

بهایان را در دست بگیرند. به باور ثابت راسخ، نصوص به جامانده از عبدالبهاء، مجازات طرد را منحصرأ در اختیار «ولی امرالله» قرار داده (نظامات بهائی، ص ۸۵) و ایادی نمی‌توانند مخالفان خود را طرد کنند و این اقدام آنان برخلاف نصوص بهائی است. همچنین دارایی‌های جامعه بهائی باید تحت مدیریت و اشراف ولی امرالله مصرف شود و بیت‌العدل و نهادهای دیگر بهائی، حق مصرف مالیات‌های

دینی بهائیان را ندارند (عبدالبهاء، ۱۹۶۰، ص ۱۶). از سوی دیگر بنا بر تصریح عبدالبهاء در الواح وصایا و تصریح شوقی، دو مؤسسۀ بیت‌العدل و ولایت امرالله قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نیستند و بیت‌العدل، نمی‌تواند بدون حضور ولی امرالله شکل بگیرد، چراکه ولی امرالله رئیس و عضو دائمی و غیرقابل عزل بیت‌العدل است و مسؤولیت دارد اعضای خطاکار بیت‌العدل را از آن مؤسسه



تصویر شماره ۱

رونوشت حصر وراثت شوقی به عنوان یک مسلمان با حضور اعضای طرد شده خانواده او

دائمی بیت‌العدل باشد و چون بنا بوده شورای بین‌المللی بهائی در آینده به بیت‌العدل تبدیل شود و در واقع این شورا، بیت‌العدل جنینی است که در آینده نزدیک متولد و به بیت‌العدل اعظم تبدیل گردد، بنابراین شوقی با انتصاب او به ریاست این شورا، تلویحاً او را به عنوان ولی امر بعدی تعیین کرده است. در غیر این صورت بهائیان باید معتقد شوند که شوقی به دستور عبدالبهاء در الواح وصایا بی‌اعتنایی کرده که این مسأله برای عموم بهائیان قابل‌پذیرش نیست.

نکته بسیار مهم دیگری که مورد توجه ثابت راسخ قرار می‌گیرد آن است که ایادیان امرالله اعلام می‌کنند که هیچ وصیت‌نامه‌ای از شوقی باقی نمانده است و او کسی را به عنوان جانشین خود معرفی نکرده است. اما این اتهام به شوقی به منزله عدم رعایت مفاد کتاب اقدس است. چرا که بهاء‌الله در کتاب اقدس دستور اکید به تنظیم وصیت‌نامه داده و عدم انجام این واجب توسط شوقی در نظام فکری باورمندان به بهائیت، به معنی سرپیچی شوقی از دستور بهاء‌الله و مطابق با گناهکار بودن شوقی است. این در حالی است که در نظام فکری بهائی، شوقی دارای عصمت موهوبی از جانب بهاء‌الله است و امکان ندارد دستورات شرعی او را نادیده بگیرد. در عین حال تأکید عبدالبهاء در کتاب الواح وصایا بر لزوم تعیین

۱. بهاء‌الله، ۱۹۹۵، ص ۱۰۶، بند ۱۰۹.

اخراج کند (عبدالبهاء، ۱۹۶۰، ص ۱۶) و اگر روح تصمیم‌های بیت‌العدل با تعالیم بهائی مغایر بود، برای تغییر آن پافشاری کند. ولی امرالله موظف به حضور مرتب در جلسات بیت‌العدل است و یا آنکه باید فردی را برای شرکت در این جلسات به نمایندگی از خود منصوب کند. لذا از دیدگاه ثابت راسخ، تشکیل بیت‌العدل بدون حضور ولی امرالله، از منظر نصوص بهائی، فاقد وجهت و مشروعیت است.

ریمی که از طرف شوقی رئیس شورای بین‌المللی بهائی بود و یکی از ایادیان امرالله به شمار می‌رفت، ادعا می‌کند که ولی امر دوم بهائیت است و بهائیان باید از او اطاعت کنند. ریمی استدلال می‌کند که ولی امرالله باید رئیس



شوقی افندی

خویش من هو بعده را تعیین نماید، تا بعد از صعودش اختلاف حاصل نگردد».

۴- اعتراض ثابت راسخ به تشکیلات در تقسیم ارث شوقی افندی

اعتراض سرهنگ ثابت راسخ به تشکیلات بهائی در همین محدوده خلاصه نمی‌شود.

او به رفتار تشکیلات دربارهٔ

سرمایه‌های جامعه بهائی در ایران که همگی به نام شوقی بود، اعتراض می‌کند. شوقی فرزندی نداشت و براساس قوانین ایران، گواهی انحصار وراثت برای شوقی افندی فقط در صورتی قابل صدور بود که علاوه بر همسر، خواهران و برادران او نیز به‌عنوان ورثه این

برگه را امضا کنند. این در حالی بود که شوقی تمام آن‌ها را طرد کرده بود و براساس مقررات بهائی، به آن‌ها ارثی تعلق نمی‌گرفت. حجم بزرگ این اموال نیز به‌گونه‌ای بود که تشکیلات بهائی نمی‌توانست از آن چشم‌پوشد. لذا در اقدامی سراسر مخالف با تعالیم بهائیت، شوقی به‌عنوان یک مسلمان معرفی و اموالش براساس مقررات اسلامی تقسیم شد و نام خواهران و برادران شوقی نیز در گواهی انحصار وراثت قرار گرفت تا اموال جامعه بهائی در ایران قابل انتقال شود! سپس خواهران و برادران شوقی

ولی امرالله بعدی توسط ولی امرپیشین، مزید بر علت است. ثابت راسخ، ادعای وصیت نامه نداشتن شوقی و همچنین تعیین نشدن ولی امر بعدی توسط او را نمی‌پذیرد و معتقد است، پذیرش چنین دیدگاهی به منزلهٔ انکار اصل بهائیت خواهد بود. او می‌نویسد:

«...گروه اغنام الله را مشغول رجزخوانی‌های

خود نموده، ضمن برهم زدن اهداف ۲۸ گانه نقشهٔ ده سالهٔ شوقی ربانی به نهایت ضدیت و مخالفت با مراکز امر برخاستند و قلباً و لساناً و فعلاً و عملاً، تیشه بر ریشهٔ شجرهٔ امرزده و جناب شوقی افندی را متهم به گناه کبیرهٔ لایغفر نمودند و صریحاً نوشته و گفته‌اند که جناب

شوقی افندی دستورات کتاب اقدس را در مورد وصیت نامه و الواح وصایا را در مورد تعیین «من هو بعده» و سایر موارد دیگر اجرا ننموده است و سبب اختلاف و انشقاق گردیده‌اند و بیانات و الواح و آثارش به انضمام آثار عبدالبهاء نص نمی‌باشد».

منظور ثابت راسخ از عبارت و «ومن بعده» در متن فوق اشاره به جمله‌ای از صفحه ۱۳ الواح وصایای عبدالبهاء بود که نوشته بود: «ای اجنبای الهی، باید ولی امرالله در زمان حیات

ثابت راسخ می‌پرسید که مگر می‌توان به خاطر پول، رهبر بهائیت در سراسر دنیا را مسلمان معرفی کرد و مگر می‌توان با افراد طردشده خانواده شوقی ارتباط برقرار کرد و با آنان بر سر پول، قرارومدار گذاشت و با پرداخت پورسانت، بخشی از این اموال را حفظ کرد؟

ماکسول، آن وجود اطهر را که اولین ولی امر دیانت بهائی بوده و هست، مسلمان معرفی و برابر حکم صادره که به رؤیت روحیه ماکسول رسیده است و اقراریر و اظهارات مندرجه در پرونده را به نام اسلام پذیرفته‌اند و حکم حصر وراثت، برابر قواعد اسلامی صادر و مطرودین را مالک و وارث اصیل جناب شوقی ربانی و ماترک وی و موقوفات و اراضی امری و وجوه خیر شناخته‌اند و مطرودین هم با اخذ مبلغی به نام سهمیه املاک و اراضی و اماکن موقوفه در ایران، در جهت پاداش این خیانتکاران به آنان، مصالحه کرده‌اند» (ثابت راسخ، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹)



ثابت راسخ در حال سخنرانی

با دریافت پورسانت، همین اموال را به افراد سرشناس جامعه بهائی بازگرداندند تا سال‌ها بعد که شرکت امنا تأسیس شد و بخشی از این دارایی‌ها به آن شرکت منتقل گردید.

ثابت راسخ می‌پرسید که مگر می‌توان به خاطر پول، رهبر بهائیت در سراسر دنیا را مسلمان معرفی کرد و مگر می‌توان با افراد طردشده خانواده شوقی ارتباط برقرار کرد و با آنان بر سر پول، قرارومدار گذاشت و با پرداخت پورسانت، بخشی از این اموال را حفظ کرد؟ اگر این افراد ناصالح بودند و طرد شده بودند، مطابق قوانین بهائی هرگونه سلام و کلام با آنان جایز نبود و اگر افراد ناصالحی نبودند، چرا شوقی آنان را طرد کرده بود؟

او می‌نویسد: «بدین وسیله آثار امری و کشته‌شدگان را به تدریج نابود و مضمحل می‌سازند و پس از انجام کلیه نقل و انتقالات و ترضیع حق دولت و تبانی و سازش با کارکنان ناصالح اداره ثبت تهران، خود را مسلمان معرفی و طبق حصروراثت شماره ۱۴۶۴ تاریخ ۳۷/۷/۲۷ و حکم صادره در پرونده شماره ۷۹۶/۳۷/۱ شعبه اول دادگاه بخش تهران، با موافقت بیوه حضرت شوقی ربانی، روحیه

اعتراض دیگر ثابت راسخ به بهائیان سرشناسی است که در فاصله تقسیم اموال شوقی تا تشکیل شرکت امنا، این اموال را در اختیار داشتند؛ چراکه بسیاری از آنان این اموال را هرگز بازنگرداندند و به مصرف شخصی

رساندند. ثابت راسخ این دزدی آشکار را نتیجه سوءمدیریت ایادی امرالله و بیت العدل و همچنین عدول و سرپیچی تشکیلات بهائی از مقررات تقسیم ارث در آیین بهائی می داند.

از دیگر مسائلی که ثابت راسخ را تحت تأثیر قرار داد، تخریب قبرستان های قدیمی و اماکن خاص بهائی و فروش آن بود که بعد از مدتی

به ویژه با تفسیرهای او بر قرآن کریم مواجه می شود، دچار سردرگمی بیشتری می شود. باب در این کتاب ها، مکرراً خود را نایب حضرت حجت بن الحسن العسکری نامیده و از آن حضرت که امام دوازدهم منتظر شیعیان است، بارها یاد کرده است.

یدالله ثابت راسخ با دیدن این تناقض ها، یک گام دیگر در مسیر جداسدن از بهائیت برمی دارد و به اسلام نزدیک تر می شود. وجدان او در این مسیر بیدار می شود، گفت و گوهای انتقادی کارساز می شوند و نهایتاً از اعتقادات پیشین دست می شوید و اسلام را می پذیرد.

در مناطق مرغوب شهری قرار می گرفت. این اقدام از دیدگاه او فقط به دلیل پول پرستی و عطش بی انتهای سردمداران بهائی در ایران و مدیران شرکت امن صورت گرفت. مهم ترین نمونه این اماکن، قبرستان قدیمی امیرآباد و ویلاق بهاء الله در منطقه زرگنده تهران است.

او همچنین نسبت به سند

خوردن بخشی از محل سجن بهاء الله در تهران به نام همسر حبیب ثابت معترض می شود (همان، ص ۲۰۸).

در همین دوران است که سرهنگ راسخ برای نخستین بار با نقدهای مسلمانان بر اصل بهائیت. که هر دو گروه ریمی و بهائیان غیرریمی را در بر می گیرد. به صورت جدی، روبه رو می شود.

۵- آغاز مطالعه و گفت و گو

سرهنگ یدالله ثابت راسخ از سال ۱۳۴۵ به بعد، با برخی از محققان و اندیشمندان شهر اصفهان

همچنین، باب در کتاب های

خود، نواب اربعه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را ستوده و همان تصویری از امام قائم غایب را ترسیم کرده که مورد توجه و انتظار شیعیان است. این مسأله فقط در یک کتاب باب نیز مطرح نشده، بلکه بخش مهمی از آثار او را تشکیل می دهد. این در حالی است که در تبلیغات بهائی، باب به عنوان قائم موعود دیانت اسلام معرفی می شود و بهاء الله حضرت حجت بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف را شخص موهومی خوانده است (بهاء الله، بی تا، ص ۳۱۹). بهائیان در تبلیغات خود، غیبت را مانع رسیدن فیض

را با فرزند او [امام حسن عسکری] به پایان رساندیم که او رحمت بر جهانیان است.

در ادامه روایت، به دشواری‌های حفظ ایمان در دوران غیبت آن حضرت و کشته شدن پیروان و منتظران راستین او اشاره شده و تصریح شده که زمین به خون آنان رنگین خواهد شد و شیون و فریاد از میان زنان آنان بر خواهد خاست. سرهای ایشان بریده خواهد شد و ستمگران، آن‌ها را برای یکدیگر به هدیه خواهند فرستاد و... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۲۸).

بهاء الله این عبارات را بر دوران ظهور امام قائم عجل الله تعالی فرجه الیه تفسیر کرده و تلاش کرده تا سرکوب شورش بایبان توسط امیرکبیر را با این عبارات تطبیق دهد. ثابت راسخ تلاش چندانی نمی‌کند تا اثبات نماید که این توصیف مربوط به دوران غیبت امام دوازدهم است و نه دوران ظهور آن حضرت. آنان که اندکی با روایات مهدویت آشنایی داشته باشند، می‌دانند که ذلت و خواری یاران و منتظران قائم موعود عجل الله تعالی فرجه الیه در روزگار غیبت (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹، صص ۳۸۸-۳۸۹) و پیروزی و سرفرازی و چیرگی آنان بر کافران و بدکاران در عصر ظهور (همان، صص ۳۵۸-۳۶۰ و ۳۶۸)، از ارکان باور به مهدویت است و به صورت متواتر در روایات بیان شده و تفسیر بهاء الله در ایقان از این روایت ناموجه است.

الاهی به انسان‌ها و امری ناممکن می‌دانند. بهاء الله همچنین نواب اربعه را به سختی نکوهش کرده و آنان را دروغ‌گو خوانده است. بهاء الله معتقد است که دروغ‌گویی نواب اربعه و ساختن مسأله غیبت و ویژگی‌های خاص برای قائم موعود، باعث شد تا مردم، باب را به عنوان قائم موعود نپذیرند و او را به قتل برسانند (اشراق خاوری، ۱۰۳، ج ۱، ص ۴۵۰).

ثابت راسخ در این بخش از سخنان خود، به نقل ناقص حدیث لوح جابر در کتاب ایقان اشاره دارد و اثبات می‌کند که اگر بهائیان کتاب ایقان را کتابی مقدس می‌دانند، چاره‌ای جز این ندارند که قائم موعود و امام دوازدهم شیعیان را فرزند امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه بدانند. توضیح آنکه در حدیث لوح جابر که نام تمامی امامان پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی از ویژگی‌های زمان زندگی آنان بیان شده است، بعد از توصیف روزگار امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه، به توصیف روزگار امامت فرزند آن حضرت، یعنی محمد بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه الیه می‌پردازد. بهاء الله، ضمن تصریح به نقل حدیث لوح جابر از کتاب کافی، بخش مربوط به نام جانشین امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه و نسبت آن جانشین با امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه را تقطیع کرده است (بهاء الله، ۱۳۷۷ش، ص ۱۶۲). آن بخش تقطیع شده در این چند کلمه خلاصه می‌شود: «اکمل ذلک بانه م ح م د رحمة للعالمین» یعنی کار امامت

کرده است. آنان باب و بهاء الله را مصداق این پیامبران جدید معرفی می‌کنند.

دوم آن که بهاء الله ادعا کرده که تأیید کننده آن مطالبی است که باب به عنوان مسیّرستگاری برای انسان‌ها آورده و هیچ‌یک از آنها را ابطال نکرده است. این بیان بهاء الله در زمانی که اکثر قریب به اتفاق مریدان او، پیروان پیشین باب بوده‌اند، قابل درک است. در صفحه ۳۹۴ کتاب بدیع که در اوائل دعوی ظهور تألیف شده می‌نویسد: «بدانید ای قوم که این غلام رحمن در جمیع احیان اراده اش آن بوده آن چه از ظهور قبلش نقطه بیان روح من فی الاکوان فداه نازل شده ثابت نماید حرکت ننموده‌ام مگر به رضای او... و لکن مشرکین بیان گمان نموده‌اند و در بادیه‌های مهلکه مشی کرده‌اند. چنان‌که نسبت

آنچه که ثابت راسخ بر آن تأکید کرده آن است که تمامی این اوصاف برای دوران امامت فرزند امام حسن عسکری که همنام پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، بیان شده و نه برای علی محمد شیرازی، فرزند میرزارضای بزاز. انتخاب هوشمندانه این روایت توسط ثابت راسخ بدان جهت است که نقل آن در منابع معتبر بهائی نظیر کتاب ایقان و البته آثار شوقی و خود باب (باب، بی‌تا، دلائل سبعة، ص ۴۷؛ شوقی، ۱۹۹۲، قرن بدیع، ص ۱۸۶)، شائبه مُحَرَّف بودن یا جعلی بودن این روایت را به کلی برطرف می‌کند. ثابت راسخ آشکارا بهائیان هم‌کیش خود را به این نکته توجه می‌دهد که اگر به کتاب ایقان ایمان دارند، باید بپذیرند که امام دوازدهم شیعه و قائم موعود، محمد بن الحسن العسکری عَلَيْهِ السَّلَام است.

۶- نقد ثابت راسخ به تعارض تعالیم باب و بهاء الله

یکی دیگر از محورهای نقد یدالله ثابت راسخ به آیین بهائی تعارض احکام باب و بهاء الله است. برای توضیح این محور لازم است ابتدا به سه مقدمه توجه شود:

نخست آن که مبلغان بهائی مکرراً بیان می‌کنند که تاریخ مصرف احکام اسلام بعد از دوازدهم قرن پایان یافته و تکامل جامعه بشری، انسان را نیازمند مقررات و قوانین جدید کرده است. به همین دلیل است که خداوند برای هدایت انسان‌ها پیامبران و فرستادگان جدیدی ارسال



این سؤال اساسی و بسیار مهم که چه تغییری در فضای فرهنگی و اجتماعی مردم ایران در عصر قاجار ایجاد شده که لازم بود، برخی احکام باب بعد از حدود بیست سال توسط بهاء الله نسخ شود؟ به استقبال شبهه بیان شده در مقدمه نخست می‌رود. او معتقد است که حتی اگر بپذیریم تغییر شرایط اجتماعی مستلزم تغییر احکام اسلامی است - که در

جای خود قابل نقد است - به هیچ وجه نمی‌توان تغییر احکام باب توسط بهاء الله را پذیرفت و هضم کرد. مگر می‌شود که خداوند پیامبری را برای هدایت انسانها بفرستد (یعنی باب) و قبل از فراگیر شدن تعالیم او در سراسر عالم، همان ها را توسط

پیامبر جدیدی نسخ کند؟ مگر می‌شود عمر احکام یک دیانت کمتر از بیست سال باشد؟ به اعتقاد ثابت راسخ، این مسأله به بازی گرفتن عقیده مردم در ارسال پیامبران و فرستادگان الاهی است. او می‌نویسد:

«پس خوانندگان محترم، مراتب حقیقت و درجات صحت و درستی و اعتبار و منزلت این دو کتاب آسمانی و دو موعود الهی یعنی کتاب بیان و کتاب اقدس که سبب گمراهی و بدبختی جمیعی ساده لوح و بدبخت گردیده‌اند را بدانید و نزد وجدان خود قضاوت

داده‌اند که این غلام گفته که نقطه بیان از یک حرف من خلق شده. لا والله. آن چه نازل شده منزل حق تعالی... بوده و خواهد بود. بگوئید ای بی‌شرم‌های ارض (خطاب به پیروان باب) آن چه در این ظهور نازل به عینه همان کلمات نقطه اولیه [=نقطه اولی یعنی جناب باب] بوده و خواهد بود...»

او با طرح این سؤال اساسی و بسیار مهم که چه تغییری در فضای فرهنگی و اجتماعی مردم ایران در عصر قاجار ایجاد شده که لازم بوده است، برخی احکام باب بعد از حدود بیست سال توسط بهاء الله نسخ شود؟ به استقبال شبهه بیان شده در مقدمه نخست می‌رود.

سوم آن که بعدها بهاء الله با نسخ برخی احکام باب، مقام ظهور خود را از باب بالاتر دانسته و بهائیان نیز امروزه معتقدند که در صورت تعارض دو حکم میان کتاب اقدس و بیان فارسی، حکم کتاب اقدس معتبر است و حکم کتاب بیان نسخ شده است. عبدالبهاء در مکاتیب

می‌نویسد: «و در کتاب اقدس که مهیمن [=گواه صادق] بر جمیع کتب و صحف و زبر است و کل آن چه در آن مذکور، ناسخ جمیع صحائف و کتب؛ حتی اوامر و احکام و اعلان و اظهار آن ناسخ جمیع اوامر غیر مطابق و احکام غیر متساوی مگر امری و حکمی که در آن کتاب مقدس الهی غیر مذکور» (عبدالبهاء، مکاتیب، ج ۱، ص ۳۴۳)

بعد از بیان این سه مقدمه لازم است به نقد ثابت راسخ در مورد چرایی تعارض احکام کتاب اقدس و بیان فارسی بازگردیم. او با طرح

ترجمه: سرهای خود را نتراشید. چرا که ما آنها را با موی سرزینت داده‌ایم و در این زینت دادن، نشانه ای است برای آن کس که در مورد مقتضیات طبیعت می‌نگرد تا دریابد که این از جانب مالک جهان است که او با عزت و با حکمت است.

این تعارض، برای بهائیان نیز ایجاد سردرگمی کرده است. چرا که نص نخست امر به تراشیدن موی سر و مردوم نهی از آن است. در واقع نسخ این حکم از جنس جواز و نهی نیست. بلکه از جنس امر و نهی است. آن هم در مدتی بسیار کوتاه و آن هم در حکمی جزئی و پیش پا افتاده. ثابت راسخ سپس به این بخش از کتاب رساله سؤال و جواب اشاره می‌کند که: «در رساله سؤال و جواب نازل:

س- در کتاب اقدس نهی از حلق رأس [=تراشیدن سر] شده و در سوره حج امر به آن.

ج- جمیع مأمورند به کتاب اقدس و آن چه در آن نازل است حکم حلق رأس از قاصدین بیت عفو شد». (اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۶۸)

۷- پذیرش اسلام

یدالله ثابت راسخ با دیدن این تناقض‌ها، یک گام دیگر در مسیر جدا شدن از بهائیت برمی‌دارد و به اسلام نزدیک‌تر می‌شود. وجدان او در این مسیر بیدار می‌شود، گفت‌وگوهای انتقادی

کنید. به راستی اگر این دو کتاب مهم‌اند چرا بهائیان از انتشار رسمی و ترجمه آن و قرار گرفتن آن در اختیار دیگران واهمه دارند و اگر هر دو از جانب خدایند، چرا در این مدت کوتاه، این همه با یکدیگر اختلاف دارند و چرا مطالب موجود در کتاب اقدس، با دیگر تعالیم حضرات سازگار نیست؟» (ثابت راسخ، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶) او سپس در بخشی دیگر از کتاب (صفحه ۱۴۴)، به بیان برخی احکام جوارحی پیش پا افتاده می‌پردازد که در میان تعالیم و کتابهای مختلف خود بهاءالله متفاوت است. به عنوان نمونه به حکم تراشیدن موی سر اشاره می‌کند و می‌نویسد: در سوره حج می‌نویسد: «فاذا خرجت عن الماء قص شاربک ثم قلم اظفارک و حلق راسک ثم استعمال احسن الاطیاب ثم البس احسن الثیاب... الخ «لوح حج بیت شیراز» (اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۶۸، پاورقی ۲)

ترجمه: هنگامی که از آب خارج شدی، ناخن و سبیل خود را ببر و سر خود را بتراش. سپس بوی خوش استعمال کن و لباس نیکو بپوش.

این در حالی است که تراشیدن موی سر در کتاب اقدس حرام اعلام شده است. بهاءالله می‌نویسد: «لا تحلقوا رؤوسکم قد زینها الله بالشعر و فی ذلک لایات لمن ینظر الی مقتضیات الطبیعة من لدن مالک البریة ائه لهو العزیز الحکیم». (اقدس، فراز ۴۵)

باشد که چراغ راهی شود و گمراهان وادی ضلالت را هدایت بخشد، تا بدان وسیله بی خبران به عشق حضرت حجت بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف به چاه نیفتند و چاه افتادگان به دستاویز آن نجات یابند و بالله التوفیق و علیه التکلان». (ثابت راسخ، ۱۳۹۲، ص ۸۶).

۸- آسیب تشکیلات بهائی به او و همسرش پس از مسلمان شدن

مسلمان شدن او اما برایش بسیار پرهزینه بود. آزار و اذیت همکیشان سابق، تازه شروع ماجراهای او با جریان بهائیت است. افشاگری‌های او در زمینۀ فرار بزرگ مالیاتی شرکت امنای، کار را بر تشکیلات بهائی سخت کرد. ماجرا از این قرار بود که در تقسیم ارث شوقی، ارزش دارایی‌های او با تقلب و پنهان‌کاری، بسیار کمتر از مقدار واقعی نشان داده شد و با پرداخت رشوه به مأموران دولتی با مالیاتی اندک، کار انتقال مالکیت این زمین‌ها به سرانجام رسید. انجام تشریفات محضری در روز تعطیل و همچنین مخالفت با قانون در این زمینه، از دیگر محورهای افشاگری ثابت راسخ در این دوران است.

ثابت راسخ که خود مرد قانون است و در زمان حضور در ارتش، در دادگاه نظامی مشغول

کارساز می‌شوند و نهایتاً از اعتقادات پیشین دست می‌شوید و اسلام را می‌پذیرد و می‌نویسد: «این ذره بی مقدار، خلیل وار دامن همت به کمر زدم و حجاب جهل و تقلید و تعصب را از چهره خود برداشتم. با یک نظری آرایش تمام کیش‌ها و آیین‌ها و عقائد و آراء ملل و فلاسفه و حکما

مسلمان شدن او اما برایش بسیار پرهزینه بود. آزار و اذیت همکیشان سابق، تازه شروع ماجراهای او با جریان بهائیت است. افشاگری‌های او در زمینۀ فرار بزرگ مالیاتی شرکت امنای، کار را بر تشکیلات بهائی سخت کرد.

را مورد مطالعه و بررسی قرار دادم و آنچه را نتیجه گرفتم، به نام خدمت به عالم بشریت و راهنمایی ملل در این رساله نگاشتم. چون مقصودی جز کشف حق و حقیقت نداشته و ندارم، به توفیق پروردگار به کشف حقیقت موفق شدم.

پرده از روی بصیرتم برکنار و حقیقت را همچون آفتاب تابان در قلب خویش یافتم. اضطراب خاطر من به اطمینان مبدل شد و تشویش قلبم پس از هشت سال متوالی و بحث مفصل با علماء و دانشمندان اسلامی به خصوص حضرات آقایان دکتر پرویزی عزیز و دکتر ننگین و غیره که اوقات شریفشان را از ساعت ۱۷ الی ۲۴ اشغال می‌نمودم، به سکون و آرامش گرایید. خدای خود را شکر نمودم که مرا به حق و حقیقت رهبری و هدایت فرمود و بنیان عقیده‌ام را همچون کوه استوار ساخت و به شکرانه این نعمت خواستم که آنچه بر من مکشوف و بر دیگران پوشیده است، به رشته تحریر درآورم.

فعالیت بوده، به نکته حقوقی ظریفی اشاره می‌کند. او معتقد است که فرار مالیاتی و سرپیچی از قانون هر کشور، نه تنها خیانت به آن جامعه محسوب می‌شود و عملی مذموم است، بلکه در آثار و احکام بهائی نیز ممنوع شناخته شده و مطابق نصوص بهائی و دستورهای رهبران این آیین مانند بهاء‌الله و عبدالبهاء، اطاعت از قانون هر کشور، بر هر بهائی واجب و لازم است و سرپیچی از قوانین کشوری، برخلاف تعالیم بهائی است (اشراق خاوری، بی‌تا، گنجینه حدود و احکام، ص ۴۶۳).

«مبلغان و ناشرین و ایادی با هزینه‌های هنگفت و طاقت فرسا، با اخذ حقوق از بیت المال عمومی به اطراف و اکناف کشور فرستادند و مجامع و مجالس فساد و شرارت تشکیل دادند و علناً سخنرانی و انتشارات رسمی و غیررسمی بر علیه این جانب و همسر و بستگانم دادند» (ثابت راسخ، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷).

او در جایی دیگر هم می‌نویسد:

«آیا تشکیلات و مؤسساتی که اثاثیه منزل و اندوخته این جانب و همسر را جهت ربودن اسناد و مدارکم، شبانه با شکستن قفل سرقت نمایند و با ایادی خود به نام اعضای محفل روحانی از طریق میانداوب و مراغه و راه آهن به نام «طرازالله هوشمند» بارنامه نمایند و طبق بارنامه مورخه ۴۵/۲/۲۵ به طهران وارد کنند و با تطمیع نمودن مأموران ناصالح انتظامی و کاشفان جرم، به شرکت امنای تحویل دهند تا در آنجا حیف و میل شود، نشانی از عدالت و انصاف دارند؟ آیا اگر افسری را با همسرش سرگردان گذارند و اموال ایشان را به یغما برند شایسته است که نام بیت‌العدل بر خود گذارند؟ آری! شاید نباید توقع داشت که بیت‌العدل و تشکیلاتی که جنابان جان فرابی و روحیه ماکسول و حسن بالیوزی و امثالهم به وجود آورند، بهتر از این باشد» (همان، صص ۵۷ و ۵۸).

با این وجود، رهبران تشکیلات بهائی برای کسب ثروت و مال اندوزی، به دستور پیشوایان خود برای اطاعت از حکومت نیز توجه نمی‌کنند و این عمل زیرنظر مستقیم رهبری تشکیلات بهائی در بیت‌العدل و همکاری ایادی امرالله اتفاق می‌افتد. چنین اعمالی برای ثابت راسخ، معنایی جز بی‌اعتباری بیت‌العدل و رهبری تشکیلات بهائی پس از شوقی نداشت. این نتیجه سوء برای ثابت راسخ، نشانی دیگر از مقدمات سوء آن، یعنی غیرالاهی بودن باور بهائی دارد.

تشکیلات بهائی نیز پس از مسلمان شدن ثابت راسخ و مخالفت‌های علنی او با ایادی امرالله و بیت‌العدل، بسیار براو سخت می‌گیرد و هرگونه ظلم و تعدی به او را مجاز می‌شمرد. ثابت راسخ در بیان گوشه‌ای از رفتارهای غیرانسانی تشکیلات بهائی با

جوانی آنان را به بهائیت تبلیغ کرده است و تلاش می‌کند که آنان را از حقیقت بهائیت مطلع سازد و اشتباهات گذشته را جبران نماید. در این میان، هرچه تشکیلات بهائی می‌کوشد تا با فشار اجتماعی ناشی از طرد و همچنین فشار اقتصادی ناشی از مصادره اموال، او را خاموش کند، راه به جایی نمی‌برد. او خود می‌نویسد: «بایستی به این نکته معترف بود که بشردوستانار عزت و افتخار است، زحمت می‌کشد و رنج می‌برد از برای آن که آینده روشن و پرافتخاری داشته باشد. هرکس به امید آینده درخشانی با شور و شغف، مشقت و سختی را تحمل می‌کند و برای حائز شدن رتبه و مقامی به هر نوع فرسودگی جسم و روح خویش تن درمی‌دهد. آیا مقصود از زندگانی خورد و خوراک و خواب است؟ آیا کتاب زندگانی فقط عبارت از شرح و تفسیر این نکات می‌باشد و با جملات فریبنده و عبارت دلکش و شیرین از این مباحث گفتگو می‌کند؟ هرگز!

خورد و خوراک و خواب در زندگانی بشر خود وسیله ای است از برای تأمین مبانی اصلی حیات، چون فقط بایستی معنویت در زندگی مدّ نظر گرفته شود. پس از مرگ از طرز خورد و خوراک و خواب انسان گفتگو نمی‌شود. چه، هرکس بخواهد زندگانی یک نفر را در نظر مجسم سازد و به کارها و اثرات مفید وی در جامعه و پیکره اجتماع بشری چشم می‌اندازد و

ثابت راسخ بخشی از پس انداز خود و همچنین وجه به دست آمده از فروش منزلش را نیز. که در سال ۱۳۴۵ شمسی حدود یک میلیون تومان بود. در اختیار شرکت امنّا گذاشته بود تا با مشارکت در فعالیت‌های تجاری آن شرکت، سودی به دست آورد و دوران بازنشستگی خود را بگذرانند. هنگامی که بعد از مسلمان شدن به این شرکت مراجعه می‌کند تا پول خود را پس بگیرد، به در بسته می‌خورد و تلاش‌هایش تا پیروزی انقلاب اسلامی به جایی نمی‌رسد. فریاد او از این ظلم آشکار و سرگردان شدن در ایام بازنشستگی و سالمندی، به آسمان بلند می‌شود.

۹- استقامت در راه عقیده و تلاش برای جبران گذشته

یدالله ثابت راسخ که روزگاری از مبلغان بهائی به‌شمار می‌آمد، پس از انتخاب آیین اسلام و دست شستن از بهائیت، برای جبران گذشته خویش تلاش فراوان می‌کند و با بسیاری از هم‌کیشان سابق، ارتباط برقرار می‌کند تا آنان را از دلایل مسلمان شدن خویش آگاه سازد اما تشکیلات بهائی او را طرد می‌کند و بهائیان حاضر به شنیدن سخنان او نمی‌شوند. او ناامید نمی‌شود و با تهیه نوشته‌ها و کارت پستال‌های متعدد و ارسال آنان به منازل بهائیان به‌ویژه در اصفهان، سخنان خود را تکرار می‌کند. او همچنین به سراغ کسانی می‌رود که در روزگار

این جانب مدت ۵۵ سال با تحمل کلیه بلایا و مصائب گوناگون و خسارات لاجد و لاتحصی، مادی و معنوی و ازدست دادن کلیه زندگانی و وجوه اندوخته خود مانند کوه در مقابل اتهامات ناروا که هر یک از آن‌ها با مدارک و شواهد زنده و کامل به اطلاع اولیای امور و هم‌وطنان عزیز به خصوص خادمین و جان نثاران حضرت امام عصر حجة بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد رسید، ایستاده و پا برجا ماندم و از هیچ قدرتی نهراسیدم و با وجود مبالغی که مقروض شدم، خم به ابرو نیاوردم». (ثابت راسخ، ۱۳۹۲، صص ۲۴۱ و ۲۱۵)

او در عین تمام گرفتاری‌های مالی و خانوادگی ایجادشده، در راه جدیدی که انتخاب کرده است، ثبات قدم نشان می‌دهد و ده سال تلخ را تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی سپری می‌کند.

فرزندان را به قتل مادر و پدر تحریک و تحریص نمودند و سبب جدائی آنان شدند و طفل صغیر را از دامن پدر و مادر جدا نموده به چاه مذلت و بدبختی انداختند و باعث جدایی زن و مردی که دارای پنج طفل صغیر از سن ۵ الی ۱۷ سالگی بودند، شدند. زن را به قتل شوهر تحریک و تحریص کردند و فامیل و بستگان جمعی را به قتل و نابودی یک دیگر موظف و مکلف داشتند و مفاد «عاشروا مع الادیان کلها بالروح والریحان» را باحسنها و اکملها با پریشان ساختن عائله‌ها به موقع به اجرا گذاردند و می‌گذارند. (همان، صص ۲۱۵ و ۲۱۶)

او در عین تمام گرفتاری‌های مالی و خانوادگی ایجادشده، در راه جدیدی که انتخاب کرده

فشار بهائیان به او تنها به دزدیدن اموال او ختم نمی‌شود. او می‌نویسد:

با سؤال نمودن یک حقیقت، مورد حمله و طرد و تکفیر واقع گردیدم. پدر مرا احضار در محفل نموده و با تهیه مینوتی در محفل شیطانی (نه روحانی) وادار نمودند که آن پیرمرد سالخورده که ۹ فرزند ذکور خود را یکی بعد از دیگری ازدست داده بود و منحصر به یک اولاد ذکور بود، با من قطع ارتباط نماید و در صورت امکان فرزند همسر فرزندش یعنی عروسش را به قتل برساند. چون این عمل شنیع و ناپسند را نپذیرفت، عیال عقدی او را شب عید نوروز توسط

بر روی زمین و خالی نماندن زمین از مردی آسمانی و الاهی را در کتابش متذکر می‌شود و چنین باوری را سرچشمه دوام هدایت در هر دوران می‌داند.

سرانجام یدالله ثابت راسخ در ۵ مهر سال ۱۳۸۰ هجری شمسی و در سن هشتاد و هفت سالگی، در زادگاه و محل زندگی‌اش در

است، ثبات قدم نشان می‌دهد و ده سال تلخ را تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی سپری می‌کند. بعد از پیروزی انقلاب، با نگارش نامه‌ای به دفتر امام خمینی علیه السلام، از ظلم بهائیان شکایت می‌کند و سپس با معرفی اموال شرکت امنا به دادگاه انقلاب، بعد از ده سال، به بخشی از حق پامال شده خود می‌رسد.

در تمام این مدت، او با شرکت در جلسات مذهبی اسلامی و انجام مناسک دینی، روحیه معنوی خود را حفظ می‌کند. سخنرانی‌های پرشور در جلسات جشن نیمه شعبان و متذکر ساختن افراد به وجود مقدس امام عصر علیه السلام از جمله کارهای او در سال‌های پایانی عمر می‌شود. برگزاری دعای ندبه در منزل مسکونی و پذیرایی از شرکت کنندگان در این جلسه را مایه افتخار خود می‌داند و به آن اهتمام می‌ورزد. ثابت راسخ در همین دوران، بارها به زیارت مشاهد مشرفه به ویژه مشهد مقدس نائل می‌شود. شرکت در مراسم غبارروبی حرم رضوی و ملاقات با مرحوم آیت الله العظمی میلانی در مشهد و تجلیل و تکریم آن فقیه والا از ثابت راسخ، از خاطراتی است که تا پایان عمر، همواره از آن یاد می‌کرد.

در سراسر کتاب نشیب و فراز نیز توجه او به مسأله امامت و مهدویت امام زمان علیه السلام جدی و پررنگ است. او برخی از روایات امامیه در بحث لزوم وجود حجت الاهی در هر زمان



را انتخاب کرده است، به تمام شؤون اجتماعی خود پشت پا زد و در میان سالی، از عقیده‌ای که سال‌ها با آن رشد کرده بود، دست برداشت و همان اعتقادی را انتخاب کرد که پیش از آن در جهت نابودی‌اش تلاش‌ها کرده بود. خدایش رحمت کند.

سال‌های پایانی عمر، یعنی دهق از توابع فریدن اصفهان، چشم از جهان فرو بست و به دیدار معبودش شتافت و در همان جا به خاک سپرده شد. سرگذشت زندگی او و تلاش بی‌پایانش برای کشف حقیقت و سپس تبعیت از آنچه کشف کرد و آموخت، شورانگیز و عبرت‌آموز است. او پس از آنکه فهمید که باوری نادرست

منابع

۱. اشراق خاوری عبدالحمید، حقیق مختوم، ۱۰۳ بدیع، طهران: لجنه ملی نشر آثار امری.
۲. — گنجینه حدود و احکام، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.
۳. باب میرزا علی محمد شیرازی، دلائل سبعة، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.
۴. بهاء الله میرزا حسین علی نوری، اقتدارات و چند لوح دیگر، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.
۵. — کتاب ایقان، ۱۳۷۷ شمسی-۱۵۵ بدیع-۱۹۹۸ میلادی، آلمان، هوفمایم، لجنه ملی نشر آثار امری به زبان فارسی و عربی.
۶. — بدیع، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.
۷. — کتاب اقدس، ۱۹۹۵ میلادی، حیفا: مرکز جهانی بهائی
۸. ثابت راسخ یدالله، به اهتمام هادیان مهدی، نشیب و فراز، ۱۳۹۲ ش، تهران: انتشارات گوی.
۹. شوقی ربانی، قرن بدیع، ۱۴۹ بدیع-۱۹۹۲ میلادی، کانادا-انتاریو: مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی.
۱۰. عبدالبهاء (عباس افندی)، الواح وصایا، ۱۹۶۰ میلادی، محفل روحانی ملی بهائیان پاکستان، مطبوعه استرلینگ گاردن رود.
۱۱. — مکاتیب، کردستان العلمیه، ۱۳۳۰ هجری قمری
۱۲. صافی گلپایگانی لطف الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ۱۴۱۹، قم: مؤسسه السیده المعصومه علیها السلام.
۱۳. کلینی محمد بن یعقوب، الکافی، ۱۴۰۷ قمری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

«رساله مدنی» عبدالبهاء در ترازوی نقد

مهدی هادیان

دکتری علوم قرآن و حدیث از دانشگاه مذاهب اسلامی

چکیده

رساله مدنیه یکی از مهم‌ترین آثار عبدالبهاء در زمینه تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی در ایران است که به عقیده بهائیان، نقشه راه ایرانیان در جهت نیل به ترقی و پیشرفت محسوب می‌شود. شناسایی زمینه‌های فرهنگی ایران در هنگام نگارش این رساله و سایر افرادی که در این دوره برای مدرن سازی ایران و گذار از شرایط سنتی حکمرانی در عصر ناصری دست به تألیفاتی زده‌اند، از محورهای اصلی این مقاله است. همچنین نقد و بررسی محتوای این رساله و دانستن چرایی گمنامی عبدالبهاء در چاپ این اثر و میزان انطباق مطالب مندرج در این رساله با سایر عقاید عبدالبهاء به عنوان مبین آثار بهاء‌الله، از دیگر محورهای این پژوهش است.



کلیدواژه: عبدالبهاء، رساله مدنیه، نظام اجتماعی، نظام سیاسی.

مقدمه

مدنیة عبدالبهاء» در سایت نگاه، منتشرشده در سال ۱۳۸۵ و مقاله دیگری نوشته «بهورز ثابت» با عنوان «رساله مدنیة: طرحی برای اصلاح و آبادانی ایران» در سال ۸۸ و در همان وبسایت اشاره کرد.

نادر سعیدی کتاب رساله مدنیة را «از یک طرف جلوه‌ای از دیدگاه آیین بهائی شمرده» و «از سوی دیگری مبحث اجتماعی و سیاسی طبقه روشن‌فکر ایرانی در نظر گرفته است». به باور او «آنچه که این اثر را منحصر به فرد و ممتاز می‌سازد دقیقاً همین تقارن این دو جریان است». (۱۳۸۵).

ثابت نیز معتقد است که بهاء‌الله از نگارش این اثر راضی و خشنود بوده و مراتب شفع و رضایت خود را از انشاء آن ابراز می‌دارد (۱۳۸۸).

به نظر می‌رسد صرف نظر از نگاه مؤمنانه و ترویجی به این رساله، لازم است میزان اجرایی بودن و واقعی بودن تعالیم عبدالبهاء در این کتاب و

عبدالبهاء به عنوان مبین آثار پدرش بهاء‌الله از جایگاه ویژه‌ای در میان بهائیان برخوردار است به‌گونه‌ای که قرار است در سال ۲۰۲۱ به مناسبت صدمین سالمرگ او، بهائیان مراسمی مختلفی را در سراسر جهان در بزرگداشت او برگزار کنند. تحلیل و نقد آثار مختلف و مکتوب او می‌تواند به بازشناساندن او به جامعه بهائیان و همچنین شناخت افکار وی در میان بهائی پژوهان کمک شایانی کند.

یکی از آثار مهم عباس‌افندی (عبدالبهاء) که در دوران حیات پدرش نگاشته، رساله مدنیة است. عبدالبهاء چنان‌که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد، در این کتاب کوشیده است تا به عنوان روشن‌فکری دین‌مدار و خیرخواه ایرانیان، مدلی جدید از حکمرانی و نظم اجتماعی ارائه کند. چند تن از نویسندگان و مبلغان بهائی در سال‌های اخیر با تکیه بر برخی مطالب این رساله کوشیده‌اند تا مسائل این کتاب را منطبق بر نیازهای امروز بشریت معرفی کنند و راهکارهای ارائه شده در آن را به عنوان شیوه‌های لازم‌الاجرا و مدرن و منطبق با نیازهای بشر در زندگی امروز معرفی کنند. لذا بیشتر مقالات درباره این کتاب را نویسندگان بهائی و در تمجید و تعریف از مطالب آن نوشته‌اند و البته از باورمندان به آیین بهائی نیز توقعی جز این نمی‌توان داشت. از آن جمله می‌توان به مقاله «نادر سعیدی» با عنوان «مطالعه و بررسی رساله



همچنین کارایی آن باتوجه به نیازهای امروز بشر اعتبارسنجی شود و میزان انطباق آن با دیگر عقاید عبدالبهاء به عنوان یک بهائی و مبین آثار بهاء الله، مورد واکاوی بیشتر قرار گیرد.

تاریخچه نگارش

تاریخ نگارش این اثر سال ۱۲۹۲ قمری یا ۱۸۷۵ میلادی است. یعنی نگارش این کتاب، بعد از نوشته شدن کتاب اقدس توسط بهاء الله بوده و بعد از نگارش آن، حدود هفده سال تا زمان مرگ بهاء الله فاصله زمانی بوده است. این کتاب، نه سال بعد از نگارش و در سال ۱۲۹۹ ق با عنوان «اسرار الغیبیه لاسباب المدنیه» در هندوستان منتشر شده است. نام این کتاب بدین شکل، نامی اشتباه از منظر قواعد ادبیات عرب است، چراکه در زبان عربی، لازم است صفت و موصوف از حیث معرفه یا نکره بودن از یکدیگر تبعیت کنند. در این نام، دو واژه «اسرار» و «اسباب» به صورت نکره و بدون «ال» و صفت های آن دو به صورت معرفه آمده که اشتباه است.

۱- اوضاع تاریخی و اجتماعی ایران در زمان نگارش «رساله مدنیه»

در سال های نگارش رساله مدنیه، ناصرالدین شاه، نیمه دوم دوران طولانی پادشاهی خود را آغاز کرده بود و تصمیم داشت برخی از ساختارهای اساسی حکومت خود را تغییر دهد و باتوجه به موج مدرنیته در ایران و الگوبرداری از نظامات سیاسی و اجتماعی غرب، نظام سلطنتی خود را بازسازی کند.

شاید مهم ترین عاملی که ناصرالدین شاه را وادار می کرد که به این اصلاحات تن دهد، بحران عدم مشروعیتی بود که گریبان او را از ابتدا گرفته بود. شورش های متعدد علیه حکومت مرکزی که به شدیدترین وجه ممکن سرکوب می شد و تعدادشان در طول سلطنت او تا ۱۶۹ مورد احصا

دانستن این نکته نیز لازم است که به جهت استقرار محمدعلی افندی، فرزند دیگر بهاء الله در بمبئی در همان اوان و انتشار آثار بهاء الله توسط او در هندوستان، به نظر می رسد که این کتاب را نیز این برادر ناتنی عبدالبهاء چاپ کرده باشد؛ هرچند که چنین تصریحی در متون بهائی به چشم نمی خورد. البته در آن زمان، این دو برادر دچار اختلاف نبودند و انجام چنین خدمتی از

شده است (شیخ نوری و علیزاده بیرجندی، ۱۳۸۸، ص ۶۴)، شاه را به این باور رسانده بود که مردم، از نحوه اداره کشور رضایت ندارند. به همین منظور، می‌کوشید با انجام برخی اصلاحات صوری، این اطمینان خاطر را بین سیاستمداران خارجی، روشنفکران و عموم جامعه پدید آورد که کشور در معرض تحول و پیشرفت و تغییر است و خود را از سقوط نجات دهد (همان، ص ۷۳). البته این اصلاحات تا زمانی مورد تأیید شاه قرار می‌گرفت که ماهیت استبدادی حکومت او را تحت الشعاع قرار ندهد و از محدوده اختیارات گسترده شاه، چیزی نکاهد (ربانی‌زاده و لطفی، ۱۳۹۴، ص ۶۵).



ناصرالدین شاه در نیمه دوم سلطنت خود، تصمیم گرفت، برخی اصلاحات ساختاری را در حکمرانی خود ایجاد کند.

به غیر از نیاز اساسی حکومت به ایجاد اصلاحات بنیادین، رفت و آمد نمایندگان دربار قاجار به کشورهای اروپایی و همچنین حضور مستشاران خارجی در ایران که با تأسیس دارالفنون، پایشان بیش از پیش به ایران باز شده بود، نیز تأثیر مهمی در این دگرگونی داشتند (همان). از سوی دیگر نظم و ترتیب در اداره امور اجتماعی و نظام سیاسی در غرب، مورد توجه شاه قاجار قرار گرفته بود و او تصمیم داشت از آن الگو برای آبادانی ایران استفاده کند. به همین منظور، ناصرالدین شاه در این دوره، سه سفر به اروپا داشت و ضمن دیدار با بسیاری از سران اروپایی، با نحوه اداره ممالک اروپایی از نزدیک آشنا شد. این سفرها نخستین سفر یک پادشاه ایرانی به سرزمین‌های غیراسلامی بود.

ناصرالدین شاه تأثیر عمیقی از این مسافرت‌ها پذیرفت و با مراجعت از هرکدام، کوشید تا به گونه‌ای اقتباسی، نظم جدیدی را بر ارکان حکومت خود مستقر سازد. تغییرات ایجاد شده در ایران پس از سفرهای هریک از شاهان قاجار در عرصه‌های مختلف هنری، علمی، سیاسی و اقتصادی، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته که موضوع این مقاله نیست.

۲- تلاش‌های نواندیشان برای پیشنهاد اصلاحات

در این میان، بسیاری از تجدیدطلبان با توجه به فضای ایجاد شده برای تغییرات و مشاهده برخی نوگرایی‌ها در تصمیم‌های شاه، دست به تألیف رساله‌ها و مقالات مختلفی زدند و پیشنهاد‌های

خود را برای بهبود شیوه‌های کشورداری ارائه کردند. از مهم‌ترین افرادی که در این مقطع به نگارش رساله‌ها و مقاله‌هایی دست یازید، میرزا ملکم خان بود. تمرکز ملکم خان در نوشته‌هایش بر استقرار قانون و وحدت رویه در اعمال آن به عنوان اصلی‌ترین معیار مملکت‌داری بود. از دیگر کسانی که به دنبال ملکم خان به همین موضوع پرداخت، یوسف خان مستشارالدوله تبریزی بود (خدری زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴).

مستشارالدوله در رساله خود موسوم به «یک کلمه»، قانون اساسی فرانسه را با آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام منطبق دانست و کوشید که نشان دهد میان اندیشه حکومتی اسلام و نظام حاکم در غرب، منافاتی وجود ندارد و با یکدیگر قابل جمع است (همان).

از دیگر افرادی که در این دوران کوشیدند تا برخی اصلاحات اجتماعی و مدنی را پیشنهاد دهند، می‌توان به میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی، دو داماد میرزایحیی صبح ازل اشاره کرد. آن‌ها در مقاطعی به شکل رسمی به مخالفت با اسلام پرداختند و پیشنهادهای عجیبی همچون خلع قانون مالکیت یا تشکیل حکومت ملی را ارائه کردند. مدتی نیز تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی قرار گرفتند و به اندیشه اتحاد دول اسلامی پیوستند. سید جمال‌الدین اسدآبادی را نیز می‌توان از اندیشه‌ورزان همین دوران معرفی کرد که پیشنهادهایی برای اصلاح نظام اجتماعی و مدنی ارائه می‌کرد.

به فهرست بالا می‌توان نام‌های زیاد دیگری را نیز افزود که از حوصله این نوشتار خارج است. از این مختصر قابل تحصیل آن است که ایران در نیمه دوم عصر ناصری، معرکه آراء اندیشمندان مختلفی بود که هر کدام، می‌کوشیدند نظریه‌ای

این انگاره البته با مخالفت برخی دیگر از نوگرایان فکری مانند آخوندزاده مواجه شد. آخوندزاده که یک سکولار تمام‌عیار بود، در سال ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م رساله‌ای در نقد «یک کلمه» مستشارالدوله نوشت و در آن آشکارا مدعی مخالفت مبانی اسلامی با تمدن غربی شد. او می‌گفت که با عقاید دینی نمی‌توان به پیشرفت و ترقی رسید. آخوندزاده به دنبال دینی بود که در آن حقوق خداوند و تکالیف شرعی یکسره ملغی شود و فقط حقوق بشر باقی بماند (همان، ص ۱۱۵).

طالبوف نیز از دیگر نواندیشانی بود که به دنبال گسترش آزادی بود و اراده مردم را مساوی اراده خداوند می‌دانست (وحدت، ۱۳۸۲، ص ۸۹).

خداوند می‌دانست (وحدت، ۱۳۸۲، ص ۸۹).

طبیعی بود که در این برهه زمانی، برای رهبران بهائی به عنوان مدعیان یک دین جدید الهی، لازم می نمود که وارد این کارزار شوند و نظریه خود در باب ایجاد یک نظام اجتماعی و سیاسی را عرضه کنند. کاری که در ایام حیات بهاء الله، به عباس افندی واگذار شد و او با نگارش دو رساله به نام های «رساله مدنیه» و «رساله سیاسی» تلاش کرد تا این مهم را به انجام رساند. از بهاء الله در دوران حیاتش مخالفتی با این اثر سراغ نداریم.

۳- ورود عبدالبهاء به کارزار نواندیشی و پیشنهاد اصلاحات

عبدالبهاء چاپ نخست این کتاب را بدون نام نویسنده منتشر کرد. شبیه به همان کاری که درباره کتاب «مقاله شخصی سیاح» انجام داد. او در مقدمه کتاب «رساله مدنیه» تصریح می کند که علت این گمنامی آن است که دیگران گمان نکنند که او از این نمذ برای خود کلاهی بافته و قصد جلب منفعتی برای خود دارد؛ بلکه او تنها مصلحت و خیر مردم ایران را در نگارش این کتاب در نظر گرفته است (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۸).

مبلغان بعدی بهائی همچون نادر سعیدی تصریح کرده اند که با توجه به عقاید عموم مردم ایران در زمان انتشار این رساله که مردمی مسلمان و متعصب بودند، عبدالبهاء این تدبیر را انتخاب کرد، چراکه اگر مردم می فهمیدند نویسنده کتاب، فردی غیرمسلمان و به ویژه بابی یا بهائی است، هیچ گاه کتاب او را نمی خواندند و به سخنان او توجه



ملکم خان، با انتشار روزنامه قانون، تلاش کرد تا حاکمیت قانون در حکمرانی را نهادینه کند.

در باب بازسازی اجتماعی و هویت دینی و سیاسی کشور ارائه کنند. در شکل گیری این فضای فکری، علاوه بر ناصرالدین شاه و برخی از عناصر داخلی حکومت قاجار، در خارج از نظام سیاسی، برخی از مصلحان اجتماعی، نواندیشان دینی، غربگرایان و تجددطلبان، سکولارها و مخالفان دین و شریعت و حتی ازلی ها مشارکت داشتند. وجه اشتراک بسیاری از این گروه ها نفی وضع موجود و تقابل با شیوه های سنتی در اداره نظام اجتماعی و سیاسی بود. شیوه هایی که به دلیل بروز بسیاری از سوء استفاده ها از نام دین توسط برخی ظاهرگرایان و مقدس مآبان، ناکارآمد جلوه می کرد.

نمی‌کردند. به نظر می‌رسد این قول آقای سعیدی نزدیک به واقعیت باشد، چراکه عباس افندی در نگارش این رساله، مکرراً به آیات قرآن کریم و روایات معصومین و امامان از اهل بیت علیهم‌السلام برای اثبات دیدگاه‌های خود اشاره می‌کند که نمونه‌هایی از آن را در ادامه بررسی خواهیم کرد. همچنین در سرتاسر

خود را بر گزاره‌های دریافتی از متون مقدس همان دیانت منسوخ شده برپا می‌کنید؟ کدام را باید پذیرفت: ادعای نسخ اسلام و ظهور دیانت جدید براساس مقتضای زمانه یا نظام اجتماعی پیشنهادی شما براساس تعالیم دیانت اسلام و آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام؟

این اشکال بنیادین، اساس نگارش این کتاب و حتی

اساس ظهور آیین بهائی را به چالشی عظیم می‌کشد که گرایش به هرکدام از دو سوی پاسخ، برای باورمندان به آیین بهائی غیرممکن است. آنان یا باید از عقیده‌مندی به لزوم تجدید شریعت، نسخ اسلام و کفایت آیین بابی و بهائی برای برقراری یک نظام اجتماعی دست بردارند و اسلام را برای آن کافی بدانند که در آن صورت، باید از آیین خود دست بشویند، یا آنکه باید بپذیرند عبدالبهاء در نگارش این اثر اشتباه کرده و نگارش این اثر ناشی از تحولات اندیشه‌ای در

طبیعی بود که در این برهه زمانی، برای رهبران بهائی به عنوان مدعیان یک دین جدید الهی، لازم می‌نمود که وارد این کارزار شوند و نظریه خود در باب ایجاد یک نظام اجتماعی و سیاسی را عرضه کنند. کاری که در ایام حیات بهاء الله، به عباس افندی واگذار شد و او با نگارش دو رساله به نام‌های «رساله مدنی» و «رساله سیاسی»، تلاش کرد تا این مهم را به انجام رساند.

کتاب، او به هیچ‌یک از عبارات یا تعالیم باب و بهاء الله به عنوان دو مظهر ظهور که اتفاقاً یکی از آن‌ها در همان زمان زنده بوده و پدر اوست، اشاره نمی‌کند و تمام تلاش او این است که با تکیه بر روایات اسلامی و آیات قرآن کریم، مطالب خود را به پیش ببرد.

توجه به این نکته در اینجا ضروری است که آیین بهائی اساساً دوره اسلام را پایان یافته

می‌داند و احکام اسلامی را منسوخ معرفی می‌کند. از دیدگاه رهبران بهائی، باید تعالیم قرآن کریم و روایات را به کناری نهاد و برای تنظیم امور معنوی و اجتماعی، به دیانتی جدید متناسب با مقتضیات زمان روی آورد. هنگامی که صاحب چنین تفکری، برای ساخت نظام اجتماعی جدید، فقط به آیات قرآن و روایات اسلامی خود را متکی می‌کند، عملاً نشان می‌دهد که مطلب پیش‌گفته را قبول ندارد، زیرا در مقام عمل نشان داده است که با دقت در مفاد همان متون مقدس

به روش ملک‌خان و اقتباس او از روش مستشارالدوله تبریزی در تألیف کتاب رساله مدنیه مطلبی نیست که بعد از مطالعه این کتاب از دید پژوهشگران مخفی بماند. عباس افندی در این کتاب می‌کوشد با استناد به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، تأثیرپذیری از نظم و جریان اجتماعی غرب را بی‌اشکال و بلکه منطبق بر کتاب و سنت معرفی کند.

او در این کتاب به بخشی از مشکلات ساختاری ایران اشاره می‌کند و به تلاش شاه برای ایجاد تغییرات در کشور اشاره دارد. این در حالی است که دشمنی بایان با ناصرالدین‌شاه که تا ترور او پیش رفت، بر کسی پوشیده نبوده و البته در آن تاریخ، بابی‌ها و بهائی‌ها از منظر حاکمیت و مردم یکسان بوده‌اند.

عبدالبهاء در مقدمه کتاب رساله مدنیه درباره فضای جامعه در دوره اصلاحات ساختاری و چرایی ورود خود به این بحث می‌نویسد: «چون در این ایام رأی جهان‌آرای پادشاهی بر تمدن و ترقی و آسایش و راحت اهالی ایران و معموریت و آبادی بلدان قرار یافته و به صرافت طبع، یدِ یمین رعیت‌پروری و عدالت‌گستری را از آستین همت کامله و غیرت تا مه برآورده تا به انوار عدل، آفاق ایران را محسود ممالک شرق و غرب فرماید و نشأه اولای اعصار اولیّه ممتازه ایران، در عروق و شریان اهالی و متوطنین این دیار سریان نماید، لهذا این عبد لازم دانسته که به شکرانه این همت، کلیه مختصری در بعضی مواد لازمه لوجه

آن دوران بوده که عبدالبهاء را نیز تحت تأثیر قرار داده است. در آن صورت مقام عصمت موهبتی عبدالبهاء زیر سؤال می‌رود و از آن مهم‌تر، خدشه در تصمیم بهاء‌الله برای تفویض نگارش چنین کتابی به فرزندش وارد می‌شود. به ویژه آنکه این اثر در زمان حیات بهاء‌الله نوشته شده و عباس افندی خود را عبد او می‌دانسته و بهاء‌الله امکان جلوگیری از نشر آن را داشته است.

نکته مهم‌تر آن است که عباس افندی در این اثر، هنگام مواجهه با برخی از احکام اسلامی که صراحتاً در آیین پدرش یا آیین باب منسوخ شده است، بدون آنکه به بیان نسخ این احکام بپردازد، همانند یک مسلمان کامل، به گونه‌ای به مطلب اشاره کرده که تأیید آن حکم به صراحت در عبارات او به چشم می‌خورد. نمونه‌هایی از این مسأله در بخش‌های بعدی در ضمن مباحث لزوم تقلید، حمل سلاح، تشکیل ارتش و جهاد برای حفظ کیان کشور و همچنین مسأله امر به معروف و نهی از منکر از منظر خوانندگان محترم خواهد گذشت.

نکته دیگر آن است که تأثیرپذیری بهاء‌الله و عبدالبهاء از ملک‌خان، قابل کتمان نیست. میرزایحیی صبح‌ازل نیز با آنکه در ابتدا ملک‌خان و آراء او را نپذیرفته بود، بعدها او را به غایت پسندید و حتی او را رجعت عیسوی دانست (نبوی رضوی، ۱۳۹۹، ص ۴۸). طبیعی است که هم بهاء‌الله و هم میرزایحیی تحت تأثیر اقدامات او قرار گرفته باشند و از تکاپوهای فرهنگی و اجتماعی او مطلع باشند. توجه عباس افندی

الله مرقوم نماید» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۷).

او در ادامه می‌نویسد: «تابه حال چون ملاحظه نمی‌شد که سروری که زمام کل امور در کف کفایت اوست و اصلاح حال جمهور منوط به همت بلند او، چنان که باید و شاید چون پدر مهربان در تربیت و مدنیت و راحت و آسایش افراد اهل مملکت سعی

بلیغ را مجری فرماید و بوجه مطلوب آثار رعیت‌پروری واضح و مبرهن گردد، لهذا بنده و امثال این بنده ساکت بودند ولکن حال چون مشهود ابصار اولی البصائر گشته که ذات خسروانه به صرافت طبع اراده فرموده که تشکیل حکومت عادلانه و تأسیس بنیان ترقی عموم تبعه فرماید، لذا نیت صادقانه دلالت بر این اذکار نمود (همان، ص ۱۵).

۱۲۸ بدیع، ص ۹) و هرگز به ایران باز نگشته است. لذا تمام اطلاعات او از فضای فرهنگی و اجتماعی و مدنی ایران، ناشی از شنیده‌ها و گزارش‌هایی است که بهائیان به او داده‌اند. در عین حال در زمان نگارش این مکتوب، او هنوز سفرهای دوره زعامت خود به اروپا و آمریکا را انجام نداده است. لذا هم تصویری که از ممالک

غربی در ذهن دارد و در کتاب توصیف می‌کند و هم تصویری که از ایران می‌شناسد و بیان می‌کند، تصویرهای دقیقی نیستند.

عبدالبهاء در این کتاب به جنگ سنت طلبانی می‌رود که با هرگونه الگوبرداری از غرب برای اصلاح امور مخالف هستند. این تقابل نشانه‌ای از فضای پیش‌گفته فکری جاری در میان گروه‌های مختلف در

هنگامی که صاحب چنین تفکری، برای ساخت نظام اجتماعی جدید، فقط به آیات قرآن و روایات اسلامی خود را متکی می‌کند، عملاً نشان می‌دهد که مطلب پیش‌گفته را قبول ندارد، زیرا در مقام عمل نشان داده است که با دقت در مفاد همان متون مقدس دینت اسلام، می‌توان نظام اجتماعی صحیحی متناسب با مقتضیات زمان برپا کرد و نیازی به دیانتی جدید با احکام جدید نبوده است.

صرف نظر از توصیف جالب عبدالبهاء از کوشش ناصرالدین شاه برای گسترش عدالت در این مقدمه، آنچه که مهم به نظر می‌رسد، پذیرش خواست اصلاح در امور کشورداری توسط ناصرالدین شاه در میان قدیمی‌ترین دشمنان او یعنی بابیان است. در عین حال تذکر این نکته لازم است که در زمان نگارش این اثر، عبدالبهاء حدود بیست سال از ایران دور بوده است. او در حدود سن نه سالگی از ایران خارج شده (فیضی،

ایران آن روزگار است. او در این کتاب می‌کوشد که نشان دهد نباید مسیری را که کشورهای مترقی طی کرده‌اند و بابت آن هزینه داده‌اند، ایرانیان دوباره طی کنند و لازم است از تجربیات آنان استفاده شود و امور مملکتی به نحوی شایسته به سامان برسد. او می‌نویسد: «بعضی گویند که این افکار جدید ممالک بعیده است و منافی مقتضیات حالیه و اطوار قدیمه ایران و برخی بیچارگان ناس را که از اساس متین دین و ارکان

او سپس تأسی به کشورهای مترقی در امور اجتماعی را راه نجات ایران و مسیر پیشرفت و ترقی می‌داند و می‌نویسد: «پس به این دلایل واضح و براهین متقنه ظاهر و مبرهن گشت که اکتساب اصول و قوانین مدنیته و اقتباس معارف و صنائع عمومیّه مختصراً (ما ینتفع به العموم) از ممالک سائره جائز تا افکار عموم متوجه این امور نافع گردد و به کمال همّت بر اکتساب و اجراء آن قیام نموده تا به عون الهی در اندک مدتی این اقلیم پاک سرور اقلیم سائره گردد (همان، ص ۳۹).

۴- عبدالبهاء و پیگیری مطالباتی مشابه ملکم خان و مستشارالدوله

آن چنان که ذکر شد، مهم‌ترین مسأله‌ای که توسط ملکم خان و مستشارالدوله در آن زمان پیگیری می‌شد، حاکمیت قانون و وحدت رویه در محاکم بود. عبدالبهاء نیز بعد از این دو، به همین مسأله توجه داشت و البته از نقاط قوت رساله مدنیته است. اینجا در پی آن نیستیم که کشف کنیم آیا در این موضوع خاص، عبدالبهاء متأثر از ملکم خان به طرح چنین مسائلی پرداخته یا آنکه خود مستقلاً به این نتیجه رسیده است؟ مهم آن است که عبدالبهاء، روی مسأله درستی انگشت گذاشته و آن تفاوت آراء مجتهدان در موضوع واحد است که از مشکل‌ترین مسائل اجتماعی دوره قاجاریه بود. توضیح آنکه

شرع مبین بی‌خبرند و قوه امتیازیّه ندارند جمع نموده گویند که این قوانین بلاد کفریّه است و مغایر اصول مرعیّه شرعیّه (و من تشبّه بقوم فهو منهم). قومی برآنند که باید این‌گونه امور اصلاحیّه را به تأنی شیئاً فشیئاً اجرا نمود؛ تعجیل جایزه و حزبی برآنند که باید تشبّث به وسائلی نمود که

مهم‌ترین مسأله‌ای که توسط ملکم خان و مستشارالدوله در آن زمان پیگیری می‌شد، حاکمیت قانون و وحدت رویه در محاکم بود. عبدالبهاء نیز بعد از این دو، به همین مسأله توجه داشت و البته این از نقاط قوت رساله مدنیته است.

اهل ایران خود ایجاد اصلاحات لازمه سیاسیّه و معارف عمومیّه و مدنیّت تامّه کامله نمایند، لزوم اقتباس از سائر طوائف نه. باری هر گروهی به هوایی پرواز می‌نمایند. ای اهل ایران سرگردانی تا به کی و حیرانی تا چند و اختلاف آراء و تضاددت بی‌فایده و بی‌فکری و بی‌خبری تا چه زمان باقی؟ اغیار بیدار و

ما به خواب غفلت گرفتار؛ جمیع ملل در اصلاح احوال عمومیّه خود می‌کوشند و ما هریک در دام هوی و هوس خود مبتلا» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۱۶).

سپس در لزوم تبعیت از تجربیات ممالک غربی در ایجاد نظم جدید سیاسی و اجتماعی ادامه می‌دهد: «اگر این امور تا به حال به محک تجربه نرسیده بود، محتمل که محل توهم بعضی نفوس کاهله گردد... حال نه چنان است؛ بلکه جزئیات این کیفیات تمدنیّه در ممالک سائره مراراً و کراراً تجربه گشته و فوائدش درجه وضوح یافته که هر اعمای غیبی ادراک نموده» (همان، ص ۱۸).

که دولت با استفاده از آن‌ها بتواند به وضعیت آموزش و رشد و پیشرفت فرهنگ و صنعت مبادرت ورزد. او می‌نویسد: «ثروت و غنا بسیار ممدوح، اگر هیأت جمعیت ملت غنی باشد. ولیکن اگر اشخاص معدوده غنای فاحش داشته و سائرین محتاج و مفتقر و از آن غنا اثر و ثمری حاصل نشود این غنا از برای آن غنی خسران مبین است ولی اگر در ترویج معارف و تأسیس مکاتب ابتدائیه و مدارس و صنایع و تربیت ایتم و مساکین، خلاصه در منافع عمومیه صرف نماید آن شخص عندالحق و الخلق بزرگوارترین سگان زمین و از اهل اعلیٰ علیین محسوب» (همان، صص ۳۱ و ۳۲).

البته این پیشنهاد، بسیار کلی است. مشخص نیست که پیشنهاد او شامل چه مالیات‌هایی و بر چه چیزهایی است، میزان آن چه مقدار است و نحوه هزینه کردن آن باید چگونه باشد. عبدالبهاء در این مسائل ساکت است. به نظر می‌رسد هنوز در آن زمان، تجربه‌های عملی امروزی برای تعیین میزان مالیات و نحوه مصرف آن وجود نداشته است. لذا عبدالبهاء به صورت کلی و مبهم به این مسأله پرداخته و نتوانسته ابعاد آن را به طور دقیق مشخص کند. او همچنین فقط به دنبال وضع مالیات بر ثروت است و به مالیات بر درآمد اشاره‌ای نمی‌کند. این‌ها از کسی که به باور بهائیان مبین وحی است و مهم‌ترین و بالاترین مقام معنوی را بعد از بهاء‌الله در اختیار دارد، قابل پذیرش نیست. نمی‌توان قبول کرد که دینانی

در آن دوره، مسند قضاوت در هر شهر، برعهده مجتهدی بود که از طرف حاکمیت مبسوط‌الید شده بود. آن مجتهد در مسائل قضایی، معمولاً به تشخیص و فتوای خود عمل می‌کرد و مشاهده می‌شد که برای جرایم یکسان، احکام متفاوتی در شهرهای مختلف صادر می‌شود. حتی گاهی به مرور زمان، فتوای مجتهدان تغییر می‌کرد و همان مجتهد، در فواصل زمانی، برای موضوعی واحد، فتوایی متفاوت می‌داد. در عین حال برای عموم مردم مشخص نبود که در صورت بروز یک خطا یا هنجارشکنی، دقیقاً چه مجازاتی در انتظار فرد خاطی است. این مجازات می‌توانست بسته به مجتهدی که مسأله به او ارجاع می‌شد، متفاوت باشد. لذا لازم بود که برای یکسان‌سازی این مجازات‌ها تدبیری اندیشیده شود و وحدت رویه قضایی ایجاد شود. عبدالبهاء در این اثر به همین مسأله اشاره کرده است.

به عنوان نمونه او می‌نویسد: «چون تابه حال احکام شرعیه را در مرافعات و محاکمات مدار معینتی نبوده، زیرا هر یک از علماء نظر به رأی و اجتهاد خود نوعی حکم می‌نمایند. مثلاً دو نفس مرافعه می‌نمایند، یکی از علماء حکم به مدعی و دیگری به مدعی علیه دهد؛ بلکه احیاناً در ماده واحده دو حکم مخالف از یک شخص مجتهد صادر» (همان، ص ۴۵).

از دیگر پیشنهادهای مفید عبدالبهاء در این اثر، توجه به لزوم عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت است. او به دنبال وضع مالیات‌هایی است

اسلامی معرفی می‌کند (المائده: ۸۲). هرچند که در برخی از روایات، علم لازم برای جست‌وجو در سراسر گیتی و حتی چین به‌عنوان دورترین نقطه قابل لمس برای اعراب در آن دوره، علم معرفه النفس معرفی شده است (امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰، ص ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲ ص ۳۲)، اما از آنجا که در برخی دیگر از منابع، به‌طور مطلق نیز این روایت بیان شده است، می‌توان تعمیم دلالت آن به سایر علوم را نیز به‌گونه‌ای پذیرفت. دومین روایتی که عبدالبهاء به آن استناد می‌کند، روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام است. عبدالبهاء این روایت را در چهل صفحه تشریح کرده و تلاش کرده است تا با استناد به آن، الگوی پیشنهادی خود برای اصلاحات اجتماعی را عرضه کند. با توجه به گستردگی متن کتاب حول محور این روایت، لازم است در چند بخش به مفاد این روایت توجه شود:

۱-۵- نقل متن روایت توسط عبدالبهاء و تفسیر اجزای آن

عبدالبهاء این روایت شریف را جامع جمیع شرایط علمیه دانسته است و هرکس را که فاقد ویژگی‌های بیان شده در این روایت باشد، قطع شده از سلسله دانشمندان معرفی می‌کند که لایق این نیست که عموم مردم در مسائل خود از او پیروی کنند و شایستگی آن را ندارد که پیشوای موحدان عالم باشد. او می‌نویسد: «در روایت صحیحه وارد: و أما من كان من العلماء صائناً لنفسه حافظاً لدينه و مخالفاً لهواه و مطيعاً لأمر مولاة فللعوام ان يقلدوه

برای نجات بشر، راهکارهای کلی ارائه کند و در بیان جزئیات لازم برای نیل به آن کلیات، مطلبی برای ارائه کردن نداشته باشد. این شکل از طرح مسأله، نمی‌تواند راهگشای عموم جامعه برای حل مشکلات اساسی باشد.

با همه این ضعف‌ها اما، به‌نظر می‌رسد اصل توجه به مقوله عدالت اجتماعی و اخذ مالیات برای گسترش امور عام‌المنفعه، در آن دوره امر مفیدی بوده است.

۵- نقدی به روش عبدالبهاء در استفاده از روایات امامیه

عبدالبهاء در این کتاب با اشاره به آیات قرآن کریم و روایات اسلامی متعدد، لزوم توجه به خردگرایی را متذکر می‌شود و الگوبرداری از ساختارهای مفید ایجاد شده در غرب را مورد تأیید اسلام معرفی می‌کند. او در بخشی از کتاب با استناد به حدیث مشهور «اطلبوا العلم ولو بالصین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۰)، تلاش می‌کند تا با مخالفان الگوبرداری از غرب در امور اجتماعی مواجه نماید. از دیدگاه او، اقتباس در علوم، از مردم چین که بت‌پرست هستند و به همین دلیل، نزد خداوند متعال از پایین‌ترین جایگاه نسبت به سایر بندگان قرار دارند، در روایات توصیه شده است و به همین دلیل، اقتباس از اروپاییان در مسائل مختلفی که در آن رشد داشته‌اند، به علت مسیحی بودن آنان بلاشکال است (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۳۳)، چراکه قرآن کریم، مسیحیان را نزدیک‌ترین افراد به امت

و چون این کلمات مشرقه جامع جمیع شرائط علمیّه است لهذا شرح مجملی در ترجمه این روایت مبارکه بیان می‌شود و هرکس که دارنده این شؤونات رحمانیّه و مظهر مدلول این روایت صحیحّه نبوده نسبت علم از او منقطع و منسلب و مطاعیت موحدین را لائق و سزاوارنه» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۴۱).

از دیدگاه عبدالبهاء «مقصود

اصلی حقیقی [از عبارت صائناً لنفسه] صیانت از نقائص باطنیّه و ظاهریّه و اّتصاف به اوصاف کمالیّه معنویّه و صوریّه بوده» است (همان، ص ۴۲).

به نظر وی حاضران در مجمع دانشمندان باید عدالت داشته باشند و حقوق جامعه را بر حقوق خود اولویت دهند و در بالا بردن سطح دانش عموم مردم بکوشند

(همان، ص ۴۷). از دیگر صفاتی که از دیدگاه او باید در افراد این مجمع باشد، ترس و خشیت از خداوند، محبت و علاقه به مردم، بردباری، رحم و مروت، شجاعت، تلاش و کوشش و... است که همگی را در تفسیر همان عبارت صائناً لنفسه دانسته است (همان، ص ۴۸).

عبدالبهاء در تفسیر عبارت «حافظاً لدینه» خودداری از ارتکاب معاصی و گناهان را برای احراز چنین مقامی کافی نمی‌داند. از نظر او، وظیفه عالمان آن است که دین عموم مردم و جامعه را حفظ کنند و کلمه الله را اعتلا بخشند

دومین روایتی که عبدالبهاء به آن استناد می‌کند، روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام است. عبدالبهاء این روایت را در چهل صفحه تشریح کرده و تلاش کرده است تا با استناد به آن، الگوی پیشنهادی خود برای اصلاحات اجتماعی را عرضه کند.

علم و دانشی که در این روایت مورد نظر عبدالبهاء است، علمی شامل و کامل است که حوزه‌های مختلف دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، تاریخی و فناورانه را دربرمی‌گیرد. او می‌نویسد: «آگاهی کماهی بر غوامض مسائل الهی و حقائق حکم سیاسیّه شرعیّه قرآنی و مضامین سائر کتب سماوی و

وقوف بر ضوابط و روابط ترقی و تمدّن ملّت باهره و اطلاع بر قوانین و اصول و رسوم و احوال و اطوار و قواء مادّی و ادبی عالم سیاسی ملل سائره و جامعیت فنون نافعّه عصریّه و تتبّع در کتب تاریخیّه اعصار سالفه ملل و دول است چه اگر شخص عالم وقوف بر مضامین کتب مقدّسه و جامعیت حکمت الهیّه و طبیعیّه و علوم شرعیّه و فنون سیاسیّه و معارف عصریّه و اطلاع بر وقائع عظیمه قرون سالفه ملل و دول نداشته باشد، عنداللزوم عاجز ماند و این منافی صفت جامعیت است» (همان، ص ۴۳).

عبدالبهاء معتقد است که بسیاری از جنگ‌های عالم به علت نادیده گرفتن عبارت «مخالفاً عن الهواه» در همین روایت است. به عنوان نمونه او از جنگ میان آلمان و فرانسه در همان دوران انتقاد می‌کند که بیش از ششصد هزار نفر در آن کشته شدند. او معتقد است که اظهار محبت کشورها و دولت‌ها به یکدیگر از

روی اکراه است و همه آن‌ها در خفا می‌کوشند تا با ازدیاد توان نظامی، بر یکدیگر یورش برند و سرزمین‌های یکدیگر را فتح کنند. او مشخصاً پیشنهاد می‌کند تا مجمعی بین‌المللی بر تعیین دقیق مرزها نظارت کند و ارتش‌ها را در ساخت‌وساز سلاح محدود کند و

اگر دولتی از این قوانین سرپیچی کرد و برای حمله به کشور دیگری اقدام نمود، تمام دولت‌های دیگر در برابر او بایستند و او را سر جایش بنشانند. او پیشاپیش و در جواب کسانی که این امر را غیرممکن می‌دانند، پاسخ گفته که برای رسیدن به این هدف، غیرت و همت لازم است (همان، صص ۷۲-۷۹). عبدالبهاء با بیان این پیشنهاد به دنبال آن است که هزینه و بودجه نظامی دولت‌ها را کاهش دهد و از رهگذر آن، به آبادانی و عمران شهرها و روستاهایی که به این بودجه‌ها برای تعالی و پیشرفت نیازمندند، کمک کند.

عبدالبهاء متن روایت را تغییر داده و در واقع روایت تحریف شده است. این روایت ابتدا در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام و سپس در کتاب احتجاج شیخ طبرسی نقل شده است.

و جمعیت متدینان را بیشتر کنند. همانند کاری که مسیحیان پروتستان در نقاط مختلف عالم انجام می‌دهند و به صورت تبشیری تبلیغ می‌کنند. عبدالبهاء معتقد است که «اگر علمای اسلامی در این امور چنانچه باید و شاید اقدام می‌نمودند، تا به حال جمیع ملل عالم در ظل کلمه وحدانیت داخل می‌شدند و شعله نورانیّه (لیظهره علی الدین کله) چون آفتاب در قطب امکان طالع و بر جمیع آفاق لائح می‌گشت» (همان، صص ۴۹-۵۱).

عبدالبهاء در بخش مهمی از کتاب که در ادامه همین بخش به رشته تحریر درآورده، به اصول تبلیغ دیانت در روزگار حاضر پرداخته است. به باور او در روزگار حاضر باید زیبایی‌های دین از جمله دعوت به وفای عهد و سایر اصول اخلاقی را به دیگران عرضه کرد و از این طریق، آنان را دعوت به دیانت کرد. او با استناد به آیات قرآن کریم، استدلال می‌کند که حضرت موسی علیه السلام نیز مأمور بود تا با قول لیتن و نرم با فرعون گفت‌وگو کند و او را به دین خدا دعوت کند (طه: ۴۴). حضرت عیسی علیه السلام و اتباع ایشان نیز با همین حربه موفق به جذب گروه‌های بسیاری به مذهب عیسوی شدند. رسول الله (ص) نیز مأمور بود تا به شیوه نیکو با مشرکان محاجه نماید (النحل: ۱۲۵).

از این روایت، عباراتی از امام صادق علیه السلام در این موضوع را نیز به وام گرفته‌اند. ایشان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند که عموم مردم یهودی نیز از فساد دانشمندان خود مطلع بودند و می‌دانستند که عالمان دینی، به رشوه‌خواری و مال‌اندوزی و دروغ‌گویی مشغولند، اما به جای آنکه آنان را نادیده بگیرند و فقط از دانشمندان پرهیزکار و خداترس تبعیت کنند، به تبعیت از این علمای سوء پرداختند و در جرم آنان شریک شدند و در نهایت از مسیر هدایت دور ماندند.

امام علیه السلام بعد از تشریح مفصل این وضعیت، به شیعیان نسبت به تبعیت از دانشمندان دینی غیرپرهیزکار هشدار اکید داده‌اند و پیروی از دانشمندان دینی متقی و دیندار را وظیفه شیعیان معرفی کرده و آنگاه فرموده‌اند:

«فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِنَا [من] مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ - فَهُمْ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالتَّقْلِيدِ - لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ. فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا [فی] بَعْضِ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعِهِمْ» (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲ ص ۴۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲ ص ۸۸).

یعنی کسانی از عموم شیعیان که از مانند این دانشمندان [ناپرهیزکار] تقلید کنند، مانند یهودیانی خواهند بود که بابت تقلید از فقیهان فاسق، مورد مذمت خداوند قرار گرفتند؛ اما کسانی از فقیهان [شیعه] که مراقب نفس خود

به باور عبدالبهاء منظور از عبارت «مطیعاً لأمر مولاه» در این روایت، اطاعت از دستورهای الهی در انجام واجبات و ترک منهیات است. آن چیزی که از دیدگاه وی ضامن سعادت بشریت است، اعتقاد به دین الهی است. او در برابر کسانی که دین را باعث عقب ماندگی ملت‌ها می‌دانند، موضع‌گیری کرده و معتقد است که اعمال پیروان یک آیین را باید از نیت مؤسسان ادیان الهی جدا نمود (همان، ص ۸۵).

۲-۵- تحریف فاحش متن روایت توسط عبدالبهاء و متن صحیح این روایت

نخستین مسأله‌ای که در نقد مطالب عبدالبهاء باید توجه کرد آن است که او متن روایت را تغییر داده و در واقع روایت تحریف شده است. این روایت ابتدا در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام و سپس در کتاب احتجاج شیخ طبرسی نقل شده است. در این روایت مفصل، امام حسن عسکری علیه السلام که از آغاز دوره غیبت آگاه بوده و در سخنان خود شیعیان را برای آن عصر آماده می‌فرمودند، به نقد عملکرد اخبار یهود پرداخته‌اند و به شیعیان هشدار داده‌اند که مبادا در دامی گرفتار شوند که یهودیان گرفتار شدند.

امام حسن عسکری علیه السلام در این روایت، تحریف واقعیت‌ها در آیین حضرت موسی علیه السلام را متوجه دانشمندان دینی در آن امت دانسته‌اند که به جهت تبعیت از هوای نفس، دستورهای الهی را نادیده گرفتند و به جمع‌آوری امکانات مادی پرداختند. امام حسن عسکری علیه السلام در بخشی

نسبت دروغ دادن به امام معصوم علیه السلام است که گناهی بسیار بزرگ محسوب می‌شود.

۳-۵- توجه این روایت به مسأله تقلید و حرام بودن تقلید در آیین بهائی

نکته مهم دیگر در استناد عبدالبهاء به این روایت این است که او با نقل و شرح این روایت، مفاد آن را پذیرفته است. مهم‌ترین دلالت این روایت که فقیهان و حدیث‌پژوهان در طول سالیان متمادی به آن توجه کرده‌اند، جواز تقلید از دانشمندان متقی است (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱ ص ۳۰۳؛ یزدی، ۱۴۱۷، ج ۱ ص ۲۴). این در حالی است که تقلید از دانشمند متقی در امور دینی و فروع فقهی، عقلاً نیز قابل تحصیل است. چنان‌که در سایر امور روزمره، سیره عقلاً مراجعه به متخصصان متعهد برای کسب راهنمایی در انجام امور مختلف است.

در مقابل، آیین بهائی با مطرح ساختن اصل تحری حقیقت و ترک تقلید، بر امر تقلید خط بطلان کشیده است. عبدالبهاء درباره ضرورت ترک تقلید، سخنان بسیاری ایراد کرده است. او می‌گوید: «اگر به آن اساس رجوع نمایم متحد شویم، اما اگر به تقلید رجوع کنیم مختلف شویم. زیرا تقلید مختلف است و اساس ادیان الهی واحد. تقلید سبب اختلاف و کلفت است و اساس ادیان الهی باعث اتحاد و الفت.» (عبدالبهاء، ۱۲۷، ج ۲، ص ۳۶). در جای دیگر هم می‌گوید: «اساس جمیع ادیان حقیقت است و حقیقت یکی است؛ تعدد ندارد و این

باشند و از دین خود محافظت کنند و بر هوای نفس خود چیره شوند و نسبت به فرمان مولای خویش فرمانبردار باشند، بر عموم مردم است که از آنان تقلید کنند و این فقط درباره بعضی از فقیهان قابل پذیرش است، نه تمامی آنان.

ملاحظه می‌شود که عباس افندی کلمه «الفقهاء» را که در اصطلاح به دانشمندان دینی اطلاق می‌شود، به «العلماء» تغییر داده است تا بتواند معنای آنان را تعمیم داده و پیشنهاد خود را بر آن اساس ارائه کند. پیش‌تر اشاره شده که پیشنهاد عبدالبهاء آن بود که مجمعی از دانشمندان علوم مختلف تشکیل شود تا به امر قانونگذاری اهتمام کنند. این پیشنهاد در جای خود می‌تواند پیشنهاد خوبی باشد، اما نه با استناد به روایت امام حسن عسکری علیه السلام، چراکه این روایت ناظر به دانشمندان دینی است و صدر و ذیل آن، این مسأله را تأیید می‌کند. تکرار مکرر کلمه «الفقهاء» در عبارات پیش و پس از عبارت مورد نظر نیز نشانگر آن است که احتمال تصحیف در متن اولیه وجود ندارد و عبارت صادر شده از امام علیه السلام، همان «الفقهاء» است.

توجه به این نکته اساسی در اینجا لازم است که برای استنباط یک فرع از روایت، نمی‌توان آن را تحریف لفظی کرد و عبارات آن را تغییر داد. هرچند که استنباط انجام‌شده فارغ از متن اصلی، موجه جلوه کند. این نوعی خیانت در نقل روایت و پدیده‌ای بسیار مذموم و غیرعلمی است. همچنین در ادبیات امامیه، این کار

موحدین را لائق و سزاوار نه» در ادامه این روایت که تفصیل آن پیش‌تر از منظر خوانندگان گذشت، دلالت این روایت بر اطاعت و تبعیت از علما را پذیرفته است. معلوم نیست که براساس آموزه‌های این پدر و پسر (بهاء الله و عبدالبهاء) بالأخره باید به سراغ دانشمندان برای تقلید رفت، یا آنکه باید آن‌ها را کنار گذاشت؟ شاید هم توقع آنان چنین بوده که فقط از دانشمندانی تبعیت شود که سخنان آنان را پذیرفته‌اند. در صورتی که مسیر پذیرش یک ادعا در کلام امام حسن عسکری علیه السلام در این روایت برعکس است. این دوگانگی از مهم‌ترین نقدهایی است که به نقل این روایت توسط او می‌توان وارد دانست.

در اینجا در مقام نقد این آموزه بهائی و میزان شمول آن نیستیم. آنچه که باید توجه شود، آن است که عبدالبهاء، از طرفی با نقل این روایت، مهم‌ترین دلالت آن یعنی جواز تقلید را پذیرفته است و از سوی دیگر، مطابق با تعالیم خود او و شوقی، نباید به سراغ تقلید رفت.

اختلافات از تقلید است. چون تقلید مختلف است لهذا سبب اختلاف و جدال است. این ظلمات تقلید آفتاب حقیقت را پنهان نموده» (عبدالبهاء، ۱۲۷، ج ۲، ص ۴۸).

بهائیان معتقدند که در جامعه خود، طبقه روحانی و شعائر تقلیدی اضافی ندارند (شوقی افندی، ۱۹۹۳، صص ۹ و ۴) و هرکس برای فهم دین خود، لازم است دست به کار شود و خود حقیقت را کشف کند. بهاء الله نیز در کتاب ایقان، بخش مهمی را به نکوهش دانشمندان و علمایی اختصاص داده که با باب مخالفت کردند. از دیدگاه او، هر دانشمندی که باب را به عنوان قائم موعود نپذیرد، تبعیت از او قابل پذیرش نیست. یعنی میزان

و ترازوی سنجش او نسبت به دانشمندان دینی، عکس‌العمل آنان نسبت به ادعای باب است و هر دانشمندی که به نتیجه مدنظر او نرسد، از دایره علم و تقوا بیرون خواهد بود.

در اینجا در مقام نقد این آموزه بهائی و میزان شمول آن نیستیم. آنچه که باید توجه شود، آن است که عبدالبهاء، از طرفی با نقل این روایت، مهم‌ترین دلالت آن یعنی جواز تقلید را پذیرفته است و از سوی دیگر، مطابق با تعالیم خود او و شوقی، نباید به سراغ تقلید رفت. این در حالی است که عبدالبهاء با نگارش عبارت «مطاعت

۴-۵- ویژگی‌های مجمع دانشمندان از دیدگاه عبدالبهاء و مرجع تشخیص صلاحیت نمایندگان

یکی از نکات مهمی که عبدالبهاء در «رساله مدنی» به آن اشاره می‌کند، ویژگی‌های افراد حاضر در مجمع نمایندگانی است که قرار است قانون‌گذاری را براساس شریعت انجام دهند. او می‌نویسد: «تشکیل مجالس و تأسیس محافل مشورت اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست است و لکن از لوازم این اساس امور چندی است: اول آنکه باید اعضای منتخبه، متدین و مظهر خشیه الله و بلندهمّت و عقیف‌التّفس باشند.

ورود به این مجمع و کنار گذاشتن افراد ناصالح چیست؟

اگر منظور عبدالبهاء انتخاب نمایندگان از سوی مردم باشد و به عنوان یک حق برای آنان در نظر گرفته شود و شکل انتخابات به صورت آزاد باشد، عملاً نمی‌توان مردم را مجبور به انتخاب افراد صالح کرد. ممکن است آنان افراد ناصالحی را به این مجمع بفرستند و پیش‌بینی عبدالبهاء دربارهٔ وارد شدن ضرر و زیان محقق شود؛ مگر آنکه کاندیداهایی برای این مسأله تعیین نمود که همگی صالح باشند و مردم از میان آن افراد صالح، افراد اصلح را انتخاب کنند. چیزی شبیه به

کاری که شورای نگهبان در تفسیر خود از قانون اساسی ملحوظ کرده و صلاحیت داوطلبان برای نمایندگی در مجالس مختلف را بررسی می‌کند و مردم فقط می‌توانند از میان آن افراد، نمایندگان خود را انتخاب نمایند.

اگر هم انتخاب اعضای مجمع و نمایندگان برعهده شاه باشد - نظیر آنچه در برخی پارلمان‌های عربی در روزگار حاضر مشاهده می‌شود - این مجلس عین دیکتاتوری است و تنها فایده آن توجیه و نظام‌مند کردن استبداد حاکمان است و طرح آن نمی‌تواند به عنوان امری پیشرو و مترقی در روزگار عبدالبهاء تلقی شود.

ثانیاً آنکه مطلع بر دقائق اوامر الهیه و واقف بر اصول مستحسنه مقننه مرعیه و عالم بر قوانین ضبط و ربط مهام داخلیه و روابط و علاقات خارجیه و متفطن در فنون نافع مدنیه و قانع به مداخل ملکى خود باشند... و اما اگر اعضای مجالس برعکس این قضیه دون و نادان و بی‌خبر از قوانین حکومت و سیاست ممالک و بلدان و پست‌همت و بی‌غیرت جاهل و کاهل و طالب منافع ذاتیه خود باشند، ثمره و فوایدی بر تأسیس مجالس مترتب نشود» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۲۳). او انتخابات در کشورهای اروپایی را نکوهش می‌کند زیرا معتقد است، مجالس

تشکیل‌شده در اروپا، مجمع‌نخبگان و فرزندانگانیست و لذا این نمایندگان بعضاً نتوانسته‌اند امور را به سامان برسانند و باعث ضرر و زیان هم شده‌اند (همان، ص ۲۲).

اشکال پیشنهاد عبدالبهاء از تشکیل مجمع نمایندگان این است که مشخص نیست از دیدگاه او، مرجع انتخاب این نمایندگان چه کسی است؟ آیا قرار است علما از میان خود چند نفر را برای این کار انتخاب کنند یا حق انتخاب با مردم است؟ یا آنکه اساساً شاه یا حاکمیت باید گروهی از علما را برای این مجمع انتخاب کند؟ راهکار انتخاب شدن افراد صالح برای

نویسنده «رساله مدنیه» در رویارویی با تعارض‌های میان اسلام و بهائیت، عملاً جانب احکام اسلامی را گرفته و اساساً به مخالفت درونی خود با این تعالیم اشاره نکرده است؛ بلکه به تصریح یا تلویح، مبنای اسلام را پذیرفته و نظام اجتماعی موردنظر خود را براساس آن تنظیم کرده است.

مواردی خواهیم پرداخت که نویسنده «رساله مدینه» در رویارویی با تعارض‌های میان اسلام و بهائیت، عملاً جانب احکام اسلامی را گرفته و اساساً به مخالفت درونی خود با این تعالیم اشاره نکرده است؛ بلکه به تصریح یا تلویح، مبنای اسلام را پذیرفته و نظام اجتماعی موردنظر خود را براساس آن تنظیم کرده است.

۶-۱- کدام دین و شرع؟

عبدالبهاء در جای جای کتاب رساله مدینه بر ضرورت مطابقت قانون بر احکام دین و شریعت تأکید کرده است. به عنوان نمونه دربارهٔ ضرورت بررسی دقیق پیش از انجام قصاص در بخشی از کتاب می‌نویسد: «و یا خود قصاصاً قتل نفوس را، منوط به تحقیقات دقیقه و تصدیق مجالس عدیده و ثبوت شرعی و تعلق فرمان پادشاهی نمودن مغایر شرائع الهیه است؟ و آنچه در زمان حکومت سابقه مجری بود موافق احکام قرآن مبین بود؟» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، صص ۱۱۸ و ۱۱۹). تأیید او دربارهٔ ضرورت اجرای احکام اسلامی مطابق با قرآن کریم در این نوشته مشهود است، درحالی‌که او تاریخ اعتبار اسلام را تمام شده می‌داند و اساساً به نظام قضایی و جزایی دیانت اسلام معتقد نیست.

در جای دیگر عبدالبهاء می‌نویسد: «اگر مشکلی رخ نماید [اهالی] اولاً به حکومت محلّیه شکایت نمایند. اگر امری مغایر عدل و انصاف بینند و روش و حرکت حکومت را منافی رضای

به هر شکل، عبدالبهاء نظامی برای تعیین صلاحیت و شکل انتخاب این نمایندگان بیان نمی‌کند و فقط از نظام ممالک غربی انتقاد می‌کند. او راه حل مشخصی برای این مسأله ندارد؛ به ویژه آنکه معتقد است، نمایندگان، باید قوانین خود را براساس شرع و قواعد دینی تنظیم کنند.

۶- سایر چالش‌های عبدالبهاء در رساله مدینه

چنان‌که ذکر شد، در نخستین انتشار «رساله مدینه»، نام عبدالبهاء به عنوان نویسنده درج نشده و علت این مسأله نیز در صفحات نخستین این کتاب تشریح شده است. این گمنامی در سال‌های بعد از میان برداشته شد و مشخص شد که این کتاب اثر عبدالبهاء است، اما این گمنامی اولیه و تأکید نویسنده بر استفاده از منابع اسلامی برای تبیین نظام اجتماعی موردنظر خود، چالش‌های مهمی را درباره این کتاب پدید آورده است.

در صفحات پیشین درباره ناسازواری ادعای ظهور دیانت جدید و نظم بدیع با استفاده از تعالیم دیانت قبلی برای برقراری یک نظام اجتماعی متناسب با مقتضای زمانه سخن به میان آمد. همچنین اشاره شد که در برخی موارد همچون لزوم تقلید در دیانت اسلام و ممنوعیت آن در آیین بهائی، عبدالبهاء در این نوشته عملاً بر مبنای اسلامی سخن گفته و این مسأله با تعالیم پدر او سازگاری ندارد. در ادامه به مهم‌ترین

آورده، چگونه توانسته است این جمله را بنگارد. اگر بگوییم که به این جمله باور داشته، باید دربارهٔ اعتقاد او به تعالیم بهاء الله تردید کنیم و اگر باور نداشته است، چرا چیزی را که به آن باور نداشته ترویج کرده است؟

او همچنین تأکید می‌کند که لازم است قانون براساس شرع الاهی تدوین و به امر سلطان در سراسر کشور، حاکم شود. اما معلوم نمی‌کند که این شرع، شریعت اسلام است یا مقررات و قوانین بهائی؟ با توجه به روش نگارش کتاب که نوشته شدن آن توسط یک مسلمان را تداعی می‌کند، برداشت قابل قبول از این عبارات، آن است که عبدالبهاء موافق برقراری یک نظام اجتماعی و نظم و قانون براساس دیانت اسلام است. او می‌نویسد: «لذا باید علمایی که واقفند بر مسائل شرعیته الهیه، در این مجلس کبیراً و اولاً یک منهج قویم و صراط مستقیمی به جهت قطع دعاوی عموم تعیین و تألیف نموده، به امر حضرت سلطان در جمیع ولایات منتشر گردد و بر موجب آن حکم جاری شود. بسیار این امر مهم را اهتمام لازم است» (همان، ص ۴۶).

نکته جالب دیگر آن است که عبدالبهاء در بخش مهمی از کتاب خود به بیان تاریخ ادیان الاهی می‌پردازد و تأثیر آن‌ها بر پیشرفت جوامع و ملل را شماره می‌کند. از جمله دربارهٔ آیین یهود، مسیح و اسلام قلم‌فرسایی کرده و پیشرفت تمدن‌های مختلف را مرهون تعالیم این ادیان می‌داند. در بخش دیگری از کتاب، او به تأثیرپذیری



عبدالبهاء در دوران جوانی و در زمان نگارش رساله مدینه

باری و مغایر معدلت شهریاری مشاهده کنند، داوری خود را به مجالس عالیه رسانند و انحراف حکومت محلیه را از مسلک مستقیم شرع مبین بیان کنند و بعد مجالس عالیه صورت استنطاق را از محلّ معلوم بطلبند. البتّه آن شخص مشمول الطاف عدل و داد گردد» (همان، ص ۲۴).

در اینجا نیز خواننده با توجه به روش نگارش کتاب، نمی‌تواند تلقی دیگری غیر از دیانت اسلام از عبارت «شرع مبین» داشته باشد، چراکه نویسنده تأکید کرده است که کتاب را برای نجات اهالی ایران در آن عصر نوشته است و طبیعی است که مردم ایران در آن عصر، مشابه تمام اعصار بعدی تا به امروز، مسلمان بوده‌اند و فهمشان از شرع مبین، قطعاً آیین بهائی نیست. معلوم نیست عبدالبهاء که خود به انقضای شریعت اسلامی معتقد بوده و این کتاب را نیز بعد از نگارش کتاب اقدس به رشته تحریر در

این جملات بیش از آنکه یادآور دعوت مردم به یک نظم جدید براساس یک آیین آسمانی جدید باشد، به خواننده القا می‌کند که برای پیشرفت و ترقی، باید به تعالیم دینت اسلام بازگردد و به جای تبعیت از هوای نفس، به دنبال بازسازی خود باشد. نویسنده به دنبال این معنی است که همان‌گونه که سایر ممالک، با استفاده از میراث عظیم اسلامی، پله‌های مختلف نردبان ترقی را پیمودند، شایسته است تا مسلمانان نیز با اتکا به تاریخ تمدن عظیم خویش، همین مسیر را بپیمایند و از وضعیت اسف‌بار فعلی خود خارج شوند. ملاحظه می‌شود که این جملات، هنگامی که از سوی نویسندگان ناشناس و به ظاهر مسلمان بیان می‌شود، نتیجه‌ای جز تأیید دینت اسلام و لزوم مراجعه به آن برای اصلاح امور ایجاد نمی‌کند. به نظر می‌رسد عبدالبهاء در اینجا قدم در راهی گذاشته که پیش از او، سید جمال‌الدین اسدآبادی و ملکم‌خان و مستشارالدوله پیموده‌اند؛ یعنی مسیر نوشتار او، ایجاد یک نظام اجتماعی براساس دینت اسلام است و نه تعالیم باب یا بهاء‌الله.

۲-۶- امر به معروف و نهی از منکر

در آیین اسلام، امر به معروف و نهی از منکر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آیات بسیاری از قرآن کریم، مسلمانان را به انجام این فریضه دعوت کرده است (آل عمران: ۱۱۴ و ۱۱۰، التوبه: ۷۱ و ۱۱۲، الحج: ۴۱، لقمان: ۱۷ و...). در آموزه‌های اسلامی، مؤمنان نسبت به سایر افراد

اروپاییان از تمدن اسلامی برتر برخوردار آنان با مسلمانان در جنگ‌های صلیبی اشاره می‌کند و تمامی پیشرفت‌های اروپا در عصر خود را مرهون اقتباس مردم مغرب زمین از تعالیم مسلمانان می‌داند و به رها شدن آن تمدن و فرهنگ از سوی مسلمانان غبطه می‌خورد و می‌نویسد:

«ای اهل ایران تکاسل و تراخی (= سستی) تا کی؟ متبوع و مطاع کل آفاق بودید، حال چگونه از عزقبول باز مانده در زاویه خمول (= گمنامی و ناشناسی) خزیده‌اید؟ منشأ معارف و مبدأ تمدن جهانیان بودید، اکنون چگونه افسرده و مخمود و پژمرده گشته‌اید؟ سبب نورانیت آفاق بوده‌اید، حال چگونه در ظلمات غفلت و کسالت باز مانده‌اید؟ چشم بصیرت را باز و احتیاجات حالیه خود را ادراک نمایید کمره‌مت و غیرت برنندید و در تدارک وسائط معارف و مدنیت بکوشید. آیا سزوارست که طوائف و قبائل اجانب، فضائل و معارف را از آثار اسلاف و اجداد شما اقتباس نمایند و شما که اولاد و وارثید محروم بمانید؟ آیا این پسندیده است که همسایگان و مجاوران لیبلاً و نهراً در تشبث وسائل ترقی و عزت و سعادت به جان و دل بکوشند و شما از تعصب جاهلیه بمضاددت و منازعت و هوی و هوس خود مشغول گردید؟ و آیا این ممدوح و محمود است که این ذکاء فطری و استعداد طبیعی و فطانت خلقیه را در کسالت و بطالت صرف و ضایع نمایید؟» (همان، صص ۱۱۸ و ۱۱۹).

در مقابل و در آیین بهائی، امر به معروف و نهی از منکر، حرام دانسته شده است. به باور مبلغان بهائی در این آیین «حق اعتراض و چون و چرا و امر به معروف و نهی از منکر از اشخاص نسبت به اعمال دیگران سلب شده و فقط محافل روحانی یا بیوت عدل حق حاکمیت بر نفس داشته و ناصح و مربی و مراقب اشخاص می‌باشند» (یزدانی، ۱۳۲۹، ص ۹۲).

درواقع وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در این آیین با عنوان ممنوع بودن تجسس در زندگی خصوصی دیگران و همچنین برابری همه انسان‌ها با یکدیگر، از دوش عموم افراد جامعه برداشته شده است. این در حالی است که اصل برابری انسان‌ها و همچنین ممنوعیت تجسس در احوال خصوصی دیگران در آیین اسلام نیز وجود دارد و این فریضه به شکل کلی متوجه تخلفاتی است که در منظر عموم واقع می‌شود یا به طور تصادفی، افراد متوجه انجام آن توسط نزدیکان خود در خلوت می‌شوند.

با این وجود، چنان‌که گذشت، رهبران آیین بهائی، انجام آن را در انحصار خود قرار داده‌اند. بهاء‌الله نیز در لوح معروف خود به آقاجنفی می‌نویسد: «در جمیع احوال عباد را به معروف امر نمودیم و از منکر نهی» (بهاء‌الله، ۲۰۰۱م، ص ۲۹). از دیدگاه رهبران بهائی آن چیزی که باعث امر به معروف و نهی از منکر می‌شود، نیرویی درونی است که انسان را وادار به خضوع و خشوع

جامعه مسئول دانسته شده‌اند و وظیفه دارند نسبت به اشتباهات دیگران، واکنش نشان دهند و تلاش کنند تا آنان را از مسیر نادرست خارج ساخته و به مسیر تعالی و رشد برسانند. البته امر به معروف و نهی از منکر، تابع شرایط مختلفی است و احکام بسیاری بر آن مترتب است.

در روایات نیز امر به معروف و نهی از منکر، ضامن سلامت جامعه و سیره پیامبران و صالحان معرفی شده است و پیش‌بینی شده که در آخرالزمان، گروهی از مردم، دست از این فریضه برمی‌دارند و به همین سبب، دچار کیفر و عقوبت می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷، صص ۵۵ به بعد). روایات درباره وجوب این فریضه در جوامع حدیثی بسیار است و نمی‌توان حتی فهرست آن را در این مختصر بیان نمود.

صرف‌نظر از دستور شرعی دیانت اسلام در انجام این مهم، امر به معروف و نهی از منکر، رفتاری عقلایی برای حفظ جامعه از خطرات و مشکلات است. اگر انسان‌ها نسبت به این مسأله حساس باشند و اشتباهات نزدیکان خود را به آنان گوشزد کنند، جامعه از بسیاری از مصیبت‌ها و بلاها مصون و محفوظ خواهد ماند. به قول سعدی:

چو کاری بی فضول من برآید
مراد روی سخن گفتن نشاید
وگر بینم که نابینا و چاه است
اگر خاموش بنشینم گناه است

(سعدی، گلستان، باب اول)

اشاره شد. ملاحظه می‌شود که بیان فوق بار دیگر نشان‌دهنده آن است که عبدالبهاء تمامی نظام اجتماعی مدنظر خود را براساس آیات قرآن کریم قرار داده است. صرف نظر از این مسأله در اینجا باورمندان به آیین بهائی باید بتوانند نسبتی میان عبدالبهاء با «امر به معروف و نهی از منکر» ارائه کنند به‌گونه‌ای که مخالف آموزه‌های این آیین نباشد، چراکه در این آیات وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، از حیظه افراد خاص خارج شده و تمام صالحان و نیکوکاران را دربرمی‌گیرد و عبدالبهاء نیز در مقام تأیید این آموزه برآمده است.

اگر عبدالبهاء واقعاً به آموزه ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر در آیین خود معتقد بود، می‌توانست در اینجا سکوت کند

و لااقل این دو آیه را به‌عنوان جامع جمیع حکمت‌های سیاسی بیان نکند؛ اما او در قامت یک مسلمان تمام‌عیار به دفاع از این آموزه پرداخته است. آموزه‌ای که در آیین بهائی ممنوع است. اگر این دوگانگی را در کنار گمنام بودن نویسنده کتاب در سال‌های ابتدایی و همچنین روش عبدالبهاء در استناد به آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام برای اثبات نظریات خود در این کتاب قرار دهیم، حداقل چیزی که دستگیرمان می‌شود، نوعی تدلیس در ارائه مطالب است.

در برابر خداوند می‌کند نه تذکرات افراد جامعه به یکدیگر. بهاء‌الله می‌نویسد: «دین نوری است مبین و حصنی است متین از برای حفظ و آسایش اهل عالم، چه که خشیه الله ناس را به معروف امر و از منکر نهی نماید» (بهاء‌الله، بی‌تا (الف)، ص ۷۶).

در این میان عبدالبهاء در رساله مدنیه، در قامت یک مسلمان اصلاحگر، به نقل آیات مختلفی از قرآن کریم پرداخته و مدلول آن را بیانگر جمیع امور سیاسی دانسته است. حداقل دو آیه از این مجموعه در بحث امر به معروف و نهی از منکر است: «ادیان الهی مؤسس حقیقی کمالات معنویّه و ظاهریّه انسان و مشرق اقتباس مدنیت

و معارف نافعۀ عمومیّه بشریّه است و اگر به نظر انصاف ملاحظه شود جمیع قوانین سیاسیّه در مدلول این چند کلمه مبارکه داخل قوله تعالی (و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و أولئک من الصّالحین) [آل عمران: ۱۱۴] و همچنین می‌فرماید: (و لتکن منکم أمة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و أولئک هم المفلحون) [آل عمران: ۱۰۴] ...» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۱۱۲).

آیاتی که پیش‌تر نیز در بحث وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم به آن‌ها

در این میان عبدالبهاء در رساله مدنیه، در قامت یک مسلمان اصلاحگر، به نقل آیات مختلفی از قرآن کریم پرداخته و مدلول آن را بیانگر جمیع امور سیاسی دانسته است. حداقل دو آیه از این مجموعه در بحث امر به معروف و نهی از منکر است.

۳-۶- جهاد

از دیگر آموزه‌های اساسی اسلام که در قرآن کریم و روایات بیان شده، حکم جهاد است. جهاد نیز لااقل به معنای دفاع از خود و خانواده و وطن در مقابل تجاوزگر، یک امر عقلانی و اجتناب‌ناپذیر است. اکثر قریب به اتفاق کشورهای مختلف جهان برای برقراری امنیت داخلی و همچنین

دفاع از کشور در مقابل هجوم احتمالی خارجی، نیروهای نظامی تجهیز می‌کنند و پلیس و ارتش دارند. مهم‌ترین وظیفه این نهادها، درگیری نظامی با متجاوزان به حقوق مردم یا درگیری مسلحانه با نیروهای متجاوز خارجی است که قصد غارت کشور را در سر دارند. لذا اقدام به خشونت در چنین مواردی اصلی پذیرفته شده و اخلاقی از سوی عقلای عالم است.

در زمان نگارش «رساله مدینه»، هرچند که عبدالله کوشید تا درگیری‌های نظامی را بی‌فایده و پرهزینه معرفی کند و تلاش کرد راهکارهایی برای جلوگیری از این منازعات ارائه دهد، اما به دلیل آنکه از منظر یک مسلمان معتقد کتاب خود را می‌نوشت، هرگز درصدد بیان بحث ممنوعیت جهاد و ممنوعیت حمل سلاح برنیامد و حتی در برخی موارد، آن را تلویحاً تأیید کرد.

بوده است (ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷، صص ۲۳۲ و ۲۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۳۲؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۵)، او و پیروانش چاره‌ای جز انجام جنگ با سلاح نظامی نداشتند. آن‌ها با راه انداختن جنگ‌های داخلی و ترور مخالفان خود مانند مرحوم شهید ثالث در قزوین، کوشیدند

خود را تجلی ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف نشان دهند و اقدامات نظامی خود را منطبق بر اقدامات منتظران ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف معرفی کنند. این در حالی بود که برخلاف پیش‌بینی روایات درباره پیروزمندی سپاه حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشريف در مقابل دشمنان و کافران، بابی‌ها حتی نتوانستند بر قدرت‌های محلی و دولت ضعیفی مانند قاجاریه غلبه کنند.

درمقابل، بهاء‌الله دریافت که اقدامات نظامی علیه دولت، مردم و علمای دینی باعث ایجاد نفرت عمومی از باب و تعالیم او شده و اقدامات سرکوبگرانه دولت قاجار علیه بابیان را موجه جلوه داده است. این در حالی بود که بابی‌ها در ترور نافرجام ناصرالدین‌شاه پس از اعدام باب در سال ۱۲۶۸ قمری نیز دست داشتند و ناصرالدین‌شاه، به همین دلیل، به‌سختی آنان

باب نیز به تقلید از اسلام، پیروان خود را مکرراً به جهاد دعوت کرده و دستور قتل تمام مخالفان خود را - که همه آن‌ها را مشرک می‌داند - صادر کرده است (باب، بی‌تا(الف)، ص ۳۵۷)؛ هرچند که مصادیق جهاد از نظر او با آیین اسلام متفاوت است. از آنجاکه باب در مقطعی خود را موعود اسلام معرفی می‌کرده و ظهور و قیام قائم موعود اسلام با نیروی نظامی نزد فریقین قطعی

را مجازات کرد (شوقی افندی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۳، مک اوئن، ۱۳۹۹، ص ۵۳).

در این شرایط بهاء الله حمل سلاح را در آیین خود ممنوع ساخت و حکم جهاد را نسخ کرد (بهاء الله، بی تا(ب)، ص ۲۸؛ اشراق خاوری، ۱۲۸ ب، صص ۲۷۰ و ۲۷۱) تا نشان دهد به دنبال صلح است و در پی سرنگونی نظامی دولت قاجار نیست. او همچنین صلح عمومی و وحدت عالم انسانی را محور تعالیم خود قرار داد و بعد از او، همین خط فکری از سوی عبدالبهاء پیگیری شد.

در زمان نگارش «رساله مدنی»، هرچند که عبدالبهاء کوشید تا درگیری های نظامی را بی فایده و پرهزینه معرفی کند و تلاش کرد راهکارهایی برای جلوگیری از این منازعات ارائه دهد، اما به دلیل آنکه از منظر یک مسلمان معتقد کتاب خود را می نوشت، هرگز درصدد بیان بحث ممنوعیت جهاد و ممنوعیت حمل سلاح برنیامد و حتی در برخی موارد، آن را تلویحاً تأیید کرد.

به عنوان نمونه هنگامی که می خواست در برابر مخالفان سنتی الگوپذیری از برخی نظامات مترقی غرب استدلال کند، نوشت: «[آیا] خود سد ابواب رشوت و پرتیل (= رشوه) که الیوم به تعبیر ملیح، پیشکش و تعارف معتبر (= از آن تعبیر می شود)، سبب تدمیر (= تباہ کردن) بنیان معدلت است؟ و یا خود هیئت عسکرته (= ارتش) را که فی الحقیقه فدائیان دولت و ملتند

و جانشان در کل احیان در معرض تلف، از ذلت کبری و مسکنت عظمی نجات داده، در ترتیب مآکل و مشاربشان (= خورد و خوراکشان) و تنظیم البسه و مساکنشان کوشیده و در تعلیم فنون حربیه (= نظامی) به صاحبان مناصب عسکرته و در تدارک اِکمال مهمّات و آلات و ادوات ناریه کمال سعی و اهتمام را مبذول داشتن از افکار سقیمه (= بیمار) است؟» (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۲۰).

او همچنین در بخش دیگری می نویسد: «ای خردمندان به عین (= چشم) عقل و تدبّر ملاحظه نمایید؛ آیا ممکن است که تفنگ و توپ عادی با تفنگ هنری مارتی و توپ کروپ مقابلی نماید؟ حال اگر نفسی بگوید که ما را همین آلات ناریه قدیمه موافق است، لزوم به استحصال (= به دست آوردن) اسلحه و آلاتی که در ممالک اجنبیه ایجاد شده نه؛ آیا این قول را هیچ طفلی به سمع قبول استماع نماید؟ و یا آنکه ما تابه حال، احمال (= حمل کردن) امتعه (= کالاها) و اجناس تجارتیه را از مملکتی به مملکتی، به واسطه حیوانات نقل می کنیم (= انتقال می دهیم)، محتاج به کالسکه آشی (= قطار) نبوده نیستیم، چه ضرور مشابهت به امم سائره بجوییم. آیا این کلام قرین اذعان (= مورد پذیرش) هیچ هوشیاری گردد؟ لا والله» (همان، ص ۳۹).

بی گمان عبدالبهاء نمی توانسته است به عنوان یک روشن فکر، اصل ضرورت وجود ارتش و همچنین تجهیز آن به ادوات روزآمد را انکار کند.

زمین و ایجاد تغییرات اساسی در خلقت به وقوع می‌پیوندد و تمام انسان‌ها در آن روز، محشور می‌شوند و حیات مجدد می‌یابند و به اعمال آنان رسیدگی خواهد شد.

درمقابل در عقاید بابی و بهائی، ضمن تأیید زندگی پس از مرگ به شکل روحانی، روز قیامت معنایی جدا از معاد دارد. از دیدگاه رهبران بهائی، قیامت عبارت است از ایام حیات و ادعای مظهر ظهور بعدی که در آن روزگار، قیامت دین پیشین برقرار می‌گردد. به باور بهائیان، ایام ظهور بهاء‌الله دوره قیامت پیروان آیین باب و دوره ظهور باب، قیامت مسلمانان و پیروان حضرت رسول اکرم ﷺ است (باب، بی تا (ب)، ص ۳۰؛ بهاء‌الله، ۱۳۷۷، ص ۵۱).

در نقد این تأویل از آیات قرآن و خروج از ظاهر توسط رهبران بهائی، کتاب‌ها و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است (حبیبی، ۱۳۹۴، صص ۲۲۵-۲۸۸؛ حسینی و حیاتشاهی، ۱۳۹۰، سراسر کتاب؛ خانزاده، ۱۳۹۵، سراسر مقاله؛ رضانژاد و دیگران، ۱۳۹۶، سراسر مقاله). بی‌ضابطه بودن خروج از ظاهر معنا و تأویل و تفسیر به رأی و عدم امکان قرار گرفتن تمام آیات قرآنی مرتبط با مسأله قیامت در این نظام معنایی از مهم‌ترین نقدهای وارده بر این تفسیر است. پرداختن به این نقدها البته از حوصله این نوشتار خارج است اما مسأله مهم آن است که به باور عبدالبهاء، در زمان نگارش کتاب یعنی سال ۱۲۹۲ قمری، جهانیان دقیقاً در وسط روز

او در اینجا در مقام تبیین این مسأله است که الگوبرداری از پیشرفت‌های غربی، امری عاقلانه است و نمی‌توان به دلیل آنکه غربی‌ها مسلمان نیستند، از پیشرفت‌های علمی و نظامی آنان صرف‌نظر کرد و باید آن را بومی ساخت. نکته مهم اینجاست که اگر عبدالبهاء واقعاً به ممنوعیت حمل سلاح معتقد و به دنبال صلح عمومی و پرهیز از هرگونه جنگ است، چگونه می‌تواند تجهیز ارتش و آموزش دادن فنون نظامی را تجویز کند؟ چگونه می‌تواند از نظامی‌ها تا این حد تجلیل کند و آنان را فدائیان ملت و دولت بنامد؟ چگونه می‌توان پذیرفت که عبدالبهاء دریافته بوده که دفاع از کشور و نظام دادن به قوای نظامی و تجهیز آنان امری لازم و عقلایی است و همانند یک مسلمان می‌اندیشیده است؟ درحالی‌که پیش از نگارش این کتاب، بهاء‌الله در کتاب اقدس، حمل سلاح جز در موارد ضروری را ممنوع کرده بود و حکم جهاد را منسوخ دانسته بود؟

۴-۶- مفهوم قیامت

قیامت به معنی روز رستاخیز و معاد و زندگی پس از مرگ، امری شناخته شده در میان مسلمانان است و بخش مهمی از آیات قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. واژه «القیامة» حدود ۷۰ بار در قرآن کریم تکرار شده و تمام هشدارهای قرآن به مؤمنان، برای نجات از عذاب الاهی در روز قیامت و رسیدن به ثواب و پاداش و نعمت‌های الاهی در آن روز بزرگ است. به باور مسلمانان، روز قیامت پس از مرگ تمامی انسان‌های روی

هشدار می‌دهد و از فقدانش می‌نالند. صرف نظر از این مسأله، اشاره او به آخرالزمان و نزدیکی روز قیامت، به هیچ‌وجه با عقاید بهائیان دربارهٔ روز قیامت همخوانی ندارد. اینکه بعد از آخرالزمان، قیامت برپا می‌شود، عقیده‌ای کاملاً اسلامی است که به شدت مورد انتقاد باب و بهاء‌الله قرار گرفته است. درمقابل معلوم نیست که چرا عبدالبهاء اساساً خود را درگیر این عبارت کرده و از نزدیکی قیامت در سال ۱۲۹۲ قمری سخن گفته است؟ چرا که به باور رهبران بهائی در آن سال، دقیقاً در وسط روز قیامت هستیم و نه در حوالی آن.

۵-۶- تعیین مرزها و محدود

کردن ارتش‌ها و مغایرت آن با جهان‌وطنی

علاقه‌مندی و دوست داشتن وطن در آموزه‌های ملی هر کشور مورد توجه قرار گرفته است. از مهم‌ترین نمودهای علاقه‌مندی به میهن، حفظ تمامیت ارضی و جلوگیری از اشغال آن توسط بیگانگان است. دفاع از تمامیت ارضی هر کشور، حقی مشروع و قانونی در عرف بین‌المللی شناخته می‌شود. کشورهای مختلف جهان و نهادهای بین‌المللی از سال‌ها قبل، با تلاش برای حل اختلافات مرزی، کوشیده‌اند تا ترسیم دقیقی از موقعیت جغرافیایی هر کشور ارائه کنند و با این روش بتوانند از جنگ‌های خونین جلوگیری نمایند.

قیامت هستند و با ظهور بهاء‌الله و ادامه حیات او در سال‌های بعد و حتی در سال انتشار کتاب، قیامت کبری از منظر رهبران بهائی در حال وقوع بوده است. در واقع اختلاف معنا میان اسلام و بهائیت دربارهٔ واژه قیامت به قدری عمیق است که به هیچ‌وجه نمی‌توان از این لفظ در هر دو ادبیات به یک معنا استفاده کرد.

با این وجود خوانش مجدد این بخش از «رساله مدنی» مهم به نظر می‌رسد. عبدالبهاء در نکوهش احکام مختلف در مسأله واحد در محاکم قضایی، ناله‌اش به آسمان بلند می‌شود و می‌نویسد:

«جمّ غفیری از عبادالله به

جهت محاکمه سرگردان و حال در مأمن راحت مستریح و در امان. یک روز مدّعی مغلوب و مدّعی علیه غالب و روز دیگر مدّعی غالب و مدّعی علیه مغلوب. حال این مسلک مستقیم نیز متروک شد. این چه دیانت کفریّه است و این چه ضلالت شرکّیه؟! وا ویلا! وا شریعتا! وا دینا! وا مصیبتا! ای برادران مؤمنین! زمان زمان آخر است و روز قیامت نزدیک». (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، صص ۶۶ و ۶۷).

نویسنده کتاب «رساله مدنی» که ظاهر مسلمانی را تا انتها حفظ کرده است، در این بخش نسبت به خدشه در دین اسلام و شریعت محمدی

پنجاه سال از این پیشنهادها، سازمان ملل متحد و شورای امنیت و زیرمجموعه‌های مختلف آن تشکیل شده و قواعد خاصی بر کل جهان حاکم شده است، صلح عمومی محقق شده و اختلاف و نزاع و درگیری و خونریزی در عالم وجود ندارد؟ آیا کشورهای قدرتمندی که این نظام را اجرایی کردند و برای خود، حقوق خاصی را در نظر گرفتند و دیگران را از آن محروم کردند، توانستند احساس عدالت را در کل ساکنان کره زمین ایجاد نمایند؟ آیا این نهادها توانسته‌اند تمام کشورها را ملزم به رعایت تمام معاهده‌ها نمایند؟ و...

صرف نظر از اشکالات اساسی که به این پیشنهاد کلی وارد است، موضوع به رسمیت شناختن مرزها و تعیین «حدود و ثغور» کشورها که در سال‌های بعد درباره موهوم بودن مرزهای جغرافیایی در تعارض است. او در سخنرانی‌های خود در سال‌های پایانی عمرش، اساساً مرزها را حدودی اعتباری خوانده که ارزش چندانی ندارند. او در یکی از آخرین سخنرانی‌هایش گفته است: «چون درست فکر نمایم، ملاحظه می‌کنیم که این‌ها در یک قطعه زمین ساکنند؛ در اروپا. لذا اگر بگویید که [جنگ‌ها] به جهت اختلاف دینند، [صحیح نیست زیرا مردم] دین واحد دارند. اگر بگویند به جهت اختلاف

عبدالبهاء نیز در کتاب رساله مدنیه با ارائه همین پیشنهاد خواسته راهی برای کاهش جنگ و نزاع پیدا کند. این البته از پیشنهادهای کلی کتاب «رساله مدنیه» است. او پیشنهاد می‌کند که بعضی از پادشاهان و دولتمردان عالم قدم پیش بگذارند و برای ایجاد صلح عمومی تلاش کنند و معاهده‌ای لازم‌الاجرا برای تمام ساکنان کره زمین تنظیم کنند که براساس آن، مرزهای کشورهای مختلف تعیین شود و همچنین میزان بهره‌مندی هرکدام از آن کشورها از نیروی نظامی مشخص گردد (عبدالبهاء، ۱۹۸۴، ص ۷۶).

صرف نظر از اشکالات اساسی که به این پیشنهاد کلی وارد است، موضوع به رسمیت شناختن مرزها و تعیین «حدود و ثغور» کشورها که در سال‌های بعد درباره موهوم بودن مرزهای جغرافیایی در تعارض است.

عبدالبهاء البته مشخص نمی‌کند که این پادشاهان چه کسانی باید باشند و براساس چه متدی باید این معاهده را تنظیم کنند و از کجا معلوم که این معاهده، عادلانه باشد و در آن، منافع کشورهایی که رؤسای آن پیشگام انعقاد این معاهده شده‌اند، قوانین را به نفع کشور خود قرار ندهند؟ همچنین معلوم نمی‌کند که با چه سازوکاری باید تمام ساکنان کره زمین را به اجرای این معاهده ملزم کرد؟ آیا با نیروی نظامی و سرنیزه باید آنان را متقاعد به اجرای این معاهده کرد یا با اقناع؟ از کجا معلوم که در صورت پذیرش همه اهالی زمین، نسل‌های بعدی نیز این معاهده را بپذیرند و زیر بار آن روند؟ آیا اکنون که بعد از حدود صد و

جنس است، کلّ از جنس واحدند؛ اگر بگویند به جهت اختلاف وطن است، کلّ در قطعه واحد منزل دارند. و از این‌ها گذشته جمیع این‌ها از نوع بشرند، از یک دوحه و از یک شجره روئیده شده‌اند. در وقتی که من در اروپا بودم، هر ملّتی می‌گفت وطن وطن وطن. من می‌گفتم: جانم! این چه خبر است؟ این همه هیاهواز کجاست؟ این وطنی که شما برای آن داد و فریاد می‌کنید، روی زمین است. وطن انسان است. هر کس در هر جا ساکن شود وطن او است. خدا این زمین را تقسیم نکرده است. جمیع یک کره است. این حدود که شما تعیین کرده‌اید این حدود وهمی است. حقیقت ندارد. مثل آن است که در این اطاق یک خطوط حدود وهمی بکشیم و نصف آن را آلمان و نصف دیگری انگلیس و فرانسه بگوییم. خطوط وهمی که ابدأ وجود ندارد. این حدود وهمیه مانند تقسیمات و حدود کلّیه است. زیرا سگانی چند در یک میدان ولی میدان را به خطوط و حدود وهمیه میان خود تقسیم کنند و اگر یکی بخواهد از حدود خود تجاوز کند دیگران براو حمله نمایند و حال آنکه این خطوط هیچ وجود حقیقی ندارد». (عبدالبهاء، بی‌تا، ج ۳ ص ۳۹).

بشناسیم و به شکل دقیق تعیین کنیم تا مانع از بروز جنگ‌های بیشتر شویم و یا آنکه مرزها را برداریم و به جنگ ناسیونالیسم برویم و کل جهان را به عنوان وطن انسان‌ها مورد توجه قرار دهیم؟

فهنگی اجتماعی

نتیجه‌گیری

در بازخوانی رساله مدنیّه عبدالبهاء به اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی ایران و شرایط و تحولات سیاسی آن عصر توجه ویژه کرد. تعداد زیادی از روشنفکران در آن عصر در قالب‌های مختلف، اصلاحاتی برای اداره امور اجتماعی مطرح کرده‌اند. پیشنهاد عبدالبهاء نیز یکی از آن پیشنهادهاست. عبدالبهاء در این کتاب تلاش کرده است تا به مثابه نویسنده‌ای مسلمان، با بهره‌گیری از آیات و روایات، عموم ملت ایران را مخاطب قرار دهد و نظام پیشنهادی خود را بیان کند. هرچند در برخی از مواضع روایات را مطابق منظور خود تحریف کرده است. با این حال این مطلب خود نشان‌دهنده آن است که نظام مطلوب عبدالبهاء با استفاده از همان گزاره‌های اسلامی قابل‌تحقق بوده و استدلال به وجود دیانتی جدید برای رفع مقتضیات زمان به‌ویژه در مسائل اجتماعی، استدلالی نادرست است.

معلوم نیست که اگر امروز بخواهیم براساس مبانی عبدالبهاء، نظامی اجتماعی و بین‌المللی را پیشنهاد کنیم، باید چه نگاهی به مسأله مرزها داشته باشیم؟ آیا چنان‌که او در رساله مدنیّه پیشنهاد کرده است، آن‌ها را به رسمیت

است که خود را به عنوان یک غیرمسلمان و یک بابی یا بهائی معرفی کند، چراکه اولاً عموم مردم ایران نسبت به بابیان و بهائیان بدبین بوده اند و در صورت روشن شدن نام نویسنده، اصلاً حاضر نبودند که این کتاب را بخوانند. ثانیاً بسیاری از مطالب کتاب او نمی تواند از سوی فردی بهائی به رشته تحریر در آمده باشد و با بسیاری از دیگر آموزه های بهائی در تعارض است.

درعین حال عبدالبهاء هرجا که مسأله ای میان دیانت اسلام و آیین بهائی مورد اختلاف بوده است، به تصریح یا به تلویح، از حکم اسلامی جانبداری کرده است. مسائلی نظیر امر به معروف و نهی از منکر، توجه به شریعت اسلام و آیات قرآن در قانونگذاری، مسأله تقلید و مفهوم قیامت، از این جمله اند.

نامعلوم بودن نام نویسنده در نشر نخستین این کتاب، نشان می دهد که عبدالبهاء نمی خواسته

منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- آدمیت، فریدون، اندیشه های طالبوف تبریزی، ۱۳۶۳ش، تهران: دماوند.
- ۳- —، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام.
- ۴- آلوسی، محمودبن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۴۱۵ق، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون
- ۵- اشراق خاوری، عبدالحمید، گنجینه حدود و احکام، ۱۲۸ بدیع، بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۶- امام حسن عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، قم: مدرسه الامام المهدی علیه السلام.
- ۷- امام صادق علیه السلام، مصباح الشریعة، ۱۴۰۰ق، بیروت: اعلمی.
- ۸- انصاری، مرتضی (شیخ انصاری)، فرائد الاصول، ۱۴۱۹ق، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۹- باب، میرزا علی محمد، تفسیر سوره یوسف (قیوم الاسماء)، بی تا (الف)، بی جا، بی نا.
- ۱۰- —، بیان فارسی، بی تا (ب)، بی جا، بی نا.
- ۱۱- بهاء الله، میرزا حسین علی نوری، لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به نجفی (لوح ابن الذئب)، ۲۰۰۱م/ ۱۵۷ بدیع، کانادا: مؤسسه معارف بهائی.
- ۱۲- —، کتاب ایقان، ۱۳۷۷ش/ ۱۹۹۸م/ ۱۵۵ بدیع، آلمان، هوفمایم: مؤسسه ملی مطبوعات امری آلمان / لجنه ملی نشر آثار بهائی به زبان فارسی و عربی.
- ۱۳- —، اشراقات و چند لوح دیگر، بی تا (الف)، بی جا، بی نا.
- ۱۴- —، اقتدارات و چند لوح دیگر، بی تا (ب)، بی جا، بی نا.
- ۱۵- ثابت بهروز، رساله مدنیة: طرحی برای اصلاح و آبادانی ایران، ۱۳۸۸، سایت اینترنتی نگاه.
- ۱۶- حبیبی مهدی، نقدی بر شاهیت غزل بهائیت (نقد کتاب ایقان در بهره برداری از آیات و روایات برای اثبات مبانی بهائیت)، ۱۳۹۴ش، تهران: گوی.

- ۱۷- خانزاده، زینب، پاسخ به شبهات بهائی (چالش‌های معنای نوین قیامت در آیین بهائی)، ۱۳۹۵ش، فصلنامه بهائی‌شناسی، شماره ۲ و ۳.
- ۱۸- خدروی‌زاده، علی‌اکبر، چگونگی بازتاب اندیشه‌های اصلاح‌طلبی و تجددخواهی از آغاز تا انقلاب مشروطه، ۱۳۹۲ش، فصلنامه علمی- پژوهشی مسکویه، شماره ۲۵.
- ۱۹- رضائزاد، عزالدین و عشریه، رحمان و پرهیزکار، محمدعلی، بررسی و نقد تأویل قیامت موعود به قیام قائم، ۱۳۹۶ش، فصلنامه علمی پژوهشی انتظار موعود، شماره ۵۶.
- ۲۰- شیخ نوری، محمدامیر و علیزاده بیرجندی، زهرا، بحران مشروعیت دولت ناصری و تأثیر آن بر گرایش ناصرالدین‌شاه به اصلاحات تجددگرایانه، ۱۳۸۸ش، فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ اسلام و ایران، شماره ۱.
- ۲۱- ربانی‌زاده، سیدمحمد رحیم و لطفی، لطف‌الله، ساختار قدرت در ایران عصر ناصری، فصلنامه علمی- پژوهشی جستارهای سیاسی معاصر، سال ششم، شماره ۴.
- ۲۲- سعیدی‌نادر، مطالعه و بررسی رساله مدنیه عبدالبهاء، ۱۳۸۵ش، سایت اینترنتی نگاه.
- ۲۳- شوقی‌افندی، ترجمه و اقتباس: فتح اعظم، هوشمند، ندا به اهل عالم، ۱۹۹۳ میلادی/۱۴۹۱ بدیع، کانادا: مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی.
- ۲۴- شوقی‌افندی، ترجمه: مودت، نصرت‌الله، قرن بدیع، ۱۹۹۲ میلادی/۱۴۹۱ بدیع، کانادا: مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی.
- ۲۵- طبرسی، احمدبن‌علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ۱۴۰۳ق، مشهد: نشر مرتضی.
- ۲۶- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب‌الثر فی الامام‌الثانی عشر، ۱۳۸۰ش، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی الصافی گلپایگانی، وحدة النشر العالمية.
- ۲۷- عبدالبهاء (عباس‌افندی)، رساله مدنیه، ۱۹۸۴م/۱۴۱ بدیع، لانگهین، آلمان: لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، چاپ چهارم.
- ۲۸- —، مجموعه خطابات حضرت عبدالبهاء، ۱۲۷ بدیع، طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۲۹- —، خطابات حضرت عبدالبهاء جلد سوم، بی‌تا، آلمان غربی، لانگنهین: لجنه ملی نشر آثار امری به زبانهای فارسی و عربی.
- ۳۰- فیضی محمدعلی، حیات حضرت عبدالبهاء و حوادث دوره میثاق، ۱۲۸ بدیع، ایران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۳۱- قرطبی، محمدبن‌احمد، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳۶۴ش، تهران: ناصرخسرو.
- ۳۲- کلینی محمدبن‌یعقوب، الکافی، ۱۴۰۷ق، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۳- وحدت، فرزین، ترجمه: حقیقت‌خواه مهدی، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ۱۳۸۲ش، تهران: ققنوس.
- ۳۴- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۳۵- مک اوئن دنیس، ترجمه فرناق حمید، از بابت تا بهائیت (مشکلات نظامی‌گری، زهدگرایی و همسان‌سازی در ساخت و تولید یک آیین)، ۱۳۹۹ش، فصلنامه بهائی‌شناسی، شماره ۱۴.
- ۳۶- نبوی رضوی، سیدمقداد، احیای کتاب اقدامات خرید سجن اعظم، ۱۳۹۹ش، فصلنامه تخصصی بهائی‌شناسی، شماره ۱۳.
- ۳۷- یزدانی، احمد، نظر اجمالی در دیانت بهائی، ۱۳۲۹ش/۱۰۷ بدیع، تهران: بی‌نا.
- ۳۸- یزدی، سیدمحمد کاظم، العروة الوثقی، ۱۴۱۷ق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی

میرزا حسین نوری طبرسی و آیین‌های بابی و بهائی

سید مقصد نبوی رضوی

کارشناس ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه شهید بهشتی

مریم السادات امامی شوشتری

کارشناس ارشد ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء

چکیده

امید قائم‌مقامی (استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه ایالتی نیویورک) که از پیروان آیین بهائی است، پژوهش‌هایی درباره‌ اندیشه مهدویت انجام داده است. این مقاله به بررسی دیدگاه‌های او درباره فقیه و محدث سرشناس شیعی مذهب، میرزا حسین نوری طبرسی، می‌پردازد و مقدمه‌ای بر بررسی برخی دیگر از دیدگاه‌های او در حوزه مطالعات مهدویت است. او، در پژوهش درباره محدث نوری، بر آن است که آثار وی در حوزه مطالعات مهدویت - که از گستره اثرگذاری بسیار برخوردار بوده و هست - در واکنش به آیین‌های بابی و بهائی بود. این مقاله، هم از نگاه محتوایی و هم از نگاه روشی، به نادرست دانستن دیدگاه او رسیده است.



کلیدواژه: میرزا حسین نوری طبرسی، دیدارها با امام دوازدهم، آیین باب و آیین بهائی.

مقدمه

سوی نویسنده این مقاله، با در نظر داشتن نگاه انکاری او نسبت به آیین بیان و سپس آیین بهائی برگزیده شده است. همین برداشت را در نتیجه‌گیری این مکتوب می‌توان دید: «در تثبیت و برجسته ساختن روایت‌های ارتباط با امام غایب، نوری در صدد بود تا به‌گونه‌ای مؤثر قیامت را منجمد یا بازدارد و جوابی تند و تیز به ادیان بابی و بهائی بدهد».

شناختی از میرزا حسین نوری طبرسی

از آن روی که در مقاله *بازداشت قیامت*، «برای شروع، برخی یادداشت‌های کوتاه درباره زندگی نوری» لازم دانسته شده،^۲ اینجا نیز به‌گونه‌ای گذرا به آن پرداخته می‌شود.

میرزا محمدحسین نوری طبرسی^۳ (۸ شوال ۱۲۵۴ تا ۲۷ جمادی‌الآخره ۱۳۲۰ ق.هـ.) از فقیهان و محدثان بزرگ شیعی در پایان سده سیزدهم و ابتدای سده چهاردهم هجری قمری است. با بررسی آثار برخی عالمان دینی یا تراجم‌نگاران برجسته شیعه، نگاه بلند ایشان به او را می‌توان دریافت. به‌عنوان نمونه، سید حسن صدر (د. ۱۳۵۴ ق.هـ.) که از فقیهان تراز اول و مراجع تقلید

امید قائم مقامی (استاد مطالعات اسلامی دانشگاه ایالتی نیویورک) که از پیروان آیین بهائی است، در بخشی از پژوهش‌های خود درباره اندیشه مهدویت، به فقیه و محدث شیعی، میرزا حسین نوری طبرسی، پرداخته و رویکردهای او در حوزه مهدویت را بررسی کرده است. این پژوهش تحلیلی بر آن دیدگاه‌هاست و مقدمه‌ای بر بررسی برخی دیگر از آراء او در حوزه مطالعات مهدویت دانسته می‌شود. وی آن دیدگاه‌ها را در مقاله

Arresting the Eschaton: Mirza Husayn Tabarsi Nouri (d. 1902) and the Babi and Baha'i Religions

آورده که در اینجا «بازداشت قیامت» خوانده می‌شود. این مقاله در شماره چهارم از جلد سی‌وششم *Journal of Religious History* که به دسامبر ۲۰۱۲ م. باز می‌گردد، چاپ شده است. بدان سبب که سید علی محمد باب، برای عبارت اسلامی «یوم القیامة» معنایی دیگر قرار داد و آن را با نسخ هر آیین به دیانت پس از خود مرتبط کرد^۱ و نیز چون میرزا حسین نوری طبرسی آثاری در اثبات مهدویت امام دوازدهم شیعیان نگاشت و در واقع، به تحکیم اندیشه بنیادین مخالف با آموزه‌های بابی و بهائی پرداخت، می‌توان بر آن بود که نام «بازداشت قیامت»، از

۱. برای آگاهی از دیدگاه شیعیان درباره «قیام قیامت به ظهور قائم»، نک: شیخ احمد شاهرودی، حق المبین، صص ۳۲۱ تا ۳۲۷.

2. Omid Ghaemmghami, Arresting the Eschaton, p. 487.

۳. میرزا یحیی مدرس اصفهانی (از عالمان دینی حوزه علمیه اصفهان) که از دوستان او بود، در مکتوبی که درباره‌اش نگاشته، نامش را «محمدحسین» آورده است. (نک: المیرزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش. ۱۸۴۷۲، ص ۱) ۴. السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل، ج ۲، صص ۵۱۲ و ۵۱۶.

تهران آمد. آن استاد، در تهران، به محضر درسی شیخ عبدالرحیم بروجردی رفت.^۵ این عالم دینی سرشناس، پدر همسر میرزا حسین نوری شد.^۶ با مسافرت شیخ محمدعلی محلاتی به عراق در سال ۱۲۷۳ ق.، میرزا حسین نوری نیز با او همراه شد و تا چهار سال در نجف ماند و سپس به ایران بازگشت.^۸ وی، دیگر بار، به سال ۱۲۷۸ ق.، به عراق رفت و ملازمت شیخ عبدالحسین تهرانی (شیخ العراقین: از برجسته‌ترین شاگردان شیخ محمدحسن صاحب جواهر^۹) را پیش گرفت و از او به دریافت اجازه روایت حدیث مفتخر شد. سال‌های ۱۲۷۸ تا ۱۲۸۰ ق. را باید دوره همراهی همیشگی میرزا حسین نوری با شیخ العراقین دانست: مدتی در کربلا و دو سال در کاظمین.^{۱۰}

او، در سال ۱۲۸۰ ق.، نخستین حج خود را به جای آورد و سپس، به نجف رفت و چند ماهی

۵. المیزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، صص ۳۴۱ و ۳۴۲.

۶. السید حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۳، ص ۲۴۹.

۷. المیزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۳۴۲.

۸. پیشین، ج ۹، ص ۳۴۲.

۹. السید حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۳، صص ۲۲۸ و ۲۲۹.

۱۰. المیزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۳۴۲.

زمان خود بود و او را از نزدیک می‌شناخت، با عنوان‌هایی چون «ثقة الإسلام»، «نائب الإمام صاحب الزمان»، «جمال السالکین»، «خاتمة المحدثین و الرجالین»، «أحد الفقهاء الماهرین»، «مجمع الفضائل و الفواضل»، «المصنف النافع»، «المستدرک الشافع»،^۱ «أشبه من رأیْتُ بالسلف الصالح من علماء الأوائل» و «شرف الحاج»^۲ یادش کرده است. سید موسی شبیری زنجانی هم که اکنون در میان فقیهان تراز اول و مراجع تقلید شیعیان است و در میان برجسته‌ترین دانشمندان علم رجال حدیث نیز شناخته می‌شود، «بسیار محقق و عظیم‌الشان»^۳ ش خوانده و کتاب رجالی‌اش، خاتمة مستدرک الوسائل، را «بسیار پرفایده» دانسته و گفته که «نزد اهل تحقیق، ... بسیار ارزشمند است».^۴

میرزا حسین نوری، ابتدا، نزد ملا محمدعلی محلاتی (از شاگردان سید محمدشفیع جابلقی و ملا اسدالله بروجردی: دو عالم دینی بزرگ زمان خویش^۴) شاگردی کرد و سپس، همراه وی به

۱. پیشین، ج ۲، ص ۵۱۲.

۲. السید حسن الصدر، طبقات الإجازات بالروایات، ص ۷۲.

۳. سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا، ج ۳، صص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۴. برای آشنایی با آن دو، نک: شیخ آغابزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱۱، ص ۶۲۵ و ج ۱۰، ص ۱۲۸.

حسین نوری آغاز اقامت در سامراء را اینگونه یاد کرده است:

إلى أن ساعدني التقدير إلى المهاجرة إلى الناحية المقدسة، «سر من رأى»، لما هاجر إليها السيد السند، حجة الإسلام و نادرة الأيام و أستاذ أئمة البشر و مجدد المذهب في القرن الثالث عشر، المنتهى إليه رئاسة الشيعة في عصره و المطاع الذي انقاد له الجبابة لهيه و أمره، الذي يعجز عن وصف أدنى معاليه اللسان و يغنى اشتهار مساعيه عن إطالة البيان، الأميرزا محمدحسن الشيرازی -رفع الله شريف رتبته و قدس زكى تربته - و بقیة فيها سنين.^۵

۳۴۷ و ۳۴۸: «... حتى جاء المرحوم الآخوند مولى فتحعلی - قدس سره - و ثقة الإسلام الحاج ميرزا حسين النوری . قدس الله روحه - و المرحوم الشيخ فضل الله الشهيد النوری و كانوا جاءوا لاستعلام الحال أيضاً فتكلموا معه فقال: «أما الذى فى نفسى أن لا أعود إلى النجف حتى أزور المشهد المقدس الرضوى». فقالوا له: «لا بد من تعيين الأمر. فإن كان عزمك على البقاء هنا فإننا معك و لنا حينئذ تكليف و إن لم يكن عزمك على البقاء فأخبرنا حتى نرجع إلى النجف». و بالجملة صار البناء أن يستخير الله فى الحرم المطهر على العزم على البقاء على كل حال و على الرجوع إلى النجف على كل حال فلم تساعد الاستخارة إلا على الإقامة بسامراء على كل حال فعزم على البقاء و طلب أسبابه و كتبه من النجف و كذلك من معه من الأصحاب و أخذ فى لوازم البقاء و علم الناس عزمه على البقاء فانقلت الصفة من تلامذته إليه حتى صارت سامراء مثل الجزيرة الخضراء فى الروحانية و أعلى الله فيها ذكره و أعز نصرته و صارت سامراء دار العلم و بيضة الإسلام و مرجع العام لأهل الدنيا و الدين و انتشر ذكرها فى صفحات الكرة...». با توجه به این کتاب، دانسته می شود که پیش از ورود آن سه تن، برخی شاگردان میرزای شیرازی نرداو بوده و محفل درسی داشتند اما از آن روی که آن مذاکرات به اقامت میرزای شیرازی در سامراء انجامید، آن سه تن نخستین مهاجران به سامراء یاد شدند.

۵. الميرزا حسين النورى الطبرسى، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۳۴۳.

محفل درسی شیخ مرتضى انصارى را تا زمان وفاتش، ۱۸ جمادى الآخرة ۱۲۸۱ ق.، دریافت. به نظر می رسد که وی، پس از درگذشت آن استاد، حدود سه سال در عراق ماند، چرا که در سال ۱۲۸۴ ق.، برای زیارت مشهد رضوى به ایران آمد. سپس، در سال ۱۲۸۶ ق.، سال درگذشت شیخ عبدالحسين تهرانى، به عراق بازگشت و سالهایی آنجا ماند تا دیگر بار حج به جای آورد و چند سال پس از آن را در نجف گذراند.^۲

او، در آن سالها، به درس میرزا محمدحسن حسینی شیرازی (از شاگردان تراز اول شیخ مرتضى انصارى) می رفت. در سال ۱۲۹۱ ق.، زمانی که آن استاد برای زیارت بارگاه امام دهم و امام یازدهم شیعیان به سامراء رفته و مسافرتش به طول انجامیده بود، وی و استاد معنوی اش، ملا فتحعلی سلطان آبادی،^۳ و نیز خواهرزاده اش، شیخ فضل الله نوری، به آن شهر رفتند تا سبب دیرکرد استادشان را دریابند. آن مسافرت به اقامت بیست ساله میرزای شیرازی در سامراء و بنیان گذاری حوزه علمیه ای شیعی در آن شهر سنی نشین انجامید؛ بنابراین، این سه تن را نخستین پیوستگان به آن استاد باید گفت.^۴ میرزا

۱. السيد حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۶، ص ۴۶.
۲. الميرزا حسين النورى الطبرسى، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، صص ۳۴۲ و ۳۴۳.
۳. برای آگاهی مقدماتی درباره ملا فتحعلی سلطان آبادی و مکتب سلوک شرعی - غیرعرفانی سامراء، نک: سید مقداد نبوی رضوی، میرزا مهدی اصفهانی، از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان، فصل نخست: «مکتب سامراء و بنیادهای فکری میرزا مهدی اصفهانی».
۴. نک: السيد حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۵، صص

وی در آن سال‌ها، برای سومین بار به حج رفت و در سال ۱۲۹۷ ق. نیز دومین زیارت مشهدش را انجام داد و دو سال بعد، ۱۲۹۹ ق.، چهارمین حج را به جای آورد و از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۴ ق. در سامراء ماند.^۱

و بعد هرافاقه، می فرمودند که: «الحمد لله علی کل حال» و أيضاً، می فرمودند که: «افسوس حاجی تا این دم نه آمدند. افسوس که ما رفتیم و به ایشان ملاقی نشدیم» تا آن که رحلت فرمود: «إنا لله وإنا إليه راجعون. ثلم فی الإسلام ثلثة لا یسدها شیء».^۲

با درگذشت میرزای شیرازی، ریاست حوزه علمیه سامراء به شاگرد برجسته اش، سید اسماعیل صدر، رسید.^۳ روایتی مهم چنان می نماید که آن مرجع تقلید سرشناس،

خود، به جانشینی او نظر داشت.^۴ میرزا حسین

۳. میرزا محمد مهدی لکنهویی کشمیری، نجوم السماء، ج ۲، صص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۴. برای شناختی از سید اسماعیل صدر، نک: السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل، ج ۱، صص ۵۷ تا ۵۹.

۵. السید حسن الصدر، بغیة الوعاة فی طبقات مشایخ الإجازات، ص ۵۴۳: «... وکان حجة الإسلام المیرزا یقدمه علی سائر الأعلام من أهل دورته و یقول: «لا نظری لی بغیره» و کان یرجع إليه فی حیاته و لا یری أحداً أرجح منه و صار یعده مرجعاً بلا مدافع و الخواص لا یعرفون غیره...». صاحب این گفتار، خود، از شاگردان برجسته میرزای شیرازی در سامراء بود.

در سال ۱۲۹۱ ق. زمانی که آن استاد برای زیارت بارگاه امام دهم و امام یازدهم شیعیان به سامراء رفته و مسافرتش به طول انجامیده بود، وی و استاد معنوی اش، ملا فتحعلی سلطان آبادی، و نیز خواهرزاده اش، شیخ فضل الله نوری، به آن شهر رفتند تا سبب دیرکرد استادشان را دریابند. آن مسافرت به اقامت بیست ساله میرزای شیرازی در سامراء و بنیان گذاری حوزه علمیه ای شیعی در آن شهر سنی نشین انجامید؛ بنابراین، این سه تن را نخستین پیوستگان به آن استاد باید گفت.

به روایت برخی آگاهان، او، در حوزه علمیه سامراء، در میان نزدیک ترین کسان به میرزا محمد حسن شیرازی جای داشت، به گونه ای که «همه کاره»ی دستگاه ریاست دینی اش بود و چون آن مرجع تقلید سرشناس فرصت نداشت به دید و بازدید میهمانان برود، او را از طرف خود می فرستاد و همچنین، تقسیم وجوه مالی هم به دست او بود.^۲

مقام میرزا حسین نوری نزد میرزای شیرازی را از افسوس فراوان وی، به هنگام وفات، از نبود او بر بالینش می توان دانست:

و مرض الموت جناب حجة الاسلام، موافق تجویر اطباء، سل بود. از اهل سامره که همراه نعلش بودند، معلوم گردید که جناب حاجی

۱. پیشین، ج ۹، ص ۲۴۳.

۲. سید موسی شبیری زنجانی، جرعه ای از دریا، ج ۳، ص ۳۳۵.

نوری را از حامیان جدی مرجعیت سید اسماعیل صدر گفته‌اند. به روایت برخی آگاهان، او و

ملا فتحعلی سلطان‌آبادی که «مقام علمی و معنوی‌شان مورد اتفاق کل بود و هیچ‌کس دربارهٔ

آنان حرفی نداشت، علم برداشته بودند» که وی مرجع تقلید اعلم است.^۱

با این حال، به سبب اختلاف‌های زیادی که میان گروه‌هایی از طلاب علوم

دینی در سامراء پدید آمد و نیز از آن روی که گروه‌هایی از اهل سنت، همراه با حکومت

عثمانی، به پی‌گرفته شدن وجود یک حوزه علمی برجسته شیعی در آن شهر رضایت نداشتند، وضعیت

به‌گونه‌ای شد که حدود یک سال و هفت ماه بعد، سید اسماعیل صدر و میرزا حسین نوری سامراء را ترک کردند.^۲

تراز جایگاه میرزا حسین نوری در حوزه سامراء پس از میرزای شیرازی را از گزارشی که به وزارت امور خارجهٔ ایران دربارهٔ مهاجرت او و سید اسماعیل صدر نوشته شده، می‌توان دریافت. بر پایهٔ آن گزارش، با مهاجرت آن دو از سامراء، «وضع آن شهر «به‌کلی تغییر یافت» و «بدطوری» شد. این

۱. سید موسی شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا، ج ۳، ص ۳۸۹.

۲. شرح و تحلیل این مهاجرت در آینده به دست داده خواهد شد.

این عالم دینی سرشناس، در سیرت زندگانی خود، به ساحت امام دوازدهم شیعیان توجه فراوانی داشت. نمود آن رویکرد را گذشته از فصلی که دربارهٔ وظایف شیعیان در دوران غیبت امام دوازدهم نگاشته، در اثرگذاری جدی‌اش بر نویسندهٔ کتاب تکالیف الأنام فی غیبة الإمام می‌توان دید.

۳. به‌عنوان نمونه، نک: سید کاظم حسینی حائری، زندگانی و افکار شهید صدر، ص ۲۲. به روایت یکی از آگاهان که زمان حیاتش به آن دوره نزدیک بوده و پدرش از سید اسماعیل صدر بهرهٔ علمی برده بود، «... وقتی میرزای شیرازی وفات یافت و خیلی از طلاب همراه سید اسماعیل صدر به کاظمین و کربلا نقل مکان کردند، نائینی هم در میان‌شان بود...» (شیخ محمد خالصی زاده، آه از این راه، ص ۱۷۳)

۴. مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجهٔ ایران، سند مکمل شمارهٔ ج ۳۶/۱۴۱، برای دیدن تصویر این سند، نک: سید مقداد نبوی رضوی، میرزا مهدی اصفهانی، از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان، بخش «تصاویر و اسناد»، سند شمارهٔ ۱۱.

عملی استادش نیز در باورداشت مهدویت شیعی دانسته می‌شود.

میرزا حسین نوری در زندگی‌نامه خود نوشتش، فهرستی از آثار و مکتوبات خود را آورده^۲ که در میان آنها، سه کتاب به باورداشت مهدویت شیعی پرداخته‌اند:

۱. جنة المأوی فی ذکر من فاز بلقاء الحجة أو معجزته فی الغيبة الكبرى.



سند شماره ۱

نسخه‌ای خطی از کتاب جنة المأوی فی من فاز بلقاء الحجة أو معجزته فی الغيبة الكبرى با حاشیه‌های تصحیحی میرزا حسین نوری (کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۳۱۹۹)

۴. المیرزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، صص ۳۴۴ و ۳۴۵.

میرزا حسین نوری سرانجام به نجف رفت و شش سال پایانی حیات را آنجا گذراند. وی، پس از وفات، در ایوان حجره محل نگاه‌داری قرآن‌های حرم مقدس نجف به خاک سپرده شد، چرا که می‌خواست میان «قرآن و عترت» (خزانه قرآن‌ها و ضریح نخستین امام شیعیان) مدفون شود.^۱

این عالم دینی سرشناس، در سیرت زندگانی خود، به ساحت امام دوازدهم شیعیان توجه فراوانی داشت. نمود آن رویکرد را گذشته از فصلی که درباره وظایف شیعیان در دوران غیبت امام دوازدهم نگاشته^۲، در اثرگذاری جدی‌اش بر نویسنده کتاب تکالیف الأنام فی غیبة الإمام می‌توان دید. وی، در آن کتاب، همواره از او با عنوان‌هایی چون «استاد اعظم» و «مولای معظم» یاد کرده و ضمن ارجاع به برخی آثارش، در میان «محبین عاشقین» امام دوازدهمش گفته و در آن مسیر، از «واصلین کاملین»^۳ش دانسته است.^۳ بر همین اساس و با توجه به ارادت عمیق و همه‌جانبه نویسنده این کتاب به ساحت امام دوازدهم، تراز رویکرد

۱. السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل، ج ۲، ص ۵۱۶. با ورود از باب القبلة، سومین ایوان سمت راست، آرامگاه او، همسرش و شاگردش، شیخ عباس قمی، است.

۲. میرزا حسین نوری طبرسی، نجم ثاقب در احوال امام غایب، ج ۲، صص ۸۷۳ تا ۹۸۹: «در ذکر شمه‌ای از تکالیف عباد بالنسبه به امام عصر عجل الله تعالی فرجه».

۳. شیخ علی اکبر صدرالاسلام همدانی، تکالیف الأنام فی غیبة الإمام، تکلیف ششم: «شب بیدار بودن به یاد آن حضرت - ارواحنا فداه»، ص ۵۵. این کتاب، با نام پیوند معنوی با ساحت قدس مهدوی، از سوی دفتر تحقیقات و انتشارات بدر (با همکاری نشر آفاق) به چاپ رسیده است.



سند شماره ۲

نسخه خطی کتاب نجم ثاقب در احوال امام غایب

به خط میرزا حسین نوری

(کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ش ۱۰۹۷۵)

میرزا حسین نوری در این کتاب، به ولادت، حالات، نام‌ها، لقب‌ها، کنیه‌ها و نیز ویژگی‌های امام دوازدهم پرداخته و به «ذکر اختلاف مسلمین در وجود» او رسیده است. سپس، بر آن است تا نشان دهد مهدی موعودی که اهل سنت و شیعیان به او باور دارند، در وجود امام دوازدهم شیعیان نمود می‌یابد. او در ادامه، چهل حدیث

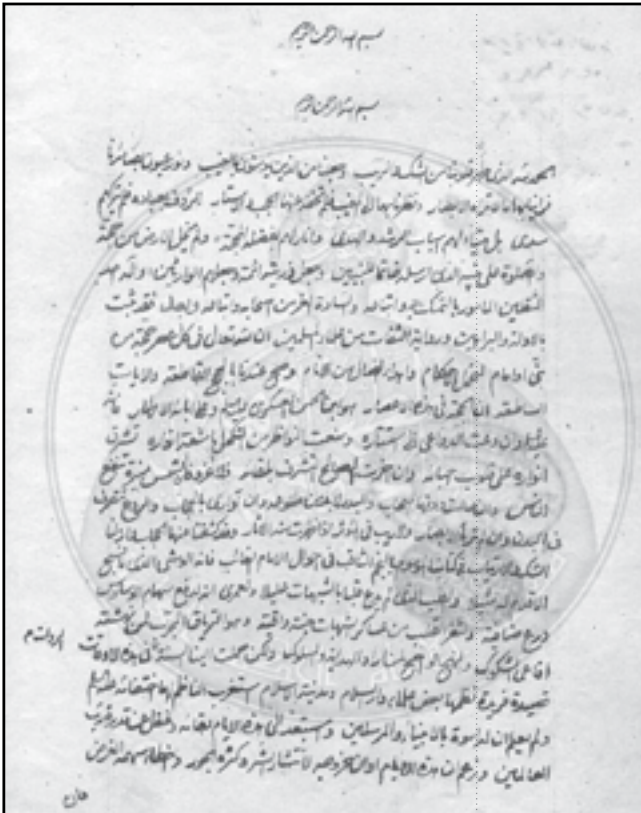
در نگاه میرزا حسین نوری، برخی حکایت‌های دیدار با امام دوازدهم از سوی شیخ محمدباقر مجلسی در کتاب بحار الأنوار آورده نشده بود. از این روی، او این کتاب را به سال ۱۳۰۲ ق. در سامراء نگاشت^۱ تا هم آن کسان را شناسانده باشد و هم معرفی کسانی دیگر را که با این ویژگی در زمان‌های پس از مجلسی می‌شناخت به‌دست دهد. در نگاه او، کسانی که در این کتاب شناسانده شده‌اند، یا با امام دوازدهم دیدار داشتند یا معجزه‌ای از او دیده و یا با چیزی که گویای وجود او بود، روبه‌رو شده بودند. بر همین مبناست که ۵۹ حکایت در این کتاب گنجانده شده و در پایان، درباره اصل امکان دیدار با امام دوازدهم در دوران غیبت کبری و نیز شرح کارهایی که مداومت بر آنها به آن دیدار می‌انجامد، سخن گفته شده است.

۲. نجم ثاقب در احوال امام غایب.

این کتاب، با دستور میرزای شیرازی، به سال ۱۳۰۳ ق.، در سامراء به قلم آمد^۲ و با تقریظ او همراه شد. میرزای شیرازی، در مکتوب خود، آن کتاب را بی‌مانند و «در نهایت تمامیت و متانت و جامعیت و حسن ترتیب و جوده تهذیب» خواند و نوشت که بر «متدین» لازم است تا برای «دفع شبهه و تصحیح عقیده» به خواندنش بپردازد.

۱. المیرزا حسین النوری الطبرسی، جنة المأوی فی من فاز ببقاء الحجة أو معجزته فی الغيبة الکبری، ص ۱۷۹.

۲. میرزا حسین نوری طبرسی، نجم ثاقب در احوال امام غایب، ص ۳۶.



در «اثبات امامت» امام دوازدهم «از روی معجزات» آورده و به نقل صد حکایت در ارتباط با وی پرداخته است. گفتار بعدی اش نیز درباره امکان دیدار با امام دوازدهم در دوران غیبت کبری بوده و در بخش پایانی، به آنچه وظایف شیعیان نسبت به او می دانست، رسیده است.

۳. کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار (سند شماره ۳). این کتاب در سنت بغداد، سید محمود شکری آلوسی،^۱ در انکار وجود امام دوازدهم است که به سال ۱۳۱۷ ق. در نجف نوشته

شد.^۲ میرزا حسین نوری، با استناد به آثار اهل سنت، ۴۰ تن از بزرگان ایشان را که به ولادت امام دوازدهم باور داشتند، شناسانده است.^۳ سپس، به این که امام دوازدهم همان مهدی موعود اسلام

۱. الشیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء، عقود حیاتی، صص ۵۶ و ۵۷. همان گونه که در این کتاب آمده، نویسنده آن، قصیده سید محمود شکری آلوسی را به میرزا حسین نوری داد و سبب شد کتاب کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار نگاشته شود.

۲. المیرزا حسین النوری الطبرسی، کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار، صص ۴۴۶.

۳. پیشین، صص ۱۳۷ تا ۲۳۱.

سند شماره ۳
نسخه خطی کتاب کشف الأستار عن وجه الغائب
عن الأبصار
به خط میرزا حسین نوری
(مکتبه آیه الله الحکیم العامة، ش ۱/۱۳۳۴: کانال
تلگرامی «التراث و التحقیق بین یدیک»)

است، رسیده^۴ و در پایان نیز به ثمره وجود او در دوران غیبتش پرداخته است.^۵

۴. پیشین، صص ۲۳۱ تا ۳۱۷.

۵. پیشین، صص ۳۸۷ تا ۳۹۷.

بازداشت قیامت: میرزا حسین نوری و آیین‌های بابی و بهائی

به نوشته امید قائم مقامی، «تنش‌های موعودگرایانه و فرجام‌شناسانه در مورد امام غایب» که «برای هزار سال حل نشده باقی مانده بود، در چشم‌انداز

دینی، به سبب تولد دیانت بابی و نسخ آن در ایمان بهائی، منفجر شده» و سبب شد تا میرزا حسین نوری، برای مقاومت در برابر آن، به «تبلیغ داستان‌های مواجهات با امام غایب» روی آورد. او، در این مقاله، بر آن است تا «انگیزه‌های شخصی»

میرزا حسین نوری در این کوشش‌ها را بنمایاند.^۱

«یادداشت‌هایی کوتاه» از زندگانی میرزا حسین نوری

خانواده میرزا حسین نوری و میرزا حسینعلی بهاءالله (بخش نخست)

بخش نخست از «یادداشت‌های کوتاه درباره زندگی نوری» که از سوی نویسنده بازداشت قیامت برای شروع لازم دانسته شده، به ارتباط‌هایی که میان خانواده او و خانواده میرزا حسینعلی بهاءالله برقرار بود، پرداخته است.

1. Omid Ghaemmghami, Arresting the Eschaton, p. 486, Abstract.

به نوشته قائم مقامی، میرزا محمدتقی نوری (بزرگ‌ترین عالم دینی مازندران و پدر میرزا حسین نوری) «محرر اسرار و وصی» میرزا عباس نوری (میرزا بزرگ: پدر بهاءالله) بود و همواره به بزرگداشت بهاءالله می‌پرداخت.^۲ ارجاع او در این گفتار به مکتوبات

بهائی است. برخی منابع مورد اشاره او، حل مشکل علمی شاگردان میرزا محمدتقی نوری از سوی بهاءالله و نیز رؤیای آن عالم دینی درباره قربت فراوان بهاءالله به قائم آل محمد و مقام بلند الاهی‌اش را آورده‌اند.^۳

در بررسی این گفتار، ابتدا، باید گفت که آنچه درباره کوشش‌های بهاءالله در تبلیغ امر باب در نور مازندران آورده شده، «ظهور موعود اسلام» است و این در حالی است که آن کوشش‌ها در همان سال نخست دعوت باب و زمانی که او خود را «باب قائم آل محمد» (باب امام حی غایب منتظر: باب امام دوازدهم شیعیان) می‌گفت و هنوز خود را «موعود اسلام» نگفته بود، رخ داد.

باید گفت که وصایت میرزا محمدتقی نوری نسبت به میرزا بزرگ نوری (پدر بهاءالله) را یکی از ازیلیان آگاه خاندان او نیز آورده^۴ اما آن رؤیایها را نپذیرفته و نوشته که «خارج از حقیقت است»، چرا که «از تلامذه ایشان چنین مطلبی شنیده»^۲.

۳. به عنوان نمونه، نک: عبدالحمید اشراق خاوری، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، صص ۹۳ تا ۹۵ و محمدعلی فیضی، حضرت بهاءالله، صص ۱۴ تا ۱۷.

۴. بدیعه مرآت نوری، وقایع راستین تاکنون، ص ۸. نویسنده این کتاب فرزند میرزا فضل‌الله نظام‌الممالک اورنگی فرزند میرزا محمدحسن نوری فرزند میرزا عباس نوری (میرزا بزرگ) بود. او که از آگاهان ازیلیان به‌شمار می‌رفت و برخی بابیان نسل اول از خاندان بهاءالله را - که برای دوره باب بودند - دیده بود، کتاب وقایع راستین تاکنون را در نادرست دانستن برخی نکات کتاب اقلیم نور (نوشته داعی بهائی، محمدعلی ملک خسروی نوری) نگاشت.

آستان این بزرگوار منصرف نشوم. یگانه مولای من حضرت بهاء الله است». داستان ایمان این دو نفر نماینده ملا محمد [که جانشین میرزا محمد تقی نوری بود] با سرعت عجیبی در قلمرو نور مشهور شد. مردم، از هر صنف و رتبه، دسته دسته از هر گوشه و کنار، به محل توقف حضرت بهاء الله توجه می کردند و عده زیادی به امر مبارک مؤمن شدند ...^۳

کتاب تلخیص تاریخ نبیل زرنندی را که گفتار بالا از آن آورده شده، یکی از مهم ترین مکتوبات تاریخی بهائیان باید دانست، چرا که موادش از دید بهاء الله (مظهر ظهور الله و صاحب دیانت بهائی) گذشته و درست دانسته شده است.^۴

در بررسی این گفتار، ابتدا، باید گفت که آنچه درباره کوشش های بهاء الله در تبلیغ امر باب در نور مازندران آورده شده، «ظهور موعود اسلام» است^۵ و این در حالی است که آن کوشش ها

۳. عبدالحمید اشراق خاوری، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، صص ۹۹ و ۱۰۰.

۴. پیشین، دیباچه، صص ۳ و ۴: «... شکر خداوند را که مرا به نگارش این اوراق تأیید فرمود و آن را به این موهبت متبارک و مشرف ساخت که حضرت بهاء الله، بنفسه الجلیل، تفضل و عنایت فرمودند و این اوراق را مراجعه نمودند؛ میرزا آقاجان، کاتب وحی، در حضور مبارک این اوراق را قرائت نمود و به رضا و قبول هیکل مقدسش فائز و مفتخر گشت ... عگا، فلسطین، ۱۳۰۵ هجری، محمد زرنندی».

۵. پیشین، ص ۱۰۱: «حضرت بهاء الله فرمودند: من برای ملاقات رسمی نیامده ام. مقصودم دید و بازدید نیست. فقط برای این آمده ام که ظهور امر جدید را به شما بشارت بدهم. این امر از طرف خداست. موعود اسلام ظاهر شده است. هرکه پیروی این امر مبارک کند، تولد جدید خواهد یافت».

نشده» و «اگر چنین رؤیایی حقیقت داشت، مریدان مشارّ اِلیه، همه، ایمان می آوردند، زیرا بیانات علامه را وحی منزل می دانستند بلکه تمامی اهل نور به بزرگواری مشارّ اِلیه ایمان داشتند»^۱.

نکته دیگری که درباره خاندان میرزا حسین نوری آورده شده، ایمان دو شوهرخواهر او، میرزا ابوالقاسم نوری و ملاعباس نوری به دعوت باب، آن هم با کوشش بهاء الله است.^۲ کتاب مورد ارجاع قائم مقامی در این باره تلخیص تاریخ نبیل زرنندی است:

... ملاعباس بی اختیار از جا برخاست و رفت دم در اتاق با کمال خضوع و عبودیت ایستاد و بالرزو گریه به میرزا ابوالقاسم (رفیقش) گفت: «می بینی که من در چه حالی هستم. هر سؤالی را که حاضر کرده بودم از محضر مبارک پیروم، به کلی از نظرم محو شد. تو خود می دانی! اگر می توانی سؤالی بکنی، بکن تا جواب بشنوی! آن وقت، برو به ملا محمد حال مرا خبر بده و به او بگو: «عباس گفت: من از این بزرگوار دست بر نمی دارم و دیگر نزد تو نخواهم آمد». میرزا ابوالقاسم گفت: «من هم مثل تو هستم. مرا با مجتهد کاری نیست. با خدای خود عهد کردم که تا آخر عمر از ملازمت

۱. پیشین، ص ۹. البته باید دانست که این نویسنده ازلی از ایمان باطنی میرزا محمد تقی نوری به سید علی محمد باب سخن گفته و این در حالی است که پیشتر (ص ۸)، درگذشت وی را به سال ۱۲۵۹ ق. (سال پیش از آغاز دعوت باب) نوشته بود!

2. Omid Ghaemmaghani, Arresting the Eschaton, p. 487.



سند شماره ۴

صفحه نخست اجازة روایت حدیث میرزا حسین نوری به شیخ فضل الله نوری

... قدوة الفقهاء المبرزين و عمدة العلماء المتبحرين، جامع المعقول و المنقول و حاوی حقایق الفروع و دقایق الأصول، روضة العلم و قاموس الفخر، العالم العامل الكامل، ابن أختنا ... الشيخ فضل الله بن عین الأعیان و نادرة الزمان، أسوة العلماء الماضین و قدوة الفضلاء الآتین، الزاهد الناسک النبیه و العالم الصالح الوجیه، المولی عباس النوری الطبرسی ... با توجه به بخشی از این اجازة نامه روایت حدیث، دانسته می شود که این مکتوب برای کمال مندی

در همان سال نخست دعوت باب^۱ و زمانی که او خود را «باب قائم آل محمد» (باب امام حی غایب منتظر: باب امام دوازدهم شیعیان) می گفت و هنوز خود را «موعود اسلام» نگفته بود،^۲ رخ داد. این نادرست گویی آشکار تاریخی، با مرور کتاب تاریخ نبیل زرنیدی از سوی بهاء الله (مظهر ظهور الله) - که عالم به دانش الاهی است - ناهمسان است. به عبارت دیگر، باید گفت که یا این کتاب از نظر بهاء الله نگذشته و یا بهاء الله، با این نادرست گویی آشکار، مظهر ظهور الله نیست. گذشته از این، باید گفت که ملا عباس نوری (شوهر خواهر میرزا حسین نوری و پدر شیخ فضل الله نوری) به امر باب ایمان نداشت.

میرزا حسین نوری در اجازة روایت حدیثی که برای خواهرزاده خود، شیخ فضل الله نوری، نگاشت (سند شماره ۴)، پدر او، ملا عباس نوری، را با عنوان هایی بس بلند یاد کرده است:

۱. پیشین، ص ۹۵: «وقتی که حضرت بهاء الله، در سال ۱۲۶۰، برای ابلاغ کلمة الله به جانب مازندران عزیمت فرمودند، [میرزا محمدتقی] مجتهد نوری ... وفات یافته بود».

۲. اجتماع بابیان در صحرای بدشت به سال ۱۲۶۴ ق. انجام شد. (اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الآثار خصوصی، ج ۴، ص ۴۸۱) باب کتاب بیان فارسی را - که سرآغاز دین جدیدش یاد شده - در همان حدود زمانی نگاشت. (اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۲، صص ۱۹۳ و ۱۹۴) بنابراین، زمان شروع نگارش آن کتاب و نیز نسخ اسلام را سال ۱۲۶۴ ق. باید دانست.

ده سال بعد (۱۳۱۲ ق.)، زمانی که میرزای شیرازی درگذشت و شیخ فضل الله نوری، در جایگاه یکی از شاگردان تراز اولش،^۱ به عنوان یکی از منتخبان مرجعیت تقلید شناخته شد، برخی مخالفان او در تهران به تکاپو بر ضدش روی آوردند. میرزا یحیی دولت آبادی (فعال بابی ضد قاجار و بعدها: جانشین میرزا یحیی صبح ازل)^۲، شیخ فضل الله نوری را همراه با میرزا محمد حسن آشتیانی (از شاگردان شیخ مرتضی انصاری) در میان «مدعیان اعلیت» یاد کرده و با اذعان نسبی به «مقام علم و فضل» آن دو، ایشان را «در عالم دیانت و پرهیزگاری» خارج از «توجه عامه» گفته و به شرح «سنگی که ناگهان از دست غیب به بال‌های گشوده آراسته آنها خورد»، رسیده است. آن «سنگ غیبی» شب‌نامه‌هایی بود که در

بیشتر مجموعه‌ای از دعا‌های مربوط به امام دوازدهم شیعیان با عنوان صحیفه مه‌دویه که از سوی شیخ فضل الله نوری آماده شده بود، جهت اتصال سندی‌شان به امامان شیعیان، نوشته شد. به عبارت دیگر، میرزا حسین نوری می‌خواست تا آن دعاها که در واقع، روایت‌های دعائی امامان شیعیان درباره امام دوازدهم هستند، با اتصال صاحب صحیفه مه‌دویه به ایشان، استنادی تام و تمام یابند. دیده می‌شود که میرزا حسین نوری، در این مکتوب، به سال ۱۳۰۲ ق. (سند شماره ۵)، شوهر خواهر خود، ملا عباس نوری، را که به ادعای بهائیان بابی شده بود، بس ستوده است.



سند شماره ۵

صفحه چهارم اجازه روایت حدیث میرزا حسین نوری به شیخ فضل الله نوری^۱

۱. السید حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۴، ص ۲۲۸: «عالم متبحر و فاضل محقق فی العلوم الشرعية و من أعظم تلامذة سیدنا الإستاذ العلامة حجة الإسلام المیرزا الشیرازی. لازم عالی مجلس درسه اکثر من عشرين سنة حتى أقر له الكل بالاجتهاد». السید محمد مهدی الموسوی الإصفهانی الکاظمی، أحسن الودیعة فی تراجم مشاهیر مجتهدی الشیعة، ص ۲۴۵: «هو العالم الكامل و الفقیه النبیه السدید، الفائز بالشهادة و الحائز مرتبى العلم و السعادة، و کان من کبار العلماء المجتهدين و أجلاء الفقهاء المحدثين ... و کان مدرساً شهیراً فی طهران و مرجعاً کبیراً فی ایران تخرج علی حجة الإسلام الشیرازی». الشیخ محمد امین الإمامی الخوئی، مرآة الشرق، ج ۲، ص ۱۰۳۳: «... لازم عالی مدرسة حصرة العلامة الإمام میرزا محمد حسن الشیرازی العسکری سنین متمادية و کان من وجوه أصحابه و مبرزی تلامیذه ... و ...»

۲. برای آگاهی از رویکردهای بابی و ازلی میرزا یحیی دولت آبادی، همزمان با ظاهر مسلمان و ضد بابی اش، تا پایان حیات، نک: سید مقصد نبوی رضوی، اندیشه اصلاح دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی، ج ۱، صص ۱۲۲ تا ۱۲۴ و همو، میرزا تقی خان امیرکبیر در نگاه بابیان و بهائیان، صص ۸۴ تا ۱۰۴.

۱. پیشین، ج ۲، ص ۴۵۳.

تهران «توسط اشخاص مجهول» مخفیانه پخش می‌شد و آن‌دورا «با تذکره رفتارهایی... که به

نظر نویسندگان غیرمتناسب با رتبه روحانیت از آنها صادر شده» بود، نشان

می‌داد. پخش آن شب‌نامه‌ها چندماه دوام داشت و هربار

«بر اعتراضات خود افزوده» و «بیشتر موجب تشمت افکار»

می‌گشت و سرانجام، نه‌تنها «آن دو رییس روحانی» را

از «بلندپروازی» بازداشت که تهدیدی برای «دیگر

روحانیان و روحانی‌نمایان» هم دانسته شد.^۱ میرزا یحیی

دولت‌آبادی، در شرح آن رخداد، خود را از «کسوت و

حرفت گوینده و نویسنده و توزیع‌کننده» و نیز چگونگی

به‌دست آوردن آن «اطلاعات خصوصی» ناآگاه گفته^۲ اما به نظر می‌رسد نهان‌نگاری پیشه

کرده و واقعیت را ناگفته گذاشته است.^۳ این از آن روست که فعالان بابی تهران به پخش

آن شب‌نامه‌ها پرداخته بودند و میرزا یحیی

۱. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، صص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۲. پیشین، ج ۱، ص ۱۳۶.

۳. برای آگاهی از روش نهان‌نگاری وقایع‌نگاران و تاریخ‌نگاران ازلی چون میرزا یحیی دولت‌آبادی که از ظاهر اسلامی و باطن بابی ایشان (نهان‌زیستی) برمی‌خاست، نک: سیدمقداد نبوی رضوی، نقش وقایع‌نگاران بابی در گزارش‌گری جنبش مشروطیت ایران و همو، تاریخ مکتوم.

دولت‌آبادی نیز که یکی از برجستگان ایشان بود، به یقین از آن کوشش‌ها آگاه بود.

این پژوهش به دو مجموعه از آن شب‌نامه‌ها دسترسی دارد. نخستین

آنها به خط میرزا مهدی امین است. او، گذشته از

آن که داماد صبح‌ازل بود و سفرهای زیادی به قبرس

داشت، از جانب صبح‌ازل (مرآت صاحب‌وحی)، دو

لقب الاهی «اسم الله الامین» و «اسم الله الحامی» گرفته

بود.^۴ دومین مکتوب نیز که بخشی از مواد مجموعه

نخست را داراست، به خط میرزا مصطفی کاتب است.

او از ازلیان سرشناس بود که به‌جز از دست دادن یکی

از گوش‌هایش در راه باور بابی، سی سال پایانی

زندگانی را به کتابت و استنساخ آثار بابی گذراند و سه سال نیز در قبرس نزد صبح‌ازل زندگی

۴. برای شناخت میرزا مهدی امین و جایگاه بلندش در میان ازلیان، نک: سیدمقداد نبوی رضوی، اندیشه اصلاح‌دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی، ج ۱، صص ۲۰۶ تا ۲۱۵.

۵. برای آگاهی از زندگانی میرزا مصطفی کاتب، نک: سیدمقداد نبوی رضوی، دیباچه‌ای بر تنبیه‌الناتمین، صص ۷۶ تا ۷۹.

بنابراین، با توجه به تجلیل فراوان و عمیق میرزا حسین نوری از ملا عباس نوری و نیز نپرداختن دشمنان سرسخت شیخ فضل‌الله نوری (ازلیان آگاه از سابقه خاندانی او در نور) به ایمان بابی پدرش برای حذف کامل او از میدان ریاست دینی، باید پذیرفت که ملا عباس نوری به جمع پیروان باب نپیوسته بود و آنچه مورد اشاره نویسنده بازداشت قیامت قرار گرفته تا بخشی از خاستگاه پرداختن میرزا حسین نوری به باورداشت مهدویت دانسته شود، درست نیست.

کتابخانه ملی ایران سپرده شده است.^۱

در مجموعه نخست، میرزا محمدحسن آشتیانی، به طعن و تعریض، «آشیطانی» یاد شده و شرحی مبسوط از «نیت و رفتار ناپاک» او آورده شده است. قسمتی از بخش‌های مربوط به شیخ فضل‌الله نوری نیز شعری در هجو اوست:

در مدح و توصیف جناب شیخ فضل‌الله
گوش دهید هان به من کرده سخن‌دان
تا بنمایم عیان حکایت رندان
شرح دهم فصل یک فضول مدمغ
فضله بی فضل نره خرس نمایان
دُر به سردین قدان چه سنده فیل است
در نظرمه رخان به صورت عثمان
مفتی ناحق و قاضی همه اشرار
تابع او نیست جز توابع شیطان
منبع عجب است و کبر و مکرو خباثت
هیچ ندارد مگر نفاق فراوان
جهل معین بود یکی ز صفاتش
فسق مبین به پیش او بود آسان
خائن حق است و مفتتری به شریعت
خصم رسول و نبی و منکر قرآن
منکر ملت بود و یاغی دولت
مایل شراست و نیست طالب ایمان
تارک واجب بود و عامل منهی
خوف ندارد ز قهر خالق سبحان

شرح پیمبر به فعل او شده موهون
قلب نبی هم عنان ناله و افغان
این مکتوب (سند شماره ۶) دشمنی شدید
ازلیان نهان زیست تهران را - که در لباس مسلمانی
میان مردم آن شهر می زیستند - با شیخ فضل‌الله
نوری گویاست.



سند شماره ۶

بخشی از شب‌نامه‌های ازلیان نهان زیست تهران در هجو

شیخ فضل‌الله نوری

به خط میرزا مهدی امین (اسم الله الحامی، بعدها: داماد

صبح ازل)

(مجموعه اسناد علی روحی)

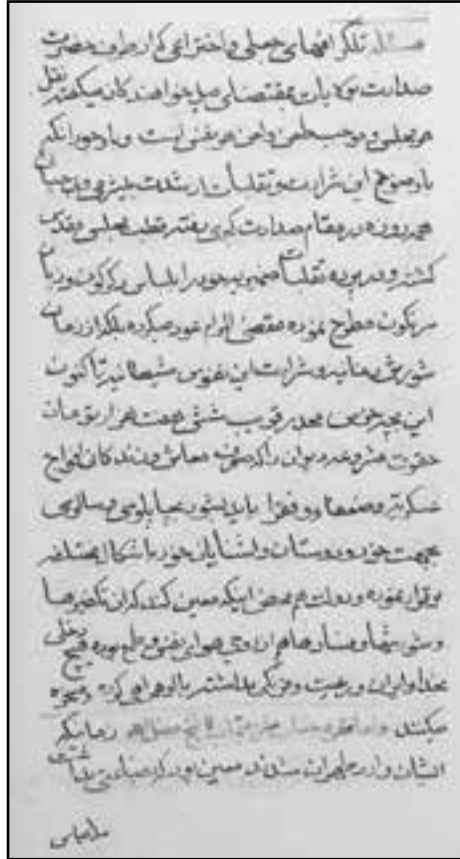
۱. کتابخانه ملی ایران، ش. ۳۶۷۵۹ - ۵. برای آگاهی از سرگذشت شیخ محمد رفیع طاری، نک. پیشین، صص ۶۵ تا ۶۷.

نداشت. ملاعباس والد او را همه کس می شناختند. به واسطه اسباب چینی های حاجی میرزا حسین نوری (پدرزنش)، به تدلیس، خود را به مرحوم حجة الاسلام رحمته الله علیه بستن و به مردم مشتبه نمودن و وجوهات بریه ثلث و خمس را گرفتن، عنوانی به جهت خود پیدا کرده و موجب طغیان او شد.

در مکتوب دوم نیز میرزا محمد حسن آشتیانی «جناب میرزای آشیطانی» یاد شده و پس از یادکرد کارهای او، به «شیخ بی فضل» (شیخ فضل الله نوری) رسیده است:
و اما فقره جناب شریعتمدار آقا شیخ فضل الله؛ زمانی که ایشان وارد طهران شدند، معین بود که بضاعتی



صفحه دوم یادکرد ازلیان از ملاعباس نوری (پدر شیخ فضل الله نوری)
به خط میرزا مصطفی کاتب (از بزرگان ازلیان و بعدها: پدر عروس صبح ازل)
(کتابخانه ملی ایران، ش ۵۳۶۷۵۹)



صفحه نخست یادکرد ازلیان از ملاعباس نوری (پدر شیخ فضل الله نوری)
به خط میرزا مصطفی کاتب (از بزرگان ازلیان و بعدها: پدر عروس صبح ازل)
(کتابخانه ملی ایران، ش ۵۳۶۷۵۹)

و اما فقره حقوقاتی که می‌گرفته به جهت مرحوم حجة الاسلام - اعلی الله مقامه - بفرستد، یک سفر مشهد رفت پنج هزار تومان خرج کرد، یک سفر امامزاده داود رفت دویست تومان خرج کرد. یک فقره مخارج شبانه‌روز او مستمراً دوازده قطعه مرغ است. یک دختر صیغه کرد، یک شب پیش او بود، یک صد تومان به او داد و این پول‌ها اگر مال خودش می‌باشد، کسی که این قدرها دارایی دارد، چرا مکه نرفت و اداء واجب نکرد و اگر مال وجوهات بریه و ثلث و خمس و رد مظالم است، چرا به محل خودشان نمی‌رساند؟! کدام خمس و سهم امام و غیره شرعاً جایز است که به مصارف مقامات و عنوان شخص شود؟!

پس از آن، تجملات شیخ فضل الله نوری را آورده و درباره «عروس آقای امام» نوشته و به نتیجه‌گیری پرداخته است:

ای مسلمانان! انصاف دهید! آن علماء افضل از انبیای بنی اسرائیل و علمائی که مدادشان افضل از دماء شهداء است و جانشین پیغمبر و نائب امام و مروج شرع باید باشند، میرزا حسن و شیخ بی فضل است؟ نعوذ بالله! ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوة و لهم عذاب أليم.

بحمد الله، هنوز خطه عراق عرب این قدر از علمای متدین حقه خالی نشده که این‌گونه اشخاص محل حاجت مردم باشند. شهد الله که نویسنده غیر از حمیت و غیرت مسلمانی غرضی

مکتوب بالا (سندهای شماره ۷ و ۸) که در مجموعه نخست هم آمده (سند شماره ۹)، سپس، رابطه نامشروع شیخ فضل الله نوری با یکی از زنان تهرانی را مدعی شده و پس از آن، بردزدی‌های او از وجوه شرعی دست گذاشته است:



سند شماره ۹

یادکرد ازلیان از ملاعباس نوری (پدر شیخ فضل الله نوری) به خط میرزا مهدی امین (اسم الله الحامی، بعدها: داماد صبح ازل) (مجموعه اسناد علی روحی)

بنابراین، با توجه به تجلیل فراوان و عمیق میرزا حسین نوری از ملا عباس نوری و نیز نپرداختن دشمنان سرسخت شیخ فضل الله نوری (ازلیان آگاه از سابقه خاندانی او در نور) به ایمان بابی پدرش برای حذف کامل او از میدان ریاست دینی، باید پذیرفت که ملا عباس نوری به جمع پیروان باب نپیوسته بود و آنچه مورد اشاره نویسنده با زداشت قیامت قرار گرفته تا بخشی از خاستگاه پرداختن میرزا حسین نوری به باورداشت مهدویت دانسته شود، درست نیست. لازم به یادآوری است که در آینده، تمام این مکتوبات تحلیل شده و نادرستی آن انتساب‌های سوء اخلاقی به شیخ فضل الله نوری نشان داده خواهد شد.^۲

تکاپوهای علمی و عملی میرزا حسین نوری

در بخش دوم از «برخی یادداشت‌های کوتاه درباره زندگی نوری» که به خود او و سیر تحصیلات و تکاپوهایش پرداخته، دو نکته را می‌توان در نظر داشت.

به نوشته قائم مقامی، میرزا حسین نوری، پس از یتیم شدن، به سال‌های جوانی، در تهران، با راهنمایی و کمک پدر همسر خود به تحصیل

۳. به‌عنوان نگاهی مقدماتی، می‌توان گفت که نفوذ فراوان شیخ فضل الله نوری تا ۱۲ سال پس از زمان پخش این مکتوبات (آغاز جنبش مشروطیت: ۱۳۲۴ ق.) در میان مردم و عالمان دینی تهران و بلکه ایران و عراق، گویای آن است که شب‌نامه‌های ازلیان نتوانسته بود بر حیثیت او اثرگذار باشد، گو این که تحلیل زندگانی و ویژگی‌های شخصی و اجتماعی او - که در جای خود باید به بحث گذاشته شود - نیز نادرستی این انتساب‌ها را گویاست.

ندارد از نگارش این مطالب مگر این که معین شود که این دو نفر از مدلسین علماء هستند به معنی خری که کتاب بار کرده باشند بلکه دزدان راه شریعت مطهره می‌باشند [و صاحب شریعت از اعمال آنها بی‌زاری می‌جوید. تتمه، إن شاء الله، در نمره آتیه عرض خواهد شد.

دیده می‌شود که در این مکتوب، هرگونه سوء رفتار و کار ناشایستی به شیخ فضل الله نوری منسوب شده تا او بدنام گشته و از نظر مردم بیفتد. طبیعی است که اگر پدر او، ملا عباس نوری، - که در این مکتوب هم یاد شده - بابی بود، این ویژگی هم نوشته می‌شد تا بی‌اعتباری فرزندش کامل شود. آن زمان (۱۳۱۲ ق.)، هنوز بایان قدیمی زمان باب و نسل اول از خاندان بهاء الله و صبح ازل چون خواهران ایشان، عزیه خانم نوری و فاطمه خانم نوری، زنده بودند و در صورت بابی بودن ملا عباس نوری، با آن شهرت مورد ادعای بهائیان که در نور به هم زده بود،^۱ مطلع شده و به هم‌کیشان خود می‌گفتند و کسانی چون میرزا مصطفی کاتب نیز که با عزیه خانم مربوط بودند،^۲ به یقین آن را آشکار می‌کردند تا ضربه نهایی را بر حیثیت شیخ فضل الله نوری وارد کنند.

۱. روایت بهائیان از شهرت فراگیر بابی شدن ملا عباس نوری در «قلمرو نور» پیش از این آورده شد.

۲. میرزا مصطفی کاتب همراه با ازلیانی چون میرزا احمد امین‌الاطباء رشتی، شیخ محمدمهدی شریف کاشانی و شیخ مهدی بحر العلوم کرمانی، پاسخ عزیه خانم به نامه تبلیغی برادرزاده خود، عباس افندی، را بسط و تفصیل داده و به کتاب ضد بهائی *تنبیه النائمین* / ش مبدل ساخت. برای آگاهی بیشتر، نک.: سید مقداد نبوی رضوی، *دیباچه‌ای بر تنبیه النائمین*، صص ۲۴ تا ۳۴.

پرداخت و این پیش از مهاجرت او به عراق بود.^۱ وی برای سخن خود مدرکی به دست نداده؛^۲ با این حال، آنچه میرزا حسین نوری درباره این دوره از زندگانی اش آورده، بدین قرار است:

با توجه به شرح حالی که شیخ آقابزرگ تهرانی از شیخ محمدعلی محلاتی آورده،^۳ دانسته می‌شود که تمام توصیف‌های بالا به او و نه به شیخ عبدالرحیم بروجردی (پدر همسر میرزا حسین نوری) بازمی‌گردد و از این روست که در متن بالا، پس از عبارت «والد أم أولادی»، علامت نقطه گذاشته شد؛ بنابراین، سرپرستی میرزا حسین نوری با او و نه با شیخ عبدالرحیم بروجردی بود که سرانجام، به مهاجرتش به عراق همراه با آن استاد انجامید.

دومین گفتار به همراهان میرزا حسین نوری در مهاجرت به سامراء پرداخته است:

وقتی میرزای شیرازی، در سال ۱۸۷۵ م، از نجف به سامراء مهاجرت کرد، نوری او را

۳. المیرزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، صص ۳۴۱ و ۳۴۲.

۴. نک: الشیخ آقابزرگ الطهرانی، طبقات أعلام الشیعة، ج ۱۶، صص ۱۴۴۳ و ۱۴۴۴: «الشیخ محمدعلی محلاتی (۱۲۳۲- ۱۳۰۶) ...».

بنابراین، با توجه به تجلیل فراوان و عمیق میرزا حسین نوری از ملا عباس نوری و نیز پرداختن دشمنان سرسخت شیخ فضل‌الله نوری (ازلیان آگاه از سابقه خاندانی او در نورا) به ایمان بابی پدرش برای حذف کامل او از میدان ریاست دینی، باید پذیرفت که ملا عباس نوری به جمع پیروان باب نپیوسته بود و آنچه مورد اشاره نویسنده بازداشت قیامت قرار گرفته تا بخشی از خاستگاه پرداختن میرزا حسین نوری به باورداشت مهدویت دانسته شود، درست نیست.

... و توفی والدی العلامة - أعلى الله تعالی مقامه ... و أنا ابن ثمان سنین قبقت سنین لا أحد یربینی إلی أن بلغت أوان الحلم فأنعم الله - تعالی - علیّ بملازمة العالم الجلیل الفقیه النبیة الزاهد الورع النبیل المولی محمدعلی المحلاتی - قدس الله تعالی روحه الزکیة - ... ثم هاجر إلی طهران و عکف علی العالم الفقیه النبیة الحاج شیخ عبدالرحیم البروجردی - طاب ثراه - والد أم أولادی. و کان من الفقهاء المتبحرین و العلماء البارعین فتلقى عنه ما حواه إلی أن صارت الجنة مثواه فی مشهد الرضا (ع) فی شهر

1. Omid Ghaemmaghani, Arresting the Eschaton, p. 487.

۲. با این حال، به سبب آن که پانوش شماره ۱۶ از مقاله بازداشت قیامت، به بخشی از زندگی نامه میرزا حسین نوری از کتاب طبقات أعلام الشیعة (نوشته شاگرد او، شیخ آقابزرگ تهرانی) نشانی داده، می‌توان بر آن بود که منبع نگارش زندگی نامه او این کتاب بوده است. همچنین، به سبب بهره‌گیری نویسنده آن مقاله از کتاب خاتمة مستدرک الوسائل، می‌توان گمان داشت که او به زندگی نامه خودنوشته میرزا حسین نوری در جلد نهم آن نگاه کرده باشد.

تحلیل «یادداشت‌هایی کوتاه» از زندگی میرزا حسین نوری

با این ترتیب، دانسته می‌شود که بخش نخست از زندگانی گذرای میرزا حسین نوری که در مقاله *بازداشت قیامت آمده*، با نادرستی اساسی همراه است. عدم ایمان بابی ملا عباس نوری که در مجموع بابی نشدن میرزا ابوالقاسم نوری را هم گویاست، یقینی است و استدلال ازلیان درباره نادرستی دعوی بهائیان درباره رؤیاهای میرزا محمدتقی نوری درباره مقام معنوی بلند بهاء‌الله نیز اگر به یقین نینجامد، به آن بسیار نزدیک شده است. بخش

دوم این یادداشت‌ها هم نه تنها درباره نخستین سرپرست علمی میرزا حسین نوری به بی‌راهه رفته، که چگونگی پیوستن او به میرزای شیرازی در سامراء را نیز به نادرستی آورده و کسی را که مدتی پس از آن مسافرت به دنیا آمده و سال‌ها بعد به میرزا حسین نوری پیوسته، از همراهانش در آن مسافرت یاد کرده است. بنابراین، باید گفت که «برخی یادداشت‌های کوتاه درباره زندگی نوری» از اعتبار علمی برخوردار نیست.

بازداشت قیامت از سوی میرزا حسین نوری

نویسنده *بازداشت قیامت* بر آن است که ورای کوشش‌های میرزا حسین نوری در نگاشتن

همراهی کرد. او با دانشجو، خواهرزاده و داماد خود، فضل‌الله نوری (د. ۱۹۰۹ م.)، پسر ملا عباس نوری که یاد شد) و دانشجویی دیگر، عباس قمی (د. ۱۹۴۰ م.) همراهی می‌شد.^۱

همان‌گونه که پیش از این آمد، میرزا حسین نوری، به سبب طولانی شدن مسافرت زیارتی میرزای شیرازی به سامراء، به آن شهر رفت تا از سبب آن جويا شود. آن زمان، هیچ تصمیمی بر مهاجرت به سامراء و اقامت در آن شهر در میان نبود و پس از انجام آن تصمیم، مهاجرت شاگردان میرزای شیرازی به آن شهر آغاز شد.

همچنین، دانسته شد که همراهان میرزا حسین نوری در آن مسافرت کنجکاوانه به سامراء، ملا فتحعلی سلطان‌آبادی و شیخ فضل‌الله نوری بودند و شیخ عباس قمی (۱۲۹۴ تا ۱۳۵۹ ق.^۲)، نه تنها در آن مسافرت با او همراه نبود که آن زمان (۱۲۹۱ ق.) هنوز به دنیا نیامده بود. وی، سال‌ها بعد (۱۳۱۶ ق.)، زمانی که میرزا حسین نوری سامراء را ترک کرده و در نجف سکونت گزیده بود، به او پیوست.^۳

1. Omid Ghaemmaghami, *Arresting the Eschaton*, p. 488.

۲. الشیخ عباس القمی، الکنی والألقاب، ج ۱، مقدمة الشیخ محمدهادی الامینی، صص ۶ و ۲۵.

۳. الشیخ آغابزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱۵، صص ۹۹۸ و ۹۹۹.

حل‌ناشده» را به دست دهد. سیری در تاریخ مذهب تشیع امامی (اثنی‌عشری) در سال‌های غیبت کبری گویای آن است که جامعه شیعیان باورمند به غیبت امام دوازدهم از انسجام فکری برخوردار بوده و اگر در این میان (۳۲۹ ق: آغاز غیبت کبری، تا ۱۲۶۰ ق: آغاز دعوت باب) دعوی خاصی هم رخ داده، بر کلیت آن جامعه اثری نگذاشته است. در این دیدگاه، تنش‌های حل‌ناشده‌ای وجود نداشت که با بروز دعوت باب منفجر شود. نمایی از درستی این سخن در بررسی دعوی دیگری از نویسنده *بازداشت قیامت* دانسته خواهد شد. او، در آن دعوی، از آگاهی «شماری از عالمان شیعی مذهب» درباره نابودی تمام توجیه‌های قابل قبول برای بازگشت امام دوازدهم به سبب باورداشت غیبت سخن گفته اما نتوانسته درستی دیدگاه خود را نشان دهد.^۲

این نگاه، در بررسی نکته دوم از گفتار بالا تداوم می‌یابد؛ بدین معنی که باید پرسید جدایی موفقیت‌آمیز آیین باب از دیانت اسلام به چه معنی است؟ اگر به مواد آیین باب است، در نگاه مسلمانان، مطالعه برخی ردیه‌های عالمانه که از سوی عالمان دینی شیعی مذهب نگاشته شده، خلاف آن را گویاست، بدین معنی که ایشان برآنند که آیین باب بدعتی فکری بوده و هیچ نسبتی با مبانی دیانت اسلام و مذهب تشیع

مواجهات با امام دوازدهم دل‌وایسی او نسبت به آیین‌های بابی و بهائی بود:

در زمان حیات نوری، بسیاری از تنش‌های فرجام‌شناسانه معطوف به امام غایب، تنش‌هایی که از آغاز غیبت کبری حل‌نشده باقی مانده بود، با رخ‌نمایی آیین بابی و تبدیل تام و تمامش به «تنها جنبش دینی در تاریخ اسلام که با موفقیت از آن آیین جدا شد»، در عرصه دینی تشیع منفجر شد. انگیزه اصلی نوری در مهم دانستن حداکثری [و پیش کشیدن] مسئله مواجهات، با گمانی بالا، انکار اعلام مهدویت باب (که خود را امام دوازدهم موعود نامیده بود) و نیز به چالش کشیدن مشروعیت آیین‌های بابی و بهائی بود.^۱

در تحلیل این گفتار، نکات زیر باید بررسی شوند:

۱. حل‌ناشده بودن بسیاری از تنش‌های فرجام‌شناسانه معطوف به امام دوازدهم از همان ابتدای غیبت کبری و انفجار آن با بروز دعوت باب؛

۲. موفقیت آیین باب در جدایی کامل از دیانت اسلام؛

۳. ادعای امام دوازدهم بودن باب؛

۴. هدف واقعی میرزا حسین نوری در نگاشتن آثار در حوزه مهدویت شیعی.

در بررسی نکته نخست، از نویسنده *بازداشت قیامت* باید خواست تا به دور از پرداختن به دعوی کلی، مصداق‌هایی از آن «تنش‌های

۲. نک: پس از این، بخش «عالمان شیعی مذهب و ناکارآمدی اندیشه غیبت».

1. Omid Ghaemmaghami, *Arresting the Eschaton*, pp. 493-494.

ندارد و پیوستن هر تعداد پیروان کم یا زیاد به آن گویای موفقیتش نخواهد بود، چرا که خانه‌ای را ماند که از پای بست ویران است.

در تحلیل نکته سوم نیز باید گفت که باب، تا پایان دعوت خود، به پیشوایی الهی امام دوازدهم شیعیان در دوران دیانت اسلام باور داشت اما خود را «قائم آل محمد»، آن هم

در معنایی دیگر، گفت و هیچ‌گاه خود را امام دوازدهم ندانست. حقیقت آن است که این بهاء‌الله بود که برخلاف آموزه‌های باب، به انکار وجود فرزندی برای امام یازدهم شیعیان و هجومه به نایبان چهارگانه دوره غیبت صغری پرداخت و با مخالفت برخی بایبان تراز اول روبه‌رو شد. با این ترتیب، سخن نویسنده

سخن نویسنده بازداشت قیامت درباره دعوی امام‌زمانی باب درست نبوده و آنچه او، در بخش نتیجه‌گیری مقاله خود، «اسطوره‌زدایی» از امام دوازدهم و «ریشه‌کن ساختن» غیبت جسمانی او از سوی بهاء‌الله خوانده، حتی از منظر آموزه‌های باب نیز - که بنیاد دیانت بهائی است - پذیرفتنی نیست.

تناقض دیدگاه علمی و رویکرد عملی عالمان

شیعی در مهدویت

در نگاه نویسنده بازداشت قیامت، جنبش بایبان، با به دست دادن جای‌گزینی برای مهدویت در برابر سنت شیعی، «جدی‌ترین تهدید اعتقادی و اجتماعی را برای عالمان شیعی مذهب ایران و عتبات به وجود آورد». وی، سپس، با دست گذاشتن بر دیدگاه یکی از محققان،^۳ بر آن است که «سلسله‌مراتب شیعه»، در همان حال که

۲. نک: سید مقداد نبوی رضوی، جایگاه امام دوازدهم شیعیان در مسیر دعوت میرزا علی محمد باب.

۳. سعید امیرارجمند: استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ایالتی نیویورک.

بازداشت قیامت درباره دعوی امام‌زمانی باب درست نبوده و آنچه او، در بخش نتیجه‌گیری مقاله خود، «اسطوره‌زدایی» از امام دوازدهم و «ریشه‌کن ساختن» غیبت جسمانی او از سوی بهاء‌الله خوانده،^۱ حتی از منظر آموزه‌های باب نیز - که بنیاد دیانت بهائی است - پذیرفتنی نیست. پیش از این، در جایی دیگر، نگاهی مقدماتی به چگونگی باور باب به امام دوازدهم شیعیان

1. Omid Ghaemmaghami, Arresting the Eschaton, p. 497.

آیین باب در دوره قاجار، قتل ناصرالدین شاه قاجار، جنبش مشروطیت و ... انجامید و یا در آنها سهمی مهم داشت و ادامه آشکارش از سوی بهائیان آشکارا نامسلمان به خروج جمعی از ایرانیان از دیانت اسلام منجر شد؛^۲ با این حال، هر تراز از اثرگذاری آیین باب و آیین بهائی، برخلاف ادبیات جانبدارانه مقاله بازداشت قیامت، با درستی یا نادرستی مواد آن دو آیین نامرتبط است، چرا که در گذشته و حال، صاحبان اندیشه‌های نادرست چون مزدکیان و بوداییان و هندوان و مادّیان پیروان زیادی داشته و دارند؛ بنابراین، زیادی و کمی پیروان یک اندیشه مناط درستی آن نیست و موادش را باید دریافت. در نگاه این پژوهش، آثار و نگاشته‌های شیخ احمد شاهرودی نمایی مناسب از پژوهش‌های عالمی شیعی مذهب در مواجهه با آموزه‌های بابی و بهائی را به دست می‌دهد. ارجاع به این آثار از دو جهت مهم می‌نماید: نخست، قوت استدلال‌های آنها و احاطه نویسنده‌شان به زوایای گوناگون دعوت بابی و بهائی و دوم، سیره عملی او که با وجود نفوذ بسیار بالا در محدوده مرجعیت و ریاست دینی خود در بخش وسیعی از خراسان پایان دوره قاجار و ابتدای دوره پهلوی، بیشتر بر مدارا و گفت‌وگوهای فراوان با داعیان بهائی استوار بود.^۳ مکتوبات او در این حوزه که همگی به زبان

۲. نک.: سید مقداد نبوی رضوی، تاریخ مکتوم و همو، اندیشه اصلاح دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی.

۳. نمایی تحلیلی از رویکردهای این عالم دینی در کتاب زندگانی و اندیشه‌های شیخ احمد شاهرودی: مواجهه با

«ظاهر شدن گاه و بی‌گاه امام غایب، به‌ویژه، برای ملاقات او با عالمان برجسته» را پذیرفته و برای «رفیق نگاه داشتن نوعی ارتباط با او از مسیر رؤیا و شهود به‌عنوان حق ویژه عالمان دینی» کوشش داشت، «به‌صورت قاطعانه‌ای در برابر هرگونه تلاش برای بازگردان فرجام‌شناسی به این هزاره دنیوی برخاسته از دعوی مهدویت و ادعای ظهور، ایستاد». برای این اساس بود که «هریک از این دست کوشش‌ها گسستی تند و شدید را در سنت شیعی عالمان دینی سبب شده و از سوی ایشان بازگشتی به افراط‌گرایی و به معنی دقیق کلمه، بدعت بنیادین، دانسته می‌شد».^۱

گفتار بالا را در نکات زیر می‌توان دید:

۱. دعوت باب: بزرگ‌ترین تهدید برای عالمان شیعی مذهب ایران و عراق؛

۲. رؤیا و شهود امام دوازدهم: حق ویژه عالمان دینی شیعی مذهب؛

۳. برخورد قاطع عالمان شیعی مذهب با دعوت برخاسته از مهدویت باب همزمان با پیش‌برد اندیشه رفیق مواجهات با امام دوازدهم.

در بررسی نکته نخست باید گفت: این پژوهش بر آن است که دعوت باب آثار بسیاری بر جامعه ایران به‌جای گذاشت. می‌توان گفت که تداوم این دعوت، در ظاهر اسلامی، از سوی ازلیان نهان‌زیست به‌ظاهر مسلمان، به‌گسترش اندیشه اصلاح دین در ایران (روش نهانی تبلیغ

1. Omid Ghaemmaghani, Arresting the Eschaton, p. 494.

دست گذاشت و آن این است که عالمان شیعی مذهب، با باور به امکان مواجهه با امام دوازدهم و پیش برد آن، به سبب اعتقاد به یکتایی اصالت اندیشه مهدویت شیعی و ظهور فقط امام دوازدهم در مقام قائم آل محمد و دادگستر جهان، هر اندیشه فرجام‌باورانه دیگر را که با آن همسانی نداشت، نادرست می‌دانستند و به طردش روی می‌آوردند. درستی یا نادرستی هر دو دیدگاه، به بررسی تحلیلی اندیشه مهدویت شیعی و اندیشه فرجام‌گرایانه بابی مربوط است و در جای خود باید مورد توجه قرار گیرد. در نگاه این پژوهش، در میان آثار پیش‌گفته شیخ احمد شاهرودی، کتاب *الحق المبین* نمایی مناسب از اندیشه مهدویت شیعی را به دست می‌دهد.

چالش‌های بابی و بهائی و میرزا حسین

نوری

ردیه بر آموزه‌های باب: بنیاد آثار میرزا حسین

نوری

نگاه نویسنده *بازداشت قیامت* بر این مبناست که کوشش‌های میرزا حسین نوری، به عنوان یک عالم دینی متعهد به رد کفر و بدعت، در نگاشتن آثار و مکتوبات درباره امام دوازدهم و مواجهات با او معنی دار شده و «اهمیت جدیدی می‌یابد». وی بر آن است تا نشان دهد که «چه مدارکی وجود دارد که نشان می‌دهد نوری برای رد ادعای امام دوازدهم بودن باب می‌نوشت؟»

فارسی نوشته شده‌اند، بدین قرارند: *الحق المبین، مرآت العارفین، تنبیه الغافلین و ایقاظ النائمین*.^۱ دیده می‌شود که نکته دوم، ابتدا، مواجهه با امام دوازدهم را «به‌ویژه، برای ... عالمان برجسته» دانسته و سپس از «رؤیا و شهود [او] به عنوان حق ویژه عالمان دینی» سخن گفته است. در نگاه این پژوهش، مروری گذرا بر آنچه عالمان شیعی مذهب در این باره نگاشته‌اند، نادرستی این دیدگاه را گویاست، چرا که بسیاری از این مواجهات برای کسانی که در کسوت عالمان دینی نبودند، رخ داده است. به عنوان نمونه، در نگاه میرزا حسین نوری، آنچه او از حاج علی بغدادی تاجر درباره دیدارش با امام دوازدهم شنیده، تا آنجا مهم است که اگر در کتاب *نجم‌ثاقب* تنها آن را آورده بود، کافی بود.^۲

در تحلیل نکته سوم، بر دیدگاهی دیگر، همزمان با دیدگاه مقاله *بازداشت قیامت*، می‌توان

آموزه‌های بابیان، بهائیان، مسیحیان و تجددگرایان در پایان دوره قاجار (نوشته سید مقاد نبوی رضوی) به دست داده خواهد شد.

۱. کتاب *الحق المبین* از سوی انتشارات امیرکبیر به چاپ رسیده و کتاب‌های *مرآت العارفین و تنبیه الغافلین* را نیز نشر راه نیکان، با نام‌هایی دیگر، بازچاپ کرده است. صورت تحقیقی جدیدی از این مکتوبات، همراه با دو کتاب دیگر شیخ احمد شاهرودی، با تصحیح و تحقیق سید مقاد نبوی رضوی عرضه خواهد شد.

۲. میرزا حسین نوری، *نجم‌ثاقب* در احوال امام غایب، ج ۲، ص ۵۷۳: «حکایت سی‌ویکم، قصه صالح صفی متقی، حاجی علی بغدادی موجود در تألیف این کتاب - و فقه الله - که مناسبتی با حکایات سابقه دارد و اگر نبود در این کتاب شریف مگر این حکایت متقنه صحیحه که در آن فواید بسیار است و در این نزدیکی‌ها واقع شده، هرآینه کافی بود در شرافت و نفاست آن...».

آموزه‌های بابی و بهائی در آثار میرزا حسین نوری

دلیل مقدماتی برای اثبات این نظریه، آثار میرزا حسین نوری است. به نوشته قائم مقامی، بسیاری از مکتوبات او در دسترس نیست؛ با این حال، گفتاری از وی در کتاب خاتمة مستدرک الوسائل و تقریظش بر یکی از رده‌های نگاشته شده بر آموزه‌های بابی و بهائی در این مسیر قرار می‌گیرند.^۱

گفتار یادشده دربارهٔ شیخ حسن کاشف الغطاء (صاحب أنوار الفقاهة) است:

... و كان - رحمه الله - من العلماء الراسخين الزاهدين المواظبين على السنن و الآداب و معظمى الشعائر الداعين إلى الله - تعالى - بالأقوال و الأفعال و له فى المجلس الذى انعقد فى دار الإمارة ببغداد و اجتمع فيه علماء الشيعة من أهل المشهدين و هو مقدّمهم و رئيسهم و علماء أهل السنة بأمر الوالى لتحقيق حال الملحد الذى أرسله على محمد الشيرازى الملقب بالباب ليدعوا الناس إلى مزخرفاته و ملفقاته مقام محمود و يوم مشهود بيّض به وجوه الشيعة و أقام به أعلام الشيعة ...^۲

۱. باید گفت که نویسندهٔ بازداشت قیامت به کتاب رديه منهاج الطالبين (نوشتهٔ حاج

1. Omid Ghaemmaghani, Arresting the Eschaton, p. 494.

۲. الميرزا حسين النورى الطبرسى، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۲، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.

حسینقلی جدیدالاسلام) - که در سال پایانی حیات میرزا حسین نوری (۱۳۲۰ ق.) به چاپ رسید - دسترسى نداشته است. این از آن روست که نگارش تقریظ وی بر آن کتاب را به واسطهٔ یادکرد شاگرد او، شیخ آقابزرگ تهرانی، در کتاب الدرّیعة، آورده است:

منهاج الطالبين: فارسی فی الرد على البابیة للحاج حسینقلی الداغستانی جدید الإسلام و هو مطبوع فى بمبئی سنة ۱۳۲۰ و علیه تقریظات للسیّد محمّد بحر العلوم و شیخنا النورى و شیخنا شیخ الشریعة و الحاج شیخ حسین بن الحاج شیخ زین العابدین المازندرانی و الحاج شیخ فضل الله النورى و الميرزا إبراهيم السلماسی الكاظمی و الشیخ شکر البغدادی و توفى المؤلف فى الحائر و دفن بها فى سنة ۱۳۳۳.^۳

با این حال، متن این تقریظ که در کتاب منهاج الطالبين آمده (سند شمارهٔ ۱۰)، بدین قرار است: هذا التحرير الفائق و التنميق المنمنم الرائق للعالم العلامة المحدث النقاب و المحقق الفهامة الآتى من كل فن بالعجب العجاب الحبر الربانى المجلسى الثانى الحاج ميرزا حسين النورى - أنار الله بنور علمه أفق الوجود كما جعل بيته رحلة الفضلاء و الوفود:

۳. الشیخ آقابزرگ الطهرانى، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۲۳، ص ۱۶۵.



سند شماره ۱۰

تقریظ میرزا حسین نوری
 بر کتاب منهاج الطالبین فی الرد علی الفرقة الهالکة البایة
 (نوشتۀ حاج حسینقلی جدیدالاسلام)

بسم الله الرحمن الرحيم. گاهی در خاطر خطور نمی‌کرد که طریقهٔ فرقهٔ خبیثهٔ بابیه در عداد مذاهب شمرده شود و محتاج به ابطال ورد باشد؛ چه، معهود و مسلم از سیره و سلوک آنها جزرفع تکالیف و اباحهٔ محرمات و آزادی از قیود دین چیز دیگری نبود و لهذا، هرکه پایه و اساس ایمانش سست و عمل به قانون مذهب بر او سخت بود، به آنها پیوست تا اندک اندک، به توسط بعضی از لصوص دین و صیادین از سبیل مؤمنین، به بعضی از زفاف، مموهات آن طریقه را صورتی

- داده و جامه‌ای که تار و پودش سست تراز خانه عنکبوت است، بر آن پوشانیده، کار به جایی رسید که بی‌خبران از حقیقت حال آن را مذهبی دانسته و در فکر ابطال و رد آن درآمده و الحمد لله، این مجموعه شریفه محتویه براظهار خرافات و اباطیل آن جماعت و آگاه نمودن عوام بلکه تنبیه غالب انام که به درد نادانی گرفتار، کافی و وافی و امید آن که بعد از اطلاع بربدع و زخاریف این فرقه ضالّه مضلّه، در طریقه حق خود ثابت و از استماع خرافات و هذیانات آن جماعت معرض باشند و همواره در ترویج این نسخه شریفه مالاً و لساناً مجهود خود را دریغ نفرمایند. با نهایت کسالت مزاج و ضعف فوق‌العاده، این چند سطر، متقرباً إلى الله، نوشته شد. حرره العبد المسیء حسین بن محمّد تقی النوری الطبرسی.
- برای تحلیل این دلیل مقدماتی، ابتدا به مکتوبات میرزا حسین نوری باید پرداخت. فهرست زیر بر پایه گفتار شیخ آقابزرگ تهرانی بوده^۱ و نام آثار او را همراه با مشخصات کتابشناسی برخی از آنها که در سال‌های نزدیک به سال چاپ مقاله بازداشت قیامت (۲۰۱۲ م. = حدود ۱۴۳۳ ق. = حدود ۱۳۹۰ ش.) به طبع رسیده و نیز راه‌های دستیابی به نسخه‌های خطی و سنگی برخی دیگر از آنها، به دست داده است:

۱. نفس الرحمن فی فضائل سیدنا سلمان (تهران، نشر آفاق، ۱۴۱۱ ق. : ۱۳۶۹ ش.)؛

۱. الشیخ آقابزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱۴، صص ۵۵۰ تا ۵۵۴.

۲. دار السلام فی ما یتعلق بالرؤیا و المنام (قم، انتشارات المعارف الإسلامیة، بی‌تا. : بیش از چهل سال پیش^۲)؛
۳. فصل الخطاب فی مسألة تحریف الکتاب (چاپ سنگی، قابل دست‌یابی در کتابخانه‌های معتبر^۳)؛
۴. معالم العبر فی استدراک البحار السابیع عشر (النجف، مرکز تراث سامراء، ۱۴۳۸ ق. : ۲۰۱۷ م.)؛
۵. جنة المأوی فی من فاز بلقاء الحجة فی الغیبة الكبرى (النجف، مرکز التخصصیة فی الإمام المهدی، ۱۴۲۷ ق.)؛
۶. الفیض القدسی فی أحوال العلامة المجلسی (قم، انتشارات مرصاد، ۱۴۱۹ ق.)؛
۷. الصحیفة الثانية العلویة (بیروت، دار الأضواء، ۱۹۸۶ م.)؛
۸. الصحیفة الرابعة السجادیة (قم، چاپخانه علمیة، ۱۳۹۸ ق.)؛
۹. نجم ثاقب در احوال امام غایب (قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۹ ش.)؛
۱۰. کلمة طیبه (تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۱ ش.)؛

۲. این کتاب در کتابخانه شخصی سید مقداد نبوی رضوی موجود است.

۳. در کتابخانه شخصی سید مقداد نبوی رضوی، یک نسخه عکسی از نسخه خط میرزا حسین نوری - که در کتابخانه شیخ آقابزرگ تهرانی است - و دو نسخه عکس برداری شده از چاپ سنگی این کتاب موجود است.

۱۱. میزان السماء فی تعیین مولد خاتم الأنبياء (قم، دار الحديث، میراث حدیث شیعه، ج ۶، ۱۳۸۰ ش.)؛
۱۲. بدر مشعشع در ذریه موسی مبرقع (قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۶ ش.)؛
۱۳. كشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار (تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۴۰۰ ق.)؛
۱۴. سلامة المرصاد (چاپ سنگی، ۱۳۱۷ ق.: مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش. ۳۸۱)؛
۱۵. لؤلؤ و مرجان در شرط پله اول و دوم روضه خوانان (تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۴ ش.)؛
۱۶. تحية الزائر (نا تمام، کامل شده از سوی شیخ عباس قمی)، (چاپ سنگی، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران ...)؛
۱۷. المولودية (دیوان شعر) (نسخه خطی، قم، کتابخانه آیه الله گلپایگانی، ش. ۵۴۰۸/۵ - ۲۸/۷۸: دیوان میرزا حسین نوری)؛
۱۸. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۱ ق.)؛
۱۹. خاتمة مستدرک الوسائل (قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۹ ق.)؛
۲۰. مواقع النجوم و مرسله الدر المنظوم (قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.)؛
۲۱. جواب شبهات فصل الخطاب (نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش. ۹۱۲۵)؛
۲۲. ظلمات الهاوية فی مثالب معاوية (تحقیق محمّد جواد نورالدین فخرالدین، استاد دانشگاه کوفه، چاپ نجف، ۲۰۰۲ م.)؛
۲۳. شاخه طوبی (نسخه خطی، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش. ۶۵۵۱)؛
۲۴. تقریرات درس های شیخ عبدالحسین تهرانی؛
۲۵. تقریرات درس های میرزا محمّد حسن شیرازی؛
۲۶. مجموعه متفرقات؛
۲۷. الأربعونيات؛
۲۸. أخبار حفظ القرآن؛
۲۹. ترجمة المولى أبى الحسن الشريف (مجله تراثنا، س ۳۳، ش ۱ و ۲، ۱۴۳۷ ق.، صص ۴۶۱ تا ۵۰۲)؛
۳۰. فهرس كتب خزنة الميرزا حسين النوري (ضمن كتاب آشنایی با چند نسخه خطی، سید حسین مدرس طباطبایی، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۵؛ نسخه خطی: مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش. ۲۸۶۱۶)؛
۱. این رساله در فهرست وارده دستنوشته های ایران (دنا) و فهرست نسخه های خطی ایران (فنخا)، به نادرستی، رساله در جواب ایرادات میرزای شیرازی بر فصل الخطاب یاد شده است؛ با این حال، صفحه نخست آن که سبب نگارشش را گویاست، چنان می نماید که آن مکتوب برای میرزای شیرازی فرستاده شده و او، با آن که آن اشکال ها را وارد نمی دانسته، از میرزا حسین نوری خواسته به آنها پاسخ دهد.

بازداشت قیامت به چاپ رسیده اما به سبب آن که احادیث اخلاقی را گویاست، به موضوع این مکتوب مربوط نیست. روشن است که تقریرات درس‌های شیخ عبدالحسین تهرانی و میرزا محمدحسن شیرازی (ش. ۲۴ و ۲۵) نیز . که به فقه و اصول فقه شیعی پرداخته‌اند - هم با مکتوب او ارتباطی ندارند. بر پایه روایت یکی از آگاهان، رساله الأربعونیات (ش. ۲۷) به نکاتی درباره عدد چهل پرداخته و نام آثاری چون اخبار حفظ القرآن (ش. ۲۸) و رساله فی موالید الأئمة (ش. ۳۱)، خود، گویای موادشان است. مستدرک مزار البحار (ش. ۳۲) به روایت‌های «مزار» (احادیث

زیارتی و دعایی) می‌پردازد. دو رساله حواشی رجال ابي علی (ش. ۳۳) و حواشی توضیح المقال (ش. ۳۴) هم بحث‌های رجالی مربوط به راویان حدیث را دارد و سرانجام، مواد ترجمه کتاب دارالسلام (ش. ۳۵) نیز در اصل عربی آن که چاپ شده، قابل دسترسی است.

بنابراین، در مجموع، تنها، کتاب‌ها یا رساله‌های مجموعه متفرقات (ش. ۲۶)، أجوبة المسائل

۱. الشیخ آغابزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱۴، ص ۵۵۴: «... الأربعونیات مقالة مختصرة كتبها علی هامش نسخة الكلمة الطيبة المطبوع جمع فیها أربعین أمراً من الأمور التي أضيف إليها عدد الأربعین فی أخبار الأئمة الطاهرين كما ذكرته فی الذریعة» [ج ۱، ص ۴۳۶...].

۳۱. رساله فی موالید الأئمة؛

۳۲. مستدرک مزار البحار (ناتمام)؛

۳۳. حواشی رجال ابي علی (ناتمام)؛

۳۴. حواشی توضیح المقال (چاپ شده در پایان رجال ابي علی)؛

۳۵. ترجمه فارسی جلد دوم

دارالسلام فی ما يتعلق بالرؤیا و المنام (ناتمام)؛

۳۶. أجوبة المسائل؛

۳۷. اوراق متفرقات.

با دقت در فهرست بالا، دانسته می‌شود که ۲۱ مکتوب از نگاشته‌های میرزا حسین نوری آثاری چاپ شده بوده و در زمان‌های نزدیک به سال چاپ

مقاله بازداشت قیامت (۲۰۱۲ م. = حدود ۱۴۳۳ ق. = حدود ۱۳۹۰ ش.) در دسترس بوده‌اند.

تا جایی که این پژوهش آگاه است، ۳ عدد از این نگاشته‌ها (ش. ۳، ۱۴، ۱۶) چاپ سنگی داشته اما از کتابخانه‌های معتبر به آسانی قابل دسترسی‌اند و ۳ عدد (ش. ۱۷، ۲۱، ۲۳) نیز هنوز صورت خطی داشته اما جای نگهداری‌شان بر پایه مراجعه به فهرست‌واره دستنوشته‌های ایران (دنا) (چاپ ۲۰۱۱ م. = ۱۳۸۹ ش.) شناخته شده است.

در میان نسخه‌های غیرقابل دسترس، کتاب معالم العبر (ش. ۴) پس از نگارش مقاله

دوم، تقریظ وی بر یک ردیه است، آن‌هم بدون مراجعه به متن آن تقریظ.

روشن است که این دو رویکرد در تمام عالمان دینی مسلمان که آموزه‌های بابی و بهائی را بدون بنیاد دانسته و بدعت می‌شمرند، دیده می‌شود و تنها در شدت تندی مواجهه با آن در میان ایشان متفاوت است؛ بنابراین، برای مبنا دانستن ضدیت با آموزه‌های بابی و بهائی در میرزا حسین نوری برای نگارش «داستان‌های مواجهات با امام غایب» تعداد شاهد‌های قابل توجهی باید به دست داده شود تا این ویژگی را به‌عنوان یک دلیل، هرچند «دلیلی مقدماتی»، به دست دهد.

شیخ عبدالحسین تهرانی: سلف فکری میرزا حسین نوری

در نگاه نویسنده *بازداشت قیامت*، واکاوی ارتباط میرزا حسین نوری با شیخ عبدالحسین تهرانی کلید تحلیل است:

با این حال، قانع‌کننده‌ترین شاهد بردیدگاه‌های ضد بابی نوری رابطه او با یکی از بدترین دشمنان بهاء‌الله در بغداد به نام شیخ عبدالحسین تهرانی، معروف به «شیخ العراقین»، می‌تواند باشد... شیخ العراقین معلم ارشد نوری در عراق بود. وی نخستین عالمی بود که به نوری اجازه داد و او نیز با کلماتی درخشان درباره ارادتش به استاد خود سخن می‌گوید. شیخ العراقین، ابتدا، از سوی ناصرالدین شاه به کربلا فرستاده شد تا برای نوسازی حرم امام حسین تلاش کند. او، به‌زودی،

(ش. ۳۶) و *اوراق متفرقات* (ش. ۳۷) برای تحلیل درباره چگونگی رویکرد میرزا حسین نوری نسبت به آموزه‌های بابی و بهائی نادانسته هستند.

از این روست که باید گفت: آنچه نویسنده *بازداشت قیامت* درباره غیرقابل دسترس بودن بسیاری از آثار میرزا حسین نوری گفته، درست نیست و مبنای شکل‌گیری استدلال او نمی‌تواند باشد. بر همین اساس، می‌توان بر آن بود که او، با وجود برخورداری از امکانات و تسهیلات بالای پژوهشی موجود در دانشگاه تورنتو (جای تحصیلات دوره دکتری نویسنده *بازداشت قیامت* و پژوهش‌های او در این حوزه) برای تهیه مکتوبات چاپی، چاپ سنگی و خطی از کشورهایمانند ایران^۱، درباره آثار میرزا حسین نوری جستجوی لازم را انجام نداده و به یافتن دو گفتار از او بسنده کرده است. گفتار نخست، سخن میرزا حسین نوری در ملحد خواندن فرستاده باب به عتبات (ملا علی بسطامی^۲) و مزخرف و ملقق دانستن دعوت اوست و گفتار

۱. آن‌گونه که برخی اصحاب دانش مطلع‌اند، برخی دانشگاه‌های تراز اول جهان مانند دانشگاه هاروارد و دانشگاه پرینستون، به‌صورت به‌روز، منظم و پیوسته به بازار نشر در ایران، مانند بسیاری از کشورهای دیگر، پرداخته و به‌واسطه کسانی که طرف قراردادشان هستند، کتاب‌های مورد نیاز را خریداری می‌کنند. بر این اساس است که باید گفت: آثار چاپ‌شده میرزا حسین نوری همراه با *فهرست‌واره دست‌نوشته‌های خطی ایران* (دنا) در کتابخانه‌های دانشگاه تراز اولی چون دانشگاه تورنتو دست‌یافتنی است.

۲. برای دیدن دو سند در این باره، نک: سیدمقداد نبوی رضوی، اندیشه اصلاح دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی، ج ۲، بخش «تصاویر و اسناد»، سندهای شماره ۳ و ۴.

پس از ورود به عراق، نسبت به رشد اعتبار و ارزش بهاء‌الله نگران شد. وی که با کنسول ایران در بغداد ارتباط داشت، بر آن شد تا نفوذ بهاء‌الله را محدود کند. او، پس از ارسال نامه‌های بسیار

به دربار سلطنتی، از شاه چراغ سبز گرفت تا علمای ایرانی مقیم عراق را به خدمت بگیرد و خواستار جنگ مقدس بر ضد بایان شد. مخالفت‌های او بر تصمیم دولت مبنی بر تبعید بهاء‌الله از بغداد به پایتخت عثمانی کارگرفتاد.

نوری، ابتدا، از سال ۱۸۶۱، از شاگردان شیخ العراقین در عراق بود. او دو سال بعد راتحت آموزش شیخ العراقین در کربلا

و بغداد گذراند و با گمان بالا، در کوشش‌های ضد بابی به استاد خود یاری می‌رساند. در آنچه به نظر می‌رسد ارجاع غیرمستقیم به تلاش‌های شیخ‌العراقین برای مخالفت با بهاء‌الله و پیروانش است، نوری با عنوان‌هایی از او یاد می‌کند، از جمله، «مدافع ایمان» و «او که تردیدهای بدعت‌گذاران را رد کرد» و «در راه خدا کوشش کرد تا نیروهای کسانی را که از نوآوری‌های مذهبی دفاع می‌کردند، نابود کند».^۱

زمان ظهور باب) بود. صاحب جواهر یک‌بار گفته بود که در عمر خود تنها به چهارتن اجازه اجتهاد داده و شیخ العراقین در میان ایشان جای داشت. او در تهران عالمی معتبر و محل مراجعۀ مردم بود و از سال ۱۲۷۴ ق.، به‌عنوان وکیل ناصرالدین‌شاه قاجار در تعمیر مشاهد مقدس عراق منصوب شد و در کربلا و سامراء بازسازی‌های مهمی انجام داد.^۲

در جایی دیگر، تصویری از حرم مقدس سامراء که به زمان کوشش‌های عمرانی او بازمی‌گردد، آورده شده است.^۳ همچنین، باید گفت که شیخ العراقین وصی میرزا تقی‌خان امیرکبیر بود. به‌نوشته یکی از محققان، او «به زهد و تقوا و مدیریت در کار شهرت زیادی داشت» و امیرکبیر، «با آن نظر دقیقی که در شناسایی مردم و به‌ویژه

۲. نک.: السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل، ج ۳، صص ۲۲۸ تا ۲۳۱؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، صص ۳۲۹ و سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا، ج ۱، صص ۳۱۹ و ۳۲۰.

۳. سید مقداد نبوی رضوی، میرزا مهدی اصفهانی، از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان، بخش «تصاویر و اسناد»، تصویر شماره ۷.

1. Omid Ghaemmaghami, Arresting the Eschaton, pp. 494-495.

ملاها داشت، در بین تمام روحانیون زمان خود، او را وصی خویش قرار داد و شیخ العراقین هم از مال الوصایه امیر شهید مسجد و مدرسه عالی در تهران بنا نهاد که امروزه به مسجد و مدرسه شیخ عبدالحسین یا مسجد آذربایجانی‌ها [یا مسجد ترک‌ها] معروف می‌باشد.^۱

باید گفت که میرزا حسین نوری، در زمان اخراج بایبان بغداد و بزرگان‌شان از آن شهر، ملازمت شیخ عبدالحسین تهرانی را داشت. این از آن روست که او، میان سال‌های ۱۲۷۸ تا ۱۲۸۰ ق.، همواره با آن استاد بود و اخراج بایبان بغداد و رهبران‌شان از آن شهر نیز در پایان سال ۱۲۷۹ ق. انجام شد.^۲ بر این پایه، آنچه نویسنده بازداشت قیامت

درباره احتمال همراهی او (۲۵ ساله) با شیخ عبدالحسین تهرانی در مقابله با بایبان گفته، پذیرفتنی است. وی استادش، شیخ العراقین، را این‌گونه یاد کرده است:

كان نادرة الدهر و أعجوبة الزمان في الدقة و التحقيق و جودة الفهم و سرعة الانتقال و حسن

۴. عبد الحمید اشراق خاوری، ریحیق مختوم، ج ۲، ص ۲۷.
۵. پیشین، ج ۲، صص ۲۳ و ۵۱۰.
۶. المیرزا حسین النوری الطبرسی، خانمة مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۳۴۲.
۷. نک: اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۴، صص ۲۶۴ تا ۲۶۷.

بهاء الله شیخ العراقین را «ملعون»، «مشرک بالله»، «خبیث» و «خنزیر» (خوک) خواند و او را کسی یاد کرد که لحظه‌ای به خداوند ایمان نیاورده و شیطان از کفرش فرار می‌کند! نیز او را کسی خواند که به قایل کشتن برادرش (هابیل) را آموخت! شوقی ربانی (جانشین عباس افندی) نیز شیخ العراقین با عنوان‌هایی چون «شیخ خبیث» و «مردود دازین» یاد کرده است.

نفرت بایبان و بهائیان قرار داشت. بهاء الله شیخ العراقین را «ملعون»، «مشرک بالله»، «خبیث» و «خنزیر» (خوک) خواند^۳ و او را کسی یاد کرد که لحظه‌ای به خداوند ایمان نیاورده و شیطان

۱. مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، ج ۲، صص ۲۴۳ و ۲۴۴.
۲. نک: مدرک مسلمان: السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل، ج ۳، ص ۲۲۹؛ مدرک ازلی: شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، تاریخ جعفری، صص ۲۰۸ و ۲۰۹ و میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی، هشت بهشت، ص ۳۰۳ و مدرک بهائی: اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۴، صص ۲۳۶ تا ۲۶۴.
۳. اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۴، صص ۲۰۱ و ۲۰۲.

هریک از آن دو را تا پایان حیات، به ترتیب، در عکای فلسطین و فاماگوستای قبرس در پی داشت. این در حالی بود که بغداد، آن زمان، مرکز مهمی برای بایبان بود. روایت یکی از ازیلیان که آن دوره را دریافته بود، گویای اهمیت بالای آن شهر برای ایشان و در نتیجه، شدت ضربه ای است که شیخ عبدالحسین تهرانی به ایشان وارد کرد:

... در آن ایام، تقریباً چند هزار نفر از عرب و عجم، ترک و فارس، کرد و لر از احباب و مصدقین در بغداد حاضر و اجتماع داشتند و جناب میرزا [حسینعلی بهاء] در اعلى درجه اقتدار و احترام در انظار مردم بوده، پاشاه بغداد و ایلچی ایران در اعلى درجه به ملاحظه رفتار می کرده، صبح و عصر جناب میرزا در قهوه خانه مخصوص می رفته، اعیان عثمانی و اعراب و پاشاوات می رفته ملاقات می نموده، افتخار حاصل می کردند... تا آن که حاجی میرزا حسین خان (سفیر کبیر ایران در علیه اسلامبول) [با کوشش هایی که شیخ عبدالحسین تهرانی انجام داد،^۳] خدمت سلطان عرض کرده که: «توقف جناب میرزا حسینعلی در بغداد موجب فساد و اغتشاش در ایران است. مقرر شود یکی از شهرهای دیگر عثمانی ساکن شوند که قدری دور از ایران باشد». سلطان هم قبول فرموده، مقرر داشته بودند که ساکن ادرنه باشند. فوراً اطلاع به پاشای بغداد و از پاشا به

الضبط و الإلتقان و كثرة الحفظ فى الفقه و الحديث و الرجال و اللغة، حامى الدين و دافع شبه الملحدين و جاهد فى الله فى محو صولة المبتدعين. أقام أعلام الشعائر فى العتبات العالیات و بالغ مجهوده فى عمارة القباب السامیات. صاحبته زماناً طویلاً إلى أن نعق بینى و بینة الغراب و اتخذ المضجع تحت التراب فى یوم الثانی و العشرین من شهر رمضان سنة ۱۲۸۶. له کتاب فى طبقات الرواة فى جدول لطیف غیر أنه ناقص^۱.

آنچه در این گفتار درباره «حمایت از دین»، «دفع شبهه های ملحدان» و «جهاد در راه خداوند برای محو صولت بدعت گذاران» از سوی شیخ عبدالحسین تهرانی دیده می شود، همان گونه که نویسنده بازداشت قیامت نیز آورده، آشکارا به مواجهه انکاری شدید او با بایبان بازمی گردد. باید گفت که برخی اتباع بهاء الله، در بغداد، به آزار مردم و حتی ارتکاب به قتل نیز پرداخته بودند.^۲ در واقع، شیخ العراقین کسی بود که با فراهم آوردن اسباب اخراج صبح ازل (جانشین باب) و بهاء الله از بغداد، آن دو و ارادتمندان بایی شان را از مرزهای ایران دور کرد، دور کردنی که سرانجام، پس از نسخ آیین باب از سوی بهاء الله و آغاز دشمنی آشکار میان او و صبح ازل، اقامت

۱. المیرزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۱۴.

۲. نک.:: عزیزه خانم نوری و همکاران، تنبیه النائمین، صص ۱۷۲ و ۱۷۹ و سید مقصد نبوی رضوی، تحلیل روایت های کشتار بهائیان از ازیلیان در ابتدای دعوت بهاء الله، صص ۳۹۸ تا ۴۰۰.

۳. برای آگاهی از روایت بهائیان درباره رویکردهای ضد بایی شیخ عبدالحسین تهرانی در بغداد، نک.:: اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۴، صص ۱۶۲، ۱۹۷ تا ۲۰۰، ۲۰۴ و ۲۳۶ تا ۲۴۴.

خانواده میرزا حسین نوری و میرزا حسینعلی بهاء الله (بخش دوم)

در بخش بعدی مقاله بازداشت قیامت، دیگر بار به دو خانواده نوری پرداخته شده و نسبت‌هایی دیگر میان میرزا حسین نوری و بهاء الله به دست داده شده تا نمودی دیگر از ارتباط شخص نخست با آیین شخص دوم نشان داده شود. در این گفتار، این دو و نیز نخستین همسر بهاء الله (مادر عباس افندی) منسوبان دور یکدیگر گفته شده و همسر دوم بهاء الله (دختر عمه اش، مادر محمدعلی افندی) یکی از همسران سابق پدر میرزا حسین نوری (نامادری او) یاد شده است. نتیجه این نسبت‌ها آگاهی دقیق میرزا حسین نوری از آموزه‌های بابی و بهائی بود:

در تحلیل این گفتار، باید گفت که رویکردهای یادشده از شاگردان میرزا حسین نوری را در بسیاری از عالمان دینی پیش از او یا کسانی که با او مرتبط نبودند نیز می‌توان دید. به عنوان نمونه، آثار حاج محمدکریم خان کرمانی (پیشوای بزرگ شیخیان) و جانشینانش چون حاج محمدخان کرمانی و حاج زین‌العابدین خان کرمانی همین رویکردها را نسبت به باب و پیروانش دارند که حتی از نام‌هایشان نیز پیداست.

بنابراین، اگرچه نوری در دوره ادعای عمومی قاثمیت باب کودک بود، اما به هنگام اعدام او به سال ۱۸۵۰ م. در تبریز، در آستانه نوجوانی قرار داشت و این نشان می‌دهد که او آگاهی و دانشی دقیق و از نزدیک نسبت به جنبش بابی و به‌ویژه کارهای بابی بهاء الله داشته است.^۳

3. Omid Ghaemmahghi, Arresting the Eschaton, p. 495.

جناب میرزا [داده شد] و میرزا امر به تهیه و تدارک حرکت نمودند....^۱

با این ترتیب، باید پذیرفت که میرزا حسین نوری، به سبب ملازمت همیشگی با شیخ عبدالحسین تهرانی در سال‌های پایانی مواجهاتش با بابیان بغداد، اگر به سبب کمی سن و سال (۲۴ و ۲۵ سالگی) به یاری عملی استادش هم نمی‌پرداخت، آن تکاپوها را از نزدیک شاهد بود و بعدها نیز رویکردی جانبدارانه نسبت به آنها داشت؛ با این حال، در نگاه این پژوهش، ارادت او به آن استاد که به قول نویسنده بازداشت قیامت، «یکی از بدترین دشمنان بهاء الله در بغداد» بود، اگر نه «قانع‌کننده‌ترین شاهد بر دیدگاه‌های ضد بابی» اوست،^۲ یکی از شاهد‌های

مهم است، اما، به خودی خود، از توان لازم برای نشان دادن بستری ضد بابی برای گردآوری مواجهات با امام دوازدهم از سوی او برخوردار نیست.

۱. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، تاریخ جعفری، صص ۱۷۸ و ۱۷۹.

۲. روشن است که متن تقریظ میرزا حسین نوری بر کتاب منهاج الطالبین فی الرد علی الفرقه الهالکه البابیة، اگر ترازوی بالاتر از جانبداری‌های او از شیخ عبدالحسین تهرانی نداشته باشد، هم‌تراز آنهاست.

نادان‌ترین و خیره‌سرت‌ترین کسان بر روی زمین دانسته^۱ و براین مبناست که باید گفت:

ممکن است بایبان و بهائیان تنها دشمنانی در دسترس برای این شاگردان نوری باشند ... اما سرزنش‌های آنها از ادیان جدید با همراهی و نزدیکی که با معلّم‌شان داشتند، جفت شده ... و این حداقل شایسته در نظر گرفته شدن در جهت تلاش برای فهم تعهد نوری به جمع‌آوری روایت‌های مواجهه با امام غایب است.^۲

در تحلیل این گفتار، باید گفت که رویکردهای یادشده از شاگردان میرزا حسین نوری را در بسیاری از عالمان دینی پیش از او یا کسانی که با او مرتبط نبودند نیز می‌توان دید. به‌عنوان نمونه، آثار حاج محمدکریم خان کرمانی (پیشوای بزرگ شیخیان) و جانشینانش چون حاج محمدخان کرمانی و حاج زین‌العابدین خان کرمانی همین رویکردها را نسبت به باب و پیروانش دارند که حتی از نام‌های‌شان نیز پیداست. نگاشته‌های حاج محمدکریم خان کرمانی در نقد باب بدین قرارند: *إزهاق الباطل فی رد الباب المرتاب* (۱۲۶۱ ق.: سال نخست دعوت باب^۳)، تیر شهاب در رد باب خسران‌مآب (۱۲۶۲ ق.: سال دوم دعوت باب^۴)، *الشهاب الثاقب فی رجم*

میرزا حسین نوری (متولد ۱۲۵۴ ق.). در زمان آغاز دعوت باب (۱۲۶۰ ق.)، شش سال داشت و به هنگام اعدام او (۱۲۶۶ ق.)، دوازده‌ساله بود؛ بنابراین، در نگاه این پژوهش، تحلیل بالا را حداقل تا اندازه‌ای می‌توان پذیرفت اما این که صرف آن آگاهی‌ها عامل و سببی بر نگارش آثار او درباره امام دوازدهم، آن‌هم برای هدف غایی و ناگفته مقابله با آموزه‌های بابی و بهائی دانسته شوند، به شاهد‌های گویاتری نیاز دارد.

شاگردان میرزا حسین نوری و آیین باب و آیین بهائی

در نگاه نویسنده بازداشت قیامت، رویکردهای تند و تیز برخی شاگردان میرزا حسین نوری نسبت به آموزه‌های بابی و بهائی «سرنخ دیگری» برای واکاوی سبب نگارش آثار او درباره مواجّهات با امام دوازدهم است. آن شاگردان، شیخ عباس قمی، شیخ آقابزرگ تهرانی، شیخ فضل‌الله نوری و شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء بودند. شخص نخست، ایشان را «فرقه گمراه» خوانده و شخص دوم، درباره نگارش کتاب‌های بسیار در ردشان سخن گفته و آلت دست استعمارشان دانسته و شخص سوم، در سال‌های جنبش مشروطیت، به ایشان سخت‌تاخته و مظهر بی‌دینی و بی‌بندوباری‌شان گفته و شخص چهارم، در کتاب جدلی خود، با شدت تمام به ایمان بهائی هجوم برده و باورمندان را

1. *ibid*, pp. 495-496.

2. *ibid*, p. 496.

۳. الحاج محمدکریم خان کرمانی، *إزهاق الباطل فی رد الباب المرتاب*، ص ۱۳۳.

۴. حاج محمدکریم خان کرمانی، تیر شهاب در رد باب خسران‌مآب، ص ۳۳۱.

محمدکاظم خراسانی و شیخ هادی تهرانی، هردو از شاگردان شیخ مرتضی انصاری و میرزا محمدحسن شیرازی بوده و از هم‌رتبگان میرزا حسین نوری بودند^۶ و شیخ الشریعہ اصفهانی هم با وجود علاقه و ارادت فراوان علمی به میرزا حسین نوری،^۷ در میان شاگردان او نبود.^۸ شیخ محمدحسین حائری نیز تحصیلات خود را در کربلا نزد پدر خود (عالم بزرگ دینی کربلا) به انجام رساند و با میرزا حسین نوری ارتباط علمی نداشت.^۹

بنابراین، رویکرد یادشده در شاگردان میرزا حسین نوری، با ترازها و شدت‌های کم و زیاد، نگاهی فراگیر در میان عالمان دینی شیعی مذهب بوده و آن را ویژگی خاص آن کسان و مرتبط با فصل مشترک‌شان، میرزا حسین نوری، نمی‌توان خواند. از این روست که این تحلیل نیز بر به‌دست دادن بستر ضد بابی و بهائی گردآوری مواجهات با امام دوازدهم از سوی وی ناتوان است.

النواصب (۱۲۶۵ ق.: سال پنجم دعوت باب^۱) و رساله در رد باب مرتاب (۱۲۸۳ ق.: هفده سال پس از اعدام باب^۲). حاج محمدخان کرمانی کتاب‌های تقویم العوج (۱۲۹۸ ق.^۳) و شمس المضيئة در رد شبهات بابیه (۱۳۲۰ ق.^۴) را بر این مسیر نگاشت و حاج زین‌العابدین خان کرمانی کتاب صاعقه در رد باب مرتاب (۱۳۳۰ ق.: سال وفات صبح ازل) را نوشت. نام کامل ردیه پیش‌گفته حاج حسینقلی جدیدالاسلام نیز منهاج الطالبین فی الرد علی الفرقة الهالكة البابیة است. این کتاب با تقریظ یازده تن از عالمان دینی آن زمان به چاپ رسید که به ترتیب یادشدن تقریظ‌شان در آن کتاب، بدین قرارند: سید محمد طباطبایی بحرالعلوم، میرزا حسین نوری طبرسی، ملا محمدکاظم خراسانی (چهارسال بعد: پیشوای بزرگ مشروطیت)، شیخ فتح‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی، شیخ محمدحسین حائری (فرزند شیخ زین‌العابدین مازندرانی)، میرزا ابراهیم سلماسی، سید محمدباقر طباطبایی بحرالعلوم، شیخ هادی تهرانی، شیخ شکر بن احمد بغدادی و شیخ فضل‌الله نوری.^۵ در میان این عالمان دینی، ملا

۱. الحاج محمدکریم‌خان الکرمانی، الشهاب الثاقب فی رد النواصب، ص ۲۰۸.
۲. حاج محمدکریم‌خان کرمانی، رساله در رد باب مرتاب، ص ۳۷۱.
۳. حاج محمدخان کرمانی، تقویم العوج، ص ۲۱۱.
۴. حاج محمدخان کرمانی، شمس المضيئة در رد شبهات بابیه، ص ۴۱۷.
۵. حاج حسینقلی جدیدالاسلام، منهاج الطالبین فی الرد علی الفرقة الهالكة البابیة، صص ۳۸۵ تا ۳۹۴ و ص ۴۰۰.

۶. نک.: السید حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۵، صص ۴۷۰ تا ۴۷۲ و ج ۶، صص ۱۹۳ و ۱۹۴.

۷. نک.: الشیخ آقابزرگ الطهرانی، طبقات أعلام الشیعة، ج ۱۴، صص ۵۵۳ و ۵۵۴.

۸. نک.: السید حسن الصدر، تکملة أمل الآمل، ج ۴، صص ۲۰۰ و ۲۰۱.

۹. شیخ آقابزرگ تهرانی، در کتاب طبقات أعلام الشیعة (ج ۱۴، ص ۵۸۶)، تنها به استادی پدر وی، شیخ زین‌العابدین مازندرانی، بر او دست گذاشته و به ریاست دینی‌اش در کربلا پس از وفات پدرش رسیده است.

سبب شناسی نگارش آثار میرزا حسین نوری در مهدویت

۴. مرجع و مأخذ آنچه در کتاب‌ها دیده شده، آورده شده است؛

۵. در مقام دوم، از میان آنچه شنیده شده، تنها به روایت‌های عالمان یا صالحانی که وثاقت‌شان قطعی است و با توجه به قرینه‌های گوناگون به اثبات رسیده، بسنده شده است.^۲

مقدمه کتاب دوم میرزا حسین نوری (ذی القعدة ۱۳۰۳ ق. ۲)، نجم ثاقب در احوال امام غایب، نیز نکات زیر را گویاست:

۱. چندماه پیش از پایان نگارش کتاب، یکی از اهل خیر از میرزای شیرازی خواست تا کتاب کمال‌الدین و تمام النعمة (نوشته شیخ

صدوق در بحث مهدویت شیعی) به فارسی بازگردان شده تا او به چاپش بپردازد؛

۲. میرزا حسین نوری، در مشورت از سوی میرزای شیرازی، به سبب وجود دو ترجمه قدیمی و معاصر از کتاب کمال‌الدین، آن کار را مناسب ندانست و پیشنهاد داد تا آن ترجمه معاصر چاپ شود؛

۲. پیشین، صص ۱۱ تا ۱۳.

۳. نک. میرزا حسین نوری طبرسی، نجم ثاقب در احوال امام غائب، ج ۲، ص ۹۸۶. در این نسخه، «ذی القعدة ۱۳۰۲» آمده که با توجه به اشاره به «شعبان ۱۳۰۳ ق.» در مقدمه، نادرست است، گذشته از آن که در نسخه خطی این کتاب که به خط میرزا حسین نوری است (کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ش ۱۰۹۷۵)، «ذی القعدة ۱۳۰۳» نوشته شده است.

در اینجا، باید دید میرزا حسین نوری، خود، چه اسبابی را برای نگارش آثار سه‌گانه‌اش در حوزه مطالعات مهدویت شیعی یاد کرده است.

مقدمه نخستین کتاب او در این حوزه مطالعاتی، *جنة المأوی فی من فاز ببقاء الحجة أو معجزته فی الغیبة الكبرى* (۱۳۰۲ ق. ۱)، نکات زیر را گویاست:

۱. او، از آغاز اقامت در سامراء، ده سال را در فکر بود تا در زمینه مهدویت کاری انجام دهد؛

۲. این کتاب، ابتدا، درباره کسانی که با امام دوازدهم

مواجهه داشته و از دید شیخ محمدباقر مجلسی پنهان مانده‌اند، نوشته شده و مستدرک و متممی برخوردارهایی است که وی آورده است؛

۳. نگارش این رخدادها، از دیدار گرفته تا دیدن معجزه یا اثری از امام دوازدهم، از بزرگ‌ترین آیات و معجزات برای اتحاد غرض و وحدت مقصود است؛

۱. میرزا حسین النوری الطبرسی، *جنة المأوی فی من فاز ببقاء الحجة أو معجزته فی الغیبة الكبرى*، ص ۱۷۹.

عبدالحسین تهرانی) نوشته شد. اینجاست که می‌توان پرسید: آن «قانع‌کننده‌ترین شاهد بر دیدگاه‌های ضد بابی نوری» که همان «رابطه او با یکی از بدترین دشمنان بهاء‌الله در بغداد به‌نام شیخ عبدالحسین تهرانی» بود، با وجود تکاپوهای تبلیغی ازلیان و بهائیان در آن سال‌ها، چرا با فاصله زمانی بسیار طولانی به ثمر نشست؟

گذشته از این، دیده می‌شود که حکایت‌های *جنة المأوی* و *نجم ثاقب*، هم از قول عالمان دینی مورد اطمینان و هم از قول اهل صلاح و تقوا که وثاقت‌شان در نگاه میرزا حسین نوری قطعی بود، است. گفتارهای دسته دوم را در رخدادهایی چون تشیع محمود فارسی،

صدور دعای علوی مصری (محمد بن علی حسینی)، دیدار حاج علی بغدادی تاجر، ملاقات مرد بقال، عقوبت سنی اهل سامراء، شفای اسماعیل هرقلی، شفای عطوه زیدی مذهب، دیدار ثائر بالله (مدعی امامت زیدیه)، حکایت مرد صالحی از اهل بغداد (نقل میرزا محمدتقی مجلسی)، شفای ابوراجح حماسی، روایت معمر بن شمس، دیدار حسین مدلل، ملاقات همسر نجم اسود، حکایت محیی‌الدین اربلی، دیدار مرد کاشانی، روایت حسن بن محمد بن قاسم، دیدار اسکندر بن دربیس، روایت سید علی خان

۳. مدتی پس از آن گفت‌وگو، در ماه شعبان سال ۱۳۰۳ ق.، میرزای شیرازی از او خواست تا خود به نگارش کتابی در حوزه مطالعات مهدویت شیعی بپردازد؛

۴. میرزا حسین نوری پیشنهاد داد که چون پیش‌تر رساله‌ای با نام *جنة المأوی* نوشته، ضمن بازگردانش به فارسی، رخدادهای یادشده در کتاب *بحار الأنوار* نیز بدان افزوده شده و چاپ شود؛

۵. میرزای شیرازی، ضمن پذیرش این پیشنهاد، ضرورت افزودن نکاتی درباره زندگی و ویژگی‌های امام دوازدهم را هم به آن افزود.^۱

مقدمه سومین کتاب میرزا حسین نوری، *کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار* (۱۳۱۷ ق. ۲)، با اشاره به دیدن قصیده یکی از عالمان دینی اهل سنت بغداد در انکار باورداشت مهدویت شیعی، آن کتاب را پاسخ به آن شعر دانسته است.^۲ در تحلیل این نکات یازده‌گانه می‌توان گفت:

نخستین کتاب میرزا حسین نوری در حوزه مهدویت شیعی، به سال ۱۳۰۲ ق. (۲۲ سال پس از اخراج بابیان بغداد با کوشش شیخ

۱. پیشین، ج ۱، صص ۳۵ تا ۳۷.

۲. میرزا حسین النوری الطبرسی، *کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار*، ص ۴۴۶.

۳. پیشین، ص ۱۲۶.

کتاب سوم میرزا حسین نوری هم که حدود ۱۴ سال پس از نگارش دومین کتاب او نوشته شد، تنها رویکردهایی کلامی و تاریخی را داراست و به مواجهات با امام دوازدهم نپرداخته است.

نکته دیگری که اینجا باید مورد تحلیل قرار گیرد آن است که با مطابقت دو کتاب *جنة المأوی* و *نجم ثاقب*، دانسته می‌شود که ۵۹ حکایت کتاب دوم در کتاب نخست آمده و تنها ۴۱ حکایت جدید به آنها افزوده شده است.^۳ این نکته مهم در توصیف مقاله *بازداشت قیامت* از کتاب *نجم ثاقب* ناگفته گذارده شده و خواسته یا ناخواسته چنان می‌نماید که هر ۱۰۰ حکایت آن از کتاب پیشین مستقل است:

اثر دیگر نوری که به صورت گسترده به موضوع رؤیت و ملاقات با امام پرداخته، کتابی مبسوط به زبان فارسی است [با عنوان] *نجم ثاقب در احوال امام غایب*... [که] به فاصله کمی بعد از *جنة المأوی*، در تاریخ ۲۵ آگوست ۱۸۸۵ م.، به پایان رسید. *نجم ثاقب*، با ۱۰۰ حکایت در مورد ارتباط با امام غایب در دوران غیبت کبری، مهم‌ترین اثر نوری در مورد امام غایب و پراشتارترین شان است. به گفته نوری، استادش، میرزای شیرازی، از او خواست تا *نجم ثاقب* را بنویسد و سپس، نسخه خطی آن را مهرزده و مدعی شده که هیچ اثر دیگری در مورد امام غایب با این کتاب قابل رقابت نیست.^۴

۳. صورت مبسوط این تطبیق در کتاب *میرزا حسین نوری و اندیشه مهدویت شیعی* به دست داده خواهد شد.

4. Omid Ghaemmaghani, *Arresting the Eschaton*, p. 490.

موسوی، دیدار سید احمد رشتی تاجر، روایت شیخ علی رشتی از دیدار سنی شیعه شده، شفای محمد مهدی تاجر، روایت سید نعمه الله جزایری از شخصی شوشتری، دیدار شخص دلاک و توصیه‌اش به نیکی به پدر پیرش و دیدار شیخ حسن عراقی سنی مذهب می‌توان دید؛ بنابراین، دانسته می‌شود که این دسته از مواجهات، با وجود برخورداری از کمیت نسبی کمتر نسبت به مواجهات مربوط به عالمان دینی، تعداد قابل توجهی داشته و در درستی تحلیل نویسنده بازداشت قیامت درباره هدف میرزا حسین نوری در «قوی کردن تأثیر علماء و قدسیت بخشیدن به آنها به عنوان نواب امام»^۱ و نیز نگاه «سلسله مراتب شیعه» به «ظاهر شدن گاه و بی‌گاه امام غایب، به ویژه، برای ملاقات او با عالمان برجسته» و «نوعی ارتباط با او از مسیر رؤیا و شهود به عنوان حق ویژه عالمان دینی»^۲ خدشه وارد می‌کند.

همچنین، دیده می‌شود که میرزا حسین نوری، از زمان پایان نگارش کتاب *جنة المأوی* (شوال ۱۳۰۲ ق.) تا حدود ۱۰ ماه بعد (شعبان ۱۳۰۳ ق.)، نگارش آن را حتی به میرزای شیرازی هم نگفته بود. اینجاست که پرسش پیش گفته دوباره به ذهن می‌آید که چرا او، با وجود تکاپوهای تبلیغی پیروان ازلی و بهائی باب، در چاپ آن کتاب عجله نداشت؟

1. Omid Ghaemmaghani, *Arresting the Eschaton*, p. 487.

2. *ibid*, p. 494.



سند شماره ۱۱

صفحه نخست از کتاب *نجم ثاقب در احوال امام غایب* (کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۹۳۶) ویژگی این نسخه آن است که تقریظ میرزا محمدحسن شیرازی را در گوشه بالای سمت چپش داراست: «بسم الله الرحمن الرحيم. بحمد الله و هديه و حسن توفيقه و بركات امام العصر، ولي الله و حجته في أرضه و بلاده و خليفته على خلقه و عبادته - عليه و على آياته البررة الكرام أفضل الصلوة و السلام - كتابي است در نهايت مناسبت و متانت و جامعيت و حسن ترتيب و جودة تهذيب كه در نظر ندارم در اين باب به اين خوبي نوشته شده باشد و در دفع شبهه و تصحيح عقيدة بر متدين مراجعتش لازم است تا - إن شاء الله تعالى - از لمعان انوار هدايتش به سرمنزلق ايقان و ايمان و محل امن و امان برسد. إن شاء الله تعالى، خداوند اقدس - عزاسمه - هر كه در اين خير بزرگ دخلى داشته، از انصار آن جناب عليه السلام مقرر فرمايد. حرره الأحمق، محمدحسن الحسيني».

عالمان شیعی مذهب و ناکارآمدی اندیشه غیبت

آن‌گونه که نویسنده *بازداشت قیامت* نوشته، «شماری از عالمان شیعی مذهب دیدند که باورداشت غیبت تمام توجیه‌های پذیرفتنی برای بازگشت امام را از بین می‌برد».^۲ او، برای مستندساختن دیدگاه خود، به دو کتاب *Messianic Hopes and Mystical Visions:*

The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam

(نوشته شهزاد بشیر: استاد دانشگاه براون) و

The Shadow of God & the Hidden Imam

(نوشته سعید امیرارجمند: استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ایالتی نیویورک) نشانی داده است.

آنچه در کتاب نخست آمده، در نگاه این پژوهش، تحلیلی نادرست از پیدایش باور به منجی بودن مهدی در میان علویان و سیران در فرقه‌های گوناگون شیعی است.^۳ در این میان، اسماعیلیان و امامیان مورد توجه قرار گرفته و با اشاره به باورداشت فرقه دوم بر مهدویت امام دوازدهم، آن گروه تنها فرقه شیعی که به هویتی 2. *ibid*, p. 497.

نویسنده این کتاب بر آن است که نخستین گروه از علویان که به منجی بودن مهدی روی آوردند، کیسانیه بودند که محمدبن علی بن ابی طالب (محمدبن حنفیه) را مهدی دانستند. نادرستی این دیدگاه از آن روست که تواتر بالای روایت‌های گویای منجی بودن مهدی در آثار اهل سنت، سابقه این باورداشت را به پیش از پیدایش فرقه کیسانیه و دوره پیامبر اسلام می‌رساند. برای شرح بیشتر، نک: الشیخ مهدی الفقیه الإیمانی، الإمام المهدی عند أهل السنة.

شاید بتوان گفت که نویسنده *بازداشت قیامت*، با وجود به دست دادن نمایی کلی از انواع مواجهات با امام دوازدهم در آثار میرزا حسین نوری و طرح مقدماتی تحلیل خود از آنها و نیز خواندن مقدمه کتاب *نجم ثاقب* درباره بازگفت مواجهات *جنة المأوی*، این تطبیق را صورت نداده است. دیده می‌شود که در گفتار بالا، «از قول نوری» آورده شده که:

۱. میرزای شیرازی، از او خواست تا *نجم ثاقب* را بنویسد؛

۲. سپس، نسخه خطی آن را مهر زده و مدعی شده که هیچ اثر دیگری در مورد امام غایب با این کتاب قابل رقابت نیست.

چنان که دانسته شد، بخش نخست را میرزا حسین نوری در مقدمه کتاب *نجم ثاقب* آورده اما بخش دوم در آن مقدمه نیست. باید گفت که میرزای شیرازی تقریظی بر یکی از نسخه‌های خطی آن کتاب نوشت. آن نسخه اکنون در کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد نگهداری می‌شود و تصویرش در این پژوهش (سند شماره ۱۱) آورده شده است؛ بنابراین، روایت آن مهرزدن و آن ادعا را به میرزا حسین نوری نباید منسوب کرد بل باید به نسخه‌ای خطی که از قضا تصویرش در بسیاری از چاپ‌های کتاب *نجم ثاقب* آورده شده، باید نشانی داد.

1. *ibid*, p. 491.

زنده بودن امام دوازدهم و استدلال بر آن، ضمن اشاره به تکذیب مدعیان نیابت است. پس از آن، گفتاری که پیش‌تر به‌عنوان «تناقض دیدگاه علمی و رویکرد عملی عالمان شیعی مذهب در مهدویت» آورده شد،^۴ نتیجه گرفته شده و سپس، تشیع عرفانی باورمند به ولایت امام دوازدهم مورد اشاره گذرا قرار گرفته است.^۵

بنابراین، دانسته می‌شود که نویسنده *بازداشت قیامت*، در ارجاع به این دو کتاب، نادرست‌گویی کرده و به تحریف دیدگاه‌های آنها پرداخته است. این از آن روست که آنچه در آنها گفت‌وگو نشده، درباره «شماری از عالمان شیعی مذهب» است که «دیدند باورداشت غیبت تمام توجیه‌های پذیرفتنی برای بازگشت امام را از بین می‌برد!» به عبارت دیگر، کتاب نخست، تحلیلی تاریخی از باورداشت مهدویت به دست داده و کتاب دوم نیز به عالمانی دینی که بر باور به حیات دیرپای، غیبت و ظهور امام دوازدهم دست می‌گذاشتند، پرداخته است.

۴. نک.: پیش از این، بخش «تناقض دیدگاه علمی و رویکرد عملی عالمان شیعی در مهدویت».

5. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God & the Hidden Imam*, p. 162.

دقیق برای مهدی باور دارد، یاد شده است. نویسنده این کتاب، برخلاف نویسنده *بازداشت قیامت*، بر آن است که مخالفت عالمان شیعی امامی مذهب با مدعیان مهدویت قابل درک است، چرا که هویت مهدی به‌گونه‌ای دقیق مشخص شده است. او، سپس، به شخصیت

اصلی پژوهش خود، سید محمد نوربخش (صوفی مشهور به ادعای مهدویت^۲)، رسیده است.^۳

در کتاب دوم، ابتدا نگاه مثبت قاضی نورالله شوشتری به جزیره خضراء، به عنوان جای زندگانی فرزندان امام دوازدهم، آورده شده و سپس، با اشاره به افزایش قدرت عالمان دینی در پایان دوره صفوی، سیر صعودی اهمیت

«ویژگی‌های دیگری از باورداشت غیبت که افعال هزاره‌ای محتمل ذیل ادعای مهدویت را شامل بودند»، مورد توجه قرار گرفته است. کانون تمرکز این بررسی، شیخ محمدباقر مجلسی، با طرح

۱. نک.: پیش از این، بخش «تناقض دیدگاه علمی و رویکرد عملی عالمان شیعی در مهدویت».

۲. این ادعا از سوی برخی محققان نادرست دانسته شده است. به‌عنوان نمونه، نک.: نذیر حسین، سید محمد نوربخش رحمته‌الله علیه و رد اتهام مهدویت، مندرج در تارنمای

<https://docs.google.com/file/d/0B9loiqbApTcl-RU1TMVRza05xSUU/edit?pli=1>

3. Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, pp. 27-28.

تراز استدلال به مواجهات در باورداشت مهدویت شیعی

نویسنده باورداشت قیامت بر آن است که میرزا حسین نوری برای نقد آموزه‌های بابی و بهائی کارآمدترین ابزار را گردآوری مواجهات با امام دوازدهم دانست:

در تثبیت و برجسته ساختن روایت‌های ارتباط با امام غایب، نوری در صدد بود تا به‌طور مؤثر قیامت را منجمد یا بازدارد و جوابی تند و تیز به ادیان بابی و بهائی بدهد. چه راهی مؤثرتر برای رد کردن هرکسی که ادعا می‌کند امام است یا تنها نماینده اوست و هم‌زمان تقویت اعتقاد به غیبت دنباله‌دار او، از چیدمان روایت‌هایی از کسانی که مدعی‌اند او را ملاقات کرده‌اند؟، روایت‌هایی که بر روی باورمندان او این اثرگذاری را دارد که باب حضور نزد امام «راستین» هنوز باز است.^۱

با این حال، گذری بر آثار عالمان شیعی مذهب گویای آن است که ایشان هیچ‌گاه بنیاد باورداشت مهدویت شیعی را بر رخداد‌های دیدارهای شیعیان با امام دوازدهم نگذاشته‌اند. می‌توان بر آن بود که از همین روست که میرزای شیرازی از میرزا حسین نوری خواست تا در کتاب *نجم ثاقب* گفتارهایی درباره زندگی و ویژگی‌های امام دوازدهم را هم به بخش مواجهات بیفزاید.^۲

1. Omid Ghaemmaghami, *Arresting the Eschaton*, p. 497.

۲. میرزا حسین نوری، *نجم ثاقب در احوال امام غایب*، ج ۱، ص ۳۷.

باید گفت که در آموزه‌های شیعی، استدلال به وجود امام دوازدهم و امامت او با نگاه همزمان به گزاره‌های زیرانجام می‌شود:

۱. تواتر قطعی و یقینی انتساب باورداشت مهدویت به پیامبر اسلام در متون اهل سنت در مؤلفه‌هایی چون ظهور مهدی از خاندان او در آخرالزمان، دادگستری جهانی مهدی، گسترش جهانی دیانت اسلام و بازگشت عیسی بن مریم به زمین و نیز اختلاف سنیان با شیعیان در مصداق مهدی؛

۲. تواتر قطعی و یقینی روایت‌های «خلفای اثنی عشر» در آموزه‌های سنی و شیعی و اختلاف در مصداق‌های آن و تحلیل منطقی آنها تنها از سوی شیعیان امامی؛

۳. بزرگان تراز اول سنی باورمند به ولادت و مهدویت محمد بن الحسن العسکری؛

۴. قطعی بودن انتساب روایت‌های مهدویت امام دوازدهم به امامان شیعیان.^۳

در این دیدگاه، پس از به‌دست آمدن اصالت باورداشت مهدویت شیعی، رخداد‌های مواجهه با امام دوازدهم جایگاه مؤید را داشته و به اطمینان قلب میل می‌کند.

۳. تحلیل این معنی در کتاب *میرزا حسین نوری و اندیشه مهدویت شیعی* به‌دست داده خواهد شد. شیخ احمد شاهرودی نیز در کتاب *الحق المبین* همین رویکرد را داشته و با بسط و تفصیل به آن پرداخته است.

جایگاه بنیادین میرزا حسین نوری در باورداشت مهدویت

قلب و ذهن شیعه وارد آورده است»^۳؛
به عنوان نمونه، در تابستان سال ۲۰۰۹، نسخه
اصلی *نجم ثاقب* برای سیزدهمین بار توسط
یک ناشر در قم به چاپ رسیده است. ناشر
چاپ اخیر *جنته المأوی*، با دست گذاشتن بر

ارزش تک نگاری های نوری،
در پیش گفتار کتاب نوشته:
«در نظر بگیری که چگونه
امام غایب وجود خود را به
شیعیانش اثبات می کند،
چگونه به ایشان کمک کرده
و یاری شان می کند، چگونه
آنها را از دشمنان شان محفوظ
می دارد، چگونه توطئه ها،
طراحی ها و نقشه هایی را که
دشمنان قصد دارند با آنها
به شیعیان صدمه بزنند،
کشف می کند و سپس، ناگهان از دیدشان ناپدید
می شود تا غیاب او، به عنوان حجتی بی هیچ
شک و شبهه، ثابت کند که او و نه هیچ کس به
غیر او امام است»^۴.

این پژوهش نیز برای میرزا حسین نوری جایگاهی
بنیادین را در حوزه مطالعات مهدویت شیعی
باور دارد. نخستین نمود این جایگاه را در بروز
آثار مهدویتی میرزا حسین نوری در مکتوبات
پیش گفته شیخ احمد شاهرودی می توان دید. در

در نگاه نویسنده بازداشت قیامت، دو کتاب
جنته المأوی و *نجم ثاقب*، در بحث از امام غایب،
به گونه ای ماندگار به مکتوبات پس از خود شکل

این پژوهش نیز برای میرزا حسین
نوری جایگاهی بنیادین را در حوزه
مطالعات مهدویت شیعی باور دارد.
نخستین نمود این جایگاه را در بروز
آثار مهدویتی میرزا حسین نوری
در مکتوبات پیش گفته شیخ احمد
شاهرودی می توان دید. در نگاه این
پژوهش، آثار شیخ احمد شاهرودی
از مهم ترین نگاه شده های عالمان
شیعی مذهب در نقد آموزه های
بابی و بهائی است.

داده اند.^۱ در این تحلیل،
شاگردان میرزا حسین نوری
چون شیخ علی حائری یزدی
در کتاب *الإمام الناصب فی
إثبات الحجة الغائب*، شیخ
محمد باقر بهاری همدانی در
کتاب *جابلقا و جابلسا*، شیخ
محمد باقر بیرجندی در کتاب
*بغیة الطالب فی من رأی
الإمام الغائب*، شیخ علی اکبر
نهایندی در کتاب *عبقری
الحسان فی أحوالات مولانا*

صاحب الزمان و شیخ عباس قمی در کتاب های
الأنوار البهیة فی تواریخ الحجج الإلهیة، *منتهی
الآمال فی تواریخ النبی و الآل و کلیات مفاتیح
الجنان و وظیفه* «تدوین داستان های مواجهات
پس از نوری» را عهده دار شدند.^۲

وی، همچنین، بر آن است که «چاپ های بسیار
از آثار نوری، به فارسی و عربی، نشان دهنده ضربه
شدیدی است که موضوع مواجهه با امام غایب به

1. Omid Ghaemmaghani, *Arresting the Eschaton*, p. 490.

2. *ibid*, p. 493.

3. *ibid*, p. 492.

4. *ibid*, pp. 492-493.

نتیجه‌گیری

چکیده بررسی و تحلیل آنچه تا کنون از سوی نویسنده با *زداشت قیامت* به دست داده شد، در نکات زیر نمود می‌یابد:

۱. در زمان آغاز دعوت باب، جامعه شیعی مذهب ایران از «تنش‌های فرجام‌شناسانه حل‌ناشده معطوف به امام غایب» رنج نمی‌برد؛

۲. بررسی تراز موفقیت آیین باب در جدا شدن از دیانت اسلام، نه در گستره اثرگذاری آن که با تحلیل تراز درستی نسبت فکری اش با مبانی اسلامی (بستر ادعایی آن) دانسته می‌شود؛

۳. باب هیچ‌گاه خود را امام دوازدهم ندانست و تا پایان حیات به پیشوایی الهی او در دوران دیانت اسلام باور داشت اما خود را «قائم آل محمد» گفت؛

۴. بهاء‌الله، با بدعت‌گذاری در آموزه‌های باب، به انکار اصل وجود امام دوازدهم پرداخت و با مخالفت بزرگان بایان روبه‌رو شد؛

۵. عالمان دینی شیعی مذهب، از آن روی که به اصالت باورداشت مهدویت شیعی باور داشتند، به مواجهه انکاری با آموزه‌های بابی و بهائی پرداختند؛

۶. میرزا حسین نوری، در آثار خود در حوزه مطالعاتی مهدویت شیعی، به بستر ضد بابی و بهائی نگارش آنها اشاره‌ای ندارد؛

نگاه این پژوهش، آثار شیخ احمد شاهرودی از مهم‌ترین نگاه‌ها عالمان شیعی مذهب در نقد آموزه‌های بابی و بهائی است. وی در کتاب *مبسوط خود، الحق المبین*، ضمن بهره‌گیری مداوم از دو کتاب *نجم ثاقب* و *کشف الأستار* از نویسنده آنها اغلب با عنوان «خاتم‌المحدثین» یاد کرده و «خبیر بصیر نقاد محقق عادل» ش گفته و از «مهره در اخبار» ش شمرده است.^۱ نمود دوم این جایگاه را در اثرگذاری میرزا حسین نوری بر میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی می‌توان دید. همان‌گونه که در جایی دیگر نشان داده شده، این عالم دینی که از شاگردان او بود و در مسیر توجه به ساحت امام دوازدهم از او اثر گرفته بود، پس از مهاجرت به مشهد و قرار گرفتن در میان فقیهان تراز اول حوزه علمیه آن شهر، با نفوذ زیادی که در آنجا یافت، یادکرد از امام دوازدهم و توسل و توجه فراوان به او را در آن حوزه علمیه در تراز بالایی فراگیر کرد. در این مسیر، کتاب *نجم ثاقب* یکی از ابزارهای اصلی او بود. نتیجه این کوشش، در سال‌ها و دهه‌های بعد، فراگیری بیشتر اندیشه مهدویت در گستره ایران بود.^۲

۱. همان‌گونه که آمد، نمایی تحلیلی از رویکردهای این عالم دینی در کتاب *زندگانی و اندیشه‌های شیخ احمد شاهرودی: مواجهه با آموزه‌های بابیان، بهائیان، مسیحیان و تجدیدگرایان در پایان دوره قاجار* (نوشته سید مقداد نبوی رضوی) به دست داده خواهد شد.

۲. نک: سید مقداد نبوی رضوی، *میرزا مهدی اصفهانی*، از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان، فصل‌های نخست و پنجم.

۷. برای تحلیل چرایی نگارش آثار مهدویتی میرزا حسین نوری، گفتارهای خود او مورد توجه کافی نبوده است؛

۸. در بررسی مشترکات کتاب *جنة المأوی* و *نجم ثاقب* و نیز نگاه میرزا محمدحسن شیرازی به تراز اعتباری کتاب دوم، دقت لازم صورت گرفته نشده و کتاب دوم کتابی به کلی مستقل از کتاب نخست نمایانده شده است؛

۹. «یادداشت‌های کوتاه درباره زندگی نوری»، با وجود کوتاهی، با نادرستی‌های علمی و روشی بنیادین همراه است؛

۱۰. تحلیل سابقه خاندانی میرزا حسین نوری و بهاءالله با دقت لازم انجام نشده و از نشان دادن بستر ضد بابی و بهائی نگارش آثار مهدویتی او ناتوان است؛

۱۱. دلیل مقدماتی بر بستر ضد بابی و بهائی نگارش آثار میرزا حسین نوری (هجمه قلمی به باب، تجلیل از یکی از عالمان دینی مخالف باب و تقریظ بر کتابی در نقد آموزه‌های بابی و بهائی)، به خودی خود، هیچ تراز از احتمال را بر درستی آن بستر به دست نمی‌دهد، چرا که این رویکرد، با شدت و ضعف، در تمام عالمان شیعی مذهب آن زمان وجود داشت و به او نمی‌توان ویژه‌اش کرد؛

۱۲. در بررسی آثار میرزا حسین نوری، برای به دست دادن قرینه‌هایی جهت استحکام بیشتر دلیل مقدماتی، کوششی صورت نگرفته و

به همان سه مورد جزئی و عمومی بسنده شده است؛

۱۳. دلیل اساسی بر بستر ضد بابی و بهائی نگارش آثار میرزا حسین نوری (ملازمت با یکی از بدترین دشمنان بهاءالله: شیخ عبدالحسین تهرانی) نارساست، چرا که وی، با وجود پیوستگی با شیخ عبدالحسین تهرانی در زمان آن دشمنی‌ها و تجلیل همیشگی از او و نیز با وجود تکاپوهای تبلیغی ازلیان و بهائیان، نخستین کتاب مهدویتی خود را ۲۲ سال بعد نگاشت و کتاب بعدی را نیز با اصرار میرزا محمدحسن شیرازی به نگارش درآورد و کتاب سوم را هم ۱۴ سال پس از کتاب دوم، آن هم به سبب هجمه یکی از عالمان اهل سنت، به دست داد؛

۱۴. آنچه درباره رویکرهای ضد بابی و بهائی شاگردان میرزا حسین نوری آورده شده، مانند دلیل مقدماتی (ش. ۱۱)، در میان عالمان شیعی مذهب آن زمان فراگیر بوده و از توان نشان دادن رویکرد ضد بابی و بهائی استاد ایشان (میرزا حسین نوری) در نگارش آثار مهدویتی‌اش برخوردار نیست؛

۱۵. مواجهات با امام دوازدهم جایگاهی بنیادین در باورداشت مهدویت شیعی ندارد و تنها پس از استواری باور به وجود او معنی دار می‌شود؛

۱۶. در نگاه شیعیان، حیات دیرپای جسمانی و مهدویت امام دوازدهم، با توجه به انبوه گزاره‌های دینی و تاریخی یقین‌آور سنی و شیعی

و همبستگی منطقی و تاریخی آنها با یکدیگر، قطعی و یقینی است؛ قاجار زنده کرد»، نمی توان رسید.¹

۱۷. درباره «شماری از عالمان شیعی مذهب» که «دیدند باورداشت غیبت تمام توجیه های پذیرفتنی برای بازگشت امام را از بین می برد»، نادرست گویی و تحریف انجام شده است؛

۱۸. میرزا حسین نوری در گسترش اندیشه مهدویت در تاریخ معاصر مذهب تشیع جایگاهی بنیادین دارد. آثار او در این حوزه مطالعاتی، به ویژه کتاب *نجم ثاقب در احوال امام غایب*، همواره با استقبال روبه رو بوده و برخی عالمان دینی که از او اثر گرفتند، در بسط اندیشه مهدویت دخالت اساسی داشتند.

ارادت و شیفتگی میرزا حسین نوری به ساحت امام دوازدهم را در آثار گوناگون او و به ویژه در بخش پایانی کتاب *نجم ثاقب* (باب دهم: «در ذکر شمه ای از تکالیف عباد بالنسبه به امام عصر») می توان دید و سپس، در یادکردهای شاگردش، میرزا علی اکبر صدرالاسلام همدانی از او، در کتاب *تکالیف الأنام فی غیبه الإمام* می توان جست.

با در نظر گرفتن نکات بالا، دانسته می شود که مقاله *بازداشت قیامت: میرزا حسین طبرسی نوری و آیین های بابی و بهائی*، هم از نگاه محتوایی و هم از نگاه روش شناسانه، با نقاط ضعف جدی همراه بوده و از اثبات فرضیه خود ناتوان است. به عبارت دیگر، باید گفت: با آنچه در این مکتوب به دست داده شده، به «دیگته شدن» انتشار روایت های گویای مواجهات با امام غایب بر میرزا حسین نوری، «به سبب اوضاع و احوال دینی و اجتماعی و نگرانی هایی

دیگر، سکونت او در سامراء و «تربیت روحی و معنوی» که به «شاگردان و نزدیکان خویش» می داد، سبب ساز نگارش آثار زیادی درباره امام دوازدهم بود، گذشته از آن که اقامت او در آن شهر، به خودی خود، در توجه بیشتر بزرگان مذهب تشیع به ساحت امام دوازدهم مؤثر بود.

ارادت و شیفتگی میرزا حسین نوری به ساحت امام دوازدهم را در آثار گوناگون او و به ویژه در

1. See: Omid Ghaemmaghami, *Arresting the Eschaton*, p. 496.

تمام از دل‌بستگی فراوان به ساحت امام دوازدهم است، از او، به عنوان مرشد این راه، همواره با عنوان‌هایی چون «استاد اعظم» و «مولای معظم» یاد شده و نه تنها در شمار «محبین عاشقین» امام دوازدهم که در میان «کاملین واصلین» به ساحتش گفته شده است.^۱

بخش پایانی کتاب *نجم ثاقب* (باب دهم: «در ذکر شمه‌ای از تکالیف عباد بالنسبه به امام عصر») می‌توان دید و سپس، در یادکردهای شاگردش، میرزا علی اکبر صدرالاسلام همدانی از او، در کتاب *تکالیف الأنام فی غیبة الإمام* می‌توان جست. در آن کتاب که نمودی تام و

کتابنامه

ترکمان، محمد. *مجموعه‌ای از مکتوبات، اعلامیه‌ها ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت*. بی‌جا. [تهران]، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳.

حسینی حائری، سید کاظم. *زندگانی و افکار شهید صدر*. ترجمه و پاورقی حسن طارمی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.

جدیدالاسلام، حاج حسینقلی. *منهاج الطالبین فی الرد علی الفرقة الهالکة البابیة*. بمبئی، مطبع گلزار حسنی، ۱۳۲۰ ق.

خالصی‌زاده، شیخ محمد. *آه از این راه: خاطرات و مبارزات آیه الله شیخ محمد خالصی‌زاده*.

آل کاشف الغطاء، الشیخ محمد الحسین. *عقود حیاتی*. تحقیق: الشیخ امیر آل کاشف الغطاء، النجف، مدرسه و مکتبه الإمام کاشف الغطاء العامة، ۱۴۳۳ ق.

اشراق خاوری، عبدالحمید. *تلخیص تاریخ نبیل زرنندی*. تهران، لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۰۶ بدیع: ۱۳۲۸ ش.

— . *رحیق مختوم (قاموس لوح مبارک قرن)*. ج ۲، بیجا، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۱ بدیع.

الإمامی الخوئی، محمد أمين (اصل: الشیخ صدر الإسلام محمد أمين الإمامی الخوئی).

مرآة الشرق. تصحیح و تقدیم: علی الصدرائی الخوئی، قم، مکتبه سماحة آية الله العظمی المرعشی النجفی الکبری، ۱۴۲۷ ق.

بامداد، مهدی. *شرح حال رجال ایران*. تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۳.

۱. برای آگاهی مقدماتی، نک: سیدمقداد نبوی رضوی، میرزا مهدی اصفهانی، از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان، صص ۲۳ تا ۳۱.

- ترجمه و بازپژوهی: علی شمس، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۹۷.
- درایتی، مصطفی. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا). تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران.
- فهرست‌واره دست‌نوشته‌های ایران (دنا). تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹.
- دولت‌آبادی، یحیی. حیات یحیی. تهران، انتشارات فردوس و انتشارات عطار، ۱۳۶۲.
- شاهرودی، شیخ احمد. حق المبین. به کوشش محمدحسن قدردان قراملکی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲.
- شبیری زنجانی، سید موسی. جرعه‌ای از دریا. قم، مؤسسه کتابشناسی شیعه.
- شریف کاشانی، شیخ محمد مهدی. تاریخ جعفری: نمایی از منازعات بابیان و بهائیان و کوشش‌های پیشامشروطه بابیان مشروطه‌خواه. به کوشش سید مقداد نبوی رضوی، تهران، نشرنگاه معاصر، ۱۳۹۸.
- الصدر، السید حسن. بغية الوعاة في طبقات مشايخ الإجازات. کتاب شیعه، ش ۷ و ۸، صص ۴۳۱ تا ۵۵۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
- تکملة أمل الآمل. تحقیق: حسین علی محفوظ، عبدالکریم الدباغ و عدنان الدباغ، بیروت، دار المؤرخ العربی، ۱۴۲۹ ق.
- طبقات الإجازات بالروایات (إجازة آية الله السيد حسن الصدر لآية الله السيد صدرالدين الصدر و الشيخ محمدباقر النجفي الإصفهاني المشتهر بألفت). مع تعليقات العلامة آية الله العظمى السيد موسى الشبيري الزنجاني، تحقيق: ناصرالدين الأنصاري القمي، تهران، مؤسسه فرهنگي امام موسی صدر، ۱۳۹۷.
- صدرالاسلام همدانی، شیخ علی‌اکبر. تکالیف الأنام في غيبة الإمام. نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۸۵۰۵.
- الطهرانی، الشيخ آغايزرگ. الذريعة إلى تصانيف الشيعة. بیروت، دار الأضواء، بی تا.
- طبقات أعلام الشيعة. بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۳۰ ق.
- فاضل مازندرانی، اسدالله. اسرار الآثار خصوصی. بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ج ۴، ۱۲۹ بدیع.
- تاریخ ظهور الحق. ج ۲ و ۴ (نسخه خطی).
- الفقيه الإيماني، الشيخ مهدی. الإمام المهدي عند أهل السنة. تهران، المجمع العالمي لأهل البيت، ۱۴۳۱ ق.
- فیضی، محمدعلی. حضرت بهاءالله. بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۵ بدیع.
- القمی، الشيخ عباس. الكنى والألقاب. تهران، مكتبة الصدر، ۱۳۹۷ ق.

- کرمانی، حاج محمدخان. **تقویم العوج**. بمبئی، مطبع گلزار حسنی، ۱۳۱۱ ق.
- . **شمس المضيئة** در رد شبهات بایه. بی جا، بی نا. (خط احمد بصیرت)، ۱۳۲۲ ق.
- کرمانی، حاج محمدکریم خان. **إزهاق الباطل فی رد الباب المرتاب**. المندرج فی: **الکرمانی**، الحاج محمدکریم خان. **مکارم الأبرار (العربية)**، ج ۸.
- . **تیر شهاب** در رد باب خسران مآب، مندرج دز: **کرمانی**، حاج محمدکریم خان. **مکارم الأبرار (فارسی)**، ج ۶.
- . **رساله** در رد باب مرتاب، مندرج دز: **کرمانی**، حاج محمدکریم خان. **مکارم الأبرار (فارسی)**، ج ۶.
- . **الشهاب الثاقب فی رد النواصب**، المندرج فی: **الکرمانی**، الحاج محمدکریم خان. **مکارم الأبرار (العربية)**، ج ۸.
- . **مکارم الأبرار: مجموعة مصنفات العالم الربانی و الحکیم الصمدانی مولانا المرحوم الحاج محمدکریم خان الکرمانی**. البصرة، شركة الغدير للطباعة و النشر المحدودة، ۱۴۳۴ ق.
- . **مکارم الأبرار: مجموعة مصنفات عالم ربانی و حکیم صمدانی مرحوم آقای حاج محمدکریم خان کرمانی**. البصرة، شركة الغدير للطباعة و النشر المحدودة، ۱۴۳۵ ق.
- کرمانی، میرزا آقاخان؛ روحی، شیخ احمد. **هشت بهشت**. بی جا، بی نا. (چاپ ازلیان)، بی تا.
- لکنهویی کشمیری، میرزا محمد مهدی. **تکملة نجوم السماء**. قم، مکتبه بصیرتی، بی تا.
- مدرّس، میرزا محمد علی. **ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب یا کنی و القاب**. تبریز، کتابفروشی خیام، بی تا.
- مرآتی نوری، بدیعه. **وقایع راستین تاکنون**. بی جا، بی نا. (چاپ تایپی ازلیان تهران)، بی تا.
- الموسوی الإصفهانی الکاظمی، السید محمد مهدی. **أحسن الودیعة فی تراجم مشاهیر مجتهدی الشيعة**. قدم له و علق علیه السید عبدالستار الحسنی، قم، مؤسسه تراث الشيعة، ۱۴۳۷ ق.
- نبوی رضوی، سید مقداد. **اندیشه اصلاح دین در ایران**، مقدمه ای تاریخی. تهران، انتشارات شیراز، کتاب ما، ۱۳۹۶.
- . **تاریخ مکتوم: نگاهی به تلاش های سیاسی فعالان ازلی در مخالفت با حکومت قاجار و تدارک انقلاب مشروطه**. تهران، انتشارات شیراز، کتاب ما، ۱۳۹۵.
- . **تحلیل کشتارهای بهائیان از ازلیان در ابتدای دعوت بهاء الله**، مندرج دز: نوری، عزیه خانم و همکاران. **تنبيه النائمین**. به کوشش سید مقداد نبوی رضوی، تهران، نشرنگاه معاصر، ۱۳۹۴.

- . دیاچه‌ای بر تنبیه النائمین، مندرج دز: نوری، عزیه خانم و همکاران. تنبیه النائمین. به کوشش سیّد مقدار نبوی رضوی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
- . جایگاه امام دوازدهم شیعیان در مسیر دعوت میرزا علی محمد باب، مندرج دز: نوری، عزیه خانم و همکاران. تنبیه النائمین. به کوشش سیّد مقدار نبوی رضوی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
- . میرزا تقی خان امیرکبیر در نگاه بابیان و بهائیان. فصلنامه بهائی شناسی، ش ۱۲، زمستان ۱۳۹۸.
- . میرزا مهدی اصفهانی، از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان. تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۶.
- . نقش وقایع نگاران بابی در گزارش‌گری جنبش مشروطیت ایران. فصلنامه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ش ۶۱ و ۶۲، بهار ۱۳۹۱.
- نوری، عزیه خانم و همکاران. تنبیه النائمین. به کوشش سیّد مقدار نبوی رضوی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
- النوری، المیرزا حسین. جنة المأوی فی من فاز بلقاء الحجة أو معجزته فی الغیبة الكبرى. النجف، مرکز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدي، ۱۴۲۷ ق.
- . خاتمة مستدرک الوسائل. بیروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۹ ق.
- . كشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار. تحقیق: أحمد علی مجید الحلی، كربلاء، مكتبة و دار مخطوطات العتبة المقدسة العباسية، ۱۴۳۲ ق.
- . نجم ثاقب در احوال امام غایب. قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۴.
- Amir Arjomand, Said. **The Shadow of God & the Hidden Imam**. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions*. Columbia, University of South Carolina Press, 2003.
- Ghemmaghami, Omid. *Arresting the Eschaton: Mirza Husayn Tabarsi Nouri (d. 1902) and the Babi and Baha'i Religions*. Journal of Religious History, Vol. 36, No. 4, December 2012.

نگاهی به واقعه بدشت

محمد دروگر

چکیده

اعتقادات جریان باییت اگرچه در ابتدا حول محور زمینه‌سازی برای ظهور منجی موعود شیعیان می‌گردید، اما از سال ۱۲۶۴ قمری به بعد دچار تغییرات بزرگی شد، به‌گونه‌ای که پیروان او، همه کوشش خود را به‌ویژه در نشست بدشت به‌کار بستند تا ضمن اعلام نسخ شریعت اسلام، شریعت ادعایی جدید را دینی مستقل و بدیع جلوه دهند. میرزا علی محمد باب نیز پس از با خبر شدن از آن واقعه، از ادعای باب امام زمان بودن عبور کرد و نسخ اسلام را اعلام کرد و داعیه‌دار ظهور آیین جدیدی به نام آیین بیان شد و خواستار جایگزین ساختن کتاب «بیان» به جای قرآن شد. این موضوع که او در ادعای خود دنباله‌روی از پیروان خود می‌کند، غیرالهی بودن آیین بیان را نشان می‌دهد. همچنین، تصویر واقعی قره‌العین که در آن واقعه و بعد از آن دیده می‌شود، نه زنی مترقی و حامی آزادی بانوان، که انسانی قدرت طلب، ستیزه‌جو، و مروج خشونت موجود در آثار باب بود و هدفی جز رسیدن به مدارج بالای قدرت نداشت. در این مجال سعی داریم به بررسی آنچه که در روستای بدشت رخ داد و چگونگی اعلان نسخ اسلام توسط باب پردازیم.



کلیدواژه: باب، باییت، نسخ اسلام، بدشت

مقدمه

شوقی ربانی درباره او می نویسد:

بدشت روستایی است در حومه شاهرود، در شمال شرقی ایران، که به علت واقعه‌ای که در ماه‌های رجب و شعبان ۱۲۶۴ قمری در آن رخ داد، در تاریخ معاصر ایران مورد توجه قرار گرفته است؛ ماجرابی که از آن به عنوان اولین اجتماع

بایبان یاد می‌کنیم. گرچه این ماجرا خود در دل حادثه‌ای بزرگ‌تر رخ داد و آن شورش مسلحانه بایبان با نیت

«حاجی ملامحمدعلی

بارفروشی، هنگام کودکی خادم

سرای حاجی محمدعلی

مجتهد مازندرانی بود. چون

به حد رشد و بلوغ رسید،

یک چند روزگار خویش را در

تحصیل علم صرف و نحو

و مسائل فقه و اصول به پای

برد و نیز زر و مال چندان بیندوخت که زیارت

مکه متبرکه بروی واجب افتاد و سفر مکه پیش

داشت. از قضا در عرض راه با میرزا علی محمد

باب دچار گشت و با او چند مجلس سخن کرده،

شیفته کلمات او شد و در پایان امر دل بدو داد و

از پیروان او گشت. بعد از مراجعت از مکه روانه

مازندران شده، در بارفروش سکون اختیار کرد»^۱.

گرچه این ماجرا خود در دل حادثه‌ای بزرگ‌تر رخ داد و آن شورش مسلحانه بایبان با نیت تسخیر ایران و برپایی سلطنت بایانی بود (که در نهایت منجر به وقوع جنگ بزرگ قلعه طبرسی شد)؛ اما با توجه به اهمیت آنچه که در بدشت رخ داد، جا دارد که جداگانه بررسی شود.

الف) نقش آفرینان واقعه بدشت

رهبری اجلاس در اصل برعهده چهار نفر بود:

۱. ملامحمد علی بارفروشی:

ملامحمدعلی بارفروشی که علی محمد باب او را

ملقب به قدوس کرده بود، هجدهمین و آخرین

نفر از حروف حی و بسیار مورد احترام بابی‌ها بود.

درباره او در منابع مسلمان اطلاعات کمی وجود

دارد، اما وی را از جمله شاگردان سیدکاظم رشتی

گفته‌اند.

۱. شوقی ربانی، قرن بدیع، ترجمه نصرت‌الله مودت، مؤسسه

معارف بهائی، انتاریو، کانادا، جلد ۱، ص ۸۰.

۲. محمدتقی لسان‌الملک سپهر، ناسخ‌التواریخ، به کوشش

جمشید کیان‌فر، انتشارات اساطیر، تهران، ج ۳ ص ۱۰۱۴.

آنچه که دربارهٔ نحوه ایمان آوردن بارفروشی به علی محمد باب در منابع بهائی آمده، مؤید این گفتهٔ سپهر است. برطبق آنچه که اشراق خاوری در تاریخ نبیل زرنندی آورده، در سال ۱۲۶۰ قمری، بارفروشی در حین سفر و هنگام عبور از شیراز با دوست و هم‌درسی خود، ملاحسین بشرویه‌ای ملاقات نمود و مشارالیه او را به نزد باب برد.^۱

سپهر درباره او چنین می‌نویسد:

۲. ملاحسین بشرویه‌ای:

«ملاحسین یک تن از مردم بشرویه است. در آغاز زندگانی به کسب علوم رسمیه مانند صرف و نحو و فقه و اصول روزگار می‌گذاشت و آن نیرو نداشت که در تحصیل علوم با علمای عهد انباز شود و سامان خود را بساز کند. لاجرم از روی چاره هر روز رأیی می‌زد و حیلتی می‌انگیخت. در این وقت او را مسموع افتاد که میرزاعلی محمد باب از بوشهر به شیراز سفر کرده و به قانونی جدید و شریعتی تازه خود را بلندآوازه ساخته. پس بی‌توانی از خراسان طریق شیراز برگرفت و بعد از ورود بدان بلده به نهانی میرزاعلی محمد باب را دیدار کرد و آیین او را پذیرفتار شد».^۴

وی که از فرزندان حاجی ملا عبدالله صباغ بود، گرچه در بدشت حضور نداشت اما رخداد مذکور در دل جریانی بزرگ‌تر واقع شد که در وقوع آن نقش مستقیم داشت.^۲ ملاحسین در سال ۱۲۲۹ ه ق در قریه بشرویه از توابع شهرستان فردوس واقع در خراسان به دنیا آمد. مدتی در مدرسه میرزاجعفر مشهد مشغول به تحصیل بود و در همین ایام با عقاید شیخ احمد احسائی آشنایی یافت. پس، برای آشنایی بیشتر با او در سن هجده‌سالگی مشهد را به قصد کربلا ترک کرد و در آنجا به مدت نه سال به شاگردی سیدکاظم رشتی پرداخت و از مقریان او شد.

نکته مهم درباره ایمان ملاحسین و سایر مؤمنان اولیه به آیین باب - که راستای تحلیل‌های ما دربارهٔ سلوک عملی بایان اولیه را مشخص می‌کند - این است که رفتارهای ایمانی آن‌ها براساس مندرجات دو کتاب اول باب، یکی

پس از درگذشت سید رشتی در کربلا، افراد زیادی ادعای جانشینی وی را داشتند. بشرویه‌ای در ابتدا به سراغ میرزاحسن گوهر و حاج محمدکریم خان کرمانی و دیگران رفت،

۱. رک: عبدالحمید اشراق خاوری، تاریخ نبیل زرنندی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، صص ۵۷ و ۵۸.
۲. نگارنده به زودی در مقاله‌ای جداگانه به وقایع جنگ بزرگ قلعه طبرسی خواهد پرداخت.
۳. رک: مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۷، ج ۱، صص ۳۷۹ تا ۳۸۳.
۴. سپهر، همان، ص ۱۰۱.

«و انا نحن ان شاء الله في يوم الذکر لننزل علی سرائر حمراء و نقتلکم باذن الله باسیافنا علی الحق کما تکفرون و تعرضون عن کلمتنا الاکبر هذا الفتی العربی الذی قد کان فی ام الكتاب علیاً حکیماً» (قیوم الاسماء، سورة الاشارة ۳۴).

ترجمه: و همانا ما، اگر خدا بخواهد، در روز ذکر حتما نازل خواهیم شد بر تخت های قرمز و با شما به اذن خدا با شمشیرهایمان برحق می جنگیم، همان طور که کفرورزیدید و از کلمه اکبر ما، این جوان عربی که در ام الكتاب علی حکیم بوده است، روی گردانید.

«یا ایها الحبیب حرّض المؤمنین علی القتال ان یکن منکم عشر رجال صابرون یغلبوا باذن الله الفأ... اصبروا یا اهل الصبر فان الله قد کان معکم فی ذلک الباب علی الحق بالحق رقیباً. لن تنالوا البرّ حتّی تنفقوا انفسکم لانفسنا فی سبیل الله العلیّ علی الحق القویّ انفاقاً» (قیوم الاسماء، سورة القتال ۹۷).

ترجمه: ای حبیب! مؤمنان را به جنگ تشویق کن که اگر در میان شما ده فرد صبور باشند، توانایی تقابل و پیروزی بر هزار نفر را دارند... ای اهل بردباری، صبر پیشه کنید که خداوند در این راه با شما همراه است و در راه حق از شما مراقبت می کند. هرگز به نیکی عمل نکرده اید تا آن زمان که جان هایتان را در راه جان ما و در راه خدا و مسیر حق به نیکویی انفاق کنید.

"قیوم الاسماء" و دیگری "تفسیر سوره کوثر" شکل گرفته بود که در همان روز آغاز دعوتش در برابر ملاحسین بشروه ای قرار داد. سایر کتاب هایی که باب در سال های بعد نوشت عمدتاً به دست بایان اولیه نرسید، چراکه بیشتر آنان در جریان شورش های سه گانه بابیه کشته شدند.

از میان مندرجات این دو کتاب باید روی دو نکته دست گذاشت:

اول: آنچه در این دو کتاب آمده، برخلاف آنچه که بعدها در سال ۱۲۶۴ قمری رخ داد و نسخ اسلام را اعلام کردند، تأکید دارد بر اینکه علی محمد شیرازی باب امام دوازدهم شیعیان است. در این معنا، بایان اولیه عموماً با تصور اینکه خون خود را نثار راه ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می کنند، به او ایمان آوردند.

دوم؛ برخلاف تحلیل های بعضی از مورخان، جنبش بابیه یک جنبش تحول خواه فکری نبود که به علت دگراندیشی توسط میرزاتقی خان فراهانی سرکوب شد؛ بلکه شورشی از نوع شورش داعشیان کنونی بود. بابی ها از جانب علی محمد باب دستور داشتند که با زور شمشیر دست به قیام بزنند و ایران را تسخیر نمایند و هرکس را که به باب ایمان نیاورد، بکشند و کلیه مظاهر شرک و نفاق، از دید خودشان، را نابود کنند تا زمینه برای ظهور منجی موعود شیعیان آماده شود.

به این موارد نگاه کنید:

«یا ایها المؤمنین اذا جائکم الکتاب من عند الذکر فانقطعوا الی الله الحق و اشتروا

الاسلحة لانفسکم لیوم الجمع فانّ القتال علی المؤمنین قد کان باذن الله فی کتابه الاکبر هذا علی الحق بالحق موقوفاً» (قیوم الاسماء، سورة الجهاد ۱۰۰).

۳. قره العین:

نام اصلی اش فاطمه و کنیه اش ام سلمه بود. در بعضی از کتاب ها نام زرین تاج را هم برای او نوشته اند.^۱ پدرش حاج ملا محمد صالح برغانی

قزوینی از علمای به نام دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار بود. در اینکه چرا به قره العین ملقب شد دو نظر موجود است. برخی معتقدند که چون در پیشگاه پدرش بسیار عزیز بود، قره العین خوانده می شد؛ اما گروه دیگر چنین باور دارند که هنگام پیوستن به جریان فکری شیخیه، رساله ای در وصف حالات شیخ احمد احساسی

از میان مندرجات این دو کتاب باید روی دو نکته دست گذاشت: اول؛ آنچه در این دو کتاب آمده، برخلاف آنچه که بعدها در سال ۱۲۶۴ قمری رخ داد و نسخ اسلام را اعلام کردند، تأکید دارد بر اینکه علی محمد شیرازی باب امام دوازدهم شیعیان است. در این معنا، بایان اولیه عموماً با تصور اینکه خون خود را نثار راه ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه می کنند، به او ایمان آوردند.

ترجمه: ای مؤمنان، هنگامی که کتاب از سوی ذکر (یعنی باب) به شما رسید، در راه خدا با همه کس قطع رابطه کنید و برای خود سلاح بخرید تا در روزی که همگی جمع می شوید از آن استفاده کنید که جنگ و قتال به اذن پروردگار در کتاب بزرگ او بر مؤمنان واجب شده است.

«یا جنود الحق اذا وقفتم علی الحرب مع المشرکین لن تخافوا

عن کثرتهم فانّا قد کتبنا علی قلوبهم الرعب عنکم اقتلوا المشرکین و لاتذروا علی الارض بالحق علی الحق من الکافرین دیاراً حتی طهرت الارض و من علیها بقیة الله المنتظر» (قیوم الاسماء، سورة الجهاد ۹۸).

ترجمه: ای لشکر حق، هنگامی که برای جنگ با مشرکان مستقر شدید، از تعداد زیاد آنان نترسید، پس همانا ما بر دل هایشان ترس از شما را نوشتیم. مشرکان را بکشید و بر زمین به خاطر حق و برحق

نوشت و برای سید کاظم رشتی فرستاد. چون سید رشتی این رساله را دید و از قدرت قلم نویسنده به شگفت آمد، او را در مکاتباتش قره العین خطاب کرد.^۲

۱. نگارنده به زودی به آرای جهادی باب در سال اول دعوتش خواهد پرداخت.
۲. رک: بامداد، همان، ص ۲۰۴ و نیز سپهر، همان، ص ۹۹۷ و نیز علی الوردی، لمحات الاجتماعیه من تاریخ العراق الحدیث ج ۱، ص ۱؟
۳. رک: بامداد، همان، ص ۲۰۵ و نیز میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، به کوشش ادوارد براون، ص ۱۴۰.

سپهر درباره او می‌نویسد:

پدرش یک تن از اجله فقها بود و شوهرش ملا محمدتقی^۱ عموزاده وی است که او نیز فضلی به کمال داشت و عمّش ملا محمدتقی، مجتهدی است که صیت فضل و تقوای او در همه بلدان و امصار پراکنده است و این

دختر با اینکه رویی چون قمر و زلفی چون مشک ازفر داشت، در علوم عربیه و حفظ احادیث و تأویل آیات فرقانی با حظی وافربود.^۲

مهدی بامداد می‌نویسد که با بالا گرفتن اختلافات

میان شیخیه و امامیه، میان

خانندان برغانی قزوینی که گروهی از آنان به شیخیه گرویده بودند دودستگی ایجاد شد. طاهره به شیخیه پیوست اما پدرشوهرش ملا محمدتقی (شهید ثالث) و نیز همسرش ملا محمد، به مخالفت شدید با این جریان فکری پرداختند. به همین جهت میان طاهره و همسرش جدایی افتاد و قره‌العین شوهر و سه فرزندش را رها کرد و برای دیدار با سیدکاظم رشتی به کربلا رفت.^۳

از سوی دیگر، مورخانی چون دنیس مک‌اوئن، عباس امانت و موژان مومن معتقدند که طاهره اندکی پس از ازدواج و به همراه همسرش برای سیزده سال به کربلا و نجف رفت و تحصیلات در زمینه فقه، کلام و سایر علوم دینی را دنبال نمود و موفق شد در کربلا

در محضر سیدکاظم رشتی تدریس نموده و در سال ۱۸۴۱ به همراه همسر و خانواده‌اش به قزوین بازگردد.^۴ در طول این مدت، همسرش به تحصیل نزد ملا محمدباقر قزوینی از روحانیون اصولی می‌پرداخت و طاهره به شیخیه گرایش

داشت.^۵ در بازگشت به قزوین این دوازده‌یکدیگر جدا شده و پس از وقفه‌ای سه‌ساله، در سال ۱۸۴۴ طاهره به همراه خواهر و شوهرخواهرش به کربلا بازگشت.^۶

شایان ذکر است که تمام ایمان مشارالیها به آیین باب، مانند همه بایبان اولیه، براساس همان دو کتاب سابق‌الذکر بود و حتی به عقیده نگارنده، تا زمان اعدامش در ۱۲۶۸ ق، نه‌تنها خود باب را ندید، بلکه سایر آثار باب هم به دست او نرسید.

4. McEoin, Denis (۲۰۰۹). The messiah of Shiraz: studies in early and middle Babism. pp 214&215.

5. Amanat, Abbas (1989). *Resurrection and renewal: the making of the Babi movement in Iran, 1844-1850*. US: Cornell University Press. pp. 297

6. momen• moojan (۲۰۰۳). «Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family». Iranian Studies. ۳۶. United Kingdom (UK), Oxfordshire: Carfax Publishing Co. p329.

۱. سپهر در ذکر اسم همسر قره‌العین دچار اشتباه شده است، وی ملا محمد نام داشت.

۲. سپهر، همان، ص ۹۹۷.

۳. رک: بامداد، همان، ص ۲۰۶.

نوشته جات حضرت رازیارت نمود ایمان شهودی نیز آورد و در ایمان خود چنان کامل ایستاد که در راه محبت آن جناب چشم از حب مال و عیال و اسم و رسم خود پوشید.^۲

شایان ذکر است که تمام ایمان مشارالیها به آیین باب، مانند همه بایبان اولیه، براساس همان دو کتاب سابق الذکر بود و حتی به عقیده نگارنده، تا زمان اعدامش در ۱۲۶۸ ق، نه تنها خود باب را ندید، بلکه سایر آثار باب هم به دست او نرسید.

۴. میرزا حسین علی نوری:

وی فرزند میرزا عباس نوری ملقب به میرزا بزرگ بود و در دوم محرم ۱۲۳۳ ق در تهران متولد شد. میرزا حسین علی مانند سایر بایبان اولیه، از میان شیخیان به بابیه پیوست. پس از ادعای علی محمد شیرازی، به واسطه ملا حسین بشرویه‌ای و نیز معلم خود میرزا محمد، در شمار نخستین گروندگان به باب درآمد^۳ و از فعال‌ترین افراد بابی شد که بایگیری را به‌ویژه در نور و مازندران ترویج می‌کرد. برخی از برادرانش، از جمله برادر کوچک‌ترش، میرزایحیی معروف به «صبح ازل» نیز بر اثر تبلیغ او به این مکتب پیوستند.^۴

۲. همان، ص ۱۴۰.

۳. ن. ک. ح. م. بالیوزی، بهاء‌الله شمس حقیقت، ترجمه از انگلیسی: مینو ثابت، صص ۴۸، ۵۱.

۴. ن. ک. بالیوزی، همان، صص ۸۵ تا ۹۱.

با این همه، درباره اینکۀ طلاق واقعی و شرعی بین طاهره و همسرش جاری شده بود یا خیر، در منبع متقدم بابی، نقطه‌الکاف، نکته‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد قره‌العین احتمالاً بدون جاری شدن صیغه طلاق، خانواده خود را رها کرده است.

میرزاجانی کاشانی در ذکر وقایعی که پس از بازگشت قره‌العین (پس از ایمان آوردنش به باب) در قزوین رخ داد، می‌نویسد:

«خلاصه هرچه کردند که با شوهرش ملا محمد پسر عموی خود که حاجی ملا تقی بوده باشد، صلح نماید قبول نکردند و می‌فرمودند که چون او قبول امر حق را نکرده است [بابی نشده است] خبیث می‌باشد و من طاهره می‌باشم و جنسیت فیما بین ما نیست».^۱

پس از مرگ سید کاظم رشتی، قره‌العین که مانند دیگر شیخی‌ها به دنبال جانشین او می‌گشت، به نامه‌نگاری با ملا حسین بشرویه‌ای پرداخت و این ماجرا اسباب ایمان آوردنش به باب را فراهم کرد.

«هنگامی که جناب آخوند ملا حسین در تفحص آن شمس حقیقت بودند ایشان عریضه نوشته بود و ایمان غیبی آورده بود. من بعد از آنکه حضرت ظاهر شدند عریضه ایشان را خدمت حضرت دادند و از جمله حروف حی گردید و بعد از آنکه

۱. میرزاجانی کاشانی، همان، ص ۱۴۲.

ب) مقدمات واقعه

اگر سلامت جان خواهی اقامت این شهر را بدرود کن. ملا حسین چون کار بر مراد نیافت، خطی به حاجی ملا محمدعلی بارفروشی فرستاد و مکتوبی به قزوین از بهر قرة العین کرد و هر دو تن را به خراسان طلب داشت تا از آنجا دعوت خویش را آشکار کنند و خود بی توانی از طهران راه برگرفت و از آنجا سفر خراسان نمود.^۳

به این ترتیب بشروهی ای و بارفروشی در مشهد به هم پیوستند و دست به تبلیغ گسترده زدند. در همین دوران فتنه نظامی بزرگ الهیارخان آصف الدوله با همکاری پسرش حسن خان سالار و با همراهی مالی و نظامی انگلیسی ها با هدف تجزیه خراسان در جریان بود. شاهزاده حمزه میرزا (برادر شاه) که به جهت سرکوبی سالار در چمن رادکان به سر می برد، وقتی از فعالیت های بشروهی ای آگاه شد، دستور جلب و دستگیری او را داد.^۴ در زمان و با دستگیر شدن بشروهی ای، بارفروشی هم با جمع یارانش مشهد را ترک نمود.^۵ از دیگر سوقرة العین نیز که به جهت دست داشتن در شهادت عمویش ملا محمد تقی برغانی (شهید ثالث) دستگیر شده و محبوس بود،^۶ با

پس از آنکه حکومت باب را دستگیر و روانه زندان در قلعه چهریق کرد، ملا حسین بشروهی ای به طریقی توانست خودش را به محل زندان باب برساند و از او کسب تکلیف کند. در این دیدار بشروهی ای مأمور شد که به خراسان سفر کند و بر طبق آنچه که در آموزه های کتاب قیوم الاسماء آمده بود، دست به تبلیغ و تهیه عده و عده بزند و شورشی را برای تسخیر کل ایران و کشتن غیربابی ها، مطابق آنچه که در آیات کتاب قیوم الاسماء آمده و پیش از این ذکرش رفت، آغاز کند.^۲

در این بین، ملاحسین ابتدا برای تبلیغ شاه قاجار و دعوت او به بابی شدن راهی تهران شد. سپهر در این باره می نویسد:

«... و کتابی از باب به شاهنشاه مبرور محمدشاه و حاجی میرزا آقاسی آورده بود بدین شرح که: "اگر حمل بیعت مرا برگردن و متابعت مرا واجب شمارید این سلطنت شما را بزرگ خواهیم کرد و دول خارجه را در تحت فرمان شما خواهیم داشت". ملا حسین کتاب باب را ظاهر ساخت و دعوت او را اظهار کرد. کارداران دولت او را تهدید فرستادند که از این گونه ترهات لب ببند و

۱. رک: علیقلی میرزا اعتضاد السلطنه، فتنه باب، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران ۱۳۵۱ ش، ص ۲۰.
 ۲. رک: "محمدجعفر بن محمدعلی خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۶" و نیز "میرزاجانی کاشانی، همان، ص ۱۳۹".

۳. سپهر، همان، صص ۱۰۱۱ و ۱۰۱۲.
 ۴. رک: "سپهر، همان، ۱۰۱۲" و نیز "رضافلی خان هدایت، تاریخ روضة الصفا تهران، ۱۳۳۹، ج ۱۰، صص ۴۲۱ و ۴۲۲".
 ۵. Abbas Am'anat, Resurrection and renewal: the making of the Babi movement in Iran, 1844-1850, Ithaca 1989, p324 & 325.
 ۶. رک: "سپهر، همان، ۱۰۱۴" و نیز "حسین محبوبی اردکانی، تعلیقات حسین محبوبی اردکانی بر المآثر و الآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۶۲۵) و نیز "میرزاجانی کاشانی، همان، ص ۱۴۴".



کاروانسرای بدشت

کمک میرزا حسین علی نوری از زندان گریخت و (ج) در بدشت چه رخ داد؟

سپهرمی نویسد:

«چون [قره‌العین] در منزل بدشت که یک فرسنگی بسطام است مقام کرد، حاجی محمد علی هم از خراسان رسید و با قره‌العین یکدیگر را دیدار کردند و چند کورت مجلس را از

به همراه یارانش راهی خراسان شد.^۱
بدشت محل ملاقات این دو گروه بود.

۱. رک: عبدالحمید اشراق خاوری، همان، صص ۲۷۳ تا بیگانه پرداخته به مشاورت بنشستند و در رواج ۲۷۸.

«قرّة العین منبری در انجمن اصحاب نصب کرده، بی پرده بر منبر صعود کرد و برقع از رخ برکشید و چهره تابنده را که مهر درخشانده بود با مردمان بنمود و گفت: "هان ای اصحاب! این روزگار ما از ایام فترت شمرده می شود. امروز تکالیف شرعیه یک باره ساقط است و این صوم و صلوة و ثنا و صلوات کاری بیهوده است. آنگاه که میرزاعلی محمد باب اقلیم سبعة را فرو گیرد

و این ادیان مختلفه را یکی کند، به تازه، شریعتی خواهد آورد و قرآن خویش را در میان امت ودیعتی خواهد نهاد و هر تکلیف که از نو بیاورد، بر خلق روی زمین واجب خواهد گشت. پس امروز زحمت بیهوده بر خویش روا مدارید و زنان خویش را در مضاجعت طریق مشارکت بسپارید و در

اموال یکدیگر شریک و سهمیم باشید که در این امور شما را عقابی و نکالی نخواهد بود.^۶ به این واقعه در منابع بهائی چنین اشاره شده است:

«یک روز هنگامی که هیکل مبارک به علت نقاهت ملازم بستر بودند، جناب طاهره که در نظر بابیان مظهر عفت و عصمت و در تقوی و طهارت رجعت حضرت فاطمه محسوب

۶. سپهر، همان، صص ۱۰۱۴ و ۱۰۱۵.

دین میرزاعلی محمد باب و عاقبت پرده از کار برگرفتند»^۱.

در اجتماع بدشت ۸۱ نفر از بابی های ایران شرکت داشتند و حدود سه هفته به گفت و گو پرداختند.^۲ بنا بر آنچه که در منابع بهائی آمده، میرزاحسین علی نوری در فراهم آوردن امکان برگزاری این همایش نقش مهمی داشت و او بود که سه باغ هم جوار را برای سکونت بابی ها اجاره کرد.^۳

در اجتماع بدشت ۸۱ نفر از بابی های ایران شرکت داشتند و حدود سه هفته به گفت و گو پرداختند. بنا بر آنچه که در منابع بهائی آمده، میرزاحسین علی نوری در فراهم آوردن امکان برگزاری این همایش نقش مهمی داشت و او بود که سه باغ هم جوار را برای سکونت بابی ها اجاره کرد.

اتفاق مهمی که در بدشت رخ داد اعلام نسخ اسلام و برداشتن حجاب از جانب قرّة العین بود.^۴

شوقی نسخ اسلام را یکی از اهداف اصلی گردهمایی بدشت دانسته و می نویسد:

«هدف اصلی و اساسی این اجتماع عظیم (بدشت)، آن بود که اولاً به وسایل مقتضی، استقلال امر بیان و انفصال شریعت رحمان از رسوم و آداب و سنن و شرایع قبلیّه به نحو مؤثر و نافذ اعلام گردد»^۵.

سپهر در این باره می نویسد:

۱. سپهر، همان، ۱۰۱۴.
۲. رک: امانت، همان.
۳. رک: اشراق خاوری، همان، ص ۲۸۵.
۴. رک: امانت، همان و نیز میرزاجانی کاشانی، همان.
۵. شوقی ربانی، قرن بدیع، کانادا: مؤسسه معارف بهائی، دوم، ۱۹۹۲م، ص ۹۳.

آیتی، در گزارشی از گردهمایی بدشت می نویسد: «در موضوع احکام فروعیه، سخن رفت. بعضی را عقیده این بود که هر ظهور لاحق، اعظم از سابق است و هر خلفی، اکبر از سلف و براین قیاس، نقطه اولی، اعظم است از انبیاء سلف و مختار است در تغییر احکام فروعیه... قره العین، از قسم اول بود. اصرار داشت که باید به عموم

اخطار شود و همه بفهمند که قائم دارای مقام شاریت است و حتی شروع شود به بعضی تصرفات و تغییرات از قبیل افطار صوم رمضان و امثالها».^۴

این اقدام قره العین در همان اجلاس بدشت باعث شد که عده زیادی از باب و بایت روی بگردانند. عده زیادی که

با تصور یاری کردن امام دوازدهم شیعیان به باب پیوسته بودند، با این اقدام بسیار سرخورده شدند به گونه ای که بعضی از آن ها حتی واکنش هایی شدید نشان دادند. به عنوان مثال عبدالخالق اصفهانی گلوی خودش را برید و خودکشی کرد.^۵

«حصار از ملاحظه این منظره، سخت دچار حیرت و دهشت گشتند و حضور وی را به نحو مذکور در جمع نفوسی که حتی مشاهده

۴. آیتی، عبدالحسین، الكواكب الدرية فی مآثر البهائية،

مصر: السعادة، ۱۳۴۲ق، ص ۱۲.

۵. ر.ک: اشراق خاوری، همان، ص ۲۸۸.

می گردید، ناگهان بی ستر و حجاب در محضر مبارک در مقابل اصحاب ظاهر شد و در جانب راست جناب قدوس که آثار خشم و غضب از رخسار ایشان هویدا بود، جالس گردید و با کلمات آتشین حلول دور جدید را اعلام [کرد] و نسخ سنن و شعائر قدیمه را علی رؤس الاشهاد ابلاغ نمود».^۱

اشراق خاوری، در گزارش شیوه نسخ اسلام در بدشت می نویسد:

«در ایام اجتماع یاران در بدشت، هر روز یکی از تقالید قدیمه الغاء می شد».^۲

وی همچنین آورده است:

«جناب طاهره، حاضرین را مخاطب ساخته، فرمودند: «خوب فرصتی دارید؛ غنیمت

بدانید، جشن بگیرید؛ امروز، روز عید و جشن عمومی است. روزی است که قیود تقالید سابقه شکسته شده؛ همه برخیزید باهم مصافحه کنید». باری، آن روز تاریخی، تغییر عجیبی در رویه و عقاید حاضرین داد. روز پُرهیجانی بود. در عبادات، طریقه خاصی ایجاد شد و رویه و عقاید قدیمه، متروک گشت».^۳

۱. شوقی ربانی، همان، صص ۹۳ و ۹۴.

۲. اشراق خاوری، عبدالحمید، همان، ص ۲۶۲.

۳. همان، ص ۲۶۴.

«قدوس فرمان داد که زودتر از شب‌های دیگر به اذان و مناجات و تلاوت قرآن پردازند؛ چه که عادت هرشب ایشان بر آن بود که قبل از صبح، کلاً برخاسته با صدای بلند به تلاوت قرآن و دعا می‌پرداختند و حتی گاهی صدای ایشان به گوش سپاهیان می‌رسید و یکی از منصفین ایشان گفته بود که انصافاً اگر کفر آن است که اهل قلعه^۳ دارند و اسلام این است که ما سپاهیان داریم، باید از اسلام بیزار و کفر را خریدار شد؛ زیرا از قلعه هرشب صدای دعا و نماز و قرآن به گوش می‌رسد».^۴

فاضل مازندرانی می‌نگارد:

«ملا حسین بشرویه که حلقه اخلاص حضرت قدوس در گوش داشت و در بدشت حاضر نبود،

همین‌که واقعات مذکوره به سمعش رسید چنین گفت که اگر من در بدشت بودم اصحاب آنجا را با شمشیر کیفر می‌نمودم».^۵

بر اساس گزارش‌های تاریخی، علی‌محمد شیرازی برای پیروان خود در بدشت، تنها پیام محبت فرستاد^۶ زیرا از اعلام نسخ اسلام در

۳. منظور قلعه‌ای است که بابی‌ها در ماجرای جنگ بزرگ قلعه طبرسی (که پس از واقعه بدشت رخ داد) در مازندران ساختند.

۴. آیتی، همان، ص ۱۶۳.

۵. فاضل مازندرانی، اسدالله، تاریخ ظهورالحق، ج ۳، ص ۱۱۰.

۶. اشراق خاوری، همان، ص ۲۲۲.

سایه‌اش را مردود و ناصواب می‌شمردند، خلاف عفاف و معارض با اراده حضرت خفی‌اللطاف محسوب داشتند. خوف و غضب، افئده را فراگرفت و قدرت تکلم از جمیع سلب شد؛ به حدی که عبدالخالق اصفهانی از کثرت هیجان و اضطراب، با دست خویش گلوی خود را چاک داد و درحالی‌که آغشته به خون بود، دیوانه‌وار خویش را از آن صحنه مهیب دور ساخت. برخی دیگر از اصحاب نیز مجلس را ترک گفته و دست از امر الهی کشیدند و رفض آداب و سنن سالفه را نپسندیدند».^۱

کار به جایی رسید که حتی بارفروشی هم نسبت به قره‌العین دچار کدورت شد و از طرف دیگر وقتی خبر این اقدامات به

بشرویه‌ای رسید، اعلام کرد که اگر در بدشت بودم، بر آن‌ها حد وارد می‌کردم».^۲

آیتی درباره‌ی موضع قدوس نسبت به آنچه که قره‌العین در بدشت انجام داد مطلبی می‌نگارد که گرچه مربوط به چند ماه بعد از واقعه بدشت است، اما تصویر واضحی از اختلاف بارفروشی با قره‌العین به دست می‌دهد:

۱. شوقی ربانی، قرن بدیع، همان، ص ۹۵. نیز ن.ک: آیتی، عبدالحسین، همان، ص ۱۲۰.

۲. میرزاجانی کاشانی، همان، ص ۱۵۵.

بدشت آگاه نبود؛ بلکه پس از خودسری سران باییت در طرح نسخ اسلام است که در کار انجام شده قرار می‌گیرد و مهر تأیید بر آن می‌زند. شوقی افندی در این باره می‌نویسد:

«حضرت باب بنفسه المقدس هنگامی که هنوز در مخالف اعداء اسیر و مبتلا بودند، در حضور ولیعهد زمان و جمعی از علماء اعلام و رؤساء شیخیه، در عاصمه آذربایجان دعوی خویش را اعلان و با اظهار مقام قائمیت و اثبات استقلال و اصالت امر مبارک، قیام پیروان خود را در احتفال بدشت تأیید و نظرات و معتقدات آنان را نسبت به شریعه الهیه تقویت و تصویب فرمودند. باری در اثر این اجتماع، نفخه صور دمیده شد و طلوع دور بدیع، افول شرع قدیم را اعلام نمود»^۱.

حقیقت دیگری نیز وجود دارد که تأییدکننده این گزارش‌های تاریخی است. تا قبل از سال ۱۲۶۴ قمری، ادعاهای علی محمد شیرازی حول محور باییت امام عصر می‌چرخید و در هیچ‌یک از آثار او سخنی از نسخ اسلام وجود نداشت. این ادعای باب برای اولین بار در سال ۱۲۶۴ در کتاب بیان فارسی مطرح شد: «در آن وقت که عود کل خلق قرآن شد و بدء خلق کل شیء در بیان شد، مقرر نقطه که مظهر ربوبیت بوده، بر ارض اسم باسط بود که سماواتی که در قرآن مرتفع شده بود کل مطوی شد و راجع شد به نقطه اول»^۲.

حقیقت دیگری نیز وجود دارد که تأییدکننده این گزارش‌های تاریخی است. تا قبل از سال ۱۲۶۴ قمری، ادعاهای علی محمد شیرازی حول محور باییت امام عصر می‌چرخید و در هیچ‌یک از آثار او سخنی از نسخ اسلام وجود نداشت. این ادعای باب برای اولین بار در سال ۱۲۶۴ در کتاب بیان فارسی مطرح شد.

اولیه، به هیچ‌کدام از آثار باب دسترسی نداشت، لذا می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه نسخ اسلام از او بود و باب آن را تأیید کرد.

براین اساس، نخست پیروان باییت تصمیم گرفتند و اعلام استقلال امر کردند. سپس، علی محمد شیرازی را مطلع کرده و به تصویب و تأیید او رساندند. آیتی در این باره می‌نویسد:

«در خاتمه، قرار شد که قضیه را به ماکو بنویسند و حکم فاصل از خود باب بطلبند و چنین کردند»^۲.

۱. شوقی ربانی، قرن بدیع، ص ۹۷.
۲. آیتی، عبدالحسین، همان، ص ۱۳۰، ۱۳۱.

۱. شوقی ربانی، قرن بدیع، ص ۹۷.
۲. آیتی، عبدالحسین، همان، ص ۱۳۰، ۱۳۱.

۳. علی محمد باب، بیان فارسی، ص ۷.

د) پایان کار

اگرچه از لحاظ بعد فکری، این واقعه هیچ‌گاه پایان نیافت و تا سال‌ها بعد و خصوصاً در دوره مشروطه به نوعی دیگر توسط همان جریان بابیت بروز و ظهور پیدا کرد، اما با آگاهی یافتن اهالی

روستا از آن وقایع، گردهمایی به هم خورد. مردم روستا شبانه به آن‌ها حمله کرده، اموالشان را بردند و با سنگ بدرقه‌شان کردند.^۱

از سوی دیگر اخبار آن‌ها کل مازندران را فراگرفت و از این‌رو، وقتی به قریه نیالا رسیدند، مردم به آن‌ها حمله نموده، سران بابی گریختند و بدشتیان هم پراکنده شدند. قدوس به بازفروش فرار کرد و در

آنجا دوباره به بشروه‌ای پیوست و قره‌العین هم به همراه میرزا حسین علی به سوی نور حرکت کرد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در این مقاله نشان داده شد، بابیت از سال ۱۲۶۴ قمری تغییرات بزرگی کرد. پیروان علی محمد باب، در نشست بدشت تلاش کردند تا علاوه بر نسخ شریعت اسلام، ظهور آیین جدیدی را اعلام کنند. او نیز ادعای باب امام زمان بودن را کنار گذاشت، اسلام

۱. رک: میرزاجانی کاشانی، همان، ص ۴ و ۱۵۳.

را نسخ کرد، آیین جدیدی به نام آیین بیان را اعلام کرد و بعداً کتاب «بیان» را جایگزین قرآن اعلام کرد و شریعت ادعایی جدید را دینی مستقل و بدیع جلوه داد.

علاوه بر این‌ها، باید به دو نکته اشاره کرد:

اول، برطبق آنچه که گزارش نویسان و تاریخ‌نگاران از واقعه بدشت آورده‌اند، تصویر واقعی قره‌العین خلاف آن چیزی است که امروزه بهائیان و فعالان جنبش زنان سعی در اشاعه آن دارند. قره‌العین نه زنی مترقی و حامی آزادی بانوان، که انسانی مروج خشونت موجود در آثار باب بود و هدفی جز رسیدن به

برطبق آنچه که گزارش نویسان و تاریخ‌نگاران از واقعه بدشت آورده‌اند، تصویر واقعی قره‌العین خلاف آن چیزی است که امروزه بهائیان و فعالان جنبش زنان سعی در اشاعه آن دارند. قره‌العین نه زنی مترقی و حامی آزادی بانوان، که انسانی مروج خشونت موجود در آثار باب بود و هدفی جز رسیدن به بالایی قدرت نداشت.

مدارج بالای قدرت نداشت.^۲

دوم، واقعه بدشت به وضوح نشان داد که باب برخلاف آنچه در آثارش آورده، لاقفل در بعضی از موارد تابع پیروانش بود و این نکته، حیاتی بودن آیین بیان را آشکارا خدشه‌دار می‌کند و در کنار سایر ادله دیگر، بر حقانیت این آیین خط بطلان می‌کشد.

۲. نگارنده سعی دارد در آینده در مقاله‌ای که درباره جنگ بزرگ قلعه طبرسی در دست نگارش دارد، به این موضوع به طور کامل بپردازد.

منابع

۱. آیتی، عبدالحسین، الكواكب الدرية في مآثر البهائية، مصر: السعادة، ۱۳۴۲ق.
۲. ح. م. بالیوزی، بهاء الله شمس حقیقت، ترجمه از انگلیسی: مینو ثابت.
۳. حسین محبوبی اردکانی، تعلیقات حسین محبوبی اردکانی بر المآثر و الآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸، ج ۲.
۴. رضاقلی خان هدایت، تاریخ روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹، ج ۱۰.
۵. شوقی ربانی، قرن بدیع، ترجمه نصرت الله مودت، مؤسسه معارف بهائی، دوم، ۱۹۹۲م، انتاریو، کانادا، جلد ۱.
۶. عبدالحمید اشراق خاوری، تاریخ نبیل زندی، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۷. علی الوردی، لمحات الاجتماعیه من تاریخ العراق الحدیث، ج ۱.
۸. علی محمد باب، بیان فارسی.
۹. فاضل مازندرانی، اسدالله، تاریخ ظهورالحق، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۱۰. علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، فتنه باب، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران ۱۳۵۱ ش.
۱۱. محمدتقی لسان الملک سپهر، ناسخ التواریخ، به کوشش جمشید کیان فر، انتشارات اساطیر، تهران، ج ۳.
۱۲. محمدجعفر بن محمدعلی خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۳.
۱۳. مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۷، ج ۱.
۱۴. میرزاجانی کاشانی، نقطه الکاف، به کوشش ادوارد براون.
15. Amanat, Abbas (1989). Resurrection and renewal: the making of the Babi movement in Iran, 1844-1850. US: Cornell University Press. Ithaca 1989.
16. McEoin, Denis (۲۰۰۹). The messiah of Shiraz: studies in early and middle Babiism.
17. momen, moojan (۲۰۰۳). «Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family». Iranian Studies. ۳۶. United Kingdom (UK), Oxfordshire: Carfax Publishing Co.

مسأله ازدواج با محارم و آیین بهائی

زینب خانزاده

چکیده

زوجیت مبنایی بنیادین است که خلقت الهی مبتنی بر آن بوده و قانونی عمومی است که در گستره هستی جاری است. انسان‌ها با رعایت قواعد اخلاق جنسی، مایل به محدود کردن دایره ازدواج و ممنوع نمودن ازدواج با محارم بوده‌اند. حرمت ازدواج با محارم حتی در میان بدوی‌ترین نوع انسان‌ها نیز دیده شده اما این بدان معنی نیست که این قانون همواره اصلی لازم‌الاجرا در میان همه انسان‌ها بوده است. در ادیان ابراهیمی - اسلام، مسیحیت و یهود - نیز ازدواج با محارم ممنوع و حرام اعلام شده است. قرآن کریم، با ذکر جزئیات محارم را معرفی کرده و حرمت ازدواج با آن‌ها را به صراحت تشریح کرده است. یکی از آیین‌هایی که ادعای الهی بودن آموزه‌های خود را دارد آیین بهائی است. پیروان این آیین مدعی هستند ازدواج با محارم در آیین آن‌ها همچون سایر ادیان الهی نظیر اسلام، مسیحیت و یهودیت حرام اعلام شده و بهائیان درست مانند مسلمانان و با همان گستره‌ای که اسلام برای محارم تعیین کرده قائل به حرمت ازدواج با آنان هستند. هدف از نوشتار حاضر بررسی این ادعا و میزان تطابق آن با آموزه‌های ادیان ابراهیمی است. به این منظور سخنان پیشوایان بهائی، پیام‌های رسیده از بیت‌العدل و برخی از ادعاهای نویسندگان بهائی در این خصوص، تحلیل و موشکافی می‌شود.



کلیدواژه: ازدواج، محارم، اسلام، یهود، مسیحیت، بهائیت، بهائی.

مقدمه

لحاظ زبان‌شناسی با نزدیک‌ترین همسایگان خود یعنی اقوام «مالزی»، «پولینزی» و اهالی «مالزی» هیچ‌گونه قرابتی ندارند. این ساکنان نه خانه می‌سازند و نه کلبه استوار، نه زمین می‌کارند و نه دارای حیوان اهلی هستند... حتی محق نیست که در میان آن‌ها آثاری از مذهب - به شکل پرستش ذوات اعلی - بتوان به دست آورد. ... بی‌شک ما نمی‌توانیم انتظار

داشته باشیم که این آدم‌خواران مفلوک و عریان به یک نوع اصول اخلاق جنسی، نظیر آنچه در میان ما وجود دارد، پایبند باشند و یا برغرایز جنسی خود، قیود سختی تحمیل کنند. با این همه ما می‌دانیم که منع روابط جنسی مبتنی برزنا می‌محارم به شدیدترین صورت در میان آن‌ها برقرار است، حتی چنان به نظر می‌رسد که تمام سازمان اجتماعی آن‌ها تابع این هدف و یا در جهت تحقق بخشیدن به آن است. (فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه خنجی، ص ۶).

وجود قانون ممنوعیت ازدواج با محارم از زمان انسان‌های اولیه تا عصر حاضر، بدین معنا نیست که این مؤلفه مهم اخلاق جنسی لزوماً در میان اکثریت انسان‌ها اصلی لازم‌الاجرا و همه‌گیر بوده است. دوره‌هایی از تاریخ را می‌توان یافت که ازدواج با محارم در آن‌ها رواج داشته و حتی به‌عنوان امری مقدس از آن یاد می‌شده

زوجیت مبنایی بنیادین است که خلقت الهی مبتنی بر آن بوده و قانونی عمومی است که در سراسر جهان هستی جاری است.

انسان نیز مانند سایر مخلوقات، تابع قانون زوجیت و مایل به همسرگزینی است، با این تفاوت که به دلیل دارا بودن اختیار، در انتخاب همسر آزاد

ممنوعیت ازدواج با محارم، نه تنها در ادیان الهی تشریح شده، بلکه شاید بتوان ردپای آن را در بدوی‌ترین نوع انسان‌ها - که به بیان زیگموند فروید جزء عقب‌مانده‌ترین و مفلوک‌ترین نوع انسان‌ها بوده‌اند - نیز پیدا کرد.

است و به دلیل دارا بودن عقل و فطرت، ملزم به رعایت قواعد و هنجارهایی است که از آن تعبیر به اخلاق جنسی می‌شود (طاهرپور، شرفی، تبیین مبنایی هستی‌شناسی اخلاق جنسی از دیدگاه اسلام، صص ۵۱ و ۷۲).

در اخلاق جنسی موضوعات مختلفی بررسی می‌شود که یکی

از آن‌ها تعیین افرادی است که ازدواج با آن‌ها ممنوع بوده و با نام «محارم» از آن‌ها یاد می‌شود (مطهری، اخلاق جنسی، ص ۹۶).

ممنوعیت ازدواج با محارم، نه تنها در ادیان الهی تشریح شده، بلکه شاید بتوان ردپای آن را در بدوی‌ترین نوع انسان‌ها - که به بیان زیگموند فروید جزء عقب‌مانده‌ترین و مفلوک‌ترین نوع انسان‌ها بوده‌اند - نیز پیدا کرد.

فروید می‌نویسد:

«ساکنان اصلی استرالیا از نژاد مخصوصی به‌شمار می‌آیند که نه از نظر جسمانی و نه از

است (نیازی، جباری، بررسی نموده‌های فرهنگ جاهلی در عرصه زن و خانواده در ایران مقارن ظهور اسلام، صص ۸۵-۸۶).

صرف نظر از رویکردهای بشری می‌توان گفت براساس آموزه‌های ادیان ابراهیمی، حرمت ازدواج با محارم از مسائل تأکید شده در ادیان الهی است، به‌ویژه در متون آیین یهود در تورات و آیاتی از قرآن کریم این مسأله به‌وضوح تشریح شده است.



هدف از نوشتار حاضر، بررسی این ادعای بهائیان با توجه به سخن پیشوایان بهائی و روشن ساختن این نکته است که آیا به‌راستی ازدواج با محارم در آیین بهائی مانند اسلام حرام شده است یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال و نتیجه‌گیری مناسب از آن، ابتدا لازم است دیدگاه اسلام، یهود و مسیحیت را در این باره بیان کرده و سپس به شرح نظرات پیشوایان و نویسندگان بهائی بپردازیم.

دیدگاه ادیان الهی درباره ازدواج با محارم

براساس آموزه‌های ادیان ابراهیمی می‌توان گفت حرمت ازدواج با محارم از مسائل تأکید شده در ادیان الهی است، به‌ویژه در متون آیین یهود در تورات و آیاتی از قرآن کریم این مسأله به‌وضوح تشریح شده است.

به‌طور مثال در تورات کسانی که به‌عنوان محارم معرفی شده‌اند و نمی‌توان با آن‌ها ازدواج کرد عبارتند از: دختر، مادر، زن پدر، خواهر، نوه پسری و دختری، عمه، خاله، عمونسبت به برادرزاده، عروس، زن برادر و خواهرزن (تورات، سفر لایوان، باب ۱۸). همچنین از مسیحیان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در این حکم، تابع تورات هستند با این تفاوت که علاوه بر طبقات فوق، از ازدواج با دخترِ خواهر نیز می‌پرهیزند و ارتدوکس‌ها نیز ترجیح می‌دهند که زناشویی تا هفت نسبت پدری و مادری انجام نگیرد (دشتی رحمت آبادی، منع ازدواج با محارم از دیدگاه اقوام و ملل، ص ۱۸).

یکی از آیین‌هایی که ادعای الهی بودن آموزه‌های خویش را دارد، آیین بهائی است. بهائیان مدعی هستند ازدواج با محارم در آیین آن‌ها همچون سایر ادیان الهی نظیر اسلام، مسیحیت و یهودیت حرام اعلام شده و بهائیان درست مانند مسلمانان و با همان حدودی که اسلام برای محارم تعیین کرده است قائل به حرمت ازدواج با محارم هستند.

حرمت ازدواج با محارم در اسلام

در قرآن کریم حرمت ازدواج با محارم به طور واضح و کامل بیان شده است.

در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره نساء می خوانیم:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (۲۲)
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ نِسَأْتُكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا (۲۳)

و با زنانی که پدرانتان با آنان ازدواج کرده اند ازدواج نکنید، مگر آنچه [پیش از اعلام این حکم] انجام گرفته باشد. یقیناً این عمل، عملی بسیار زشت و منفور و بدراهی است. (ازدواج با این زنان] بر شما حرام شده است: مادرانتان و دخترانتان و خواهرانانتان و عمه هایتان و خاله هایتان و دختران برادر و دختران خواهر و مادرانتان که شما را شیر داده اند و خواهران رضاعی شما و مادران همسرانتان و دختران همسرانتان که در دامان شمایند [و تحت سرپرستی شما پرورش یافته اند، البته] از آن همسرانی که با آنان آمیزش داشته اید

و اگر آمیزش نداشته اید، بر شما گناهی نیست [که مادرشان را رها کرده با آنان ازدواج کنید] و [نیز] همسران پسرانتان که از نسل شما هستند [بر شما حرام شده اند]. و همچنین جمع میان دو خواهر [در يك زمان ممنوع است]، جز آنچه [پیش از اعلام این حکم] انجام گرفته باشد زیرا خدا همواره بسیار آمرزنده و مهربان است.

همان طور که از این آیات پیداست محارم عبارتند از زن پدر، مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختر برادر، دختر خواهر، مادر رضاعی، خواهر رضاعی، مادر همسر، ربیبه، عروس، دو خواهر در یک زمان که ازدواج با آن ها حرام اعلام شده است.

رویکرد آیین بهائی در مسأله ازدواج با محارم

دیدگاه بهاء الله درباره ازدواج با محارم

آنچه بهاء الله به عنوان اولین پیشوا و شارع آیین بهائی، در بیان مسأله ازدواج با محارم آورده است به دو گفتار او یکی در کتاب اقدس و دیگری در پاسخ به سؤالی در رساله سؤال و جواب کتاب اقدس خلاصه می شود که به ترتیب به شرح زیر است:

۱- «قد حرمت علیکم ازواج آبائکم، انا نستحیی ان نذکر حکم الغلمان اتقوا الرحمن یا ملأ الامکان...» (بهاء الله، کتاب اقدس، بند ۱۰۷، صص ۱۰۴-۱۰۵).

ازدواج با زن پدر بر شما حرام شده است، ما از بیان حکم غلمان حیا می کنیم ای آدمیان تقوای الهی پیشه کنید...

۲- در رساله سؤال و جواب سؤال ۵۰ از بهاء الله درباره «حلیت و حرمت نکاح اقارب» سؤال شده است که پاسخ او چنین است: «این امور هم به

امنای بیت العدل راجع است» (بهاء الله، ضمیمه کتاب اقدس، ص م-۵۸).

همان طور که از این دو نوشته پیداست بهاء الله تعیین حرمت یا عدم حرمت

برای تمام انواع ازدواج‌ها غیر از زن پدر را به اعضای بیت العدل واگذار کرده است و در خصوص حرام بودن ازدواج با محارم، غیر از ازدواج با زن پدر، اظهار نظری ننموده است.

آنچه بهاء الله به عنوان اولین پیشوا و شارع آیین بهائی، در بیان مسئله ازدواج با محارم آورده است به دو گفتار او یکی در کتاب اقدس و دیگری در پاسخ به سؤالی در رساله سؤال و جواب کتاب اقدس خلاصه می‌شود.

برای تمام انواع ازدواج‌ها غیر از زن پدر را به اعضای بیت العدل واگذار کرده است و در خصوص حرام بودن ازدواج با محارم، غیر از ازدواج با زن پدر، اظهار نظری ننموده است.

دیدگاه عبدالبهاء درباره ازدواج با محارم

رویکرد عبدالبهاء به عنوان جانشین بهاء الله، جهاتی چندگانه دارد که جمع‌بندی درباره نظر نهایی وی در ازدواج با محارم را نیازمند تعمق بیشتری می‌گرداند.

جهت اول:

در قسم اول از نظرات عبدالبهاء، این حقیقت به وضوح مشهود است که وی به صراحت صدور حکم درباره حلیت یا حرمت ازدواج با محارم را در حوزه اختیارات بیت العدل دانسته و بهائیان را به پیروی از تصمیمات این نهاد ارجاع داده است.^۱ البته بهائیان در این امور تابع قوانین کشور

۱. این توضیح از عبدالبهاء با عبارات مختصرتر در سایر کتب مانند گنجینه حدود و احکام اشراق خاوری نیز آمده است.

(۳۰۱).

عبدالبهاء در این بیان یکی از علت‌های واگذاری این مسئله به بیت العدل را مدنی بودن امر ازدواج با محارم می‌داند و توضیح می‌دهد که به طور مثال در شریعت عیسوی با وجود آنکه ازدواج با اقارب جایز بوده است اما مسیحیان اولیه، ازدواج با اقارب را تا هفت پشت منع می‌کردند اما در حال حاضر آن را اجرا می‌کنند (همان). او دلیل این امر را مدنی بودن امر ازدواج و بازگشت این مسئله به قوانین جامعه مدنی معرفی می‌کند به این معنا که چون این مسئله، موضوعی است که جامعه درباره چگونگی اجرای آن تصمیم می‌گیرد، لذا بیت العدل باید با توجه به اقتضای

زمان و قوانین جامعه مدنی نظر نهایی را بدهد. صرف نظر از بررسی صحت و سقم ادعای عبدالبهاء درباره ازدواج با اقارب در شریعت حضرت عیسی علیه السلام، توجه به این نکته لازم است که او اساساً حکم ازدواج با اقارب را نه حلال و نه حرام، بلکه امری اجتماعی و مطابق با مقتضیات زمان می داند که بیت العدل صلاحیت تشریح و قانون گذاری درباره آن را داراست.

جهت دوم:

در کنار نظر اول عبدالبهاء بیانات دیگری نیز از وی در نصوص بهائی مشاهده می شود که ذهن را به سمت بیان حرمت این حکم سوق می دهد، هر چند که در مراتب دیگر، آن را در حیطه وظایف بیت العدل دانسته باشد. به طور مثال می گوید: «در اقتران هر چه دورتر، موافق تر زیرا بعد نسبت و خویشی بین

زوج و زوجه مدار صحت بنیه بشر و اسباب الفت بین نوع انسانی است». (اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۱۸۵).

او در بیانی دیگر می نویسد: «در خصوص حرمت نکاح پسر به زوجات پدر مرقوم نموده بودید صراحت این حکم دلیل بر اباحت دیگران نه،

مثلاً در قرآن می فرماید "حرمت علیکم المیته و الدم و لحم الخنزیر" این دلیل بر آن نیست که خمر حرام نه و در الواح سائره به صریح عبارت مرقوم که در ازدواج حکمت الهیه چنان اقتضا می نماید که از جنس بعید باشد یعنی بین زوجین هر چند بعد بیشتر سلاله قوی تر و خوش سیماتر و صحت و عافیت بهتر گردد و این در فن طب نیز مسلم و محقق است و احکام طبیه مشروع و عمل به موجب آن منصوص و فرض. لهدا تا تواند انسان باید خویشی به جنس بعید نماید» (عبدالبهاء، مکاتیب، ج ۳، صص ۳۷۰-۳۷۱).

اکنون سؤال اصلی این است که آن متونی که بهاء الله به صراحت حکم حرمت ازدواج با سایر اقارب به غیر از زن پدر را در آن ها آورده کجاست؟ و اینکه اگر قبول کنیم که اساساً این نصوص موجود هستند دستور بهاء الله مبنی بر رجوع به بیت العدل چه مفهومی خواهد داشت و چرا باید بهاء الله آن گونه که در کتاب اقدس و رساله سؤال و جواب آمده بهائیان را به بیت العدل حواله دهد در حالی که با فرض عبدالبهاء خود در نصوصی دیگر حرمت آن را اعلام کرده است؟

با در نظر گرفتن این دو بیان، به نظر می رسد عبدالبهاء در برخی از بیاناتش به نوعی در تلاش بوده تا حرمت ازدواج با محارم در آیین بهائی را آن گونه که در اسلام بیان شده اعلام کند؛ چنان که می گوید صراحتی که در مورد حرمت ازدواج با زن پدر در بیان بهاء الله آمده دلیل بر آن نمی شود که بقیه ازدواج ها حلال باشد و تصریح می کند در ازدواج هر چه نسبت ها دورتر باشد آن وصلت سالم تر و بهتر خواهد بود.

با در نظر گرفتن هر دو جهت در بیان عبدالبهاء، باید پرسید کدام جهت را می توان به عنوان نظر

به سایر نصوص بهاء الله مراجعه کرد و حرمت سایر ازدواج‌ها را از آن نصوص استخراج نمود، چه که در آن متون به صراحت آمده است که ازدواج هرچه با نسبت‌های دورتری صورت بگیرد با حکمت الهی سازگارتر است.

به‌طور مثال عبدالبهاء می‌گوید: «و در این خصوص مکاتیب متعددی مرقوم گردید از جمله مکتوب مفصلی است چند سال پیش به بادکوبه مرقوم شد... و قبل از تشکیل بیت عدل این احکام راجع به مرکز منصوص است» (خاوری، امر و خلق، ج ۴، ص ۱۵۶). در این بیان عبدالبهاء به صراحت بیان داشته باید قبل از تشکیل بیت العدل، به سراغ مرکز منصوص یعنی بهاء الله رفت و حکم ازدواج با محارم را از نصوص استخراج کرد.

اکنون سؤال اصلی این است که آن متونی که بهاء الله به صراحت حکم حرمت ازدواج با سایر اقارب به غیر از زن پدر را در آن‌ها آورده کجاست؟ و اینکه اگر قبول کنیم که اساساً این نصوص موجود هستند دستور بهاء الله مبنی بر رجوع به بیت العدل چه مفهومی خواهد داشت و چرا باید بهاء الله آن‌گونه که در کتاب اقدس و رساله سؤال و جواب آمده بهائیان را به بیت العدل حواله دهد در حالی که با فرض عبدالبهاء خود در نصوصی دیگر حرمت آن را اعلام کرده است؟^۱

۱. ذکر این نکته نیز لازم است که بیت العدل نمی‌تواند قوانین و احکام منصوص یعنی آنچه بهاء الله وضع کرده را تغییر دهد و آن را مطابق با مقتضیات زمان کند. وضع قوانین توسط بیت العدل در حیطه موارد غیرمنصوص است.

قطعی وی اعلام کرد و چگونه اجتماع این دو جهت از بیانات او ممکن خواهد شد؟ چرا که در نگاه اول به نظر می‌رسد این دو جهت باهم در تضاد بوده و در صورت پذیرش یکی، قبول دیگری غیرممکن می‌گردد. به این معنی که یا باید از یک سو صرف نظر از حکم بیت العدل در این مورد، قائل به حرمت ازدواج با اقارب و محارم در آیین بهائی شد و یا از سوی دیگر باید به بیت العدل رجوع کرد، بیت العدلی که ممکن است در هر زمان با توجه به شرایط اجتماعی و مقتضیات موجود، حکم به حرمت یا حرمت ازدواج با اقارب و محارم بدهد.

جهت سوم:

جهت سومی هم وجود دارد که به نوعی می‌توان آن را توضیحی برای حل تعارض دو نظر اول دانست، به این صورت که اگر به جهت دوم از بیان عبدالبهاء دقت کنیم خواهیم دید که او در بیان حرمت ازدواج با محارم متوسل به مثالی شده است که آن مثال قابل تأمل بوده و بیانگر حقیقتی دیگر است. عبدالبهاء می‌گوید همان‌طور که در قرآن در آیه "حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر" خوردن گوشت مردار، خون و گوشت خوک حرام اعلام شده اما حرمت خوردن شراب بیان نشده و در آیات دیگری از قرآن حرمت شراب آورده شده است در آیین بهائی نیز اگر دیده می‌شود که در بیانی از بهاء الله صرفاً ازدواج با زن پدر حرام اعلام شده دلیل بر آن نمی‌شود که سایر ازدواج‌ها حلال هستند، بلکه در این باره باید

که با مخالفت شاه سلطان خانم خواهر ناتنی اش مواجه شد و از این امر صرف نظر کرد (موقر بلیوزی، بهاء الله شمس حقیقت، ص ۴۳۶). سؤال اینجاست که علی رغم توصیه های مکرر عبدالبهاء به دوری انساب در ازدواج و سازگاری آن با حکمت الهی، چرا بهاء الله مایل به ازدواجی چنین نزدیک و ناهمسو با حکمت الهی بوده است؟ و اینکه آیا عبدالبهاء به عنوان پیشوای دوم امر بهائی، اطلاعی از این تمایل پدر نداشته است که توصیه ای این چنینی به بهائیان کرده است؟ این نکته ای است که هم جای تأمل و بررسی جداگانه دارد و هم فرضیه تمایل عبدالبهاء به ارجاع بهائیان به بیت العدل در این خصوص را تقویت می کند، به امید آنکه بیت العدل راه حل مناسبی درباره این مسأله ارائه دهد.

دیدگاه شوقی در خصوص ازدواج با محارم

شاید مهم ترین نظر شوقی درباره ازدواج با محارم را بتوان در تصریح او در جایز بودن یکی از مصادیق این نوع از ازدواج ها تا قبل از اعلام نظریت العدل بیان کرد آنجا که می گوید:

«راجع به ازدواج برادرزاده، فرمودند بنویس حکم قطعی راجع به بیت العدل اعظم است در وقت حاضر منع آن جائز نه» (شوقی افندی، توقعات مبارکه ۱۹۲۲-۱۹۴۸، ص ۱۷۷).

در این بیان، شوقی به صراحت اعلام می کند منع ازدواج عمو و برادرزاده که یکی از بارزترین نوع ازدواج با محارم است جایز نیست و تا زمان اعلام

در پاسخ به این سؤالات به نظر می رسد در عین اهمیت به تعارض اصلی و بنیادینی که در دو جهت از نظرات عبدالبهاء دیده می شود برای پیشبرد بحث و با کمی تسامح، باید بگوییم که چون عبدالبهاء برای بیان حرمت ازدواج با اقارب و محارم، از قیاسی مع الفارق استفاده کرده و به منبعی ارجاع داده که موجود نیست و از طرفی خودش نیز فقط مقام تبیین را داراست و نمی تواند به وضع حکم در این زمینه پردازد؛ همچنین از آنجا که به قوانین مدنی و اجتماعی در جامعه اشاره کرده و ازدواج با محارم را از مسائلی دانسته است که به مقتضیات زمان و تصمیم گیری جوامع در این خصوص بستگی دارد، لذا مناسب تر است که بیان کنیم وی بیشتر متمایل به ارجاع بهائیان به بیت العدل بوده و تصمیم گیری در این باره را به بیت العدل واگذار کرده است. چه که اگر نخواهیم این مسامحه را به کار بریم، در اصل باید اعلام کنیم که نظر عبدالبهاء در خصوص ازدواج با محارم با تناقض روبه روست، چرا که در جایی دستور به ارجاع به بیت العدل داده و در جای دیگر اقدام به بیان حرمت آن با ادعای موجود بودن در نصوص بهاء الله نموده است.

همچنین ذکر این نکته خالی از لطف نیست که در کتاب «بهاء الله شمس حقیقت» در شرح ماجرای ازدواج عبدالبهاء آمده است که بهاء الله مایل بود پسرش عبدالبهاء را به ازدواج برادرزاده خود یعنی «شهربانو خانم» دختر میرزا محمد حسن دریابورد

در حال حاضر، تصمیم‌گیری در این مورد به عهده خود نفوس مومنه، محول شده که البته در این مورد، بایستی از قوانین مدنی نیز تبعیت کنند. در این زمینه، همچنین، آداب و رسوم غالب و جاری در کشورهای مختلف نیز، بایستی به نحوی که تأثیر و انعکاس منفی و مضر نسبت به مصالح امر الهی، نداشته باشد، مورد توجه قرار گیرد (مرقومه شریفه صادر از جانب معهد اعلی خطاب به یکی از محافل روحانیه ملیه، ۱۵ ژانویه ۱۹۸۱) (هورنبی، انوار هدایت، بند ۱۲۸۹).

همان‌طور که از این نامه پیداست بیت‌العدل در سال ۱۹۸۱ میلادی شرایط را برای اعلام حکم قطعی درباره ازدواج با محارم، مقتضی ندانسته و تصمیم‌گیری در این باره را (غیر از زن پدر که حرمت آن در نص بهاء‌الله به صراحت آمده است) به خود بهائیان واگذار کرده و نهی یا اباحه‌ای در بیان بیت‌العدل دیده نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت بهائیان مجاز بوده‌اند تا سال ۱۹۸۱ میلادی با محارم خود در صورت صلاح دید ازدواج نمایند، اما تکلیف بهائیان برای بعد از این تاریخ چیست؟ آیا پیام دیگری از سوی بیت‌العدل صادر شده است؟

بیت‌العدل در ۱۵ ژانویه سال ۲۰۱۰ میلادی این پیام را منتشر کرده است:

نظر بیت‌العدل این دو می‌توانند با هم ازدواج کنند.

دیدگاه بیت‌العدل در خصوص ازدواج با محارم

بیان شد که از نظر پیشوایان بهائی مهم‌ترین نهاد برای تصمیم‌گیری درباره حرمت یا حلیت ازدواج با محارم بیت‌العدل است، اما باید پرسید آیا بیت‌العدل از زمان تشکیل در سال ۱۹۶۳ تاکنون اقدامی به سؤالات مکرر بهائیان که خواستار مشخص شدن وظیفه خود در خصوص این امر مهم و اجتماعی بوده‌اند داشته است یا خیر؟

اولین پاسخ مکتوب بیت‌العدل که به دست ما رسیده است به سال ۱۹۸۰ میلادی باز می‌گردد که به شرح زیر است:

«بیت‌العدل اعظم دستور فرموده‌اند، وصول نامه مورخ ۱۵ دسامبر ۱۹۸۰ آن جناب را، اعلام داریم. در این نامه، شما راجع به محدودیت‌های حاکم بر ازدواج با اقارب، سوای موردی که ازدواج با زن پدر را، ممنوع می‌سازد، سؤال کرده‌اید، بیت‌العدل اعظم، همچنین، خواسته‌اند به اطلاع شما برسانیم که آن معهد اعلی، هنوز موقعیت را برای صدور قوانین تکمیلی راجع به ازدواج با اقارب مقتضی نمی‌دانند، بنابراین،

از تعیین سایر خویشاوندان ممنوع‌الازدواج خودداری نموده‌اند، ولی مهم است که احتیای عزیز در همهٔ نقاط جهان این بیان روشن حضرت عبدالبهاء را مدنظر داشته باشند که می‌فرمایند:

در اقتران هرچه دورتر موافق‌تر، زیرا بُعد نسبت و خویشی بین زوج و زوجه مدار صحت بنیهٔ بشر و اسباب الفت بین نوع انسانی است.

امید چنان است که مطالب فوق پاسخ‌گوی پرسش شما باشد. بیت‌العدل اعظم در اعتاب مقدسهٔ علیا به نیابت از طرف شما دعا خواهند نمود.

با تحیات بهائی

دارالانشاء بیت‌العدل اعظم

رونوشت: محفل روحانی ملی کانادا (سایت رسمی ترجمه پیام‌های بیت‌العدل، <https://www.payamha-iran.org/node/274>، ذیل

پیام ۱۵ ژانویه ۲۰۱۰)

همان‌طور که در این پیام دیده می‌شود بیت‌العدل به صراحت ازدواج با محارم و اقارب را با محدوده‌ای که مشخص کرده ممنوع اعلام کرده و از بیان ممنوعیت ازدواج با بعضی از اقارب که به نظر می‌رسد نسبت‌های نزدیکی مثل عموزادگی و... باشد خودداری نموده است.

دربارهٔ این پیام توجه به چند نکته مهم لازم است. نخست اینکه این نامه ترجمه‌ای از نامه اصلی بیت‌العدل است اما نامه اصلی را که قاعدتاً باید به زبان انگلیسی و در سایت اصلی پیام‌های

«ترجمه‌ای از نامهٔ دارالانشاء بیت‌العدل اعظم الهی خطاب به یکی از احبّا (از: مرکز جهانی بهائی)

۱۵ ژانویه ۲۰۱۰

ارسال از طریق الکترونیکی

جناب آقای...

کانادا

برادر عزیز روحانی

نامهٔ الکترونیکی مورخ ۱۱ اکتبر ۲۰۰۹ آن برادر عزیز دربارهٔ قانون بهائی راجع به ازدواج با خویشاوندان به بیت‌العدل اعظم الهی واصل گشت. مقرر فرمودند در جواب به شرح ذیل مرقوم گردد.

بیت‌العدل اعظم به وضوح بیان داشته‌اند که یک بهائی مجاز نیست با مادر و یا پدر خود و با خواهر و برادر آنان و اجدادشان و با برادر و یا خواهر خود و فرزند و فرزندزادگان آنان و با پسر و یا دختر خود و فرزند و فرزندزادگان آنان ازدواج کند. همچنین ازدواج با طبقات مشابهی از خویشاوندان که به سبب پیوند ازدواج به وجود آمده - مانند نامادری، ناپدری، نادختری و ناپسری، یا عروس، داماد، مادرزن یا پدرزن و مادرشوهریا پدرشوهر- و یا موارد دیگری که با پیوندهای قانونی و اجتماعی مانند فرزندخواندگی که موجب تشکیل یک خانوادهٔ مشترک می‌شود، جایز نیست. بهائیان، علاوه بر این ممنوعیت‌ها، باید مراقب باشند که برخلاف رسوم و قوانین کشور محل اقامتشان عقد ازدواجی نبندند. اگرچه بیت‌العدل اعظم در حال حاضر

بیت العدل موجود باشد، نمی توان در این سایت یافت و اثری از اصل نامه دیده نمی شود. بنابراین انطباق ترجمه با اصل پیام که به ادعای بهائیان از قلم معصوم بیت العدل منتشر شده است ممکن نیست. نکته دوم اینکه باتوجه به تاریخ این پیام و مقایسه آن با تاریخ قبلی یعنی سال ۱۹۸۱ میلادی که در آن تصمیم گیری تا تاریخ نامشخصی برعهده خود بهائیان گذاشته شده بود می توان

بررسی چند دیدگاه از مبلغان آیین بهائی

در میان نظرات مبلغان بهائی ادعاهایی دیده می شود که گاه برخلاف نظر پیشوایانشان است. در این قسمت از نوشتار قصد داریم به چند مورد از این ادعاها بپردازیم.

دیدگاه اول: اشراق خاوری

اشراق خاوری نویسنده و مبلغ شهیر بهائی در کتاب گنجینه حدود و احکام بعد از ذکر بیانی از عبدالبهاء که پیش تر در همین نوشتار آوردیم در پاورقی این توضیحات را ارائه کرده است:

«در قرآن مجید نیز در سوره نساء آیه ۲۲ فقط ذکر حرمت ازدواج آباء به تنهایی نازل و حرمت سایر طبقات از قبیل مادر و خواهر و عمّه و خاله و ... در آیه دیگر نازل شده و همچنین در تورات تشبیه فصل ۳۰/۲۲ حرمت ازدواج ازواج آباء وَحَدَهُ مذکور و حرمت دیگران در مقامات دیگر وارد و از این رو نمی توان به واسطه ذکر حرمت ازواج آباء در

بیت العدل موجود باشد، نمی توان در این سایت یافت و اثری از اصل نامه دیده نمی شود. بنابراین انطباق ترجمه با اصل پیام که به ادعای بهائیان از قلم معصوم بیت العدل منتشر شده است ممکن نیست. نکته دوم اینکه باتوجه به تاریخ این پیام و مقایسه آن با تاریخ قبلی یعنی سال ۱۹۸۱ میلادی که در آن تصمیم گیری تا تاریخ نامشخصی برعهده خود بهائیان گذاشته شده بود می توان

گفت بهائیان از سال ۱۹۸۱ تا ۲۰۱۰ میلادی نیز مجاز به ازدواج یا دوری از محارم خود بوده اند و لذا نمی توان ادعا کرد که قبل از سال ۲۰۱۰ میلادی این امر برای بهائیان حرام بوده است. نکته سوم اینکه در این پیام اشاره ای به سابقه حرمت ازدواج با محارم غیر از زن پدر در نصوص بهاء الله نشده است که بی شک اگر آن گونه بود

که عبدالبهاء ادعا کرده بود، بیت العدل حتماً این نامه را مستند به آن نصوص قبلی می کرد و این حکم را از دایره احکامی که مکلف به وضع آن است خارج می نمود. به بیان واضح تر، از آنجا که بیت العدل فقط مجاز به وضع قوانین غیرمنصوص در آیین بهائی است، از اعلام حرمت ازدواج با محارم در نامه سال ۲۰۱۰ میلادی می توان نتیجه گرفت حرمت ازدواج با محارم با گستره ای که در نامه ذکر آن رفته است، از جمله

آیه، به خصوص حکم به حرّیت سایر طبقات کرد زیرا حرمت آنان در مقامات دیگر وارد و کذلک در این حکم کتاب مستطاب اقدس که حرمت ازواج آباء در بند ۱۰۷ به تنهائی مذکور دلیل بر حرّیت سایر طبقات نیست.

و همچنین در رساله بولس رسول به قرن‌تیان فصل ۱/۵ به بعد که در خصوص ازدواج یک نفر با

زن پدر خود تشنّیع شدید می‌کند دلیل بر حرّیت سایر طبقات نیست خصوصاً که در امر مبارک تأکید فرمودند که با جنس بعید وصلت شود. باین همه مجال اعتراض برای نفوس جدل پیشه باقی نبوده و نیست». (اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۱۸۶).

همان‌طور که از محتوای گفتار

خاوری نیز پیدا است او همان استدلال عبدالبهاء را دوباره تکرار کرده که نباید فقط به بیان بهاء الله در کتاب اقدس که در آن فقط حرمت ازدواج با زن پدر آمده است بسنده کرد بلکه باید به سراغ بقیه نصوص بهاء الله رفت و حرمت ازدواج با سایر اقارب و محارم را از آن‌ها استخراج نمود. همچنین این مطلب، دلیل بر آن نمی‌شود که ازدواج با سایر اقارب و محارم را به صرف ذکر نشدن در کتاب اقدس حلال و مجاز اعلام کنیم.

در پاسخ به این مبلغ بزرگ، همان‌طور که پیش‌تر

نیز اشاره شد، باید چند نکته را مدنظر داشت. نکته اول اینکه در هیچ‌یک از آثار بهاء الله مطلبی مبنی بر حرمت ازدواج با اقارب و محارم غیر از زن پدر دیده نمی‌شود. نکته دوم اینکه شخص بهاء الله، پیروانش را در این مسأله ارجاع به بیت‌العدل داده است و لذا اگر قرار بود که در آثارش ذکری از حرمت ازدواج با محارم و اقارب

باشد دست‌کم باید خود او اطلاع می‌داشت و پیروانش را از بلا تکلیفی تا قبل از تشکیل بیت‌العدل می‌رهانید. نکته سوم اینکه برخلاف نظر اشراق خاوری، بنا بر بیانی از عبدالبهاء، هرگاه مطلبی در نصوص بهائی ذکر نشده باشد به‌طور پیش‌فرض پیروان بهائی مجاز به اجرای آن هستند، چراکه هر چیزی

که از آن نهی شده باشد حتماً باید در نصوص ذکر گردد^۱ (اشراق خاوری، مائده آسمانی، ج ۲، ص ۴۲). بنابراین نمی‌توان گفت بهائیان تا قبل از اعلام حرام بودن این نوع ازدواج‌ها تا سال ۲۰۱۰ میلادی که بیت‌العدل رسماً آن را حرام اعلام کرده است مجاز نبوده‌اند که به چنین ازدواج‌هایی رو بیاورند بلکه کاملاً عکس این مطلب صادق است و حتی به‌نظر می‌رسد عبدالبهاء نیز از وقوع

۱. از کلک اطهر مرکز پیمان در لوح فائزه نازل قوله الاحلی: «...سؤالی که نموده بودید عدم ذکر در الواح الهی نفس جواز است زیرا منهی از نصوص استنباط می‌شود».

در این دیدگاه، داوودی حرمت ازدواج با اقارب و محارم را جزء «حقایق ثابت ادیان الهی» در نظر گرفته است. در بررسی این سخن باید گفت برخلاف نظر جناب داوودی، بنا بر آموزه‌های باور بهائی، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان «احکام و متفرعات» را جزء حقایق ثابت ادیان معرفی کرد.

در بررسی این سخن باید گفت برخلاف نظر جناب داوودی، بنا بر آموزه‌های باور بهائی، به هیچ وجه نمی‌توان «احکام و متفرعات» را جزء حقایق ثابت ادیان معرفی کرد. عبدالبهاء در این زمینه می‌گوید: «هر دینی منقسم به دو قسم است قسمی به عالم اخلاق تعلق دارد و آن علویّت عالم انسانی و ترقیّات بشر و معرفه‌الله است و کشف حقایق اشیاء این امر معنوی است و اصل اساس الهی ابداً تغییری نمی‌کند. این اساس جمیع ادیان است لهذا اساس ادیان الهی یکی است. قسم ثانی تعلق به معاملات دارد و آن فرع است به اقتضای زمان تغییر می‌کند در زمان نوح مقتضی بود انسان حیوانات بحرّیه را بخورد در زمان ابراهیم مقتضی چنان بود که انسان خواهر مادری خود را بگیرد...» (عبدالبهاء، خطابات، ج ۲ ص ۳۱۲)

در این بیان عبدالبهاء، به وضوح احکام را جزء متفرعات و نه حقایق ثابت ادیان معرفی می‌کند و حتی جالب است که از ازدواج با محارم نیز در متفرعات سخن به میان می‌آورد. البته بررسی صحت و سقم ادعای او در این مجال نمی‌گنجد اما در هر صورت می‌توان گفت برخلاف سخن جناب داوودی بنا بر آموزه‌های بهائی، احکام خصوصاً حکم ازدواج با محارم جزء «فرعیات» آیین بهائی است و نمی‌توان آن را در زمره «حقایق ثابت ادیان» در نظر گرفت.

چنین ازدواج‌هایی در جامعه بهائی اطلاع داشته آنجا که می‌گوید: «چون امر بهائی قوت گیرد مطمئن باشید که ازدواج با اقرباء نیز نادر الوقوع گردد. قبل از تشکیل بیت العدل این احکام راجع به مرکز منصوص است» (اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۱۸۶)، چراکه از طرفی از سوی مرکز منصوص یعنی بهاء الله مطلبی مبنی بر حرام بودن ازدواج با اقارب نیامده و از سوی دیگر شاید بتوان گفت حداقل تا زمان شوقی، امر بهائی قوتی را که منظور عبدالبهاء بوده نگرفته بود، چراکه شوقی، خود به صراحت ازدواج عمو و برادرزاده را جایز می‌دانسته است و لذا عبدالبهاء اشاره می‌کند تا قبل از قوت امر بهائی باید شاهد ازدواج با اقرباء باشیم و بعد از آن باید نه به صفر بلکه باید به حداقل برسد و نادر الوقوع گردد.

دیدگاه دوم: علیمراد داوودی

علیمراد داوودی از دیگر مبلغان بزرگ بهائی در کتاب انسان در آیین بهائی می‌گوید:

«مثالی که بنده معمولاً می‌زنم این است که حرمت ازدواج با اقارب و محارم جزء حقایق ادیان است و همیشه هم ممنوع بوده است به حکم هر دینی با محارم ازدواج نباید کرد...» (داوودی، انسان در آیین بهائی، ص ۶۹).

در این دیدگاه، داوودی حرمت ازدواج با اقارب و محارم را جزء «حقایق ثابت ادیان الهی» در نظر گرفته است.

دیدگاهی دیگر از سایر نویسندگان بهائی

عده‌ای از نویسندگان بهائی، در پاسخ به علت ذکر حرمت ازدواج با زن پدر در کتاب اقدس مطلبی را ذکر می‌کنند که به شرح زیر است:

«قرآن کریم در مورد طبقات محرمات ازدواج در دو آیه پیاپی سخن می‌گوید. آیه اول صرفاً در مورد یک طبقه است و آن زن پدر می‌باشد. آیه دوم به طور دسته‌جمعی همه دیگر طبقات را تحریم می‌فرماید اما نه تنها زن پدر به عنوان یکی از طبقات دسته‌جمعی ذکر نشده است، بلکه به علاوه واژه‌های مربوط به آن کاملاً با واژه مربوط به طبقات دیگر فرق دارد. به عبارت دیگر ازدواج با زن پدر صرفاً نهی شده است، ولی صحبت از حرام بودن آن نیست بلکه بالعکس ازدواج با همه دیگر گروه‌ها با واژه حرام بودن ذکر شده است. این تفاوت است که در کتاب مستطاب اقدس مورد بحث قرار گرفته است و در مورد ازدواج با زن پدر هم دقیقاً عین واژه قرآن در مورد طبقات دسته‌جمعی ذکر شده است. به عبارت دیگر، قرآن کریم ازدواج با زن پدر را با عبارت "لاتنکحوا" (یعنی ازدواج نکنید) بیان کرده و در مورد گروه‌های دیگر با عبارت "حرمت علیکم" (حرام شده است بر شما) بحث می‌کند، اما حضرت بهاء الله در کتاب اقدس استثناء قرآن در مورد ازدواج با زن پدر را از میان برده و آن را نه تنها مشمول نهی، بلکه مشمول واژه "حرمت علیکم" فرموده است. بنابراین تفاوت حکم اقدس با حکم قرآن در این است که حکم اقدس

ازدواج با زن پدر را نیز داخل مقوله دسته‌جمعی تحریم گروه‌های دیگر کرده است. عین آیات بدین قرار است: در کتاب مستطاب اقدس فقره ۱۰۷، حضرت بهاء الله می‌فرماید «قد حرمت علیکم ازواج آبائکم» یعنی به راستی حرام شده است بر شما ازدواج با زن پدرتان و در قرآن کریم در سوره نساء آیه ۲۲ می‌فرماید «ولاتنکحوا ما نکح آبائکم من النساء» یعنی با زن پدرتان نکاح نکنید و آنگاه در همان سوره در آیه ۲۳ می‌فرماید «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت و امهاتکم التی ارضعنکم...» یعنی حرام شده است بر شما ازدواج با مادران و دخترتان و خواهرتان و عمه‌تان و خاله‌تان و دختر برادران و دختر خواهرتان و مادران رضائی‌تان...»

این دیدگاه، علت حرمت ازدواج با زن پدر در کتاب اقدس را این می‌داند که قرآن ازدواج با زن پدر را فقط «نهی» کرده و مانند سایر طبقات محارم، حرام اعلام نکرده است اما بهاء الله «ازدواج با زن پدر را نیز داخل مقوله دسته‌جمعی تحریم گروه‌های دیگر کرده است» به عبارت دیگر بهاء الله نه تنها ازدواج‌هایی نظیر ازدواج با مادر و خواهر، خاله و ... را که اسلام حرام اعلام کرده بود حرام دانسته، بلکه حتی ازدواج با زن پدر را که اسلام فقط آن را نهی کرده بود «حرام» اعلام کرده است.

در پاسخ به این دیدگاه، صرف نظر از بررسی صحت و سقم این دیدگاه از لحاظ منابع

اسلامی، اولین مسأله‌ای که به کلی این استدلال را خدشه دار می‌کند مخالف بودن آن با نظر سایر مبلغان بهائی نظیر اشراق خاوری است.

پیش‌تر نظر اشراق خاوری را آوردیم که در کتاب خود، به صراحت گفته که ازدواج با زن پدر در قرآن در آیه ۲۲ سوره نساء حرام اعلام شده است و این

گفته پایه و اساس استدلال فوق را مخدوش خواهد کرد.

اشراق خاوری می‌نویسد:

«در قرآن مجید نیز در سوره نساء آیه ۲۲ فقط ذکر حرمت ازدواج آباء به تنهایی نازل و حرمت سایر طبقات از قبیل مادر و خواهر و عمّه و خاله و ... در آیه دیگر نازل شده...».

(خاوری، گنجینه حدود و احکام، ص ۱۸۶).

عبارت «ذکر حرمت ازواج آباء» به وضوح می‌رساند که خاوری معتقد به حرام بودن ازدواج با زن پدر بوده است، مسأله‌ای که پایه و اساس استدلال اخیر مبلغان بهائی را متزلزل خواهد کرد، اما فراتر از این نکته، باید از نویسندگان بهائی پرسید این ادعا که بهاء الله در سایر نصوص خود ازدواج با بقیه اقارب و محارم غیر از زن پدر را حرام کرده است چه مبنایی دارد؟ اگر این نصوص موجود است چرا حتی در یک مورد عبدالبهاء، شوقی یا بیت‌العدل اشاره‌ای به آن نکرده‌اند؟ یا چرا حتی

شخص شوقی، بهائیان را از منع ازدواج عمو و برادرزاده بازداشته است؟ آیا او از این مسأله بی‌اطلاع بوده که بهاء الله ازدواج با محارم از جمله عمو را در نصوص خود حرام اعلام کرده است؟

پاسخ آن است که نویسندگان بهائی نیز مانند عبدالبهاء انتظار داشته‌اند بهاء الله در نصوص

خود به این مسأله بپردازد اما عمل بهاء الله با انتظارات آنان مطابقت نداشته و او وضع حکم در این باره را به جز ازدواج با زن پدر، به بیت‌العدل واگذار کرده است و البته بیان شد که بیت‌العدل نیز در سال ۱۹۸۱ حکم به مخیر بودن بهائیان در این امر می‌دهد و نهایت در سال ۲۰۱۰ میلادی آن را حرام اعلام می‌کند. مسلم است

که حتی اگر بیت‌العدل دسترسی به گوشه‌ای از نصوص بهاء الله در زمینه حرمت ازدواج با اقارب و محارم به غیر از زن پدر داشت، محال بود در سال ۱۹۸۱ که اولین نظرسنجی خود را در این باره ارائه داده اشاره‌ای به این نصوص نکند و بهائیان را در این امر مخیر گرداند و اساساً با توجه به اینکه در آموزه‌های بهائی بیت‌العدل فقط در موارد غیرمنصوص، اجازه صدور حکم را دارد واضح است که در سال ۲۰۱۰ میلادی که حرمت ازدواج با محارم و اقارب را اعلام کرده آن را از جمله موارد

نویسندگان بهائی نیز مانند عبدالبهاء انتظار داشته‌اند بهاء الله در نصوص خود به این مسأله بپردازد اما عمل بهاء الله با انتظارات آنان مطابقت نداشته و او وضع حکم در این باره را به جز ازدواج با زن پدر، به بیت‌العدل واگذار کرده است و البته بیان شد که بیت‌العدل نیز در سال ۱۹۸۱ حکم به مخیر بودن بهائیان در این امر می‌دهد و نهایت در سال ۲۰۱۰ میلادی آن را حرام اعلام می‌کند.

غیرمنصوص در آثار بهاءالله تشخیص داده که اقدام به صدور چنین حکمی نموده است که اگر غیر از این باشد باید عمل بیت العدل را در صدور حکم، خلاف دانست.

ازدواج برادرزاده‌ها باهم

یکی دیگر از ادعاهایی که در سخنان مبلغان بهائی دیده می‌شود این است که آنچه در کلام شوقی با عنوان «ازدواج برادرزاده» آمده، درحقیقت «ازدواج برادرزاده‌ها» یعنی ازدواج پسرعمو و دخترعمو باهم بوده نه ازدواج عمو با برادرزاده.

نکته دوم تحریفی است که در عبارت ازدواج برادرزاده صورت گرفته و آن ضمیر جمع «ها» است که در انتهای این عبارت اضافه کرده‌اند. باید از مبلغان بهائی پرسید چگونه این ضمیر را بدون اینکه در بیان شوقی به‌کار رفته باشد اضافه کرده و عبارت «ازدواج برادرزاده‌ها» را ساخته‌اند؟

عمو و عمه معنا پیدا می‌کند و اساساً اگر بخواهیم از رابطه «برادر زاده‌ها» سخن بگوییم باید از لفظ «عموزاده‌ها» یا «عمه‌زاده‌ها» استفاده کنیم نه برادرزاده، چراکه رابطه پسرعمو و دخترعمو رابطه برادرزادگی نیست بلکه رابطه عموزادگی است.

نکته دوم تحریفی است که در عبارت ازدواج برادرزاده صورت گرفته و آن ضمیر جمع «ها» است که در انتهای این عبارت اضافه کرده‌اند. باید از مبلغان بهائی پرسید چگونه این ضمیر را بدون اینکه در بیان شوقی به‌کار رفته باشد اضافه کرده و عبارت «ازدواج برادرزاده‌ها» را ساخته‌اند؟ کاری که به‌کلی منظور شوقی را تحریف و معنا را دگرگون کرده و اذهان را از موضوع اصلی که مجاز بودن ازدواج عمو با برادرزاده بوده منحرف نموده است.

این استدلال و ادعا نیز اگرچه نسبت به استدلال‌های قبلی که از سایر نویسندگان بهائی آورده شد سست‌تر به نظر می‌رسد اما به جهت تکمیل مباحث مربوط به این بخش، در آخرین قسمت از این نوشتار مناسب است که به آن بپردازیم.

در پاسخ به این ادعا باید گفت بدیهی‌ترین نکته در این اشکال، آن است که مبلغان بهائی تعریف «مفاهیم متضایف» را به‌کل زیر سؤال برده‌اند. همان‌طور که می‌دانیم در اصطلاح ادبی مفاهیم متضایف به مفاهیمی گفته می‌شود که با قرار گرفتن در کنار هم معنا پیدا می‌کنند و بدون هم قابل تصور نیستند. به‌طور مثال پدر بودن زمانی معنا پیدا می‌کند که فرزندی در کار

نکته آخر اینکه سؤال از ازدواج عمو و برادرزاده سؤالی بوده که اعضای محفل ملی ایران در سال ۱۹۳۷ میلادی برای شوقی ارسال نموده‌اند. واضح است که اعضای این محفل که بالاترین مقام اداری بهائیان در یک کشور هستند به‌خوبی

این زمینه مطلع بوده‌اند که ترجیح داده‌اند سؤال ازدواج عمو با برادرزاده را به‌طور صریح و از طریق مکتوبات قابل ثبت، از شخص شوقی بپرسند و پاسخ آن را به اطلاع بهائیان برسانند و گرنه مسلم است که شوقی، پیروان بهائی را از امری نهی نخواهد کرد که پدربزرگش یعنی بهاءالله به آن مایل بوده است.

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر به موضوع ازدواج با محارم در آیین بهائی و ادعای پیشوایان و مبلغان بهائی در این زمینه پرداخته شد. برای بررسی سابقه ازدواج با محارم بیان شد که این مسأله در آیین یهود، مسیح و اسلام حرام اعلام شده است. در آیات قرآن کریم، به‌وضوح گستره محارم مشخص و ازدواج با آن‌ها حرام اعلام شده است.

در آیین بهائی، بهاءالله به‌عنوان شارح اصلی این آیین، فقط ازدواج با زن‌پدر را حرام اعلام کرده و از ذکر حرمت ازدواج با سایر اقارب و محارم به‌صورت منصوص خودداری نموده و بیت‌العدل را مسئول وضع حکم در این باره نموده است. عبدالبهاء نیز به‌عنوان مرکز تبیین آثار، اگرچه انتظار داشته بهاءالله حداقل در نصوصی حرمت ازدواج با اقارب و محارم را اعلام کند اما در نهایت موفق به ارائه این نصوص نشده و اشاره‌ای به آن‌ها نکرده است و او نیز بهائیان را به پیروی از تصمیم بیت‌العدل در این زمینه دعوت نموده است. در این میان شوقی به‌عنوان ولی امر بهائی صراحتاً ازدواج با یکی از مصادیق محارم، یعنی

از حساسیت این امرو سؤالات مکرری که بهائیان از زمان بهاءالله در این خصوص داشته‌اند آگاه بوده و در انتخاب سؤالاتی که برای شوقی ارسال می‌کرده‌اند دقت کافی داشته‌اند. به عبارت دیگر سؤالاتی را ارسال می‌کردند که ارزش پاسخ داشته باشد تا ناخواسته باعث تلف شدن وقت شوقی به‌عنوان ولی امر بهائی نشوند.

حال سؤال اینجاست که آیا اعضای محفل ملی ایران بی‌اطلاع از این نکته بوده‌اند که بهاءالله در زمان حیاتش مایل به ازدواج عبدالبهاء یا برادرزاده خود یعنی شهربانو خانم بوده است؟ و اگر مخالفت خواهرش نبود این دو را به عقد یکدیگر درمی‌آورد؟ با فرض مطرح‌شده، باید پرسید اعضای محفل ملی ایران با ارسال این سؤال سطحی با جواب معلوم، انتظار چه جوابی داشتند؟ آیا آن‌ها از شوقی انتظار داشتند امری را که پدربزرگش به آن مایل بوده حرام اعلام کند یا بالعکس توضیح واضح‌تر بدهد و از تمایل بهاءالله به این امر بگوید؟ آیا مبلغان مطرحی مانند اشراق خاوری در آن زمان حاضر نبودند که پاسخ چنین سؤال واضحی را بدهند و نیازی به ارسال آن از طریق محفل ملی ایران به ولی امر بهائی نباشد؟ وجود تمام این سؤالات ما را بر آن می‌دارد که برخورد ساده‌انگارانه با این سؤال را کنار گذاشته و آن را بسیار مهم‌تر از این موضوعات و پرسش از ازدواج با محارم مانند عمو یا ... بدانیم. مسلماً اعضای محفل ملی ایران از دغدغه بهائیان و سؤالات متعدد آنان در

ازدواج عمو با برادرزاده را مجاز دانسته و پیروان بهائی را از منع آن برحذر داشته است. همچنین بیت‌العدل که عهده‌دار اصلی صدور حکم در این امر غیرمنصوص بوده در سال ۱۹۸۱ میلادی اعلام بی‌حکمی در این موضوع نموده و بهائیان را در امر ازدواج با محارم معیر نموده است. سرانجام بیت‌العدل در ۱۵ ژانویه سال ۲۰۱۰ میلادی به صراحت و طی نامه‌ای ترجمه شده، ازدواج با محارم را دقیقاً با گستره‌ای که در قرآن کریم ذکر آن رفته حرام اعلام نموده است.

در این میان مبلغان و نویسندگان بهائی که به نظر می‌رسد انتظار بی‌حکمی تا سال ۲۰۱۰ میلادی را در این امر مهم نداشته‌اند اقدام به جمع‌آوری استدلال‌هایی در این موضوع کرده‌اند که به نحوی به اثبات حرام بودن ازدواج با محارم در آیین بهائی بپردازند. از جمله اشراق خاوری مطرح نموده که بهاء‌الله در کتاب اقدس ازدواج با زن پدر را حرام اعلام کرده و در نصوص دیگرش به بیان حرمت سایر ازدواج‌ها پرداخته است که بیان شد این مطالب صرفاً یک ادعاست و بهاء‌الله چنین نصوصی را ارائه ننموده است. همچنین گفته شد که علیمراد داوودی از نویسندگان مطرح بهائی، موضوع ازدواج با محارم را از حقایق ثابت ادیان الهی معرفی کرده که بیان شد بنا بر بیان واضح عبدالبهاء، احکام و به‌طور خاص حکم ازدواج با محارم جزء متفرعات ادیان است که در هردوره‌ای متغیر بوده و به‌هیچ‌روی نمی‌توان آن را جزء حقایق ثابت ادیان به حساب آورد. از دیگر

استدلال‌ها این بود که تفاوت ازدواج با محارم در دیانت اسلام و آیین بهائی این است که در اسلام و در قرآن کریم، ازدواج با زن پدر فقط «نهی» شده و ازدواج با سایر اقارب و محارم «حرام» اعلام شده اما در آیین بهائی بهاء‌الله با ذکر «حرام بودن» ازدواج با زن پدر آن را از دایره منهیات خارج کرده و مانند ازدواج با سایر اقارب و محارم آن را حرام اعلام کرده است. در خصوص این مطلب نیز گفته شد که اولاً صرف نظر از نادرست بودن این نظر از دیدگاه اسلام، این استدلال مخالف با نظر مبلغ بزرگ آیین بهائی یعنی اشراق خاوری است که در کتاب خود صراحتاً اعلام کرده ازدواج با زن پدر در اسلام حرام اعلام شده است و ثانیاً مانند استدلال اول، نصوصی از بهاء‌الله موجود نیست که در آن ازدواج با سایر اقارب و محارم به‌غیر از زن پدر را حرام اعلام کرده باشد که اگر بود حداقل یکی از مراجع بهائی، اشاره‌ای هرچند گذرا به آن می‌نمود. در بیان آخرین دیدگاه نیز که گفته‌اند منظور شوقی از ازدواج برادرزاده ازدواج برادرزاده‌ها با هم بوده نه ازدواج برادرزاده‌ها با عمو، پاسخ دادیم که رابطه برادرزاده‌ها با هم رابطه عموزادگی است و نه برادرزادگی و برادرزاده در کنار عمو یا عمه معنا پیدا می‌کند و به‌هیچ‌روی نمی‌توان این بیان را تحریف و از آن تعبیر به ازدواج عموزاده‌ها با هم کرد.

نتیجه‌ای که از طرح بحث ازدواج با محارم در آیین بهائی می‌توان گرفت این است که بهائیان علی‌رغم ادعاهای مکرر تا سال ۲۰۱۰ میلادی

باشند، بلکه بالعکس اجازه این نوع ازدواج‌ها را حداقل تا سال ۲۰۱۰ میلادی و تا بیان موضع رسمی بیت‌العدل داشته‌اند.

مواجه با عدم موضع‌گیری بیت‌العدل درخصوص این نوع ازدواج‌ها بوده‌اند و البته مجاز و مخیر در این موضوع گشته‌اند و آن‌گونه نبوده که پیروان بهائی از ازدواج با محارم و اقارب خود نهی شده

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اشراق خاوری، عبدالحمید، امر و خلق، مجموعه آثار، ۱۹۸۶ میلادی، لانگه‌این آلمان.
- ۳- اشراق خاوری، عبدالحمید، گنجینه حدود و اجکام، ۱۲۸ بدیع، تورنتو، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۴- اشراق خاوری، عبدالحمید، مائده آسمانی، ایران، ۱۲۹ بدیع، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۵- بهاء‌الله، کتاب اقدس، بند ۱۰۷، ۱۹۹۲ میلادی، حیفنا، مرکز جهانی بهائی.
- ۶- تورات، سفر لاویان، باب ۱۸.
- ۷- داوودی، علیم‌راد، انسان در آیین بهائی، ۱۹۸۷ میلادی، آمریکا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۸- دشتی رحمت‌آبادی، غلامرضا، منع ازدواج با محارم از دیدگاه اقوام و ملل، مجله علمی-ترویجی مشکوة، شماره ۱۸ و ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۶۷، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۹- سایت رسمی ترجمه پیام‌های بیت‌العدل، <https://www.payamha-iran.org/node/274>، ذیل پیام ۱۵ ژانویه ۲۰۱۰.
- ۱۰- شوقی افندی، توقیعات مبارکه (۱۹۲۲-۱۹۴۸)، ۱۳۰ بدیع، ایران، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ۱۱- طاهرپور محمدشریف، شرفی محمدرضا، تبیین مبانی هستی‌شناسی اخلاق جنسی از دیدگاه اسلام، مجله علمی-پژوهشی اسلام و پژوهش‌های تربیتی، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۰، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۲- عبدالبهاء، خطابات، ۱۹۲۷ میلادی، لانگه‌این آلمان.
- ۱۳- عبدالبهاء، مکاتیب، ۱۹۲۱ میلادی، فرج‌الله زکی، مصر.
- ۱۴- فروید، زیگموند، توت و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، ۱۳۴۹، نشر الکترونیک ۱۳۹۰، کتابخانه طهوری.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، اخلاق جنسی، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۷، شماره ۲، آذر ۱۳۴۴، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق.
- ۱۶- موفر بالیوزی، حسن، بهاء‌الله شمس حقیقت، بی تا، بی جا، George Ronald Oxford.
- ۱۷- نیازی، سیدحامد، جباری، محمدرضا، بررسی نمودهای فرهنگ جاهلی در عرصه زن و خانواده در ایران مقارن ظهور اسلام، مجله علمی پژوهشی تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۴۴، ۱۳۹۷ شمسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۸- هورن بی، هلن، انوار هدایت، بی تا، بی جا، بی نا.

الرسالة المدنية لعبدالبهاء في ميزان النقد

مهدي هاديان

نُبذة

تعد الرسالة المدنية أحد أهم مؤلفات عبدالبهاء في موضوع تنظيم العلاقات الاجتماعية و السياسية في ايران، وهي تمثل بزعم البهائيين، خارطة طريق للايرانيين لبلوغ التقدم والازدهار. ويمثل التعرف على المجالات الثقافية في ايران من المحاور الاصلية لهذه المقالة التي تم تأليفها فضلا عن سائر المقالات التي كتبها آخرون لتطوير ايران و تحديثها والعبور بها من مرحلة الحكم التقليدي في عهد ناصرالدين شاه القاجاري. كذلك فان نقد ومتابعة محتويات هذه الرسالة والتعرف على الاسباب التي دفعت عبدالبهاء الى عدم الافصاح عن قيامه بكتابتها و طباعتها، و أخيرا فإن الاهتمام بمدى انطباق المواضيع المدرجة في هذه الرسالة مع سائر توجهات عبدالبهاء باعتبارها تبياناً لمؤلفات بهاء الله تمثل من المحاور التي يهتم بها هذا البحث ايضا.

كلمات مفتاحية

عبدالبهاء، الرسالة المدنية، النظام الاجتماعي، النظام السياسي.

الميرزا حسين نوري الطبرسي والديانة البابية والبهائية

سيّد مقدار النبوي الرضوي، مريم السادات امامي شوشري

نُبذة

اميد قائم مقامي (استاذ الدراسات الاسلامية في جامعة ولاية نيويورك) وهو من اتباع الديانة البهائية، قدم بحوثاً حول اطروحة العقيدة المهدوية. هذه المقالة تهتم بمطالعة آرائه حول الفقيه والمحدث الشيعي الشهير، الميرزا حسين النوري الطبرسي، وهي تمثل مقدمة لدراسة جانباً من آرائه الاخرى في مجال الاطروحة المهدوية. وتضمنت له، بحوثاً اخرى حول المحدث النوري، تمحورت نتائجها حول اطروحة المهدوية -والتي كانت ومازالت لها تأثيرات كثيرة للغاية -في الرد على الديانة البابية والبهائية. والهدف من هذه المقالة، هو إثبات عدم صوابية آرائه، سواء من حيث المحتوى او الاسلوب الذي إتبعه في بحثه.

كلمات مفتاحية

الميرزا حسين النوري الطبرسي، اللقاءات مع الامام الثاني عشر، الديانة البابية والبهائية.

نظرة الى بدشت

محمد دروگر

تُبذة

بالرغم من ان معتقدات تيار البابية كانت تتمحور في البداية حول التمهيد لظهور المنقذ الموعود لدى الشيعة، لكنها طرأت عليها تغييرات كبيرة منذ عام الف ومئتين وأربعة وستين هجري وما تلاها من اعوام، وكانت تلك التغييرات بالصورة التي وجدنا فيها ان الميرزا علي محمد الباب قد تجاوز مرحلة الادعاء كونه باب امام العصر والزمان واتجه الى الإعلان عن نسخ الدين الاسلامي وإدعائه ظهور دين جديد تحت مسمى عقيدة البيان. وقد عمد اتباعه، الى بذل كل جهودهم الذاتية و خاصة خلال الاجتماع الذي جرى في بدشت والذي تركز جل اهتمامهم في ذلك الاجتماع على اعلان نسخ الشريعة الاسلامية واستبدال كتاب «البيان» بدلا عن القرآن، والسعي لابرار شريعتهم الجديدة المزعومة على اساس انها دين بديع ومستقل. اننا سوف نسعى من خلال هذا الموضوع لدراسة الأمر الذي حدث في قرية بدشت وكيفية اعلان نسخ الدين الاسلامي من قبل الباب.

كلمات مفتاحية

الباب، البابية، نسخ الدين الاسلامي، بدشت

موضوع زواج المحارم والدين البهائي

زينب خانزاده

نُبذة

الزوجية تمثل مبدأ أساسياً في الخلق الإلهي وقانون عام في عالم الوجود. وقد دأبت البشرية على الالتزام بالقواعد الأخلاقية الجنسية، التي تقيد نطاق الزواج وتحظر زواج المحارم. وحرمة زواج المحارم أمرٌ يلتزم به حتى بين أشد القبائل بداءة لكن هذا لا يعني أن هذا القانون كان على الدوام لازم التطبيق بين كل البشر. وزواج المحارم محظور ومحرم في الأديان الإبراهيمية وخاصة في الإسلام والمسيحية واليهودية. وقد تناول القرآن الكريم، بالتفصيل بيان المحارم وحرمة الزواج بينهم. والبهائية التي تزعم أنها دين الهي ولديها تعليمات خاصة بها، ويزعم اتباع البهائية حرمة زواج المحارم في دينهم مثل سائر الأديان الإلهية كالإسلام والمسيحية واليهودية وأن البهائيين مثل المسلمين يحرمون زواج المحارم بنفس التشريعات الواسعة التي بينها الإسلام في موضوع المحارم. إن الهدف من المقالة الحالية هو دراسة هذه المزاعم ومدى تطابقها مع تعاليم الأديان الإبراهيمية. وعلى هذا الأساس فقد جرى تقويم كلام زعماء البهائية، من خلال تحليل ودراسة الرسائل الواردة من بيت العدل ومن مزاعم كتاب البهائية بهذا الخصوص.

كلمات مفتاحية

الزواج، المحارم، الإسلام، اليهودية، المسيحية، البهائية، البهائي.

التمرد على بيت العدل: قراءة مجددة في افكار يداالله ثابت راسخ، وأسباب تخليه عن البهائية

مسعود منفرد

نُبذة

أحد أبرز الاشخاص البهائيين الذي آمن بالدين الاسلامي، هو العقيد يداالله ثابت راسخ. لقد كان لهذا الشخص على مدى سنوات طويلة اعتقادا راسخاً بالديانة البهائية وقد تحمل من اجل اعتناقها مصاعب كبيرة وكان قد سعى كثيرا في الدعوة لعقيدته ولم يدخر جهدا في الانفاق من ماله ووقته في سبيلها. من اهم الاسباب التي جعلته يتخلى عن البهائية، هو اعتراضه على أيادي أمرالله، بعد موت شوقي في زعامة البهائيين، وعدم مشروعية بيت العدل من دون حضور ولي أمرالله، وكيفية تقسيم الممتلكات الشرقية في ايران بعد وفات الأخير وكذلك كيفية اعترافات الباب بوجود الامام المهدي، الحجة بن الحسن العسكري في تفاسيره لسور القرآن. لقد تعرض هذا الرجل بعد إعلان اسلامه للكثير من الأذى على أيدي أقرانه البهائيين الذين أحدهم في السابق. في هذه المقالة سوف نتناول جانبا من حياته وتوجهاته بعد تخليه عن البهائية.

كلمات مفتاحية

البهائية، ميسون ريمي، بيت العدل، الثابت الراسخ، القائمية

صناعة التقديس اسلوب منح الهوية المستقلة للبهائية

محمد گوگانى، مهدي حبيبي

نُبذة

السيدة مارغريت فاربيرغ، بذلت اهتماما خاصا بتاريخ البهائيين وعلم الاجتماع الخاص بهم و ذلك من خلال رؤية عالمية، فقد أمضت هذه السيدة ردحا طويلا من الزمان منذ نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين في البحث والتحقيق حول هذه الجماعة في مختلف بلدان العالم وتحديدًا في تشكيلات البهائيين في فلسطين المحتلة. و من بين البحوث التي قامت بها فاربيرغ في كتاب المواطنة العالمية، فإننا نشاهد وثائق مدهشة عن كيفية صنع هوية خاصة للبهائية باعتبارها جماعة دينية منسجمة خلال المئة عام الماضية. وهذه المواضيع التي قام بجمعها شخص ضالع في علم الاجتماع، تكشف عن هذه الحقيقة الموجودة في نظامها الحالي وخصوصا بعد زعامة شوقي افندى لهذه الجماعة، وقد تمت الاستفادة من القدرات والامكانيات المتنوعة في مراحل صناعة الهوية البهائية ويمثل إسباغ التقديس عليها أحد أهم تلك المباديء. لقد تمكن شوقي وبعد خطة محسوبة من الاستفادة بدقة من هذا المبدأ في صنع هوية خاصة لمجتمع البهائيين في العالم. وقد تمت الاستفادة من إسباغ التقديس على هذه الجماعة في التحقيق في جوانب من الفعاليات الخاصة لجماعة البهائيين. في المقالة الحالية، تم عرض جانب من بحوث السيدة فاربيرغ، حول اسباغ التقديس في البهائية، وخاصة مع بداية عهد شوقي وما بعده.

كلمات مفتاحية

البهائية، صناعة التقديس، شوقي، فاربيرغ

Sanctification, an approach to the independent identity of the Bahai community

Mohammad Gogani, Mahdi Habibi

Abstract

Margit Warburg has studied the history and sociology of the Bahais, and especially the issue of globalization. She has spent more than 25 years, within the late twentieth and early twenty-first centuries, researching about this community in various countries and particularly in the BIC headquarter in Haifa, the Occupied Palestine. Her outstanding work, *The Citizens of the World*, contains some interesting evidences of the process of identifying the Bahai community as a cohesive and organized religious group over the past 100 years.

The materials and texts, compiled by a sociologist of religion, reflects the fact that in the current system, especially after the leadership of Shoghi Effendi, various capacities and facilities have been used in the process of Baha'i identification, the main of which has been sanctification. Shoghi Effendi, the Guardian of Baha'ism was able to use this principle in the identification of the Baha'i world community with special care and designing. Baha'is use the term "community building" to identify some of these sanctifying activities.

This article presents some of Ms. Warburg's research on Baha'i sanctification, especially from the time of Shoghi Effendi thereafter.

Keywords

Baha'I Community, Community Building, sanctification, Shoghi Effendi, Margit Warburg.

Revolt against the Universal House of Justice; Review of the thoughts of Mr.Thabit Rasekh, and the causes of his Refusal of the Bahaism

Masoud Monfared

Abstract

One of the prominent Baha'is who converted to Islam is Colonel Yadollah Thabit Rasekh. For many years he had a heartfelt trust in the Baha'i Faith; and had endured many problems along the way. He was diligent in propagating Baha'i Faith, and did not hesitate to spend his wealth and time on it.

His main reasons for renouncing the Baha'i Faith were:

- His protest against the performance of the Hands of the Baha'I Cause, after the death of Shoghi Effendi, as the leadership of the Baha'i community;
- The illegitimacy of the House of Justice without the presence of the Guardian of the Faith (Wali Amrullah);
- The division of Shoghi Effendi properties, in Iran, after his death;
- And the Bab's confession about the living existence of Imam Mahdi. , Hujjat Ibn Al-Hasan Al-Askari, in his books of exegesis on the Quranic chapters.

After his conversion to Islam, he was persecuted by the Baha'i organization and his former colleagues. In this article, we will have a look at parts of his life and his approaches in returning from the Baha'ism.

Keywords

Baha'ism, Mason Remey, Universal House of Justice, Thabit Rasekh, Imam Mahdi

The Baha'i faith and the issue of "marrying with near relatives/incest marriage"

Zeinab Khanzadeh

Abstract

Marriage is a fundamental basis on which divine creation is based, and is a general rule that runs throughout universal existence. By following the rules of sexual morality, human beings have sought to limit the scope of marriage and prohibit incestuous marriage. Prohibition of this issue has been seen even among the most primitive human beings, but this does not mean that it has always been the main rule among all the human beings. Incestuous marriage is specifically forbidden among the Abrahamic religions, Islam, Christianity, and Judaism. The Holy Qur'an, in detail, defines close families and expresses the scope of sanctity of marriage.

Baha'ism claims to be a divine Faith. It claims that incestuous marriage is forbidden in Baha'is, as in divine religions such as Islam, Christianity, and Judaism; and that Baha'ism like Muslims, and to the same extent as Islam, forbids incestuous marriage. The purpose of this article is to examine this claim and its degree of conformity with the teachings of the Abrahamic religions. Also the statements of the Baha'i Leaders, the messages received from the House of Justice, and some of the claims of Baha'i writers in this regard have been analyzed and scrutinized.

Keywords

Marriage, Incest, Islam, Judaism, Christianity, Baha'ism.

The Badasht Gathering

Mohammad Derogar

Abstract

Although the Babi creeds grounded around the advent of the promised savior of the Shia first, it changed greatly since 1264A.H. However, Ali Mohammad (Bab) left the position of being the gate of Imam Zaman (Mahdi), and declared that Islam is abrogated, and claimed of the emergence of a new Faith called as Bayanic Religion. His followers have tried hard to declare that Islam is outdated, and replacing the Kitab-i-Bayan in place of Quran, and propagate it as a new and independent religion.

In this article, we try to study what has happened in Badasht gathering, and how the abrogation of Islam was announced by the Bab.

Keywords

Bab, Babism, The abrogation of Islam, Badasht

Mirza Husain Noori Tabarsi and Babi - Baha`i Faith

Seyyed Meghdad Nabavi Razavi, Master of History

Maryam Sadat Emami Shushtari, Master of Persian literature

Abstract

Omid Ghaem Maghami (The professor of Islamic Studies in New York State University) who is a follower of Baha`i Faith, has made researches about the thoughts of Mahdism. This article examines his points of view about prominent Shia jurist and theologian, Mirza Husain Noori Tabarsi, and his other viewpoints in the field of Mahdavi studies. He believes that the works of Mohaddes Nouri, in the field of Mahdavi studies have been an interaction to Babi - Baha`I Faith.

This article proves that his viewpoints, about both the contents and method of the book of the late Noori Tabarsi, have been found as incorrect.

Keywords

Mirza Husain Noori Tabarsi, Meeting with Emam Zaman , The Bab, The Babi - Baha`i Faith(s).

“The Secret of Divine Civilization” of Abdu’l-Bahá; A critical assessment

Mahdi Hadian

Abstract

The Secret of Divine Civilization is one of the Abdu’l-Baha’s important works on regulating the socio- political relations and regulation in Iran, which, according to the Baha’is is an Iranian roadmap for progress and development. Identifying the cultural contexts of Iran and Iranian writers, at the time of writing this book and other people who have written at that time about the modernization of Iran and transition from the traditional condition of governance in the Nasereddin Shah era, is one of the main topics of this article. Also, reviewing the contents of this anonymous work with other works of Abdul-Baha, and the degree of conformity of the contents of this book with his other works, as the interpreter of the works of Bahaullah, are other topics in this study.

Keywords

Abdu’l-Baha, The Secret of Divine Civilization , Social System, Political System.



In the Name of God

- “The Secret of Divine Civilization” of Abdu’l-Bahá; A critical assessment
- Mirza Husain Noori Tabarsi and Babi - Baha`i Faith
- The Badasht Gathering
- The Baha’i faith and the issue of “marrying with near relatives/incest marriage”
- Revolt against the Universal House of Justice: Review of the thoughts of Mr.Thabit Rasekh, and the causes of his Refusal of the Bahaimism
- Sanctification, an approach to the independent identity of the Bahai community

**BAHAI
SHENASI**
Quarterly cultural&social periodical

Baha’i Research, Quarterly cultural & social periodical

In Charge Manager: Abdulhossein Fakhari

Editorial Board: Mahdi Habibi, Mahdi Hadian

Managing Director: Masuod Monfared

Artist Manager: Mohammad Gogani

Editor: Mohammad Ali Masomi

Graphic Team: Shirin Gogani, Elham Bakhshi,

Maryam Hadian, Elahe Torabi

ISSN: 2717-445X

Address: No 13, Alley 12., Abozar St., Khaje Abdollah Ansari St., Shariati Ave, Tehran, Iran

No. 16, Winter 2021

Tel: 00982122898425

www.bahaimag.com

editor@bahaimag.ir

