

تاریخ سیاسی

کاری از نشر نگاه معاصر

دنیس مک ایون

انتخابات و ادعاهای رهبری کار با بپیت

ترجمه‌ی لیلا چمن خواه

2013

تاریخ سیاسی - ۱۱

نوشتہ

دنیس مک ایون

ترجمہ

لیلا چمن خواہ

انشعاب و ادوہائی

رہبری در پائیت

کتابخانہ

نشر نگاه معاصر

انشعابات و ادعاهای رهبری در باییت

نوشته

دنيس مكايون

ترجمه

ليلا چمن خواه

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر) / مدير هنري: باسم الرسام
حروفچيني و صفحه آرايي: حروفچيني هما (اميد سيدكاظمي) / چاپ اول: ۱۳۹۲
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه / قيمت: ۵۶۰۰ تومان / شابک: ۷-۶۰-۵۷۴۷-۶۰۰-۹۷۸

نگاه معاصر

نشر نگاه معاصر

نشانی: مینی سیتی - شهرک محلاتی - فاز ۲ مخابرات - بلوک ۳۸ - واحد ۲ شرقی
تلفن: ۲۲۴۴۸۴۱۹ / پست الکترونیک: negahe_moaser@yahoo.com

سرشناسه	: مک اوئن، دنيس، ۱۹۴۹ م -	MacEoin, Denis
عنوان و نام پديدآور	: انشعابات و ادعاهای رهبری در باییت / نوشته دنيس مک ايون؛ ترجمه ليلا چمن خواه.	
مشخصات نشر	: تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.	
مشخصات ظاهري	: ۱۱۰ ص.	
فروست	: تاريخ سياسي؛ ۱۱.	
شابک	: 978-600-5747-60-7	
وضعيت فهرست نویسی	: قیبا.	
یادداشت	: کتاب حاضر ترجمه سه مقاله از نویسنده است.	
موضوع	: بایگیری.	
شناسه افزوده	: چمن خواه، ليلا، ۱۳۵۳ - ، مترجم.	
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۲ الف ۷ م / BP ۳۴۰	
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۵۶۴	
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۱۹۰۴۲۹	

فهرست

۵	مقدمه‌ی مترجم
۵	درباره‌ی نویسنده
۶	قسمت اول: یک نامه
۶	قسمت دوم: یک مقاله
۱۰	قسمت سوم: یک تظلم
۱۱	نامه‌ی دنیس مک‌ایون درباره‌ی دیانت بهایی در تاریخ ۱۹۷۹ میلادی
۲۳	انشعابات و ادعاهای قدسی در بابیت (۱۸۵۰-۱۸۶۶ م.)
۲۳	مسأله‌ی چانشینی
۳۴	ظهورهای دوره‌ی بعد از ۱۸۵۰ م.
۵۰	ماجرای دیان
۵۳	به قدرت رسیدن بهاء‌الله
۶۰	ادعای رجعت حسینی
۶۲	پیشروی بهاء‌الله در ادعاهایش
۷۱	نتیجه‌گیری
۷۵	بحران در مطالعات بابی و بهایی
۸۷	کتاب‌نامه
۸۷	نویسنده
۹۰	مترجم

مقدمه‌ی مترجم

درباره‌ی نویسنده

دنيس مك‌ايون محقق و پژوهش‌گر در علوم و تاريخ اسلامي است كه در زمينه باييت، بهائيت و تشيع تخصص دارد. وي ابتدا در دانشگاه دوبلين به تحصيل در رشته‌ی زبان و ادبيات انگليسي پرداخت؛ سپس در دانشگاه ادینبورو دوره‌های زبان فارسي، عربي و مطالعات اسلامي را گذراند؛ و سرانجام دکترای خود را از دانشگاه کمبریج با موضوع باييت و شيخيه دريافت کرد؛ و بعدها کتاب‌ها، مقالات و مدخل‌های دانشنامه‌ای متعددی در زمينه‌ی بهائيت نگاشت.

مک‌ايون نخستين بهایی غربي شناخته‌شده‌ای است که به یادگیری عربي و فارسي همت گماشت. پشتوانه‌ی علمي او را به شخصيتي مهم و مورد وثوق بهائیان بدل کرد؛ تا جایی که مدّت‌ها و بارها در کنفرانس‌های رسمي بهائیان از سخنرانان مطرح بود و مورد احترام و تکریم واقع می‌شد. با این حال تعلق خاطرش به بهائيت ديري نپایید و با گذشت زمان و با گسترده شدن تحقیقات و بالا رفتن آگاهی او از زوایای بهائيت، به تدریج به انتقاد از آن پرداخت. ابتدا سعی کرد با انتقاداتی سازنده به اصلاح وضع موجود پردازد تا این که سرانجام به خاطر عملکرد بهائیان از یکسو و مواضع اعتقادی، کلامی و تاریخی بهائيت از سوی دیگر، از آن روی گرداند و علیه آن دست به قلم شد. وی در این راه تهمت‌هایی از نگاشتن مقالات به سبک غیر علمي و انتقام‌جویانه گرفته تا نقض عهد و بهایی‌ستیزی را از جانب بهائیان به جان خرید.^۱

در متن حاضر، ترجمه‌ی سه نوشته از نویسنده با توضیحاتی از مترجم که بعضاً حاصل تحقیقاتی مستقل است می‌آید. نکته‌ی مهم در برخورد با این نوشته‌ها و نیز هر

پژوهش و تحقیق دیگری آن است که سخن را هرگز نباید به گوینده‌ی آن الصاق نمود و نبایستی برای داوری درباره‌ی محتوای گفتار، تنها به این که چه کسی آن را بیان کرده است، اکتفا کرد. مقاله‌ی حاضر اثر هر نویسنده‌ی دیگری یا هر پیشینه‌ی شخصیتی که باشد، باید منصفانه خوانده شود؛ چرا که ساحت مقدس تفکر و تحریر حقیقت^{۱۱}، خود به تنهایی بر هر اختلافی مقدم است و نباید آن را با حواشی و زوائد غیر علمی درآمیخت.

قسمت اول: یک نامه

دنيس مكايون بين سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ میلادی بهایی بود. وی این نامه را زمانی نگاشته است که هنوز از بهائیت فاصله نگرفته، امیدوار بوده که با این تذکارات، آن را از راهی که می‌رود نجات دهد؛ این نامه درباره‌ی خبرنامه‌ی مورخ نوامبر ۱۹۷۸ بهائیان است. او در این نامه انتقادات بجایی را به بهائیان مطرح نموده است. آنچه از این نامه به دست می‌آید، عملکرد بهائیان، فعالیت‌های آنان و روش برخورد آنان با تعلیم «عدم مداخله در سیاست» است. او انتقاداتی را به تشکیلات و عملکرد آنها وارد ساخته است. وی صادقانه برخی فعالیت‌های بهائیان را که تنها جنبه تبلیغاتی دارد، مطرح کرده است. وی نشان داده که چگونه آموزه عدم مداخله در سیاست، با اهدافی که آیین بهایی در مورد حکومت جهانی بهایی مطرح می‌کند، در تناقض است. در این مرحله او امیدوار است بتواند به اصلاح جامعه بهائیان بپردازد.

قسمت دوم: یک مقاله

آنها که در تاریخ سررشته‌ای دارند، یا با جریان‌های اجتماعی تاریخ‌ساز آشنا هستند و یا کسانی که تاکنون سرگذشت یک نحله‌ی دینی را مورد مطالعه قرار داده‌اند؛ به خوبی می‌دانند همواره پس از مرگ بنیان‌گذار یک دین، مکتب و یا حتی یک روند نوین فلسفی، رخ نمودن نزاع‌هایی میان پیروان آن؛ هر چند تعداد آنها اندک باشد، برای تصرف رهبری آن جریان قابل انتظار است. این کشمکش‌ها گاه به سرعت پایان می‌پذیرند و گروهی غالب می‌شوند، گاه کار به قتل و خونریزی می‌گشود و گاه هرگز پایان نیافته، مدعیان هر کدام برای خود پیروانی یافته و شهوت چیره شدن بر رقیب آتشی می‌شود زیر خاکستر و منتظر می‌ماند تا در وقتش با وزیدن نسیمی دوباره شعله‌ور شود.

آنچه در ایران قرن نوزدهم و پس از مرگ سید باب رخ داد، نمونه‌ای است کامل از آن‌چه که «جنگ بر سر تملک یک جنازه‌ی ثروتمند و بدون وارث» نامیده می‌شود. پس از مرگ او افراد مختلفی ادعای جانشینی کردند و هر کدام پیروانی برای خود یافتند. آیین بهایی توسط یکی از مدعیان جانشینی شکل گرفت. قسمت ابتدای این نوشته، نامه‌ای است به قلم کسی که سال‌های زیادی از عمر خود را بهایی بوده، از این منظر برای دوستان بهایی خود نامه نوشته و در آن انتقادات جالب توجهی از وضعیت فعلی بهاییان و عملکرد آنان کرده است.

این قسمت، مقاله‌ای است که در نظر دارد روایتی مختصر از وقایع پس از مرگ سید باب ارائه دهد و با دیدی نقادانه، به تحلیل مسائلی مربوط به جانشینی در فرقه‌ی بابیه پردازد. نویسنده این مقاله را کمی بعد از خروج از بهائیت نگاشته است. این مقاله از آن نظر مهم است که نشان می‌دهد فردی که به آیین بهایی گرویده و مدت قابل توجهی از عمر خود را در آن سپری کرده و تلاش‌های بسیاری در راستای آن انجام داده است، هنگامی که اطلاعاتش نسبت به آن بیشتر می‌شود، چه انتقاداتی بر آن وارد می‌کند.

نویسنده در این مقاله به مطالعه‌ی جزئی دوره‌ای کوتاه از تاریخ شکل‌گیری بهائیت، یعنی: «جنگ قدرت و چالش بر سر رهبری جامعه‌ی بابی پس از مرگ سید باب» می‌پردازد و تنها به روایت تاریخی بسنده می‌کند، و در نهایت صحت و سقم گفتارهایی را که در این باره به ما رسیده، تحلیل می‌نماید. اگر این مقاله سید باب را به عنوان یک پیامبر یا به عنوان کسی که عده‌ای او را به پیامبری پذیرفته‌اند، در نظر می‌گیرد و موضوع جانشینی او را مورد بحث قرار می‌دهد، به معنای تصدیق ادعای نبوت وی نیست، بلکه به عنوان مقاله‌ای علمی و منحصرأ تاریخی، قصد دارد تنها از حقیقت و حوادثی که رخ داده‌اند - و نه از حقایق ادعاهای پیرامونی - پرده بردارد.

این مقاله از سه منظر به مسأله‌ی جانشین باب یا بهتر بگوییم رهبری جامعه‌ی بابی در اولین سال‌های پس از مرگ وی می‌پردازد:

- از منظر خود سید باب،
- از نگاه بابیان تأثیرگذار و شاخص،
- و بالاخره از نظر عموم جامعه‌ی بابی.

در نگاه نخست، نویسنده بررسی مسأله‌ی جانشینی را با طرح این سؤال که: «آیا باب اساساً برای خود جانشینی تعیین کرده است؟» آغاز می‌کند. در ادامه و در پاسخ به این سؤال، با نقل نصوصی از وی، از این نظریه حمایت می‌کند که او میرزا یحیی صبح ازل را به جانشینی خود برگزیده بود. بهاییان این دیدگاه را نمی‌پذیرند. گفتنی است - چنان که خواهید دید - بهاییان، بلکه خود بهاءالله، برای حلّ این تناقض مدعی هستند که سید باب، ازل را تنها به عنوان رهبر اسمی تعیین کرد تا جان بهاءالله از خطر مصون باشد.

در ادامه‌ی مقاله و از منظری دیگر، عملکرد و نه اعتقاد بایبان شاخص، در راستای جانشینی باب و به طور عام‌تر در مورد مقام‌های معنوی در جامعه‌ی بابی، مورد بررسی قرار گرفته است.

می‌دانیم که خاستگاه فکری باب و عده‌ی قابل توجهی از طرفدارانش، بناور به شیخیه بوده است. هم‌چنین، تعالیم باب ظاهری عرفانی و رمزگونه داشته است. این عوامل روی هم رفته موجب این شد که ادعاهای گوناگونی پس از او پا بگیرد. ماهیت دقیق این ادعاها - که از آنها به ظهورات تعبیر می‌کنیم - چندان روشن نیست. طبیعی است در فضایی عرفانی و متلاطم، توقع یافتن این که این مدعیان متعدد دقیقاً چه ادعایی داشته‌اند، درست نباشد.ⁱⁱⁱ چنان که خواهید دید، برخی از تحلیل‌گران، همه‌ی ظهورات را مدعی مقام «مَنْ يَظْهَرُ اللَّهُ» دانسته‌اند؛ اما ظاهراً گروهی از مدعیان خود را جانشین سید باب می‌دانسته‌اند؛ و عده‌ای دیگر ادعای رجعت برخی شخصیت‌های تاریخی را داشته و البته بعضاً مدعی «مَنْ يَظْهَرُ اللَّهُ» بودند. از دیگر سو، ماهیت ادعای برخی نیز چندان روشن نیست.

در مجموع می‌توان آشفتگی ظهورات این دوره را نشانگر آشفتگی جامعه‌ی بابی آن روز دانست.^{iv} ناگفته روشن است که برجسته‌ترین این افراد، صبح ازل و برادرش بهاءالله هستند. ازل - البته به قرائت بایبان اولیه و ازلی‌های متأخر، نه بهاییان - خود را جانشین باب می‌دانست و بهاءالله خود را «مَنْ يَظْهَرُ اللَّهُ» و هم‌زمان، «رجعت امام حسین علیه السلام»^v تلقی می‌کرد. در آینده بیشتر در این باره توضیح می‌دهیم.

این مقاله از کنار دیگر مدعیان با گذری اجمالی عبور می‌کند، و تنها روی بعضی از آنها تمرکز بیشتری دارد. ماجرای میرزا اسدالله دیان که یکی از این مدعیان جدی و

چالش برانگیز رهبری پذیرفته‌شده‌ی ازل در سال‌های آغازین پس از مرگ سید باب است، صفحاتی از نوشتار را به خود اختصاص داده است. داستان ادعای او، با مرگ - یا بهتر بگوییم قتل - او و پراکنده شدن پیروانش پایان یافت. قتلی که بعدها هریک از بهاییان و ازلیان طرف مقابل را عامل آن دانستند.^{vi}

مرحله‌ی سوم نگاه مردم به موضوع جانشینی سید باب است. مراد از مردم، عموم جامعه‌ی بابی است. نویسنده، شواهد متعددی ارائه می‌دهد که در سال‌های ابتدایی پس از مرگ باب، جامعه‌ی بابی و حتی خود بهاءالله، ازل را رهبر آیین و شخصیت اول آن می‌دانستند. البته این رهبر، - احتمالاً به دلیل حفظ جان او و به گفته‌ی منابع متأخر بهایی از سر بی‌کفایتی یا عواملی دیگر - مستقیماً با مردم در ارتباط نبود؛ بلکه بهاءالله به نوعی، مسئول برقراری ارتباط جامعه‌ی بابی با ازل بود. البته ازل نمایندگانی هم در شهرهای مختلف داشت.

هم‌چنین روشن است که در فاصله‌ی نه‌چندان زیادی از مرگ باب (مثلاً حدود ۲ دهه بعد) عموم بابیان بهاءالله را به رهبری پذیرفتند و ازل و ازلی‌ها نقش چندان مهمی در جامعه‌ی بابی ایفا نمی‌کردند.^{vii}

بخش آخر مقاله در واقع به بیان روندی می‌پردازد که بهاءالله به تدریج از نقش نه‌چندان مخوریش در جامعه‌ی بابی گذر کرد، و نه‌تنها جایگاه ازل را که مفسر و حافظ آثار باب و البته جانشین او بود به دست آورد، بلکه در نظر مردم به شخصیت الهی مستقلی دست یافت. به بیان دیگر، وی نه‌تنها در سایه‌ی نام باب و به عنوان جانشین او بلکه به عنوان مظهری تازه در سلسله‌ی پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت مطرح می‌گردد که باب تنها مبشر ظهور او به شمار می‌آمده است.

البته این روند چندان روشن نیست. می‌توان برای عدم ارتباط مستقیم ازل با جامعه‌ی بابی که قبلاً به آن اشاره شد و در مقاله به تفصیل از آن سخن رفته است، نقشی قابل توجه در این تغییر قابل شد. چنان‌که خواهید دید غیبت دو ساله‌ی بهاءالله از بغداد^{viii} و رفتن او به کردستان علاوه بر اهمیتی که در مورد آموزه‌های صوفیانه و عرفانی او دارد، از جهت مسأله‌ی قابل بحث [همان مقام من یظهره‌اللهی] هم مهم است. این‌که چرا به کردستان رفت و چه شد که از آن‌جا به بغداد بازگشت، و نیز مشخصاً عبارت «مصدر امر» که به گفته‌ی بهاءالله به دستور او از کردستان به بغداد آمد، مناقشه‌آمیز بوده است.

در این بخش از نوشتار، تأکید قابل ملاحظه‌ای روی آثار مختلف بهاءالله و تاریخ نگارش آن‌ها - البته تا آنجا که قابل دسترسی است - شده است. این راه یکی از مطمئن‌ترین روش‌هایی است که از خلال آن می‌توان به تاریخ تحولات مورد اشاره، دست یافت.

نویسنده با بررسی این روند در بخش پایانی مقاله - با خروج از موضوع اصلی و شاید به انگیزه‌ی یافتن جایگاه بهاءالله در اعتقادات بهایی - به عباراتی از خودش و طرفدارانش اشاره می‌کند که او را دارای مقام خدایی و بعضاً حتی بالاتر از مقام الوهیت می‌دانند.^{ix}

قسمت سوم: یک تظلم

این بخش، مقاله‌ایست کوتاه که نویسنده آن را در اعتراض به فضای مطالعات بین‌المللی بهایی و مشخصاً در اعتراض به خوان کول نگاشته است. چنانچه در خود نامه اشاره شده است، نویسنده کول را به استفاده ناصواب از منابع ازلی متهم کرده است. وی با علمی خواندن رویکرد خود و غیر علمی دانستن رفتار خوان کول و دیگر بهاییانی که قبل از انتشار، نوشته‌هایشان را برای بررسی به دست تشکیلات بهایی می‌سپرنند، به آن‌ها توصیه می‌کند یا از این کار دست بردارند یا از فضای آکادمیک و علمی بیرون آمده به عنوان مبلغ بهائیت مطالبشان را منتشر سازند. البته باید دانست که بعدتر مخاطب اصلی نامه، یعنی دکتر خوان کول نیز به مانند نویسنده از جامعه‌ی بهایی جدا شد و با رویکردی انتقادی به مواضع بیت‌العدل نگریست. آنچه برای ما مهم است ترسیم فضای مطالعات بهائیت و رویکرد محدودکننده‌ی بیت‌العدل به آزادی بیان در حیطه‌ی دسترسی آزاد به اطلاعات در باب عقاید و تاریخ بابت و بهائیت است. البته چنانچه خواهیم گفت، امروزه اینترنت این فضا را تا حدی تعدیل کرده است.

نامه‌ی^x دنیس مک‌ایون درباره‌ی
آیین بهایی مورخ ۱۹۷۹ میلادی

کمبریج - انگلستان ۷ ژانویه ۱۹۷۹ - ۱۳۵۸/۴/۱۰
احتیای عزیز،

خبر نامه‌ی مورخ نوامبر ۱۹۷۸ شما را با علاقه و توجه زیاد مطالعه کردم و احساس می‌کنم بد نیست چند جمله‌ای در ادامه به آن اضافه کنم. قصد ندارم به آن چه که تونی در سمینارمان در کمبریج گفت، چیز بیشتری بیافزایم؛ چرا که به نظر می‌رسد کار مبسوطی در زمینه‌ی معرفی یک دسته از موضوعات مختلف و پیچیده که در اینجا به آن‌ها اشاره شد، کرده باشد. گزارش کامل؛ همان‌گونه که اشاره شد، در دسترس بوده و به طور کامل و جامع عناوین مطرح‌شده توسط تونی را مورد بررسی قرار داده است.

آنچه که پیش از همه مورد توجه من قرار گرفت بحث مطرح‌شده در صفحات ۳ و ۴ از خلاصه گزارش بود. همان‌طور که تونی نیز می‌داند این موضوع موضوعی است که من شخصاً آن را حس می‌کنم. به بیان ساده‌تر من نگرانم که مبادا دیانت بهایی آن‌گونه که امروزه هست، در خطر بی‌تفاوتی نسبت به مشکلات و مسائل واقعی مردم جهان خارج قرار گیرد؛ البته در صورتی که تاکنون دچار این بی‌تفاوتی نشده باشد.

با سازمانی شدن تدریجی امر بهایی، همان‌گونه که شما نیز به درستی به آن

اشاره کرده‌اید، سرگرم شدن به یک‌سری عدد و رقم و آمار خشک و خالی و یا اهمیت دادن به بعضی امور از قبیل این‌که نوشته‌های امری به چند زبان ترجمه شده، و یا این‌که بهاییان در چند سرزمین و کشور اسکان یافته‌اند (در حالی که این‌گونه امور به خودی خود اهمیت چندانی ندارند)، در نهایت بهاییست را به آیینی قشری، غیر فعال، خنثی و انحصارگرا به جای جامع‌گرا تبدیل کرده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد که اکثریت بهاییان نسبت به مباحث و مشکلات انسان عصر نوین ناآگاه باشند. بدتر از آن این‌که هنگامی که به آن‌ها برای مثال پیشنهاد خواندن اثر ماروس^۱ داده شد، اکثر بهاییان با حالتی تحقیرآمیز و با بی‌تفاوتی بیشتری جواب خواهند داد که: «ما کتب و ادبیات امری را داریم و نیازی نیست وقت خود را با کتب پزشکان ناآگاه تلف کنیم!»

یکی از دوستان که مدتی منشی محفل ملی در کشوری غیر از انگلستان بود، به من اظهار داشت: «واقعاً در قرن بیستم هیچ چیزی که ارزش خواندن داشته باشد، از چاپ بیرون نیامده است!»

درواقع اصلاً بحث این نیست که مردم در حال حاضر علاقه‌مند به خواندن آخرین رمان پتی اسمیث^{xi} یا مالکوم برادبری^{xii} هستند، چرا که آن‌ها حتی آثار و ادبیات نویسندگان اجتماعی، همچون کارل مارکس^{xiii} و کاستلر^{xiv} را نخوانده‌اند! در مقابل جامعه بهایی به موضوعاتی که برای قبل و بعد از ایام جنگ جهانی دوم حیاتی بوده سخت دلبستگی داشته و بدتر از آن این‌که مشکلاتی هم‌چون جنگ، فقر، تبعیض نژادی، و امثال آن اکنون کمتر در بهائیت مورد توجه قرار می‌گیرد. صحبت پیرامون اختلاط و وحدت نژادی در دهه‌ی ۱۹۲۰ در امریکا، بحث کاملاً نوبی به شمار می‌رفت. سال گذشته در یک کنفرانس جوانان در انگلستان (کشوری که با مشکل نژادپرستی روبروست و تهدید فاشیسم رو به افزایش است و حزب فاشیست آن در میان احزاب حائز رتبه‌ی چهارم است) یک عنصر محفل ملی به جوانان گفت که «ما هیچ‌گاه نباید درباره‌ی مسائل

1. Marous.

نژادی و مشکلات نژادپرستی صحبت کنیم؛ زیرا این مبحث، یک موضوع سیاسی است؟»

به نظر من، در سال‌های اخیر، موضوع حداقل در انگلستان جدی‌تر شده است. در حالی که حدود ۱۰ سال پیش یا بیشتر، جامعه‌ی بهایی هرچند به شکلی قدیمی و سنتی کوشید مسائل و موضوعات اجتماعی پیرامون خود را بررسی و تحلیل کند، اما امروزه آنچه که نسبت به آن گفتگو و مطالعه می‌شود و در موردش تبلیغ صورت می‌گیرد، این است که تنها به اهداف، سازمان و تشکیلات، کنفرانس‌ها و سایر امور صرفاً داخلی امر پردازیم؛ در حالی که تنها تعداد اندکی از آن‌ها دارای ریشه‌ای دینی می‌باشند. عبارت اهداف «فهرست خرید» که به کار بردید دقیقاً بیانگر چاه بی‌معنی است که ما برای خود کنده‌ایم. برنامه‌ی پنج‌ساله در این کشور تبدیل به مسابقه اعداد، تغییرات پیوسته، بازی کردن با آمار و خطابه‌های آتشین شده که فراتر از ابتدال رفته و به عمق جمود رسیده است. موفقیت در مادی‌ترین شکل و صورت خود مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اهداف انسانی و بلندمدت فراموش و یا به کناری گذاشته شده و متقابلاً اهداف کوتاه‌مدت و کم‌اهمیت مورد توجه قرار گرفته است و بالاتر از همه این‌که همه می‌دانند «نتیجه‌ی عملکرد ما هرچه باشد، ما اهداف برنامه را محقق خواهیم ساخت.»

در زیر این پوسته‌ی سطحی، عده‌ی زیادی از بهائیت دست کشیده و حتی عده‌ی بیشتری غیر فعال شده‌اند و کارها به دست گروهی آدم پوست کلفت تشکیلاتی افتاده، که شما می‌توانید آن‌ها را از مؤسسات کاریابی هم استخدام کنید. جلسات آموزشی و حلقه‌های مطالعاتی بیشتر حول محور مباحثی غیر اخلاقی و غیر روحانی می‌چرخد و این حلقه به صورت چرخشی مارپیچ‌گونه ادامه دارد.

بدتر از همه آن‌که می‌ترسم بهائیان به تدریج شهره به نفاق، ظاهر فریبی و خودمحوری گردند. برای مثال، چند سال پیش که در ایرلند شمالی مشکلات شروع شد، تنها چند بهایی برای مدتی در یک مرکز نگهداری پناهندگان به

همراه سایر گروه‌ها خدمت می‌کردند. با وجود آن‌که مسئولان آن مرکز، از همه درخواست کرده بودند تا جریان کار مرکز خدمات پناهندگان را عمومی نکنند؛ بهاییان تنها گروهی بودند که به دنبال شهرت رسانه‌ای برای فعالیت‌هایشان در مرکز پناهندگان بودند... از آن زمان به بعد، بهاییان به عنوان یک گروه دیگر در ایرلند شمالی، نه خدمات اجتماعی خاصی انجام داده‌اند و نه به طور رسمی و عمومی خشونت را محکوم کرده‌اند و تنها تعداد زیادی برنامه‌های تبلیغی و کنفرانس داشته‌اند که حتی بهاییان هم از شرکت و حضور در آن‌ها اجتناب می‌کنند.

مثال دیگر: مسئول روابط عمومی محفل ملی انگلستان اخیراً در یک برنامه‌ی درخت‌کاری! (ظاهراً جدی‌ترین کاری که ما می‌کنیم) به شهردار گفت: «بهاییان در سراسر جهان، در هزاران مرکز و شهر، در بهبود محیط زیست و ارتقای شرایط زیست‌تمامی ساکنان کره‌ی زمین مشارکت جدی دارند!» (۲!) آن‌ها هم چنین مجدانه در برنامه‌های بیابان‌زدایی، که بر اثر تخریب وسیع جنگل‌ها پدیدار می‌شوند، مشارکت می‌کنند. بهاییان، در سطح جهانی به طور مستمر، از طریق آژانس‌های سازمان ملل در جهت تحقق هدف بهبود محیط زیست می‌کوشند!» (۱)

جهت اطلاع تمام بهاییان باید بگوییم تمام این اظهارات غیر صادقانه و غیر اخلاقی است؛ ولی به نظر می‌رسد که این‌گونه سخنان میالغه‌آمیز و تحریف‌شده، همراه با مشارکت در فعالیت‌هایی که صرفاً با اهداف تبلیغاتی و رسانه‌ای دنبال می‌شود، به زودی صفت متمایزکننده‌ی ما بهاییان خواهد شد؛ البته اگر تابه‌حال چنین نشده باشد.

تا حد زیادی، این عدم توجه به موضوعات اجتماعی معاصر، هم‌چون بیکاری، زندانیان عقیدتی، اتحادیه‌ها،... ظاهراً بیشتر از آن‌روست که این موضوعات تا حدی ماهیت سیاسی دارند. از آن‌جا که بهاییان در آموزه «عدم دخالت در امور سیاسی»، امور سیاسی را تعریف نکرده‌اند، امروز راحت‌ترین معنا

و برداشت را اتخاذ کرده و هر موضوع اجتماعی-انسانی را سیاسی تلقی می‌کنند. از این رو با تمسک به امور «راحت و بی‌دردسر» هم‌چون درخت‌کاری، و سیاست‌های شترمرغی، و تحت شعار «عدم مداخله در امور سیاسی» تنها به حفظ تشکیلات می‌اندیشند.

ما قصد حفظ وحدت خود را داریم، گرچه این کار به قیمت فدا کردن سایر اصول اساسی دیگر در زمینه‌های جنگ، نژادپرستی، تبعیض جنسی، ظلم و بی‌عدالتی، آزادی عقیده، تعدیل اقتصادی و غیره انجام گیرد. برچسب عدم مداخله در سیاست، راه گریز ما از هر مخمصه است، ولی هرچه بیشتر از آن استفاده کنیم، بیشتر از متن زندگی و اجتماع دور شده و به امور واهی پرداخته‌ایم.

ولی حقیقت آن است که جنبش بهایی یکی از سیاسی‌ترین گروه‌های موجود است؛ زیرا تعالیمی هم‌چون پایان دادن به حکومت‌های ملی، بحث حکومت جهانی، پول واحد جهانی، زبان واحد، تساوی جنسیتی، ادغام نژادها، خلع سلاح عمومی، دادگاه جهانی، ضدیت با کمونیسم، حفظ پادشاهی مشروطه، برانداختن نظام‌های حقوقی-مذهبی غیر بهایی (همچون شریعت اسلامی)، ابقای نظم طبقاتی، حذف تعرفه‌ها و مالیات بر واردات، نیروی پلیس بین‌المللی و غیره، از مباحث داغ سیاسی است.

آیا ما در صدد جرح و تعدیل و مُثله کردن مفاهیم و تعالیم بهایی هستیم، صرفاً بدان جهت که با مواضع و دیدگاه‌های سیاسی این یا آن کشور خاص مغایرت دارد، یا آن‌که می‌پذیریم این تعالیم وجود دارند و قصد استقرار آن‌ها و دفع و الغای سیستم‌ها و نظام‌های مغایر با آن‌ها را داریم؟ همچنین به یاد داشته باشیم که فعالیت غیر سیاسی تعلیم و تدریس بهائیت خود آشکارا یک اقدام سیاسی است. جدا از مشکلاتی چون آموزه‌ی برابری نژادی مثلاً در آفریقای جنوبی، واضح است که حداقل در ظاهر این‌گونه امور می‌تواند بر کل جامعه فشار وارد کند. علی‌الخصوص در چارچوب دموکراسی برای هیچ‌کس قابل پذیرش نیست که بگوییم ما یک جامعه‌ی غیر سیاسی هستیم، ولی برنامه‌ی ما

این است که یک‌سری دولت‌ها و حکومت‌های بهایی بر سر کار بیاوریم و در نهایت یک دنیای سراسر بهایی برپا سازیم؛ چیزی که به هیچ‌روی کمتر از آینده‌ی مارکسیست‌ها نیست؛ و همان‌طور که دولت‌ها و ملت‌ها از این که کشورشان به دامان مارکسیسم بغلتند، خوشحال و خندان نمی‌شوند؛ دیانت بهایی نیز برای نظام‌های سیاسی مستقر در کشورها یک تهدید محسوب خواهد شد.

ما ممکن است ادعا کنیم که جهان و نظم سیاسی کهن از درون خود را نابود می‌کند و آن‌گاه ما بر ویرانه‌های آن نظام سیاسی خود را مستقر می‌کنیم و هیچ فعالیت و اقدامی در جهت تخریب نظام فعلی سیاسی حاکم بر جهان نخواهیم داشت. ولی نگاه دیگری بر نظریهٔ دیالکتیک تاریخی مارکس بیاندازید: «کاپیتالیسم خود را نابود می‌کند تا راه را برای کمونیسم باز کند». ما به جای «اقدام انقلابی خشونت‌آمیز برای تسریع در روند پیشرفت تاریخی» به تعلیم «دیانت بهایی» می‌پردازیم؟!

تراژدی اینجاست که ما برای وانمود کردن به این که اصلاً در مسائل سیاسی وارد نمی‌شویم، خط پررنگی بین خودمان و واقعیت جهان بیرون کشیده‌ایم. شرایط به گونه‌ای شده که بهاییان حتی مجاز نیستند با سازمان‌های غیر وابسته و مستقلی همچون عفو بین‌الملل تماس بگیرند؛ چرا که ممکن است از این کار تصور و برداشت غلطی بشود. در نتیجه ما به رغم عبارات و تصریح‌های متعدد در نصوص بهایی مبنی بر مخالفت با ظلم و بی‌عدالتی، هیچ دیدگاه و موضع‌گیری خاصی در قبال شرارت‌های این قرن از قبیل فشار و اختناق سیاسی و دینی، حبس و زندان افراد بی‌گناه، شکنجه و اعدام نداریم.

بهاء‌الله مستقیماً خطاب به سران کشورها نامه نوشت و آن‌ها را از فشار و سب‌بیت برحذر داشت. در حالی که ما امروز دل‌خوشیم که اعضای محفل ملی ما با ژنرال پینوشه^{xv} و عیدی امین^{xvi} عکس انداخته‌اند. (خدا را شکر که شما هم به موضوع عکس با پینوشه اشاره کرده‌اید. چون فکر می‌کردم فقط من به این موضوع توجه کرده‌ام.) در عین حال اگر کسی از سر اشتباه در هر جای دنیا

با یک بهایی برخورد کند، یک هجوم تبلیغاتی جهانی علیه او صورت می‌گیرد و دست استمداد به سوی سازمان ملل و نهادهای مشابه دراز می‌شود. رژیم پهلوی در طول چند دهه، عده‌ی زیادی از مردم ایران را قتل عام کرد، و هزاران نفر از آن‌ها را در سال‌های منتهی به انقلاب از بین برد. ولی آن‌چه که اعتراض بهاییان را برانگیخت، صرفاً تهدید خشونت علیه خودشان بود؛ حال آن‌که هیچ‌گونه اشاره‌ای به تهدیدها و حمله‌های انجام‌شده بر ضد مسیحیان و یهودیان نشده است.

به نظر می‌رسد که تنها وسیله‌ی قضاوت درباره‌ی عدالت یک حکومت و رژیم از سوی ما، رفتار آن‌ها نسبت به بهاییان است. یک حکومت ولو ظالم اگر با بهاییان خوش‌رفتار باشد، مورد تأیید و تشویق ماست؛ ولی یک حکومت مردمی که ما را - در کنار بقیه‌ی گروه‌های مذهبی - از برخی آزادی‌ها محروم کند، از نظر ما شرور و بدکار معرفی می‌شود.

برای مثال، ما تاکنون مشکلات و خواسته‌های تمام مردم ایران را بازگو نکرده‌ایم؛ بلکه فقط به فکر تضمین امنیت بهاییان آن‌جا هستیم. لذا اگر هزاران نفر شیعه هم کشته شوند از نظر ما اهمیتی ندارد. حتی ممکن است بگوییم آن‌ها حَقّشان است؛ زیرا چند نفر از بهاییان را اعدام کرده‌اند!

همان‌گونه که در خبرنامه نیز اشاره کردید، به نظر می‌رسد تداوم حکومت شاه تنها امید بهاییان برای عدم وقوع سرکوب سراسری بوده است. [البته] زمانی نیز بوده که چنین نیازی وجود نداشته است. ولی حقیقت اینست که بهاییان ایران هیچ‌گاه اقدام مثبتی برای هم‌میهنان خود، در داخل یا خارج از کشور انجام نداده‌اند. آن‌ها همواره مترصد کسب منافع اقتصادی و سایر منافع از ایران بوده‌اند و همواره به عنوان گروهی که کشور را به مرجع منافع خاص خود تبدیل کرده و برای منافع خود حاضر به قربانی کردن آن هستند شهره می‌باشند....

[نکته‌ی دیگر این‌که] در میان بهاییان ایران فاصله‌ی طبقاتی عجیبی وجود دارد. این موضوع از چشم خود بهاییان و بقیه‌ی مردم و از جمله روشنفکران مخفی

نمانده است. من خودم زمانی در منزل یک خانواده‌ی ثروتمند بهایی در تهران زندگی می‌کردم. در حالی که در زیرزمین همان منزل، در یک اتاق، خانواده‌ی بهایی دیگری با دو فرزند و با کم‌ترین امکانات و با قوت لایموت (نان و ماست) زندگی‌شان می‌گذشت و این اختلاف فاحش طبقاتی، عجیب و غیر عادی تلقی نمی‌شد. در تهران جلسات بهایی زیادی وجود دارد که در آن‌ها لباس‌های گران ۴۰۰ دلاری بیشتر از کارت تسجیل بهایی مجوز ورود به جلسه محسوب می‌شود. امیدوارم از سخنانم برداشت نادرست نشود. بسیاری از بهاییان برجسته‌ی جهان در ایران زندگی می‌کنند (بعضی از آن‌ها جزو نزدیک‌ترین دوستان من هستند)؛ ولی جامعه‌ی بهایی ایران، به ثروت، تبعیض و انحصارگرایی‌اش شهرت دارد.

به طور کلی طی سال‌های اخیر، نوعی پرهیز از رادیکالیسم در بهائیت ایجاد شده است. مثل بسیاری از جنبش‌های عقیدتی تندرو بهائیت از تخصص نسبت به شرایط موجود اجتماعی (در زمان بانی‌ها) به انتقاد ملایم نسبت به سوء استفاده دینی-سیاسی و سپس پذیرش تلویحی شرایط موجود و سرانجام تلاش برای ادغام شدن در حکومت‌های حاکم، تغییر موضع داده است.^{xvii} وضعیت آخر، مشخصه یک جنبش در اصل فرقه‌ای و تحول آن به یک مذهب است و معمولاً در نتیجه بهبود شرایط رفاهی نسل دوم یا سوم (مانند آنچه در ایران اتفاق افتاد)، از میان رفتن کاریزما و رشد عناصر سازمانی و نهادی صورت می‌گیرد. اینک بهاییان در بسیاری از شهرها و کشورها مایلند مورد احترام قرار گیرند. عضویت در یک جنبش دینی نوین و عجیب و غریب معمولاً در نسل اول جامعه پذیرفته می‌شود، ولی می‌تواند برای پیروان بعدی آن جامعه، که در جامعه [خود] موفق بوده و از آن بهره برده‌اند مایه شرمساری باشد. ما اکنون در چند نقطه به چنین مرحله‌ای رسیده‌ایم. مثالی بزنیم:

دو سال پیش، محفل محلی^{xviii} ما به محفل ملی پیشنهاد کرد که تمامی محفل‌های محلی در این کشور ۵ پوند (حدود ۹ دلار) به صندوق کمک به

زلزله‌ی ونزوئلا کمک کند. این پیشنهاد بر این مبنا که چنین موضوعاتی به امر [بهایی] مربوط نمی‌باشد مردود واقع شد. چندی نگذشت که محفل ملی به محافل محلی اعلام کرد کمک‌های خود را برای واریز به «صندوق جوبیلی ملکه»^۱، که برای باشگاه‌ها و سازمان‌های جوانان انگلیسی پول جمع می‌کرد، به محفل ملی ارسال کنند. دلیل این امر چه بود؟ مورد اخیر فرصتی برای «اعلام وجود» بود. جزوهای توسط یکی از اعضای محفل ملی نوشته و در سطح وسیعی منتشر شد که در آن به جزئیات ارتباط بین دیانت بهایی و پادشاهی انگلستان و حمایت از آن پرداخته شده بود. زمانی که محفل ما با محفل ملی تماس گرفت و اعلام داشت این‌گونه موارد موضع‌گیری سیاسی تلقی می‌شود و در مناطقی چون ایرلند شمالی، اسکاتلند و ولز (جاهایی که احساسات ضد سلطنتی قوی‌ای وجود دارد) موضع‌گیری امر [بهایی] برخلاف مواضع عمومی تلقی خواهد شد، منشی محفل ملی صرفاً به ذکر این نکته اکتفا کرد که «نمی‌فهمم شما چه می‌گویید!؟» او هم‌چنین نتوانست فرق بین وفاداری به یک حکومت و دفاع فعال از موجودیت آن را درک کند.

این شرایط تأسّف‌باری است که ظاهراً روز به روز بیشتر رخ می‌دهد و آن این‌که متأسّفانه بهاییان از این‌که توسط نظام‌های کهنه به گونه‌ای مورد تأیید و شناسایی قرار گرفته‌اند، احساس غرور و شادمانی می‌کنند. به نظر من اشتباه ظریفی در این قضیه وجود دارد. برای مثال وقتی از ما برای شرکت در کنفرانس بین‌مذاهب در کاخ وست مینستر^{xix} دعوت می‌شود، خوشحال می‌شویم و سعی می‌کنیم آن‌را به هر نحو ممکن به اطلاع همگان برسانیم؛ ولی فراموش می‌کنیم که کشیش و اسقف‌های مسیحی همان کسانی هستند که ما در کتاب‌ها و تبلیغات خود آن‌ها را منحرف، فاسد، فاقد معنویت و روحانیت... دانسته‌ایم؛ ولی اکنون از هرآن‌چه که برای تعامل با همین مؤسسات دینی «محترم» لازم است، کوتاهی نمی‌کنیم! هم‌چنین به نظر می‌رسد که ما به شدت

1. Queen's Jubilee Fund.

طرفدار حفظ وضع موجود جناح راست، مذاهب و سیاست‌مداران راست‌گرا هستیم و اصولاً با گروه‌های طرفدار تغییرات اجتماعی، مثل عفو بین‌الملل، گروه‌های طرفدار برابری نژادی، گروه‌های مخالف تبعیض جنسیتی، جنبش‌های ضد جنگ، ... چندان کاری نداریم. بی‌جهت نیست که افرادی هم‌چون پینوشه نسبت به بهائیان روی خوش نشان دهند؛ زیرا ما به منزله یک گروه دینی حاشیه‌ای برای حکومت‌های سرکوب‌گر ایده‌آل محسوب می‌شویم: پیشنهاد افراط‌گری خارجی مبنی بر پذیرش کامل وضع موجود در مقابل تساهل [نسبت به طرف مقابل]. شعار دهان‌پرکن تغییر و تحول از یک‌سو و در نهایت دل‌خوش داشتن به وضعیّت موجود، مسأله فعلی بهائیت است. به تعبیر مارکوزه^{xx}، ما جایگزین قابل قبولی برای رادیکالیسم اصیل، که تهدید جدی برای تغییرات اجتماعی محسوب می‌شود، هستیم. همان‌گونه که شما نیز در خبرنامه به آن تذکر داده و من نیز در بالا به آن اشاره نمودم ما از نظر سیاسی خام و ساده‌ایم.

در این جا باز هم ما با یک دور باطل رو برو هستیم. بهائیت آن‌گونه که هست (حداقل در کشورهای غربی) به طور عمده از میان طبقه‌ی متوسط و عموماً محافظه‌کار برخاسته است. [از طرفی نیز] برای دانشجویان، رادیکال‌ها این مجموعه غیر جذاب و بی‌ارتباط نسبت به مسائل آنان می‌باشد. لذا بیشتر کسانی که به بهائیت گرایش دارند از میان طبقه‌ی متوسط و افراد نسبتاً لیبرال می‌باشند و این دور هم‌چنان تکرار می‌شود.

به نظر می‌رسد امر [بهایی] بدون آن‌که خود به آن آگاه باشد؛ به سمت یک بحران شدید می‌رود. من شخصاً تردیدی ندارم که اگر در درون جامعه‌ی بهایی طی دهه آینده یا حتی زودتر تحولی جدی و عمیق روی ندهد؛ از درون دچار مشکل و فروپاشی خواهد شد.^{xxi} اخبار مبالغه‌آمیز و غیر واقعی از تبلیغات امر و استقبال بی‌سابقه در مناطق و کشورهای فلان و بهمان از امر، نباید چشمان ما را به روی واقعیّت ببندد. در میان جوامع بهایی با قدمت زیاد، احساس یأس و

دل‌مردگی، پس‌رفت و بی‌علاقه‌گی در حال افزایش است، [اما] نطق‌های آتشی‌نی چون «اوضاع هیچ‌وقت به این خوبی نبوده است» بر همه آن‌ها سرپوش گذاشته است. به نظر می‌رسد که سویه انتصابی صلب و خشن تشکیلات امری (که به سرعت بسیاری از خصوصیات قشر روحانی را کسب کرده است) ارتباط با توده‌های مؤمن بهائی را از دست داده است. در اکثر جلسات و کنفرانس‌های این کشور، عموم سخنرانان رسمی، همان اعضای محفل ملی، عضو هیأت مشاورین قاره‌ای و اخیراً معاونین هستند و متقابلاً افراد مطلع و صاحب ذوق و کمال، عضو هیچ‌کدام از این نهادها به شمار نمی‌آیند. همان‌گونه که شما نیز اشاره نمودید، در واقع امروز بیش از همیشه اعضای جامعه‌ی بهایی بیشتر باید مجری سیاست‌ها بوده به جای این‌که به شکل‌گیری آن‌ها کمک کنند.

پیدا کردن راه حلی برای مسائل گفته‌شده کار بسیار مشکلی است؛ هرچند از اهمیت آن کاسته نخواهد شد، زیرا بقیه موارد یا (اساساً) کمتر به آن‌ها بها داده شده و یا حتی کمتر پذیرفته شده‌اند. بدیهی است که تحقیق و واکاوی بهائیت در تمام زمینه‌ها، با اختیارات و آزادی بیان بیشتر، یک ضرورت است؛ هم‌چنانکه ما قبلاً در این مورد در کمبریج بحث کرده‌ایم.

ولی ما تنها به کار علمی و کارشناسانه نیاز نداریم؛ دارندگان هر نوع تفکر آزاد و نوین - که تاکنون از سوی کسانی که آراء و اندیشه‌ی خود را تنها قرائت صحیح از امر دانسته و دیگران را تکفیر می‌کنند - وادار به سکوت شده بودند، باید بتوانند عقیده‌ی خود را ابراز نمایند. من نگران‌ام که اگر سریعاً چنین فضا و حاشیه‌ی امنی فراهم نشود، جامعه‌ی امر به سرعت، بسیاری از پیروان روشنفکر، حساس، و خلاق خود را از دست خواهد داد و در دست تشکیلات اجرایی و طبقه‌ی روحانی قرار خواهد گرفت. بهائیان باید تصمیم بگیرند که آیا می‌خواهند به طور طبیعی و در تراز یک دیانت جهانی رشد کنند و یا همانند یک گروه کلیسایی و تابع یک نهاد و سازمان مذهبی ایستا درآیند. ایده‌ها و افکار جدید و همین‌طور اقدام جدید، مورد نیاز است. این حرف پذیرفته نیست که

بگوییم با توجه به جمعیت ما و میزان فقر در جهان، ما نمی‌توانیم کاری برای کاستن از آلام بشریت انجام دهیم. تک‌تک افراد، حتی فقرا و ضعفاء و تلاشگران در مقابل این مسأله، در کمک به جامعه‌ی بشری نقش خواهند داشت. جامعه‌ی بهایی می‌تواند نیروی عظیمی در اصلاح و بهبود جهان باشد، اگر به جای درخت‌کاری و سخن‌سرایی از مدینه‌ی فاضله‌ای که چند قرن دیگر ایجاد خواهد شد؛ اقدامات مثبتی براساس اصول اعتقادی که مدعی‌اش هست، به عمل آورد.

اگر ما قصد سازش با شرایط موجود را نداشته باشیم و به مبارزه با مفسد اجتماعی، ظلم، ستم، تجاوزگری، فساد و استعمار، ولو در عرصه‌های کوچک نپردازیم و نخواهیم همه‌ی طرف‌ها را راضی نگه داریم، موفق خواهیم شد. شاید ما در بعضی مناطق محاکمه شویم؛ شاید چند تن از همکیشانمان هم در جایی کشته شوند، شاید برخی افراد در مورد ما قضاوت ناصحیحی بکنند؛ ولی بدون شک امر از این طریق غنی‌تر خواهد شد.

در این باره فراوان سخن گفته شده که بر لبه‌ی حصار نشستن، هر دو طرف را داشتن است؛^۱ اما آیا زمان آن نشده که تعهد حقیقی و راستین خود را به نیکی و انسانیت به اثبات برسانیم؟

با گرم‌ترین درودها و آرزوها
دنیس مک‌ایون

۱. [می‌توان این ضرب‌المثل را معادل به نعل و به میخ زدن در فارسی دانست که مراد از آن اتخاذ نکردن موضع شفاف و صریح است. م.]

انشعابات و ادعاهای رهبری در بابیت (۱۸۵۰-۱۸۶۶ م.)^{xxii}

دنيس مك ايون

دانشگاه دورهام^{xxiii}

در مقاله‌ی تازه منتشر شده‌ای^{xxiv} با عنوان «سلسله مراتب، رهبری و فرجام‌شناسی در سال‌های اولیه‌ی بابی» که در «در ایران: مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی» ویراستار: پیتر اسمیت، جلد ۳، لوس آنجلس: انتشارات کلمات، ۱۹۸۶، صص ۹۵-۱۵۵، به چاپ رسید، ماهیت رهبری فرهمند را در سال‌های اولیه‌ی جنبش بابی (از ۱۸۴۴ م. تا حدود ۱۸۵۰ م.)^{xxv} تحلیل کرده و نشان داده‌ام که چگونه این معنا با انتظارات کوتاه‌مدت و بلندمدت فرجام‌شناسانه‌ی موجود در اندیشه‌ی باب و در مفاهیم مردمی‌تری که پیروانش مطرح کردند، گره خورده است.

در این مقاله پیشنهاد می‌کنم از ملاحظات نظری سال‌های اولیه‌ی بابی فاصله بگیریم و به سمت بررسی جزئی رویدادهای پس از مرگ باب حرکت کنیم.

مسأله‌ی جانشینی

به نظرم بهتر است بحث را با این پرسش چالش‌برانگیز شروع کنیم که:

- آیا باب اساساً جانشینی تعیین کرد یا خیر؟
- و اگر آری، قصدش از این کار چه می‌توانست باشد؟

این مسأله اگرچه مشخصاً چالشی است که در قلب منازعه‌ی ازلی-بهایی جای دارد^{xxvi}، اما احساس می‌کنم بهتر است آن را تا حدّ ممکن خارج از این چارچوب و در حدّ اعتبار خودش بررسی نماییم. با این حال به منظور روشن شدن مباحث مرتبط، احتمالاً ساده‌ترین راه‌کار این است که با توصیف نظر-یا چون در این زمینه تنوعی وجود دارد، بهتر است بگویم نقطه نظرات-بهاییان در مورد مسأله‌ی جانشینی شروع کنیم.

تا آن‌جا که می‌توانم بگویم، قدیمی‌ترین دیدگاه‌های بهایی در نوشته‌های میرزا حسین‌علی نوری بهاءالله در دوره‌ی اقامتش در آدرنه (۱۸۶۴-۱۸۶۸ م.) مثلاً لوح سراج یافت شده است. وی در آن‌جا صریحاً می‌گوید:

«مثلاً حکم وصایت را که ظهور قلم [= باب] بالمرّه [کاملاً] از کتاب محو نموده، چنانچه جمیع مطلعند که جز "حروفات" و "مرایا" در بیان، از قلم رحمن نازل نشده و مرایا را هم محدود [به اشخاص معینی] فرموده‌اند»^۱.

این البته ساده‌ترین و محکم‌ترین نقطه نظر بهایی است. حکم بر غیر محتمل بودن هرگونه ادعای جانشینی از سوی یحیی، برادر ناتنی بهاءالله، ادعای من یظهره‌اللّهی [= موعود بیان] قبلی بهاءالله را قابل دفاع‌تر کرده و موانعی را که بر سر راه انکار بعدی [میرزا یحیی] قرار دارد، از پیش پای برمی‌دارد. این نظر تا امروز نیز به عنوان یک تحلیل متداول بهایی، البته به طور ضمنی و نه مستقیم، باقی مانده است.^۲

روایت تعدیل‌شده‌ی این نظر، نخست از سوی عباس افندی، عبدالبهاء، در مقاله‌ی شخصی سیاح مطرح شد. در آن‌جا اشاره شده که بهاءالله و ملا عبدالکریم قزوینی (یکی از کاتبان باب) نقشه‌ای کشیدند که طبق آن یحیی مشهور می‌شد

۱. میرزا حسین‌علی نوری بهاءالله، لوح سراج در: عبدالحمید اشراق خاوری (ویراستار)، مانده‌ی آسمانی (تهران، ۱۹۷۱-۷۳) ج. ۷، ص. ۴۰۰ و نیز ص. ۷۰.

۲. برای مثال ن. ک. به: سیدمهدی دهجی، رساله‌ی سیدمهدی دهجی، نسخه خطی F57، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج، صص. 97ff.

تا «به این وسیله برادرش محفوظ از تعرض ناس می ماند.» گفته می شد که باب نیز این نقشه را پذیرفته بود.^۱ این تحلیل، علی رغم ایرادات واضح اخلاقی آن، به عنوان تبیین رایجی از امر جانشینی بین بهاییان باقی مانده است. نویسنده‌ی بهایی معاصر، طاهرزاده، بیان می دارد که پیشنهاد اولیه از جانب خود بهاء الله مطرح شده بود و تنها قزوینی و دیگر برادر حسین علی و یحیی، میرزا موسی، از آن مطلع شده بودند.^{xxviii}

شوقی افندی، قبل از پذیرفتن برداشت عباس افندی از نصب ازل به منزله‌ی رئیس اسمی، هر دو نظر بالا را در تاریخ رسمی خود، قرن بدیع ترکیب کرده و تأیید می کند:

«حضرت باب در الواح و آثار مقدسه، به هیچ وجه ذکر جانشین و وصی نفرمودند و از تعیین مبین کتاب خودداری نمودند.»^۳

۱. عباس افندی «عبدالبهاء»، مقاله‌ی شخصی سیاح، ویرایش و ترجمه‌ی ادوارد براون با عنوان «A Traveler's Narrative Written To Illustrate The Episode of the Bab» (۱۸۹۱)، ج. ۱، صص. ۷۹-۸۰؛ ج. ۲، صص. ۶۲-۶۳.

۲. آ. طاهرزاده، *The Revelation of Bahau'llah*، ج. ۱، (Oxford, 1974)، ص. ۵۳، هم‌دستی میرزا موسی و عبدالکریم قزوینی شاید تنها بر پایه عبارتی از بهاء الله در لوح نصیر باشد که در آن با ذکر نامشان بیان می دارد «اول این امر از جمیع مستور بوده و احدی مطلع نه [،] جز دو نفس» (متن در حسین علی بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه (قاهره، ۱۹۲۰ م.) ص. ۱۷۴) و نیز بنگرید به دهجی، رساله، ص. ۶۲.

۳. شوقی افندی، *God Passes By*، صص. ۲۸-۲۹. [شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرت الله مؤدت، مؤسسه معارف بهایی بلسان فارسی، چاپ دوم، ۱۹۹۲، ص. ۸۹. (مترجم)]

بحث شوقی افندی در مسأله‌ی وصایت در آیین باهی حاوی تناقضی نادر ولی مهم است. او درست قبل از عبارتی که به آن اشاره شد می گوید که ظهور باب تکمیل «میشاق بزرگتری» توسط خدا «از زمان بسیار گذشته» بود. سپس در ادامه می افزاید که اکنون این امر همان گونه که در کلیه‌ی ادیان گذشته نیز بوده است با «میشاق اصغر» تکمیل شده، و دربارهی جانشین باب، به بهاء الله اشاره شده است. با این حال معمولاً عقیده‌ی بهایی، به آنچه به پذیرش هر پیامبر جایگزین از سوی بشر مربوط است «میشاق اکبر» و به آنچه به تعیین جانشین بلافصلش، نه ظهور بعد از آن مربوط است «میشاق اصغر» اطلاق می کند. (ن. ک. به *The Covenant of Bahau'llah* (London, 1063)، مقدمه، ص. XXI؛ *The Covenant of Administration* (Wilmette, III)، صص. ۷-۱۲؛ شوقی افندی، *Bahai News* (January, 1934)، 80:5؛ هم در همان، (August, 1948) 210:3.

بسیار بعید است که باب مسأله‌ی جانشینی را کاملاً نادیده گرفته باشد. مفهوم وصایت نه تنها با توجه به اسلام، بلکه با امعان نظر به تمامی ادیان پیشین، یکی از اساسی‌ترین تعالیم شیعی است.^۱

در مقاله‌ی قبلی‌ام (صفحات ۱۲۳-۱۲۵) اشاره کردم که باب بارها از تیار به راهنما در هر دو دوره‌ی ظهور و بطون سخن رانده و پیش‌بینی چنین افرادی را در مورد دوره‌ی رسالت خود نیز داشته است. [بنابراین] این امر تنها ارجاعی کلی به عده‌ای نامعین به نام مرآت و شهید نبوده است. باب به طور کاملاً صریح کسانی را معین کرده بود تا آثارش را تفسیر کرده و از طرفش به پرسش‌ها پاسخ دهند.

بی‌شک چنین اقتداری به ملاحسین بشرویه‌ای، کسی که شیرازی^{xxviii} (باب) در اواسط دوره‌ی دوم رسالتش به او لقب باب [الباب] داد، اعطا شده بود.^۲ به نظر فاضل مازندرانی در طول دوره‌ی که باب در شیراز در بازداشت خانگی به سر می‌برد (۱۸۴۵-۱۸۴۶ م.) بشرویه‌ای از طرف او برای به دست گرفتن سامان همه‌ی امور و جواب دادن به سؤالات پیروان (وی) و دیگران تعیین شده بود.^۳

تعیین این که دقیقاً چه میزان اقتدار مستقیمی از این راه به رهبران متأخر بابی محوّل شده بود، نظیر میرزا محمدعلی بارفروشی، دارابی، حجّت زنجانی یا ظاهره قرّة‌العین، که تعالیم و نوشته‌های باب را بعد از ۱۸۴۶ م. در نواحی گوناگون تعلیم و تفسیر کردند، مشکل است؛ ولی مسلم است که شیرازی (باب)، در سال‌های پایانی عمرش، به پیروان خود توصیه کرده بود که هر چیزی را نمی‌دانند، از کاتبش، سیدحسین یزدی، بپرسند.

۱. ن. ک. به شیخ احمد الاحسانی، عصمت و رجعت، در: همو، جوامع الکلم، دوره ۲ جلدی (تبریز، ۱۸۵۶، ۱۸۶۰)، ج. ۱، ص. ۷۷. ملارجب‌علی اصفهانی نیز این برهان را دنبال کرده است. (ملارجب‌علی اصفهانی، رساله‌ی ملارجب‌علی قهیر، نسخه خطی F24، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی، کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج، ص. 19a. f.). شایان ذکر است که این امر اگرچه در مورد باییت نفی شده، عقیده‌ای دقیق در بهاییت است. از این رو شوقی افندی با اشاره به میثاق میان هر پیامبر و پیروانش در رابطه با جانشین بلافصلش، می‌نویسد: «این ایجاد و تحکیم جانشینی حلقه‌ای از نورهاست که پس از هر ظهور پدیدار می‌شود.» (به نقل از: اخبار بهایی [ژانویه، ۱۹۳۴] ۵: ۸۰).

۲. («Hierarchy»، صفحه ۱۰۵-۱۰۶).

۳. میرزا اسدالله فاضل مازندرانی، کتاب ظهور الحق، (بی‌نا، بی‌تا)، ج. ۳، صفحات ۱۲۱ و ۳۸۸.

باب در هیکل الدین می نویسد:

«ثم [عَمَّنْ يَكْتُبُ آيَاتِ اللَّهِ بَيْنَ يَدَيْهِ مَا عَلَّمْنَاهُ مِنْ شَرْحِ الْعِلْمِ تَسْتَلُونَ]»
 «از او که آیات خدا در پیشگاهش می نگارد [درباره‌ی] آنچه از شرح علوم
 به او تعلیم کرده‌ایم، سؤال کنید.»^۱

اگرچه گستره‌ی دقیق موضوعاتی که به یزدی اجازه داده شده بود تا به آن‌ها
 پاسخ دهد، هیچ کجا مشخص نشده، ولی به نظر می‌رسد - چنان‌که از نامه‌ی
 زیر به میرزا ابراهیم قزوینی برمی‌آید - شامل همه‌ی پرسش‌های مربوط به
 احکام و مباحث مرتبط بوده باشد:

«و لتستلن کل المناهج عَمَّنْ يَكْتُبُ آيَاتِ اللَّهِ»

«درباره‌ی همه مناهج (قوانین و اوامر) از کسی که آیات خدا را می‌نویسد،
 سؤال کنید.»^۲

بنابراین به نظر می‌رسد باب در حقیقت دست‌کم دو مفسر برای قوانین و
 تعلیماتش تعیین کرده است و شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد او احتمالاً
 می‌خواسته این سیستم را رسمی و همیشگی سازد.

این شواهد را چه‌بسا بتوان در یکی از آخرین آثار وی به نام کتاب «پنج
 شأن» یافت. (در آن‌جا) باب ضمن سخن گفتن از «تعدادی از اوصیاء» و تعیین
 امام علی از جانب [حضرت] محمد، می‌نویسد:

«و وهبتك من لدنا مقاماً عظيماً و لما لم يكن لأول من آمن من نسل و لا
 لبعض أدلاء الأوليه^{xxxix}، سيهب الله لك ما قدر^{xxx} لواحد و لمن يشاء ما قدر.»

«ما مقام بزرگی از طرف خود به تو [یعنی شیخ علی ترشیزی^{xxxix}] دادیم.
 از آنجا که نه اول من آمن [یعنی ملاحسین بشرویه‌ای] نه هیچ‌یک از راهنمایان

۱. سید علی محمد شیرازی، باب، [لوح] هیکل الدین (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا؛ چاپ شده همراه با: هو، البیان العربی)،
 [واحد] ۱: [باب] ۱۲، ص. ۳.

۲. شیرازی، نامه در: هو و میرزا یحیی توری صبح ازل، مجموعه‌ای از آثار نقطه اولی و صبح ازل (بی‌نا، [تهران]،
 بی‌تا)، ص. ۳۸؛ به نقل از رجب علی قهیر، رساله، f. 59b.

آغازین [یعنی حروف حی] فرزندی ندارند، خدا آنچه برای واحد مقدر کرده بود به تو خواهد داد و به هر که خواهد، هر چه مقدر کند (خواهد داد).^۱

این عبارت - هر چند مبهم است - قرینه‌ای کافی برای این دیدگاه فراهم می‌آورد مبنی بر این که باب در ابتدا قصد داشت رهبری دعوی‌اش را در نسل بشرویه‌ای و دیگر حروف حی ادامه دهد؛ اما به خاطر نبود چنین افرادی، از این کار بازماند. نسل دوم مؤمنین بابی - که مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از یزدی، ترشیزی، میرزا اسدالله خویی دیان، سیدیحیی دارابی وحید، و بالاتر از همه، میرزا یحیی نوری صبح ازل - به عنوان صاحبان اختیار و تعلیم‌دهنده‌ها، و جانشینان حروف حی (که یا کشته و یا مجبور به سکوت شدند) تعیین گردیدند.

معیار رهبری، دیگر تنها سبقت در ایمان یا در جرگه‌ی علما بودن، نبود. این معیار، برخورداری از فطرتی پاک و بی‌غل و غش، یا در واقع توانایی جبلی دریافت آموزه‌های الهی، بود. برای مثال، باب در «هیكل الدین» می‌گوید:

«[قد قدر فی الباب البهی] ان تحسبن کل من یطلع فی البیان بعلم فطری مثل ذکر الاول فی اسم الوحید» «همه به کسی به نام الوحید که همانند ذکر اول [یعنی خود باب^{xxxii}] با علم فطری در بیان ظهور می‌کند توجه کنید»^۲

به نظر می‌رسد صبح ازل بر پایه‌ی علم فطری مفروض و توانایش در نگارش آیات و حیاتی الهی، به عنوان رهبر اصلی پس از خود باب - که پس از مرگش امور به او ارجاع داده می‌شد - تعیین شده بود. ازل، حدود سال ۱۸۴۹ م. وقتی حدوداً ۱۹ ساله بود: «با لسان امی به کلمه [ی] ذاتی و آیات فطری، ناطق گشت»^۳.

نوشته‌هایش برای باب فرستاده و گفته شد که وی شدیداً تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفت.^۴

۱. سیدعلی محمد شیرازی باب، کتاب پنج شأن (بی‌نا، تهران، بی‌تا)، ص. ۲۷۸.

۲. همو، هیكل الدین، واحد ۱، باب ۱۷، ص. ۴.

۳. میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی کرمانی، هشت بهشت (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا)، ص. ۳۰۰، برای دیدن گزارش‌هایی از باب در مورد فطرت ازل بنگرید به: عزیزه خانم، تنبیه النائمین، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا)، ص. ۶۱-۶۲.

۴. کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۰. نیز ن. ک. به: حاجی میرزا جانی کاشانی، کتاب نقطه الکاف، ویر. ا. گ. براون (London and Leiden, 1910)، ص. ۲۳۸.

ارجاعات بعدی باب به این مسأله، حاکی از آن است که نوشته‌های ازل را تأثیر گزار یافته و درخواست کرده تا نسخه‌هایی از آنها برایش در زندان فرستاده شود. آنچه به ویژه در این زمینه افشاگر است، نامه‌ای است که به دست یزدی و خطاب به ملا عبدالکریم قزوینی - که به «کاتب آثار ازلیه» توصیف شده - نوشته شده است. یزدی می‌گوید:

«و قد شاهدت کل ما ارسلت مع السلیمان من القرطاس الحمر و الصفر و البيض و ما کتبت من آثار ربک، رب کل شیء و قد قرأتها مراتب^{xxxiii} عدیده عند ربک الذی یخلق الربوبیة فی من یشاء من عباده و کل ما یرسل من بعد من آثار ذلك الازل و طاوس عماء الأول من أترك أو من أثر الله فهو المحبوب عند حضرت المحبوب».

«من همه‌ی آنچه را که با سلمان در کاغذهای قرمز، زرد و سفید فرستاده بودی و همه‌ی آنچه را که از آثار پروردگارت، پروردگار همه چیز، استنساخ کرده بودی، دیدم. من بارها آنها را برای اربابیت [به عبارت دیگر باب] - که ربوبیت را در هر کس از بندگانش که بخواهد ایجاد می‌کند - خواندم. هر چه از نوشته‌های ازل (ذلك الازل)، طاوس جنت‌اولی، چه به خط [خود] تو و چه به خط خدا [احتمالاً خط ازل] که از این به بعد فرستاده شود محبوب و مورد پسند حضرت محبوب [= باب] خواهد بود»^۱

باب خودش صریحاً در موارد متعددی درخواست می‌کند که آثار ازل برایش فرستاده شود:

۱. یزدی در: سید محمدعلی شیرازی و سید حسین یزدی، قسمتی از الواح خطی نقطه اولی و آقا سید حسین یزدی، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا)، صفحه ۳۲ و ۳۲. این نامه هم‌چنین از آن جهت قابل توجه است که به روشنی نام بسیاری را با لقب تعیین می‌کند. بنابراین «ازل» و «الثمره الازلیه» («میوه ازلی») یکی است. لقب «جمیل» به عظیم (ملا شیخ علی ترشیزی که به نظر می‌رسد به عنوان امام علی «رهبر دوره و رجعت» مشخص شده است)، «القویم» به کریم (عبدالکریم قزوینی که به عنوان مبشر «بهجة الازلیه» یعنی صبح ازل توصیف شده است)، «الحی» به وحید (سیدیحیی دارابی که ظهورش به عنوان «بهر از عبادت تمام مخلوقات» توصیف شده است)، «البهاء» به قرّة العین، «الدیان» به اسد (اسدالله خوبی)، «العلی» به سیدعلی شیرازی، عموی باب داده شده است. شاید مهم باشد که یزدی هیچ اشاره‌ای در این لیست به میرزا حسین علی بهاء الله نمی‌کند.

«و أرسل ما يشرق من آثار الأزل فإننا كنا لمحبين».

«از این پس هر چه از نوشته‌های ازل می‌درخشد برای من بفرستید، زیرا ما به آن‌ها علاقه داریم»^۱

ازل با این دید که مستقیماً از خدا به او الهام می‌شود^۲، از جانب باب به عنوان کسی که پیروانش می‌توانستند برای کسب معرفت و راهنمایی در موضوعات مذهبی به او رجوع کنند، تعیین شده بود.

باب در نامه‌ای به ملاحسین خراسانی^۳، به پیروانش می‌گوید پیش از ظهور من یظهره الله: «فاستمسکوا بالمرآت»، «به مرآت [= آیینه‌ی حکایت‌گر از شمس حقیقت] وفادار بمانید».

این مرآت (که به وضوح ازل از آن اراده شده است) [به گفته باب (مترجم)]:

«و یأمرکم بمناهج إحدى عشر واحداً^{xxxiv} و ما لم یبین من تلك المناهج یبین من عنده... و لتحفظن ذلك و لتبلغن الی المرآت ثم کل أدلاء ربک و أمر کلاً أن لا ینشروا ذکر المرآت لئلا یشهد من حزن حتی یبلغ الله إلیه آثار الله کله یبعث من یشاء بأمره و یبین مقادیر ما نزل فی الیان بحکمته».

«شما را به (رعایت) مسیرهای یازده واحد (از بیان) امر خواهد کرد؛ هر چه از آیه‌های مسیر توضیح داده نشده است [به عبارت دیگر آیه‌هایی که به مباحث فقهی مرتبط است] توسط او توضیح داده می‌شود... آن‌را حفظ کنید و به نزد مرآت و سپس به همه‌ی راهنمایان پروردگارتان بفرستید، و به همه‌ی آن‌ها دستور دهید که از یاد مرآت غافل نگردند، مبادا او غمگین گردد، تا آن‌که خدا همه‌ی نوشته‌های خود را نزد او بفرستد، او هر که را بخواهد با امرش می‌فرستد و با خردش احکامی را که در بیان نازل شده، توضیح می‌دهد»^۴

۱. سیدحسین یزدی، نامه به نقل از: رجب‌علی قهیر، رساله، f.56 a.

۲. شیرازی (باب)، پنج‌شان، صص، ۱۲۲ و ۱۸۵.

۳. درباره‌ی او رک. به: محمدعلی ملک خسروی، تاریخ شهدای امر، ج. ۳، (تهران، ۱۹۷۳-۱۹۷۴)، صص، ۲۶۰.

۴. شیرازی، نامه به نقل از: رجب‌علی قهیر، رساله، f. 57 a-57b.

باب در عبارات فراوانی، به پیروانش توصیه می‌کند تا نوشته‌هایش را به ازل، که مأمور به محافظت از آن‌ها شده، بفرستند. بنابراین، به عنوان مثال، او در نامه‌ای به عبدالکریم قزوینی، دستورالعمل‌هایی برای محافظت از «کَلَّ مَا نَزَلَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ = همه‌ی آنچه از سوی خدا نازل شده است» و ارسال آن‌ها نزد وحید [یعنی ازل] ارائه می‌دهد.^۱

وی جای دیگر اظهار می‌دارد که بیان (که در این جا احتمالاً مراد همه‌ی آثار اوست) باید هنگام ظهور من یظهره‌الله به او سپرده شود؛ اما ابتدا باید همه‌اش جمع‌آوری گردد و حتی یک نامه هم از قلم نیفتد، سپس به ازل - که به نظر می‌رسد باید به عنوان مفسر آن‌ها ایفای نقش کند - داده شود.^۲

به نظر نمی‌رسد نقش ازل - به عنوان آورنده‌ی آیات الهام‌شده و حافظ و مفسر نوشته‌های باب - به دوره‌ی زندگی باب محدود شده باشد. عباراتی وجود دارد که صریحاً یا به طور ضمنی بیان می‌کند نوعی ادامه‌ی وحی با محوریت ازل پیش‌بینی شده است. برای مثال در دعایی، او صریحاً به جانشینی پیامبران از آدم تا محمد، همراه با جانشینان بلافصل‌شان، از شیث تا علی اشاره کرده و در ادامه می‌گوید: «ثُمَّ مِنْ قَدْ أَظْهَرْتَهُ بِالْآيَاتِ فِي الْبَيَانِ وَ جَعَلْتَ مِنْ شَرَحِ صَدْرِهِ آيَةً لَهُ فِي أَمِّ الْكِتَابِ لِتَلَاوَةِ آيَاتِكَ وَ حِفْظِهَا بِاللَّيْلِ مِنْهَا جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ».

«... و آن‌گاه کسی که با آیات در بیان ظاهرش ساختی [یعنی خود باب]، و آن کسی را که شرح صدرش دادی در ام‌الکتاب (ازل) برای او (باب) نشانه قرار دادی به جهت تلاوت آیات و حفظ آن‌ها در شب^{xxxv} به عنوان راهی از جانب خودت»^{xxxvii}

او صریح‌تر از این، در نامه‌ای به ازل می‌نویسد:

«أَنْ يَا أَسْمَ الْأَزَلِ... إِنْ انْقَطَعَ عَنِ ذَلِكَ الْعَرْشِ تَتَلَوُ مِنْ آيَاتِ رَبِّكَ مَا يَلْقَى اللَّهُ عَلَى فَوَادِكِ ذِكْرًا مِنْ عِنْدِهِ».

۱. همو، نامه در: همو و یزدی، قسمتی از الواح، ص: ۱ (نسخه، ص: ۲).

۲. همو، عبارت به نقل از: رجب‌علی قهیر، رساله f. 60a. ۳. همو، عبارت به نقل از: همان، ff. 23b, 61a.

«ای اسم ازل ... به تو دستور می‌دهم که خود را از جسد^{xxxvii} جدا کنی در حالی که از آیات پروردگارت آنچه که خداوند بر قلبت القا می‌کند، به عنوان ذکری از نزد او، تلاوت کن»^۱

به نوشته‌ی نقطه‌الکاف، باب قبل از مرگش، قلم‌دان، کاغذها، نوشته‌ها، لباس‌ها، مهر، و دیگر لوازمش را برای ازل فرستاد و او را به شکل صریح و مکتوب (مبتنی بر نص) وصی و ولی خود قرار داد.^{xxxviii} صریح‌تر از همه، نامه‌ی باب به میرزا ابراهیم قزوینی - که قبلاً به آن اشاره شد - است که در آن می‌گوید:

«و یرجع الأمر إلى الله و ان الأمر ینتهی إلى اسم الوحید لان ظهوره بنفسه حجة و من بعده ان ظهر الله بمثله ذا حجة فینتهی إليه و الا الأمر بید الشهداء».

«امر به خدا باز خواهد گشت و به اسم الوحید خواهد رسید زیرا که ظهورش به خودی خود حجت است و پس از او اگر خدا کسی صاحب حجت چون او را ظاهر کند، آن (امر) به او خواهد رسید، در غیر این صورت امر به دست شاهدان (گواهان) است».^۲

رجب‌علی قهیر، نویسنده‌ی ازلی، مدعی است که صبح ازل در سال‌های آخر حیات باب (که در زندان بود) عملاً رهبر جامعه‌ی بابی بوده است،^۳ اما شاهدی معاصر (قهیر) که این امر را تأیید کند وجود ندارد. روشن است که در حدود سال‌های ۱۸۴۹ / ۱۸۵۰ م. نام صبح ازل مشهور شده بود؛ اما به نظر می‌رسد که در آن زمان موقعیت فرودست یک آورنده‌ی آیات (و به عبارتی مرئوس) را داشته

۱. همو، نامه به نقل از: همان، f. 54a.

۲. کاشانی، نقطه‌الکاف، ص ۲۴۴. منابع بهایی اغلب همین گزارش را درباره‌ی بهاء‌الله اظهار می‌دارند. (برای مثال بنگرید به: ملا محمد نبیل زرندی، ترجمه و ویرایش شوقی افندی با عنوان: *The Dawn-Breakers* (Wilmette, Ill, 1932), pp. 504-05)

۳. شیرازی (باب)، نامه در همو و نوری، مجموعه آثار، ص ۳۸. البته کلمه‌ی امر که در این جا [مراد در ترجمه انگلیسی است. (مترجم)] به «affair» ترجمه گردیده می‌تواند به کلیات دیگری (مثل «cause») نیز ترجمه گردد.

۴. رجب‌علی قهیر، رساله، f. 24b.

است. البته چندان تردیدی وجود ندارد که بعد از مرگ باب، وی به عنوان رهبر اصلی فرقه - که اکثر بابیان برای راهنمایی به او گرویدند - و نیز به عنوان منبع استمرار وحی، مورد توجه قرار گرفت.

مشخصاً در نامه‌ای از سیدحسین یزدی به عبدالکریم قزوینی که در آن به زنی مریم‌نام^{xxxix} اشاره می‌کند، مفهوم این استمرار به روشنی آمده است:

«ان یا مریماه (مترجم) فاحزنی لغروب ربك و ابكى لخفاء بارئك و ابهجی لطلوعه فی الأزل الأزیل فان قبل غروبه قد طلع فیه و اسرری لظهور ربك فی الثمر الثمیر فان قبل خفائه قد ظهر فیه». «از غروب [خورشید] مولایت ناراحت باش و برای پنهان شدن بارئت [صاحب] گریه کن. اما از طلوع [دوباره‌ی] او در ازل ازیل^{xl} شاد باش چرا که وی قبل از غروبش در او طلوع کرده است؛ و از پیدایی [دوباره‌ی] مولایت در ثمر ثمیر [= یکی از القاب ازل] خرسند باش، چرا که قبل از پنهان‌گشتنش در او ظاهر شده بود.»^۲

یزدی به ویژه در ترویج جانشینی ازل فعال بود. وی در نامه‌ای که به نظر می‌رسد مدت کمی بعد از مرگ باب در جولای ۱۸۵۰ م. از نزدیک تبریز نگاشته شده است^۳، (دستورالعمل‌های) زیر را به حاج سلیمان‌خان تبریزی ارائه می‌کند:

«مادامی که در ارض بهاء [= تهران] تشریف دارند، هر وقت که لقاء رب، شما را مرزوق شد، ذکرِی از این عاکف زاویه‌ی بُعد و حرمان بفرمایند و هر وقت آیاتی از سماء ازلیت نازل شد، در جوف کتاب [میان نامه] خود، ارسال فرمایید.»^۴

چنان‌که به زودی خواهیم دید، حتی گزارش‌های بهایی این واقعیت را تأیید می‌کنند که در ابتدای دوره‌ی تبعید بغداد، ازل به شکلی کاملاً قطعی از سوی اکثر بابیان به عنوان قطب اصلی ایمان و فرمانبری پذیرفته شده بود. با این حال به رسمیت شناختن صبح ازل، تنها یکی از مواضع اعتقادی - بعضاً متناقضی -

۱. هویت این شخص نامعلوم است. شاید او دخترعمو یا دختردایی صبح ازل باشد که با حاجی میرزا رضاقلی نوری، برادر ناتنی ازل، ازدواج کرد. ۲. یزدی، نامه در: شیرازی و یزدی، قسمتی از الواج، ص ۲۳، (نسخه، ص ۲۴).

۳. در متن آمده: «کماکان در نار بُعد محترق می‌باشم و در قرب مشهد [محل شهادت] اعدام [باب] ساکن.»

۴. همان، ص ۳۷، (نسخه، ص ۳۸).

بود که در سال‌های دهه‌ی ۱۸۵۰ م. و سال‌های اولیه‌ی دهه‌ی ۱۸۶۰ م. نزد بایبان وجود داشت. تنها امری که باقی می‌ماند ارزیابی سلسله اتفاقاتی است که در بغداد و (غیر آن در دوران وی) روی داده، تا چشم‌انداز روشن‌تری از تجزیه‌ی تدریجی جامعه‌ی بایی به دو دسته‌ی ازلی و بهایی ترسیم کند.

ظهورهای دوره‌ی بعد از ۱۸۵۰ م.

برجسته‌ترین مشخصه‌ی باییت در سال‌های دهه‌ی ۱۸۵۰ م. فراوانی ادعای خداگونگی از سوی افراد عضو این گروه است. عباس افندی (عبدالبهاء) می‌گوید دست‌کم ۲۵ نفر جداگانه در این مدّت ادعای «من یظهره‌اللّهی» کردند.^۱ ادوارد براون پا را از این فراتر گذاشته و می‌گوید:

«نزدیک بود سوداگری مذهبی، خصوصاً در طول دو سه سال آغازین پس از شهادت باب (۱۸۵۰-۱۸۵۳ م.)، همه‌ی نظم و ترتیب دین نوپا را - با مجبور کردن هر عضو به ساختن قانونی برای خود و با ساختن "ظهورهایی" به اندازه‌ی تعداد بایی‌ها - از بین ببرد.»^۲

هر دو نظر اغراق‌آمیز است. تعداد واقعی ظهورهای مشخص شاید در واقع حدود ۲۵ باشد؛ اما به نظر نمی‌رسد اکثر آن‌ها واقعاً ادعای «من یظهره‌اللّهی» کرده باشند.

تعدادی از کتاب‌ها، فهرستی از مدعیان این دوره را ارائه می‌دهند که چکیده‌ای از آن‌ها می‌آید:

۱. مرد جوانی که فقط با عنوان «ذبیح» شناخته شده و هویت او از طریق دیگری معلوم نیست.^۳

۲. سید بصیر [یا به طور جایگزین «سید اعما»ی] هندی.^۴

۱. عباس افندی (عبدالبهاء)، به نقل از: شوقی افندی، *God Passes By*، ص. ۱۲۵، [قرن بدیع، ص. ۲۶۱ (مترجم)].

2. E. G. Browne, introduction to M. H. Pheips, *The Life and Teachings of Abbas Effendi*, 2nd ed. (New York, 1912), p. xxii.

۳. کاشانی، نقطه‌الکاف، صص. ۲۵۲-۲۵۵.

۴. همان، صص. ۲۵۵-۲۵۹؛ دهجی، رساله، ص. ۵۹؛ میرزا یحیی نوری، صبح ازل، کتاب مستقیقظ (بی‌تا، [تهران]، بی‌تا)، ص. ۲۸؛ ملا محمد جعفر تراقی، تذکرة الغافلین، نسخه‌ی خطی F63، ا.گ. براون یا نسخه‌های خطی، کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج، صص. ۱۴، ۲۹، ۹۵.

۳. ملا شیخ علی ترشیزی «عظیم»^۱

۴. میرزا اسدالله خویی «دیان»^۲

۵. «سید علو» نامی در کربلا.^۳

۶. آقا محمد کراوی.^۴

۷. حاجی میرزا موسی قمی.^۵

۸. ملا محمد نبیل زرندی.^۶

۹. ملا جعفر کاشانی (نراقی).^۷

۱۰. حسین میلانی.^۸

۱۱. عبدالکریم تبریزی.^۹

۱۲. اسماعیل اصفهانی.^{۱۰}

۱. کاشانی، نقطه الکاف، ص. ۲۵۹.

۲. دهجی، رساله، صص. ۵۹ و ۸۷؛ نوری، مستیقف، صص. 7ff. و در موارد مختلف دیگر؛ کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، صص. ۳۰۲-۳۰۲؛ نراقی، تذکره، صص. ۱۴، ۲۹، ۹۵؛ ممکن است دتآن همان «یکی [شخصی] در ارض تاء [تبریز]» باشد که کاشانی به او اشاره کرده است (نقطه الکاف، ص. ۲۶۰).

۳. همان، صص. ۲۶۰-۲۶۱؛ زرندی، *Dawn Breakers*, p. 593. ۴. کاشانی، نقطه الکاف، ص. ۲۶۱.

۵. دهجی، رساله، ص. ۵۹؛ نراقی، تذکره، صص. ۱۴، ۲۹.

H. M. Balyuzi, *Bahau'llah* (Oxford, 1980), pp. 122, 131

۶. همان، ص. ۱۲۸؛ Idem, *Edward Granville Browne and the Bahai Faith* (London, 1970).

p. 44؛ کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۳.

۷. دهجی، رساله، ص. ۶۹.

۸. همان، ص. ۹۵؛ نوری، مستیقف، ص. ۲۸؛ نراقی، تذکره، صص. ۱۴، ۲۹، ۹۵؛ کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۳. براون حدس زده که شاید حسین میلانی همان «سلطان منصور» باشد که در نقطه الکاف (ص. ۲۵۹)، به او اشاره شده است - ن. ک. به: میرزا حسین همدانی، تاریخ جدید (*The New History of Mirza Ali Muhammad Bab*، ویر. و مترجم ا. گ. براون (Cambridge, 1893)، ص. ۳۹۲ پاورقی ۴. از طرف دیگر ن. ک. به: سید محمد حسین زواره‌ای، وقایع میمیه، نسخه خطی F28، آیت ۱، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی، کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج، ص. ۱۷، جایی که با این عنوان به پوشه‌ری اشاره شده است.

۹. نوری، مستیقف، ص. ۲۸ (ممکن است او، و نه خویی، «یکی [شخصی] در ارض تاء» باشد که در: کاشانی، نقطه الکاف، ص. ۲۶۰ به او اشاره شده است).

۱۰. نوری، مستیقف، ص. ۲۸ (ممکن است او دقیقاً باشد که در نقطه الکاف مفضلاً به او اشاره شده است).

۱۳. فرد مشخصی به اسم مهدی از اطراف اصفهان.^۱

۱۴. ملا (یا سید) حسین هندیانی.^۲

۱۵. علی اکبر شیرازی.^۳

۱۶. عبدالله غوغا.^۴

۱۷. حاجی ملاهاشم کاشانی.^۵

۱۸. سید حسین اصفهانی.^۶

۱۹. «شیخ اسماعیل» نام.^۷

۲۰. افراد ناشناخته‌ای در تبریز، فارس (احتمالاً شیراز) و همدان.^۸

[وضعیت] بسیاری از افراد یادشده، مبهم است و احتمالاً همین‌طور هم باقی خواهد ماند؛ در مورد دیگران نیز تنها داده‌های اولیه‌ای داریم. احراز روشن و دقیق این‌که آن‌ها چه نوع ادعاهایی داشته‌اند و چه عقایدی را تعلیم داده‌اند، مشکل است. ملاجعفر نراقی (که زمانی خودش مدعی بوده است - شماره‌ی ۹ در اسامی ذکرشده) در مورد اشخاصی که به آن‌ها اشاره می‌کند، سه نوع ادعا را مشخص می‌سازد:

ا. حسینیات (ادعای رجعت امام حسین^{علیه السلام})، که می‌گوید ابتدا توسط حاجی ملاهاشم کاشانی [۱۷] و حسین میلانی [۱۰] مطرح شده بود.

ب. ادعای من ینظره‌اللهی که از سوی میرزا اسدالله خویی دیان [۴] و حاجی میرزا موسی قمی [۷] مطرح شده بود.

۱. نوری، مستیقط، ص. ۲۸. ۲. دهجی، رساله، ص. ۹۵. ۳. نوری، مستیقط، ص. ۲۸.

۴. دهجی، رساله، ص. ۹۵؛ کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۳.

۵. نراقی، تذکرة، صص. ۱۴ و ۲۹؛ Balyuzi, *Bahau'llah* (Oxford, 1980), p. 131. آیا این فرد «نقطه‌ی

کافی» است که در: کاشانی، نقطه‌الکاف، ص. ۲۵۹، به او اشاره شده است و احتمالاً به عنوان کتاب نیز

مرتبط است؟ شاید او «شخص اعمی [ناپنای] کاشانی» باشد که در: کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص.

۳۰۳، به او اشاره شده است. ۶. همان.

۷. میرزا یحیی نوری، صبح ازل، به نقل از: Browne, *Traveller's Narrative*, vol. 2, p. 331.

۸. کاشانی، نقطه‌الکاف، ص. ۲۶۰؛ دهجی، رساله، ص. ۸۸. نوری می‌گوید چنین مدعیانی «فی کلّ ارض [در

هر سرزمینی] بودند (مستیقط، ص. ۲۸).

ج. هر دوی این ادعاها هم‌زمان، چنان‌که از جانب سید بصیر هندی [۲] و میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله ادعا شده بود.^۱

علی‌رغم این‌که تأیید مستقلی بر برخی ادعاهای یادشده توسط نراقی (چون ادعاهای رجعت حسینی حسین میلانی و بهاء‌الله) وجود دارد^۲، من متقاعد نشده‌ام که همه‌ی ادعاهای مطرح‌شده در این دوره، دقیق یا منسجم بوده باشد. نویسنده‌ی نقطه‌الکاف، به مدعیانی اشاره نموده که آن‌ها را با عنوان «صاحب آیات و جذبات [عرفانی]»^۳ - که بیشتر، نشان‌گر یک حالت الهام عام الهی است - توصیف می‌کند؛ ظهورهای متعددی که به عنوان شاخ و برگ‌های درخت صبح ازل محسوب شده و پیدایش هر یک، نشانه‌ای از کمال این درخت به شمار می‌رود.^۴

به نوشته‌ی نقطه‌الکاف، اولین این ظهورها، مرد جوان هفده، هجده‌ساله‌ای مشهور به «ذبیح» (و احتمالاً با نام اصلی به نام اسماعیل) بود که در سال هفتم^{xliii} (۱۸۵۰-۱۸۵۱ م.) ظهور کرد.^۵ او، قنّادی بود که منابع ما وی را امّی [درس‌ناخوانده] توصیف می‌کنند. من در جای دیگری^۶ این فرضیه را طرح کرده‌ام که او در واقع حاجی میرزا اسماعیل کاشانی، برادر میرزا جانی کاشانی (که احتمالاً نویسنده‌ی نقطه‌الکاف است) بوده که بعدها حامی میرزا حسین علی نوری شده است. هم‌چنین اظهار داشته‌ام که ممکن است وی تا حدّی در نگارش نقطه‌الکاف سهیم بوده باشد،^۷ این فرضیه‌ها باید کاملاً آزمایشی به حساب آید؛ اما اگر بتوان

۱. نراقی، تذکره، ص. ۱۴.

۲. ن. ک. به: دهجی، رساله، ص. ۹۵؛ رجب‌علی قهیر، رساله، f. 43a؛ عبدالحمید اشراق خاوری، ریحق مخنوم، دوره ۲ جلدی (تهران: ۱۹۷۴-۱۹۷۵)، ج. ۱، صص. ۱۹۰-۱۹۱.

۳. کاشانی، نقطه‌الکاف، ص. ۲۶۱. ۴. همان، ص. ۲۵۵. ۵. همان، ص. ۲۵۲.

6. D. MacEoin, *Early Bábí Doctrine and History: A Survey of Source Materials*

[این مقاله در زمان انتشار مقاله حاضر منتشر نشده بود و بعداً در Leiden: E. J. Brill, 1992 منتشر شد.

(مترجم)]

۷. اگر این درست باشد باید امّی بودن او (همانند امّی بودن باب و صبح ازل) به عالم نبودن تعبیر شود، نه این‌که وی به معنای واقعی کلمه درس‌ناخوانده بوده است. هرچند مراد از امّی بودن در کاربردی که برای فی‌المثل پیامبر اسلام دارد، کسب علم به‌طور مستقیم - لدنی - از جانب خدا است؛ یعنی علم غیر مکتسب.

اثبات کرد که اسماعیل همان ذبیح بوده و در نگارش چنین اثر جالب توجهی کمک کرده است، می‌توان برخی نظراتی را که وی می‌توانسته در حدود نیمه‌ی دهه‌ی ۱۸۵۰ مطرح کرده باشد، پیش‌بینی نمود.

بنا به ادعای نقل شده در نقطة الکاف (که در واقع حاوی دفاعی مفضل از اولین نفر است)، ذبیح فعالیت‌هایش را هنگامی آغاز کرد که با مرد جوان گمنامی، احتمالاً صبح ازل، ملاقات کرد. ذبیح بعد از این که شیفته‌ی این مرد جوان شده بود، می‌گوید:

«آثار ربوبیت صمدیه‌اش در مرآت وجودم ظاهر آمده و لسانم به آیات و مناجات در درگاهش مفتوح گردید. همی از حضرت او به جناب او گفتم اُنّی انا الله لا إله إلا أنا»^۱

واکنش ابتدایی دیگر مؤمنان به این ادعاهای رد آن‌ها و شکایت بردن از ذبیح نزد صبح ازل بود. با این حال وی به نوعی، با بیان این که «من او را نمی‌شناسم» به نحوی رمزی ادعاهای ذبیح را تأیید کرد. کلماتی که بنا به نظر نویسنده‌ی نقطة الکاف، به این معنی بود که ازل خود در ذبیح تجلی کرده است. با این حال، بعد از شکایت‌های بعدی، ازل به ذبیح توصیه کرد سخنی نگوید و چیزی ننویسد و با دیگر بایان معاشرت نکند.^۲

جالب‌تر از این، داستان سید بصیر هندی [۲] است (که در برخی منابع از او با عنوان «سید اعمی» (سید نابینا) نام برده شده است).^۳ او هندی نابینایی بود که از سوی نویسنده‌ی نقطة الکاف به عنوان دومین ظهوری که در سال هفتم پدیدار شد، مورد توجه قرار گرفته است. سید بصیر که در یک خاندان مهم صوفی در هند^۴ به دنیا آمده بود، در هفت‌سالگی به خاطر بیماری آبله نابینا گشت. وی در

۱. کاشانی، نقطة الکاف، ص. ۲۵۳. ۲. همان، صص. ۲۵۲-۲۵۵.

۳. البته «بصیر» («باصیرت») اشاره‌ای به شرایط جسمی وی، نه نام واقعی اوست. این لقب، بنا به نظر کاشانی از طرف صبح ازل به او داده شده بود (همان، ص. ۲۵۵).

۴. کاشانی می‌گوید این خاندان، خاندان سید جلال هندی بوده که برای مدت طولانی رهبری فرقه‌ی داغداری را به عهده داشته‌اند. (همان، ص. ۲۵۵).

سن بیست یا بیست و یک سالگی، در راه رسیدن به مکه برای به جا آوردن زیارت، از ایران عبور کرد و در سفر برگشت، به زیارتگاه‌های شیعه در عراق رفت و در آنجا با رهبر شیخی، سید کاظم رشتی (وفات در ژانویه ۱۸۴۴ م.) ملاقات نمود. او پس از بازگشت به بمبئی (یا براساس منبعی، مولتان)، داستان ظهور باب را در ایران شنید و برای ملاقات او به ایران بازگشت. هنگام ورود با اطلاع از این که شیرازی (باب) به حج^{xliii} رفته است، تا مکه به دنبال او رفت و در نهایت در مسجد الحرام با وی روبه‌رو شد. (البته محتمل‌تر است که او، پس از بازگشت باب، در شیراز با وی ملاقات کرده باشد.) در هر حال مسلم است که او پس از آن ملاقات، سال‌ها در ایران ماند.

پس از تلاش ناموفق برای پیوستن به مدافعان بابی در قلعه‌ی شیخ طبرسی، از حدود ۱۸۴۸ م. نزد ملا شیخ علی ترشیزی، که گفته شده «نشانه‌های سیادت (بزرگی)» را در وی دیده بود، ماند. پس از آن همراه میرزا مصطفی گردنامی - قلندری که شطحیات به زبان می‌آورد و همین کارش موجب اخراج آن دو از بندر انزلی شد - به گیلان رفت. آن‌ها در شرایطی که به نظر می‌رسد توجه بیشتری را از سوی جامعه‌ی بابی به خود جلب کرده بودند، با عبور از قزوین، برای دیدار با صبح ازل و برادرش، میرزا حسین علی، عازم تهران شدند.

به نظر می‌رسد بهاء‌الله به ویژه، (احتمالاً به خاطر ادامه‌ی ارتباطش با تصوف) دل‌بستگی و ثقی به بصیر پیدا کرده و تأثیر قابل توجهی بر بصیر گذاشته باشد. به تعبیر نقطه الکاف، «تجلیات ربوبیت آن بهاء‌الرضوان [= بهاء‌الله] در هیکل عبودیت ایشان [= بصیر] متجلی گردیده.»^۱

در عین حال، به نظر می‌رسد ذبیح که در تهران رابطه‌ی نزدیکی با بصیر داشت، تأثیر اصلی را روی او داشته است. نقطه الکاف با عباراتی که یادآور

۱. همان، ص ۲۵۸. این بخش اهمیت قابل توجهی در رابطه با مسأله‌ی رهبری در کتاب نقطه الکاف دارد. نویسنده در این جا (به مانند موارد دیگر)، برخورد محترمانه‌ای نسبت به بهاء‌الله دارد که این فرضیه که این اثر بعد از ایجاد ازلی‌گری نوشته شده را ضعیف می‌کند، (فرضیه‌ای که به هر حال در دیگر زمینه‌ها به آسانی مختمه می‌گردد.)

تجلّی صوفیانه (مخصوصاً مفاهیمی چون فناء فی الشیخ یا مراقبت مردان جوان)^۱ است، از بازتاب الوهیت ذبیح در سید سخن به میان آورده است. سید بصیر برای اثبات مقامش، به ایراد آیات، خطابات و دعاهایی اقدام نمود. آنگاه ادعاهایش را در نامه‌ای خطاب به صبح ازل و بهاءالله، که چهار ماه را در خانه‌ی آنها در نور، همراه با ایشان سپری کرده بود، مطرح ساخت. مدتی پس از آن، به قزوین (یا بنا به برخی منابع به قم) و کاشان سفر کرد. او در این شهر، در خانه‌ی کسی - به احتمال خیلی زیاد میرزا اسماعیل ذبیح - که از او با عنوان نقطه الکاف یاد شده، اقامت کرد. به نظر می‌رسد «نقطه الکاف» مذکور، در خلال این دیدار برتری معنوی سید را تأیید کرده است.

البته وضع در رابطه با ملا شیخ علی ترشیزی چنین نبود. مخالفت شدیدی بین او و سید بصیر، که هر کدام مدّعی ریاست روحانی بودند، رخ داد. این امر (خصوصاً در اصفهان) منجر به ایجاد شکافی در جامعه‌ی بابی شد که شش ماه به طول انجامید. سید بصیر در نهایت قصد عراق عجم کرد و تا زمانی که به دستور حاکم بروجرد دستگیر و اعدام شد، تعالیم بابی را تبلیغ می‌کرد.^۲

تعیین این که ادعاهای سید بصیر شامل چه مواردی می‌شد، مشکل است. قطعاً به نظر می‌رسد او خود را منبع ظهورهای روحانی که به واسطه‌ی اشخاص دیگری

۱. اگرچه چنین دیدگاهی خطر رویه‌ی اختصار را پدید می‌آورد (البته مراد این نیست که رویه اختصار چیز بدی است)، زمینه‌هایی وجود دارد برای فرض آن که برخی از پدیده‌های جذبه‌ای نشان داده شده در شرایط گفته شده، ممکن است به احساسات سرکوب شده بازگردد. برای نقش چنان احساساتی در حالت‌های خلسه و پدیده‌های مربوط به آن، ر.ک. به: I. M. Lewis, *Ecstatic Religion* (London, 1971), pp. 58-63, 73-74, 91-92. هم چنین مهم است که به ارتباطی که لوئیس بین حاشیه‌های اجتماعی و مالکیت روحی نشان داده است، توجه کرد.

۲. جزئیات [درباره‌ی] سید بصیر در این منابع آمده است: کاشانی، نقطه الکاف، صص. ۲۵۵-۲۶۰، همدانی، تاریخ جدید، صص. ۲۴۴-۲۴۷؛ زرندی، *The Dawn Breakers*، صص. ۵۸۸-۵۹۰ [تلخیص تاریخ نیل، صص. ۵۵۱-۵۵۲ (مترجم)]. به نوشته‌ی زرندی، درویش هندی دیگری به اسم قهرالله با باب در چهریق، جایی که در آنجا مجبور شد به هند بازگردد، ملاقات کرد. به نظر می‌رسد این مرد در مقطعی به عنوان «شارح وحی الهی» مطرح شده باشد، اما گفته شده او «این ادعاهای را رد کرده» است. (همان، صص. ۳۰۵-۳۰۶). من در مجموع مطمئن نیستم که وی همان سید بصیر و قهرالله نام اصلی بصیر نباشد.

چون بهاء‌الله و ذبیح به او داده شده بود، دانسته و بر توانایش در آوردن آیات الهام‌شده تأکید کرده است. نقطه الکاف به طور مشخص تری بیان می‌دارد که او در مقطعی ادعا کرد رجعت امام حسن یا (با قرائت درست‌تر دیگری) حسین است.^۱ زرنندی نراقی اظهار می‌کند که او احتمالاً پس از صبح ازل و در رقابت با او مدعی «وصیت مرآتیه» شد.^۲

در خلال توصیف مختصر زندگی ذبیح و سید بصیر، شبکه‌ی گسترده‌تری از فعالیت‌های تجلی‌گرایانه در این دوره را نیز روشن کردیم. نکته‌ی جالب این است که به نظر می‌آید بسیاری از مدعیان رهبری یا یکدیگر ارتباط داشته و هریک در تماس با هم بوده‌اند. به نظر می‌رسد ذبیح، سید بصیر، صبح ازل، بهاء‌الله، و عظیم (ترشیزی)، اعضای گروهی نیمه‌متمرکز - و تا آنجا که می‌توان معین کرد به مرکزیت خانواده‌ی نوری در تهران - بوده باشند. احتمالاً فرد مشخصی به نام میرزا حسین میلانی [۱۰] که هنگام حضورش در تهران مدعی رجعت امام حسین، و احتمالاً من ینظهره‌اللّهی شد به این گروه مرتبط باشد.^۳ به نظر ازل، میلانی «زمانی یاغی‌ترین، شرورترین، و در عین حال ترسو‌ترین کسانی بود که مدعی پیروی باب بودند»^۴ او همان بافنده‌ای بود که سلیمان‌خان تبریزی اجساد باب و محمدعلی زنوزی را پس از اعدام به کارگاهش در تبریز برد،^۵ و بعدها همراه با سلیمان‌خان در محله‌ی سرچشمه‌ی تهران ساکن گردید. این مکان به یکی از مکان‌های مهم ملاقات بابیان شهر تبدیل شد.^۶

۱. کاشانی، نقطه الکاف، ص. ۲۵۸ می‌نویسد «رجعت حسنی» اما براون (همدانی)، *New History*, Appendix II, p. 390 بدون بیان دلیل این تفاوت، «حسین» ترجمه می‌کند. این جا باید با متن کاملی که مورد استفاده براون قرار گرفته است مقابله شود.

(Suppl. Pers. 1071 in the bibliotheque Nationale, Paris).

۲. نراقی، تذکره، ص. ۹۵.

۳. دهجی، رساله، ص. ۹۵؛ 331، p. 2, *Browne, Traveller's Narrative*, vol. 2, دهجی اساساً این که او ادعای من ینظهره‌اللّهی کرده باشد را رد می‌کند.

4. *Browne, Traveller's Narrative*, vol. 2, Note T, pp. 330-331.

۵. ملک خسروی، تاریخ شهداء، ج. ۳، ص. ۲۵۹.

۶. همان، صص. ۲۲۷، ۲۳۸؛ مازندرانی، ظهور الحق، ج. ۳، ص. ۲۶.

در آنجا بود که میلانی اولین ادعاهای روحانیش را مطرح کرد^۱ و باید در خانه‌ی سلیمان‌خان بوده باشد که جلساتی تشکیل داد که به گفته‌ی دهجی، تعداد زیادی از بایبان در آن شرکت می‌کردند.^۲ این جلسات، احتمالاً با حضور حداقل برخی از کسانی که کمی پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، تشکیل می‌شده است: افرادی مانند سلیمان‌خان - که به داشتن رابطه‌ی بسیار نزدیک با عظیم معروف بوده است^۳ - بهاء‌الله،^۴ و احتمالاً برادر وی ازل که همگی مانند وی از خانواده‌های مرتبط با دربار بوده‌اند.^۵

حلقه‌های دیگر گروه‌های بابی، تهران را با مدعیان احتمالی ساکن تاکور، روستای آباء و اجدادی خاندان نوری واقع در شمال ایران مرتبط می‌ساخت. اگرچه شواهد ما در مورد ادعاهای خداگونه‌ی افراد تاکور کم است، اما بایسته است تحقیقات بیشتر را پی بگیریم.

مقارن ایام سوء قصد بایبان به جان ناصرالدین‌شاه (اگوست ۱۸۵۲ م.)، شیخ عزیزالله نوری، عموی یحیی و حسین علی، دو نامه به شاه فرستاد که در آن‌ها فهرستی از اسامی بسیاری از بزرگان و رعایای بابی را که ساکن تاکور یا با آن مرتبط بودند و او آن‌ها را خطرناک و مستحق دستگیری و مجازات تشخیص داده بود، تهیه کرد. این فهرست شامل برادرزاده‌هایش، یحیی و حسین علی، چندین ملا و افراد اندکی از وابستگان خانواده‌های سرشناس بود.

آنچه در فهرست شیخ عزیزالله جالب توجه است، این است که مطابق نامه‌های ضمیمه، چندین نفر از کسانی که نامشان ذکر شده بود، ادعا کرده بودند

1. Browne, *Traveller's Narrative*, vol. 2, Note T, p. 331.

۲. دهجی، رساله، ص. ۹۵. در واقع خانه‌ی حاجی سلیمان، اولین خانه‌ای بود که پس از سوء قصد به جان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲ م. مورد حمله‌ی نیروهای حکومت قرار گرفت؛ در آن قضیه هشتاد و چند بابی دستگیر شدند (بالیوزی، بهاء‌الله، ص. ۷۷؛ ملک خسروی، تاریخ شهداء، ج. ۳، صص. ۲۳۸-۲۳۹).

۳. همان، صص. ۲۲۷-۲۲۸. ۴. همان، ص. ۲۲۸.

۵. پدر سلیمان‌خان، یحیی‌خان، در خدمت عباس میرزا نایب‌السلطنه بود و دیگر اعضای خانواده‌اش نیز سمت درباری داشتند. او خویشاوند مهدعلیا، مادر ناصرالدین‌شاه بود (ن.ک. به: همان، صص. ۲۲۶ و ۲۳۳).

مظاهر افراد مختلفی از پیشینیان، چون [حضرت] محمد، [امام] علی، [امام] حسین، امام زین العابدین، سلمان و ابوذر بوده‌اند! البته باید با چنین ربط و نسبت‌هایی محتاطانه برخورد کرد، زیرا به هر حال در ظاهر نوعی اتهام ارتداد است. ممکن است این اتهامات چیزی جز تلاش خود شیخ عزیزالله برای بدنام کردن دشمنان مد نظرش نبوده باشد. در واقع برخی از ربط و نسبت‌های صورت گرفته، خصوصاً در مورد مختار و فرشته‌ی [وحی] جبرئیل در نظر اول غیر محتمل می‌نمایند. نکته‌ی مهم این است که بسیاری از ادعاهای آشکار، در مورد ظهورهای مردانی چون مالک اشتر، ابراهیم بن مالک اشتر، و ابولؤلؤ است که نامشان به نحوی با شورش و ترور گره خورده است.^{xliv}

در عین حال بر طبق برخی شواهد ممکن است در این اظهارات بهره‌ای از حقیقت وجود داشته باشد. به نوشته‌ی بالیوزی، صبح ازل تلاش کرد هم‌زمان با فعالیت‌های ترشیزی و حسین میلانی در تهران (که احتمالاً به سوء قصد به جان

۱. فهرست کامل مظاهر چنین است که در ذیل می‌آید (القاب و عناوین بین دو قلاب است):

- (۱) میرزا یحیی [صبح ازل]
- (۲) میرزا حسین علی [بهاء]
- (۳) میرزا محمد حسن [مالک اشتر]
- (۴) میرزا غلام علی [ابراهیم بن مالک (الاشتر)]
- (۵) ملا زین العابدین [امام زین العابدین یا امام حسین]
- (۶) محمد تقی خان [امام علی]
- (۷) ملا علی بابا بزرگ تاکوری [سلمان الفارسی]
- (۸) ملا علی بابا کوچک شیرازی [ابوذر الغفاری]
- (۹) ملا (عبدالله) فتاح [محمد]
- (۱۰) محمد تقی پسر اسماعیل خان [المختار]
- (۱۱) حاجی اسماعیل، (دیگر) پسر اسماعیل خان [علی اکبر]
- (۱۲) ملا صالح ناریدی [ابولؤلؤ]
- (۱۳) محسن برادر میرزا رفیع [جبرائیل ملک وحی]
- (۱۴) میرزا رفیع [عباس علی]

متن نامه‌ها در این جا آمده است؛ میرزا فضل الله نظام الممالک، تاریخ امری نوره، آرشیو ملی بهایی ایران (INBA)، نسخه خطی (کپی نزد نویسنده [متن انگلیسی مقاله] موجود است)، صص ۶ و ۷.

شاه منجر شد)، شورشی را در نور سازماندهی کند.^۱ ملاعلی بابا (بزرگ) نامی (که بنا به گفته‌ی شیخ عزیزالله ادعا کرد سلمان است)، محمدتقی خان (که ادعا کرد امام علی است) و چندین تن دیگر، خود را مسلح و برای قیام آماده کرده بودند و فقط وقتی از نقشه‌ی خود دست کشیدند که خبر توطئه‌ی بی‌نتیجه‌ی قتل شاه به آن‌ها رسید.^۲

هنگامی که سربازان میرزا ابوطالب‌خان در پاییز ۱۸۵۲ م. وارد تاکور شدند، چند تن را بازداشت کردند. در بین بازداشت‌شدگان چند تن از مدعیانی که در نامه‌ی اتهام‌آمیز، نامشان ذکر شده بود، از جمله ملاعبدالفتاح، ملاعلی بابا بزرگ، ملاعلی بابا کوچک، و محمدتقی بیگ (پسر اسماعیل خان؟) حضور داشتند که همگی آنان بعدها در زندان مردند.^۳

فارغ از حقیقت پشت پرده‌ی این اتفاقات در نور و تهران، به نظر می‌رسد بازداشت‌ها و اعدام‌های پس از سوء قصد به جان شاه، نقطه پایان قاطعی بر کار شبکه‌ی بابی در آن منطقه گذاشت.

ملاشیخ علی ترشیزی عظیم، حسین میلانی، حاجی سلیمان‌خان تبریزی، میرزا رفیع نوری و چهار نفر از تاکور که پیشتر نامشان ذکر شد، همه در زمان کوتاهی پس از ترور کشته شدند. صبح ازل موفق شد به بغداد فرار کند. (جایی که در ۱۸۵۳ م. برادرش حسین علی نیز، پس از آن که با دخالت سفیر روسیه^{xlv} از زندان تهران آزاد شد، تصمیم به عزیمت به آنجا گرفت.) مدت مدیدی بعد از آن بغداد با جذب تعداد قابل توجهی که می‌خواستند در آنجا نزدیک ازل زندگی کنند؛ به مرکز جدید فعالیت بایان تبدیل شد.

شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد در ابتدا این ازل بود که

۱. بالیوزی، بهاء‌الله، ص. ۹۰.

این به خودی خود شاهد مهمیست بر این که توطئه‌ی ضد شاه، با آنچه منابع بهایی مبثی بر محدود بودن و اتفاقی بودن آن ادعا می‌کنند فاصله‌ی زیادی دارد. [همچنین این مطلب تأییدی است بر اظهارات عزیمت‌خانم

در کتاب تنبیه الثامین. (مترجم). ۲. همان؛ نظام‌الممالک، تاریخ امری، صص. ۶ و ۷.

۳. بالیوزی، بهاء‌الله، ص. ۹۱.

توانست تعداد زیادی از بایبان را به عراق جذب کند نه بهاء‌الله. سیدمهدی دهجی، نویسنده‌ی بهایی، که به طور کلی در پی کم‌رنگ جلوه دادن نقش ازل در این دوره بوده، می‌گوید:

«و هر کس [یا کسی] که به دارالسلام [= بغداد] می‌آمد، اول محض ملاقات شخص ازل بود»^۱.

خود دهجی نیز، به گفته‌ی خودش، در ابتدا به همین هدف به آنجا رفت؛ اما مانند دیگرانی که قبل از او چنین کردند، اجازه‌ی ملاقات با شخص ازل را نیافت.^۲

گزارش مشابهی از سوی دیگر نویسنده‌ی بهایی، شمس جهان (ملقب به فتنه‌ی قاجار) - که یک شاهدخت قاجاری بود - نقل شده است که خود زندگی‌نامه‌ی مثنوی‌وارش اهمیت فراوانی در تاریخ باییت، پیش از دعوای بهایی-ازلی دارد. وی در اواخر عمر باب، از دیگر بایبان پرسید هنگامی که شیرازی [= باب] در زندان است چه کسی به عنوان سرپرست آن‌ها خواهد بود. آن‌ها صبح ازل را معرفی کردند. وی بعدها با او دیدار کرد و او را با احترام و علاقه‌ی آشکاری پذیرفت. با این حال، وی در طول دوره‌ی تبعید بغداد - به مانند دهجی و دیگران - از دسترسی به ازل منع گردید و در نهایت با تغییر موضع تابع برادر ازل یعنی بهاء‌الله شد.^۳

ملا محمد نبیل زرنندی [۸]، از اولین مدعیان، که بعدها به عنوان شاعر و مورخ بهایی مشهور شد، نیز به قصد ملاقات با ازل به بغداد رفت، اما اجازه نیافت به حضور او برسد؛ در عوض به او توصیه شد شهر را ترک کند و به کربلا برود.^۴

در واقع در دسترس نبودن ازل، عاملی اساسی در تغییر سریع موضع جامعه‌ی بابی در بغداد بود. به گفته‌ی دهجی، ازل، با نام مستعار حاجی علی لاس‌فروش،

۱. دهجی، رساله، ص. ۱۴۹. ۲. همان، ص. ۴۵.

۳. نعمت‌الله ذکائی بیضایی، تذکره شعرای قرن اول بهایی، ج. ۳، (تهران، ۱۹۷۰-۱۹۷۱)، صص. ۱۷۰-۱۷۲.

۴. بالیوزی، بهاء‌الله، صص. ۱۲۸-۱۲۹.

همراه سه زنیش، در خانه‌ای دور از دیگر بابیان، زندگی می‌کرد.^۱ تنها میرزا آقاخان کاشانی، خادم تحت امر بهاء‌الله، دسترسی منظمی به او داشت. کس دیگری حتی نمی‌دانست خانه‌ی او کجاست. به نظر می‌رسد وی بیش از یک مرتبه خانه‌اش را به خاطر فاش شدن محل آن، تغییر داد. کاشانی به عنوان رابط بین صبح ازل و برادرش، ایفای نقش می‌کرد و به نظر می‌رسد صبح ازل هر چند روز یک بار، با بهاء‌الله، در حالی که شبانه به خانه‌ی او می‌رفت، ملاقات داشت.^۲

چه بسا چنین ادعایی تا حدی اغراق‌آمیز باشد. نویسندگان ازلی هشت بهشت، این حقیقت را پنهان نمی‌کنند که:

«آن حضرت [= ازل] نیز بر حسب وصیتی که حضرت نقطه‌ی بیان [= باب] به ایشان فرموده بودند، در وراء سرادق حجاب از اصحاب و سایرین شب و روز می‌گذرانیدند.»

اما اضافه می‌کنند که:

«جز برادران و خواص اصحاب کسی خدمت آن حضرت نمی‌رسید.»^۳

که اشاره به این دارد ازل بیش از آنچه دهجی به تصویر می‌کشد، در دسترس بوده است.

منتقد بهایی، از رفتار ازل در این دوره حداکثر استفاده را کرده و ترس و بی‌کفایتی وی را ریشه‌ی اصلی آن دانسته است.^۴ در عین حال روشن است که وی در واقع با نوشتن کتاب‌ها، جواب دادن به نامه‌ها و ملاقات با دیگر رهبران جامعه‌ی بابی در موقعیت‌های مقتضی، به شناساندن خود به عنوان رهبر بابیان ادامه داد. بنابراین، به نظر می‌رسد رفتارش بیش از آن که ناشی از ترس باشد، مطابق با راهکار تقیه بود که نه تنها در مذهب شیعه مورد تأیید بوده، بلکه تأکید

۱. این خانه در خیابان ذغال‌فروشان قرار داشت. نگاه کنید به: همان، ص. ۱۰۷.

۲. دهجی، رساله، صص. ۴۵-۴۶. ۳. کرمانی و [شیخ احمد زوخی] کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۱.

۴. برای مثال بنگرید به: شوقی افندی، *God Passes By*، ص ۱۱۲؛

Balyuzi, *Bahau'llah*, pp. 119, 226; Marziye Gail, foreword to Ustad Muhammad Aliy-i-Salmani, *My Memories of Bahau'llah*, trans M. Gail (Los Angeles, 1982, p xi.)

ویژه‌ای بر آن در سیاست‌های گوشه‌گیرانه‌ی آخرین امامان و مشخصاً در غیبت امام دوازدهم، که از ترس دشمنانش غائب شد، وجود داشت.

بنابراین، تصوّر یک ولی که مانند در پس پرده‌ی غیبت را پیشه‌ی خود کرده، نباید پایان آن دوره را شگفت‌زده و مضطرب کرده باشد. مبلغ بهایی، حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی، مدّت‌ها بعد از این در نوشته‌اش به طور صریح، این دو مسأله را هم‌سان دانسته و می‌پرسد: «چه تفاوتی میان ازل پنهان و امام غائب اسلام هست؟»^{xlvi}

در واقع ازل با پنهان نگه داشتن خویش صرفاً به دستورات باب عمل می‌کرد. واضح بود کسانی از جمله برادرش که به او دسترسی داشتند، این را وظیفه‌ی خود می‌دانستند که او را اساساً از دسترس جامعه‌ی بابی دور نگاه دارند. باب در نامه‌ای به ازل می‌گوید:

«و احفظ نفسك ثم احفظ نفسك ثم ما نزل فی البیان ثم ما ينزلن من عندك». «خودت را حفظ کن، خودت را حفظ کن. سپس آن‌چه در بیان نازل گشته است، سپس آن‌چه از جانب خودت نازل می‌گردد».^۲

باب در عبارتی از کتاب پنج شأن - که در آن به ازل به عنوان «ثمره قد اثمرت فی الواو» (درختی که در سال ششم [۱۸۵۰ م.] به بار نشست) و رجعت امام حسین اشاره می‌کند، می‌نویسد: «و لتحفظن تلك الثمرة ان لا یوصل اليها ما یحزن بها فؤاد» از آن میوه محافظت کنید. مبدا چیزی به او نزدیک شود که موجب ناراحتی قلب گردد».^۳ وی در نامه‌ای به عبدالکریم قزوینی که در آن با عنوان «مرآت الازل»^{xlvii} از ازل نام برده؛ می‌گوید که «بیشترین تلاش را در وهله‌ی اول برای محافظت از او و در وهله‌ی دوم برای خوشحال و خرسند کردن او به کار بندد تا حتی کمترین اثری از غم به قلب مبارکش راه نیابد».^۴

۱. حاجی میرزا حیدرعلی [اصفهانی]، داستان‌هایی از شوق قلب‌ها [بهجة الصدور (مترجم)]، ترجمه و تلخیص

آ. ق. فیضی (لس آنجلس، ۱۹۸۰)، ص ۸. ۲. نامه به نقل از: رجب‌علی قهیر، رساله، f. 55a.

۳. همو، پنج شأن، صص. ۲۵۵-۲۵۶. ۴. همان [ص ۲۵۹].

باب هم‌چنین با عبارات مشابهی، به بهاء‌الله توصیه می‌کند:

«کمال تراقب در روح و ارتواح آن، منظور داشته که اریاح مشرقه بر فؤاد آن، ساکن نگردد و اسباب شوق در خط و املاء بر نهج کمال از برای او فراهم آورده که مطلق مشاهده [ی] حزنی، نه سرّاً و نه جهراً، ننمایند و کمال حفظ آن و آثار مخزونه‌ی آن داشته تا وقت خود»^۱

موضوع غیبت، با استفاده‌ی ازل از اشخاص مختلفی به عنوان واسطه‌ی او با عموم جامعه‌ی بابی - که بازتابی از سیستم و کالت آخرین امامان شیعه و مشخصاً نواب تعیین شده از طرف امام دوازدهم در طول غیبت صغراست - مورد تأکید قرار گرفته است. به گفته‌ی نویسنده‌ی بهایی طاهرزاده، «او تاجری ایرانی به نام ابوالقاسم را به کار گرفت و از او به عنوان رابطی بین خود و مؤمنان بغداد استفاده کرد. او در این هنگام به عنوان رهبر اسمی جامعه‌ی بابی، با کمک ابوالقاسم به عنوان واسطه‌اش، شروع به انتشار افکار گمراه‌کننده بین آن‌ها کرد»^{xlviii}

نماینده‌ی مهمتر ازل در منطقه‌ی بغداد، سیدمحمد اصفهانی بود که به عنوان یکی از «شهادی [بیان]» تعیین شد.^۳ شوقی افندی می‌گوید او در واقع واجد (مقام) بلندمرتبه‌ترین شهداء بود.^۴ به نظر می‌رسد اصفهانی با سکونت در کربلا شدیداً از طرف ازل فعال بوده است، هرچند بعدها گزارش‌های بهایی وی را به عنوان عاملی به ضرر رئیسش و ته نماینده یا وکیل وی به تصویر کشیدند.

به گفته‌ی دهجی، وی به هفت نفر که همه را «شهید بیان» نامید، نامه نوشت.^۵ آن‌ها (علاوه بر اصفهانی) شامل ملامحمد جعفر نراقی و برادرش ملامحمدتقی - که هر دو ساکن کاشان بودند - می‌شدند.^۶ ملامحمد جعفر خودش نام تعدادی از رهبران بابی ازلی را ارائه می‌کند که به گفته‌ی وی اکثراً «شهید منصوب از جانب حضرت ازل» بودند و شامل حاجی سیدمحمد (اصفهانی)،

۱. همو، نامه به نقل از: عزیه خانم، تنبیه النائین، ص. ۳۲ و ۳۳.

2. Taherzadeh, *The Revelation of Bahau'llah*, vol. 1, p. 247.

۳. شوقی افندی، *God Passes By*، ص. ۱۱۴.

۴. دهجی، رساله، ص. ۷۶.

۵. همان، ص. ۶۱.

۶. دهجی، رساله، ص. ۷۲.

حاجی سید جواد (کربلائی)، میرزا محمد حسین متوالی باشی قمی و رجب علی قهیر شدند.^۱

در هر حال، تعیین این که وظیفه‌ی این شهداء دقیقاً چه بوده، مشکل است. آن‌ها به مانند وکلای امامان و یا امنای بهایی بعدی، اموال (که در اصطلاح شیعیان حقوق شرعی نامیده می‌شود) را از مؤمنان جمع می‌کردند تا به ارکان فرقه برسازند.^۲ از توضیحات دهجی برمی‌آید که هر شهید به عنوان نماینده‌ی ازل در جامعه‌ی بابی، شهر یا ناحیه‌ی مشخصی، تعیین شده بود. برای مثال ملا محمد جعفر نراقی شهید کاشان و برادرش محمد تقی شهید نراق بودند.^۳ اگر موضوع از این قرار باشد - که منصب شهید ادامه‌ی سنت [نیابت] شیعی است - چنین به ذهن می‌رسد که شبکه‌ی شهداء نسبتاً گسترده بوده است، اگرچه روشن نیست که به‌واقع ازل چگونه آن را اداره می‌کرد و یا اساساً چه مقدار قدرت داشت. شوقی افندی می‌گوید او احتمالاً به تقلید از هجده حروف حی باب در مجموع هجده شهید تعیین کرد که یازده نفر از آنان بعدها از وی جدا شدند و به بهاء‌الله گرویدند.^{xlix۴}

قطعاً تعیین شهدا از سوی ازل، گام مهمی به سوی عادی‌سازی کاریزما در بابت متقدم بود؛ اما شواهد نشان می‌دهد که چنین حرکتی اقبال عام نیافت و هم‌چنان تنش قابل ملاحظه‌ای بین گرایش به عادی‌سازی کاریزما و تمایل به حفظ آن وجود دارد. به نوشته‌ی دهجی خود ملا محمد جعفر نراقی یکی از شهداء ظاهراً در دوره‌ی بغداد، ادعای من یتظهره‌اللهی کرد.^۵ هم‌زمان اشخاص دیگری که حداقل در زمره‌ی یکی از شهدای احتمالی بودند - مثل حاجی میرزا موسی قمی که بعدها طرفدار بهاء‌الله شد - طرح چنین ادعاهایی را شروع کرده یا ادامه دادند.^۶

۱. نراقی، تذکرة الغافلین، ص. ۳۸. ۲. دهجی، رساله، صص. ۷۰ و ۷۲.

۳. همان، ص. ۶۱. دهجی می‌گوید بین آن دو اختلافی در این که کدام یک عالم‌تر بوده‌اند، وجود داشت.

۴. شوقی افندی، *God Passes By*، ص. ۲۳۳. ۵. دهجی، رساله، ص. ۶۹.

۶. دهجی، رساله، ص. ۵۹؛ بالیوزی، بهاء‌الله، صص. ۱۲۲، ۱۳۱.

ماجرای دیان

مهم‌ترین چالش رهبری ازل تا حدّ زیادی از سوی میرزا اسدالله خویی دیان — که فعالیت‌هایش ازل را به نگاشتن ردیه‌ای طولانی با عنوان کتاب المستیقظ واداشت — رخ داد.

میرزا اسدالله یکی از اهالی نحوی در آذربایجان بود. پدرش شغل بازرسی ایالتی (مستوفی) در زمان محمدشاه را بر عهده داشت. گفته می‌شود که وی نیز مقامی دولتی به عنوان منشی مالیات در نحوی داشت و مردی عالم و فرهیخته بود که به چندین زبان از جمله فارسی، ترکی، عربی، عبری و سریانی آشنا بود.^۱ زرنندی گزارشی از بانی شدن دیان در طول دوره‌ی حبس باب در چهریق ارائه، و به رساله‌ای اشاره می‌کند که دیان در دفاع از دین جدیدش نگاشته بود که مورد تحسین ویژه‌ی باب قرار گرفت.^۲

کمی پس از مرگ باب، دیان — که به نظر می‌رسد شدیداً به علوم غریبه‌ای چون کیمیاگری و علم حروف علاقه داشت^۳ — شروع به طرح ادعاهایی از سوی خود کرد.^۴ تشخیص نوع دقیق این ادعاها مطابق معمول مشکل است. اکثر منابع می‌گویند او خود را من یظهره‌الله خواند،^۵ اما ازل اضافه می‌کند که وی ادعای قائمیت هم کرد؛ ظاهراً به این معنا که وی پایان‌دهنده‌ی تمامی رسالت‌های سابقه بوده و نامش در تورات و زبور و انجیل و قرآن و بیان آمده است.^۶

۱. محمدعلی فیضی، کتاب لثالی درخشان، (شیراز، ۱۹۶۷ م.)، ص. ۳۶۷.

۲. زرنندی، *Dawn Breakers*، صص. ۳۰۳-۳۰۴.

۳. شاهد من برای این اظهار نظر، متن آن بخش‌هایی از کتاب پنج شأن است که خطاب به اوست (ن.ک. به: صص. ۶۸-۱۰۵ و صص. ۴۰۵ تا آخر). برای فهم بخش پایانی (صص. ۴۰۵ تا آخر) را ببینید:

D. MacEoin, *The Identify of The Bab's lawh-i hurufat*, Bahai Studies Bulletin 2: 1 (June, 1983), pp.78-79.

۴. تراقی، تذکره، ص. ۹۵؛ دهجی، رساله، ص. ۵۹.

۵. تراقی، تذکره، ص. ۹۵؛ کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، صص. ۳۰۲-۳۰۳؛ فیضی، لثالی، ص. ۳۶۹؛ Balyuzi, *Edward Granville Browne*, p. 43.

۶. توری، مستیقظ، ص. ۸. ممکن است این ادعای اخیر دیان، در اشاره‌ی بعدی بهاء‌الله به پیش‌بینی ظهورش در کتب آسمانی (تورات و انجیل) که در آثار دفاع‌آمیز بعدی بهایان نیز تکرار گشته، تأثیر گذاشته باشد.

قطعاً به نظر می‌رسد که دیان مدعی چیزی بیشتر از ظهوری دیگر زیر سایه‌ی باب شده باشد. وی در عبارتی از یکی از نامه‌هایش که در المستیعظ نقل شده اظهار می‌دارد:

«قد انطوی سماوات البیان ولا تنظروا بایاته ایضاً ولا تنظروا بکلماته ایضاً»
 «آسمان‌های بیان جمع گشته؛ آیاتش را هم نظر نکنید، به کلماتش هم نظر ننمایید»^۱

بعدها ادعا می‌کند که قادر است مرده را زنده کند و از بایبان می‌خواهد که مکان زندگی ازل را فاش کنند و مدعی می‌شود قادر است ازل را به مبارزه طلبید تا [اگر می‌تواند] کاری را که انجام می‌دهد، همانند او تکرار کند؛ [هر چند] بعدها ادعا می‌کند ازل از انجام آن عاجز است.^۲

عزیه خانم (سلطان خانم)، خواهر صبح ازل، در رساله‌ی مشهوری که در جواب عباس افندی نگاشته است می‌گوید:

«میرزا اسد اله دیان فاش و آشکار از دین بیان مرتد شده و علناً به حضرت نقطه [ی] اولی در مجالس عدیده رده گفته» و نیز می‌گوید که او حتی بخش قابل توجهی از نوشته‌های باب را سوزاند.^۳

دیان از طریق نماینده‌ی اصلیش میرزا ابراهیم تبریزی،^۴ پیروانی را در آذربایجان و احتمالاً جاهای دیگر پیدا کرد که خود را اسدی و نه یابی می‌نامیدند.^۵ روشن نیست این گروه تا چه حد بزرگ بود؛ اما به نظر می‌رسد دیان تا نزدیک سال ۱۸۵۶ م. یعنی وقتی سر و کلاهش در بغداد ظاهر شد،^۶ بی‌وقفه به فعالیت‌هایش

۱. همان، ص. ۷. ۲. همان، صص. ۸ و ۹. ۳. عزیه خانم، تنبیه النامین، ص. ۸۹.

۴. کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۲. ازل خیلی پیش از آن چه که بعدها نوشته‌های بهایی سید محمد اصفهانی را محرک فعالیت‌های خودش (ازل) دانستند، قزوینی را نیروی حقیقی پنهان پشت دیان به حساب می‌آورد. (نوری، مستیعظ، ص. ۱۶) ۵. همان، ص. ۵. H. M. Balyuzi, *The Bab* (Oxford, 1973), p. 239: ۵.

۶. برای تعیین زمان اقامت دیان در بغداد و قتل وی ن. ک. به: کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۲؛ دهجی، رساله، ص. ۸۸؛ میرزا حسینعلی نوری بهاء الله، کتاب بدیع (بی تا، بی نا)، صص. 102ff (و به نقل از: عبدالحمید اشراق خاوری، زحیق مختم، دوره دوجلدی [تهران، ۱۹۷۳-۱۹۷۵]، ج. ۱، ص. ۴۹۸). اشراق خاوری به نقل از کتابی به اسم الفارق نگاشته‌ی عبدالرحیم بیگ (ص. ۶۲۹) طوفان شنی در بغداد را توصیف می‌کند که با گرد و غباری که گفته شده پس ←

که احتمالاً در واکنش به حملات ازل به او در کتاب المستیقظ بود، ادامه داده باشد. معلوم نیست دیان چه مدت در بغداد ماند؛ اما به نظر نمی‌رسد این زمان بیش از چند ماه بوده باشد. ردیه‌ی ازل بر او، حاوی عباراتی است که غیر مستقیم می‌گوید او قصد داشته دیان و میرزا ابراهیم را (که به ترتیب آن‌ها را ابوالشروور [= پدر شرها] و ابوالدواهی [= پدر مصیبت‌ها] می‌نامد) بکشد.^۱

به گفته‌ی بهاء‌الله، در واقع ازل در دوره‌ی حضور وی در کردستان (۱۸۵۴-۱۸۵۶ م) فتوای قتل دیان را صادر کرد.^۲ بنابراین وقتی دیان به بغداد آمد، جامعه‌ی بابی تصمیم به کشتن او گرفت؛ اما بهاء‌الله - که تازه به شهر برگشته بود و قدرت زیادی داشت - شخصاً با هریک از آنان صحبت کرد و آن‌ها را به شدت از آسیب رساندن به دیان منع کرد. دیان دو روز پس از این ماجرا، در گفت‌وگو با بهاء‌الله «افتراهایی» را که به وی نسبت داده شده بود، رد کرد. با این‌همه چند روز بعد او را کشته یافتند.^۳ میرزا محمد مازندرانی قاتل وی به خاطر فتوای ازل دست به چنین کاری زده بود.^{lili}

→ از قتل دیان برخاسته است، تطبیق داده شده. تاریخ این رویداد ۲۷ رمضان ۱۲۷۴/۱۱ می ۱۸۵۸ نقل شده است که [در صورت انطباق قتل دیان با آن] تاریخ قتل خیلی دیرتر از آن‌چه من گمان کرده‌ام می‌شود. به هر روی تعیین تاریخ اشراق خاوری و دهجی متناقض است و نظر دومی قابل اعتمادتر به نظر می‌رسد.

I. E. G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion* (Cambridge, 1918), p. 218. باید به خاطر داشت که هرچند باب قتل مؤمنان را تحریم کرده بود (علی محمد شیرازی، باب، بیان فارسی [بی‌نا، (تهران)، بی‌تا]، ۴: ۵، ص. ۱۱۸) ولی ممکن است چنین فرض شده باشد که حکم ارتداد تقریباً همانند اسلام بوده، اجازه‌ی صدور مجازات قتل برای دیان را فراهم می‌کرده است.

۲. توری، کتاب بدیع (به نقل از اشراق خاوری، رحیق مختوم، ج. ۱، ص. ۴۹۸).

۳. همان. یا این حال از جاع به اثری از بهاء‌الله در دوره بغداد که در آن او مختصراً از دیان به «ابوالشروور» تعبیر می‌کند (به نقل از «عزیه خانم»، تبیین، ص. ۸۶) هیچ ارزشی ندارد. هیچ‌گاه کاملاً برایم روشن نشد که چرا بهاء‌الله باید بعدها تلاش کرده باشد - چنان‌که چنین کرد - از وجهه‌ی دیان دفاع کند، الا این‌که این امر به خاطر مربوط ساختن دیان به خودش، به جهت سود بردن از توصیف باب درباره‌ی دیان به «سومین حرفی که به من یظهره‌الله ایمان خواهد آورد» بوده باشد. ممکن است عبارات متأخر تأییدآمیز درباره‌ی دیان در آثار بی چون کتاب بدیع، لوح سراج یا لوح شیخ، با نگاه ابتدایی بهاء‌الله درباره‌ی او متناقض باشد.

برای جزئیات قتل دیان ن. ک. به دهجی، رساله، صص. ۸۷-۸۸. تراقی ادعا می‌کند که در ابتدا بهاء‌الله از قاتل دیان حفاظت کرد (تذکره، ص. ۴۸)؛ اما این ادعا با گزارش خود مازندرانی با فرض صحت نسخه‌ی دهجی از این ماجرا، متناقض به نظر می‌رسد.

به قدرت رسیدن بهاءالله

با قتل دیان، ظاهراً پیروانش به سرعت و بدون این که دیگر خبری از آنان به دست آید، متفرق شدند. جانشینش میرزا ابراهیم تبریزی نیز به قتل رسید و همه‌ی جریان اسدی یا دوباره به شاخه‌ی اصلی بابیت پیوست و یا با خروج از بابیت به اسلام بازگشت کرد.

دیگر مدعی جدی‌ای برجای نماند. سیدحسین هندیانی در بغداد با رهبری بابی در ارتباط باقی ماند، اما گفته شده بیش از چهل پیرو در زادگاهش هندیان، نزدیک محمّرهⁱⁱⁱ نیافت و نمی‌توان وی را تهدیدی به حساب آورد.^۱ منابع بهایی می‌گویند که دیگر مدعیان ادعاهایشان را نزد بهاءالله پس گرفتند.^۲ اکنون شرایط برای مهم‌ترین و در نهایت موفق‌ترین چالش رهبری صبح ازل توسط برادر ناتنی‌اش به عنوان مدعی موثر مقام من یظهره‌اللّهی و نه صرفاً رهبری فرقه آماده شده بود.

ظهور بهاءالله به عنوان منازع اصلی رهبری جامعه‌ی بابی به واضح‌ترین بیان نمایانگر درون مایه‌ی بسیاری از ظهورهای قبلی است؛ یعنی ظهور رهبری غیر روحانی [یعنی عالم دینی] (یا حتی ضد روحانی) به عنوان حامل ارزش‌ها و آرمان جنبش که اقتدار کاریزماتیک را هم دربر دارد.

مدعیان برجسته‌ی وحی الهی در این دوره به‌جز چند استثنای اندک به قشری غیر از روحانیت شیعه تعلق داشتند. حتی کسانی چون سید بصیر هندی و دیان که به مطلع و آگاه بودن و به نوعی عالمیت توصیف شده‌اند، آموزش‌های رایج مکتبی را دنبال نکرده، در حلقه‌ی دروس علمای برجسته‌ی دینی قرار نگرفته بودند. علمایی که در این گروه به حساب می‌آیند؛ چون ملاشیخ علی ترشیزی، ملامحمدجعفر نراقی یا حاجی میرزا موسی قمی در زمره‌ی بزرگان طبقه‌ی روحانی به شمار نمی‌آمدند. دیگران چون ذبیح و حسین میلانی عمدتاً تاجر و بازرگان بودند.

این معنا در تقابل برجسته با بابیت اولیه قرار دارد. در بابیت اولیه، همه‌ی

1. Browne, *Traveller's Narrative*, vol.2, Note T, p. 331.

۲. ن.ک. به: شوقی افندی، قرن بدیع، [God Passes By]، ص. ۱۳۱.

چهره‌های برجسته‌ی جنبش، البته به جز مهم‌ترین استثنا که شخص باب بود، مانند قرّة‌العین، ملاحسین بشرویه‌ای، و ملامحمدعلی بارفروشی که برای خود طرح ادعاهای قدسی کردند، از طبقه‌ی روحانیون بودند و در مواردی جایگاه‌های مهمی را اشغال کرده بودند.

با وجود مدّعیانی چون ذبیح، سید بصیر، و حتی - چنان‌که قبلاً هم اشاره کردیم - خود صبح ازل، مخصوصاً در رابطه با ادعاهای افراطی مقام الهی و نیمه‌الهی، این درون‌مایه که مردی امی (مانند باب) می‌تواند از روی فطرت آیاتی بیاورد دوباره به جریان افتاد.

به نظر می‌رسد دلیل موجّهی برای تشکیک در این امر - که در ابتدای دوره‌ی بغداد میرزا حسین‌علی جایگاهی پایین‌تر از برادر ناتنی‌اش داشت - وجود ندارد. ما شواهدی در دست داریم که خود بهاءالله - فارغ از این‌که عقیده‌ی شخصی‌اش در این موضوع چه بوده - آماده شده بود که به طور عمومی ارشادیت مقام ازل را تصریح کند و نقش خود را حافظ و واسطه‌ی بین او و کلّ جامعه‌ی بابی به طور عمومی تعریف کند.

به نظر می‌رسد خواهر ناتنی بهاءالله، عزّیه‌خانم، به نوشته‌های متعدّد او در اوایل دوره‌ی تبعید بغداد که برخی از آنها را در تنبیه النائمین نقل کرده، دسترسی داشته است. با فرض معتبر بودن نقل قول‌های وی، می‌بینیم که احترام بهاءالله و اطاعت او از ازل، بیش‌تر از آن چیزی است که منابع بهایی توصیف کرده‌اند.

برای مثال در نامه‌ای از بهاءالله که به دست میرزا جواد خراسانی نگارش یافته، می‌گوید:

«تا این‌که [خدا] قمیص [پیراهن] جلال را از طلعت جمال برداشت، فوراً مرآت قدسیه‌ی ازلیه و بلوریه‌ی صمدیه‌ی نوریه و جوهر وجود و مجرد شهود علم هستی برافراخت و غطاء نور ربّانی از طلعت احدانی کشف نمود.»^۱
در یادداشتی در حاشیه‌ی همین نامه، که به دست خود بهاءالله نگاشته شده به کتاب نور، یکی از آثار اولیه‌ی ازل اشاره شده است:

۱. به نقل از: عزّیه‌خانم، تنبیه، ص. ۳۸.

«کتاب نور ارسال نشد با اینکه بسیار تأکید و مبالغه [بر ارسالش] شد. اهمال نفرمایید بسیار لازم است از برای کل اهل بیان. جناب ملازین العابدین صلوات الله علیه باید سعی بلیغ در اتمام [استنساخ از روی] آن مبذول فرمایند. فوراً السماوات و الارض انه لكتاب عزّ محبوب و [یشتمل علی] آیات مهیمن قیوم ان اکتبوه باحسن الخط علی کمال ما انتم تستطیعون»^۱.

حتی جالب‌تر از این، توضیحاتی است به دست خط بهاءالله در حاشیه‌ی نامه‌ای که به میرزا محمدهادی قزوینی نوشته است. در اینجا او به عبارتی اشاره می‌کند که توسط حاجی حسن نامی به محمدهادی درباره‌ی خودش [= بهاءالله] و کسی به نام میرزا رضاقلی (احتمالاً برادر بهاءالله به این نام) گفته شده است. اگرچه دیدگاه‌های حاج حسن به ظاهر کاملاً فشرده می‌رسد، اما او بهاءالله را به منزله‌ی صفتی الهی و رضاقلی را به منزله‌ی ظهور اسمای الهی (از مظاهر اسماء) در نظر گرفته است. بیان، باب، و راهنمایان بیان، همه در سایه‌ی عباراتی به عنوان معانی و جنبه‌های خارجی اسماء و صفات قرار گرفته‌اند.^۲

به نظر نمی‌رسد بهاءالله چنین ادعاهایی را به منزله‌ی چیزی ناروا آزاردهنده یافته باشد. او با اشاره به اظهاراتی که گفته می‌شود خودش درباره‌ی صبح ازل اظهار داشته، می‌گوید:

«و دیگر نوشته بودید که از عبارات بنده ملاحظه شد که شمس ازلی در زجاجه [ی] صمدی مستبرق شده. هذا حق لا ریب فیه. اول این که جوهر ازل و نقطه‌ی قدم، ربّ اعلی [= باب] بوده و هستند و مرآت ازل [= صبح ازل] هم معلوم است که حضرت حی قیوم بوده و خواهند بود. شمس ازلی [ازل] که ذکر هویه باشد، در زجاجه که ایشان [یعنی خود بهاءالله^۳] باشند، ظاهر و هویند»

۱. همان، ص. ۴۰. این نامه در صفحات ۲۷ تا ۴۱ آمده است. عبارات خطبه صلوات بهاءالله را هم ببینید. به نقل از: همان، صص. ۳۶-۳۷. ۲. به نقل از: همان، صص. ۸۵-۸۶.

۳. درباره استفاده از «ایشان»، به عنوان لقبی برای بهاءالله در این دوره ن. ک. به: میرزا حسین آواره، الکواکب الدریه، دوره دوجلدی (قاهره، بی‌تا)، ج. ۱، بخش ۲، صص. ۲۷۱-۲۸۱ که شامل متن نامه‌ای از قرّة العین است که شاهد جدیدی برای این امر ارائه می‌کند.

گشته. از اینها گذشته زجاجه، هزار مرتبه پست‌تر و حقیرتر [از شمس] است، به هر کس نسبت داده شود نقصی ندارد»^۱

اظهاراتی مشابه به زبان عربی در کتاب «وصایتی من بعدی» که بهاء‌الله در بغداد^۲ نگاشته است، به چشم می‌آید. وی در آن کتاب اعلام می‌کند که «بقیة‌الله» (در اصل اصطلاحی برای امام غائب) همان «طلعة النور» - یعنی ازل - است و خود او هم «[انی] عبد آمنه بالله و طلعة النور» است.^۳ او می‌گوید که چیزی «دون حرف العبودیة» یعنی بیش از حرف بندگی به زبان نیاورده و این دیگران بوده‌اند که در شأن او اغراق کرده‌اند. او با طرح این سؤال که «اما یکفینکم وجهة النور؟» (آیا طلعة النور برایتان کافی نیست؟) چنین افرادی را سرزنش می‌کند.^{liv۴}

بهاء‌الله به عنوان حامی و مدافع اصلی رهبری برادرش در جامعه‌ی بابی، به سادگی و به نحو مؤثری به رابطی مهم بین ازل و پیروانش بدل شد. این مأموریت شامل مدیریت عمومی امور جامعه‌ی بابی و مسئولیت ارتباط با جهان خارج هم می‌شد. بهاء‌الله در وصیتی که پیشتر نیز به آن اشاره شد، با این بیان که «وجهة النور»، «من وراء الحجاب» (از پس پرده) حکم می‌کند، آمادگیش را برای پذیرش غیبت ازل اعلام می‌دارد.^۵ او در نامه‌ای به محمدهادی قزوینی به این امر اشاره می‌کند.^۶ عزیزه‌خانم داستانی از یکی از بایبان اولیه، که برای دیدن ازل هنگامی که در بغداد «مستور و مخفی» بود به آنجا رفته، نقل می‌کند. فرد مزبور ابتدا نزد بهاء‌الله رفته، و به او گفته شده بود که ملاقات با ازل ممکن نیست. وقتی وی از بهاء‌الله درباره‌ی مقام و رتبه‌ی خودش در جنبش سؤال کرده بود، گفته بود: «من فانوسی هستم که آن شمس هدایت را از تندباد حوادث حفظ می‌کنم»^۷

نقش حسین علی (بهاء‌الله) به عنوان مدیریت امور جامعه‌ی بابی، آشکارا از

۱. نامه به نقل از: عزیزه‌خانم، تنبیه، صص. ۸۵-۸۶.

۲. این تعیین تاریخ از یک اشتراک در دست بهاء‌الله واضح به نظر می‌رسد که به پاک‌شدگی ممکن متن «در رودخانه» (فی الشط) ارجاع می‌دهد. - صورت چاپ‌شده در انتهای همان را ببینید.

۳. همان، صص. [۱۴۲-۱۴۴]. ۴. همان، ص. [۱۴۴].

۵. وصایت، به نقل از: همان، ص. [۱۴۴]. ۶. به نقل از: همان، ص. ۸۷. ۷. همان، ص. ۱۱۲.

سوی نویسندگان هشت بهشت تأیید، و بر این نکته تأکید شده که او یا هر طایفه و هر مشربی از جمله لوطیان و دراویش و امنای دولت و شعرا معاشرت داشته است.^۱ در واقع عادتش این بوده که ساعاتی از روز را در قهوه‌خانه‌ی سیدحیب‌نامی در بخش قدیمی شهر سپری کند و در آنجا بوده که با اعضای دیگر مکاتب، بزرگان، علما و دیگران ملاقات می‌کرده است.^۲

شاهد خارجی [از نوشته‌های غیر باییان] در مورد نقش بهاء‌الله در گزارشی از کنسول انگلستان در بغداد، کاپیتان آرنولد باروز کمبال موجود است. او در سال ۱۸۵۹ م. وی را با نام «میرزا حسن علی» و تحت عنوان «رهبر باییان» توصیف می‌کند و می‌گوید: «اگرچه او به ظاهر کارگزار بود، ولی نماینده‌ی واقعی باب محسوب نمی‌شد».^۳ وی در ادامه می‌گوید که محل مخفیگاه ازل به صورت اسرارآمیزی مخفی نگاه داشته شده بود؛ اما در عین حال بهاء‌الله «مورد توجه بود [به طوری] که بخشی از پیروانش از او اطاعت مطلق می‌کردند» و به عنوان «رئیس و راهنمای» باییان ایران شناخته می‌شد.^۴

روشن است که چنین جایگاهی باعث دامن زدن [به اختلاف] و ایجاد تنش می‌شد. به نظر می‌رسد اولین تلاش برای حل این تنش، خروج بهاء‌الله از بغداد در ۱۰ آوریل ۱۸۵۴ م. بوده باشد. وی بعدها در کتاب ایقان (۱۸۵۸ م.) در این باره می‌نویسد:

«و این عید در اول ورود این ارض [چون فی الجمله بر آموزات محدثه] بعد اطلاع یافتیم، از قبل مهاجرت اختیار نمودم... قسم به خدا که این مهاجرت را خیال مراجعت نبود و مسافرت را امید مواصلت نه، و مقصود

۱. کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۰۱. دهجی نیز بیان مشابهی دارد. (رساله، صص. ۹۳، ۱۴۸).

۲. سلمانی، خاطرات بهاء‌الله، صص ۱۶-۱۷؛ دهجی، رساله، ص. ۱۴۸.

3. Report from Kemball to Bulwer, no. 51, 28 September 1859; F. O. 195624, quoted M. Momem (ed.), *The Babi and Bahai Religions 1844-1944*, Oxford, 1981, p. 182.

۴. همان.

جز این نبود که محلّ اختلاف احیای نشوم و مصدر انقلاب اصحاب نگردم و سبب ضرّ احدی نشوم و علت حزن قلبی نگردم.^۱ دلیلی برای ردّ این ادعای بهاءالله مبنی بر این که او در اصل قصد داشته به طور کامل خودش را از جامعه‌ی یابی جدا سازد و به زندگی [در قالب] درویشی صوفی در کوه‌های کردستان رضایت دهد، وجود ندارد. جزئیات این مهاجرت خودخواسته‌ی دوساله و چگونگی بازگشت او که در پی درخواست صریح برخی از بابیان بغداد رخ داد، در جاهای دیگر به قدر کافی مورد بحث قرار گرفته است.^۲ به نظر می‌رسد فقط در یک موضوع بحث جدی وجود دارد و آن این که آیا او به واسطه‌ی اطاعت از منویات صبح ازل بازگشت یا خیر؟ منشأ این اختلاف عبارتی از بهاءالله در کتاب ایقان است. وی، درباره‌ی تصمیم بازگشت به بغداد می‌نویسد:

«باری، تا آن که از مصدر امر حکم رجوع صادر شد و لابداً تسلیم نمودم و راجع شدم»^۳

عبارت «مصدر امر» که من آن را به «source of command» ترجمه کرده‌ام (و نیز می‌تواند به «center of the cause» الهی هم ترجمه شود)، در ترجمه‌ی رسمی بهایی از سوی شوقی افندی به «the Mystic source»^۴ ترجمه شده

۱. میرزا حسین علی نوری بهاءالله، کتاب مستطاب ایقان (قاهره، ۱۳۵۲/۱۹۳۳)، ص. ۱۹۴؛ و نیز نگاه کنید به: Bahauallah, *The Kitab-i- Iqan: The Book of Certitude*, trans. Shoghi Effendi, London, 1961, p. 160.

توجه کنید که استفاده شوقی افندی از «We» یا «Our» [ما یا برای ما] با حروف بزرگ برای اول شخص مفرد فارسی تصور گمراه‌کننده‌ای از نگاه خود بهاءالله به جایگاهش در زمان نوشتن [این مطلب] ارائه می‌دهد. [چنان‌چه می‌بینید در متن فارسی خبری از عبارات احترام‌آمیز و... نیست. (مترجم)] در لوح متأخرتر سراج، نوشته شده در ادرنه، بهاءالله بیرون رفتنش را به رفتار ازل و سیدمحمد اصفهانی نسبت می‌دهد. (اشراق خاوری، مانده، ج. ۷، صص. ۷۲-۷۳).

۲. ن. ک. به: بالیوزی، بهاءالله، صص. ۱۱۵-۱۲۲؛ دهجی، رساله، صص. ۴۷-۴۸. دهجی از این دیدگاه جانبداری

می‌کند که بهاءالله قصد بازگشت به بغداد نداشت. (همان، ص. ۴۷). ۳. نوری، ایقان، ص. ۱۹۵.

۴. بهاءالله، [ترجمه (مترجم)] کتاب ایقان، ص. ۱۶۰.

است. - تفسیری که در آن بدون دلیل از مصدر امر به عنوان «خدا»^۱ تعبیر شده است. این مسأله به سردرگمی بیشتری منتهی می‌شود. نه برای ترجمه‌ی عبارت مورد بحث به «the Mystic source» دلیل خوبی وجود دارد، نه برای یکی دانستن قطعی آن با رهبری الهی. با این حال، در عبارات فراوانی از بهاءالله این تعبیر (یا تعبیر بسیار شبیه به آن) استفاده شده که نشان می‌دهد وی این عبارت - نامعمول - را زیاد به کار برده است.^۲

اگرچه در تعداد کمی از این متون، این نکته که مراد از «مصدر امر» خداست یا مظهر او به ابهام برگزار شده، ولی در اکثر آن‌ها چنین تفسیر روشنی از آن شده است. برای مثال، وی در لوح جناب امین (به تاریخ ۲۳ صفر ۱۳۰۴/ ۲۱ نوامبر ۱۸۸۷) می‌نویسد: «تجیت و ثنا نثار کسی که او [= خدا] افق اسمائش را مغرب صفاتش، مخزن علمش، و مصدر امرش قرار داده.»^۳

در لوح مانکچی به «آنچه الیوم از مصدر امر و مظهر نفس الهی ظاهر شود [بر کل فرض است اطاعت او]»^۴ اشاره می‌کند. هم‌چنین در لوح بسم‌الله از پیامبران با عنوان «مظاهر اوامر و مصادر احکام ربانی»^۵ سخن به میان می‌آورد. سرانجام در عبارات صریحی به قلم منشی‌اش می‌نویسد: «یومی از ایام لوحی از مصدر امر نازل و این عبد تلقاء وجه تحریر می‌نمود.»^۶

۱. بالیوزی، ادوارد گرانویل براون، ص. ۷۹. به نظر می‌رسد برهان بهایی علیه این ایده که مصدر امر به ازل اشاره دارد با تلاش دهجی در رساله‌اش (صص. ۴۳-۴۴) برای رد عقیده براون (نقطة الکاف، معرفی فارسی، صص. ۳۹-۴۰) در این امر آغاز شده باشد.

۲. من از آقای استفان لامیدن برای جلب توجه من به این عبارات ممنونم. به جز عباراتی که در این جا در متن به آن‌ها اشاره شده، موارد زیر نیز قابل ذکر است: «نامه‌ای بی‌نام» در اشراقات، ص. ۲۲۷ [مصدر اعلی؛ نیز قلم اعلی]؛ «نامه‌ای بی‌نام» در آرشیو ملی بهاییان ایران (INBA) نسخه خطی رده‌بندی نشده [و بعضی (بیاناتی) دیگر از مصدر امر و مطلع وحی اعلی ما اراد الله به لسان پارسی]؛ آثار، ج. ۶، صص. ۲۹۹ [مصدر اوامر و احکام]، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۷ [بیتر امر]، نامه در آرشیو ملی بهاییان ایران (INBA)، نسخه خطی ۷۳، ص. ۵۶۱؛ نوری، «کل الطعام»، در: اشراق خاوری، مانده، ج. ۴، ص. ۲۷۴ [مظهر الامر]

۳. آرشیو ملی بهایی ایران (INBA)، نسخه خطی رده‌بندی نشده، ص. ۱۶۳.

۴. لوح مانکچی در: مانده‌ی آسانی، ج. ۷، ص. ۱۵۴. ۵. مجموعه الواح مبارکه، (قاهره، ۱۹۲۰)، ص. ۲۷۷.

۶. لوح استنطاق، در مانده‌ی آسانی، ج. ۴، ص. ۲۲۸.

در مجموع، این متون و عبارات مشابه، به طرز قابل ملاحظه‌ای دیدگاهی را که برای نخستین بار از سوی ادوارد براون مطرح شد، تأیید می‌کنند. به عقیده‌ی او، در کتاب ایقان مصدر امر یعنی مرجع که اشاره به ازل است - که در آن زمان محمل وحی محسوب می‌شد - و نه ذات باری.^۱ اگر چنین باشد، به نظر می‌رسد بهاء‌الله حتی پس از بازگشت به بغداد، مرئوس برادرش بوده است. البته شواهد زیادی وجود دارد که او به ایفای نقش رهبری مؤثر در جامعه‌ی بابی ادامه داده و حتی نفوذش بیش از پیش بود. به نظر می‌رسد شایعاتی در مورد «جایگاهش» در ایام انزوا وجود داشته و ارتباطش با صوفیان سرشناسی که برخی برای دیدنش به بغداد می‌آمدند (نیز) به این شایعات دامن می‌زند.

ادعای رجعت حسینی

به گفته‌ی دهجی، گروهی در بغداد این نغمه را سر دادند که «بهاء‌الله خورشید و ازل صرفاً آینه‌ایست که نور او را منعکس می‌کند».^۲ در مقطعی از زمان نیز این عقیده که وی رجعت امام حسین است گسترش یافت و شواهدی هم در تأیید آن وجود دارد که به ظاهر وی نیز چنین عقیده‌ای را مدعی شده بود.

من در مقاله‌ی قبلی‌ام (صفحه ۱۳۴) به منابع بسیاری از باب اشاره کردم که در آن‌ها از ظهور یحیای تعمیددهنده و امام حسین - مفهومی که به نوعی با به نتیجه رسیدن رسالت باب گره خورده بود - سخن رفته است. اگرچه عبارات مورد نظر (کتاب پنج شأن، ۲۵۶، ۲۸۰)، مبهم‌اند، اما از قراین نزدیک [در متن] به «الوحیدان» (دو وحید) معلوم می‌شود که مقصود از «اثنین آیه» (دو آیه)^۳ که انتظار می‌رفته در سال ششم ظهور کنند، سیدیحیی دارابی و صبح ازل بودند (که هر دو لقب «وحید» داشتند).^۴ به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی منشأ عقیده‌ی

۱. به نظر می‌رسد براون اول بار این فرضیه را در اثر زیر مطرح کرده باشد: «The Babis of Persia» II, JRAS, 21 (1889), p. 946.

۲. همان، ص. ۶۸. دیگران به وی به عنوان «مروج» دین بابی می‌نگریستند. (همان)

۳. شیرازی (باب)، پنج شأن، صص. ۲۵۸-۲۵۹. این نکته از سوی رجب‌علی قهیر (رساله، ff. 43b-44a) مورد استدلال قرار گرفته است.

بعدی ازلی باشد که چنین سالی را سال رجعت [امام] حسین پس از ظهور باب می‌دانست.^۱ بنابراین اشاره به ازل به عناوین مختلفی چون «النور» (یا مختصراً نور)، «طلعة النور»، و «وجهة النور» و یا ارجاع به نوشته‌هایش چون «آثار النور» و «صحائف النور»، و... به نوشته‌هایش همگی به همسان دانستن کلمه‌ی نور یا حسین باز می‌گردد. (ن.ک. به: «Hierarchy, pp. 132-133»)

با این حال؛ همان‌گونه که از کاربرد بعدی در دفاعیه‌های کلامی بهایی روشن است، به نظر می‌رسد در مقطعی [کلمه] نور در متن پنج‌شان مستقیماً بر بهاء‌الله اطلاق می‌شده است.^۲ به گفته‌ی نراقی ادعای آغازین بهاء‌الله «رجعت حسینی» بود،^۳ هرچند تاریخی برای آن مشخص نشده است. در واقع بر سر این مسأله اختلافی وجود ندارد، چرا که نویسندگان بهایی بعدها این‌که بهاء‌الله رجعت [امام] حسین بوده را مطرح کردند؛ هرچند که این امر ذیل مفاهیم عام‌تری هم‌چون ظهور مسیحایی قرار گیرد.^۴

بهاء‌الله صریحاً خود را به عنوان رجعت حسین، البته معمولاً در بستر شناسایی متنوع‌تری با جانشینی چهره‌های پیامبرانه و قدسی گذشته معرفی کرد. وی در لوح ناصر که در ادرنه [۱۸۶۴-۱۸۶۸ م.] نگاشته شده، می‌گوید: «تالله هذا لهو الذی قد ظهر مرّة باسم الرّوح [یعنی عیسی] ثمّ باسم الحییب [یعنی محمّد] ثمّ باسم علی [یعنی باب، علی محمّد] ثمّ بهذا الإسم المبارک المتعالی المهیمن العلیّ المحبوب [یعنی حسین علی] * و انّ هذا لحسین بالحقّ * قد ظهر بالفضل فی جبروت العدل و قام علیه المشرکون بما عندهم من البغی و الفحشاء*».^۵

وی یکبار مشخصاً به ظهورش به عنوان ظهور حسینی در اکمال پیشگویی‌های

۱. ن.ک. به: نراقی، تذکره، صص. ۱۱-۱۲. ۲. *God Passes By*، ص. ۹۷.

۳. نراقی، تذکره، ص. ۱۴؛ مشابهاً رجب‌علی قهیر، رساله، f.43b.

۴. ن.ک. به: میرزا ابوالفضل گلپایگانی، کتاب الفرائد (قاهره، بی‌تا)، ص. ۱۶؛ اشراق خاوری، ریحیق، ج. ۱، صص. ۱۹۰-۱۹۱، و شوقی افندی، *God Passes By*، ص. ۹۴؛ همو، *Directives from the Guardian*،

Dawn Breakers, pp. 593-594، زرنندی، compiled by G. Garrida (New Delhi, 1973), p. 58.

۵. میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله، لوح ناصر در: مجموعه الواح مبارکه (قاهره، ۱۹۲۰)، ص. ۱۹۶.

شیعه درباره‌ی دوره‌ی پس از ظهور امام دوازدهم اشاره می‌کند: «هذا الحسین بالحق قد جائکم آیات الّتی لا یعادل بحرف منها کل من فی السموات والارض ان انتم تعلمون» (این حسین حقیقی است که با آیاتی به سوی شما آمده است که تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین است با حرفی از آن‌ها (آیات) معادل نیست؛ اگر بدانید!)^۱

پیشروی بهاء‌الله در ادعاهایش

تا این‌جا، هیچ نکته‌ی قابل توجهی درباره ادعاهای بهاء‌الله وجود ندارد. او تنها یکی از چند نفری است که ادعای رجعت حسینی داشته یا مدعی آمیزه‌ای از نقش‌های گوناگون دیگری به عنوان تجسم شخصیت‌هایی از گذشته بوده است. از این حیث، ادعاهای او بیانگر تداوم صریح نظریه‌ی خداگونگی^{lvi} بایی است. اما در مقطعی - مشخصاً وقتی در ادرنه [۱۸۶۴-۱۸۶۸ م.] اقامت داشت - شروع به تعمیم ادعای رجعت حسینی به مضادیق عام‌تر دیگر شخصیت‌های مهم تاریخ ادیان، خصوصاً آن‌هایی که متحمل رنج‌های زیادی شده یا به سختی به شهادت رسیده بودند، کرد.

برای مثال در سوره‌ی الدم (که در دوران ادرنه نازل شد) خودش را به ترتیب با ابراهیم، موسی، یوسف، یحییای تعمیددهنده، مسیح، امام حسین و باب، شناسایی می‌کند و به مصائب بی‌شماری که شخص او در لباس آن اشخاص متحمل شده، اشاره می‌کند.^۲ به همین نحو، در زیارتی که برای ملاحسین بشرویه‌ای (در تاریخی نامعلوم اما به نظر متأخر) نوشته، به رنج‌هایش به‌عنوان هابیل، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، امام حسین و باب، اشاره می‌کند.^{lviii}

در مقاله‌ی قبلی‌ام (صفحات ۱۰۵-۱۰۳) نیز به این نکته اشاره کرده، [گفته‌ام]

۱. همو، اثر بی‌نامی به نقل از: اشراق خاوری، رحیق، ج. ۱، ص. ۱۹۱.

۲. همو، سوره‌ی الدم، در همو، آثار قلم اعلی، ج. ۲، National [Bahai] Committee for Publication and Research، (تهران، ۱۹۷۷)، صص ۶۴-۶۵. ترجمه‌اش را در بهاء‌الله، *Gleanings from the Writing of Bahauallah*، ویر. و ترجمه شوقی افندی، (لندن، ۱۹۴۹)، صص ۸۸-۸۹. این تطبیق توسط رهبر بهایی، شوقی افندی تأیید شده است. (Directives, p. 58)

۳. نوزی، سوره‌ی الزیارة در: اشراق خاوری، مانده، ج. ۸، صص ۸۲-۸۳.

که به روشنی در این جا ما با شکل گیری آشکار یک مفهوم شیعی [یعنی رجعت] مواجهیم که همان شناسایی دو دسته شخصیت‌های اصلی و فرعی در یک شخص است.

پیشروی بعدی ادعاهای بهاء‌الله و ساخت و پرداخت انگاره‌ای از «پیامبران اولوالعزم» و نیز «پیامبران غیر اولوالعزم» (فرعی) یا اشخاص دیگری در سایه‌ی آنها، در چنین نوشته‌هایی از بهاء‌الله و یا متون مشابه به چشم می‌خورد و نیز مشهود است که شوقی افندی برای حل تناقضات آشکار آن ادعاهای گوناگون تلاش می‌کند.^۱ این امر برای بهاییان مدرن مشکل ساز شده است.

تعیین مراحلی که بهاء‌الله طی آن‌ها ادعایش را از «رجعت حسینی» به «من یظهره‌اللهی و مظهر‌اللهی مستقلی بودن» تغییر داد، مشکل است. عامل اصلی این دشواری، عدم قطعیت و فقدان دقت آن منابعی است که به تعیین تاریخ و شناسایی آن دسته از آثار بهاء‌الله که به دوره‌ی بغداد، مخصوصاً سال‌های آخرش متعلق‌اند، مبادرت کرده‌اند.^۲

1. Shoghi Effendi, Directives, p. 58.

۲. دو اثر اصلی که به این موضوع پرداخته‌اند عبارتند از: طاهرزاده، وحی (Revelation)، ج. ۸ و عبدالحمید اشراق خاوری، گنج شایگان (تهران، ۱۹۶۸-۱۹۶۹ م.)، صص. ۷-۶۷. هیچ‌یک از دو نویسنده در همه‌ی موارد، دلیل و منبعی را برای نسبت دادن اثری خاص به دوره‌ای مشخص، ارائه نمی‌کنند و در موارد فراوانی (نظر) آن دو متناقض با هم، یا تعیین تاریخشان سؤال برانگیز است. متون آثار اصلی دوره‌ی بغداد بهاء‌الله که موجودند چنین است:

- ایقان (ترجمه: The kitab-e- Iqan).
- کلمات مکتونه (چندین ویرایش از جمله تهران، ۱۹۷۲-۱۹۷۳، ترجمه: *The Hidden Words of Bahauallah*، مترجم شوقی افندی [Wilmette, III, 1932]): یک ویرایش درخشان توسط س. معتمد در فرانکفورت، [بی تا، (کپی ۱۹۷۴)]: هم چنین تألیف متن موجود است، شامل میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله، ادعیه حضرت محبوب (قاهره، ۱۳۳۹/۱۹۲۰-۲۱)، صص ۴۲۱-۷۶ (بخش فارسی فقط)، و همو، مجموعه الواح مبارکه، صص ۱۷-۳۲، ۳۷۳-۳۹۸.
- هفت وادی، در: نوری، آثار قلم‌اعلی، ج. ۳ (تهران، ۱۹۷۳-۱۹۷۴)، صص. ۹۰-۱۳۷.
- چهار وادی در: همان، صص. ۱۳۸-۱۵۷.
- لوح ملاح‌القدس، در: اشراق خاوری، مائده، ج. ۴، صص. ۳۳۵-۳۴۱، و در: میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله، آثار قلم‌اعلی، ج. ۵ (تهران، ۱۹۷۵-۱۹۷۶)، صص. ۱۷۶-۱۸۵.

این استدلال که در بسیاری از موارد آثار موجود براساس اشارات درونی خود اثر تاریخ‌گذاری شده‌اند، مبنای منطقی دارد؛ اشاراتی که به نوبه‌ی خود به منزله‌ی بیانی از موضع‌گیری‌های عقیدتی در دوره‌ی زمانی مورد بحث‌اند. بنابراین، اشراق خاوری نویسنده‌ی بهایی، در رابطه با *سوره‌الذکر* می‌گوید: «از قرائن [برمی‌آید] در بغداد نازل شده». ^۱ با این حال قرائن داخلی بسیاری در این اثر وجود دارد که تعلق آن به اواخر دوره‌ی ادرنه (۱۸۶۴-۱۸۶۸ م.) را تأیید می‌کند. ^۲ این امر اغلب به چنین دوری در استدلال منجر می‌شود که بیان می‌کنیم: «بهاءالله وقتی در بغداد بود، چنین و چنان ادعایی کرد. این اثر حاوی دلایلی است که اثبات‌کننده‌ی آن ادعاست. بنابراین باید در بغداد نگارش یافته باشد.»

- • لوح حوریه، در: آثار قلم‌اعلی، ج. ۴، صص. ۳۴۲-۳۵۰.
- لوح بلبل الفراق، در: همان، ص. ۳۲۴.
- *سوره‌الله*، در: همان، صص. ۶۸-۷۲.
- لوح *مدینه‌الرضا*، در: همان، تنها و ویرایش اول، (تهران، ۱۹۶۹-۷۰)، صص. ۱۳۵-۴۹.
- لوح *مدینه‌التوحید*، در: اشراق خاوری، مانده آسمانی، ج. ۴، صص. ۳۱۳-۳۲۹.
- *صحیفه شطیه*، در: همان، صص. ۱۴۲-۱۴۹.
- لوح *فتنه*، در: همان، صص. ۲۶۱-۲۶۵.
- *تفسیر آیات‌النور*، در: همان، صص. ۴۹-۸۶.
- *سوره‌الصبر (لوح ایوب)*، در: همان، صص. ۲۸۲-۳۱۳.
- *بازآ و بده جامی*، در: همان، صص. ۱۸۶-۱۸۷.
- لوح *الحق*، در: همو، *گنج شایگان*، صص. ۳۷-۴۰.
- لوح *سبحان ربی‌الاعلی*، در: همان، صص. ۶۱-۶۴.
- *هله هله یا بشارت*، در: همان، صص. ۳۳-۳۵ (ترجمه‌شده توسط S. Lambden, *Bahai Studies Bulletin*, 2:3, (دسامبر ۱۹۸۳) صص. ۱۰۵-۱۱۰).
- لوح *غلام‌الحلده*، در: عبدالحمید اشراق خاوری (ویراستار)، *ایام تسعه*، نهمین چاپ (تهران، ۱۹۷۳-۷۴) صص. ۹۲-۹۹.
- لوح *شکرشکن*، در: *Star of the West*, II:1 (March 21, 1920), pp. 24-21 (sic) ص. ۶۰.
- ۱. اشراق خاوری، *گنج شایگان*، ص. ۶۰.
- ۲. ن.ک. به: نوری، *سوره‌الذکر*، در: آثار، ج. ۴، صص. ۲۳۶-۲۴۵، به ویژه ص. ۲۳۹ (که از بیانی سخن می‌گوید که وصایت را به «أحد من أعدائه» [احتمالاً ازل] منتسب می‌کنند) و ص. ۲۴۴ (که از شخصی به نام احمد سخن به میان می‌آورد که در عراق با وی دیدار کرده است).

از سوی دیگر می‌گویند:

«این واقعیت که این اثر (که بنا به قول مشهور در بغداد نوشته شده) به ادعای فوق‌الذکر اشاره می‌کند، شاهدی بر این است که بهاء‌الله آن ادعا را در آن دوره مطرح کرده است.»

واضح است که چنین استدلالی رضایت‌بخش نیست؛ زیرا مصادره به مطلوب می‌کند:

«بهاء‌الله نمی‌تواند در مدت اقامت در بغداد چنین ادعایی کرده باشد. در این اثر شاهدی بر آن ادعا وجود دارد [که نشان می‌دهد چنین ادعایی داشته است]. پس نمی‌تواند در بغداد نوشته شده باشد (و باید در ادرنه یا عکا تحریر شده باشد).»

«این واقعیت که من همه‌ی آثاری را که به این ادعا اشاره می‌کنند، متعلق به دوره‌ی ادرنه یا عکا می‌دانم، و به همین جهت هیچ اثری که اشاره‌ای به این ادعا داشته باشد متعلق به دوره‌ی بغداد نیست، شاهدی است بر این که این ادعا در آنجا طرح نشده است.»

به‌هرروی ما با مشکل مواجه‌ایم. این به آن معنا نیست که ما نمی‌توانیم اواخر دوره‌ی بغداد را معقولانه به بحث بگذاریم، بلکه به این نکته اشاره می‌کنیم که دقیقاً مشکل ما همان آثار حاوی گزاره‌های مربوط به علاقه‌ی واقعی است - هرچند که غالباً این‌طور نباشد - و این گزاره‌ها هستند که در این مرحله از شناخت سرسخت‌ترین موانع را پیش رویمان می‌گذارند. با این همه، باید این واقعیت را هم اضافه کرد که به رغم عناوین جذاب، آثار متعدد بهاء‌الله که گمان می‌رود در اواخر دوره‌ی بغداد نگاشته شده باشند، از اهمیت چندانی برخوردار نیستند. بسیاری از این‌ها در بسیاری از موارد، شامل کمی بیش از دو صفحه‌اند که محتوایی اغلب به طور نامعمول مبهم و مفصل (و در بسیاری از موارد شعر یا نثر مسجع) دارند و همین امر است که برای خواننده مطالب بسیار کمی جهت ارزیابی مطالب مربوط به اعتقادات و زندگی‌نامه‌ی [بهاء‌الله] باقی می‌گذارد.

متأسفانه مشهورترین آثار دوره‌ی بغداد بهاء‌الله، چون کتاب ایقان، جواهر

الاسرار، کلمات مکنونه، هفت وادی - که تاریخ همه را با قطعیت می‌توان تعیین کرد - به عنوان منابعی برای بحثی جدی در خصوص پیشروی در ادعاهایش، کارایی محدودی دارند. این نوشته‌ها، همراه با چندین اثر دیگر (چون قصیده‌ی عزّ ورفائیه، لوح حوریه یا لوح غلام الخلد) در کردستان یا در سال‌های پس از بازگشت از آنجا نوشته شده‌اند. آن‌ها با داشتن ادبیات و مفاهیمی که نباید در زمان تألیفشان توجه زیادی را به خود جلب کرده باشند، نشانگر ردّ پای عمیقی از تأثیر تصوف هستند.

سنت صوفیانه‌ی شطحیات (عبارات جذبه‌واری که اغلب به صورت اول شخص، هرچند گویی از زبان خدا ادا می‌شود) و رؤیاهای آن‌چنان‌جا افتاده‌اند که غیر عاقلانه است اگر تأکید غیر ضروری بر روی عبارات مشابهی در نوشته‌های بهاءالله داشته باشیم، چه رسد به این‌که تنها از آن‌ها به عنوان دلایل استثنایی یا منحصر به فرد تعبیر کنیم. البته می‌توان دید که استفاده‌ی مکرر از شطحیات اثر خود را بر ذهن نوری گذاشته و تحوّل بعدی به ادعاهای شخصی‌تر خداگونه را تسهیل کرده است.

با این حال، به طور کلی پیشرفتی اجمالی را در نوشته‌های بغداد می‌توان مشاهده کرد که شامل چندین تغییر عقیده بود که در نهایت در حدود سال ۱۸۶۳ به یک عقیده‌ی کاملاً آماده راجع به مقام الهی [بهاءالله] منجر شد. چنان‌که دیده‌ایم، بهاءالله در برخی آثار اولیه‌اش در بغداد، چون لوح کل الطعام یا سورة الکفایة طرح هر ادعایی برای خودش را انکار کرده، در عوض هم‌کیشان بابی خود را به صبح ازل رهنمون می‌سازد.

وی در لوح مدینه التوحید (اثری که پس از بازگشت از کردستان در بغداد^۱

۱. برای جزئیات بنگرید به:

J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), p. 150 and f.n. 2.

۲. در متن اشاره به این‌که چه‌طور کبوتر حجاز [به عبارتی خودش] در سرزمین عراق آواز می‌خواند («یعنی [ی]

حمامة الحجاز في شطر العراق») دارد. ن.ک. به: توری، لوح مدینه التوحید، در: اشراق خاوری، مائده، ج. ۴، ص. ۳۲۷.

نگاشته شده) بیان می‌کند که «[آیه‌ی] توحید و [کلمه‌ی] تجرید» فوق شأن او هستند و او جز عبد ذلیل آن کس که خدا مطالب مشخصی را به او تعلیم کرده نیست.^۱ در این اثر اشاره‌ی روشنی به ازل وجود ندارد، اما هنوز باب نقطه‌ای توصیف شده است که همه‌ی پیامبران حولش می‌گردند.^{lviii} این توصیف با جایگاهی محوری در شکلی پیامبرگونه همراه است.^۲

موضع مشابهی در صحیفه‌ی شطیبه (اثری تقریباً از همان دوره) اتخاذ شده است. وی در آن صحیفه به معجزاتی که به غلط به خودش نسبت داده شده اعتراض می‌کند، اما معجزات منسوب به باب و مرایای مستحکمه از او را معتبر می‌داند.^{lix} او در ادامه تأکید می‌کند که آماده‌ی طرح هیچ امری نیست. [«هیچ اقبال بامری ندارم»]^۳ در این جا نیز باب که به «هستی خدا»، «شخص خدا» (ذات الله) و «کینونیتة الباقیة» (حقیقت بی‌پایان او) وصف شده، کانون توجه است. هم‌چنین به نظر می‌رسد تعبیر «عرش» پس از باب («دارای متعالی‌ترین سیما») اشاره به ازل دارد.^{lxv}

درون‌مایه‌ی تداوم فعالیت الهی به عنوان ادامه‌ی وحی اصیل باب در تفسیر آیات النور (تفسیر الحروف المقطعة) دنبال شده است. در اینجا از باب با عنوان «مظهر الذات و مظهر الصفات الهی» یاد شده که همه چیز و در ابتدا، مرایا و حروفات مستحکمه، از وی خلق شده‌اند.^۴ این مرایا و حروفات «مرجع العباد در یوم التناد» (روز پراکندگی)^{lxi} که احتمالاً برای دوران پس از مرگ باب است، می‌باشند.^۵

وی در عباراتی که به نظر می‌رسد اشاره‌ای به ازل باشد، از آن عصر به «ایام

۱. همان، صص. ۳۱۸-۳۱۷. ۲. همان، ص. ۲۲۳.

۳. همو، صحیفه شطیبه، در: همان، ص. ۱۴۲. ۴. همان، ص. ۱۴۶. ۵. همان، ص. ۱۴۷.

۶. همو، تفسیر آیات النور، در: همان، ص. ۵۱. ظهور باب به «لقاته» [یعنی لقاء الله] که در قرآن وعده داده شده نیز توصیف شده است. (همان، ص. ۶۵). [این توصیفات نمادین در آثار امری فراوان است. به یقین ایقان پر از چنین تفسیرهای سمبلیکی از قرآن است که بهره‌ای ولو اندک از یقین در ذهن خالی ایجاد نمی‌کنند. اکثر آنها

تفسیرهایی سلیفگی و پسینی بر تاریخ بابت و بهائیت است. (مترجم)] ۷. همان، ص. ۵۱.

الوجه» که مردم در آن توسط «مظاهر القدرة بأنوار الهدایة» هدایت می‌شوند، سخن به میان می‌آورد.^{ixii} کمی بعد او با عبارت «و تكونن من الذینهم كانوا الیوم فی ظل الوجه داخلون» خوانندگانش را ترغیب می‌کند از کسانی باشند که امروز در سایه‌ی وجه داخل‌اند.^{ixiii} جایگاه خود او که با اشاره‌ای به آن با عنوان «ما علمنا الله من فضله» محدود شده، دوباره به مانند لوح مدینه التوحید کم‌اهمیت جلوه داده شده است.^۳

دست‌کم هم‌زمان با چنین متونی، نوشته‌های دیگری وجود دارند که بهاء‌الله در که به نظر دیدن حوریه‌ای بهشتی در خواب آن‌ها شیفتگی زایدالوصفی از نشان می‌دهد. احتمالاً اولین - می‌رسد نخست در کردستان بر او ظاهر شده باشد استناد به این روایا، اشاره‌ی موجود در قصیده‌ی عزّ ورقائیه باشد که در تکیه‌ی خالدی نقشبندی واقع در سلیمانیه نوشته شده است. متون بعدی که حاوی عباراتی از این نوع‌اند، شامل لوح غلام الخلد، لوح ملاح القدس و لوح حوریه‌اند. آخرین اثر یادشده، نسبتاً مفصل‌ترین و مهیج‌ترین آن‌هاست که جزئیات محاوره‌ای جذابی را بیان می‌کند که فرشته در آن درخواست می‌کند سبب ناراحتی نگارنده را بداند و در تحرّی حقیقت به دنبال کشف وجود جسمانی و ذهنی‌اش باشد و سرانجام از او می‌پرسد که آیا او «محبوب همه‌ی عوالم است؟»^۴

البته این ایده اصالت ندارد و به منزله‌ی درون‌مایه‌ای در دین ایرانی [یعنی دین زرتشت] ماقبل اسلام^۵ وجود داشته و در آثار جدیدتر تصوّف، خصوصاً در نظم السلوک (التائیة الکبری) [نگاشته‌ی] شاعر مصری، شرف‌الدین عمر بن

۱. همان، ص. ۵۲. او درست قبل از این به «استواء هیکل الأزیلیه علی عرش الأنوار» اشاره می‌کند.

۲. همان، ص. ۶۶.

۳. همان، ص. ۷۶. حتی ممکن است مقصود منحصراً اشاره به احاطه به علم حروف و کیمیاگری، که در این جای نوشته‌اش درباره‌ی آن‌ها می‌نگاشته، بوده باشد.

۴. همو، لوح حوریه در: همو، آثار قلم اعلی، ج. ۴، صص. ۳۴۲-۳۵۰، و مخصوصاً صص. ۳۴۶-۳۴۷ و ۳۴۹.

۵. برای مشاهده‌ی ارجاعات متعدّد به موجودات فرشته‌سیرتی از این نوع و نقش آن‌ها رجوع کنید به:

Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (Paris, 1960)

الفرید، که به نظر می‌رسد منبع اصلی و تأثیرگذاری بر بهاء‌الله بوده است،^۱ به چشم می‌آید. از رهگذر استمرار ارتباط بهاء‌الله با دو صوفی برجسته‌ی ساکن بغداد، عبدالقادر گیلانی و سیدداوود نقشبندی خالیدی، دانسته می‌شود که وی حتی پس از بازگشت از کردستان تحت تأثیر صوفیه باقی ماند.^۲

به نظر می‌رسد خیالات (درباره‌ی) این حوریه‌ی بهشتی در ذهن بهاء‌الله با حس فزاینده‌ای از اضطراب و احساس بی‌قراری شخص وی نسبت به هدایت و آینده‌ی جامعه‌ی بایی گره خورده است. وی در سال ۱۸۵۹، چهل سال داشت، و قابل بحث این‌که همانند شخصیت‌های مذهبی در طول تاریخ، دستخوش یک بحران در زندگی شد که در آن سرگشتگی او با مشکلات خارجی به گونه‌ای غیر قابل حل به هم گره خورده بودند. از دل این بحران، یک حس مأموریت شخصی به وجود آمد که به گونه‌ای فزاینده به صورت ظهور یک وحی جدید تعبیر شد؛ اگرچه به نظر می‌رسد اعلام عمومی آن بسیار دیرتر صورت گرفته باشد.

به نوشته‌ی نیپل زرنندی، تنها در دوره‌ی منتهی به سال ۱۲۸۰ ه.ق. / اوایل ۱۸۶۳ م. بود که تغییرات مشهودی در ظاهر و رفتار بهاء‌الله رخ داد.^۳ او در این دوره چندین اثر کوتاه نوشت که برخی از آن‌ها به سبک شعر و همگی تداعی‌گر حس شور و انتظار بودند.^۴ در لوح الصبر که مسلماً زمانی مقارن خروج بهاء‌الله از بغداد

۱. فصیده عزّ ورفائیه به تقلید از این اثر نگاشته شده است. (نگاه کنید به: بالیوزی، بهاء‌الله، ص. ۱۱۸؛ خ. ر. گل، «Bahau'llah and the Naqshbandi Sufi in Iraq, 1854-1856»، در: [ویرایشگران] خ. ر. گل و م. مومن، *From Iran East and West: Studies in Babi and Bahai History*، (از شرق و غرب ایران: مطالعاتی در تاریخ بایی و بهایی)، ج. ۲، [لس آنجلس، ۱۹۸۴]) ترجمه‌ای انگلیسی از نظم السلوک با عنوان *The Poem of the Way* (London, 1952) از سوی A. J. Arberry صورت گرفته است. برای ملاحظه‌ی متن استتساح شده‌ای از اصل آن بنگرید به:

A. J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al Farid* (London, 1952), pp. 63-112.

۲. بالیوزی، بهاء‌الله، ص. ۱۲۴.

۳. زرنندی، به نقل از: اشراق خاوری، ایام تسعه، ص. ۳۳۲.

۴. همان. آثاری که به آن‌ها اشاره شده، عبارتند از: سبحان ربی الاعلی، [در متن کتاب رساله‌ی ایام تسعه «سبحان ربی الأبهی» آمده است، ولی در کتاب گنج شایگان به همین شکل آمده است. (مترجم)]، حور عجایب، لوح غلام الخلد، از باغ الهی، بازآ و بده جامی و هله، هله یا بشارت.

(می ۱۹۶۳ م.) نوشته شد، دلایل کافی برای اثبات این نکته وجود دارد که وی در جمع انگشت‌شماری ادعایی کرده که با دعوی برادرش ناسازگار بوده است؛ مگر آن‌که چنان ادعاهایی را بتوان با ساختار کلی یک باییتی که کاریزمایش با موفقیت عادی شده، کنترل کرد.

او در این اثر، آشکارا اظهار می‌دارد که فرستاده‌ی خداست و آن آیات بر او نازل گردیده^۱ و هم‌چنین بیان می‌کند که در آینده‌ای نزدیک ادعاهایش را به طور آشکار مطرح خواهد ساخت («و ستعلمون نبأ فی زمن الذی کان علی الحتم مأتیا»)^۲.

۱. نوری، سورة الصبر، در: اشراق خاوری، مانده، ج. ۴، ص. ۲۹۰. هم‌چنین ن. ک. به ص. ۳۱۰، آنجا می‌گوید به لقای خدا نائل شده و آیاتی از او به وی الهام گردیده است.

۲. همان، ص. ۳۱۲.

نتیجه‌گیری

بررسی کامل ادعاهایی که بهاء‌الله به تدریج در ادرنه و عکا مطرح کرد، ما را از تاریخ‌های مورد نظر در این تحقیق بسیار دور و درگیر تحلیل‌هایی مفصل و پیچیده از مستندات مکتوب در دسترس می‌کند. در عوض یک بار دیگر با توجه به نکته‌ای که در جای دیگر^۱ نیز به آن اشاره کردم، نتیجه‌گیری می‌کنم. برای مثال؛ این نکته که ادعاهای نهایی بهاء‌الله مصداقی از افراطی‌ترین انواع خداگونگی‌های بابی و شیعی است. نوشته‌های تکامل یافته‌ی او، از این حکایت می‌کند که مطالب بحث‌شده در این مقاله و مقاله‌ی قبلی به نقطه‌ی اوج خود در ادعاهای رسیده و مانند (ادعای) الوهیت یا حتی تجسد است.

یکی از برجسته‌ترین اشاره‌ها به این ایده، در لوح بی‌تاریخی (احتمالاً در عکا، ۱۸۶۸-۱۸۹۲ م.) [به نام] «لوح میلاد اسم اعظم» آمده که در آن اعلام می‌کند:

«[و فیه] ولد من لم یلد و لم یولد»^۲.

که اشاره‌ی مستقیم به و البتّه متعارض با سوره‌ی ۱۱۲ قرآن [توحید] است.^{ixiv} به همین طریق در سوره‌ی الحج که پس از جدایی از ازل در ادرنه نگاشته شده، اعلام می‌کند:

۱. مک‌ایون، From Babism to Baha'ism (از بابیت تا بهائیت)، نکته‌ی ۱۶، صص. ۲۴۴-۲۴۵، همو، Changes in charismatic authority in Qajar Shi'ism، («تغییرات در مرجعیت روحانی در تشیع قاجاریه»)، در Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800-1925 (ایران عصر قاجار: تغییرات سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی ۱۸۰۰-۱۹۲۵) (ادیسبورو ۱۹۸۴)، ص. ۱۶۸ ویراستاران: پاسورث و سن. هیلن برنند، هر دو اثر حاوی ارجاعاتی به متون مشابه می‌باشند.

۲. نوری، لوح میلاد اسم اعظم، در: اشراق خاوری، مانده‌ی آسمانی، ج. ۴، ص. ۳۴۴.

«ان مرتبي الممکنات و مؤجدهم قد کان في ثوب الرعيّة و أنتم ما رضيتم بذلك إلى أن سُجن في هذا السّجن»^۱ (مربی ممکنات و ایجادکنندهی آنها در لباس [و پوشش] رعیت بود و شما به این هم راضی نشدید تا این که در این زندان محبوس گشت).

از برخی از منابع چنین به دست می آید که حداقل عدهای از پیروان بهاءالله تفسیر افراطی از چنین ادعاهایی داشته‌اند. حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی، مبلغ مشهور بهایی در سال‌های پایانی قرن نوزدهم میلادی در ایران، به بحثی اشاره می کند که وی پس از ملاقات بهاءالله در عکا با عالمی ایرانی داشته است، او در نقل گفت‌وگوی شان چنین گزارش می دهد:

«او به خودی خود یگانه است. هیچ کس در جهان حتی نمی تواند با او مقایسه شود. او کسی است که به گفتهی قرآن نه پدر دارد نه فرزند (یعنی خدا)»^۲.

همین نویسنده، حکایتی را در مورد بهاءالله بیان می کند که هنگامی که شیخ محمدباقر اصفهانی از وی درخواست کرد تا ترجمه‌ی سوره‌ی ۱۱۲ قرآن برایش فرستاده شود، مدعی می شود که «موسی ندای "أنا الله" را از یک بوته‌ی سوخته شنیده بود. چرا چنین چیزی از یک مرد ممکن نباشد؟»^۳

نویسندگان هشت بهشت دو بیت از شعر ملامحمد نبیل زرندی را نقل کرده‌اند که نشانگر تمایل شدید به استفاده از غلو افراطی در مورد بهاءالله می باشد:

«ربوبیت به صحرای جلالش سینه پاک آمد

الوهیت به باغ رفعتش چون بید لرزان شد»^۴

و

۱. همو، سورة الحج، در: آثار قلم اعلی، ج. ۴، ص. ۲۰۳. ۲. اصفهانی، بهجة الصدور، ص. ۱۹.

۳. همان، ص. ۱۰۴. این امر مؤید این نکته است که نکته محمدتقی را می توان در لوح شیخ (قاهره، ۱۹۲۰)، ص.

۳۱ یافت. (ترجمة شوقی افندی، «Wilmette, III, 1941», p. 41, *Epistle to the Son of the Wolf*)

و همچنین در نامه بی عنوانی که در آدرس ذیل آمده است:

همان کتاب، الواح مبارکه حضرت بهاءالله شامل اشراقات، (بی تا، تهران، بی تا)، ص. ۴۰.

۴. به نقل از: کرمانی و کرمانی، هشت بهشت، ص. ۳۱۵. ا. گ. براون در: همدانی، تاریخ جدید، ص. ۳۹۵ نقل

متفاوتی از [مصرع اول] این شعر [الوهیت به صحرای کمالش سینه چاک آمد (مترجم.)]، از نسخه دیگری از هشت بهشت ارائه می دهد.

«خلق گویند خدائی و من اندر غضب آیم

پرده برداشته میسند به خود ننگ خدایی»^۱

ادوارد براون هنگام حضورش در کرمان از عده‌ای از بهاییان که عقاید اغراق‌آمیز مشابهی در مورد پیامبرشان داشته‌اند، سخن به میان می‌آورد. شیخ ابراهیم‌نامی در میان آن‌ها بوده که به او گفته: «خدا شیئی حقیقی، مرئی، ملموس و محدود است. به عکس برو و او را ببین!»^۲

البته غیر منصفانه است که چنین نگاه‌هایی را عمومی دانسته یا بر آن باشیم که اکثر بهاییان آن را پذیرفته‌اند. چرا که در آن صورت بعید است بعدها آموزه‌ی کم‌ادعاتری خود به خود شکل گرفته باشد.^{۱۹۷} آنچه مسلم است آن است که چنین بازخوردهایی از سوی بخشی از پیروان بهاء‌الله، بهترین دلیل بر اثرگذاری سریع ادعاهایی از این دست است.

چنین ادعاهایی هرچند تفسیر می‌شوند؛ ولی نه اتفاقی‌اند و نه بی‌اهمیت. بلکه بیانگر دیدگاه‌هایی هستند که در زمینه‌های دیگر یا از سوی نویسندگان دیگر (مثلاً یهودیان ارتدکس یا مسلمانان سنی) قابل طرح نبوده‌اند. [از آنجا که] این [متون] در جای خود به عنوان تعابیری برخاسته از باورهای دینی با هدف تشکیل جایگاه و مراتب عقیدتی شفاف‌تر مورد پذیرش واقع شده‌اند، دارای اعتبار تاریخی غیر قابل تشکیک بوده و در حقیقت به عنوان اعلام وفاداری نسبت به آخرین مراحل تأملات مربوط به خداگونگی در باییه به حساب می‌آیند.

در مقاله‌ی جدیدی با عنوان «Hierarchy, Authority and Eschatology in Early Bábí Thought» [سلسله مراتب، اقتدار و فرجام‌شناسی در اندیشه‌ی باییت متقدم] ماهیت و عملکرد اقتدار فرهمند دینی را در جامعه‌ی بابی ایران بین سال‌های ۱۸۴۴ تا ۱۸۵۰ م. مورد کنکاش قرار داده‌ام. مقاله‌ی حاضر با مرور دوره‌ی بعدی (به تعبیری «باییت دوران میانی»)، خصوصاً در مورد باییان در تبعید در عراق طی سال‌های دهه ۱۸۵۰ و اوایل دهه ۱۸۶۰ م. این کار را ادامه می‌دهد.

۱. به نقل از: کرمانی و کرمانی، هشت‌هشت، ص. ۳۱۵؛ هم‌چنین ن. ک: براون در: همدانی، تاریخ جدید، ص. ۲۹۵.
2. E. G. Browne, *A Year amongst the Persians*, 3rd. ed. (London, 1950), p. 537.

این مقاله به مطالعه‌ی عوامل اصلی‌ای می‌پردازد که به تقسیم بابیت به دو بخش ازلی و بهایی در انتهای این دوره‌ی زمانی انجامید. مقاله با بحثی درباره‌ی مسأله‌ی جانشینی درون این جنبش و خصوصاً توجه به ادعاهای میرزا یحیی صبح ازل آغاز می‌شود. ملاحظه می‌شود که رهبری از [مدل] عضویت در طبقه‌ی علما به [مدل] مبتنی بر قابلیت ذاتی تغییر کرده و منجر به ایجاد یک [مدل] رهبری جدید بر پایه‌ی افراد غیر روحانی شده است.

در این دوره، مدعیان وحی الهی و هم‌چنین فعالیت‌ها و اقدامات سه نفر جایگاه قابل ملاحظه‌ای دارند. شبکه‌ی مهمی از فعالیت‌های بابی در تهران و تاکور معرفی و تا حدودی بررسی شده است. مقاله با مروری بر تلاش عادی‌سازی قدرت در جنبش بابی در ایران و عراق ادامه یافته است.

بخش پایانی این مقاله به بحثی تاریخی و متن‌محور حول صعود رو به تفوق میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله بنیان‌گذار فرقه بهایی، اختصاص یافته که با بررسی واکنش وی نسبت به ادعاهای قدسی نابرداری‌اش ازل شروع می‌شود و نهایتاً با ادعای مرجعیت عالی وی پس از بازگشت از تبعید خودخواسته به کردستان ادامه پیدا می‌کند.

lxvi
بحران در مطالعات بابی و بهایی
بخشی از بحران گسترده‌تر در آزادی علمی؟

lxvii
دنيس مك‌ايون

یادآوری خاطرات ناخوشایندی چون مرگ و مالیات برای همه‌ی ما تلخ است. اما حتی اگر کار کفن و دفن را به کارگزاران آن و حل و فصل مشکلات مالی را به حسابداران بسپریم، در نهایت چگونگی برخورد با این مسائل به خود ما برمی‌گردد. ادب و اخلاقیات و البته منافع شخصی در مجموع ایجاب می‌کند که به این مسائل توجهی نکنیم، چرا که کارهای بهتری برای انجام دادن و بهره بردن از عمر هست ولی بعضی وقت‌ها خاطرات ناخوشایند آن‌چنان ناعادلانه یا گمراه‌کننده‌اند که نباید آن‌ها را نادیده گرفت.

برای کسی چون من، که در حوزه‌های آشکارا رمزآلود هر چند با اهمیتی فزاینده کار می‌کند، این مسأله به ویژه مسأله‌ای صعب است. عمده فعالیت‌های علمی من درباره‌ی دو جنبش مذهبی که منشأ ایرانی دارند؛ یعنی بابیت و بهائیت بوده است. خواهید گفت که این دو موضوع به خودی خود آن‌چنان اهمیتی ندارند! ولی با توجه فزاینده به موضوع تشیع ایرانی، گویا این دو موضوع علاقه اسلام‌شناسان را بیش از پیش به خود جلب کرده است. بهائیت به ویژه یک جنبش رو به رشد است که اندازه و ویژگی‌های اختصاصی، آن‌را به حوزه‌ای سودمند برای مطالعه‌ی جامعه‌شناسان دین و به طور کلی محققان مطالعات دینی مطرح می‌نماید.

در حال حاضر بزرگترین مشکل در حوزه‌ی مطالعات بابی/بهایبی، آن است که این قلمرو به تمامی در انحصار پیروان بهائیت می‌باشند. اسامی مطرحی چون موژان مومن^{lxviii}، [پیتر] اسمیت، [عباس] امانت^{lxix}، خوان کول^{lxx} و [استفان. ان] لمبیدن - همگی بهائیان باسابقه‌ای هستند. این موضوع به خودی خود چیز بدی نیست؛ کارهای این افراد در مجموع از استاندارد بالایی برخوردار است. مسأله اینجاست که به غیر از خود من، فرد غیر بهایی دیگری مطلبی جدی در این خصوص نمی‌نویسد.

این بدان معنی است که موازنه و معیار عینی اندکی برای ارزیابی در این حوزه وجود دارد. دقیق‌تر بگوییم، این بدان معنی است که فردی باصلاحیت که بتواند آگاهانه صحت، اصالت، بطلان‌پذیری، یا اهمیت کارها و مطالبی که در این حوزه تولید شده را ارزیابی نماید، نداریم.^{lxxi}

تحریف‌های غیر عمدی (و عمدی)، سکوت‌های سیاستمداران، تعمیم‌های بی‌مورد، مبالغه‌های آشکار، کتمان حقیقت، جرح و حذف‌های مهم و عمده می‌تواند (که به طور عمده نیز همین‌گونه است) مغفول ماند و مورد تذکر واقع نشود.

و همه این موارد، برای گرگ تنهایی مثل من، که می‌خواهد مسئولیت بررسی همه نظرات و اظهارات جدید را بر عهده گیرد، سنگین است. حوزه‌ی مطالعات تاریخی و متکی به متن بابی و بهایی حاوی تعارضات معتناهی است. لذا محقق غیر بهایی با برخی حکایات یا تفسیرهای بهائیان درباره‌ی تاریخ و آموزه‌های جنبش موافق نیست (در غیر این صورت او احتمالاً می‌بایست به جامعه‌ی بهایی پیوندد).

اگر غیر بهائیان بیشتری در این حوزه مشغول مطالعه بودند، بی‌شک اجماع گسترده‌تری حاصل می‌شد. ولی من به تنهایی نمی‌توانم این اجماع را پدید بیاورم. همکاران من در این حوزه - یعنی بهائیان - با اتحاد و تمرکز حول ایدئولوژی واحد خود، راه خود را برای رسیدن به اجماع دارند؛ و واضح است که چه اشکالاتی در این میان ظاهر خواهد شد.

تنها بودن در بیان و ارائه دیدگاهی عالمانه درباره بابت و بهائیت که متفاوت و گاه آشکارا متعارض با دیدگاه تفکر بهائیت رسمی باشد، با خود تاوان‌های متعددی را به همراه خواهد داشت. طبیعتاً یکی از آن‌ها احساس انزوا و تنهایی است. هیچ فرد بهایی، آشکارا و به طور مکتوب با من هم‌آوایی نمی‌کند، در حالی که بسیاری از آن‌ها قلم خود را برای سرزنش من به دست می‌گیرند. کسی هم نیست که بابت تفکرات یا انتقادات اصیلی که زمینه‌آیدئولوژیک ندارند ستایش و تمجیدی نثار کسی بکند. در چنین حالتی (مانند این است که) فرد به کناری نشسته و احساسی منفی نسبت به کار خودش پیدا نماید.

خیلی از این رنجش‌ها در سکوت می‌گذرد. ولی وقتی برخی بهاییان - که بعضی از آن‌ها دانشگاهی هستند - مترصد تخریب کارهای منتشر شده می‌شوند، آن‌ها هم به روش‌هایی که فقط افراد خیره و وارد می‌توانند آن‌ها را تایید یا نقد کنند، شرایط به طور غیر معمول تلخ می‌شود. وقتی هیچ‌کس نیست که از شما دفاع کند، باید خودتان به تنهایی جوابگوی انتقادات باشید و پس از مدتی به نظر می‌آید که بیشتر به شکل عدم توانایی برخورد با انتقادات نشان داده می‌شود تا این‌که واکنشی منطقی به حملات بوده باشد.

آخرین تلاش برای این‌که کار مرا در حوزه‌ی بابی/ بهایی، بی‌ارزش، تعصب‌آمیز و غیر قابل اتکا نشان دهد در بازبینی انجام‌گرفته توسط خوان کول (پژوهشگر بهایی از دانشگاه میشیگان) بود که در شماره‌ی اخیر این بولتن چاپ شد. این بازبینی بر نوشتارهایی در حوزه مطالعات بابی و بهایی انجام گرفت (در ایران؛ مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی، شماره ۳). ولی یک‌سوم آن پیرامون بحث درباره مقاله من تحت عنوان سلسله مراتب، اقتدار و فرجام‌شناسی در اندیشه بابت متقدم صورت گرفته بود.

اولین پاراگراف خوان کول درباره‌ی مقاله‌ی من، نوعی حمله محسوب می‌شود که خارج از موازین نقد آکادمیک است. او اعلام می‌کند که من قبلاً برای مدت ۱۳ سال بهایی بودم (عدد درست ۱۵ سال است)، ولی پس از ترک

آن، شروع به انتقاد کرده‌ام. جدا از استفاده مکرر کُل از تعبیر «سخت» که ای کاش از آن به لفظ «انتقادی» یا «با احترام کمتر» تعبیر می‌کرد، انگیزه وی از پیش کشیدن این مسأله در تمامی بحث‌ها برایم قابل هضم نبود.

سایر مقالاتی که مورد بررسی کول قرار گرفته، توسط بهاییان توجیه‌شده تألیف شده است و باید بگویم آن‌ها نیز نظرات جانبدارانه داشته‌اند (که در بعضی موارد مشهود و در بعضی مواقع نیز کمتر نمود داشته است). ولی دکتر کول می‌گوید که آن‌ها مقالاتشان را با دید علمی نوشته‌اند، ولی نظرات من غیر علمی است، و از همه مهم‌تر این که دکتر کول به این نکته اشاره نمی‌کند که خود او هم فرد فعالی در جامعه بهایی می‌باشد.

روش بحث کول در اینجا ظریف است، او بر این باور است که «اکنون من یک غیر بهایی معترض هستم»، ولی بعداً توضیح می‌دهد که من در حقیقت «هنوز به گونه‌ای احساساتی» درگیر بهاییتیم؛ درست مثل فردی که با سر و صدا و مشکلات فراوان از همسرش جدا شده باشد به این قضیه نگاه می‌کنم.

این مطلب نه تنها یک جورهایی اهانت‌آمیز است، بلکه در ساده‌ترین سطح نیز از نظر منطقی بی‌اساس می‌باشد. مجبورم بپذیرم که آن دسته از محققین بهایی که هنوز به آن احساس تعهد می‌کنند، «به لحاظ عاطفی همچنان درگیرند». در واقع، می‌دانم که در بسیاری از موارد نیز همین گونه است. در نتیجه ادعای کُل در نهایت خودش را نقض می‌کند. یا در این جا با یک پیشنهاد بسیار بی‌مزه‌ای مواجهیم که درگیری عاطفی و قابل احترام بهاییان با کارشان را نوعی سرمایه مثبت می‌داند؛ در حالی که گمراهی مثل من تنها می‌تواند احساسات و عواطف تخریبی و نامساعدی داشته باشد؟

ولی بگذارید که من به عنوان یک «غیر بهایی بی‌طرف» مطلبی را بگویم. این تعبیر هوشمندانه به کار رفته و به واسطه دلالت‌های روش‌شناسانه نیازمند بررسی دقیق است. اولین نکته‌ای که باید بر آن تأکید کنم این است که من هرگز ادعای بی‌طرفی مطلق را که کول به من نسبت می‌دهد، نداشته‌ام. در یکی از

مقالات اولیه‌ام در این خصوص، بی‌رو در بایستی گفتم: «... نمی‌توان انکار کرد که نفی ارزش‌ها و مقولات بهایی، ناگزیر بر افکارم در این حوزه تأثیر خواهد داشت...». من هرگز به دنبال مخفی کردن موضع خود در قبال بهائیت و یا تعصباتی که ذاتی آن است، نبوده‌ام.

ولی به نظر می‌رسد حرف دکتر گل این است که فقدان بی‌طرفی من آن قدر گسترده است که به اعتبار فعالیت دانشگاهی من شدیداً لطمه زده و آن را ناممکن کرده است. این موضوعی است که مایلم آن را به بحث بگذارم. اگر منظور از بی‌طرفی «رسیدن به آرمان افلاطونی بی‌تعصبی و استقلال رأی»^۱ است، البته که من واجد آن نیستم و فکر نمی‌کنم کس دیگری هم واجد آن باشد. ولی اگر منظور این است که من هم مثل هر محقق دیگری تلاش کنم تا با احترام به حقایق (و احترام به مشکلاتی که آن حقایق را به وجود می‌آورند)، با دقت، خود-آگاهی و نیز انصاف توأم با توجه انتقادی به موضوع بپردازم، در آن صورت گمان می‌کنم که نمره‌ی قابل قبولی احراز کنم.

پیتر اسمیت یک جامعه‌شناس بهایی است که یکی از آثارش در دست بررسی است، و کسی است که من همیشه او را به خاطر آزاداندیشی و فقدان تعصبی که در کار بسیاری دیگر از نویسندگان بهایی وجود دارد، ستایش کرده‌ام. اسمیت اخیراً در مقدمه‌ای بر اثرش تحت عنوان ادیان بایی و بهایی، کمبریج ۱۹۸۷، اشاره می‌کند که هدفم نوشتن «بدون تعصب آگاهانه همراه با هدف کلی به پرسش کشیدن مفروضه‌های قطعی است که بخشی از بستر کار مرا به عنوان یک بهایی تشکیل می‌دهند». (هدفی که در مجموع به نظر من در آن موفق بوده است).

اکنون چنین به نظر می‌رسد که کول برای اسمیت ارزش واقعی قائل است؛ زیرا هیچ‌جا به این نکته اشاره‌ای نمی‌کند که تعهد و وابستگی او به بهائیت بر نتیجه تحقیقات علمی‌اش اثر گذاشته است. اما من در شأن این همه ابراز لطف نیستم. چرا؟ زیرا اگرچه اسمیت با نظر موافق در مورد واقعیت‌هایی که لاجرم

1. Platonic ideal of detachment.

تأثیر همدلانه‌ای بر موضوع تحقیقش می‌گذارند، می‌نویسد، من ترجیح می‌دهم بیشتر بر مشکلاتی متمرکز شوم که از واقعیت ناشی شده‌اند و دیدگاه‌های بهایی موجود نسبت به مسائل را مورد انتقاد قرار می‌دهند.

چرا من چنین راهی را برگزیده‌ام؟ بخشی از پاسخ به شیوه نگریستن من به قضایا باز می‌گردد: روی هم رفته، آگاهی روزافزونی که نسبت به این مشکلات پیدا کردم مرا به جدایی از جنبش بهایی واداشت. اما فکر می‌کنم مهم‌تر از همه این باشد که من تنها کسی‌ام که در این حوزه این چنین عمل می‌کنم. اگر قلم زدن در این وادی را متوقف کرده بودم (مانند گل، مومن و دیگرانی که چنین کردند)، تمامی حوزه بهایی پژوهی در بست در اختیار بهاییان قرار می‌گرفت. واضح است که چنین چیزی به تحقیقات و مطالعات اساسی در این قلمرو لطمه خواهد زد. این امر می‌توانست به دلیلی کمتر واضح اما بیشتر انتقادی مخرب باشد؛ دلیلی که بیش از یک بار به آن اشاره کرده‌ام و بد نیست دوباره نیز به آن اشاره‌ای داشته باشم. همه نویسندگان بهایی، اعم از دانشگاهی و غیره از ترس مجازات‌های شدید مجبورند هرآنچه را که می‌خواهند به چاپ برسانند؛ حتی اگر در نشریات دانشگاهی باشد، ابتدا تأییدیه آن را از لجنه رسمی بهایی «بررسی کتاب»^{lxxii} بگیرند. چه بسا این مجوز هرگز صادر نشود و زمانی که هم صادر می‌شود مشروط به اصلاح برخی قسمت‌های اثر باشد. این سیستم نه بر اساس تأیید و موافقت افراد هم‌سطح و هم‌شان در یک حوزه طراحی شده و نه به طریق اولی به گونه‌ای تعبیه شده که مشوق معیارها و موازین علمی باشد. بلکه هدف اعلام‌شده این لجنه تنها وحدت نظر در مسائل آیینی و وجاهت ظاهری نوشته است و بس.

در حالی که نویسندگان بهایی‌ای چون دکتر گل علاقه‌مند به تأیید و تصویب، تصحیح، یا حتی پس گرفتن آثار خود از سوی نهادهای غیر دانشگاهی هستند، من وظیفه خود می‌دانم که به رغم ناکامی در امر بی‌طرفی، هم‌چنان راه خود را ادامه دهم.

شاید بهتر باشد قضیه را در همین حدی که گل می‌گوید؛ یعنی این که من

بی طرف نیستم و در مقابل اصرار من مبنی بر التزام به چارچوبه‌های هنجارهای دانشگاهی متوقف کنیم، هر چند پیامد این امر این است که یکی از آزردهنده‌ترین موارد استفاده نقد صریح و بی‌رحمانه محتوای واقعی مقاله مرا به کناری بگذاریم. ادعای او که در پاراگراف دوم بیان شده این است که من در آخرین اثرم (یعنی همین مقاله‌ای که پیش روی شماست)، «تمایل به پذیرش بسیار غیر انتقادی گزارش‌های ازلی از جنبش بایی در سال‌های اولیه شکل‌گیری‌اش داشته‌ام». آن چه کُل می‌گوید در حقیقت این است که من روایتی از تاریخ بایبه اولیه را پذیرفته‌ام که توسط ازلی‌ها ساخته و پرداخته شده است.

من خطر وارد شدن به بحث‌های تکنیکی صرف را که دیگران علاقه چندانی به آن ندارند، به جان می‌خرم و ادعای کُل را مورد بررسی دقیق قرار می‌دهم؛ بیش از همه به این دلیل که متضمن نوعی استدلال است که کارایی‌اش منوط به پذیرش جهل خوانندگان است. این ادعا قانع‌کننده و جذاب است و در غیبت متخصص غیر بهایی، به چالش کشیده نمی‌شود. این موضوع به خودی خود چندان اهمیتی ندارد، اما نمونه زنده‌ای از تحریف قضاوت دانشگاهی توسط ایدئولوژی است.

چرا استفاده از منابع ازلی این چنین تولید نگرانی می‌کند؟ جواب ساده این است که ازلی‌ها خصم بایانی بودند که بهاییان با آن‌ها رقابت می‌کردند. به نظر بهاییان، منابع ازلی بنا به تعریف فاسد و غیر قابل اعتمادند. چنین اتهامی به فرد دانشگاهی غیر بهایی دیگری چون پروفیسور براون - که نوشته‌هایش مدت زمان زیادی نزد بهاییان بدنام و بی‌حیثیت بود - و همچنین محقق فرانسوی ای. ال. ام. نیکلا نیز زده شد. برای بسیاری از بهاییان صرف استفاده از منابع ازلی به معنی غیر انتقادی بودن است.

آیا کُل در وارد آوردن این اتهام جانب انصاف را رعایت کرده است؟ شواهد و قراین که علیه اویند. مقاله‌ای که صحبتش رفت، اولین اثر چاپ‌شده من است که با بهره بردن از منابع ازلی نوشته شده؛ البته اگر از این تعریف نوشته‌های

اولیه بایی را که توسط ازلیان در ایران مدرن به چاپ رسیده - و نه نوشته شده‌اند را - مستثنی کنیم.

دقیق‌تر بگوییم، بایسته است به نسبت کتاب‌های ازلی در مقایسه یا بهایی که به عنوان مأخذ فصل مزبور به کار رفته‌اند، توجه کنیم. براساس منابع نقل قول شده به طور غیر مستقیم، من دوازده بار به کتب ازلی مراجعه کرده‌ام، حال آن‌که مراجعه من به کتب بهایی چیزی کمتر از پنجاه و چهار مرتبه بوده است. افزون بر این، من به طور مستقیم سه مرتبه به منابع ازلی - البته جدا از نقل قول‌های مستقیم از دیگر کتاب‌های ذکر شده در منابع ازلی است - و سی و پنج مرتبه به منابع بهایی مراجعه کرده‌ام. به نظر من این کار برای کسی که ادعاهای ازلیان را «غیر منتقدانه» می‌پذیرد نوعی تعادل [در استفاده از منابع و مأخذ] به حساب نمی‌آید.

آنچه بیشتر مرا نگران می‌کند این است که گل صریحاً می‌گوید که حتی نسخ بهایی هم می‌تواند «به همین اندازه مورد شک واقع شود». همچنان‌که هر مورخی می‌داند، همه منابع کم و بیش در معرض شک و بدبینی‌اند؛ به ویژه جایی که ملاحظات متعصبانه و رقابت‌های دینی نقش مهمی در پیدایش آن‌ها ایفا کرده باشند. در زمینه‌ی مقایسه و ارزیابی کارهای بهایی و ازلی با یکدیگر، مطالعات تاریخی بایی بسی جوان‌تر و نوپاتر از آن است که به ما اجازه دهد دست به چنین تعمیم‌هایی بزنیم.

اصلاً نمی‌توانم تصور کنم چطور فردی می‌تواند بدون مراجعه به منابع ازلی تحقیق مفیدی درباره‌ی تاریخ باییه انجام دهد و اگر این تحقیقات در نظر برخی از بهاییان مسأله‌دار می‌آید، بر عهده آن‌ها است تا به شیوه‌ای علمی (و نه احساسی) بی‌اعتبار بودن آن منابع را نشان دهند.

در این خصوص باید گام را فراتر بگذاریم؛ زیرا ضربه منطقی محکمی بر استدلال گل وارد می‌آورد. چنین به نظر می‌رسد که اعتماد و تکیه من بر منابع ازلی، آن‌را «غیر انتقادی» می‌کند. خیلی خوب. منابع بهایی را جایگزین می‌کنم (که به طور کلی در دوره زمانی خاصی تنها منابع در دسترس من بوده‌اند) که

به گفته گل «به همان اندازه محل شک و شبهه‌اند»، اما در این صورت، قطعاً به همین اندازه غیر انتقادی تلقی خواهم شد. نمی‌توانم بفهمم آیا به غیر از راهی که هم‌اکنون می‌روم، چگونه می‌توانم از این معما خارج شوم؛ یعنی همان استفاده از منابع بهایی و ازلی همراه با حداکثر وسواس علمی.

اجازه دهید آخر از همه به این ادعای گل که می‌گوید «نسبت به آثار نویسندگان بهایی در زمینه مطالعات بابی و بهایی بیش از اندازه بی‌توجه بوده‌ام» پردازم. این ادعا بیش از هر چیز ریاکارانه است. همان‌طور که دکتر گل خودش هم می‌داند، تعداد بسیار کمی از نویسندگان بهایی؛ چه آن‌هایی که در ایران‌اند و چه آن‌هایی که در غرب زندگی می‌کنند، بر اساس رهیافت‌های انتقادی مدرن در این خصوص کار کرده‌اند. بیشتر محققان بهایی در اصل مدافعین خوبی برای اصول اعتقادی خود بوده‌اند و این واقعیتی است که از تمایل آن‌ها به پذیرش «سانسور پیشینی» بر کارشان حکایت می‌کند تا اطمینان یابند که نوشته‌هایشان با ضوابط رسمی بهایی در هماهنگی است.

بی‌تردید، من از محققان سالوسی^۱ که از اهداف حزبی‌شان کورکورانه اطاعت می‌کنند، ولی این‌طور وانمود می‌کنند که اثرشان را منطبق با موازین علمی نوشته‌اند، انتقاد کرده و می‌کنم. به همین منوال، مایلم و همیشه هم مایل بوده‌ام از زحمات دانشگاهیان بهایی یاد کنم که آماده اتخاذ اصول انتقادی و مستقل در تحقیق‌اند. بر همین اساس، به دکتر گل توصیه می‌کنم نظرات مرا راجع به کار اخیر پیتز اسمیت بخواند.

نُخب این چشمه نسبتاً طولانی از دفاع شخصی ما را به کجا می‌برد؟ همین قدر می‌دانم به من کمک کرد تا کمی عقده دل بگشایم که در غیر این صورت می‌توانست مشکل‌ساز شود. اما تکلیف آن محقق معمولی حوزه مطالعات خاورمیانه یا اسلام‌شناسی که ناخواسته تا این جا با ما همراه شده و انتظار بیشتری داشته، چه می‌شود؟ شاید لازم باشد نسبت به وضعیت فعلی مطالعات بابی / بهایی

1. soi-disant.

اندکی روشنگری کنیم. شاید بهتر باشد کمی تشویقشان کنیم تا شخصاً درگیر تحقیق و پژوهش شوند و بدین وسیله موازنه دیگری را در این معادله وارد نماییم. و شاید هم اندکی توجه و تذکر نسبت به برخی ابعاد غامض مربوط به روش در مطالعه ادیان کافی باشد.

اما اگر همه این چیزها باشد، ارزش آمدن تا این جا را داشته است. به نظر من مطالب جدی تری نیز وجود دارد. خوانندگان این بولتن که آثار منتشره دانشگاهی را می خوانند، اطلاع خواهند یافت که درس گفتارهای من در مطالعات اسلامی در دانشگاه نیوکاسل در نتیجه تصمیم وزارت علوم عربستان سعودی به پایان رسیده است. به گفته دستیار وابسته آموزشی سعودی مقامات مافوق از این که من در کنار مطالب درسی، مطالبی هم راجع به تشیع، تصوف (و کمی هم) درباره باییت و بهائیت (به عنوان بخشی از یک واحد درسی در رشته جامعه‌شناسی جنبش‌های دینی) می‌گفتم، ناراحت شده‌اند.

بنابراین از یک سو، تدریس و تحقیق من در زمینه‌های بابی، بهایی و تصوف بر اثر مخالفت یک رژیم سنی تندرو که در میان دیگر چیزها با باییت، بهائیت و تصوف نیز مخالف است متوقف و هزینه یک کرسی دانشگاهی انگلیسی قطع می‌شود. از سوی دیگر، اصالت علمی من از سوی دکتر گل به زیر سؤال می‌رود؛ همان‌طور که قبلاً نیز توسط بعضی از بهائیان که یکه‌تاز میدان بودند، مورد تردید واقع شده بود. چند سال پیش، در این کشور، مقامات بهایی تلاش کردند تا از چاپ نوشته‌ای از من به عنوان فصلی از یک کتاب به ویراستاری فردی غیر بهایی جلوگیری کنند. اخیراً هم همتایان آن‌ها در ایالات متحده از صدور اجازه چاپ یکی از آثار من؛ صرف‌نظر از مطالب و مندرجات آن، توسط یک ناشر بهایی خودداری کرده‌اند. مطالعه جامع و مفصلی از منابع مربوط به تاریخ سال‌های اولیه بابی و هم‌چنین آموزه‌های آن‌که از سوی ناشر پذیرفته و آماده چاپ شده بود، صرفاً به این دلیل که متن نسبت به برخی چهره‌های مورد احترام بهایی

«بی‌احترامی» کرده، متوقف شده است. رئیس گروه مسئولی که این ممنوعیت را ایجاد نمود، یک پروفیسور تاریخ در دانشگاه ییل می‌باشد.^{lxxiii} درست‌تر بگویم، این نکته تأییدیه‌ای بر همان ویژگی اعتدالی من به عنوان یک محقق است. و نیز اگر درست گفته باشم وضعیت شکننده‌ای در پی خواهد داشت، زیرا روز به روز محققین بیشتری خارج از محیط دانشگاهی در می‌یابند که استقلال و بی‌رغبتی نظام دانشگاهی ما روز به روز بیشتر توسط افراد و گروه‌هایی خارج از دانشگاه تخریب شده است. در دانشگاه نیوکاسل یک مسلمان سعودی، بدون آن‌که از ویژگی‌های دانشگاهی لازم در این زمینه برخوردار باشد، جایگزین من شد. سال گذشته در همان گروه، استاد باسوادی آمد تا دربارهٔ ابعاد کلیسای مدرن در بریتانیا تحقیق کند. یکی از شروط انتصاب وی آن بود که ایشان یک «مسیحی متعهد و واقعی» باشد.

بهاییان، تنها در امریکا، همان‌طور که دکتر کول هم در بررسی خود اذعان کرده، از نظر تعداد در حال رقابت با «کواکر»ها^{lxxiv} می‌باشند. به نظر من آنان از بیشترین و سریع‌ترین میزان رشد در میان جنبش‌های نوین دینی برخوردارند. آنان دارای منابع مالی قابل توجه و علاقهٔ جدی به بهبود وضعیت مطالعات بهایی هستند. بر پایه اطلاعات من آن‌ها از چند کرسی دانشگاهی در دانشگاه‌های کشورهای جهان سوم نیز حمایت مالی کرده‌اند. آن‌ها در چند کشور و از جمله کانادا، انجمن‌های شبه‌دانشگاهی فعالی دارند. آن‌ها به زودی با برگزاری کنفرانس‌ها و چاپ کتاب و در نهایت برخی مناصب دانشگاهی، بر روند مطالعات دانشگاهی درباره‌ی بهائیت تأثیر می‌گذارند.

این راهیست که قبلاً توسط گروه «کلیسای اتحاد»^{lxxv} (گروه مونی) بنا موقفیت طی شده، اما توسط محققین فراوانی از جمله هورویتز^{lxxvi} در امریکا و بک‌فورد^{lxxvii} در انگلستان مورد انتقاد قرار گرفته است. آثار قطع بودجه، کاهش حقوق‌های دانشگاهی و پافشاری دولت بر خودگردانی [دانشگاه‌ها] منجر به این شده که مؤسسات آموزش عالی ما، خصوصاً از حیث محتوا و جهت‌گیری علمی

بسیار آسیب‌پذیر شوند. کسانی هم‌چون من که در حوزه‌ی مطالعات اسلامی (یا مطالعات بابی و بهایی) کار می‌کنند، بیشتر در خطر هستند. منافعی که در این کار وجود دارد زیاد و تأثیرگذار و قدرت دفاعی ما در قبال آن‌ها اندک و فروریختنی است، و اگر قانونی وضع شود که توهین به مقدسات را جرم محسوب کند، دیگر نوشتن در مخالفت با اسلام و بهائیت و همچنین سایر ادیان غیر ممکن خواهد شد.

از این روست که من مقاله‌ی دکتر کول را پریشان‌کننده یافتم. او یک استاد جدی، نامدار و صادق است. او هم‌چنین به تفکری وفادار است که حقیقت را بارز و آشکار می‌داند.^{lxxviii} همان‌طور که کارل پوپر^{lxxix} اغلب اشاره کرده، طرفداران این عقاید و ایدئولوژی‌ها به ناگزیر نتیجه می‌گیرند که کسانی که حقایق آنان را نادیده گرفته و یا به چالش می‌کشند در چارچوبی خارج از اصول اخلاقی و با نیت پنهان نمودن حقیقت رفتار می‌نمایند.

عقایدی شبیه عقاید دکتر گل پیش از هر چیز برای دور زدن یک مناظره کاملاً معتبر و با کلک‌هایی چون دنبال نخودسیاه فرستادن (مثلاً ایراد گرفتن از استفاده از منابع ازلی) صورت می‌گیرد. من به حق دکتر گل برای دفاع از باورهای مقبول خود در مقابل آنچه که آن را بیان تحریف‌شده از آن‌ها می‌پندارد، احترام می‌گذارم. اما او (و دیگران) باید یاد بگیرند این کار را به روشنی در چارچوب دفاع از باورهای خود و نه تحت لوای استدلال دانشگاهی به انجام برسانند.

کتاب‌نامه

نویسنده

1. D. MacEoin, *In Iran: Studies in Bábí and Bahá'í History*, vol. 3, Los Angeles, Kalimat Press, 1986.
۲. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، مائندهی آسمانی، ج. ۴ و ج. ۷ (تهران، ۱۹۷۱-۷۳)، عبدالحمید اشراق خاوری (ویراستار).
۳. سیدمهدی دهجی، رساله‌ی سیدمهدی دهجی، نسخه خطی F57، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج
۴. عباس افندی «عبدالبهاء»، مقاله‌ی شخصی سیاح، ویرایش و ترجمه‌ی ادوارد براون با عنوان «A TRAVELER'S NARRATIVE WRITTEN TO ILLUSTRATE THE EPISODE OF THE BĀB»، دوجلدی (کمبریج، سال ۱۸۹۱)
۵. آ. طاهرزاده، *The Revelation of Bahau'llah*, (Oxford, 1974).
۶. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه، (قاہره، ۱۹۲۰ م.).
7. Shoghi Effendi, *God Passes By*, (Wilmette, III, 1944).
8. Anon [ed.], *The Covenant of Bahau'llah* (London, 1063).
9. Anon [ed.], *The Covenant of Administration* (Wilmette, III, n.d.).
10. Shoghi Effendi, *Bahai News* (January, 1934), 80:5.
11. Shoghi Effendi, *Bahai News* (August, 1948), 210:3.
۱۲. شیخ احمد الاحسانی، جوامع الکلم، دوره ۲ جلدی (تبریز، ۱۸۵۶، ۱۸۶۰).
۱۳. ملارجب علی اصفهانی، رساله‌ی ملارجب علی قهیر، نسخه خطی F24، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج.
۱۴. میرزا اسدالله فاضل مازندرانی، کتاب ظهور الحق، (بی‌نا، بی‌تا)، ج. ۳.

۱۵. سیدعلی محمد شیرازی، باب، هیکل الدین (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا؛ چاپ شده همراه با: همو، البیان العربی).
۱۶. شیرازی و میرزا یحیی نوری صبح ازل، مجموعه‌ای از آثار نقطه اولی و صبح ازل، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا).
۱۷. سیدعلی محمد شیرازی باب، کتاب پنج شأن، (بی‌نا، تهران، بی‌تا).
۱۸. میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی کرمانی، هشت بهشت، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا).
۱۹. عزیزه خانم، تنبیه الناقین، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا).
۲۰. حاجی میرزا جانی کاشانی، کتاب نقطه الکاف، ویر. ا. گ. براون (London and Leiden, 1910).
۲۱. سیدمحمدعلی شیرازی و سیدحسین یزدی، قسمتی از الواح خطی نقطه اولی و آقا سیدحسین یزدی، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا).
۲۲. محمدعلی ملک خسروی، تاریخ شهدای امر، ج. ۳، (تهران، ۱۹۷۳-۱۹۷۴).
۲۳. محمدعلی نبیل زرندی، ترجمه و ویرایش شوقی افندی با عنوان: *The Dawn-Breakers*, (Wilmette, III, 1932).
24. E. G. Browne, introduction to M. H. Pheips, *The Life and Theachings of Abbas Effendi*, 2nd ed. (New York, 1912).
۲۵. میرزا یحیی نوری، صبح ازل، کتاب مستقیظ، (بی‌نا، [تهران]، بی‌تا).
۲۶. ملا محمدجعفر نراقی، تذکرة الغافلین، نسخه‌ی خطی F63، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی، کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج.
27. H. M. Balyuzi, *Bahauallah* (Oxford, 1980).
28. H. M. Balyuzi, *Edward Granville Browne and the Bahai Faith*, (London, 1970).
۲۹. میرزا حسین همدانی، تاریخ جدید میرزا علی محمد باب، ویر. و مترجم ا. گ. براون (Cambridge, 1893).
۳۰. سیدمحمدحسین زواره‌ای، وقایع میمیة، نسخه خطی F28، آیتم ۱، ا. گ. براون یا نسخه‌های خطی، کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج.
۳۱. عبدالحمید اشراق خاوری، رحیق مختوم، دوره ۲ جلدی (تهران، ۱۹۷۴-۱۹۷۵).
32. D. MacEoin, *Early Bábí Doctrine and History: A Survey of Source Materials*, (forthcoming).
33. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, (London, 1971).
۳۴. میرزا فضل‌الله نظام‌الممالک، تاریخ امری نور، آرشیو ملی بهایی ایران (INBA)، (کپی نزد نویسنده موجود است).

۳۵. نعمت‌الله ذکایی بیضایی، تذکره شعرای قرن اول بهایی، ج. ۳، (تهران، ۱۹۷۰-۱۹۷۱).
36. Marziye Gail, foreword to Ustad Muhammad Aliy-i-Salmani, *My Memories of Bahauallah*, trans M. Gail (Los Angeles, 1982).
۳۷. حاجی میرزا حیدرعلی [اصفهانی]، داستان‌هایی از شوق قلب‌ها (بهجة الصدور)، ترجمه و تلخیص آ. ق. فیضی، (لس آنجلس، ۱۹۸۰).
۳۸. محمدعلی فیضی، لثالی درخشان (شیراز، ۱۹۶۷ م.).
39. D. MacEoin, The Identify of The Bab's lawh-i hurufat, *Bahai Studies Bulletin* 2: 1 (June, 1983).
40. H. M. Balyuzi, *The Bab*, (Oxford, 1973).
۴۱. میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله، کتاب بدیع (بی‌تا، بی‌نا).
42. E. G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion* (Cambridge, 1918).
۴۳. علی محمد شیرازی، باب، بیان فارسی [بی‌نا (تهران)، بی‌تا].
۴۴. میرزا حسین آواره، الکواکب الدریه، دوره دوجلدی (قاهره، بی‌تا).
45. Report from Kemball to Bulwer, no. 51, 28 September 1859: F. O. 195624, quoted M. Momem (ed.), *The Babi and Bahai Religions 1844-1944*, Oxford, 1981.
۴۶. میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله، کتاب مستطاب ایقان (قاهره، ۱۳۵۲/۱۹۳۳).
47. Bahauallah, *The Kitab-i- Iqan: The Book of Certitude*, trans. Shoghi Effendi, London, 1961.
۴۸. نامه در آرشیو ملی بهاییان ایران (INBA)، نسخه خطی ۷۳.
49. E. G. Browne, *The Babis of Persia II*, *JRAS*, 21 (1889).
۵۰. میرزا ابوالفضل گلپایگانی، کتاب الفرائد (قاهره، بی‌تا).
51. Shoghi Effendi, *Directives from the Guardian*, compiled by G. Garrida (New Delhi, 1973).
۵۲. میرزا حسین علی نوری، بهاء‌الله، آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، National [Bahai] Committe for Publication and Research، (تهران، ۱۹۷۷).
۵۳. میرزا حسین علی نوری، بهاء‌الله، *Gleanings from the Writing of Bahauallah*، ویر: و ترجمه شوقی افندی، (لندن، ۱۹۴۹).
۵۴. عبدالحمید اشراق خاوری، گنج شایگان (تهران، ۱۹۶۸-۱۹۶۹ م.).
۵۵. میرزا حسین علی نوری، بهاء‌الله، کلیات مکتونه (چندین ویرایش از جمله تهران، ۱۹۷۲-۱۹۷۳، ترجمه: *The Hidden Words of Bahauallah*، مترجم شوقی افندی [Wilmette, III, 1932]); یک ویرایش درخشان توسط س. معتمد در فرانکفورت، [بی‌تا، (کیی ۱۹۷۴)].
۵۶. میرزا حسین علی نوری بهاء‌الله، ادعیه حضرت محبوب (قاهره، ۱۳۳۹/۱۹۲۰-۲۱).

۵۷. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، آثار قلم اعلی، ج. ۳ (تهران، ۱۹۷۳-۱۹۷۴).
۵۸. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، آثار قلم اعلی، ج. ۵ (تهران، ۱۹۷۵-۱۹۷۶).
۵۹. S. Lambden, *Bahai Studies Bulletin*, 2:3. (دسامبر ۱۹۸۳)
۶۰. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، ایام تسعه، عبدالحمید اشراق خاوری (ویراستار)، نهمین چاپ (تهران، ۱۹۷۳-۷۴).
61. *Star of the West*, II:1 (March 21, 1920).
62. J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971).
63. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (Paris, 1960).
۶۴. خ. ر. گل، *Bahau'llah and the Naqshbandi Sufi in Iraq, 1854-1856*، («بهاء الله و صوفیان نقشبندی در عراق، ۱۸۵۴-۱۸۵۶»)، در [ویرایشگران] خ. ر. گل و م. مومن، *From Iran East and West: Studies in Babi and Bahai History*، (از شرق و غرب ایران: مطالعاتی در تاریخ بابی و بهایی)، ج. ۲ [لس آنجلس، ۱۹۸۴].
65. A. J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al Farid* (London, 1952).
۶۶. مک ایون، *Changes in charismatic authority in Qajar Shi'ism*، («تغییرات در مرجعیت کاریزماتیک در تشیع قاجاریه»)، در *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800-1925* («قاجار ایران: تغییرات سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی» ۱۸۰۰-۱۹۲۵) (ادینبورگ ۱۹۸۴)، ص. ۱۶۸ ویراستاران: ا. بسورث و سز. هیلن برتند.
۶۷. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، لوح شیخ (قاهره، ۱۹۲۰)، (ترجمه شوقی افندی، *Epistle to the son of the wolf* (Wilmette, III, 1941)
۶۸. میرزا حسین علی نوری بهاء الله، الواح مبارکه حضرت بهاء الله شامل اشراقات (بی تا، تهران، بی تا).
69. E. G. Browne, *A Year Amongst the Persians*, 3rd. ed. (London, 1950).
- مترجم
- کتاب‌های زیر علاوه بر کتبی است که در لیست بالا آمده و مترجم از آن‌ها استفاده کرده است.
۱. شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرت الله، مودت، مؤسسه معارف بهایی بلسان فارسی، چاپ دوم، ۱۹۹۲.
۲. نبیل زرنندی، مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، نسخه دیجیتال کتابخانه بهایی.
۳. مک ایون، *The Messiah of Shiraz, Studies in Early and Middle Babism*، (BOSTON, LEIDEN, 2009)
۴. قرآن کریم.

۵. نهج البلاغه.
۶. بخار الأنوار، ج. ۵۳.
۷. حسینی، محمدرضا، خدای عصر ارتباطات، کتاب ۴ از سری کتاب‌های سایت بهایی پژوهی، انتشارات گوی، ۱۳۸۸.
۸. بیان عربی.
۹. فاضل مازندرانی، اسرار الآثار.
۱۰. دانشنامه بهایی.
۱۱. حسینی‌علی نوری، اقتدارات.
۱۲. مجمع البحرین.
۱۳. فیض، محسن، جای پای تزار، کتاب ۲ از سری کتاب‌های سایت بهایی پژوهی، انتشارات گوی، ۱۳۸۸.
۱۴. سید محمد بنی‌هاشمی، راز پنهانی و رمز پندایی (تهران، نشر نیک معارف، ۱۳۸۴ چاپ اول).
15. The crisis in Babi and Baha'i studies: part of a wider crisis in academic freedom?, British Journal of Middle Eastern Studies, Volume 17, Issue 1 1990.
۱۶. میرزا حسین‌علی نوری بهاء‌الله، کتاب اقدس.
۱۷. رحیق مختوم، چاپ قدیم و جدید.

پی‌نوشت‌ها

i. برای مطالعه درباره‌ی زندگی او و تحلیل بهائیان از عملکرد وی پس از نقض عهد (به ترتیب) رجوع کنید به:

۱. زندگینامه‌ی نویسنده در تالار گفتگوی خاورمیانه (Middle East Forum) به آدرس:

<http://www.meforum.org/staff/Denis+MacEoin>

2. Marginality and apostasy in the Baha'i community, Dr. Moojan Momen, Religion, Volume 37, Issue 3, September 2007, p. 194.

ii. اشاره به یکی از اصول دوازده‌گانه بهائیان به معنای جستجوی (آزادانه‌ی) حقیقت.

iii. در واقع در اینجا با دو مشکل مواجهیم مشکل اول فاصله زمانی حدوداً صد و پنجاه‌ساله‌ی

ما و آن‌ها که منابع تاریخی موجود همیشه به خوبی آن‌را پر نکرده‌اند؛ و مشکل دوم (که

حتی با وجود پشت سر گذاشتن مشکل اول بر سر جای خود باقی است) یعنی ابهام ذاتی

و (چنانچه خواهید دید) گهگاه تغییر ادعاهای این افراد است. این درست ماجرای است که

در مورد خود باب هم به وقوع پیوست. وی ابتدا خود را باب و غلام و ذکر امام زمان و

بعد خود او و بعد ترها پیامبری جدید خواند. (موعود شیراز، ص. ۵۶۱)

iv. در این جا طرح دو سؤال مناسب می‌نماید.

سؤال اول این‌که اگر واقعاً باب ازل را به چانشینی خود برگزیده بود، چرا این همه ادعاهای

گوناگون در سال‌های کمی مطرح شده است؟ در پاسخ به این مسأله باید به چند نکته

توجه داشت. اول این‌که چنان‌که در اول مقاله اشاره شد، در جنگ قدرت همیشه کسانی

هستند که مقید به قیدی نیستند. به سادگی می‌توانند با لباس تلبیس برخی واقعیت‌ها را

نادیده بگیرند. (مثال روشن این داستان در ماجراهای بعد از رحلت پیامبر اسلام صلی‌الله

علیه و آله روی داد. توجه داشته باشید تأکید پیامبر بر وصایت و خلافت و وزارت

امیرالمؤمنین روشن‌تر از آن است که بتوان آن‌را انکار کرد. از یوم الدار - روزی که در

اطعام به نزدیکان امیرالمؤمنین را وصی و خلیفه خویش خواندند (ن.ک. به تفاسیر شیعه و سنی ذیل آیه وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (قرآن کریم، ۲۶، ۲۱۴) - بلکه قبل از آن در وحی نخستین (ن.ک. نهج البلاغه، خطبه‌ی قاصعه)) تا آخرین روزهای حیات پیامبر مملو از شواهد این داستان است، حال آن‌که عمر شش‌ساله‌ی ادعاهای باب و تلاطم آن ماجرا را ساده‌تر از مورد اسلام هم می‌کند. بایان ازلی نیز ماجرای ازل و بهاءالله را با این ماجرا و نیز با داستان هارون و سامری مقایسه کرده‌اند. (برای این منظور نگاه کنید به تنبیه النائمین و نیز هشت بهشت) دیگر این‌که همان‌طور که گفته‌ایم همه‌ی این مدعیان مدعی جانشینی باب و من یظهره نبوده و حتی شماری از آنان خود را زیر دست ازل و مطیع او می‌دانسته‌اند. (برای مثال نگاه کنید به داستان سید بصیر در صفحات پیش رو)

پرسش دوم این‌که چرا برخلاف انتظار منابع بهایی - و مشخصاً عبدالبهاء و شوقی افندی - شمار مدعیان من یظهره‌اللهی را چنان خواهید دید بی‌واهمه افزایش می‌دهند؟ در نظر اول این یعنی تضعیف جایگاه بهاءالله و او را هم‌عرض با چندین مدعی دیگر قرار دادن. حال آن‌که نویسنده‌ی مقاله این نظرات را اغراق‌آمیز می‌داند. مسأله‌ی مورد شک این است که چرا آن‌ها بر این ادعاها (بر فرض وجود همه آن‌ها) سرپوش نگذاشته یا مانند دنیس مکایون دست‌کم آن‌ها را مدعی چیزی جز من یظهره‌اللهی نمی‌نامند؟ این رفتار اگرچه در ابتدا ممکن است غفلتی از جانب آنان به نظر رسد، اما در واقع حل‌کننده‌ی مشکل دیگری است که بهائیت با آن مواجه است. توضیح آن‌که چنان‌که خواهید دید دلایلی - هرچند نه صد درصدی - مبنی بر این‌که من یظهره‌الله قرار بود سال‌ها بعد از باب ظهور کند و جامعه‌ی بابی هم، چنین انتظاری داشت وجود دارد. این گفته که افراد زیادی خود را من یظهره‌الله خواندند در واقع ضمناً می‌گویند جامعه‌ی بابی آن روز سخت منتظر من یظهره‌الله بود.

۷. البته او خود را چنان‌که خواهید دید در عباراتی که ارتباط چندانی با آن برقرار نمی‌کنم دیگر پیامبران الهی نیز می‌نامد. ممکن است کسی این عبارات را با «يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ وَ شَيْتٍ فَهَا أَنَا ذَا آدَمَ وَ شَيْتٍ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى نُوحٍ وَ وَادِهِ سَامٍ فَهَا أَنَا ذَا نُوحٍ وَ سَامٍ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ فَهَا أَنَا ذَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُوسَى وَ يُوشَعَ فَهَا أَنَا ذَا مُوسَى وَ يُوشَعَ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عِيسَى وَ شَمْعُونَ فَهَا أَنَا ذَا عِيسَى وَ شَمْعُونُ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا فَهَا أَنَا ذَا مُحَمَّدٍ (ص) وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ (ع) فَهَا أَنَا ذَا الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ أَلَا وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْأَئِمَّةِ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ (ع) فَهَا أَنَا ذَا الْأَئِمَّةِ» (جملاتی که امام زمان علیه‌السلام براساس برخی روایات (بحار الأنوار، ج. ۵۳، ص. ۹، باب ۲۸ - ما یکون

عند ظهوره ع بروایه) در هنگام ظهور در حالی که به کعبه تکیه داده‌اند می‌گویند) مقایسه کند. در جواب می‌گوییم قرائتی در ادامه همان روایت و در دیگر روایات مبنی بر این که این عبارات مجاز است وجود دارد. مثلاً در روایتی از امام باقر علیه‌السلام در کتاب غیبت نعمانی آمده است که آن حضرت هنگام ظهور در حال تکیه به کعبه چنین می‌گوید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا نَسْتَشِيرُ اللَّهَ وَ مَنْ أَحَابَنَا مِنَ النَّاسِ وَ إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ مُحَمَّدٍ وَ نَحْنُ أَوْلَى النَّاسِ بِاللَّهِ وَ مُحَمَّدٍ ص فَمَنْ حَاجَنِي فِي آدَمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِآدَمَ وَ مَنْ حَاجَنِي فِي نُوحٍ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِنُوحٍ وَ مَنْ حَاجَنِي فِي إِبْرَاهِيمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ حَاجَنِي فِي مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِمُحَمَّدٍ وَ مَنْ حَاجَنِي فِي النَّبِيِّينَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِالنَّبِيِّينَ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ فَأَنَا بَقِيَّةٌ مِنْ آدَمَ وَ ذَخِيرَةٌ مِنْ نُوحٍ وَ مُصْطَفَى مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَ صَفْوَةٌ مِنْ مُحَمَّدٍ (ص) (بحار الأنوار ج ۵۲ ص ۲۳ به نقل از الغيبة للنعمانی ۲۷۹)». منصفانه بگویم در ابتدای امر این احتمال برای بهاء‌الله هم - در فرض صادق پنداشتن او در اصل ادعایش - رواست. اما او جایی دیگر چنانچه در متن اشاره شده می‌گوید خودش در قالب پیامبران مختلف رنج و مصیبت دیده است. این گفته احتمال مجاز را کم کرده متن را به گونه‌ای قرار می‌دهد که چنان که گفتم ارتباط برقرار کردن با آن برایم مشکل است.

vi. این البته تنها قتل بحث برانگیز تاریخ بهائیت نیست. نمونه‌های دیگری از اتهام ترور از هر دو سو در کتب بایبان و بهائیان موجود است.

vii. حتی بنا بر ادعای بهائیان برخی فرزندان صبح ازل نیز به سوی بهاء‌الله شتافتند. با این حال کسانی از نزدیکان وی مثل خواهرش عزیزه خانم به مخالفتی جدی با بهاء‌الله برخاستند.

viii. چنان که در مقاله خواهید خواند در پی درگیری‌هایی که پس از اعدام باب بین بایبان و حکومت روی داد، بابی‌ها به عراق تبعید شدند. البته تعدادی از آنها دستگیر و کشته شدند. این یکی از عواملی بود که بایبان را به زندگی مخفیانه و تقیه واداشت. امری که در مورد بایبان ازلی تا امروز نیز ادامه یافته است. البته مظلوم‌نمایی صرف بایبان صحیح نیست. آن‌ها سوء قصد نافرجامی به جان ناصرالدین شاه داشتند. در مورد بابی بودن قاتل نهایی شاه، میرزا رضای کرمانی نیز بحث‌هایی وجود دارد. (به عنوان مثال او در بازجوییش - روزنامه اطلاعات - شماره ۲۳۶۶۶ - ۱۳۸۵/۴/۱۲ صفحه ۶ - می‌گوید که با شیخ ابوالقاسم برادر شیخ احمد روحی از استانبول به تهران حرکت کرده است. جایگاه شیخ احمد روحی داماد ازل در بابیه بر اهل تحقیق شناخته شده است. تفصیل بیشتر این موضوع از حوصله‌ی این مقاله خارج است.) در هر صورت نقش بایبان مخفی و تأثیر آن در تاریخ فرهنگی ایران از رازهای ناگشوده‌ی تاریخ معاصر ایران است.

ix. در این باب مراجعه کنید به حسینی، محمدرضا، «خدای عصر ارتباطات» کتاب ۴ از سری کتاب‌های سایت بهایی پژوهی، انتشارات گوی، ۱۳۸۸.

x. Los Angeles Baha'i Study Class Newsletter, 1979, pp. 4-12.

xi. پاتریشیا لی اسمیت (Patricia Lee Smith) متولد ۳۰ دسامبر ۱۹۴۶ با نام هنری پتی اسمیت (Patti Smith) خواننده و شاعر آمریکایی است.

xii. سر مالکوم بردبری (Sir Malcolm Stanley Bradbury) متولد ۷ سپتامبر ۱۹۳۲ در گذشته‌ی ۲۷ نوامبر ۲۰۰۰ نویسنده و فرد دانشگاهی انگلیسی بود.

xiii. کارل هاینریش مارکس (Karl Heinrich Marx) متولد ۵ مه ۱۸۱۸ در ترییر، پروس - در گذشته‌ی ۱۴ مارس ۱۸۸۳ در لندن، انگلستان، متفکر انقلابی، فیلسوف، جامعه‌شناس، تاریخ‌دان، اقتصاددان آلمانی و از تأثیرگذارترین اندیشمندان تمام اعصار است. او به همراه فردریش انگلس، مانیفست کمونیست (۱۸۴۸) که مشهورترین رساله‌ی تاریخ جنبش سوسیالیستی است را منتشر کرده است. مارکس همچنین مؤلف سرمایه مهم‌ترین کتاب این جنبش است. این آثار به همراه سایر تألیفات او و انگلس، بنیان و جوهره‌ی اصلی تفکر مارکسیسم را تشکیل می‌دهد.

xiv. آرتور کستلر (Arthur Koestler) متولد ۵ سپتامبر ۱۹۰۵ در بوداپست - مرگ: ۳ مارس ۱۹۸۳ در لندن، داستان‌نویس، وقایع‌نگار و روزنامه‌نگاری از یهودیان مجارستان بود که در سال ۱۹۴۵ تابعیت انگلیس را به دست آورد. کستلر در جوانی از طرفداران سرسخت کمونیسم بود و در ۱۹۳۱ به حزب کمونیست آلمان پیوست، اما هفت سال بعد در بحبوحه‌ی دادگاه‌های مسکو از حزب جدا شد و در باقی عمر خود به یکی از مخالفین آشتی‌ناپذیر استالینسم و یکی از فعالان ضد کمونیست تبدیل شد. شاهکار او رمان ظلمت در نیمروز است که به پرده آهنین و محاکمات فرمایشی در شوروی دوران استالین می‌پردازد.

xv. ژنرال آگوستو پینوشه (Augusto Pinochet) (متولد ۲۵ نوامبر ۱۹۱۵ در واپاریزو - ۱۰ دسامبر ۲۰۰۶ در سانتیاگو)، از نظامیان شیلی بود که در کودتای ۱۹۷۳ شیلی (۱۱ سپتامبر سال ۱۹۷۳) دولت سوسیالیست سالوادور آلنده را سرنگون کرد و به مدت ۱۷ سال ریاست جمهوری شیلی را تا سال ۱۹۹۰ به عهده داشت. به دنبال کودتای او در سال ۱۹۷۳ علیه دولت چپ سالوادور آلنده، هزاران نفر در شیلی به زندان افتادند. در طی حکومت نظامی پینوشه تعداد نزدیک به ۳۰۰۰ نفر کشته و ناپدید شدند و ۳۰۰۰۰ نفر بازداشت شدند.

xvi. عیدی امین دادا اومه (Idi Amin Dada) تولد حدود ۱۹۲۵ - در گذشته ۱۶ آگوست ۲۰۰۳، رهبر خودکامه، دیکتاتور نظامی و همچنین سومین رئیس جمهور اوگاندا از ژانویه سال ۱۹۷۱ تا آوریل سال ۱۹۷۹ بود. او که فرماندهی ارتش اوگاندا را در اختیار داشت، قدرت

را با کودتا علیه میلتون اوبوته به چنگ آورد و در دوران حکومت خود در زمینه نقض حقوق بشر از جمله اعدام‌های خودسرانه، سرکوبی مخالفان سیاسی و اقلیت‌های قومی و اخراج آسیاییان از کشور کارنامه سیاهی از خود به جای گذاشت. مقتولان دوران فرمانروایی وی بین صدهزار تا پانصد هزار نفر شمارش می‌شوند.

xvii. البته سازگاری بهائیان با شرایط موجود چیز تازه‌ای نیست. بهائیان از دیرباز چه در تبلیغ و چه در رفتار از آموزه‌های اصلی خویش فاصله گرفته‌اند. روایت شوقی افندی از حضور پدر بزرگش عبدالبهاء در مراسم مذهبی مسلمانان (و این که چگونه در آخرین جمعه عمرش [لابد مثل هفته‌های دیگر در نماز جمعه اهل سنت] شرکت کرده است) در Shoghi Effendi, *God Passes By*, US Bahá'í Publishing Trust, 1979 second printing Chapter XXI: The Passing of 'Abdu'l-Bahá, p. 313-320، و یا نقل‌هایی از روزه [و شاید به تعبیری دقیق‌تر امساک از اتیان مفطرات] عبدالبهاء و دیگر بهائیان در ماه مبارک رمضان در کتاب یکی از مستشرقان (M. H. Phelps, *Life and Teachings of Abbās Effendi*, London, 1912, p. 101) قابل انکار نیست. هر چند بهائیان چنین رفتارهایی را به رفتار با روح و ریحان با دیگران تفسیر می‌کنند، اما نماز جماعت در بهائیت وجود ندارد و تقیه نیز حرام شمرده شده است.

اضافه شدن بودیسم (که در عقاید غیر توحیدی آن شکی نیست) به فهرست ادیان آسمانی (چون اسلام، مسیحیت و یهودیت) از سوی بهائیان متأخر (به تبع عبدالبهاء و شوقی افندی) در حالی که در آثار سید باب و بهاء‌الله اثری از آن به چشم نمی‌خورد تنها سیاستی است برای نشان دادن این که بهائیت نیز در راستای تمام ادیان دیگر است، و هم‌چنین برای جذب بودایی‌هایی که باید در تبلیغ به آن‌ها گفت یک بودایی واقعی یک بهائی امروزیست. (مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۳، ص ۳۷۸؛ اما از جهت ادیان سائره در نصوص بهاء‌الله و کتب احبنا مثل کتاب میرزا ابوالفضل ذکر حضرت زردشت و حضرت بودا و برهما و کانیوشنس مصرّح است و همچنین در مکاتیب من. در بنیادیت اساس حضرت زردشت و حضرت بودا بسیار موافق ولی بعد تحریف و تغییر یافت.)

xviii. اگر بهائیان صاحب رأی در یک شهر از نه نفر تجاوز کنند، محفل محلی تشکیل می‌شود. محفل ملی اعضای نه‌نفره‌ای هستند که اعضای محافل محلی در یک کشور زیر نظر آنان فعالیت می‌کنند.

xix. کاخ وست‌مینستر (Westminster Abbey) کلیسایی تاریخی در مرکز شهر لندن است که عمدتاً به سبک معماری گوتیک ساخته شده و مکان سنتی مراسم تاج‌گذاری، ازدواج و تدفین شاهان و شهبانوهای بریتانیایی است.

xx. هربرت مارکوزه (Herbert Marcuse) متولد ۱۹ جولای ۱۸۹۸ - درگذشته‌ی ۲۹ جولای ۱۹۷۹، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی و از اعضای اصلی مکتب فرانکفورت بود.

xxi. این پیش‌بینی نویسنده امروزه محقق شده است. رویگردانی دسته‌های مختلفی از بهائیان فرهیخته غربی که بعضاً خود روزی به مبارزه با ناقضین عهد پرداخته‌اند، از بهائیت (یا از بیت‌العدل) شاهدهی بر این ماجراست. بحث‌های داغی که در فضای مجازی در سال‌های اخیر در سایت‌ها و گروه‌های اینترنتی از جانب این افراد در جریان بوده بهائیت را به تکاپو واداشته است. برای مطالعه‌ی تفصیلی‌تر در این باره به مقاله موژان مومن، نویسنده‌ی بهائی، به «نام حاشیه‌ای شدن» [مراد خروج از فرمان بیت‌العدل است] و ارتداد [نقض عهد] در جامعه بهائی» مراجعه کنید.

Marginality and apostasy in the Baha'i community, Dr Moojan Momen, Religion, Volume 37, Issue 3, September 2007, Pages 187-209.

xxii. «Divisions and Authority Claims in Babism (1850-1866)», *Studia Iranica* 18, 1 (1989), pp. 93-129

xxiii. البته وی در هنگام انتشار مقاله در سال ۱۹۸۹ م. در این دانشگاه بوده است.

xxiv. مقاله‌ی حاضر در تاریخ ۱۹۸۹ م. سه سال بعد از مقاله‌ی مذکور در مجله مطالعات

ایران انتشار یافته است. بیست سال بعد نویسنده این مقاله را همراه با بخشی دیگر از

نوشته‌هایش در مورد بابیت و بهائیت در کتاب مسیح شیراز منتشر ساخته است:

The Messiah of Shiraz Studies in Early and Middle Babism, Denis Martin MacEoin, Leiden, Boston, 2009.

xxv. ابتدای این بازه زمانیست که باب ادعای خود را آشکار کرد. این سال، مبدأ تاریخ بهائیان

است که به آن بدیع می‌گویند. سال آخر هم، سال اعدام باب در تبریز است.

xxvi. شاید تذکر این نکته بی‌جا نباشد که تاریخ کوتاه بهایی، هرگز از چنین منازعاتی خالی نبوده

است. اختلاف در مسأله‌ی جانشینی تنها در زمان بنیان‌گذار آیین بهایی رخ نداد، بلکه می‌توان شبیه

چنین اختلافاتی را به ترتیب پس از مرگ بهاء‌الله، عبدالیهاء و شوقی افندی در آسمان غبارآلود

تاریخ رصد کرد. بررسی محتوای هریک از این چالش‌ها خود تحقیقی مستقل می‌طلبد.

xxvii. شاید تعبیرات موجود در لوح مباهله‌ی بهاء‌الله، درباره‌ی صبح ازل نیز اشاره‌ای به همین

ادعا باشد. آنجا که می‌گوید: انا اشتهرنا اسمه بین العباد بحکمة من لدنا و ان ربك هو الحاكم علی

ما پرید. (مائده آسمانی (۱۲۹ بدیع)، ج. ۴، ص. ۲۸۰).

xxviii. در این مقاله بارها از شخصیت‌های مقدس بهائیان (و البته از آن‌سو در مواردی از پیامبر

اسلام و ائمه‌ی اسلام علیهم صلوات‌الله) بدون عناوین و القاب متداول بین بهائیان (و ما

مسلمانان) نام برده می‌شود. نویسنده در موارد متعددی از باب و بهاء‌الله به سادگی با شیرازی و

نوری یاد می‌کند. مترجم البته در این استعمالات (که روشن است دست‌کم در مورد معصومین

علیهم‌السلام باب میل او نیست) دستی نبرده و به مانند دیگر موارد به متن وفادار مانده است.

[گاهی به جای شیرازی، شیرازی (باب) نوشته شده است.] امیدواریم خوانندگان بهایی این امر را حمل بر توهین و جسارت به بزرگان‌شان نکنند. نویسنده خود در این باره (در مقدمه‌ی کتابی که حاوی این مقاله و نوشته‌های دیگری از اوست) می‌نویسد: «من مرتباً در متن، پاورقی‌ها و کتابشناسی با کلمه‌ی شیرازی به باب اشاره می‌کنم [در متن و خصوصاً پاورقی‌های همین مقاله نیز متعدد هم از ازل و هم از بهاءالله با عنوان توری یاد می‌کند. اثر مورد اشاره تعیین‌کننده‌ی مراد نویسنده است. (مترجم)]، چرا که می‌خواهم او را در کنار همه‌ی همدانی‌ها، اصفهانی‌ها، تهرانی‌ها و همه‌ی کسان دیگری که او در کنار آن‌ها زیست و پیامش را در میان آن‌ها تبلیغ کرد قرار دهم. من امیدوارم با انجام این کار من او را از قدرت‌های خارق‌العاده‌ی [پنداشته‌شده (مترجم)] اش جدا ساخته به خوانندگان اجازه دهم وی را همان‌طور که تاریخ به ما نشان می‌دهد، نه به چشم شخصیتی فراتر از تاریخ ببیند. این به من ربطی ندارد که بگوییم او در واقع یک مرد عادی بود یا مظهری الهی یا یک... [به احترام خوانندگان امری این نوشته، از ترجمه این قسمت صرف‌نظر کرده‌ایم. (مترجم)] (ن.ک. به:

The Messiah of Shiraz Studies in Early and Middle Babism, Denis Martin MacEoin, Leiden, Boston, 2009, pp. xx and xxi).

xxix. مقتضای قواعد عربی استفاده از تعبیر الأدلاء الاولیه است. من این جا و بعد از این در مواردی به غلط‌های دستوری موجود در عبارات عربی مورد اشاره بزرگان امری اشاره کرده‌ام. البته در بسیاری از موارد می‌توان با توجیهاتی خلاف ظاهر این، محمول صحیحی برای این اغلاط دست و پا کرد. این اشکال از دیرباز از سوی مخالفین به بهاییان وارد می‌شده حال آنکه بایان آن‌را از اختیارات پیامبر دانسته‌اند (دانشنامه ایرانیکا، مدخل باب) و گاه نیز این امور را نشانه‌ای از بی‌اهمیت بودن این امور دانسته و گفته‌اند باب، لغت را از قید صرف و صرف و نحو آزاد کرده است.

xxx. نویسنده‌ی مقاله در این بخش از ترجمه یا تردید مواجه شده است. وی با نقل عبارت عربی به صورت قدر به فتح قاف یا قرار دادن؟ در معنای آن توقف کرده است. روشن است که مراد قدر است.

xxxi. ترشیز نام قدیم کاشمر است. شیخ علی عظیم ترشیزی یکی از برجسته‌ترین پیروان باب بود که در جریان اعدام برخی بایان پس از سوء قصد نافرجام به ناصرالدین‌شاه، نیز کشته شد.

xxxii. امی بودن باب (که خودش اینجا و بایان در نوشته‌هایشان، مدعی آن شده‌اند) یا چالش جدی رویه‌روست. باب خود در بیان عربی صفحه‌ی ۲۵ از معلم مکتب‌خانه‌اش سخن به میان می‌آورد: «قل أن یا محمد معلمی فلا تضربنی... و إذا أردت ضرباً فلا تتجاوز عن الخمس ولا تضرب علی اللحم...». او از معلمش درخواست می‌کند که او را نزند، و اگر

خواست بزند بیش از پنج ضربه نزنند و بر روی گوشت هم نزنند. این نشان می‌دهد که ایشان از همان سن کم به مکتب‌خانه می‌رفته‌است. گزارش‌های دیگری نیز بر این امر دلالت می‌کنند. بهایان و بهایان طبق تأیید اجمالی این گزارش‌ها معتقدند شرکت باب در کلاس درس نه از سر تعلیم و تعلم که صورتی بوده‌است. آن‌ها می‌گویند معلمش چیزی برای یاد دادن به باب نداشته، از هوش و استعداد وی در تعجب بوده‌است! دنیس مکایون، در پاورقی ش. همین مقاله معنای صحیح امی بودن وی را (البته به طور ضمنی) نه درس ناخواندگی، بلکه تعلق نداشتن به زمره‌ی علما می‌داند. [البته لغت «امی» در زبان عرب قابلیت تحمّل چنین معنایی را ندارد.] با این حال خودش در جایی دیگر (دانشنامه ایرانیکا، مدخل سید علی محمد باب؛ و نیز ن.ک. به همین متن مدخل در کتاب موعود شیراز از نویسنده) از یک سال، شرکت منظم باب در درس‌های سیدکاظم رشتی، رهبر شیخیه، در کربلا سخن می‌گوید. فاضل مازندرانی مبلغ شهیر بهایی، در کتاب اسرار الآثار مواردی از مکتوبات سید باب را درج کرده که در آن‌ها از سیدکاظم رشتی با عنوان «معلمی» تعبیر شده:

• در ص ۳۵ جلد اول می‌نویسد:

«و در توقیعی است: و أما ما رأيت من آيات مُعَلِّمِي الخ که مراد از معلم حاجی سیدکاظم رشتی می‌باشد.»

• در ص ۶۱ و ۶۲ جلد دوم از آغاز تفسیر بقره این عبارت را آورده:

«ثُمَّ جَاءَ خَبْرُ قَوْتِ الْجَلِيلِ وَ الْعَالَمِ الْحَلِيلِ مُعَلِّمِي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ مِنْ هُنَالِكَ» یعنی: پس خبر قوت عالم بزرگوار معلم من از آنجا آمد خدایش رحمت کند. در این سخن به قوت حاجی سیدکاظم رشتی در کربلا اشاره می‌کند.

بعیند نیست به شرکت‌کنندگان در درس رهبر شیخیه، عالم اطلاق گردد. با این حال حتی عده‌ی زیادی از متقدمین باب نیز وی را عالم نمی‌دانند. برخی از آن‌ها معتقدند آثار باب حاوی اشتباهاتی پیش پا افتاده است که هرگز از یک عالم سر نمی‌زنند. (البته بهایان چنین اشتباهاتی را از اختیارات یک پیامبر می‌دانند و گاه نیز آن را دلیل بر امی بودن او مطرح می‌سازند!) در مجموع به نظر می‌رسد اگرچه نمی‌توان باب هنگام آغاز ادعا، بیست و چندساله را، «عالمی» شیعی دانست اما او تا آن زمان (و شاید بعد از آن)، (دست‌کم به قول بهایان در ظاهر) مقدار قابل توجهی از عمرش را صرف درس و بحث کرده بود.

xxxiii. روشن است که مقتضای قواعد نحوی مرآت به تنوین مکسور است! جالب این‌که نه تنها

مرآتاً در اینجا به کار نمی‌رود، بلکه عرب‌زبانان بنا بر لغت مشهور اساساً هیچ‌گاه مرآتاً نمی‌گویند.

xxxiv. البته باید گفته شود: أحد عشر واحداً.

xxxv. عزیزه‌خانم در تنبیه النائمین شب را به غیبت خورشید وجود باب، و به تعبیر خودش «شمس نقطه» تفسیر می‌کند. وی اندکی بعدتر، با اشاره به اینجا می‌گوید وقوع شب خود دلیل فاصله‌ی قابل توجه بین مرگ باب و ظهور من یظهره‌الله است.

xxxvi. در اینجا آقای مکایون به اشتباه روز را در کنار شب ترجمه کرده است. اشتباه وی در ترجمه تصحیح شده است.

xxxvii. در اینجا نیز ترجمه‌ی آقای مکایون تخت بوده و غلط است؛ زیرا عرش در فرهنگ بابی به معنی تخت نیست؛ بلکه به معنای جسد می‌باشد.

xxxviii. جالب توجه است که - چنان‌که نویسنده به تعابیر احترام‌آمیز نسبت به بهاء‌الله استشهاد کرده است (پاورقی ش.)، نقطه‌ی الکاف به دوره‌ی قبل از انشعاب بابی/ بهایی متعلق است. مؤثران مومن با استشهاد به همین امر (تقدم زمان نگارش)، نظر برآون در عدم انتظار ظهور زود هنگام من یظهره‌الله وارد کرده است. (دانشنامه بهایی، مداخل میرزا یحیی). از این رو انگیزه‌ی جعل چنین امری در نقطه‌ی الکاف ضعیف می‌نماید. از دگرسو طبیعی است که بهائیان - آن هم در اثری که سال‌ها بعد از اختلاف برادران نوری به تحریر درمی‌آید - انگیزه‌ی قابل توجهی برای تحریف تاریخ داشته‌اند.

xxxix. در صفحه‌ی ج پاورقی دوم کتاب «قسمتی از الواح خط نقطه اولی و آقا سیدحسین کتاب» نگاشته شده است: مراد عینال ازل است که پس از بیرون رفتن از ایران دیگر او را ندیده و در بین بابیه به قاتله مشهور بوده است.

xl. در زبان عربی عباراتی مانند لیل الیل، یوم ایوم، ظل ظلیل و... برای تأکید می‌آید. (به عنوان نمونه ن.ک. به: مجمع البحرین: ج ۳، ص ۵۵) یعنی شب بسیار تاریک و... عبارت ازل از لیل و ثمر ثمیر نیز از همین قبیل است!

xli. در این جا نویسنده خود از حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام به امام تعبیر کرده است. چنانچه قبلاً اشاره کردم برخلاف میل باطنی برای وفاداری به متن از اضافه کردن القاب احترام‌آمیز و جمله تعریفیه علیه‌السلام پس از ذکر نام ائمه علیهم‌السلام اجتناب شده است.

xlii. منظور سال هفتم از سیستم سال‌شماری بدیع است که مبدأ آن آغاز طرح ادعای باب است.

xliii. البته گزارش کتاب تلخیص تاریخ نبیل زرنندی در این باره، حاوی ناسازگاری درونی است:

(۱) ملاحسین بشرویه‌ای در شب ۲۷ ماه رمضان ۱۲۶۰ نامه‌ای برای باب فرستاد. (ص ۱۱۲)

(۲) باب پس از وصول نامه‌ی ملاحسین عازم سفر حج شد. (ص ۱۱۵)

(۳) سفر باب به مکه تا مراجعت به بوشهر نه ماه قمری به طول انجامید. (ص ۱۲۸)

(۴) سپس ماجرای مربوط به شیراز در صفحه ۱۴۲ آمده است:

«باری حضرت باب در منزل خویش با عائله مبارکه خود بسر می بردند تا اولین عید نوروز بعد از اعلان امر حضرتش فرارسید. روز نوروز مطابق بود با روز دهم ربیع الاول ۱۲۶۱ ه.ق.» در نتیجه اگر سفر حج را از اول شوال ۱۲۶۰ محاسبه کنیم (یعنی درست سه روز پس از رسیدن نامه‌ی ملاحسین) و نه ماه به آن بیافزاییم به آخر ماه جمادی‌الثانیه ۱۲۶۱ ه.ق می‌رسیم، از طرفی طبق شماره (۴) وی چند ماه قبل از این زمان باید در منزل خویش بوده باشد. پس حداقل یکی از ۴ گزاره فوق باطل است. محتمل است اساساً باب به حج نرفته باشد. لذا باید باب تحقیق در این رابطه را باز دانسته و درباره انگیزه احتمالی تحریف یا تصحیف در اصل یا کیفیت سفر او اندیشه تحقیق نمود.

xliv. هر چند معلوم نیست بتوان با قطعیت تمام موارد بر شمرده شده از جانب شیخ عزیزالله نوری را تأیید کرد، اما در عین حال منابع دیگری هم اجمالاً از چنین ادعاهایی سخن به میان آورده‌اند.

xlv. برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد ارتباطها و حمایت‌های دولت روسیه از بهاءالله ر.ک. فیض، محسن، «جای پای تزار»، کتاب ۲ از سری کتاب‌های سایت بهایی پژوهی، انتشارات گوی، ۱۳۸۸.

xlvi. هر چند گفته نویسنده درست به نظر می‌آید اما جالب توجه است که عده‌ای قابل توجه از بایبان (قبلاً شیخی) اندکی قبل از زمان ازل (یعنی پس از مرگ سیدکاظم رشتی) به بهانه‌ی یافتن امام غائب عجل‌الله فرجه الشریف از اسلام خارج شده و به زعم خود منجی را یافتند. نجات‌دهنده‌ای که زندگی کوتاهش ۶ سال بعد از آغاز ادعایش بی‌آن‌که گامی در اصلاح عالم بردارد، پایان یافت. تأسف آور است که آن‌ها در عوض بازگشت به دامان اسلام پس از مرگ او، غیبت جانشین پیامبر مزعوم خویش (باب) را یا غیبت امام زمان علیه‌السلام مقایسه کرده‌اند. اگر بنا بود که رهبری غایب را بپذیرند، چرا به غیبت امام زمان قائل نشدند و به نص صریح روایات فراوان موجود در این باب توجه نکردند؟ و چرا و چرا...

xlvii. شیرازی، پنج شأن، ۲۵۹.

xlviii. این نوشته نیز تحلیلی معتقدانه از یک بهایی می‌نماید. در رابطه با نظر بهاییان مبنی بر تعیین ازل به عنوان رهبر اسمی آیین بابی دگر بار به بخش آغازین مقاله نظری اندازید.

xlix. صرف نظر از این که ممکن است شوقی در این گزارش به نفع بهاءالله اعرافی کرده باشد، این نقل یادآور قضیه‌ایست که در مورد خود حروف حی رخ داد. ملاحسن بجزستانی یکی از حروف حی بود که از باب برگشته و مسلمان شد. میرزا علی محمد برای نگهداری مریدان، هر روز به نحوی مقام خود و ایشان را بالا می‌برد تا غرور کاذبی در آنان به وجود آید و وادارشان سازد تا به دنبالش روند و در این عرصه آن قدر بلندپروازی کرد و در حق بایبان گزاف گفت که یکی از حروف حی به نام ملاحسن بجزستانی چون آن اوصاف را در

خود نمی‌دید به تنگ آمد و از بابت دست کشید. (ن.ک. به: حسینعلی نوری، اقتدارات، صص. ۱۳۸ و ۱۳۹، ظهور الحق، ص. ۱۷۰).

i. روشن است که حتی در صورت هم‌زمانی قتل دیان و توفان شن در بغداد، نمی‌توان این امر را دلیلی برای حقیقت وی و مظلومیتش در قتل عنوان نمود.

ii. با این حال عزیه‌خانم مؤلف تنبیه النائمین در کتابش درست قبل از بیان مطلبی که ذکر شد (پاورقی ش.) قتل دیان را به خود بهاءالله نسبت می‌دهد. وی این مطلب را از حاشیه‌ی لوحی در پاسخ به میرزا محمدهادی قزوینی، از حسین‌علی نوری نقل می‌کند. او این کار را به مانند خونخواهی عثمان از جانب کسانی می‌داند که خود در قتلش موثرتر بودند تا امیرالمؤمنین علیه‌السلام!

iii. مناسب است در اینجا به نظر ادوارد براون در باب قدرت ازل پس از باب و نقد مؤثران

مومن، نویسنده‌ی بهایی مدخل صبح ازل در دانشنامه‌ی بهایی، اشاره‌ای کوتاه نمایم.

(http://www.bahai-encyclopedia-project.org/index.php?view=article&catid=56%3Aa-selection-of-articles&id=71%3Ayahya-mirza&option=com_content&Itemid=74)

او از براون نقل می‌کند که پس از مرگ باب تا زمانی که بهاءالله خود را من یظهرالله خواند همه‌ی بایبان ازل را رهبر روحانی خود می‌دانستند. (Browne, «Note W: Mīrzā Yahyā Subh-i-

Ezel,» Traveller's Narrative 350) وی در ادامه، با اشاره به برخی مدعیان من یظهري که

نویسندگان ازلی هشت بهشت از آن‌ها نام برده‌اند، و نیز گفته‌های خود ازل درباره‌ی پیروان

اسدالله دیان در کتاب المستیقف، که آن‌ها را «اسدیون» خوانده بود، و نقل براون از این دو کتاب،

گفته‌ی وی را با توجه به دیگر گفته‌های خودش نااستوار می‌داند. در ادامه پا را از این فراتر

گذاشته می‌گوید، برخلاف گفته‌ی براون، جنبشی که بهاءالله در آن ادعای من یظهري کرد حامی

ازل نبود. او البته برای این دیدگاه اخیر دلیلی اقامه نمی‌کند. به نظر می‌رسد گفته‌ها و نقل‌های او

تنها یک کلمه از دیدگاه براون (که با خط مشخص شده است) را زیر سؤال می‌برد. مومن با

تغافل از همه‌ی آنچه تا اینجا در این مقاله نقل شده و بعداً نقل خواهد شد (و شواهدی دیگر)

از این که بایبان همه طرفدار ازل نبوده‌اند، نتیجه گرفته که بدنه جنبش بایی پشتیبان ازل نبوده‌اند.

به سادگی باید به او یادآور شد بین سفید و سیاه هم رنگ‌هایی وجود دارد! تنها کافیست به جای

همه بگویم اکثر.

iiii. محمّره همان خرمشهر است.

liv. نویسنده هر دو عبارت طلعة النور و وجهة النور را به «the Face of Light» (صورت

نور) ترجمه کرده است. این ترجمه برای عبارت اول صحیح به نظر نمی‌رسد. یکی از

معانی طلعت، محلّ طلوع می‌تواند باشد.

iv. البته مقتضای قواعد نحوی به تکرار بردن آیهین نیست.

lvi. و من می گویم: سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (قرآن کریم: ۴۳: ۸۲)

lviii. ممکن است کسی این عبارات را با «یا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ وَ شَيْئِهَا

فَهَا أَنَا ذَا آدَمَ وَ شَيْئِهَا أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى نُوحٍ وَ وَلَدِهِ سَامَ فَهَا أَنَا ذَا نُوحٍ وَ سَامَ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ

أَنْ يَنْظُرَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ فَهَا أَنَا ذَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُوسَى وَ

يُوشَعَ فَهَا أَنَا ذَا مُوسَى وَ يُوشَعَ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عِيسَى وَ سَمْعُونَ فَهَا أَنَا ذَا عِيسَى وَ سَمْعُونَ

أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا فَهَا أَنَا ذَا مُحَمَّدٍ (ص) وَ

أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ (ع) فَهَا أَنَا ذَا الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ أَلَا وَ مَنْ

أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ مِنْ وَ لَدِ الْحُسَيْنِ (ع) فَهَا أَنَا ذَا الْأَنْبِيَاءِ» (جملاتی که امام زمان علیه السلام

بر اساس برخی روایات (بحار الأنوار، ج. ۵۳، ص. ۹، باب ۲۸ - ما يكون عند ظهوره (ع)

بروایه) در هنگام ظهور در حالی که به کعبه تکیه داده اند می گویند) مقایسه کند. در جواب

می گویم قرآنی در ادامه همان روایت و در دیگر روایات مبنی بر این که این عبارات مجاز

است وجود دارد. مثلاً در روایتی از امام باقر علیه السلام در کتاب غیبت نعمانی آمده است

که آن حضرت هنگام ظهور در حال تکیه به کعبه چنین می گوید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا نَسْتَنْصِرُ

اللَّهَ وَ مَنْ أَجَابَنَا مِنَ النَّاسِ وَ إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ مُحَمَّدٍ وَ نَحْنُ أَوْلَى النَّاسِ بِاللَّهِ وَ بِمُحَمَّدٍ (ص) فَمَنْ

حَاجَّنِي فِي آدَمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِآدَمَ وَ مَنْ حَاجَّنِي فِي نُوحٍ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِنُوحٍ وَ مَنْ حَاجَّنِي فِي

إِبْرَاهِيمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ حَاجَّنِي فِي مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ

بِمُحَمَّدٍ وَ مَنْ حَاجَّنِي فِي النَّبِيِّينَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِالنَّبِيِّينَ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ إِنَّ اللَّهَ

أَضْطَفَى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

فَأَنَا نَبِيٌّ مِنْ آدَمَ وَ ذَخِيرَةٌ مِنْ نُوحٍ وَ مُصْطَفَى مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَ صَفْوَةٌ مِنْ مُحَمَّدٍ (ص) (بحار الأنوار، ج.

۵۲، ص. ۲۳ به نقل از الغيبة للنعماني ۲۷۹)». منصفانه بگویم در ابتدای امر این احتمال

برای بهاء الله هم - در فرض صادق پنداشتن او در اصل ادعایش - رواست. اما او چنانچه

در متن اشاره شده می گوید خودش در قالب پیامبران مختلف رنج و مصیبت دیده است.

این گفته احتمال مجاز را کم کرده متن را به گونه ای قرار می دهد که چنان که گفتیم ارتباط

برقرار کردن با آن برایم مشکل است. دقیقاً همین نکته فارق بین مفهوم شیعی رجعت و

این قبیل جملات است.

lviii. عبارت وی چنین است: «و تشهد بانَّ الَّذِي جَاءَكُمْ بِاسْمِ عَلِيٍّ هُوَ النَّقْطَةُ وَ تَدْوِرُ فِي حَوْلِهَا أَرْوَاحُ

الْمُرْسَلِينَ».

Jix. ابتدای صحیفه‌ی شطیه چنین است: «قد أكثر القول فی ذلك و لكن الناس لا یفقهون آنچه از ظهورات معجزات که ذکر شد آنچه نسبت به این حقیر است کذب افتراه المکذوبون و آنچه نسبت بنقطه اصلیه و منبع فیض اولیه و مرایای مستحکمه از او داده شده صدق یفوز به المخلصون». آنچه از این تعابیر جالب توجه است، تأیید معجزه‌های «مرایای باب»، و تکذیب شدید ظهور معجزه از خود وی است. این سخن مشعر به دناست رتبه‌ی وی نسبت به آن‌هاست. مطلبی که بهاییان هرگز آن را نمی‌پذیرند. این صحیفه - علاوه بر آن‌که حاوی اعتراف ضمنی به نبود اعجازی جز آیه‌های باب (که قضاوت در باب اعجازشان مجالی دیگر می‌طلبید) در بهائیت می‌کند - نکته‌ی جالب توجه دیگری هم دارد. بهاءالله در بخشی از آن می‌گوید: «و در فرقان [قرآن] بسیار آیات دلیل بر این است اگرچه نفس آیه در نظر نیست و لکن مضامین آن آیات بدین قرار است مثلاً هو الذی خلقکم و رزقکم أفلا تبصرون و هو الذی أنبت من الأرض نباتاً حسناً أفلا تؤمنون و أنزل من السماء ماء أفلا تشکرون و خلق السموات و الأرض و ما بینهما و أسکن الجبال فضلاً من عنده و قليلاً منکم ما تفقهون». گذشته از این که در مواردی (که زیرشان خط کشیده شده) حتی مضمون‌ی از قرآن که وی این تعابیر را از آن نقل کرده موجود نیست [بله؛ آیات نبات حسن در ظاهر در مورد حضرت مریم سلام‌الله علیها به کار رفته است نه زمین (قرآن کریم، ۳: ۳۷)، لفظ الجبال و اسکان آنها (در زمین) هم در قرآن یافت نمی‌شود]، صرف نقل این چنینی آیات قرآن از این رو مهم است که وی در کتاب ایقان آیه‌هایی به غلط از قرآن کریم نقل کرده است. بهاییان آن‌ها را اشتباه نسخ می‌دانند. [در نسخه‌های جدید آن‌ها را اصلاح کرده‌اند. جالب است که نسخ تنها در استنساخ آیات قرآن و گاهی احادیث و ... اشتباهاتی تا این حد فاحش داشته‌اند!] در جای خود دلایل گوناگونی بر بطلان سخن آنان اقامه شده است (برای مثال رجوع کنید به مقاله‌ای از سایت بهایی پژوهی با عنوان «نقدی بر بخش آخر پاسخ فاران دوستی بر نقد دوستی از سایت بهایی پژوهی» (قسمت اول)) که در بخشی از شماره ۲ آن مقاله، این موضوع توضیح داده شده است. آدرس اینترنتی مقاله:

<http://www.bahairesearch.ir/html/index.php?name=News&file=article&sid=299>

اما عباراتش در این صحیفه نیز، نشان می‌دهد احتمالاً وی چندان هم به قرآن مسلط نبوده و گرنه چرا اصل آیات را نقل نکرده است؟ و چرا دست‌کم مضمون آیات را صحیح بیان ننموده است؟ اگر سؤال شود چرا با وجود امکان مراجعه به مصحف و نقل آیه‌ها از آن چنین نکرده؛ باید گفت در صورت حسن ظن شاید کشف الآیات در دسترسش نبوده و نمی‌دانسته آیات مورد نظر کجای قرآنند! نکته‌ی جالب دیگر ادعایی است که خود بهاءالله کرده است:

إِنَّا مَا قَرَرْنَا كُتِبَ الْقَوْمِ وَ مَا أَطَّلَعْنَا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعُلُومِ. كُلَّمَا أَرَدْنَا أَنْ نَذْكَرَ بِيَانَاتِ الْعُلَمَاءِ وَ الْحُكَمَاءِ يَظْهَرُ مَا ظَهَرَ فِي الْعَالَمِ وَ مَا فِي الْكُتُبِ وَ الزُّبُرِ فِي لَوْحِ أَمَامٍ وَجْهَ رَبِّكَ تَرَى وَ تَكْتُبُ (اسرار الآثار، ج: ۱، ص: ۱۹۱)

هر آینه ما کتاب‌های مردمان را نخوانده‌ایم و از علومشان آگاه نیستیم. هر آن‌گاه که خواستیم بیانات عالمان و حکیمان را یادآور شویم در پیش روی پروردگارت آنچه در کتب و صحف عالم بود آشکار می‌گردد ما هم می‌بینیم و می‌نویسیم.

اگر به واقع چنین ادعایی درست است دیگر چه جای آن دارد که بگویند نفس آیه در نظر نیست و آن‌گاه آیاتی را به قرآن کریم نسبت دهند که در آن موجود نیست؟!

ix. این عبارت هم از تحریف بهائیان در امان نمانده است!

lxi. تعبیری برگرفته از قرآن کریم: «وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ (قرآن، ۳۲: ۴۰)

lxii. عبارت وی چنین است: «ان أنتم في مظاهر القدره بأنوار الهداية في أيام الوجه تهتدون».

lxiii. در نسخه‌های «ما كانوا اليوم»، «كانوا ليوم» نوشته شده است! عبارت دوم نه تنها ما را از معنای اصلی دور می‌سازد معنای محصلی هم ندارد و شاید تغییر عمدی باشد.

lxiv. زیرا که عبارات قرآنی توحیدی و تزیه‌یست اما عبارت بهاءالله عارفانه تشبیهی است.

lxv. اگرچه این گفتار درست است و تمام بهائیان امروزی (مخصوصاً بهائیان غربی که گهگاه تصوراتی غیر از آموزه‌های اصیل امری دارند) این‌گونه نیستند که مقام خدایی و الوهیت برای بهاءالله قائل باشند، ولی طبق ادعاهای صریح بهاءالله، او مقام خدایی و حتی مقام خداآفرینی برای خود قائل بوده است! برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد ادعای خدایی بهاءالله و باب ر.ک. حسینی، محمدرضا، «خدای عصر ارتباطات» کتاب ۴ از سری کتاب‌های سایت بهایی پژوهی، انتشارات گوی، ۱۳۸۸.

البته به این مسأله از دو جنبه‌ی مختلف می‌توان نگاه کرد. اول آیا در مجموعه‌ی اعتقادات و آموزه‌هایی که او مردم را به آن‌ها دعوت می‌کرد وی حقیقتاً خدا بود یا نه؟ و دوم این‌که پیروانش به چه چشمی به او می‌نگریستند؟ اگرچه جنبه‌ی دوم از دید تاریخی مهم است، اما برای یک بهایی یا بهایی پژوه که به مطالعه و کاوش عقاید حقیقی و اصیل بهائیت (چه برای نقد کردن آن‌ها چه برای معتقد شدن به آن‌ها) می‌پردازد، جنبه‌ی اول مهم‌تر است. بهاءالله در موارد متعددی خود را خدا، خداآفرین و... خوانده است. از این‌ها مهم‌تر وقتی پیروانش از این‌که خدا چه‌طور به زندان افتاده آن‌گاه از خودش استمداد می‌جویند، تعجب کرده از او سؤال کردند، پاسخ داد: یدعو ظاهری باطنی... به نظر ابهامی باقی نمی‌ماند که او در آموزه‌هایی که ارائه کرده بود خود را خدا می‌نامید.

اما از جنبه‌ی دوم دنیس مک‌ایون که عمومیت یافتن ادعای خدایی بهاء‌الله را غیر منصفانه نامیده، به تعبیری اشتباه کرده است. به گفته‌ی او اگر چنین اعتقادی رواج می‌داشت نمی‌بایست بعدتر محدود می‌شد. البته من هم دلیلی ندارم بر این که همه‌ی بهاییان در دوره‌ای بهاء‌الله را حقیقت خدا می‌دانسته‌اند، اما دلیل وی را نیز کافی نمی‌دانم. در واقع از سوی بزرگان بهایی (و بعدها بیت‌العدل) انگیزه‌ی زیادی برای تعدیل آن دسته از عقاید بهائیت که قابل ارائه و دفاع در منظر عموم نیست وجود دارد. شواهدی بر اقدام آن‌ها بر این امر نیز یافت می‌شود که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد. به نظر من رمز عمومی نبودن ادعای خدایی بهاء‌الله در سالیان بعد و بعدتر تا روزگار ما از سوی بهاییان (اگر چنین باشد) و محدود شدن نقش او (و البته دیگر مظاهر الهی و پیامبران) به تنها راه ارتباط بین انسان و خدا (که البته این نگاه اخیر نیز صحیح نیست) را باید در همان غیر قابل ارائه بودن اعتقاد اولیه و آموزه‌های اصلی بهاء‌الله خواند. اعتقادی که بسیار عجیب، غیر قابل تصدیق و حتی به یک معنی غیر قابل تصور است.

ixvi. این نامه اساساً در خلال بحث‌هایی با خوان گل که در آن زمان بهایی بود در مجموعه مقالاتی انجام شده است. گل بعدتر از بیت‌العدل جدا گشته و همداستان با ایون به منتقدان جامعه بهایی پیوست!

ixvii. The crisis in Babi and Bah'i studies: part of a wider crisis in academic freedom?, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 17, Issue 1 1990, pages 55-61.

ixviii. موزان مومن، متولد کشور ایران و بزرگ‌شده انگلستان و فارغ‌التحصیل رشته‌ی پزشکی از دانشگاه کمبریج است. او چندین کتاب درباره‌ی آیین بهایی و اسلام دارد.

ixix. عباسی امانت استاد تاریخ و مطالعات بین‌المللی در دانشگاه ییل و صاحب کرسی مطالعات خاورمیانه در این دانشگاه است.

او در سال ۱۹۷۱ مدرک کارشناسی خود را از دانشگاه تهران دریافت کرد و در سال ۱۹۸۱ نیز از دانشگاه آکسفورد دکترا گرفت. تخصص ویژه وی تاریخ دوران قاجار است. وی عضو شورای سردبیری دایرة‌المعارف ایرانیکا است و نیز سردبیری *Persia Observed* را به عهده دارد. امانت همچنین دارای تألیفاتی در زمینه آیین بهایی، تاریخ ایران و هویت ایرانیان است.

ixx. خوان گل (Juan R. I. Cole) اندیشمند و مورخ حوزه‌ی خاورمیانه و جنوب آفریقا است. او مؤلف کتاب‌های متعدد و نیز مترجم از عربی به انگلیسی می‌باشد. او ابتدا بهایی شد ولی بعداً از آن برگشت.

گل که در سال ۱۹۷۲ بهایی شده بود، زندگی دانشگاهیش را در زمینه مطالعات بهائیت آغاز کرد و در این حیطه صاحب‌نظر شد. بهایی بودنش او را به مطالعه زبان‌ها، فرهنگ و

تاریخ خاورمیانه (خاستگاه بهائیت) و به تبلیغ بهائیت در کشورهای که مسلمانان زیادی داشتند، تشویق کرد. کشورهای چوآن لبنان، مصر، اردن و هند. او اکنون به عربی فصیح، عربی لبنانی و مصری، فارسی و اردو سخن می گوید و به زبان ترکی آشناست. برخی از علاقه مندی های گل ریشه در پیشینه بهایی او دارند.

او در سال ۱۹۹۶ و در پی ناسازگاری با رهبری بهائیت از بهائیت خارج شد. او بعدتر اعلام کرد که به عقیده های شخصی دست یافته است اما همچنان علقه های به بهائیت ندارد. گل سال ها پس از خروجش از بهائیت به انتشار کتاب در آن باره ادامه داد. البته موضوع نوشته های او پس از ۱۱ سپتامبر مشخصاً سیاسی تر شد.

و در ابتدا تماس هایی با پژوهشگران بهایی هم فکرش برقرار ساخت. او سایت H-bahai را تأسیس کرد. او در این سایت بسیاری از آثار دست نیافتنی را منتشر ساخت.

بسیاری از نوشته های آغازین او توسط انتشارات بهایی یا سایتش منتشر می شد. برخی از آن ها ترجمه آثار گلپایگانی بودند.

lxxi. البته به نظرم مناسب است به ۲ نکته اشاره کنم. اول این که این اظهار نظر در حوزه جهانی صحیح است. اما چه بسا بحث هایی که بین مخالفین فارسی زبان بهائیت و هم وطنان امری از قدیم جریان داشته و دارد خصوصاً با توجه به حساسیت طرفین مناقشه به موضوعات فی مابین از کیفیت مناسبی برخوردار باشند. البته این بحث ها به زبان فارسیست و در جوامع آکادمیک غربی گسترشی ندارد.

در ثانی آنچه نگارنده به آن اشاره کرده شرایط ۲ دهه پیش است. در سال های اخیر با گسترش دامنه دسترسی و همه گیری اطلاعات و افزایش محققانی که از بهائیت و یا شاخه اصلی آن خارج شده اند شرایط تا حدی تعدیل شده است. این امر برای کسانی که به مطالعات بهائیت در عرصه بین المللی مشغول اند روشن می نماید.

lxxii. Baha'i Review. بررسی بهایی اشاره می کند که افراد بهایی باید قبل از انتشار هر مطلبی درباره این آیین از مؤسسات بهایی اجازه بگیرند. برخی این اجبار را نوعی سانسور می دانند خصوصاً که متخلفین مجازات می شوند. هدف از این بررسی، اطمینان از ارائه درست تعالیم آیین، محافظت آیین از ارائه نادرست توسط پیروان، و اطمینان از شأن و منزلت مطلب ارائه شده، بیان شده است. علاوه بر انتقادی که مکایون در اینجا مطرح نموده است، آقای دکتر کول نیز معتقد است آیین بهایی درست به مانند سانسوری که از آغاز صنعت چاپ در دولت های خاورمیانه اعمال شده، فرایندی از خود سانسوری را به همه بهائیان تحمیل می کند. او می نویسد این الزام منجر به مناقشاتی بین نویسندگان و نهادهای بهایی

در طول سال‌های درازی شده است و اگرچه تشکیلات بهایی این الزام را موقتی می‌نامند اما برای چیزی نزدیک یک قرن به طول انجامیده و به نظر می‌رسد بیت‌العدل در پی آن است که برای زمانی بسیار طولانی ادامه داشته باشد. به نظر او سانسور قبل از انتشار یکی از مهمترین آموزه‌هایی است که نویسندگان بهایی را از نوشتن درباره مجادلات تاریخ معاصر بهاییت باز می‌دارد. شایان ذکر است که هرگز درباره تاریخ این جامعه از حدود سال ۱۹۵۰ مطلب مفصلی نگاشته نشده است. تاریخ معاصر بهاییت از آنجا که به مشروعیت گردانندگان فعلی بیت‌العدل مربوط است به عنوان منطقه ممنوعه بوده است. یا این که گفته می‌شود این بازبینی ادبی محدودیتی برای انتشار یافته‌های تحقیقی ایجاد نمی‌کند در سال ۱۹۸۸ اعضای بیت‌العدل مقاله‌ای دانشگاهی را که از عضویت زنان در بیت‌العدل حمایت می‌کرد، سرکوب کردند. نویسندگان آن مقاله از انتشار آن به هر نحوی از وجوه منع شدند.

(Juan R. I. Cole, *The Baha'i Faith in America as Panopticon, 1963-1997*, *The Journal for the Scientific Study of Religion*, Volume 37, No. 2 (June 1998): 234-248.

موجود در آدرس <http://www-personal.umich.edu/~jrcole/bahai/1999/jssr/bhjssr.htm>

lxxiii. عباس امانت.

lxxiv. «اجتماع دینی دوستان» (Religious Society of Friends) یا «کلیسای دوستان» (Friends Church) یک گروه مسیحی هستند. اعضا به عنوان «دوستان» یا به عنوان کواکرها (Quakers) مشهورند. این حرکت در میانه‌ی قرن ۱۷ در انگلستان شروع شد، هنگامی که مبلغان در حال سفر شامل جیمز نیلور، جورج فاکس، مارگارت فل و فرانسیس هوگل از کلیسای انگلستان جدا شدند و گروهی را تشکیل دادند که تلاش می‌کرد آنچه که معتقد بودند کلیسای ابتدایی می‌گفته است، بازیابی کنند. از نظر تاریخی کواکرها معتقد به عدم شرکت کردن در جنگ، لباس ساده، فحش ندادن، مخالفت با الکل، و شرکت در مخالفت با برده‌داری، اصلاح زندان، و حرکت‌های عادلانه‌ی اجتماعی هستند. همچنین آن‌ها تعدادی شرکت‌های بزرگ که با قوانین کواکرها عمل می‌کنند، بنیان نهاده‌اند.

lxxv. کلیسای اتحاد (Unification Church) برای اتحاد مسیحیت جهانی را در ۱۹۵۴ آقای سون

میونگ مون (Sun Myung Moon) متولد سال ۱۹۲۰) در گروه پایه‌گذاری کرد، اما تا اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ که مون به آمریکا نقل مکان کرد موفقیت چندانی در غرب نداشت.

مون یا خداوند ظهور دوم مدعی است که پایه‌های بازگرداندن ملکوت خدا را از طریق ازدواج با همسر کنونی‌اش در سال ۱۹۶۰ طرح‌ریزی کرده است. اعضا در «عهد» هفتگی شرکت می‌کنند، اما مهم‌ترین آیین کلیسای وحدت «تبرک» است، که طی آن، زوج‌هایی که مون آن‌ها را «مناسب همدیگر» دانسته، ازدواج می‌کنند.

مون به علت فرار از پرداخت مالیات در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ مجازات شد و پس از آن گروه را برای سکونت اصلی برگزید و به آنجا مراجعت کرد. خود جنبش نیز مدعی آزار دیدن است، به خصوص وقتی که اعضای آن را به طور غیر قانونی می‌ربایند و «برنامه‌زدایی» deprogrammed می‌کنند.

Ixxvi. ایروینگ لویس هورویتز (Irving Louis Horowitz) متولد ۲۵ سپتامبر ۱۹۲۹ در نیویورک جامعه‌شناس آمریکایی، نویسنده و پروفیسور دانشگاه که در زمینه‌ی جامعه‌شناسی مطالب زیادی نوشته و بیان کرده است. او در زمینه‌ی کلیسای اتحاد کتاب Irving Louis Horowitz, *Science, Sin, and Society: The Politics of Reverend Moon and the Unification Church*, 1980, MIT Press را نوشته است.

Ixxvii. جیمز آرتور بکفورد (James Arthur Beckford) متولد ۱ دسامبر ۱۹۴۲ یک جامعه‌شناس مذهبی انگلیسی است و درباره‌ی جنبش‌های مذهبی جدید کتاب و مقاله دارد.

Ixxviii. اشاره به تعلیم تحری حقیقت بهائیت، برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این تعلیم رک. فرزین، مهدی، «بر مدار حقیقت» کتاب ۷ از سری کتاب‌های سایت بهایی پژوهی، انتشارات گوی، ۱۳۸۹.

Ixxix. سِر کارل ریموند پوپر (Sir Karl Raimund Popper) متولد ۲۸ ژوئیه ۱۹۰۲ و در گذشته‌ی ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۴ میلادی، فیلسوف علم، اتریشی-انگلیسی و استاد مدرسه امور اقتصادی لندن بود. او یکی از بزرگترین فیلسوفان علم سده‌ی بیستم به حساب می‌آید و آثار زیادی در فلسفه سیاسی و اجتماعی از خود بناقی گذاشته است. پوپر به دلیل کوشش‌هایش در ردّ روش علمی طرفداران کلاسیک مشاهده/استنباط (اثبات‌گرایان) از طریق پیشبرد روش ابطال‌پذیری تجربی، مخالفت‌اش با دانش برآمده از قیاس و استدلال کلاسیک (ارسطویی-افلاطونی) و دفاع از خردگرایی انتقادی، بنیادگذاری نخستین فلسفه انتقادی غیر توجیه‌گرانه در تاریخ فلسفه و دفاع نیرومندش از لیبرال دموکراسی و اصول انتقادی اجتماعی که به نظر او امکان ظهور جامعه‌ی باز را فراهم کردند، شهرت دارد.