تاویل و هرمنوتیک در آثار آئین بهائی

راهنمای تاویل در آثارِ حضرت نقطهٔ اُولی، حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء

ایمان مطلق آرانی

مقدمه

این کتاب میتواند راهنمایی برای پژوهشگران باشد تا مفاهیم و روایت‌های محوریِ تفسیر—از آدم و جنت و هبوط، طوفان و سفینهٔ نوح، قربانیِ ابراهیم، طورِ سینا و میثاق، مسیح و رجعت، قیامت و یوم‌الله، ملائکه، نفخِ صور، «سحاب»، شمس و قمر به‌مثابهٔ نماد، صوم و صلات، نسخ و تجدید، تا سیادتِ کلمهٔ مُنزَل—را در قالبی منظم و ارجاع‌پذیر بیابد. هر «مدخل» سه‌سطحی تنظیم شده است: نخست «پروندهٔ کلاسیکِ مفهوم/روایت» در سنت‌های یهودی–مسیحی–اسلامی و فلسفهٔ اسلامی؛ دوم «قرائت و تأویلِ طلعاتِ مقدّسهٔ بهائی» در آثار حضرت نقطهٔ اُولی (حضرت باب)، حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء؛ و سوم «تحلیلِ چرخشِ معنایی» که نشان می‌دهد کجا «اشتراکِ لفظی» و دگرگونیِ معنا رخ داده، کجا «اشتراکِ معنوی» با حفظ هستهٔ معنا برقرار است، و کجا «تشکیک»، «واژگونی» یا «کاربستِ ثانوی» پدید می‌آید. قصدِ من تولید فرهنگ نامه فرساینده نبوده؛ غایت، «کاربردپذیری» است: تعریف‌های یک‌دست، ضبط و آوانگاریِ یکنواخت، نقشه‌برداریِ میان‌متنی، و پیوندهای میان‌مدخلی (مثلاً نسبتِ رجعت با قیامت، سحاب با حجاب، ظهور و شمس–قمر با پیامبران–شرایع).

از حیث روش، متونِ بهائی نه صرفاً «آیاتِ شاهد»، بلکه «میدانِ هرمنوتیکیِ» این تحقیق هستند. قرائت‌ها بر متنِ مأذون، دقتِ لفظی و بلاغی، و انسجامِ درون‌متنی–بین‌متنی تکیه دارد؛ ابزارهای نوینِ هرمنوتیک نیز هرجا منطق درونیِ متن را روشن‌تر کنند، به‌مثابهٔ «ابزار» به کار می‌آیند. در یادداشت‌های زبان‌شناختی، فروریختنِ بار معناییِ برخی واژگان در ترجمهٔ فارسی/عربی گوشزد شده است. هرچند صورتِ کتاب «مرجع» است و مسیرش بیشتر انباشتی تا جدلی، اما مقصد روشن است: در فصلِ پایانی، بر پایهٔ نمونه‌های بسط‌یافته، «دستورِ پیشنهادیِ تأویلِ بهائی» استخراج می‌شود—اصول (وحدتِ وحی؛ مرجعیتِ مظهر در تعیینِ قرائت؛ مراتبِ قانون‌مندِ معنا)، قواعد (خواندنِ نمادها در اقتصادِ دلالیِ وحیِ جدید؛ ترجیحِ انسجامِ متنی؛ آزمونِ قرائت به میزانِ ثمرات)، و فضایلِ مفسر (انقطاع و طهارت؛ امانتِ علمی؛ گشودگیِ مشورتی).

پیش از ورود به مدخل‌ها، باید بر مشروعیتِ روشیِ «مراتبِ معنا» در سنت اسلامی تأکید کنیم—روشی که در قرائتِ بهائی نیز ادامه می‌یابد. در روایاتِ نبوی و علوی، اصلِ «ظاهر و باطن» به‌روشنی تثبیت شده است: «ما أَنْزَلَ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ آیةً إِلّا لَها ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ» (ترجمه: خدا هیچ آیه‌ای را نازل نکرد جز آنکه برای آن ظاهری و باطنی است، و برای هر «وجه/حرفی» کرانه‌ای است و هر کرانه را گشایشی؛ منابع: محمد بن جریر طبری، «جامع البیان»، ج۱، ص۲۵، ح۹؛ جلال‌الدین سیوطی، «الإتقان فی علوم القرآن»، ج۴، ص۲۲۵، نوع ۷۸). همین منطق در روایتِ «أُنْزِلَ القُرآنُ عَلى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ؛ لِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ» نیز آمده است (ترجمه: قرآن بر «هفت وجه» نازل شد؛ برای هر وجهی ظاهر و باطنی است، و هر یک را حدّ و مطلعی؛ منابع: همان، طبری، ج۱، ص۲۵، ح۹؛ نیز: سیوطی، «الإتقان»، ج۴، ص۲۲۵).

مراد از «حرف/أحرف» در این روایات، «وجه و اسلوبِ بیان» است؛ یعنی قرآن برای هدایت، از وجوهِ گوناگونِ گفتار بهره می‌گیرد. نصوصِ متعددی این معنا را تصریح می‌کنند: «أُنْزِلَ القُرآنُ عَلى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ: أَمْرٌ وَزَجْرٌ وَتَرْغِيبٌ وَتَرْهِيبٌ وَجَدَلٌ

وَقَصَصٌ وَمَثَلٌ» (ترجمه: قرآن بر هفت وجه نازل شد: فرمان، بازداشت/نهی، تشویق، بیم‌دادن، جدل، قصه، و مَثَل؛ منابع: محسن فیض کاشانی، «تفسیر الصافی»، ج۱، ص۵۲؛ شیخ طوسی، «التبیان»، ج۱، ص۷؛ متقی هندی، «کنز العمال»، ج۲، ص۵۵، رقم ۳۰۹۶؛ طبری، ج۱، ص۴۹، ح۵۸). در نقلی دیگر: «إِنَّ الكُتُبَ كانَتْ تَنْزِلُ... وَإِنَّ القُرآنَ أُنْزِلَ مِنْ سَبْعَةِ أَبْوَابٍ عَلى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ: حَلالٌ وَحَرامٌ وَمُحْكَمٌ وَمُتَشابِهٌ وَضَرْبُ الأَمْثالِ وَأَمْرٌ وَزَجْرٌ...» (ترجمه: کتاب‌های پیشین از یک در نازل می‌شدند و قرآن از هفت در و بر هفت وجه...؛ منابع: نورالدین هیثمی، «مجمع الزوائد»، ج۷، ص۳۱۸، رقم ۱۱۵۸۳؛ متقی هندی، «کنز العمال»، ج۱، ص۵۵۳؛ طبری، ج۱، ص۴۹؛ احمد بن حنبل، «المسند»، ج۷، ح۴۲۵۲، مؤسسه الرسالة). از ابن‌عباس نیز آمده است: «أُنْزِلَ القُرآنُ عَلى أَرْبَعَةِ أَحْرُفٍ: حَلالٍ وَحَرامٍ... وَتَفْسيرٍ تُفَسِّرُهُ العَرَبُ... وَتَفْسيرٍ تُفَسِّرُهُ العُلَماءُ... وَمُتَشابِهٍ لا يَعْلَمُهُ إِلّا اللّهُ» (ترجمه: قرآن بر چهار سنخ از وجوه...؛ منابع: سیوطی، همان؛ طبری، ج۱، ص۵۴، ح۶۲؛ نیز ج۱، ص۵۴، ح۶۱).

این چندلایگی تا ژرفا نیز پیش می‌رود: «إِنَّ لِلقُرآنِ ظَهْراً وَبَطْناً، وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ إلى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (ترجمه: قرآن ظاهری و باطنی دارد، و باطنِ آن را تا هفت باطن است؛ منابع: سید حیدر آملی، «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، ص۱۰۴، ۵۳۰، ۶۱۰؛ همان، «نص النصوص»، ص۱۲ و ۷۲؛ ابن أبی جمهور، «عوالم اللئالی»، ج۴، ص۱۰۷، ح۱۵۹). و در نقلی دیگر: «القُرآنُ تَحْتَ العَرْشِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، يُحاجُّ العِبادَ» (ترجمه: قرآن از زیر عرش نازل شده و ظاهر و باطن دارد و خدا به‌وسیلهٔ آن بر بندگان احتجاج می‌کند؛ منابع: مرتضی الزبیدی، «إتحاف السادة المتقین»، ج۴، ص۵۲۷؛ سیوطی، «الإتقان»، ج۴، ص۲۲۵). از ابن‌عباس نیز: «القُرآنُ ذُو شُجُونٍ وَفُنُونٍ وَظُهُورٍ وَبُطُونٍ» (ترجمه: قرآن شاخه‌ها و گونه‌ها و ظاهرها و باطن‌ها دارد؛ منابع: ابن أبی حاتم به نقل ضحاک از ابن‌عباس؛ سیوطی، «الإتقان»، ج۴، ص۲۲۶، نوع ۷۸؛ سید محمود آلوسی، «روح المعانی»، ج۱، ص۱۷).

در روایاتِ علوی، چارچوبِ مفهومیِ کار نیز تصریح شده است: «ما مِنْ آيَةٍ إِلّا وَلَها أَرْبَعَةُ مَعانٍ: ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ» (ترجمه: هیچ آیه‌ای نیست مگر آنکه چهار معنا دارد: ظاهر، باطن، حدّ، و مطلع؛ منبع: محسن فیض کاشانی، «تفسیر الصافی»، ج۱، ص۲۸–۲۹). و نیز: «لَيْسَ مِنَ القُرآنِ آيَةٌ إِلّا وَلَها ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَما مِنْ حَرْفٍ إِلّا وَلَهُ تَأْويلٌ... وَما مِنْهُ حَرْفٌ إِلّا وَلَهُ حَدٌّ وَمَطْلَعٌ» (ترجمه: هیچ آیه‌ای نیست مگر آنکه ظاهر و باطن دارد، و هیچ حرف/وجهی نیست مگر تأویلی دارد... و هر حرفی را حدّ و مطلعی است؛ منبع: محمدباقر مجلسی، «بحار الأنوار»، ج۳۳، ص۱۵۵). همین دستگاه نزد اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز مکرر آمده است—از جمله در کافی و بحار: «إِنَّ لِلقُرآنِ بَطْناً، وَلِلبَطْنِ بَطْنٌ، وَلَهُ ظَهْرٌ، وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ» (ترجمه: قرآن باطنی دارد و باطنِ آن باطنی دیگر، و ظاهری دارد و ظاهرِ آن ظاهری دیگر؛ منابع: محمدبن‌یعقوب کلینی، «الکافی»، ج۱، ص۳۷۴، ح۱۰؛ ج۴، ص۵۴۹، ح۴؛ ج۲، ص۵۹۸؛ مجلسی، «بحار الأنوار»، ج۸۹، ص۹۰–۹۱). و نیز در نقلی از ابن‌مسعود: «... وَإِنَّ عَلِيَّ‌بنَ أَبِي‌طالِبٍ عِنْدَهُ الظّاهِرُ وَالبَاطِنُ» (ترجمه: ظاهر و باطن نزد علی علیه‌السلام است؛ منبع: سیوطی، «الإتقان»، ج۴، ص۲۳۳، نوع ۸۰).

در سنتِ حدیثی، حتی شیوهٔ مواجهه با متن نیز صورت‌بندی شده است. از پیامبر آمده است: «أَنَا أَقْرَؤُهُ لِبَطْنٍ وَأَنْتُمْ تَقْرَؤُونَهُ لِظَهْرٍ...» و در توضیح «بطن» فرمود: «أَقْرَأُ وَأَتَدَبَّرُ وَأَعْمَلُ بِما فِيهِ...» (ترجمه: من قرآن را برای باطن می‌خوانم—با تدبر و عمل—و شما برای ظاهر؛ منابع: متقی هندی، «کنز العمال»، ج۱، ص۵۵۰، رقم ۲۴۶۱؛ ابو عبید قاسم بن سلام، «فضائل القرآن»، ص۹۷–۹۸). بدین‌سان، «تأویل» نه خروج از متن، بلکه تعمیقِ در متن است. بر همین مبنا، در این کتاب هر جا از «شمس و قمر»، «ملائکه»، «نفخ صور»، «سحاب»، «رجعت» یا «قیامت» سخن می‌رود، مراد انتقال از «ظاهرِ خام» به «نمادِ قانون‌مند» است؛ باززمینه‌گذاریِ دلالت‌ها در اقتصادِ وحیِ جدید؛ و سنجشِ هر قرائت به ثمراتِ اخلاقی–عملی‌اش. مرجعِ نهایی در تشخیصِ کرانه‌های معنا، خودِ مظهرِ وحی است؛ لذا در سطحِ دومِ هر مدخل، به نصوصِ حضرت نقطهٔ اُولی، حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء بازمی‌گردیم و دستگاهِ معنایی را با آن‌ها می‌سنجیم.

از سوی دیگر، حکمتِ تکثّرِ وجوه نیز در گفتار عالمان توضیح داده شده است: چون قرآن «برای سعادتِ جمیعِ طبقات» و نفوسِ گوناگون نازل شده، «به اقسامِ مختلفه و فنونِ متعدده و طرقِ متشتته» مردم را دعوت می‌کند (ترجمهٔ خلاصهٔ کلام: تنوّعِ بیان تابعِ تنوّعِ نفوس و احوال است؛ منبع: امام خمینی، «آداب الصلوة»، ص۱۸۷). این تذکر، به‌کارِ ما جنبهٔ عملی می‌دهد: در تدوینِ هر مدخل، به تناسبِ «وجهِ خطاب»—حکم و مثل، قصه و جدل، ترغیب و ترهیب—اجزای قرائتِ کلاسیک و بهائی را هم‌نشین می‌کنم، اصطلاحات را یک‌دست کرده ام، و پیوندهای میان‌مدخلی را نشان میدهم.

لازم به ذکر است که اثرِ پیشِ رو «جامعِ مطلقِ نقل‌ها» نیست؛ قصد آن کاربردپذیری برای پژوهشگر است. هر مدخل مستقل و ارجاع‌پذیر نوشته می‌شود: تعریف اصطلاحات کلیدی، تعیینِ مواضعِ اصلی متون، یک‌دست‌سازیِ رسم‌الخط و آوانگاری، و پیوندهای میان‌مدخلی. در پایان، «دستورِ پیشنهادیِ تأویلِ بهائی» را از دلِ نمونه‌ها به‌دست می‌دهیم: اصول، قواعد، و فضایلِ مفسر—تا هم نقشه‌ای در اختیار باشد و هم روشی آموختنی برای ادامهٔ کار پژوهشی.

ایمان مطلق آرانی

پائیز ۱۴۰۴

فهرست مطالب

فهرست مطالب ٤

مفهوم: آدم- ابوالبشر و حوا ٨

«آسمان» ١٣

آمدن مسیح از آسمان (رجعت مسیح) ١٧

غذای آسمانی و نان حیات ١٩

«اسْتَویٰ عَلَی العَرْش» ٢١

اصحاب کهف ٢٤

اسم اعظم ٢٧

انّ مع العسر یسراً ٣١

درباره "العلم علمان" و "العلم تمام المعلوم" ٣٣

امام دوازدهم شیعه ٤٠

الف سنه، الف خمسین (هزار سال، پنجاه هزار سال) ٥٦

بعث و حشر ٥٩

تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم ٦١

پی پدری حضرت مسیح و بکر زادگی او ٦٦

تبدیل آب به شراب ٧٠

تفسیر حروفات مقطعه ٧٣

تفسیر تینا و زیتا در قران ٧٨

تفسیر من عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ رَبَّه ۸۲

تفسیر حدیث کُنْتُ کَنزاً مَخفِیّاً ۸۷

تفسیر جابلقا و جابرسا ۹۲

تفسیر سوره یوسف (احسن القصص) ۹۷

تفسیر سوره کوثر در آیات قران ۱۷۸

تفسیر آیه اوّل سفر تکوین ۱۸۳

تفسیر سوره توحید قران (حضرت باب) ۱۸۶

تفسیر سوره حمد (فاتحه) ۲۲۹

تفسیر سوره والعصر ۲۳٤

تفسیر حرف هاء ۲۳۸

تفسیر هوالله ۲٤۲

تفسیر آیه «قل لا اسئلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی» (شوری، ۲۳) ۲٤۳

تفسیر اصحاح ۱۱ اشعیای نبی ۲٤۸

تقسیر مکاشفه یوحنا، باب ۱۱، آیه ۱ تا ۱۹ ۲۵۰

تفسیر مکاشفه یوحنا، باب ۱۲ و ۲۱ ۲۵٤

جهاد و فتحِ بلاد ۲۵۷

«جنّت» ۲٦۲

حضرت خضر ۲٦٦

حدیث علم ۲۷ حرف است ۲۷۰

حدیث «یا من دَلَّ علی ذاته بذاته» ۲۷۳

حیات و ممات (مرگ و زندگی) در کتب مقدسه ۲۷۷

خاتم النبیین ۲۸۰

خلقت جهان در شش روز ۲۸۲

خورشید (شمس): ۲۸۶

دانیال ۱۳۳۵ ۲۹۰

رجعت مسیح ۲۹۲

رمز سر التنکیس ۲۹۶

لقاءالله (لقایِ مظهر نه لقایِ ذات) ۳۰۰

روز قیامت (یوم القیامت) ۳۰۳

زمین (ارض): ۳۰۷

ستاره (انجم): ۳۱۰

«صراط» ۳۱۳

عالم ذَر ۳۱۸

عمر نوح ۳۲۱

غدیر خم ۳۲۴

قبر ۳۲۶

کشتی نوح ۳۳۰

کشعلة النار من اعدائی و کوثر البقاء من احبائی ۳۳۴

لیلة القدر ۳۳٦
ماه (قمر) / شقّ القمر ۳٤۰
«معاد، بهشت و جهنم» ۳٤۳
مفهوم: «ملک» و «جبرئیل» ۳٤۸
مفهوم شیطان و جن ۳۵۱
معراج ۳۵٤
معجزات و قصصِ انبیاء ۳۵۸
آتش گلستان میشود (داستان حضرت ابراهیم) ۳٦۰
ناقه (شتر) صالح ۳٦۳
معجزه حضرت موسی: ید بیضاء، عصا و تبدیل به اژدها ۳٦٦
معجزه: زنده شدن مرده، بینا شدن کور و شنوا شدن کَر ۳٦۹
طلب خوارق از حضرت نقطه اولی ۳۷۱
طلبیدن خوارق عادات از جمال قدم ۳۷۳
نبوت خاصه ۳۷۵
هدهد سلیمان ۳۹۳
یونس در شکم ماهی ۳۹۷
دستورِ پیشنهادیِ تأویلِ بهائی: نقشهٔ خواندنِ متن در دورِ جدید ٤۰۰
منابع: ٤۰۵

مفهوم: آدم- ابوالبشر و حوا

الف) روایتِ یهودی/مسیحی (بر پایهٔ «سفر پیدایش/تکوین»)

خدا انسان را به «صورتِ» خود آفرید و به او فرمانِ باروری و تدبیرِ زمین داد (پیدایش ۱:۲۶–۲۸). سپس آدم را از خاکِ زمین ساخت و در بینی او «نفخهٔ حیات» دمید تا «نَفْسِ زنده» شد (پیدایش ۲:۷) و او را در «باغِ عدن» که خدا خود آن را «غَرْس» کرده بود، جایی که در میانِ آن «درختِ حیات» و «درختِ معرفتِ نیک و بد» بود، ساکن ساخت (پیدایش ۲:۸–۹).

به آدم فرمان داده شد از همهٔ درختانِ باغ آزادانه بخورد جز از «درختِ معرفتِ نیک و بد»؛ زیرا خوردن از آن به «مرگ» می‌انجامد (پیدایش ۲:۱۶–۱۷). آنگاه خدا حوّا را از یکی از دنده‌های آدم پدید آورد تا «یاوری در برابرِ او» باشد (پیدایش ۲:۲۱–۲۳). مار، زن را وسوسه کرد، و زن و سپس مرد از میوهٔ درختِ ممنوع خوردند؛ «چشمانشان باز شد» و از برهنگیِ خود آگاه گشتند (پیدایش ۳:۱–۷). خدا با ایشان محاجّه کرد، بر مار لعنت آورد و میانِ نسلِ زن و نسلِ مار دشمنی نهاد (پیدایش ۳:۱۴–۱۵)، برای زن دردِ زایمان و برای مرد رنجِ کار و بازگشت به خاک مقرّر شد (پیدایش ۳:۱۶–۱۹). سپس خدا ایشان را از باغِ عدن بیرون کرد و کروبیان و شمشیرِ آتشین را برای نگهبانیِ «راهِ درختِ حیات» گماشت (پیدایش ۳:۲۲–۲۴).

(برای روایت کامل: پیدایش ۱:۲۶–۲۷؛ ۲:۷–۲۵؛ ۳:۱–۲۴. در برخی ترجمه‌های فارسیِ کتاب مقدّس، «سفر پیدایش» با عنوان «سِفر تکوین» نیز می‌آید.)

ب) روایتِ اسلامی (قرآن و حدیث/تفسیر)

خدا آدم را از گِل آفرید، روحِ خویش در او دمید، و فرشتگان را به سجدهٔ او فرمان داد؛ همه سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد (بقره ۲:۳۰–۳۴؛ اعراف ۷:۱۱–۱۲؛ ص ۳۸:۷۱–۷۸). آدم و همسرش در «بهشت» ساکن شدند و به آنان گفته شد: «از آن (نعمت‌ها) هر جا که خواهید، فراوان بخورید؛ امّا به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود» (بقره ۲:۳۵؛ اعراف ۷:۱۹؛ طه ۲۰:۱۱۷–۱۱۹). شیطان وسوسه‌شان کرد تا «لباس» از آنان فرو ریخت و «زشتی‌هایشان» بر آنان آشکار شد؛ سرانجام فرمانِ «هبوط» آمد: «همگی به زمین فرود آیید... و تا زمانِ معیّنی برای شما در زمین قرارگاه و بهره‌ای است» (بقره ۲:۳۶؛ اعراف ۷:۲۰–۲۴؛ طه ۲۰:۱۲۰–۱۲۱). آدم و حوّا به خطای خویش اقرار کردند و گفتند: «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا...»؛ خدا «کلماتی» به آدم آموخت، پس توبهٔ او را پذیرفت (اعراف ۷:۲۳؛ بقره ۲:۳۷). سپس سنّتِ هدایت و ضلالت برای فرزندانِ آدم بیان شد (بقره ۲:۳۸–۳۹) و نیز «در زمین زنده می‌شوید و در آن می‌میرید و روز رستاخیز از آن برانگیخته خواهید شد» (اعراف ۷:۲۵).

بهشتِ دنیا (نقلِ روایی)

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ تعیینِ «بهشت» آمده است: «منظور از بهشت، بهشتِ دنیا بوده» (عروسی حویزی، علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۲).

آفرینشِ حوّا

دربارهٔ چگونگی آفرینشِ حوّا، از آیهٔ نخستِ سورهٔ نساء استفاده می‌شود که «شما را از نفسِ واحدی آفرید و جفتش را از آن پدید آورد» (نساء ۴:۱) و نیز از آیه‌ای دیگر دربارهٔ جفت‌قرار دادن برای انسان‌ها (روم ۳۰:۲۱). امّا روایتی که حوّا را «از دندهٔ آدم» می‌داند، در منابع اسلامی به «اسرائیلیات» منسوب شده و آن را برگرفته از فصلِ دومِ «سِفر تکوین/پیدایش» می‌دانند که به برخی احادیث راه یافته است؛ زیرا «تعدادِ دنده‌های زن و مرد تفاوتی ندارد و کمتر بودنِ یک دنده در مردان افسانه است» (بیانِ خلاصه‌شدهٔ گزارشِ مفسّران بر پایهٔ سفر پیدایش ۲:۲۱–۲۳).
عمرو بن أبی‌المِقدام می‌گوید از امام باقر علیه‌السلام پرسیدم: «خداوند حوّا را از چه آفرید؟» فرمود: «مردم می‌گویند از یکی از دنده‌های آدم؛ دروغ می‌گویند! آیا خدا ناتوان بود که او را از غیرِ دندهٔ آدم بیافریند؟... خدا مقداری گِل برگرفت و آدم را آفرید و از زیادیِ آن گِل، حوّا را آفرید» (عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۳۰).

وجهِ نام‌گذاریِ «نساء»

از امام صادق علیه‌السلام نقل است که: «از این رو زنان را نساء گویند، که این واژه در اصل از اُنس است، و برای آدم جز حوّا کسی نبود تا با او اُنس گیرد» (عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۳۰).

درختِ ممنوع

قرآن نامِ «درختِ ممنوع» را معیّن نمی‌کند (در شش موضع قصّه می‌آید)، امّا در روایتی منسوب به امام رضا علیه‌السلام آمده که آن درخت «گندم» بوده و محصولِ «انگور» نیز می‌داده است؛ و در همان نقل، حکایتی دربارهٔ نوشتارِ نام‌های مقدّس بر ساقِ عرش و نهیِ آدم از حسد نسبت به آنان آمده است (عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۰، به نقل از «عیون اخبار الرضا»).

۱) «آدم» (= روحِ انسان/نوع انسان)

تعریف در تاویل آئین بهائی. مقصود از «آدم» در قصهٔ کتاب مقدس/قرآن، «روحِ آدمی» و به‌طور عام «نوع انسان» است، نه صرفاً شخصیّت زیستیِ نخستین. نسبتِ «دورِ آدم» نیز نسبتِ آغازِ یک کورِ وحیانی است که با حضرت بهاءالله ختم و با کورِ بهائی افتتاح می‌شود.

– «مقصد از آدم، روحِ آدم است...» (حضرت عبدالبهاء، مفاوضات – «سؤال از مسألهٔ حضرت آدم و اکل شجره»).

– «... قِصّهٔ آدم... رموز است... و معانی کلّیه دارد... مقصد از آدم روح آدم است...» (همان).

– دربارهٔ نسبتِ ادوار: «حضرت بهاءالله پایان‌بخشِ کورِ آدم و آغازگرِ کورِ بهائی‌اند» (انوار هدایت، ش ۱۶۸۳).

انتقال از «نخستینِ زیستی/تاریخی» به «ریشهٔ نوعی/روحانی». اینجا «آدم» هم کاربردِ تاریخی دارد و هم نمونهٔ نوعی؛ ازاین‌رو با «تشکیک/تدرّجِ معنا» روبه‌رو هستیم، نه صرفِ «اشتراکِ لفظی».

۲) «حَوّا» (= نفسِ انسان)

تعریف در تاویل آئین بهائی. «حوّا» در خوانشِ حضرت عبدالبهاء، «نَفْسِ آدم/نفس انسانی» است؛ یعنی بُعدِ نفسانیِ انسان در نسبت با روح.

– «... و از حوّا، نفسِ آدم [مقصود است]...» (حضرت عبدالبهاء، مفاوضات – همان مبحث).

– در بیان عربی: «و المقصود من حوّاء نفسُ آدم» (امر و خلق، ج ۲، بند ۶۲).

جایگزینیِ تلقّیِ «همسرِ زیستیِ یک مرد» با «بُعدِ نفسانیِ انسان». در نتیجه «آدم/حوّا» یک زوجِ انسان‌شناختی (روح/نفس) می‌شوند؛ «اشتراکِ لفظی» با روایتِ تاریخی باقی است، ولی «اشتراکِ معنوی» در سطح انسان‌شناسی تثبیت می‌شود.

۳) «شَجَره»

الف) شجرهٔ «خیر و شرّ» (= افقِ عالمِ ناسوت، جهانِ اضداد).

– «مقصود از شجره، خیر و شرّ عالمِ ناسوتی است؛ زیرا جهانِ روحانیِ الهی خیرِ محض است... امّا در عالمِ ناسوتی نور و ظلمت و خیر و شرّ [هر دو] موجود» (حضرت عبدالبهاء، مفاوضات – همان مبحث).

ب) شجرهٔ حیات (= مقامِ «کلمةُالله»، مظهرِ کلّی).

– «و مقصود از شجرهٔ حیات، اعلی رتبهٔ عالمِ وجود، مقامِ کلمةُالله است... این شجرهٔ حیات، مقامِ حقیقتِ مسیح بود که در ظهورِ مسیحی غرس گشته و به ثمراتِ ابدیّه مزیّن شد» (همان).

– تعبیرِ دیگر: «الشجرة مقامٌ اختصّ بها سیّدُ الوجود...» (امر و خلق، ج ۲، بند ۶۲).

ج) شجرهٔ ملعونه (= مظهرِ ضدّیت در هر دور).

– «... و امّا معنیِ دیگرِ شجرهٔ ملعونه در قرآن این است که در هر دور مظهری دارد؛ در دورِ بیان اولُ مَنِ استکبر، و در این دور اولُ مَن نقضَ المیثاق» (نقل در امر و خلق، ج ۲، بند ۶۲).

«شجره» در تاویلِ بهائی یک «اسمِ چندمعنایِ قانون‌مند» است: (۱) افقِ ناسوت/عالمِ اضداد؛ (۲) مقامِ مظهرِ الهی (حیاتِ ابدی/کلمةُالله)؛ (۳) کانونِ ضدّیت (شجرهٔ ملعونه) که «در هر دور» تطبیق دارد. بنابراین با «تکثّرِ دلالت‌های هم‌ساز» روبه‌روییم، نه آشفتگیِ تصادفی.

۴) «مار / شیطان»

تعریف در تاویل بهائی. «مار/شیطان» نمادِ «تعلّقِ نفس و روح به عالمِ ناسوت» و نیز «طبیعتِ دون/نفسِ امّاره» است؛ نیرویی که انسان را از «اطلاق» به «تقیید» می‌کشاند. در سطوحِ اجتماعی/تاریخی نیز «شیاطین» به «نفوس» یا «قوای شریره» اطلاق می‌شود که در لباس‌های گوناگون ظاهر می‌گردند.

جناب اشراق خاوری در دایرة المعارف خود در جلد یک در ذیل مفهوم ابلیس اینگونه نوشته اند: «شیطان و فریبنده را گویند، این نام در عهد عتیق در ضمن خلقت آدم و عالم و بعدها در جمیع ادوار و کتب آسمانی که ذکر شده هرچند اغلب او را موجود مستقل خاص میشمارند که برای فریب و ضلالت خلق شده بود و در اول فرشته بوده چون بآدم سجده نکرد مردود و مطرود شد و آدم را فریب داده از بهشت خارج کرد و. ... ولکن شرح این داستان را من حیث التأویل حضرت عبدالبهاء در مفاوضات ذکر فرموده اند و مقصود از ابلیس را صریحا بیان کرده اند و در الواح مبارکه ایضا امر اعظم مقصود از ابالیس صریحا بیان شده که عبارت از مردم فریبنده و گمراه کننده است. افراد انسان اگر مطابق دستور اوامرش را اطاعت کنند و در جرگه فرشتگان درآیند و اگر اطاعت علیه الله را نپذیرند و باحکام و اوامر مظاهر مقدسه ساجد نشوند و اطاعت کنند ابلیس شوند و از جرگه فرشتگان مطرود گردند و لعنت ابدی گرفتار شوند برای تشریح احوال بالواح مبارکه مراجعه شود».

– «مقصود از مار، تعلّق به عالمِ ناسوتی است؛ آن تعلّق، روح و نفسِ آدم را از عالمِ اطلاق به عالمِ تقیید دلالت کرد...» (حضرت عبدالبهاء، مفاوضات – همان مبحث).

– «روحِ پلید/شیطان... به طبیعتِ دونِ انسانی دلالت دارد... خداوند هیچ روحِ شرّوری خلق نفرموده است؛ اینها تماثیلی‌اند...» (حضرت عبدالبهاء، انتشار صلح عمومی، ص ۲۹۴–۲۹۵، چاپ ۱۹۸۲).

– «[تسخیرِ] ارواحِ پلید... تعابیرِ نمادین‌اند؛ دیو و شیطان مثالِ قوای شریرهٔ مُغوِیه‌اند» (توقیع حضرت ولیّ امرالله، ۲ نوامبر ۱۹۳۸، کتابِ «روحانیت، پدیده‌های روانی و مسائل مربوطه»، ص ۴).

– «الیوم شیاطین از جمیعِ اشطار ظاهر... شیطان به اسمِ رحمن دعوت می‌نماید...» (حضرت بهاءالله، دریای دانش، ص ۱۸۳).

– «شیاطین بر چند قسم مشاهده می‌شوند... الیوم شیطان بکلّ صور ظاهر می‌شود...» (حضرت بهاءالله، مائدهٔ آسمانی، ج ۴، ص ۳۷۳؛ نیز ص ۳۷۲).

– «مقصد از شیطان، عالمِ طبیعتِ بشری است... در عالمِ حقیقت، به نفسِ امّاره تعبیر شده...» (حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، ج ۳، ص ۵۷۸؛ نیز ج ۳، ص ۴۱۳).

یادداشتِ چرخش معنایی. خروج از «مار/ابلیسِ برون‌ذات» به «قوّهٔ طبیعی/تعلّقِ ناسوتیِ درون‌ذات»؛ توسعهٔ دلالت به «نفوسِ شریرهٔ متلبّس به لباسِ انسان». اینجا «مار/شیطان» به‌منزلهٔ «علّتِ تقیید» تبیین می‌شود، نه موجودی مستقل در برابرِ ارادهٔ الهی.

«آسمان»

روایتِ کتابِ مقدّس «آسمان» را نخست به‌صورتِ فضا/سپهرِ گشوده‌ای تصویر می‌کند که جدایی آب‌های بالا و پایین را ممکن می‌سازد و خود به «آسمان» نامیده می‌شود؛ آنگاه همین سپهر جای‌گیریِ «چراغ‌ها» و تدبیرِ زمان‌ها را بر عهده می‌گیرد، تا روز از شب جدا شود و فصل‌ها و روزها و سال‌ها سامان یابد، و پرندگان بر فرازش به پرواز آیند؛ سپس انسانِ برخوردار از کرامتِ الهی مأمورِ فرمانروایی بر «پرندگانِ آسمان» و دیگر جانداران می‌شود (پیدایش ۱: ۱–۸؛ ۱۴–۱۹؛ ۲۰–۲۳؛ ۲۶–۲۸). بدین‌سان، آسمان در متنِ عبری هم «سقفِ مرئی» است و هم «ساعتِ کیهانیِ» تنظیمِ زمان‌ها.

قرآن این افق را دو لایه می‌نمایاند: از یک‌سو آسمان «سَقفًا محفوظًا» است—سپری ناظر بر زیست‌جهان و مجرای رزق و برکت—چنان‌که «وَ فِی السَّماءِ رِزقُکم وَ ما تُوعَدون» و «وَ لَو أنَّ أهلَ القُری آمَنوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحنا عَلَیهِم بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأرض» می‌گوید (أنبیاء ۲۱: ۳۲؛ ذاریات ۵۱: ۲۲؛ اعراف ۷: ۹۶؛ نیز نمل ۲۷: ۶۴؛ فاطر ۳۵: ۳). «رزق» در تفسیر یا به اسبابِ طبیعی چون باران و نظمِ خورشید–ماه–فصول حمل شده است (طوسی، التبیان، ج۹، ص۳۸۵؛ زمخشری، الکشاف، ج۴، ص۴۰۰)، یا به تقدیرِ رزق در لوحِ محفوظ/عالمِ غیب (رازی، التفسیر الکبیر، ج۲۸، ص۲۰۸؛ طباطبایی، المیزان، ج۱۸، ص۳۷۵)—و حتی می‌توان «آسمان» را به «عالمِ غیب» و «رزق» را به «هر فیضِ نازل» فهمید (المیزان، همان).

از سوی دیگر، آسمان افقِ قدسی/ملکوتی است: جایگاهِ ملائکه و مسیرِ عروجِ اعمال و ارواح. قرآن به‌صراحت از تکثّرِ ملائکه در آسمان‌ها و امکانِ نزولِ رسولِ ملکوتی سخن می‌گوید («وَ کم مِن مَلَکٍ فِی السَّماوات»، «لَنَزَّلنا عَلَیهِم مِنَ السَّماءِ مَلَکًا رَسولًا»: نجم ۵۳: ۲۶؛ اسراء ۱۷: ۹۵) و نهج‌البلاغه نیز از آکندگیِ فواصلِ آسمان‌ها به اصنافِ فرشتگان یاد می‌کند (خطبه ۱، ص۴۱). در تبیینِ این سطح، علّامهٔ طباطبایی «آسمانِ ملائکه» را نه سپهرِ محسوس، که «عالمِ ملکوت» می‌داند که افقی برتر از مُلک دارد (المیزان، ج۱۷، ص۱۲۵).

در همین افقِ دوگانه، قرآن از «مَقالید» و «أبواب» آسمان سخن می‌گوید: «لَهُ مَقالیدُ السَّماواتِ وَالأرض» دلالت بر مالکیت و گشودن/بستنِ مجاریِ تدبیر دارد (زمر ۳۹: ۶۳؛ نک: المیزان ذیل آیه)؛ و دربارهٔ تکذیب‌کنندگان می‌فرماید «لا تُفَتَّحُ لَهُم أبوابُ السَّماءِ»، در حالی‌که در قیامت «فُتِحَتِ السَّماءُ فَکانَتْ أبوابًا» (اعراف ۷: ۴۰؛ نبأ ۷۸: ۱۹). روایاتِ تفسیری می‌گویند اعمال و ارواحِ مؤمنان به سوی آسمان بالا می‌رود و درهای آسمان بر آنان گشوده می‌شود، امّا روحِ کافر به سجّین فرو می‌رود (طبرسی، مجمع‌البیان، ج۴، ص۲۵۴). دربارهٔ حقیقتِ «ابواب» دو قرائت است: برخی آن را «درهای حقیقیِ سپهر» می‌دانند (رازی، ج۲۹، ص۳۶)، و برخی کنایه از گشایش/انسدادِ مجاریِ فیض و نه سقفی جرمانی با لنگه‌در (طباطبایی، المیزان، ج۱۲، ص۱۳۶). همین زبان در سِیاقِ باران نیز به‌کار می‌رود: «فَفَتَحنا أبوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنهَمِر» تصویرِ شدتِ بارش است (قمر ۵۴: ۱۱؛ المیزان، ج۱۹، ص۶۸).

آسمان همچنین معبرِ «تدبیر» است: «إنَّ رَبَّکُمُ اللّهُ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَالأرضَ فی سِتَّةِ أیّامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی العَرْشِ یُدَبِّرُ الأَمْر»، و «یُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَی الأَرض» (یونس ۱۰: ۳؛ سجده ۳۲: ۵). مفسران این را نزولِ قضا و قدر از افقِ بالا به

ساحتِ مُلک دانسته‌اند که «خلق» (پدیدآوری) را به «أمر» (اداره/تشریع) پیوند می‌زند (قرطبی، الجامع/الجواهر، ج۱۴، ص۸۶؛ طباطبایی، المیزان، ج۱۶، ص۲۴۷–۲۴۸).

در افقِ توحیدی، آسمان مدرسهٔ خرد و شهود است: «إنّ فی خَلقِ السَّماواتِ وَالأرض... لَآیاتٍ لِقومٍ یَعقِلون/لأُولی الألباب» (بقره ۲: ۱۶۴؛ آل‌عمران ۳: ۱۹۰–۱۹۱). او «بدیعُ السَّماواتِ وَالأرض» و «فاطرُ السَّماواتِ وَالأرض» است— پدیدآورنده‌ای بی‌سابقه و آغازگرِ بی‌همتا (بقره ۲: ۱۱۷؛ انعام ۶: ۱۰۱؛ نیز انعام ۶: ۱۴، ۷۹؛ یوسف ۱۲: ۱۰۱؛ شوری ۴۲: ۱۱؛ ابراهیم ۱۴: ۱۰؛ أنبیاء ۲۱: ۵۶؛ فاطر ۳۵: ۱؛ زمر ۳۹: ۴۶؛ راغب، مفردات، مدخل «بدع»).

همهٔ این‌ها در ریتمِ «ستّة أیّام» تداوم می‌یابد: آفرینش در شش «یوم/فصل» که «یوم» در عربی به «دورهٔ طولانی» نیز اطلاق می‌شود (اعراف ۷: ۵۴؛ یونس ۱۰: ۳؛ هود ۱۱: ۷؛ فرقان ۲۵: ۵۹؛ سجده ۳۲: ۴؛ ق ۵۰: ۳۸؛ حدید ۵۷: ۴؛ نک: راغب، مفردات، ص۳۸؛ معارج ۷۰: ۴). چینشِ گزارش‌ها نیز به غرضِ بیانی بستگی دارد: گاهی ابتدا از زمین و تقدیرِ اقوات، سپس از تسویهٔ آسمان‌ها سخن می‌رود (بقره ۲: ۲۹؛ فصلت ۴۱: ۹–۱۲)، و گاهی عظمتِ بنای آسمان پیش‌افتاده و «وَالأرضَ بَعدَ ذلِکَ دَحاها» می‌آید (نازعات ۷۹: ۲۷–۳۰). این تنوّع، تعارضِ تقویمی نیست، بلکه تفاوتِ منظر است (طباطبایی، المیزان، ج۱۷، ص۳۶۵).

جمع‌بندیِ کلاسیک چنین است: «آسمان» هم سقفِ برافراشته و محفوظِ زیست‌جهان است و هم افقِ ملکوتیِ نزولِ امر و عروجِ عمل؛ هم مجرای رزق و برکت برای اهلِ ایمان، و هم نشانهٔ روشنِ بداعت و فطرتِ آفریننده برای «اولی‌الألباب». در این تصویر، آفرینشِ شش‌مرحله‌ای، برکاتِ آسمان و زمین، نگهبانیِ سپهر، و جریانِ تدبیر، در متنی واحد تنیده‌اند و عقل را به تأمل و دل را به عبودیت فرا می‌خوانند.

در خوانش آئین بهائی، «آسمان» بیش از آن‌که سقفی جرمانی باشد، نامِ ساحتی روحانی و تدبیری است که وحی و امر از آن افاضه می‌شود؛ ازاین‌رو الفاظی چون «نزول»، «عروج»، «ابر»، و «ابوابِ آسمان» در وهلهٔ نخست دلالت‌های معنوی دارند نه فیزیکی. در این‌جا همان ساختار پیش‌نهادی شما را نگه می‌دارم، با ارجاعات در متن.

۱) تعریف‌های پایه و اصلِ تمثیل

«مَلَکوت» در اصطلاح وحیانی به ظاهر «آسمان» گفته می‌شود، اما این اطلاق، «تعبیر و تشبیه» است نه مکان محسوس؛ مَلَکوت «مقدّس از زمان و مکان»، «جهانِ روحانی/رحمانی» و «مرکزِ سلطنتِ یزدانی» است، «مجرد از جسم و جسمانی» و «پاک و مقدّس از اوهام انسانی» (امر و خلق، ج۱، ص۸۹؛ نیز مفاوضات: «مَلَکوت... تعبیر و تشبیه است...»). به همین قیاس، هشدار روش‌شناختی عبدالبهاء آن است که «طوائفِ عالم طائف حول اوهام... اصنامِ افکار و تصوّر... اوهامِ محض»؛ یعنی باید از بت‌سازیِ مفاهیم و عینیّت‌بخشی به مجازات‌های لفظی پرهیز کرد و معنا را از طریق مظهرِ الهی جست (مفاوضات، «در اینکه الوهیّت فقط به‌واسطهٔ مظاهر الهیّه شناخته می‌شود»).

۲) «سماءِ امر/وحی» و معنای «نزول از آسمان»

در کتاب ایقان، مقامِ مظاهر چنین تقریر می‌شود: «اگرچه به‌حسبِ ظاهر از بطنِ امّهات ظاهر می‌شوند، ولکن فی‌الحقیقه از سمواتِ امر نازل‌اند... بر رفرفِ معانی متّکی‌اند... بی‌پر به معارجِ احدیّه پرواز فرمایند...»؛ مراد از «نزول از آسمان»، نزول از «سماءِ امر» است نه فروآمدن از جوّ زمین (نقل و شرح در: امر و خلق، ج۲، بند ۷۰: «مَلَکوت و آسمان و معراج...»). نتیجهٔ هرمنوتیکی آن‌که «آسمان» در زبانِ وحی غالباً نامِ افقِ امر/دین/وحی است و «نزول/هبوط/عروج» در اصل معنای ارسالی–روحانی دارد (همان).

۳) «ابر/سحاب» و نسبتِ آن با «آمدن از آسمان»

عبدالبهاء در بیانِ انجیل‌شناختی توضیح می‌دهد که «آمدن بر ابر» و «آمدن از آسمان» دربارهٔ مسیح(ع) بر ظاهرِ جسمانی حمل نمی‌شود: «مقصد از آسمان، سماءِ مَلَکوت است» و «ابر» کنایه از «جسمِ بشری/حجابِ ناسوتی» است؛ اینکه مسیح «از آسمان آمده» یعنی از عالمِ مَلَکوت، هرچند از رحمِ مریم ظاهر شد (خطابه در پاریس؛ نقل در: امر و خلق، ج۲، بند ۷۰).

۴) «مَلَکوت» به‌مثابهٔ ساحتِ میان‌جهانی و دستگاهِ عوالم

در لوح خطاب به «ورقه»، مراتب چنین ترسیم می‌شود: «مقصود از مَلَکوت در رتبهٔ اُولی... منظرِ اکبر؛ و در مقامِ آخر، عالمِ مثال است، ما بینِ جبروت و ناسوت... آنچه در آسمان و زمین است مثالی از آن در آن موجود... این اوّل مقامِ تقیید است؛ چون بظهور آید بملکوت نامیده شود؛ کسبِ قوّت از مقامِ اوّل می‌نماید و به مادون عطا می‌کند... عوالمِ مشیّت، اراده، قدر، قضا، ازل، سرمد، دهر، زمان...» (امر و خلق، ج۲، بند ۷۰). بنابراین «آسمان/مَلَکوت» ساحتی سلسله‌مراتبی (جبروت/ملکوت/ناسوت/مثال) با کارویژهٔ افاضه و تدبیر است؛ «سماء» در این دستگاه، «افقِ سلطنتِ اسماء» است نه مکانِ فیزیکی (همان).

۵) نسبتِ «آسمان» با روایت‌های خلقت و تاریخِ وحی

در تبیینِ «ایّامِ خلقت» و رخدادهای کیهان‌شناختیِ توراتی، توقیعی از ولیّ امرالله صریح است: «مسائلِ آفرینش در هفت روز را یقیناً نمی‌توان صحیح و موثّق تلقّی نمود... کشتی و طوفانِ نوح نیز نزد اهلِ بهاء جنبهٔ سمبولیک دارند» (توقیع ۲۸ اکتبر ۱۹۴۹؛ «اخبار بهائی»، ش۲۲۸، فوریهٔ ۱۹۵۰، ص۴؛ انوار هدایت، ش۱۷۱۶). در همان سیاق آمده است: «اهلِ بهاء به حوادثِ سفرِ تکوین به صورتِ ظاهرِ آن اعتقادی ندارند... این جهان در شش/هفت/هشت روز خلق نشده، بلکه طیّ دوره‌های میلیون‌ها سال تطوّر یافته...» (همان توقیع؛ انوار هدایت، ش۱۶۵۸). پیامدِ هرمنوتیکی روشن است: «آسمانِ» خلقت در بیانِ وحی شاخصِ «مراتبِ تقدیر و تدبیر» است، نه جدولِ نجومیِ روز-به-روز؛ و باید بر محورِ «سماءِ امر» و «مَلَکوت» فهم شود (امر و خلق، ج۲، بند ۷۰).

بر این مبنا، «آسمان» در تفسیر بهائی نه فقط «سقفِ محفوظ» که «ساحتِ مَصْبّ فیض» است: افقی که از آن «یُدَبِّرُ الأمر» فهم می‌شود، درهای پذیرش بر قلوب گشوده یا بسته می‌گردد، و «ایّامِ خلقت» به‌منزلهٔ فصولِ الوهیِ تقدیر و تشریع

خوانده می‌شود—فهمی که هم با «تنزّهِ مَلَکوت از زمان و مکان» سازگار است (امر و خلق، ج۱، ص۸۹) و هم با حقیقتِ پویای تاریخِ وحی و تطوّرِ کیهان (توقیع ۱۹۴۹؛ انوار هدایت، ش۱۶۵۸، ۱۷۱۶).

آمدن مسیح از آسمان (رجعت مسیح)

در سنت مسیحی، «آمدنِ پسرِ انسان از آسمان» صورتِ شاخصِ آخرالزمان است و زبان انجیل‌ها آن را با واژگانِ شکوهِ کیهانی، فرشتگان و ابرهای آسمانی ترسیم می‌کند. در گفتارهای اسکاتولوژیکِ عیسی در اناجیل هم‌نوا (Synoptics) آمده است که «نشانهٔ پسرِ انسان در آسمان پدیدار خواهد شد... و خواهند دید پسرِ انسان را که بر ابرهای آسمان با قدرت و جلالِ عظیم می‌آید» (متی ۲۴:۳۰؛ نیز مرقس ۱۳:۲۶: «پسرِ انسان را خواهند دید که با ابرها می‌آید»؛ لوقا ۲۱:۲۷). همین تصویر در محاکمهٔ عیسی نزد شورای یهود تکرار می‌شود: «از این پس پسرِ انسان را خواهید دید که بر دستِ راستِ قدرت نشسته و با ابرهای آسمان می‌آید» (متی ۲۶:۶۴؛ رجوع به دانیال ۷:۱۳ به‌مثابهٔ سرچشمهٔ نماد «ابرها» در سنت یهودی). روایتِ صعود نیز با وعدهٔ بازگشت پیوند می‌خورد: فرشتگان به شاگردان می‌گویند «همچنان‌که او را به آسمان رفتن دیدید، به همان گونه باز خواهد آمد» (اعمال ۱:۱۱). در سنت پولسی، آمدنِ دوباره با «فرود آمدنِ خداوند از آسمان با فریاد فرمان، آوازِ رئیسِ فرشتگان و با صورِ خدا» و گردآمدنِ مؤمنان «در ابرها» توصیف می‌شود (اول تسالونیکیان ۴:۱۶–۱۷). مکاشفهٔ یوحنا همان الگوی دیداری/کیهانی را تثبیت می‌کند: «اینک او با ابرها می‌آید و هر چشمی او را خواهد دید» (مکاشفه ۱:۷). مجموع این شواهد، قرائتِ رایجِ کلیسایی را بنیاد می‌نهد: بازگشتِ شخصِ عیسیِ مسیح از آسمان، با علائمِ کیهانی، داوری، و جمع‌آوریِ برگزیدگان.

در سنت اسلامی، صورت‌بندیِ کلاسیک بر نزولِ جسمانیِ عیسی‌بن‌مریم از آسمان در مقطعِ «فتن» و پیش از قیامت تأکید دارد. قرآن در چند موضع جایگاهی استثنایی برای عیسی ترسیم می‌کند: «بل رفعهُ اللهُ إليه» (نساء ۴:۱۵۸) و وعدهٔ الاهیِ «إنی متوفّیک و رافعک إلیّ» (آل‌عمران ۳:۵۵). آیهٔ «وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسّاعَةِ» (زخرف ۴۳:۶۱، بر قرائتِ «لَعِلْمٌ/لَعَلَمٌ») نزد بسیاری از مفسّران نشانهٔ پیوند حضرت عیسی با تحققِ وعده دانسته شده است؛ و «وَإِن مِن أَهلِ الكتابِ إِلّا لَيُؤمِنَنَّ بِهِ قَبلَ مَوتِهِ» (نساء ۴:۱۵۹) غالباً بر ایمان آوردنِ اهلِ کتاب به او در آستانهٔ فرجام حمل شده است. بدنهٔ حدیثیِ اهل‌سنّت و شیعه این تصویر را تفصیل می‌دهد: نزولِ حضرت عیسی در نزدیکِ «منارهٔ سفید دمشق»، درهم‌شکستنِ صَلیب و کُشتنِ خِنزیر، الغای جزیه، کُشتنِ دجّال در «بابِ لُدّ»، و برقراریِ داد تا دوره‌ای معیّن (روایاتِ صحیح بخاری و مسلم، و سنن). از این‌رو قرائتِ غالبِ کلامی/مهدوی در اسلام، همساز با پاره‌ای از نمادهای انجیل، به «نزولِ آسمانی» عیسی به‌مثابهٔ گره‌گشای فتنهٔ آخرالزمان و مؤیّدِ حکومتِ عدلِ الهی می‌نگرد.

بدین‌سان، روایتِ کلاسیک در هر دو سنّت ـ با تفاوت در لحن و جزئیات ـ بر «آمدن از آسمان»، «ابرهای آسمان»، و نشانه‌های کیهانی و فرشته‌گون تکیه می‌کند: در مسیحیت به‌منزلهٔ بازگشتِ مرئیِ مسیح و آغازِ داوری، و در اسلام به‌منزلهٔ نزولِ عیسی برای ابطالِ باطل و استقرارِ عدل پیش از تحققِ کاملِ وعده‌ها. در ادامهٔ مقاله، خوانشِ تأویلیِ این صورت‌ها ـ از جمله نسبتِ «ابر/سحاب»، «قدرت و جلال»، و «نزول/صعود» با نحوِ ظهورِ الهی ـ بررسی خواهد شد تا روشن شود چگونه زبانِ تمثیلیِ وحی، فرجامِ تاریخ را در افقِ ظهورِ امرِ الهی و دگرگونیِ معنویِ عالمِ انسان تصویر می‌کند.

در خوانش بهائی، «آمدنِ مسیح از آسمان» نه رویدادی فیزیکی در سپهر خاک، بلکه بیان رمزیِ نزولِ فیضِ الهی از «عالمِ امر» در قامتِ مظهرِ ظهوری تازه است. حضرت عبدالبهاء تصریح می کنند که انتظارِ کتاب‌مقدّسیِ «آمدن از آسمان» و «زلزلهٔ عظیم» و «تلاشیِ کوه‌ها» همگی «فی‌الحقّیقه واقع شد لکن رمزش را نفهمیدند»؛ «مقصود از کوه‌ها کوه‌های سنگ نبود بلکه نفوس بود... و مقصود از زلزله در عالمِ افکار بود نه در عالمِ خاک.» به همین قیاس، تعبیرات انجیل دربارهٔ «نانِ آسمانی» نیز «کمالات روحانی» را می‌نمایاند نه نانی محسوس: «حضرت مسیح نان نبود بحسب ظاهر از آسمان نیامد بلکه از رحمِ مادر آمد امّا مقصد از این نان، نانِ آسمانی است... هر کس از این کمالات الهی استفاضه نماید یقین است زنده گردد.» نتیجهٔ روش شناختی روشن است: «علائم و شروطی که بیان شده جمیع معانی دارد نه بحسب ظاهر.» بر این مبناست که عبدالبهاء دربارهٔ هر دو مجیء می‌فرمایند: «مسیح در آمدن اوّل نیز از آسمان آمد... حال آنکه بحسب ظاهر از رحمِ مریم آمد... بهمچنین در مجیء ثانی نیز بحقیقت از آسمان آید و لو بظاهر از ارحام آید.» این انتقال از ظاهر به باطن، مسئلهٔ «ابرها»، «تاریک شدنِ آفتاب»، «سقوطِ نجوم» و «آمدن چون دزد» را نیز تبیین می‌کند: اگر ظاهرِ فیزیکی مقصود بود، «سقوطِ نجوم بی‌پایان و بیشمار» بر زمین محالِ عقلی و علمی می‌بود؛ پس «واضح و مبرهن گشت که این علامات معنی دارد، مقصود بظاهر نیست» (امر و خلق، ج۲، ش۷۴).

همین قاعده را عبدالبهاء در مفاوضات یادآور می‌شوند و به «رسالهٔ ایقان» ارجاع می‌دهند که تفسیرِ این آیات را «مشروحاً» بیان کرده است. در آن چارچوب، «آفتاب» و «ماه» و «نجوم» به اَعلام و اَعیانِ دینی و نورهای معرفت تعبیر می‌شود؛ «تاریک شدنِ آفتاب» یعنی افولِ مرجعیتِ شریعتِ پیشین در افقِ ظهورِ جدید، و «سقوطِ نجوم» یعنی زوالِ اعتبارِ عالمان و نظام‌های معرفتی‌ای که در برابرِ وحیِ تازه پایدار نمی‌مانند. «ابرها» حجاب‌های نفسانی و اجتماعی و عادت‌های تفسیری‌اند که دیدنِ خورشیدِ حقیقت را می‌پوشانند؛ و «آمدن چون دزد» بیانِ ناگهانی و غیرمنتظره بودنِ ظهور برای کسانی است که در خوابِ غفلت‌اند. بدین ترتیب، همان‌گونه که «در دفعهٔ اولی و فی‌الحقیقه از آسمان آمد و لو بحسب ظاهر از ارحام آمد»، در «مجیء ثانی نیز بحقیقت از آسمان آید و لو بظاهر از ارحام آید»؛ یعنی حقیقتِ ظهور، نزولِ کلمهٔ الهی از عالمِ بالا است، هرچند صورتِ ناسوتیِ مظهر از راهِ سنّتِ طبیعی پدید می‌شود (مفاوضات، «سؤال از مجیء ثانی مسیح و یوم دینونت»).

جمع‌بندی آن‌که در هر دو نصّ، هستهٔ هرمنوتیکیِ واحدی تثبیت می‌شود: الفاظِ کتاب‌مقدّس در بابِ مجیء، زبانِ رمز و تمثیلِ وحی است و باید بر میزانِ «عالمِ امر» و «معانی» فهم شود. بر این میزان، «آمدن از آسمان» در هر دو ظهور، حکایت از مبدأ و حقیقتِ الوهیِ رسالت دارد، نه مکان‌مندیِ جسمانی؛ و نشانه‌های کیهانی نیز گزارشِ دگرگونیِ عمیق در عالمِ معنا، مرجعیت، و ساختارهای فکری و اجتماعیِ بشر است، نه آشفتگی‌های نجومیِ محسوس. این رویکرد، هم اعتراضاتِ مبتنی بر ظاهرگراییِ آخرالزمانی را برطرف می‌کند و هم نسبتِ پیوستهٔ دو مجیء را در افقِ واحدِ وحی نشان می‌دهد: حقیقت، همواره «از آسمان» می‌آید—یعنی از عالمِ امر—و آزمونِ بشر در هر عصر، گذر از ابرهای حجاب و ادراکِ این معناست.

غذای آسمانی و نان حیات

در روایت توراتی، خوراکِ آسمانی در بیابان سینا به‌صورت «مَنّ» و «سَلوی/بلدرچین» نازل می‌شود و خودِ متن صریحاً آن را «نان از آسمان» می‌خوانَد. یهوه به موسی می‌گوید: «برای شما نان از آسمان خواهم بارانید» (خروج ١٦:٤)؛ شامگاه، بلدرچین‌ها اردوگاه را می‌پوشانند و بامداد، «چیزی باریك... بر روی صحرا» می‌نشیند و موسی می‌گوید: «این همان نانی است که خداوند به شما برای خوردن می‌دهد» (خروج ١٦:١٢–١٥). طعم آن را «چون قرص‌های عسلی» وصف کرده‌اند و نامش را «مَنّا» نهاده‌اند (خروج ١٦:٣١). مزامیر این واقعه را به یاد می‌آورند: «بر ایشان مَنّا بارانید تا بخورند و از غلّهٔ آسمان به ایشان عطا کرد» و «انسان نانِ فرشتگان خورد» (مزمور ٧٨:٢٤–٢٥؛ نیز «بلدرچین فرستاد... و ایشان را از نانِ آسمان سیر گردانید» مزمور ١٠٥:٤٠–٤١).

در عهد جدید، عیسی همین واقعهٔ بیابان را به خود و رسالت خویش تأویل می‌کند: «نه موسی آن نان را از آسمان به شما داد؛ بلکه پدرِ من است که نانِ حقیقی را از آسمان می‌بخشد... زیرا نانِ خدا آن است که از آسمان نازل می‌شود و به جهان حیات می‌دهد... من نانِ حیات هستم»؛ و سپس می‌افزاید: «پدران شما مَنّا را در صحرا خوردند و مردند؛ این است آن نان که از آسمان نازل می‌شود تا هر که از آن بخورد نمیرد... منم نانِ زنده‌ای که از آسمان نازل شده‌ام» (یوحنا ٦:٣٢–٣٥، ٤٩–٥١). بدین‌سان، «مَنّ» به نشانهٔ نانی بالاتر—حیات‌بخش و آسمانی—تبدیل می‌شود.

قرآن کریم نیز دو وجهِ روایتِ توراتی را تأیید می‌کند: سایهٔ غمام، و نزولِ مَنّ و سَلوی برای بنی‌اسرائیل: «وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ...» (بقره ٢:٥٧؛ نیز طه ٢٠:٨٠؛ اعراف ٧:١٦٠). و هنگامی که قوم، از یکنواختی طعام به ستوه آمدند، درخواست «بقْلها و قِثّائها و فومِها و عدسِها و بصلِها» کردند و موسی آنان را به فروکاستنِ «برتر» به «کم‌ارج‌تر» توبیخ نمود (بقره ٢:٦١). این آیات، هم نزولِ «خوراک آسمانی» را گزارش می‌کند و هم خواهشِ زمینی‌تر برای سبزی‌ها و بقولات را، و بدین‌سان دو سطحِ نیاز—بقای زیستی و حیات معنوی—در سنت ابراهیمی کنار هم دیده می‌شود.

در تبیین بهائی، «مائدهٔ سماوی» عنوانِ رمزیِ همان افاضهٔ وحی است که از «قلم اعلی» بر قلوب نازل می‌شود و حقیقتاً منشأ حیاتِ ابدی است. نصّ بهاءالله می‌فرماید: «این مائدهٔ ابدیّه سببِ حیاتِ ابدی است و مائده در رتبه و مقامِ اوّل ذِکری است که از قلمِ اعلی مخصوصِ عباد و إماء نازل می‌شود هنیئاً للفائزین و للفائزات» (امر و خلق، ج٢، ش٧۶). در لوحی دیگر، نسبتِ این مائده با نفسِ ظهور چنین تقریر می‌شود: «من فاز بهذا الأمر إنّه فاز بنعمةِ الله و المائدةِ المنزلةِ من سماءِ اسمه الکریم» (همان). بدین‌سان «مائده» خودِ «أمر» است؛ نزولی از «سماءِ اسمِ کریم» که هر که بدان فائز شود به «نعمة الله» رسیده است. پیوندِ این معنا با سنتِ ابراهیمی در «کتاب ایقان» تصریح می‌گردد: «این همان مائده است که [قوم] می‌گویند: ربّنا أنزل علینا مائدةً من السماء»—آیه‌ای که در قرآن حکایت از درخواستِ حواریّون دارد، و در قرائت بهائی به طلبِ نزولِ کلمةالله و خوانِ معانی تعبیر می‌شود (کتاب ایقان؛ قیاسِ مائده: مائده/۵: ١١٢–١١۵).

عبدالبهاء ماهیتِ این «خوانِ آسمانی» را به زبانِ تجربهٔ ایمانی روشن‌تر می‌سازد: «آن مائده که بر حضرتِ مسیح نازل می‌شد و بر حضرتِ مریم نازل می‌شد آن محبّةُالله بود؛ روحِ انسانی از او زنده می‌شد؛ غذایِ قلوب بود؛ تأثیراتِ این غذای جسمانی

موقّت است امّا تأثیراتِ آن غذای آسمانی ابدی است؛ در این غذا حیاتِ جسم است امّا در آن غذا حیاتِ روح» (جواب سؤالات قسیسان پاریس؛ نقل در امر و خلق، ج۲، ش۷۶). در «مفاوضات» همین محور با زبانِ «نان/خون» انجیل تفسیر می‌شود: «مقامِ حضرتِ مسیح کمالِ محض بود... این است که می‌فرماید من نانِ نازل از آسمان هستم و هر کس نان تناول نماید—یعنی هر کس از این غذای الهی نصیب برد—به حیاتِ ابدیّه رسد... مقصد از این نان مائدهٔ آسمانی و کمالاتِ الهی است... و مقصد از خون نیز روحِ حیات است و آن کمالاتِ الهی و جلوهٔ ربّانی و فیضِ صمدانی است... این نان و خمر رمزی بود و آن عبارت از آن بود که فیوضات و کمالاتِ من به شماها داده شده و چون از این فیض مستفیض شدید حیاتِ ابدیّه یافتید و از مائدهٔ آسمانی بهره و نصیب بردید» (مفاوضات، «مائدهٔ سماوی و نانِ حیاتِ جاوید و فداء»؛ نیز امر و خلق، ج۲، ش۷۶).

بدین ترتیب، «نانِ آسمانی» در هرمنوتیک آئین بهائی، «کمالاتِ الهی» و «فیوضاتِ نور» است—همان «ذِکر» نازل از عالمِ امر—و «خونِ» مسیح نمادِ «روحِ حیات» و افاضهٔ ربّانی است؛ و تغذّیِ حقیقی، «استفاضه» از این کلمه و محبّةُالله. از همین افق است که معنای «فداء» نیز از سطحِ جسمانی به قانونِ تکوینِ کمال ارتقا می‌یابد: «صورتِ این حبّه فدایِ شجره شد ولی کمالاتِ حبّه به سببِ این فدا ظاهر و آشکار گردید»—به تعبیر عبدالبهاء، ترکِ صورت و تحمّلِ مشقّاتْ شرطِ ظهورِ ثمرات است؛ رنج‌های ناسوتیِ مسیح (و جمیعِ مظاهر) همان نقطهٔ تبدیلِ صورت به سیرت و مجرای انتقالِ حیات به دیگران است (همان مأخذ). بنابراین، «مائده» در هر دو سیاقِ عهدین—مَنّ/سَلوی در صحرا و «نانِ حیات» در یوحنّا—در قرائتِ بهائی به یک حقیقت باز می‌گردد: نزولِ خوانِ رحمت به صورتِ وحیِ تازه، که قلوب را سیراب و نفوس را به حیاتِ اُخروی و مدنیتِ روحانی زنده می‌سازد. به تعبیر بهاءالله: «هذه المائدة الأبدية سببُ حياتٍ أبدی»؛ و به تعبیر عبدالبهاء: «غذایِ جسمانی موقّت است، امّا غذایِ آسمانی ابدی»—و هر که از این خوان بهره برد، در حقیقت بر همان «مائدهٔ منزل از سماء» نشسته است (امر و خلق، ج۲، ش۷۶؛ مفاوضات؛ کتاب ایقان).

«اسْتَویٰ عَلَی العَرْش»

در قرآن، «اسْتَویٰ عَلَی العَرْش» ریتمِ یک معنا را در مواضع گوناگون تکرار می‌کند: خالقِ آسمان‌ها و زمین در «ستّة أیّام» آفرینش را برپا می‌کند و سپس بر عرش «استواء» می‌یابد؛ یعنی تدبیرِ پیوستهٔ هستی به دستِ اوست (طه ٥؛ اعراف ٥٤؛ یونس ٣؛ هود ٧؛ فرقان ٥٩؛ سجده ٤؛ حدید ٤). قرینه‌های هم‌نشینِ این تعبیر، معنای آن را می‌گشایند: «یُغشی اللّیلَ النّهار» (اعراف ٥٤)، «یُدبّرُ الأمر» (یونس ٣؛ سجده ٥)، «یعلَمُ ما یَلِجُ فی الأرض...» (حدید ٤)؛ و بدین‌سان «استواء» به زبانِ قرآن، احاطه/سلطهٔ رحیمانهٔ ربّ بر خلق و امر است، نه نشستنِ جسمانی بر تخت.

اصلِ تنزیه، راهِ فهمِ آیه را روشن می‌کند: «لَیسَ کمِثلِهِ شیءٌ» (شوری ١١). بر همین مبنا، علّامهٔ طباطبایی توضیح می‌دهد که «استواء» در حقّ خدا «تسلّط بر مُلک و احاطه بر خلق» است، نه تکیه بر مکان یا نشستن بر چیزی؛ تشبیهِ جسمانی محال است (المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ج٣، ص٣١). همین منطق در زبانِ ادبی/کِنایی عرب و فارسی نیز جاری است: «بر تخت نشستن/از تخت افتادن» کنایه از استقرار یا زوالِ قدرت است، نه نشستنِ واقعی؛ ازاین‌رو تعبیرِ قرآنی هم «کِنایه از احاطهٔ کامل و تدبیر پس از خلقت» فهم می‌شود (تفسیر نمونه، ج۶، ص٢٠٤).

آیهٔ اعراف، محورِ فهمِ نسبتِ «خلق/امر» است: «أَلا لَهُ الخَلقُ وَالأمر» (اعراف ٥٤). مشرکان آفرینش را به خدا و تدبیر را به اربابِ نوعی حواله می‌کردند؛ آیه این توهّم را رد می‌کند: هم خَلق و هم امر، از آنِ اوست؛ فرشتگان و «المُدبّراتِ أمراً» مأمورانِ اویند، بی‌هیچ ارادهٔ مستقل (نازعات ٥؛ نیز فاطر ١). پس «استواء» نه آغازِ سلطه پس از فقدانِ آن، که اعلانِ حاکمیتِ ازلیِ او بر «عرش»—یعنی افقِ حاکمیت/مالکیت/ربوبیت—است.

«عرش» در لغت تخت است، اما در الهیاتِ قرآن نامِ «حیطهٔ حاکمیت/علم/مالکیتِ الهی» است؛ چنان‌که همه‌چیز در احاطهٔ اوست: «لَهُ ما فی السّماواتِ و ما فی الأرض» (سبأ ١؛ نیز طه ٦). «کُرسی» یک‌بار در قرآن آمده: «وَسِعَ کُرسِیُّهُ السّماواتِ وَالأرض» (بقره ٢٥٥). در روایات، «عرش» مُلکِ عظیم و بابِ باطنِ غیب دانسته شده و «کُرسی» بابِ ظاهر؛ «خدای تعالی هر چیزی را در کُرسی آفرید جز عرش؛ که عظیم‌تر از آن است»—و البته هیچ‌یک مکان/جسم نیستند (احتجاج، ج٢، ص١٠٠). نتیجهٔ تفسیری: عرش/کرسی دو رویهٔ یک حقیقت‌اند—احاطهٔ ربّانی که ظاهر/باطنِ جهان را دربرگرفته است.

آیاتِ ٥ تا ٨ طه چهار صفت را می‌نشانند: خالقیّت («خَلَق» در سیاق پیشین)، حاکمیّت («عَلَی العَرشِ اسْتَوی»)، مالکیّت («لَهُ ما فی السّماواتِ... وما تَحتَ الثّری»)، و عالمیّت («یَعلَمُ السِّرَّ وأخفی»)؛ «اسماءُ الحُسنی» نیز شاخصِ همین کمالات است (طه ٥–٨). تفسیر نور توضیح می‌دهد که قرآن معمولاً «استواء» را با قرینه‌ای تفسیری می‌آورد: تدبیر/احاطه/علم/ولایت (اعراف ٥٤؛ یونس ٣؛ حدید ٤؛ سجده ٤) تا روشن شود که مقصود، سیطرهٔ رحمانی بر نظامِ شب‌وروز، قانون‌گذاری و ادارهٔ پیوستهٔ هستی است، نه نسبتِ مکان‌مندی با خدا (تفسیر نور، ج۵، ص٣٢٣–٣٢٥).

بنابراین «الرَّحمنُ عَلَی العَرشِ اسْتَوی» یعنی: هم او که آفرید، خودْ تدبیر می‌کند؛ حاکمیّتی رحیمانه که هم‌زمان «مالکیت» و «علم» را در بر دارد (طه ۵–۸). «استواء» کنایه از احاطه و استیلاست، نه نشستنِ جسمانی؛ «عرش» افقِ حاکمیت/علم/ربوبیت، و «کُرسی» وجهِ ظاهرِ همان احاطه است (بقره ۲۵۵). و چون «أَلا لَهُ الخَلقُ وَالأمر» (اعراف ٥٤)، هر کارگزاریِ فرشتگانی نیز ذیلِ فرمانِ اوست (نازعات ۵؛ فاطر ۱).

حضرت نقطهٔ اوّلی معنای «استواء» را از هرگونه مکان‌مندی و نسبتِ جسمانی پیراسته می‌داند: «لا یُمکن أن یوصَف اللهُ باستعلائه علی شیءٍ ولا باستوائه علی شیءٍ»، و می‌افزاید که مراد از «الرحمن علی العرش استوی» «العرشُ إلّا علمُه و قدرتُه و هو نفسُه لا غیرُه؛ لأنّه لو کان غیرَه لَزِمَ الاقترانُ»؛ سپس توضیح می‌دهد که در عرفِ اهلِ عصمت «مقامُ الاستواء» همان «مقامُ ظهورِ التجلّی لغیره بغیره» است و این «نِسبةٌ شَرفیّة» است—همچون «الکعبة بیتُ الله» که نسبتِ تشریفی است نه مکانِ حلول (امر و خلق، ج۲، ص۱۵۷). در این طرح، «عرش» نامِ احاطهٔ علم/قدرتِ الهی است و «استواء» اعلانِ تجلّی و تدبیرِ بی‌چون؛ نه نشستن بر تخت.

حضرت بهاءالله این معنای کلّی را به ساحتی اخلاق–وجودی می‌کشاند: «یا ابن البشر، هَیْکَلُ الوجودِ عَرشِی، نَظِّفْهُ عن کلِّ شیءٍ لِاستوائی به و استقراری علیه»—دل/بودِ انسان، عرشِ خداست؛ باید پیراسته شود تا «استواء/استقرار» (ظهورِ سلطنتِ اسماء) در آن محقق گردد (کلمات مکنونهٔ عربی: «یا ابن البشر...»). بدین‌سان، «استویٰ علی العرش» در سطحِ سلوک یعنی استقرارِ حکمِ الهی در قلبِ پاک.

حضرت عبدالبهاء آیهٔ «وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ یَوْمَئِذٍ ثَمَانِیَةٌ» را چنین می‌خواند: «إنّ الثمانیة حاملةٌ للتِّسعة... إشارةٌ إلی أنّ عددَ الاسم الأعظم المقدَّس تِسعة، لأنّها جالسةٌ علی الثمانیة الحاملة لعرشها»—یعنی عرشْ بر «هشت» می‌ایستد و «نُه» (عددِ اسمِ اعظم) بر آن مستقر است؛ قرائتی نمادین از نسبتِ بنیاد (۸) و ظهورِ اسم (۹) در هیئتِ عرش (خطابهٔ عبدالبهاء، منقول در همان سیاق).

پاسخ به تشبیه/تجسیم.

گروه‌هایی از مجسّمه/مشبّهه/کرّامیّه «استوی» را بر ظاهرِ «استقرّ» حمل کردند (قیاس با «واستَوَتْ علی الجُودی»)، یا گاه به «استولیٰ»/«ثمّ» تفسیر نمودند؛ روشِ سلف در متشابهات غالباً «تفویض» بود. بیانِ بهائی با تنزیهِ کامل هم‌داستان است، امّا گامی فراتر می‌نهد: «عرش = علم/قدرتِ الهی» و «استواء = مقامِ تجلّی و تدبیر»، و نسبت‌های مکانی را «نسبة شَرفیّة» می‌خوانَد (امر و خلق، ج۲، ص۱۵۷).

جمع‌بندیِ تاویلی

۱. **الهی–توحیدی :**عرشْ نامِ احاطهٔ علم/قدرتِ الهی است و «استواء» اعلامِ سلطنتِ ربوبیّت بدون هرگونه اقتران/حلول (امر و خلق، ج۲، ص۱۵۷).

۲. **وحیانی–تجلّی :**«مقامُ الاستواء» = «مقامُ ظهورِ التجلّی»؛ هر جا «یا جبرئیل» رود، امر به «أحسنِ صورة» تمثّل می‌یابد و عرشِ تدبیر آشکار می‌شود (لوح «یا جبرئیل»، منقول در همان سیاق).

۳. **انسان‌شناختی–سلوکی :**«هِیکلُ الوجود عَرشی... لِاستوائی به»—قلبِ پالوده، عرشِ استقرارِ امر است؛ پاک‌سازیِ تعلّقات شرطِ تجلّی اسماء (کلمات مکنونهٔ عربی).

۴. **نمادین–عددی :**«ثمانیةٌ» حاملِ «تِسعةٍ»—دلالتِ عددی بر استقرارِ اسمِ اعظم بر پایه‌های عرش (بیانِ عبدالبهاء).

به این ترتیب، «الرَّحمنُ عَلَی العَرشِ استویٰ» از سطحِ تصویریِ «تخت/نشستن» گذر می‌کند و به نقشه‌ای سه‌سطحی می‌رسد: احاطهٔ الوهی (علم/قدرت)، ظهورِ وحی (تجلّی/تدبیر)، و استقرارِ اخلاق در دلِ انسان—با اشارتِ رمزیِ عرش در هندسهٔ عددیِ اسمِ اعظم. این همان «نِسبةُ الشَّرفیّة» است که «عرش» را به خدا نسبت می‌دهد تا معنای حاکمیّتِ قدسی و شأنِ دلِ انسانی را در سیطرهٔ رحمن برجسته کند (امر و خلق، ج۲، ص۱۵۷).

اصحاب کهف

در پیکرهٔ یهودی–مسیحی، یعنی عهد عتیق و عهد جدید، قصه‌ای با بن‌مایهٔ «خفتگانِ غار» یافت نمی‌شود؛ این روایت نخست در سنّت مسیحیِ دیرعتیق به‌صورت افسانه‌ای پرآوازه با عنوان «هفت خفتگانِ افسُس» شکل گرفت. صورتِ کلاسیکِ اروپایی—که گیبون در تاریخِ انحطاط و سقوط امپراتوری روم) جلدI ، ص ۵۴۴–۵۴۵ (خلاصه کرده—چنین است: در روزگار آزارِ دِکیوس(Decius) ، چند جوانِ نجیبِ افسُس به غاری پناه بردند؛ دهنهٔ غار بسته شد و آنان به خوابی شگفت‌مدت فرو رفتند؛ پس از قرن‌ها، در عهدِ تئودوسیوس دوم بیدار شدند؛ یکی‌شان) جامبلیکوس (Jamblichus/برای خریدِ نان به شهر رفت، ولی با دیدنِ نشانه‌های مسیحی و آشکار شدنِ قدمتِ سکهٔ کهنه‌اش راز گشوده شد و اسقف، حاکمان و خود امپراتور به غار آمدند؛ آنگاه خفتگان آرام درگذشتند. هدفِ الهیاتیِ روایت در منابع مسیحی آشکار است: تأییدِ رستاخیزِ جسم؛ هرچند شمار و نام‌ها در نسخه‌ها متفاوت آمده—غالباً «هفت»، در شاخه‌هایی از سنّت سریانی «هشت»—و فهرستِ نام‌های یونانی (مَکسملینا، یَلمیخا، دیموس/دیمومدس، آنبلیکوس/امبلیکوس، مِرطونس، بیرونس، کِشطونس) در نقل‌های اسلامی دگرگون شده است (طبری: مَکسَلمینا، مُحسَلمینا، یملیخا، مرطونس، کسطونس، ویبورس، ویکرنوس، یطبیونس، قالوش). از دایرةالمعارف بریتانیکا و کاتولیک تا ایرانیکا—همین کانونِ تاریخی/اعتقادی را تأیید می‌کنند.

قرآن کریم این قصهٔ شناخته در فضای مسیحی را با ایجازِ توحیدی و تمرکز بر ایمان، سترِ الهی و بی‌ثمریِ جدال‌های عددی بازمی‌گوید. افتتاحِ روایت، مخاطب را در همان سطرِ نخست از «شگفت» انگاشتنِ صرف بازمی‌دارد و قصه را در دستگاه «آیات» می‌نشاند: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ مِنْ ءَايَاتِنَا عَجَبًا» (کهف ۱۸: ۹). کانونِ معنایی، ایمانِ جوانان و پناه‌جویی آگاهانه است: «إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُواْ رَبَّنَآ آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (۱۸: ۱۰). سپس پردهٔ ستر: «فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ آذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَـٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا» (۱۸: ۱۱–۱۲)، و تصویری سینمایی از سکون و حراست: «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ... وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ» (۱۸: ۱۸). در بیداری، گفت‌وگویی موجز و واقع‌گرایانه می‌آید و اعزامِ یکی به شهر با سه دستور کلیدی: دقّت در پاکیزگیِ رزق، مدارا، و نهان‌داری: «فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَـٰذِهِ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا» (۱۸: ۱۹). اختلافِ عدد، آگاهانه از حیطهٔ «علم» به حاشیهٔ «رجماً بالغیب» تبعید می‌شود: «سَيَقُولُونَ ثَلَـٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَـٰمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُل رَّبِّيٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم... فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا» (۱۸: ۲۲). و سرانجام، مدتِ مکث که از دیرباز محلّ بحثِ شمسی/قمری بوده، به‌صراحت آمده است: «وَلَبِثُوا۟ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَـٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا * قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟» (۱۸ :۲۵–۲۶).

«رَقیم» نزد غالبِ مفسران یا نامِ وادی/کوه/روستایی در پیرامونِ غار است یا لوحِ ثبتِ سرگذشتِ آنان؛ بدین‌سان «أصحاب الکهف والرَّقیم» دو لقب برای یک گروه‌اند (طبرسی، مجمع‌البیان: ج۶، ص۳۳۴ و ۶۹۷؛ نیز جوامع‌الجامع، ج۲، ص۳۵۷).

در عدد و نام‌ها، قرآن عمداً سکوت می‌کند و از «مراء» نهی؛ حال آن‌که در سنّتِ مسیحی غالبِ روایات «هفت» را تثبیت کرده و شاخه‌هایی (سریانی/سُغدی) «هشت» آورده‌اند (ایرانیکا؛ نیز گیبون/بریتانیکا؛ در روایاتِ اسلامی: طبری، جامع‌البیان، مج۹، ج۱۵، ص۲۵۲، ۲۷۶، ۲۷۹؛ بحرانی، البرهان، ج۳، ص۶۲۴–۶۲۵). اختلافِ «۳۰۹/۳۰۰» نیز به تفکیکِ سالِ شمسی/قمری تفسیر شده است (مجمع‌البیان، ج۶، ص۷۱۵؛ المیزان، ج۱۳، ص۲۶۷–۲۷۰؛ نمونه، ج۱۲، ص۳۸۳–۳۸۴). و مهم‌تر از جزئیات، کارکردِ هنجاریِ قصه در هر دو سنت است: در مسیحیت، «اثباتِ رستاخیزِ جسم»؛ در قرآن، «آیت»سازیِ واقعه و بازداشتنِ مؤمنان از فرورفتن در مشاجراتِ بی‌حاصلِ پیرامونی.

در خوانش آئین بهائی، قصهٔ «اصحاب کهف» هم جایگاه تاریخی دارد و هم معنای تأویلی. در بیانات شفاهیِ حضرت عبدالبهاء زمانهٔ وقوعِ روایت در سنّت مسیحی به‌صراحت نشانده می‌شود: «این (قصه اصحاب کهف) در ایام دقیانوس امپراطور رومان بعد از حضرت مسیح واقع شد...» و در ادامه، مسیرِ غلبهٔ دیانت مسیح تا دوران قسطنطین و سپس تقسیمِ آیاتِ قرآن به «محکمات و متشابهات» طرح می‌گردد: «این از قبیل متشابهات است تأویل دارد، این از آن قبیل است که لا یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (امر و خلق، ج۲، ش۹۶). بر همین میزان، اصلِ قصه—به‌منزلهٔ افسانه‌ای رایج در فضای عربیِ صدر اسلام—نه به‌صورتِ نفیِ خام که با منطقِ «تأویلِ حقایق» فهم می‌شود: «...در زمان حضرت رسول یهود قریش را تحریک کردند که مسأله اصحاب کهف را سؤال نمایند... حضرت میل نداشتند جواب داده شود... چون دیدند که اعداء دست برنمی‌دارند لهذا جوابِ ایشان در قالب حقیقت صادر شد؛ چون بعضی مطالب در واقع افسانه است، مظاهر الهی بقوالب حقیقت بیرون آورده بیان می‌کنند» (همان، ش۹۶).

این «قالبِ حقیقت»، کلیدِ تبیینِ رموزِ سورهٔ کهف است. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «کهف امرُالله است؛ آن مغاره امرِ الهی است، پناهگاه است؛ امرُالله هم پناهِ عالمیان است؛ کهف امانِ اهلِ جهان است. و شمس مراد، شمسِ حقیقت است که امرُالله در ظلّ آن شمسِ حقیقت تشکیل و تأسیس شده و آن نفوس کسانی هستند که در این کهفِ امرُالله پناه برده‌اند؛ لهذا همیشه شمس بر ایشان می‌تابد؛ این است که می‌فرماید: و تری الشمس اذا طلعت تزاور عن کهفهم ذات الیمین و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال و هم فی فجوةٍ منه ذلک من آیات الله...» (همان، ش۹۶). نیز تأویلِ «طولِ مدت» و «حیات بعد از موت» چنین تقریر می‌شود: «مراد از طول مدت، عظمت و بزرگیِ شئون آن ایام است... و حیات بعد از موت هم مسلّم، حیاتِ معنوی است» (همانجا).

در بابِ عددِ اصحاب، نصّ قرآنی از «مراءِ بی‌حاصل» بازمی‌دارد و عبدالبهاء همین نکته را روشن می‌کنند: «در قرآن مجید تعیینِ عدد نشده است... می‌فرماید: سیقولون ثلاثةٌ رابعهم کلبهم و یقولونَ خمسةٌ سادسهم کلبهم رَجماً بالغیب—یعنی مانند تیری که در تاریکی اندازی، این قول صحیح نیست—بعد می‌فرماید: و یقولونَ سبعةٌ و ثامنهم کلبهم—یعنی این رجم به غیب نیست و صحیحش این است»؛ اما محورِ معنا عدد نیست، بلکه کیفیتِ سلوک است: «آن قوم در نومِ جسمانی نبودند، آن خوابِ غفلت از این سراب است؛ و چون آن نفوس از این جهان بکلی منقطع بودند و دل به عالمِ دیگر بسته بودند حکمِ نیام حاصل نموده بودند و رؤیای حقیقی مشاهده می‌کردند... آنچه در مدتِ مدیده از برای خلق میسّر

نمی‌گشت، در مدتی قلیله از برای ایشان حاصل می‌شد» (نامهٔ حضرت عبدالبهاء: «...در خصوص اصحاب کهف سؤال نموده بودید...»، خطاب به میرزا تقی‌خان خیاط مرشدزاده، تهران). در همان نامه تبیین می‌شود که «قِطمیر» سگِ ظاهری نیست بلکه «آن شخصِ امیری بود که محافظِ آن نفوس از تعدیات هر شریر بود»؛ و در خطابِ دیگری می‌خوانیم: «اِنّ اصحابَ الکهفِ والرَّقیم عبادٌ فازوا بالفوز العظیم و آوَوا الی کهفِ رحمةِ ربّک الکریم؛ رقدوا عن الدنیا و استیقظوا بنفحات الله... و الشمسُ الحقیقةُ تقرضُهم ذات الیمین و ذات الشمال»—پس «رُقود/بیداری» در منطقِ آیه، استعارهٔ «انقطاع از دنیا/حیات به نفحات» است (همان مکاتبات).

برآیندِ این نصوص، دستگاهی هرمنوتیکی واحد است: «کهف»= «امرُالله/پناهگاهِ قدسی»، «شمس»= «شمسِ حقیقت/مظهرِ ظهور»، «طولِ مکث»= «تراکمِ شئونِ عظیمِ روحانی در ظرفِ اندکِ زمانی»، «نوم/بعث»= «غفلت/حیاتِ معنوی»، و «قِطمیر»= «قوّهٔ حافظه و پاسداریِ امر». در نتیجه، قصه نه حکایتِ معجزه‌ای طبیعی بلکه «آیتی» برای شناختِ الگوی ایمانِ جوانمردانه در شدائد، و بیانی رمزی از نسبتِ «پناه‌جویی در امر» و «نوالِ دائمیِ شمسِ حقیقت» است؛ همان که حضرت عبدالبهاء در امر و خلق (ج۲، ش۹۶) به صراحت می‌نمایانند و در مکاتباتِ یادشده تکرار و تفصیل می‌دهند.

در لغت، «اسم» یا از ریشهٔ «سَموّ» به معنای بُلندی و رفعت است یا از «وَسم» به معنای علامت و نشانه (الفیومی، المصباح المنیر، ذیل «سما»؛ طریحی، مجمع‌البحرین، ج۶، ص۱۱۸). «أعظم» صیغهٔ تفضیلِ «أفعل» است؛ ازاین‌رو «اسمِ اعظم» در ظاهر یعنی «بزرگ‌ترین نامِ خدا»، هرچند گروهی «اعظم» را به معنای «عظیم» گرفته‌اند و گفته‌اند همهٔ اسما عظیم‌اند (حسن‌زاده آملی، کلمه عُلیا در توقیفیت اسماء، ص۳۰؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ج۳، ص۴۲۶). در عرفان، «اسم» اشاره به ذات با حیثیّتِ تجلّی در مقامِ واحدیّت دارد و نام‌های لفظی «اسمِ اسم»اند (شرح فصوص‌الحکم، ص۴۳–۴۴؛ رسائل توحیدی، ص۴۵–۴۶).

تعبیرِ «اسمِ اعظم» به‌صراحت در قرآن نیامده، امّا آیات و اذکاری «مُشتمل بر اسمِ اعظم» دانسته شده‌اند: «بسم الله الرحمن الرحیم»، «آیةالکرسی» (بقره/۲۵۵)، آغازِ آل‌عمران («اللّهُ لا إلهَ إلاّ هو الحیّ القیّوم»)، نساء/۸۷، طه/۸، نمل/۲۶، تغابن/۱۳، شش آیهٔ نخستِ حدید و سه آیهٔ پایانیِ حشر (مجلسی، بحارالانوار، ج۹۰، ص۲۲۳–۲۲۷؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج۹، ص۳۹۹؛ کشف‌الأسرار، ج۱، ص۴۳۴ و ۶۹۱). در ادعیهٔ مشهور نیز تصریح یا اشاره هست: «جوشن کبیر»، «مُجیر»، «سمات»، و اذکاری چون «یا هو یا من لا هو إلاّ هو»، «یا حیّ یا قیّوم...» (کفعمی، المصباح، ص۳۱۲؛ قشیری، شرح اسماءالله الحسنی، ص۹۲–۱۰۲).

علامه طباطبایی دیدگاه‌ها را به سه دسته خلاصه می‌کند:
۱) لفظی مرکب از حروف با اثری ویژه (فهم شایع میان عموم).
۲) نزدِ اهلِ عزائم، لفظ «به طبیعت خود» اثر می‌گذارد و بسته به حاجت، صیغه تغییر می‌کند.
۳) حقیقتی عینی–خارجی فراتر از لفظ و مفهوم؛ اثر از «حقیقتِ اسم» است نه از اصوات و صور ذهنی. ایشان رویکرد سوم را با برهان علّی/معلولی سازگارتر می‌داند (طباطبایی، المیزان، ج۸، ص۳۵۴–۳۵۶).

الف) «الله» — «بسیاری از عالمان آن را اسمِ اعظم دانسته‌اند: محور توحید، خروج از کفر به وسیلهٔ «لا إله إلاّ الله»، دلالتِ اختصاصی بر ذاتِ جامعِ صفات؛ و نیز نهی از اطلاقِ این نام بر غیرِ خدا (فخر رازی، لوامع‌البینات فی شرح الأسماء والصفات، ج۱، ص۹۱–۹۶؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج۱، ص۸۱؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج۱، ص۸۹؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۹۰، ص۲۲۵).
ب) «الحیّ القیّوم» — «به‌سبب اشتمال بر علم/قدرت (در «حیّ») و قیّومیّت بر ماسوی (در «قیّوم»). دربارهٔ آن احادیثی آمده که اسمِ اعظم در «الله لا إله إلاّ هو الحیّ القیّوم» (بقره/۲۵۵؛ آل‌عمران/۲) است (طبرسی، مجمع‌البیان، ج۲، ص۶۹۶؛ قشیری، شرح اسماءالله الحسنی، ص۹۹؛ صدرالمتألّهین، تفسیر، ج۱، ص۳۷؛ نیز روایات در ترمذی ۳۵۴۴، أبوداود ۱۴۹۵، نسائی ۱۳۰۰، ابن‌ماجه ۳۸۵۸ و ارزیابی‌های البانی در صحیح أبی‌داود/السلسلة الصحیحة).
ج) «هو» — «نزد عارفان، اشاره به «هویّتِ مطلقه» دارد و از همین رو «یا هو» نداء صحیح است (قشیری، شرح اسماءالله الحسنی، ص۹۴؛ خمینی، چهل حدیث، ص۶۵۲–۶۵۳).

د) حروفِ مقطّعه —در برخی نقل‌ها «کهیعص/حم عسق» کلید ترکیبِ اسمِ اعظم دانسته شده (لوامع‌البینات، ج۱، ص۹۷؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج۱، ص۱۱۲).

هـ) «بسم الله — «روایتی از امام رضا(ع) آن را «از سیاهی چشم به سفیدی‌اش نزدیک‌تر» به اسمِ اعظم دانسته است (طبرسی، مجمع‌البیان، ج۱، ص۸۹؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۹۰، ص۲۲۵).

- **آصف‌بن‌برخیا** با «حرفی» از اسمِ اعظم تختِ بلقیس را «قبل أن یرتدّ إلیک طرفک» نزد سلیمان آورد (نمل/۴۰)؛ تفسیر و روایاتِ شیعی این را به اسمِ اعظم تفسیر کرده‌اند (طبرسی، مجمع‌البیان، ج۲، ص۶۹۶؛ کلینی، الکافی، ج۱، ص۲۳۰؛ نورالثقلین، ج۴، ص۸۸–۹۰).

- **عیسی(ع)** زنده کردنِ مردگان و درمانِ اَکمَه و اَبرص را به اذن خدا انجام می‌داد؛ در روایات، این آثار به بهره‌مندی از اسمِ اعظم تفسیر شده است (آل‌عمران/۴۹؛ کلینی، الکافی، ج۱، ص۲۳۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۴، ص۲۱۱؛ میزان‌الحکمه، ج۲، ص۱۳۶۷).

- **بلعم بن باعورا** —بر پایهٔ برخی روایاتِ تفسیر اعراف/۱۷۵—به اسمِ اعظم دست یافته بود و سپس با انحراف اخلاقی سلب شد (طبرسی، مجمع‌البیان، ج۴، ص۷۶۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۱۳، ص۳۷۷).

- در آموزهٔ شیعی، **پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع)** حاملِ «۷۲ حرف» از «۷۳ حرفِ» اسمِ اعظم‌اند و «یک حرف» مستأثر به خداست (کلینی، الکافی، ج۱، ص۲۳۰؛ صفّار، بصائرالدرجات، ج۱، ص۲۱۷ و ۲۱۹؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۱۴، ص۱۱۳–۱۱۵).

نتیجهٔ کارکردیِ روایات: دعای آگاه به اسمِ اعظم مستجاب است، علم غیب به قدر مشیت الهی افاضه می‌شود، و تصرّفاتی چون «إبراء» و «إحیاء» به اذن خدا پدید می‌آید (کنزالعمال، ج۱، ص۴۵۲–۴۵۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۹۰، ص۲۲۴–۲۲۵؛ میزان‌الحکمه، ج۲، ص۱۳۶۷).

از منظر حکمت و عرفان، تأثیرْ معلولِ حقیقتِ اسماست نه خودِ الفاظ؛ لفظ، «مُعِدّ» و راه‌گشا است، نه مُؤثِّرِ بالذّات. حقیقتِ «دعای به اسمِ اعظم» همان **انقطاع از غیر و اتصال تام به مسمّای الهی** است؛ هرگاه این انقطاع حاصل شود، ذکری که بر زبان می‌آید «اسمِ اعظمِ فعّالِ» همان حال خواهد بود (طباطبایی، المیزان، ج۸، ص۳۵۵–۳۵۶؛ شعرانی، دمع السجوم، ص۳۶۹ حاشیه). ازاین‌رو اختلافِ نقل‌ها در تعیینِ لفظ (اللّه/الحیّ القیّوم/هو/آیاتِ خاص...) را می‌توان به **مراتبِ حقیقتِ واحده** و تفاوتِ احوالِ داعیان حمل کرد (حسن‌زاده، هزار و یک نکته، ج۱، ص۲۳۹–۲۴۴؛ قشیری، شرح اسماءالله الحسنی، ص۹۹–۱۰۰).

از منظر حکمت و عرفان، تأثیرْ معلولِ حقیقتِ اسماست نه خودِ الفاظ؛ لفظ، «مُعِدّ» و راه‌گشا است، نه مُؤثِّرِ بالذّات. حقیقتِ «دعای به اسمِ اعظم» همان **انقطاع از غیر و اتصال تام به مسمّای الهی** است؛ هرگاه این انقطاع حاصل شود، ذکری که بر زبان می‌آید «اسمِ اعظمِ فعّالِ» همان حال خواهد بود (طباطبایی، المیزان، ج۸، ص۳۵۵–۳۵۶؛ شعرانی، دمع

السجوم، ص۳۶۹ حاشیه). ازاین‌رو اختلافِ نقل‌ها در تعیینِ لفظ (اللّه/الحیّ القیّوم/هو/آیاتِ خاص...) را می‌توان به **مراتبِ حقیقتِ واحده** و تفاوتِ احوالِ داعیان حمل کرد (حسن‌زاده، هزار و یک نکته، ج۱، ص۲۳۹–۲۴۴؛ قشیری، شرح اسماءاللّه الحسنی، ص۹۹–۱۰۰).

در روایات اسلامی سخن از اسمی است که از میان همهٔ اسمای الهی «اعظم» است؛ بیت‌العدل توضیح می‌دهد که در این ظهور، هویّت آن اسم مکشوف شده و «بهاء» اسمِ اعظم الهی است. عبارتِ «اللّه‌ابهی» شأنی از اسم اعظم (برای تحیّت) و «یا بهاءالابهی» صیغهٔ استغاثه است؛ مشتقّات «بهاء» نیز در شمار اسم اعظم دانسته شده‌اند (بیت‌العدل، یادداشت ۱۳۷). ولیّ‌امراللّه نیز می‌نویسند: «نامِ بهاءاللّه اسمِ اعظم است، و عباراتِ یا بهاءالابهی (در مقام استغاثه) و اللّه‌ابهی (در مقام تحیّت) هر دو بر نفسِ مقدّس حضرت بهاءاللّه دلالت دارد» (نامهٔ ۲۶ دسامبر ۱۹۴۱؛ همچنین نامهٔ ۱۷ ژوئیه ۱۹۵۱).

مقصود از «اسم اعظم» در این بیان آن است که جمالِ قدم با «أجلّ و أعظمِ اسماء الهی» مبعوث گشته‌اند؛ یعنی مقامِ آن حضرت مقامِ «مظهرِ کلّیِ الهی» است (بیت‌العدل، یادداشت ۱۳۷).

مرکز میثاق در شرحِ رمزِ نقش (نگین) اسم اعظم، عوالمِ ثلاثه را چنین می‌نمایاند: «عالمِ حق» (مصدرِ فیضِ جلیل)، «عالمِ امر» (مرآتِ صافیهٔ لطیفه، مستنبئ از شمس حقیقت) و «عالمِ خلق» (مصدرِ اقتباسِ انوار)—و این افاضه با «وسیلهٔ کبری» از حق بر خلق جاری است (امر و خلق، ج۳، ص۸۱). در نامه‌ای از ولیّ‌امراللّه نیز آمده است: «نقشی که بر سنگِ انگشتری بهائی قرار دارد، نشانی است از اسمِ اعظم—«بهاء»—و این نشان نیز عوالمِ ثلاثه (حق، امر، خلق) را می‌نمایاند» (نامهٔ ۲۸ فوریه ۱۹۳۸). همچنین عبدالبهاء دربارهٔ دو ستارهٔ همراهِ این نقش می‌فرمایند که رمزِ ظهورِ حضرت اعلی و جمال اقدس ابهی— و نیز تصویر رمزیِ بدن انسان با پنج نقطه—است (Bahá’í Scriptures، ص۴۷۹)

«اسم اعظم» به‌عنوان نامِ ظهور: «اسم اعظم، نامِ حضرت بهاءاللّه است»؛ «اللّه‌ابهی» تحیّتِ «خداوند نورانی‌ترین است»، و «یا بهاءالابهی» دعای «ای نورِ انوار»—هر دو به شخصِ ظهور بازمی‌گردند (نامه‌های ۲۶ و ۸ دسامبر ۱۹۴۱؛ بندهای ۸۹۴–۸۹۵).

نقشِ «سنگِ انگشتری»: «شکلی از اسم اعظم» و تبیینِ عوالمِ ثلاثه است (نامهٔ ۲۸ فوریه ۱۹۳۸؛ بند ۹۰۹).

از نظر آیین بهائی، «بهاء» اسم اعظمِ الهی است و کاربست‌های اصلیِ آن در سه ساحت ظهور می‌یابد:
۱) **الهیاتی/کریستولوژیکِ بهائی» :**اسم اعظم» نامِ ظهورِ الهیِ این دور است؛ تحیّتِ «اللّه‌ابهی» و استغاثهٔ «یا بهاءالابهی» به آن حضرت اشاره دارد (بیت‌العدل، یادداشت ۱۳۷؛ نامه‌های ۱۹۴۱ و ۱۹۵۱).
۲) **رمزی/نهادی :**نقشِ اسم اعظم، با تصویر عوالمِ حق–امر–خلق، فشردهٔ الهیاتِ تجلی و وساطتِ فیض است (امر و خلق، ج۳، ص۸۱؛ نامهٔ ۲۸ فوریه ۱۹۳۸).

۳) **عبادی/عملی :**ذکرِ روزانه، تحیّت و آدابِ حرمت، همگی در جهت پاسداشتِ قداست و کارکردِ توحیدیِ اسم اعظم تنظیم شده‌اند (نامه‌های ۱۹۳۶، ۱۹۵۱، ۱۹۶۴ و خطوط راهنمای ۱۹۶۷–۱۹۸۷).

انّ مع العسر یسراً

آیات ۵–۶ سورهٔ انشراح با لحنی بشارت‌دهنده می‌گویند: «به‌راستی با هر دشواری، آسانی‌ای هست؛ آری، با همان دشواری، آسانی‌ای هست». شأنِ نزولِ نقل‌شده این است که در آغازِ دعوتِ مکه، مسلمانان در تنگدستی و فشار بودند و مشرکان به طعنه می‌گرفتند؛ آنگاه این دو آیه نازل شد (طبرسی، «مجمع‌البیان»). به روایتِ حسن بصری، پیامبر پس از نزولِ این آیات فرمود: «أبشِروا... لَن یَغلِبَ عُسرٌ یُسرَین»؛ یعنی یک «عُسر» هرگز بر دو «یُسر» غلبه نمی‌کند (طبری، «جامع‌البیان»؛ میبدی، «کشف‌الأسرار»).

این بشارت، اختصاصِ زمان و شخصِ پیامبر ندارد؛ ساختارِ آیات آن را به «قاعده‌ای کلی» بدل می‌کند که به همهٔ اهلِ ایمان و تلاش نویدِ گشایش می‌دهد (مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»). نکتهٔ لطیفِ بیانی آن است که قرآن می‌گوید «یُسر» «با» عُسر است، نه «پس از» عُسر؛ کاربردِ «مَعَ» پیوستگیِ سختی و آسانی را می‌رسانَد—همراهی‌ای به‌معنای نزدیکی و تلازمِ علّی، نه الزاماً هم‌زمانیِ وقوع (طالقانی، «پرتوی از قرآن»؛ قرشی، «أحسن‌الحدیث»). علامه طباطبایی تصریح می‌کند مقصود از «مَعَ» در اینجا همراهی در ترتُّب است؛ یعنی آسانی در پیِ دشواری واقع می‌شود، نه آن‌که عیناً در یک زمان محقق گردد (طباطبایی، «المیزان»).

چرا دو بار «عُسر» و «یُسر» آمده است؟ بیشتر مفسران به قاعدهٔ بلاغیِ «تعریف و تنکیر» اشاره کرده‌اند: «العُسر» در هر دو آیه معرّف به «ال» و از یک دشواری واحد حکایت می‌کند، اما «یُسراً» هر دو بار نکره آمده و بر تکثّر/تنوّعِ گشایش دلالت دارد؛ از همین‌رو در سنتِ تفسیری گفته‌اند «لن یغلب عسرٌ یسرین»—یک سختی بر دو آسانی نمی‌چربد (طبری، «جامع‌البیان»؛ میبدی، «کشف‌الأسرار»). افزون بر آن، آیهٔ «سَیَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْرًا» نیز همین سنّتِ الهی را در سیاق دیگر تأیید می‌کند (طلاق:۷؛ ر.ک. «تفسیر نور»).

حاصلِ جمع‌بندیِ این گزارش‌ها چنین است: قرآن به‌جای وعدهٔ گشایشِ تصادفیِ پسینی، از «معیتِ» یُسر با عُسر سخن می‌گوید؛ از لحظهٔ تحمّلِ سختی، ریشه‌های آسانی نیز در کار می‌افتد—گاه به‌صورتِ نزدیک‌شدنِ اسباب، گاه به‌صورتِ دگرگونیِ درونیِ تحمّل و بینش. این قاعده، هم تسلّی است و هم راهبرد: صبرِ فعال و امیدِ واقع‌بینانه، سازوکارِ کشفِ همان «یُسرِ همراهِ عُسر» است (طباطبایی، «المیزان»؛ مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»؛ طالقانی، «پرتوی از قرآن»؛ طبرسی، «مجمع‌البیان»؛ ابن‌جزّی، «التسهیل»؛ طبرسی، «جوامع‌الجامع»؛ قرشی، «أحسن‌الحدیث»).

در نصوص حضرت عبدالبهاء، آیهٔ «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا» نه صرفاً وعده‌ای زمانی («پس از سختی») بلکه قانونی روحانی و تربیتی فهمیده می‌شود که «یُسر» را همزادِ «عُسر» می‌بیند و از مؤمن می‌خواهد در متن دشواری، اسبابِ رحمت و گشایش را فعال کند.

حضرت عبدالبهاء، در پاسخ به شکایت از تنگنای معیشت و فشارِ دیون، نخست همدلی می‌ورزند و سپس منطق آیه را به صورت قاعدهٔ تربیتی می‌گشایند: «از کثرت دیون محزون مشو، ان‌شاءالله این عسر سببِ یسر گردد و این زحمت بادیِ

رحمت شود؛ تا زحمتی حاصل نگردد رحمت جلوه ننماید... إنّ مع العسر یسراً... حال ایّامِ عسرت است، مطمئن باش که زمانِ یُسر و راحت نیز خواهد آمد.» در همین سیاق، «اهمّیتِ حقیقی» را نه به آمدوشدِ فقر و غنا، که به کوشش در امرِ مهمّ—ثباتِ قلبی و خدمت—مرتبط می‌کنند: «این عُسر و یُسر و فقر و غِنا... اهمّیتی ندارد، در آنچه مهم است بکوش.» سپس با ابیاتی، سرسپردگی در ابتلاء را تعلیم می‌دهند: «گر در آتش رفت باید چون خلیل... سر نگردانم... بهر فرمان تو دارم جان و سر.»

در این قرائت، **یُسر** هم «گشایشِ بیرونی» است و هم «نورِ آرامش و همّت» که در دلِ عُسر پدید می‌شود؛ و رکنِ وصول به آن، **صبرِ فعّال و همّتِ اخلاقی** است (لوح کرمانشاه، خطاب به اسحق‌خان).

در نامه‌ای دیگر، با یادکردِ بلاهای اصفیا، رنجِ مخاطب را در مقیاسی امیدبخش می‌نشانند و نسخهٔ عملی می‌دهند:

- سنجهٔ ابتلاء: «جمیع مصائب تو قطره‌ای از آن دریاست و بمثابهٔ کاهی از آن کوه... دلتنگ مباش، صبر و درنگ کن«.
- ادبِ ابتلاء: «با جناب خان به نهایت محبت و صداقت و مدارا معامله نمائید... از شدّت و طِیشِ او مضطرب نگردید... بگذرد این ایّام و اوقات خوشی پیش آید، إنّ مع العسر یسراً.»
- منبعِ امید: استناد به رحمتِ واسعهٔ الهی—«لا تقنطوا من رحمة الله...»—تا نشان دهند **یُسر** فقط محصولِ گردشِ روزگار نیست، بلکه میوهٔ اتّکال و خوش‌خُلقی در کورانِ عُسر است (توقیع: «ای کنیز عزیز الهی...»).

در این دو نصّ، آیهٔ «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» به سه محورِ عملی تبدیل می‌شود:

- **معنابخشی به رنج** :عُسر، مجرای ظهورِ رحمت است («تا زحمتی حاصل نگردد، رحمت جلوه ننماید»).
- **فضیلت‌پروری در بحران** :صبر، وقار، و **مدارا با مخالف** ابزارِ کشفِ یُسر در دلِ عُسرند.
- **امیدِ موحّدانه** :گشایش، هم وعدهٔ الهی است و هم نتیجهٔ سلوکِ مؤمنانه—اتّکال، خدمت، و خوش‌خُلقی.

بدین‌سان، از منظر بهائی، «معیتِ» یُسر با عُسر هم **واقعیتِ بیرونیِ تغییرپذیرِ احوال** را دربر می‌گیرد و هم **ولادتِ درونیِ رحمت و آرامش** را؛ و راهِ وصول، همان است که عبدالبهاء می‌آموزند: صبرِ فعال، امید، و اخلاقِ نیکو حتی نسبت به سخت‌گیرترینِ طلبکاران.

درباره "العلم علمان" و "العلم تمام المعلوم"

در سنتِ کلاسیکِ اسلامی تعبیر «العِلمُ عِلمان» یک مضمونِ لایه‌مند است که در سه کارکرد به‌هم‌پیوسته به‌کار رفته است. در لایه‌ی اخلاق–تربیتی، زاهدِ نامدارِ سده‌ی نخست، حسن بصری، می‌گوید: «العِلمُ عِلمانِ: فَعِلمٌ فی القَلبِ فذاكَ العِلمُ النّافعُ، و عِلمٌ علی اللّسانِ فذلك حُجَّةُ اللهِ علی ابنِ آدمَ»؛ یعنی دانشی که به دل می‌نشیند و خشیت و عمل می‌آورد «علمِ نافع» است، و دانشی که تنها بر زبان می‌گردد بی‌آن‌که به سلوک بدل شود، روز قیامت بر ضدّ صاحبش شهادت می‌دهد؛ ابن‌رجب حنبلی نیز همین معنا را شرح کرده و «علمِ نافع» را علمی دانسته که «باشِرَ القلوبَ فأوجبَ لها السکینةَ والخشیةَ»، و علمِ صرفِ لسانی را حجّت بر انسان شمرده است (حسن بصری؛ ابن‌رجب الحنبلی). در لایه‌ی الهیاتی–قدَری، روایتِ امام باقر علیه‌السلام این دوگانگی را به مراتبِ علمِ الهی می‌کشاند: «اَلْعِلْمُ عِلْمَانِ: فَعِلْمٌ عِندَ اللهِ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ، وَ عِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَ رُسُلَهُ؛ فَأَمَّا مَا عَلَّمَ مَلَائِكَتَهُ وَ رُسُلَهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ... وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ يُقَدِّمُ فِيهِ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ مَا يَشَاءُ»؛ ترجمه: دانشی «مخزون» نزدِ خداست که هیچ مخلوقی بدان دسترس ندارد، و دانشی که خدا به فرشتگان و پیامبران آموخته و وقوعش حتمی است؛ و در «مخزون»، پیش‌داشت و پس‌داشت و تثبیت به مشیّتِ الهی است (الجزء الأوّل، *المحاسن*، »کتاب مصابیح الظُّلَم»، باب العلم؛ عن أبیه، عن حمّاد بن عیسی، عن رِبعیّ بن عبدالله، عن الفُضیل بن یسار). و در کارکردِ رده‌بندیِ علوم، گزاره‌ی «العِلمُ عِلمان: عِلمُ الأدیانِ و عِلمُ الأبدانِ» به‌عنوانِ گفته‌ای از شافعی در منابع قرن چهارم و اوایلِ پنجم نقل شده و ذیلش توضیح داده‌اند (ابوطالب مکّی، *علم القلوب*؛ ابوعبدالرحمن سلمی، *طبقات الصوفیة*)؛ سپس محمد بن علی کَراجَکی (قرن پنجم) آن را یک‌بار در *کنز الفوائد* به‌صورت حدیثِ مُرسَل از پیامبر(ص) و بار دیگر با اندک تفاوت در *معدن الجواهر و ریاضة الخواطر* آورده است؛ از آن‌جا که این نسبت در مصادرِ روایی اصیلِ شیعه و سنّی به‌صورت مسند نیامده، باید آن را بیشتر یک «تقسیمِ کارکردی» دانست نه حصرِ دانش در دو شاخه. همین خطّ فکری در حکایتِ طبیبِ نصرانیِ دربارِ هارون‌الرشید نیز دیده می‌شود که گفت: «العِلمُ عِلمان: عِلمُ الأدیان و عِلمُ الأبدان»؛ و علیّ بن حسین بن واقِد پاسخ داد: خدا همه‌ی طب را در نیم آیه جمع کرده است: «﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾» (اعراف/۳۱)؛ این روایت را طبرسی در *مجمع البیان* نقل کرده است. حاصلِ این منظومه آن است که «العِلمُ عِلمان» در سنتِ اسلامی، هم معیاری اخلاقی برای تمییزِ علمِ نافع از علمِ بی‌عمل به دست می‌دهد (حسن بصری؛ ابن‌رجب)، هم افقی الهیاتی برای فهمِ مراتبِ علمِ الهی می‌گشاید (امام باقر، *المحاسن*، »مصابیح الظُّلَم»)، و هم یک رده‌بندیِ کاربردی میانِ دانش‌های «ادیان» و «ابدَان» پیشنهاد می‌کند (شافعی در *علم القلوب* و *طبقات الصوفیة*؛ نقلِ مُرسَلِ کَراجَکی در *کنز الفوائد* و *معدن الجواهر*؛ و حکایتِ طبیب در *مجمع البیان*، ذیلِ اعراف/۳۱). به این معنا، علم در منطقِ کلاسیکِ اسلامی هنگامی «برتر» است که یا دل را به خشیت و عمل برانگیزد، یا در پیوند با وحی و سنتِ الهی فهم شود، یا در تدبیرِ بدن و جامعه سود برساند—و در همه‌ی اینها، معیار، «نفع و عمل» است نه صرفِ انباشتنِ معلومات.

در دیانت بهائی، حدیث «العِلمُ عِلمانِ: عِلمُ الأبدانِ و عِلمُ الأدیانِ» پذیرفته و بر پایهٔ نصوص حضرت عبدالبهاء چنین فهم می‌شود که سلامت جسم مقدّمه و شرطِ کارآمد برای دینداریِ آگاهانه است. به تصریح ایشان، «عبادت و فرائض عبودیّت حصولش منوط به صحّت و عافیت ابدان است؛ اگر جسم نحیل و بدن علیل و مزاج مختل باشد توانایی عبادت نماند و

فرائض عبودیت به‌جای نیاید، بلکه مدارک مختلّ و مشاعر معطّل گردد»—از همین رو تقدیمِ «عِلمِ الأبدان» در حدیث، تقدّمِ وسیلهٔ لازم بر غایتِ روحانی دانسته می‌شود (عبدالبهاء، مائدهٔ آسمانی، ج۵، ص۲۳–۲۴). این نگرش با ارج‌گذاری امر بهداشت و طب در بیان جمالِ قدم نیز هم‌سوست؛ آن‌جا که «علم طبّ» را از «اشرفِ علوم» می‌شمارد و توضیح می‌دهد که چون ظهور احکام الهی برای «حفظ و صحّت و سلامتیِ وجود انسان» است، دانشی که مستقیم‌ترین نقش را در حفظ حیات دارد «مقدّم» است (بهاءالله، اقتدارات، ص۲۸۰).

در عین حال، حضرت عبدالبهاء رابطه‌ای روش‌مند و «تطبیق تامّ» میان طبّ ظاهر و هدایت باطن برقرار می‌کنند. طبیبِ روحانی باید مانند طبیبِ جسمانی عمل کند: نخست تشخیص دهد، «مزاج و استعداد و قابلیّت» هر نفس را بشناسد، درمان را بر همان بنیاد سامان دهد، نهایت «مدارا و مهربانی» را رعایت کند، و تنها وقتی که «تمرّد از معالجه» آشکار شد ترکِ معالجه کند. از همین‌جاست که ایشان به «جمعِ بینِ طبَّین» فرا می‌خوانند: «طبیبِ اجسام باش و حکیمِ ارواح و پزشکِ دل‌ها و معالجِ جان‌ها... سمّ جهل و غفلت را دریاقِ اعظم شو... تا از افق طبّ الهی چون آفتاب بدرخشی»؛ و نیز تصریح می‌کنند که طبّ ابدان در این حدیث «میزانِ عمل و قیاس» برای طبّ باطن است—و «مقیاس لابدّ مقدّم است» (عبدالبهاء، مائدهٔ آسمانی، ج۵، ص۲۳–۲۴).

افق الهیاتیِ این نگاه با تفسیر حضرت عبدالبهاء بر حدیث «العِلمُ تمامُ المعلوم» روشن‌تر می‌شود: «جمیعِ معلومات علمِ الهی است... العِلمُ عَینُ المعلوم، و تمامِ خلق آیاتِ قوّت و قدرتِ حقّند»؛ نتیجه آن‌که هر دو شاخهٔ دانش—بدن و دین—تابشی از علم الهی‌اند و عالمِ حقیقی را به تواضعِ معرفتی و خدمت به خلق فرا می‌خوانند، نه به تحقیر دیگران (عبدالبهاء، مائدهٔ آسمانی، ج۲، ص۸۰). برآیند عملیِ این مجموعه آن است که جامعهٔ بهائی هم‌زمان به ارتقای طبّ و بهداشت (به‌عنوان ابزار حفظ حیات و مقدّمهٔ عبادت) و به گسترش هدایت و تربیت معنوی با روشی علمی—آمیخته با تشخیص دقیق، تدریج در درمان، مدارا و مهربانی—پایبند است (عبدالبهاء، مائدهٔ آسمانی، ج۵، ص۲۳–۲۴؛ بهاءالله، اقتدارات، ص۲۸۰).

در نصوصِ یادشده، تقدّمِ «عِلمِ الأبدان» دو لایه دارد: نخست **تقدّمِ مقدّمی** (سلامتِ بدن شرطِ ادای تکالیف و ادراک معنوی است)؛ دوم **تقدّمِ روشی** (طبّ ظاهر «میزانِ عمل و قیاس» برای طبّ باطن است؛ پس روش‌های تشخیص، درمانِ تدریجی و مدارا از طبّ جسمانی به هدایتِ روحانی الگو می‌شود). پیوند این دو با تفسیر «العِلمُ تمامُ المعلوم»—که علم را عینِ معلومِ الهی می‌بیند—برداشت بهائی را از تقسیمِ «العِلمُ عِلمان» از یک طبقه‌بندیِ صِرف، فراتر می‌برد و به وحدتِ سرچشمهٔ معرفت و مسئولیتِ اخلاقیِ عالم گره می‌زند: هر دو شاخه از یک نور می‌جوشند و باید در خدمتِ سلامتِ جسم و رشدِ روح به کار روند (عبدالبهاء، مائدهٔ آسمانی، ج۵، ص۲۳–۲۴؛ ج۲، ص۸۰؛ بهاءالله، اقتدارات، ص۲۸۰).

آیهٔ نور و الم

آیهٔ «اللَّهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ...» پس از آیاتِ مربوط به عفاف و مبارزه با فحشا آمده است و از همین رو بسیاری از مفسران یادآور شده‌اند که کاربستِ احکام، تنها با ایمانی که به نور الهی روشن می‌شود، پایدار می‌ماند؛ آیهٔ نور، به‌همراه آیات بعد، مؤمنانِ برخوردار از این روشنایی را در برابر کافرانِ گرفتارِ ظلمت‌های متراکم می‌نشاند (تفسیر نمونه، ج۱۴، ص۴۷۰–۴۷۵؛ المیزان، ج۱۵، ص۱۲۰–۱۲۲). در تحلیل واژه‌شناختی، «نور» نزد علامه طباطبایی «ظاهر بالذات و مُظهِر غیر» است؛ یعنی چیزی که خودْ آشکار است و دیگری را آشکار می‌کند. ازاین‌رو در کاربرد موسّع، هرچه نقشِ آشکارسازی دارد—از حواس تا عقل—نور خوانده می‌شود (المیزان، ج۱۵، ص۱۲۲). بر بسترِ قرآن، «نور» در صدر آیه به‌صورت‌های گوناگون فهم شده: هدایت‌کننده و روشن‌کنندهٔ راه (المیزان، ج۱۵، ص۱۲۲–۱۲۳)، زینت‌بخش و هستی‌بخشِ عالم (التفسیر الکبیرِ فخر رازی، ج۲۳، ص۳۷۹)، و در مصادیق تفسیری به قرآن، ایمان و هدایت الهی، خودِ پیامبر(ص) و امامان(ع) و نیز دانش، تطبیق یافته است (مائده:۱۵؛ اعراف:۱۵۷؛ بقره:۲۵۷؛ انعام:۱۲۲؛ احزاب:۴۶؛ من لا یحضره الفقیهِ صدوق، ج۲، ص۶۱۳ و ۶۱۵؛ دعائم الاسلامِ ابنِ حیّون، ج۱، ص۴۱۹؛ تفسیر القرآن العظیمِ طبرانی، ج۴، ص۴۳۳؛ البرهانِ بحرانی، ج۴، ص۶۶).

تمثیل «مِشکاة/مصباح/زجاجة/شجرةٍ مبارکةٍ زیتونةٍ لا شرقیّة ولا غربیّة» نحوهٔ تابش این نور را صورت‌بندی می‌کند: چراغ در حبابی شفاف، افروخته از روغنی به‌غایت صاف که «یَکادُ زَیتُها یُضیءُ ولو لم تَمسَسهُ نارٌ»؛ یعنی وقتی نور هدایت در «ظرفِ شفافِ دل» قرار گیرد، خودافروز می‌شود—«نورٌ علی نور» (تفسیر نمونه، ج۱۴، ص۴۷۱–۴۷۶). برخی مفسران این تمثیل را به نور معرفت و تقوا در دلِ مؤمن، و برخی به خودِ قرآن که جان را می‌افروزد، بازگردانده‌اند (مجمع‌البیانِ طبرسی، ج۷، ص۲۲۵–۲۲۷؛ التفسیر الکبیر، ج۲۳، ص۳۸۶–۳۸۷). در روایاتِ شیعی نیز تطبیقِ نمادین دیده می‌شود: مشکاة بر قلب پیامبر(ص) یا بر حضرت فاطمه(س)، زجاجه بر امیرالمؤمنین(ع)، و «نورٌ علی نور» بر توالیِ امامان که به نورِ علم و حکمت مؤیَّدند (نورالثقلینِ حویزی، ج۳، ص۶۰۳؛ بحارالانوارِ مجلسی، ج۲۳، ص۳۰۶). علامه طباطبایی این تطبیقات را «افضلِ مصادیق» می‌شمارد، نه مُحیط و حاصرِ معنای آیه؛ به بیان او، آیه به همهٔ انبیا و اوصیا و اولیا نیز سریان دارد (المیزان، ج۱۵، ص۱۴۱).

جملهٔ «یَهْدی اللهُ لِنُورِهِ مَن یَشاء» در همین چارچوب فهم می‌شود: هدایت به نور، سنّتِ الهی دربارهٔ دل‌هایی است که قابلیت و طلبِ روشن‌شدن دارند؛ نه گزینشی دل‌بخواهی که عده‌ای را بی‌سبب بهره‌مند و عده‌ای را محروم کند (المیزان، ج۱۵، ص۱۲۵–۱۲۶). پایان آیه—«وَیَضرِبُ اللهُ الأمثالَ لِلنّاسِ»—هم فلسفهٔ سخن در قالب مثل را بازمی‌کند: انتقالِ دانشِ دشوار به بیانِ ملموس تا هرکس به اندازهٔ عقل و ظرفیّت خویش بهره برد (المیزان، ج۱۵، ص۱۲۵؛ تفسیر نمونه، ج۱۴، ص۴۷۵).

اکنون اگر به «الم» در آغاز برخی سُوَر بنگریم، روشن می‌شود که «درِ ادراک» پیش از «تجلّیِ نور» کوبیده می‌شود. دربارهٔ حروف مقطّعه، اقوالِ شناخته‌شده چنین‌اند: اشارهٔ اعجازی به این‌که قرآن با همین حروفِ معمولِ عربی تألیف شده و

بااین‌همه همانندی‌ناپذیر است؛ «سرّی میانِ خدا و رسول» که کارکردش بیش از کشفِ رمز، جلبِ خشوعِ شنونده است؛ و نیز کارکردِ تنبیهی/توجه‌دهندهٔ افتتاح سوره. از این منظر، «الم» گوش را آماده می‌کند و «آیهٔ نور» کیفیتِ روشن‌شدنِ دلِ آماده را تصویر می‌کند: نخست هشیارسازی، سپس افروختنِ «مصباح» در «مشکاةِ» جان—و آنگاه «نورٌ علی نور.«

جمع‌بندی موجز: آیهٔ نور، خدا را هم «مبدأِ هستی و هدایت» می‌نمایاند و هم «چگونگیِ تابشِ هدایت» را به زبانی تمثیلی شرح می‌دهد؛ هدایتْ به دلِ شفاف می‌رسد و از آن، نور بر نور می‌نشیند. روایاتِ اهل‌بیت(ع) بهترین مصادیقِ این تابش را نشان می‌دهند بی‌آن‌که معنای آیه در آنان محدود شود (نورالثقلین؛ بحارالانوار؛ المیزان). بدین‌سان، «الم» آستانِ توجه است و «نور» متنِ تجلّی؛ و هر دو، در خدمتِ یک حقیقت: خدا «نورِ آسمان‌ها و زمین» است و انسانِ مؤمن، اگر ظرفِ خود را صیقل دهد، «زیتونی» می‌شود که روغنش خود به خود روشنی می‌بارد—حتی پیش از آن‌که آتش به آن رسیده باشد (تفسیر نمونه، ج۱۴، ص۴۷۱–۴۷۶؛ المیزان، ج۱۵، ص۱۲۱–۱۲۶؛ مجمع‌البیان، ج۷، ص۲۲۵–۲۲۷؛ التفسیر الکبیر، ج۲۳، ص۳۷۹، ۳۸۶–۳۸۷؛ صدوق و ابن حیّون در من لا یحضره الفقیه و دعائم الاسلام).

۱) آفرینشِ حروف، «نقطه» و برآمدنِ «الفِ قائم»

لوح با کیهان‌شناسیِ کلامی آغاز می‌شود: «قوله تعالی: الحمدُ للّه الّذی خَلَقَ الحُروفاتِ فی عوالمِ العَماء...» (سپاس خدایی را که حروف را در عوالمِ عماء آفرید...). سپس «قلمِ اوّل» به ندای الهی می‌نویسد و اشکِ شوقِ قلم، «نقطه» می‌شود که بر لوح می‌چکد: «ثُمَّ وقَفَ بینَ یَدَی اللّه... فَلَمّا أحرِقَ بِنارِ الفِراق... رَشَحَ قَطرَةٌ مِن هذا الدُّموعِ السَّوداءِ علی اللوحِ فإذا ظَهَرَتِ النُّقطَةُ فی عالمِ البَداء» (آنگاه با آتش فراق گدازان شد، قطره‌ای از آن اشکِ تیره بر لوح چکید و نقطه در عالمِ بداءِ پدیدار شد). این «نقطه» به صورتِ «الف» قامت می‌گیرد: «و تَجَلَّت هذه النُّقطَةُ بطِرازِ الأوَلیّة... إذا استَقبَلَها الألفُ... و قامَ فی اللوحِ...» (نقطه در طرازِ اوّلیت تجلّی کرد؛ الف آن را استقبال کرد و در لوح به قامت برخاست).
اینجا منطقِ بنیادین روشن است: «نقطه» سرچشمهٔ هر نقش است و «الفِ قائم» معیارِ وحدت در دلِ همهٔ صورت‌ها.

۲) از وحدت به کثرت: حروفِ مقطّعه، کلماتِ مرکّب و آفرینشِ عالَم

از همان «الفِ اوّلی» حروفِ مقطّعه و سپس کلماتِ مرکّب سر برمی‌زنند: «فَلَمّا استَقَرَّ هذا الألفُ القائِمة... لاحَت حُروفاتُ المُقَطَّعاتِ... ثُمَّ ظَهَرَت... الکَلِماتُ الجامِعاتُ و الحُروفاتُ المُرَکَّباتُ فی عوالمِ الخَلق» (چون این الفِ قائم استقرار یافت، حروفِ مقطّعه پدیدار شد؛ سپس کلماتِ جامع و حروفِ مرکّب در عوالمِ خلق ظهور یافت). کثرت، بی‌اتّکای به وحدت نیست؛ همهٔ واژه‌ها، جمله‌ها و عالَم‌ها از «الفِ واحد» تفصیل می‌گیرند و دوباره به آن رجوع می‌کنند.

۳) «لا فَرق»: حقیقتِ واحد، مظاهرِ بسیار

از اینجا اصلِ بهاییِ «لا فرق» فهم می‌شود: «کُلُّهُم یَحکینَ عنه و یَدِلّنَ علیه... بحیثُ لا فَرقَ بینَهُ و بینَهُم إلّا بأنّهُم خُلِقوا بأمرِه...» (همه از او حکایت می‌کنند و بر او دلالت؛ بی‌آن‌که فرقی میان حقیقتِ واحد و مظاهر باشد جز این‌که آنان به امرِ او آفریده شده‌اند). حتی تصریحی نمادین می‌آورد: «و إنَّ علیّاً قَبلَ مُحمّدٍ مَظهَرُ الذّاتِ و مَظهَرُ الصّفات» (و به‌راستی علی

پیش از محمد مظهرِ ذات و صفات است). مراد، بیانِ تقدّمِ حقیقتِ «ولایت/حقیقتِ محبّت و فَیض» بر سیرِ ظهورهای تاریخی است؛ نه برتریِ شخصی، بل اشارت به یک «حقیقتِ محوری» که در همهٔ مظاهر می‌تابد.

۴) تفسیرِ آیهٔ نور: مِشکات، مصباح، زُجاجه

در نقطهٔ اوجِ لوح، تمثیلِ قرآنی به صورتِ تطبیقی خوانده می‌شود:
»فاعرِف بأنَّ مقامَ المشکاةِ فی هذه الآیةِ نفسُه، و المصباحَ قَلبُهُ المُنیر، و الزُّجاجَ هَیکَلُه القُدسیّةُ الّذی فیهِ أضاء السِّراجُ الأحدیّة» (بدان که در این آیه، «مِشکات/چراغدان» نفسِ پیامبر است، «مصباح/چراغ» قلبِ فروزانِ او، و «زُجاجه/حبابِ بلورین» هیکلِ مقدّسش که چراغِ احدیّت در آن می‌درخشد). این نور «وام‌دارِ آتشِ بیرون» نیست: «و یوقَدُ و یُضیءُ منهُ النّورُ و به أضاء کُلُّ مَن فی السَّماواتِ و الأرض» (از خود او افروخته می‌شود و به واسطهٔ او آسمان و زمین روشن می‌گردد). بدین‌سان، «اللّهُ نورُ السّماواتِ و الأرض» در ظرفِ نبوی تجلّی می‌یابد و از آن ظرف به همهٔ قلوب سرایت می‌کند—«نُورٌ علی نُور.«

۵) سینا و «زُجاجهٔ» محمّدی: بیرون‌افروزی و درون‌افروزی

لوح تمایزِ لطیفی میان تجربهٔ موسی و تجربهٔ محمّد می‌نهد: نزد موسی، «نار» در بیرونِ شجره دیده شد؛ نزد محمّد، همان نور در زجاجهٔ وجودی‌اش از درون می‌جوشد:
»و أمّا محمّداً... مِن قَبلِ أن یستأنِسَ بشیءٍ أو یَمسَّهُ من نارٍ جَعَلَهُ نوراً لِمَن فی السَّماواتِ و الأرض» (اما محمد، پیش از آن‌که به آتشی مأنوس شود، خودْ نور برای جهانیان ساخته شد). از همین‌رو «نور بر نور» معنا می‌گیرد: توالیِ هدایت‌ها، فزونیِ روشنایی، و رویشِ «معرفتِ درونی» بر شاخسارِ وحی.

۶) «لِقاءُ اللّه»: وعدهٔ ظهورِ تازه و سنّتِ اقرار و انکار

در ادامه، آیاتی چون «یَومَ یَأتِی رَبُّکَ أو بَعضُ آیاتِ رَبِّک» در افقِ «لقاء» خوانده می‌شوند:
»و کانَ محمّدٌ رسُولُ اللّهِ مُبَشِّراً بِلِقائه... فلَمّا أتی اللّهُ فی ظُلَلٍ مِن الغَمام... إذا کُلُّهُم علی أعقابِهِم یَنکُصون» (محمد مردم را به «لقاء» بشارت داد... و چون خدا در سایه‌بان‌هایی از ابر آمد، بسیاری به عقب برگشتند). «لقاء» در بیانِ بهایی یعنی دیدارِ «جَمالِ الهی در مظهرِ تازه‌اش»؛ استمرارِ افاضهٔ همان نورِ واحد. لوح، خواننده را هشدار می‌دهد که از عُرف‌ها و عادت‌ها بگسلد تا چون «نورِ تازه» طلوع کرد، آن را با نورِ سابق بسنجَد نه با سایه‌های خود.

۷) رمزِ «الم»: کتابِ نفس، اسماءِ ثلاثه، و تقدّمِ رمزیِ ولایت

حضرت بهاءالله برای «الم» چند لایه می‌نمایاند:
الف) «هذا الکتابُ، أی کتابُ نفسِک» (این «کتاب»، کتابِ نفسِ محمّد است)—حقیقتی جامع که همهٔ صحف از آن تفصیل می‌یابند.

ب) قرائتِ اسمایی: «الألفُ من أحديّةِ ذاتِه، و اللامُ من ولايةِ وَلِيِّه (حرفُ الولاية)، و الميمُ عن كينونةِ المحمّديّة/النّبوّة» (الف نشانهٔ الوهيّت مطلق، لام نشانهٔ ولايتِ مطلق، و ميم نشانهٔ حقيقتِ محمّدی/نبوّت). در تعبيری ديگر: «الألفُ... و اللامُ... و الميمُ...: أنا اللّهُ الأعلَمُ المُعطی» (الف‌لام‌ميم: منم خدايِ داناتر، بخشنده.(

ج) اشارتِ تاريخی/نمادين: «قَدَّمَ حرفَ الولايةِ علی حرفِ النُّبوّة... بشارةً بأنّ الذی يأتی بعدَ محمدٍ يُقدَّمُ فی اسمِه العظيم اسمَ الولايةِ علی اسمِ النبوّة» (تقدّمِ لام بر ميم، بشارت است که در ظهورِ پسين، «ولايت/فيضِ محبّت» پيش‌نمای اسم خواهد بود). مراد، صورت‌گریِ هندسهٔ اسماء در تاريخِ وحی است، نه ترجيحِ ارزشیِ مقام‌ها؛ زيرا همهٔ مقامات در حقيقتِ واحد به هم می‌پيوندند.

۸) هندسهٔ توحيد: «الف» و رياضياتِ کثرات

برای تقريبِ ذهن، لوح از هندسهٔ حروف مدد می‌گيرد: اگر «الف» در مراتبِ ده/صد/هزار سير کند، به «ياء/قاف/غَين» نمودار می‌شود؛ امّا در همهٔ اين تبدّلات همان قامتِ يگانه برقرار است:

»کُلُّ الحُروفاتِ و الکَلِماتِ يَرجِعنَ إلی هذا الألفِ الصَّمدانی... حتّی يشهَدَ بأنّهُ هو الأوّلُ و الآخِرُ و الظّاهِرُ و الباطِن» (همهٔ حروف و کلمات به اين الفِ صمدانی بازمی‌گردند... تا گواهی دهد که اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن). مقصود اين است: اختلاف‌ها از اختلافِ «محلّ و جهت» پديد می‌آيند؛ «تجلّی» يکی است، «مجلی»ها بسيار.

۹) سرِّ حروفِ مقطّعه: زبانِ عشق ميانِ «عاشق» و «معشوق«

لوح، يک لايهٔ ديگر نيز می‌گشايد: «هذه الحروفاتُ المقطّعاتُ فی مقامٍ يکونَنَ الرَّمزَ بينَ العاشقِ و المعشوقِ و الحبيبِ و المحبوب» (اين حروفِ مقطّعه در مقامی رمزِ ميانِ عاشق و معشوق‌اند). يعنی همين «الم» هم‌زمان بر «کتابِ نفس»، بر «اسماء»، و بر «رازِ رابطهٔ محبّت» دلالت دارد؛ هر سالک به قدرِ ظرفِ دل، از آن می‌نوشد.

۱۰) انسان به‌مثابه «مِشکات»: از ظاهر به باطن، از «آب» به «خَمر«

اين تأويل‌ها فقط دستگاهِ مفهومی نيست؛ روشِ سلوک است. دلِ انسان مِشکاتِ نور می‌شود اگر از «ماءِ فانی» بگذرد و از «خَمرِ معنوی» بنوشد؛ ظاهرْ پلی است به باطن، لفظْ راهی است به فَيض. از اينجاست که لوح پی‌درپی هشدار می‌دهد: «قوموا عن مَراقدِ الغَفلَة...» (از خواب‌گاهِ غفلت برخيزيد)، «و لا تَلتَفِتوا إلی الدنيا و زُخرُفِها...» (به دنيا و زيورش ننگريد). پذيرشِ «نورِ تازه» جز با بريدن از سايه‌ها ممکن نيست.

۱۱ (جمع‌بندی: هر وحی، «نورٌ علی نور«

در منطقِ حضرت بهاءالله، قرآنْ کتابِ کاغذی نيست، «کتابِ نفس» است؛ عالَمْ حجم و جرم نيست، «متنِ خدا»ست؛ و انسانْ ظرفی برای «نور» است. «نقطه» اصلِ نقش، «الف» قامتِ توحيد، «مِشکات» ظرفِ تجلّی، «مصباح» قلب، «زُجاجه» هيکلِ شفاف، «الم» نقشهٔ راه از ذات به فيض، و «لقاء» ديدارِ همان جمالِ واحد در آيينهٔ تازه. بنابراين، هر

ظهوژ «نوری بر نورِ» پیشین است: افزوده‌ای در هدایت، نه نفیِ گذشته؛ و تفسیر، عودتِ پیوسته از صورت به سیرت و از لفظ به نور.

اگر بخواهید، می‌توانم این متن را به صورت نسخهٔ حاشیه‌دار نیز آماده کنم تا هر بندِ فارسی به بندِ عربیِ متنِ لوح گره بخورد و برای استناد پژوهشی‌تان آماده باشد.

محمد بن الحسن العسکری(ع)، مشهور به «امام مهدی(عج)»، «حجة بن الحسن»، و «صاحب‌الزمان»، در روایت شیعهٔ دوازده‌امامی دوازدهمین و آخرین امام معصوم است؛ مولودِ ۲۵۵ق (به نقل مشهور) در سرّمن‌رأی/سامرّا و امام پس از شهادت پدرش امام حسن عسکری(ع) در ۲۶۰ق. به‌گزارش منابع امامی، در عصر عسکری(ع) خلافت عباسی به‌جدّ در پی یافتنِ فرزندِ او به عنوان موعود بود؛ ازاین‌رو ولادتِ حجت(ع) نهان نگاه داشته شد و غیر از خواصّ اصحاب و خانواده، کسی او را ندید. پس از وفاتِ عسکری(ع) تردیدهایی در میان برخی شیعیان پدید آمد و شاخه‌هایی پدید شدند؛ امّا «توقیعات» مهدوی که با وساطت نوّاب خاص به دست شیعیان می‌رسید، راه را روشن کرد و در سدهٔ چهارم تنها مذهبِ امامیهٔ اثناعشری باقی ماند (شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۳۳۶–۳۴۰؛ طوسی، الغیبة، ص۲۳۸–۲۴۴؛ کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۱۴، ح۱؛ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۳۰–۴۳۲، ۴۸۷).

روایت ولادت، خاندان و نام‌ها: در منابع شیعه و پاره‌ای از آثار اهل‌سنت، ولادتِ حضرت در خانهٔ پدر در سامرّا ثبت شده است: شاهدانِ ولادت، حکیمه خاتون دختر امام جواد(ع) و دو تن از کنیزان امام عسکری(ع) معرفی شده‌اند (کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۱۴؛ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۲۴، ح۱؛ شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۳۳۹؛ طوسی، الغیبة، ص۲۳۸). گزارش‌های سنّی نیز نامِ فرزندِ عسکری(ع) را به‌عنوان «الموعود» آورده‌اند (ابن‌اثیر، الکامل، ج۷، ص۲۷۴؛ ابن‌خلکان، وفیات الأعیان، ج۴، ص۱۷۶؛ ابن‌صبّاغ مالکی، الفصول المهمّة، فصل ۱۱، ص۲۸۱؛ ابن‌طلحه شافعی، مطالب السؤول، باب ۱۲). دربارهٔ مادرِ حضرت، در منابع امامی نام‌هایی چون نرجس، سوسن و صقیل نقل شده و چند روایت متفاوت آمده است: او را شاهزاده‌ای رومی دانسته‌اند (صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۱۷، ۴۲۴) یا تربیت‌یافتهٔ خانهٔ حکیمه خاتون (همان، ج۲، ص۴۲۴؛ مسعودی، اثبات الوصیة، ص۲۵۸، ۲۷۲). مجلسی اختلاف برخی نقل‌ها (کنیز سیاه‌پوست) را یا حمل بر مربی و دایه می‌کند یا روایت ضعیف می‌شمرد (بحارالانوار، ج۵۱، ص۲۱۹).

در نام و القاب، افزون بر «محمد»، «احمد» و «عبدالله»، القابی چون مهدی، قائم، بقیّةالله، صاحب‌الزمان، حجةالله و صاحب‌الامر در ادعیه و زیارات آمده و محدّث نوری حدود ۱۸۲ لقب را گرد آورده است (طبرسی نوری، النجم الثاقب، ج۱، ص۱۶۵–۲۶۵). در برخی نسخه‌ها، نام حضرت به‌صورت حروفِ جدا «م ح م د» درج شده است و روایاتِ «نهی از تسمیه» (بردنِ نام) کاوش‌های فراوانی برانگیخته: سید مرتضی و علامه حلی نهی را ویژهٔ دوران تقیه می‌دانند، میرداماد و محدّث نوری عمومیت می‌دهند؛ مجلسیِ اول از قول شیخ بهائی جوازِ تسمیه را اثبات می‌کند و در عین حال، در صغری حرمت را به‌سببِ خوفِ شناسایی مؤکد می‌شمارد (مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج۴، ص۱۵۹؛ نیز: صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۲۴؛ کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۰۳).

آغاز امامت و نصوص: با وفاتِ عسکری(ع)، امامتِ مهدی(ع) آغاز شد و تا پس از ظهورش استمرار دارد (شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۳۳۹). برای اثباتِ امامتِ او، امامیه به نصوصِ نبوی و علوی فراوان استناد کرده است: حدیث «الاثنا

عشر» که شمارِ اوصیا را دوازده دانسته (مجلسی، بحار، ج۵۱، ص۷۱، ح۱۲)، حدیث ثقلین (کلینی، الکافی، ج۱، ص۱۸۰)، حدیثِ «أنا المنذر و علیّ الهادی و کلّ إمامٍ هادٍ لِلقرنِ الّذی هو فیه» (بحار، ج۳۵، ص۴۰۴، ح۲۲)، و قاعدهٔ استمرارِ حجت: «لو لم یکن فی الأرضِ إلّا اثنان لکان الإمامُ أحدَهما» (الکافی، ج۱، ص۱۷۸–۱۸۰). ابن‌عباس از پیامبر(ص) نقل کرده که «اوصیا و حججِ خدا پس از من دوازده‌اند؛ اوّلشان برادرم علی و آخرشان فرزندم مهدی است که زمین را پر از قسط و عدل کند» (بحار، ج۵۱، ص۷۱ به‌نقل از منابع روایی).

غیبت صغری و نوّاب اربعه: دورهٔ نخستِ غیبت از ۲۶۰ تا ۳۲۹ق (به قولی از ۲۵۵ تا ۳۲۹ق) طول کشید؛ در این مدت امام(ع) از طریق چهار نایبِ خاص– عثمان بن سعید، محمد بن عثمان، حسین بن روح نوبختی و علی بن محمد سمری– با شیعیان در ارتباط بود و پرسش‌های عقیدتی، فقهی و نیز امورِ مالی (از جمله «حقوق») را تدبیر می‌کرد (کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۲۰؛ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۰۸؛ طوسی، الغیبة، ص۲۸۵–۲۸۶؛ غفارزاده، زندگانی نوّاب خاص، ص۸۶–۸۷). در برابر مدعیان نیابت (احمد بن هلال، محمد بن نصیر، شلمغانی) توقیعاتی در لعن و طرد صادر شد (نوبختی، فرق‌الشیعه، ص۱۰۷–۱۰۹؛ اشعری قمی، المقالات و الفرق، ص۱۱۰–۱۱۴؛ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۰۸).

پایان صغری و آغاز کبری: شش روز پیش از وفاتِ نائب چهارم (۱۵ شعبان ۳۲۹ق)، توقیعی صادر شد که وفاتِ او را اعلام و تعیینِ جانشین را منع کرد: «فقد وقعت الغیبةُ التامّة... لا ظهورَ إلّا بعد إذنِ الله...»؛ بدین‌سان غیبت کبری آغاز شد (صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۵۰۳؛ طبرسی، إعلام‌الوری، ج۲، ص۲۶۰؛ طوسی، الغیبة، ص۲۸۶). از آن پس تکلیفِ شیعه، رجوع به فقها و راویانِ احادیث در فروع و استخبار در اصول بود و در توقیعات، غیبت به «خورشید پشت ابر» تشبیه شد که از آن بهره می‌برند هرچند دیده نمی‌شود (صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۰۷).

طول عمر و سنّت‌های پیامبران: عقل و نقلِ امامی «دوام حیاتِ انسان» را ممتنع نمی‌دانند. در قرآن، نوح(ع) «ألفَ سنةٍ إلّا خمسین عاماً» در میان قومش درنگ کرد (عنکبوت: ۱۴). در روایات، از سنّت‌های انبیا در قائم(عج) سخن رفته: «من آدم و نوح: طول العمر؛ من ابراهیم: خفاء الولادة؛ من موسی: الخوف و الغیبة؛ من عیسی: اختلاف الناس فیه؛ من أیوب: الفرج بعد البلوی؛ و من محمد: الخروج بالسّیف» (صدوق، کمال‌الدین، ج۱، ب۳۱، ح۳، ص۵۹۰–۵۹۱؛ نیز ج۱، ب۳۲، ح۷، ص۵۹۷–۵۹۸؛ بحار، ج۵۱، ص۲۲۵). شیخ صدوق در «کمال‌الدین» باب‌هایی در ذکر صاحبانِ عمرِ دراز گشوده و مجلسی در بحار (جلد زندگانی قائم) مباحث را تفصیل داده است (کمال‌الدین، ج۲، باب «من طالت أعمارهم»؛ بحار، همان جلد، باب ۱۹).

جای‌زیست و آثار منسوب در عصر غیبت: موضعِ حیاتِ حضرت در کبری نامعلوم است؛ برخی روایات از «ذی‌طوی»، «رضوی»، و «طیبه/مدینه» یاد کرده‌اند (نعمانی، الغیبة، ص۳۱۳–۳۱۵؛ طوسی، الغیبة، ص۱۶۲–۱۶۳؛ کلینی، الکافی، ج۱، ص۳۴۰). داستان «جزیرهٔ خضرا» از سوی عالمان امامی نقد شده و اعتباری نیافته است (برای نمونه: جعفر مرتضی عاملی، جزیره خضراء در ترازوی نقد؛ کلباسی، بررسی افسانه جزیره خضراء؛ نظری، جزیره خضراء). از اماکن منسوب به

حضرت در حافظهٔ مذهبی شیعه می‌توان «سرداب سامرّا»، «مسجد سهله» و «مسجد جمکران» را یاد کرد (کلینی، الکافی، ج۳، ص۴۹۵؛ بحار، ج۵۲، ص۳۱۸؛ ابن‌مشهدی، المزار الکبیر، ص۱۳۴؛ مفید، الارشاد، ج۲، ص۳۸۰).

ظهور، قیام و جغرافیای حکومت: بر پایهٔ روایات، ظهور در حرمِ مکه و قیام از کنارِ رکن و مقام آغاز می‌شود و ۳۱۳ یارِ نخستین با او بیعت می‌کنند؛ سپس حرکت به سوی کوفه است که مرکزِ حکومت خواهد شد؛ قضاوت در مسجد کوفه و اقامت در مسجد سهله، و تقسیم بیت‌المال در همان‌جاست (نعمانی، الغیبة، ص۳۱۳، ۳۱۵؛ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج۱، ص۶۳؛ بحار، ج۵۳، ص۱۱). در شمارِ علائمِ حتمی، خروجِ سفیانی، الصَّیحة/ندای آسمانی، و قتلِ نفسِ زکیه در مکه ذکر شده است (صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۵۵۲؛ مجلسی، بحار، ج۵۲، ص۱۵۹–۱۶۰). «انتظار فرج» آموزهٔ مرکزی فرهنگ شیعه است و روایات، فضایل بی‌شمار برای منتظران برمی‌شمرند و آنان را به «اولیاءالله» و «افضلِ اهلِ زمان» ستوده‌اند (محمدی ری‌شهری، دانشنامه امام مهدی، ج۵، ص۳۰۶–۳۶۳؛ ج۶، ص۲۹۵–۳۲۷).

سیره و خصال شخصی بر پایهٔ احادیث: در نقل‌های امامی، مهدی(عج) از حیث خَلق و خُلق شبیه‌ترینِ مردم به رسولِ خداست (بحار، ج۵۲، ص۲۸۷؛ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۶۵۳، ح۱۷). در وصفِ هیئت آمده: «بین الثلاثین و الأربعین» هنگامِ قیام (بحار، ج۴۷، ص۵۵؛ نیز: کمال‌الدین، ج۲، ص۶۵۳)؛ چهره‌ای سفیدِ مایل به سرخی، سینه فراخ، کَتِفان قوی و دو خال در پشت– یکی هم‌رنگِ پوست، دیگری مانند خالِ پیامبر(ص) (بحار، ج۵۲، ص۱۸۶؛ نقل از امام باقر(ع)). از اخلاق: «هو أولی بالناس منهم بأنفسهم وأرأف بهم... أتقی الناس لله وأشدّهم اجتهاداً فیما یأمر و أشدّهم اجتناباً عمّا ینهی» (صدوق، کمال‌الدین، ج۱، ص۳۱۹–۳۲۰، ب۳۱، ح۲؛ نیز: بحار، ج۵۲، ص۲۸۷). در زیّ و زیست ساده است: «یلبس الخشن و یأکل الخَشِن»؛ در عینِ رأفت با مستمندان، بر کارگزاران سخت‌گیر است و به سیرهٔ امیرالمؤمنین(ع) عمل می‌کند: «قائمُنا... إذا قام لَبِسَ ثیابَ علیّ وسارَ بسیرته» (محمدی ری‌شهری، دانشنامه، ج۸، ص۲۰۱؛ مجلسی، بحار، ج۴۱، ص۱۵۹ و ج۴۷، ص۵۵؛ مؤسسهٔ معارف، معجم أحادیث الإمام المهدی، ج۱، ص۳۰۴، ح۹۴).

مهدی(عج) و سنّت انبیا: احادیث «سنن الأنبیاء» دربارهٔ قائم(ع) محور تحلیل بسیاری از علماست. امام سجاد(ع) و امام باقر(ع) شباهت‌ها را برشمرده‌اند: طول عمرِ آدم و نوح؛ خفاءِ ولادتِ ابراهیم و موسی و غیبت و خوفِ موسوی؛ اختلافِ مردم دربارهٔ عیسی؛ فرج پس از بلای ایوب؛ و خروج به سیف به سنّتِ جدّش محمد(ص) (صدوق، کمال‌الدین، ج۱، ب۳۱، ح۳؛ همان، ب۳۲، ح۷؛ نیز: بحار، ج۵۱، ص۲۸۱). تشبیهِ غیبت و بازگشتِ جوان‌نمایانهٔ حضرت به قصهٔ یونس(ع) نیز آمده است: «یَرجع من غیبته و هو شابّ بعد کِبَرِ السّنّ» (کمال‌الدین، ج۱، ب۳۲، ح۷). شباهتِ یوسفی نیز در «خفا و ناشناس ماندن نزدِ خاص و عام» و حتی پوشیده بودنِ امرش بر پدرش با وجودِ قربِ مسافت تصویر شده است (همان).

علایم تأیید الهی و همراهی ملائکه: در احادیث آمده «القائم منّا منصورٌ بالرعب مؤیَّد بالنصر تُطوی له الأرض»؛ جبرئیل پیشاپیش و میکائیل در یمین و اسرافیل در یسارِ اوست و «الرعب» تا شعاعِ یک ماه راه پیش می‌رود (بحار، ج۵۲، ص۱۹۱؛ نعمانی، الغیبة، ص۲۳۴؛ نیز: بشارة الإسلام، ص۱۱۸). در روایتِ دیگر: فتحِ روم و دیلم و هند و خزر برای او رقم می‌خورد

(همان منابع). از جایگاهِ او نزدِ معصومان: «لو أدرکتُه لخدمتُه أیّامَ حیاتی»– سخنِ امام صادق(ع) (نعمانی، الغیبة، ص۲۴۵). نقل است امام رضا(ع) نامِ قائم که می‌شنید به احترام برمی‌خاست و دعا می‌کرد: «اللهم عجّل فرجه و سهّل مخرجه» (منتهی الآمال، ج۲، ص۳۳۳؛ بحار، ج۵۱، ص۳۰).

میراثِ انبیا با اوست: روایات، ودایع و آثارِ پیامبران را نزدِ قائم(ع) می‌دانند: تابوتِ آدم، عصای موسی و «حجر موسی» که آب می‌جوشاند، الواحِ تورات و انجیل از غارِ انطاکیه، پیراهنِ یوسف، انگشترِ سلیمان که جنّ و طیور برگرد آن جمع می‌شوند، و نیز «سلاح رسول‌الله»– شمشیر، ذُرّه، عمامهٔ سحاب، بُرد، شَکیمه، مرکب و...– همگی در دستِ قائم(ع) است (بحار، ج۵۲، ص۲۲۴، ۳۵۱؛ علل الشرایع، ص۱۶۱؛ الکافی، ج۱، ص۲۵۸؛ نعمانی، الغیبة، ص۳۵۰؛ بحار، ج۵۴، ص۲۴۲). از پیراهنِ خونینِ پیامبر(ص) در اُحد نیز یاد شده که قائم(ع) در قیام به برکتِ آن یاد می‌کند (نعمانی، همان‌جا).

ادعیه و آدابِ عصر غیبت: در منابع دعایی شیعه راه‌های تجدید عهد با امام(ع) آمده است: «دعای عهد»، «دعای ندبه»، «زیارت آل‌یاسین» و «دعای فرج» (اللهم کن لولیک...) و نیز «نماز امام زمان» (قمی، مفاتیح الجنان: کلیّاتِ مفاتیح، ص۵۵۵، ۵۹، ۱۱۷؛ مفاتیحِ نشر مشعر، ص۷۳۹، ۸۰۰). این ادعیه، انتظارِ پویا و مسئولانه را تعلیم می‌دهند.

دیدگاه اهل‌سنت: اصلِ مهدویت در روایاتِ فراوانِ سنّیان آمده و شماری از محدثانِ اهل‌سنت– آبری شافعی، عبدالحق دهلوی، سفارینی و شوکانی– به تواترِ احادیثِ مهدی تصریح کرده‌اند. اختلافِ اصلی در تشخیص مصداق است: مشهورِ سنّی ولادتِ مهدی را در آخرالزمان می‌داند و نامِ پدرِ او را «عبدالله»، و برخی او را از نسلِ امام حسن(ع) دانسته‌اند؛ در مقابل، امامیه او را فرزندِ عسکری(ع) و از نسلِ حسین(ع) می‌شناسد (نک: محمدی ری‌شهری، دانشنامه، ج۱، ص۷۶–۹۰؛ نیز عقد الدُرر و سایر مصادر سنّی). بااین‌همه، مشترکات بسیار است: از عترت و همنام پیامبر(ص) بودن، قیامِ حتمی، غلبه بر ظالمان، پر کردنِ زمین از عدل، و نزولِ عیسی(ع) و اقتدای او به مهدی(ع): «یجتمع المهدی و عیسی... فیقول عیسی: إنّک أولی بالصلاة فَیُصَلّی عیسی وراءه» (تذکرة الخواص، ج۲، ص۳۲۵؛ منتخب الأثر، ص۳۱۷). سبطِ ابن‌جوزی در تذکرة الخواص و ابن‌طلحه شافعی در مطالب السؤول، مهدیِ موعود را همان فرزندِ عسکری(ع) دانسته‌اند (تذکرة الخواص، ص۳۲۵؛ مطالب السؤول، ص۳۱۱ به بعد).

نشانه‌های ظهور و نقش یاران: علائمِ مشهورِ «سفیانی»، «صیحهٔ آسمانی»، «نفس زکیّه» و گسترشِ فساد و ظلم در سراسرِ خانه‌ها در احادیث آمده است؛ در مقابل، ۳۱۳ یارِ اولیهٔ حضرت– نُخبگانی از اقصی‌نقاط– پایه‌های قیام را استوار می‌کنند (صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۵۵۲؛ نعمانی، الغیبة، ص۱۸۲، ۳۱۳–۳۱۵). بر اساسِ روایات، کوفه پایتختِ حکومت خواهد بود، مسجدِ کوفه محلّ قضا، مسجدِ سهله محلّ اقامت، و نظامِ قسط در سراسرِ زمین جاری خواهد شد (بحار، ج۵۳، ص۱۱؛ کلینی، الکافی، ج۳، ص۴۹۵؛ مجلسی، بحار، ج۵۲، ص۳۱۸).

بنابراین در قرائتِ امامیه، مهدیِ موعود امامِ حیِّ حاضر است که از ولادتش در ۲۵۵ق پنهان شد، در صغری با نوّابش با جامعهٔ شیعه مرتبط بود، از ۳۲۹ق در کبری به آزمونِ «انتظار» سپرد، و روزی در حرمِ مکه با یارانش قیام خواهد کرد تا زمین را از قسط و عدل آکند. خصال و سیرهٔ او در آینهٔ احادیثِ معتبرِ امامی ترسیم شده و اصلِ مهدویت در حدیثِ سنّی نیز ریشه‌دار است؛ اختلاف‌ها بیش‌تر در تشخیصِ مصداق است، نه در اصلِ «منجیِ موعود». برای مؤمنِ منتظر، مهم‌ترین وظایف در عصرِ غیبت، پالایشِ ایمان، وفای به عهد، رجوع به عالمانِ ربّانی، و پایداری بر «انتظارِ فرج» است؛ انتظاری که در ادعیهٔ مأثور– از «عهد» تا «ندبه» و «آل‌یاسین»– به زبانِ دعا و تربیت، به زیستِ هرروزه ترجمه شده است.

در مسئله‌ی امام دوازدهم، نقطه‌ی کانونی «اصلِ تولد» است؛ اگر تولد به نحو معتبر ثابت نشود، همه‌ی فروعاتِ بعدی (نیابت خاصه، توقیعات، غیبت صغری و کبری) از منظر تاریخِ حدیثی تکیه‌گاهی ندارد. بر پایه‌ی گزارشی که آیت‌الله حیدری ـ به نقل از مبانی رجالیِ سید ابوالقاسم خویی ـ ارائه می‌کند، سنجشِ سندیِ روایاتِ «باب مولد الصاحب» در اصول کافی نشان می‌دهد اکثریت قاطعِ این اخبار یا «مجهول»اند یا «ضعیف» و تنها معدودی «صحیح» یا «حَسَن کالصحیح/کالصّحیح» ارزیابی شده‌اند؛ به‌علاوه، در رویکرد سخت‌گیرانه‌تری مانند «صحیح الکافی»، بهبودی عملاً فقط دو خبر پذیرفته شده است. با چنین زمینه‌ای، وقتی به متنِ همین روایات نگاه می‌شود، روشن است که گزارش‌های معدودِ «قابلِ قبول» نیز اگر هم از نظر سندی بایستند ـ از حیثِ دلالت، نه «تولد» را اثبات می‌کنند، بلکه وجودِ مفروضِ «صاحبِ ناحیه» را پیش‌فرض گرفته و صرفاً کارکردهای اداریِ یک شبکه را بازمی‌گویند. در برابر، خبرهای «صریح در تولد» یا گرفتارِ ضعف و جهالتِ سندند یا از درونْ با ناهماهنگی و غرابتِ متن فرومی‌ریزند. نمونه‌های زیر، همراه با متن عربی و ترجمه‌ی فارسی، دقیقاً همین مشکل را عیان می‌کند:

۱) صریح‌ترین عبارتِ ولادت در قالبِ یک توقیع منسوب به امام عسکری علیه‌السلام چنین است:
«خَرَجَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ ع حِينَ قُتِلَ الزُّبَيْرِيُّ: هَذَا جَزَاءُ مَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ فِي أَوْلِيَائِهِ، زَعَمَ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي وَ لَيْسَ لِي عَقِبٌ، فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ؟ وَ وُلِدَ لَهُ وَلَدٌ سَمَّاهُ م‌ح‌م‌د سَنَةَ سِتٍّ وَ خَمْسِينَ وَ مِائَتَيْنِ».
ترجمه: «هنگامی که زبیری کشته شد، از جانب امام ابومحمد علیه‌السلام بیرون آمد: این است جزای کسی که بر خدا دربارهٔ اولیایش افترا بست؛ می‌پنداشت مرا می‌کشد و من فرزندی ندارم؛ پس چگونه قدرت خدا را دید؟ و برای او فرزندی متولد شد که نامش را محمد نهاد، در سال ۲۵۶.»
این خبر، اگرچه «تسمیه» و «سنهٔ ولادت» را تصریح می‌کند، در ارزیابی رجالیِ منقول از آیت الله خویی که آیت‌الله حیدری گزارش می‌کند، در شمارِ اخبارِ غیرقابلِ اتکا قرار می‌گیرد؛ یعنی دقیقاً آن‌جا که باید ستونِ اثباتِ تولد باشد، از حیث حجیت فرو می‌افتد. خبرِ منفردِ متزلزل، به‌ویژه در بابِ اعتقاد، افادهٔ قطع نمی‌کند.

۲) بخشی از روایاتِ «صحیح/قریب به صحیح» صرفاً کارکردِ اداریِ «ناحیه» را روایت می‌کند و اصلِ ولادت را مفروض می‌گیرد. برای نمونه:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ: كَانَ يَرِدُ كِتَابُ أَبِي مُحَمَّدٍ ع فِي الْإِجْرَاءِ عَلَى الْجُنَيْدِ... فَلَمَّا مَضَى أَبُو مُحَمَّدٍ ع وَرَدَ اسْتِئْنَافٌ مِنَ الصَّاحِبِ لِإِجْرَاءِ أَبِي الْحَسَنِ وَ صَاحِبِهِ... ثُمَّ وَرَدَ نَعْيُ الْجُنَيْدِ.»

ترجمه: «حسین بن محمد اشعری گفت: نامهٔ امام حسن عسکری علیه‌السلام دربارهٔ جیرهٔ جنید... می‌رسید؛ چون امام از دنیا رفت، نامه‌ای از سوی صاحب (ناحیه) آمد که حکم به جیرهٔ ابوالحسن و رفیقش می‌داد و دربارهٔ جنید چیزی نرسید؛ از این بابت غمگین شدم، سپس خبر مرگ جنید رسید.»

در این‌جا هیچ «واقعهٔ تولد» گزارش نشده؛ فرض «صاحب» از پیش گرفته شده و فقط تداومِ پرداخت‌ها روایت می‌شود. چنین متنی ـ حتی با پذیرشِ سند ـ از عهدهٔ اثباتِ اصلِ تولد برنمی‌آید و گرفتارِ مصادره به مطلوب است.

۳) نمونهٔ دیگر از همین سنخِ مکاتبات که بر احاطهٔ مالی/اداری تکیه دارد:

«مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ... فَقَدِمْتُ الْعِرَاقَ... فَإِذَا أَنَا بِرُقْعَةٍ مَعَ رَسُولٍ فِيهَا: يَا مُحَمَّدُ، مَعَكَ كَذَا وَ كَذَا فِي جَوْفِ كَذَا وَ كَذَا... حَتَّى قَصَّ عَلَيَّ جَمِيعَ مَا مَعِي مِمَّا لَمْ أُحِطْ بِهِ عِلْماً... ثُمَّ خَرَجَ إِلَيَّ: قَدْ أَقْمْنَاكَ مَكَانَ أَبِيكَ فَاحْمَدِ اللَّهَ.»

ترجمه: «محمد بن ابراهیم بن مهزیار گفت... به عراق آمدم... ناگاه نامه‌ای با پیکی رسید که در آن بود: ای محمد، با تو فلان‌قدر است در میان فلان و فلان... تا آن‌چه با من بود، حتی آن‌چه خود نمی‌دانستم، بازگفت... سپس رسید: تو را به جای پدرت گماشتیم؛ خدا را سپاس گزار«.

باز هم «ولادت» موضوع روایت نیست؛ بلکه مفروض گرفتنِ «صاحبی» است که شبکه‌ای را می‌چرخاند. این سنخ اخبار، حداکثر بر وجودِ یک شبکهٔ پنهان دلالت دارد، نه بر وقوعِ تاریخیِ تولد.

۴) گزارش‌های «دیداری» که ظاهراً برای اثباتِ شخصِ مولود آورده شده‌اند، از درون با ناهماهنگی و غرابتِ متن فرو می‌نشینند. برای نمونه:

« ...فَنَادَى الْجَارِيَةَ فَرَجَعَتْ، فَقَالَ لَهَا: اكْشِفِي عَمَّا مَعَكِ؛ فَكَشَفَتْ عَنْ غُلَامٍ أَبْيَضَ حَسَنِ الْوَجْهِ، وَ كَشَفَتْ عَنْ بَطْنِهِ، فَإِذَا شَعْرٌ نَابِتٌ مِنْ لَبَّتِهِ إِلَى سُرَّتِهِ أَخْضَرُ لَيْسَ بِأَسْوَدَ. فَقَالَ: هَذَا صَاحِبُكُمْ... ثُمَّ لَمْ أَرَهُ حَتَّى مَضَى أَبُو مُحَمَّدٍ.»

ترجمه: «... کنیز را صدا زد و گفت: از آنچه همراه داری پرده بردار؛ پس پرده برداشت و پسر بچه‌ای سپیدرو و نیکوچهره نمایان شد؛ شکمش را گشود و ناگاه دیدم مویی از زیر گلو تا نافش روییده که سبز است نه سیاه؛ فرمود: این صاحب شماست... سپس تا وفات ابومحمد دیگر او را ندیدم.»

چنین توصیفِ غریب، همراه با اختلاف‌های کاملاً ناساز در روایت‌های مجاور دربارهٔ «سنّ» همان شخص (دو ساله، چهارده‌ساله، بیست‌ویک‌ساله)، مانعِ حصولِ وثوقِ تاریخی است. نقلِ واحد با نشانه‌های خارقِ عادت، در غیابِ طرقِ مستقل و شاهدانِ متعددِ هم‌زمان، افادهٔ قطع نمی‌کند.

۵) دسته‌ای دیگر از اخبارِ این باب، اصلاً حکایت از بحرانی جدّی در «اصلِ وجودِ خلف» دارد؛ خودِ متن‌ها نشان می‌دهند که مدعا در همان زمان نیز محلّ نزاع بوده است:

« ...وَرَدَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ بِمَالٍ... فَقِيلَ: إِنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ مَضَى مِنْ غَيْرِ خَلَفٍ، وَ قِيلَ: بَلْ مَضَى عَنْ خَلَفٍ؛ فَصَارَ إِلَى جَعْفَرٍ فَسَأَلَهُ عَنْ بُرْهَانٍ، فَقَالَ: لَا يَتَهَيَّأُ فِي هَذَا الْوَقْتِ... فَصَارَ إِلَى الْبَابِ... فَخَرَجَ إِلَيْهِ: آجَرَكَ اللَّهُ فِي صَاحِبِكَ فَقَدْ مَاتَ، وَ أَوْصَى بِالْمَالِ الَّذِي كَانَ مَعَهُ إِلَى ثِقَةٍ...»

ترجمه: «مردی از مصر با مالی آمد... گروهی گفتند: ابومحمد بدون جانشین از دنیا رفت، و گروهی گفتند: با جانشین رفت؛ نزد جعفر رفت و دلیل خواست؛ گفت: اکنون فراهم نمی‌شود... سپس به درِ خانه رفت... پاسخ آمد: خدا تو را در سوگ رفیقت پاداش دهد که مرد، و دربارهٔ مالی که با اوست به امینی وصیت کرده است...»

این خودمتن‌ها نشان می‌دهد «اصلِ وجودِ خلف» محل اختلاف و کشاکش بوده است؛ اگر ولادتِ معلوم و مسلّم نزد اصحاب و اهلِ بلد رخ داده بود، چنین تزلزلی مجال نمی‌یافت.

۶) حتی دستورهای حفاظتیِ مکرر به شبکهٔ وکالت، بر فرض اصالت، بیش از آن‌که «ولادت» را اثبات کند، تصویرِ دفاعیِ یک تشکلِ مخفی را نشان می‌دهد:

« ...فَقَالَ السُّلْطَانُ: دُسُّوا لَهُمْ قَوْماً لَا يُعْرَفُونَ بِالْأَمْوَالِ... قَالَ: فَخَرَجَ بِأَنْ يَتَقَدَّمَ إِلَى جَمِيعِ الْوُكَلَاءِ أَنْ لَا يَأْخُذُوا مِنْ أَحَدٍ شَيْئاً، وَ أَنْ يَمْتَنِعُوا مِنْ ذَلِكَ وَ يَتَجَاهَلُوا الْأَمْرَ...»

ترجمه: «... خلیفه گفت: مردمی ناشناس با اموالی پنهانی نزدشان بفرستید... راوی گفت: پس دستور بیرون آمد که به همهٔ وکلا ابلاغ شود از کسی چیزی نگیرند و از آن امتناع کنند و نسبت به امر (وکالت) اظهار بی‌اطلاعی نمایند...»

این دست گزارش‌ها، حتی اگر صحیح باشد، هیچ گره‌ای از «ثبوتِ تولد» نمی‌گشاید.

جمع‌بندیِ روشی روشن است: با معیارهای رجالیِ منقول از آیت الله خویی (همان‌گونه که آیت‌الله حیدری بازگو می‌کند) اکثریتِ اخبارِ این باب یا مجروح‌السند و مجهول‌الحال‌اند یا به‌دلیلِ اضطراب و غرابتِ متن، فاقدِ قوّتِ دلالیِ لازم. آن چند خبرِ پذیرفتنی در بهترین حالت، «شبکه و مکاتبات» را نشان می‌دهد نه «واقعهٔ ولادت». ادعای «تواتر معنوی» نیز با این خوشهٔ محدودِ مکانی‌زمانی، این حجم از مجاهیل و این ناسازگاری‌های درونی، شکل نمی‌گیرد؛ و در باب عقاید، خبرِ واحدِ متزلزل (ولو با لقبِ «صحیح» در برخی فهارس) افادهٔ قطع نمی‌کند. نتیجهٔ طبیعی این ضعف‌ها این است که بر پایه‌ی همین شواهد، «ثبوتِ تولدِ شخصی با عنوانِ محمد بن الحسن العسکری» به مرتبهٔ یقین نمی‌رسد و از حیثِ تاریخی/حدیثی، تصویرِ ارائه‌شده بیش از آن‌که واقعیتِ مُحَرَّر باشد، ساخته و پرداختهٔ ادبیاتِ درون‌شبکه‌ای و منسوب به وکلا می‌نماید؛ به تعبیر روشن، مدعای وجودِ چنین شخصی بر این ادله، مجعول و فاقدِ پشتوانهٔ قطعی است.

در قرائتِ آئین بهائی، اصلِ وجودِ پسری از امام حسن عسکری (۲۳۲–۲۶۰ق) در عالمِ جسم اثبات‌پذیر نیست و گزارش‌های تاریخیِ رایج، آمیخته به اضطرابِ سند و محتواست. از همین‌رو، بهائیان «جعفر بن علی» (برادرِ امام عسکری) را که گفت «طفلی بود و فوت شد»، کذّاب نمی‌دانند؛ بلکه همان‌گونه که در بیانِ حضرت بهاءالله آمده: «... از جعفر برادر عسکری سؤال نمودند که آیا از برادر تو اولادی مانده؟ فرمودند: طفلی بود و فوت شد. بعد که هیاکلِ مجعوله این کلمه را

شنیدند تکذیب نمودند و او را کذاب نامیدند...» (امر و خلق، ج۲، ص۲۱۹؛ نیز آثار قلم اعلی، ج۳، ص۴۱). در همین چارچوب، تعبیرهای «جابلقا و جابلسا» و روایت‌های غیبتِ سرداب، موهوم و غیرقابلِ اعتنا دانسته شده است. (مائده آسمانی، ج۴، ص۹۱).

در اعتقاد بهائی، «قائمِ آل محمد» همان حضرت سیّد علی‌محمد باب (۱۲۰۹–۱۲۶۶ق) است؛ یعنی همان «مهدیِ منتظر» که وعده‌اش در روایات آمده، امّا دلالاتِ آن احادیث «رمزی/تأویلی» است نه لفظی/ظاهری. لذا نشانه‌ها به «ظهورِ امر جدید»، «نزولِ کتاب جدید»، «قضاوت به الهام»، «برخورد سختِ علما» و... تفسیر می‌شود و در زیست‌نامه و آثارِ باب، یکی‌یکی قابلِ بازشناسی است.

حضرت بهاءالله دربارهٔ مدّعای «فرزندِ عسکری» تصریح می‌کند که «حزب شیعه» به جابلقا/جابلسا و حکایت‌های موهوم تمسّک جست و به حکمِ همین اوهام، «سیدِ عالم» (حضرت باب) را رد کرد و بر قتلش فتوا داد: «... اهل سنت فتوای شهادت سیدِ عالم ندادند و به جابلقای موهوم و جابلسای ظنون تمسّک نجستند... بگو ای مردم اگر بنور ایمان فائز نمی‌شوید از ظلمتِ حزبِ شیعه خود را خارج نمایید...»؛ «... ابوابشان، یعنی نوّابِ اربعه، سببِ گمراهی گشتند... اگر آن حرف‌های کِذبه ظاهر نمی‌شد، نقطهٔ وجود روحُ ما سواه فداه شهید نمی‌گشت...»؛ «... لعمرالله حزبِ شیعه از مشرکین از قلمِ اعلی در صحیفهٔ حمراء مذکور...» (مائده آسمانی، ج۴، ص۱۴۰–۱۴۲، ۹۱؛ امر و خلق، ج۲، ص۲۱۹).

توضیحِ حضرت عبدالبهاء: تعبیرِ «شیعهٔ شنیعه» ناظر به آنان است که در یومِ ظهورِ حضرتِ اعلی اعراض کردند و خون‌ها ریختند، نه نَسَبِ پاکِ آباء و اجدادِ آن هُویت‌های مقدّسه: «... در آثارِ مبارک ذکرِ شیعهٔ شنیعه هست ولی مراد شیعیانی بود که اعراض از حضرتِ اعلی نمودند و صد هزار نفوس شهید کردند...» (لوحِ هزار بیتی).

تبیینِ «امامِ ثانی عشر در حیّزِ غیب»: حضرت عبدالبهاء می‌فرماید این تصور، در عالمِ جسم تحقق نداشت؛ برخی از اکابرِ شیعه برای نگهداشتِ افکارِ عوام، آن را به‌صورتِ جسمانی روایت کردند (محاضرات اشراق خاوری؛ همچنین بیاناتِ متعدد در مائده آسمانی).

در اینجا روایات و احادیث را با ظهور حضرت باب تطبیق میدهیم:

۱) «تمهیدِ عَجَم در مسجدِ کوفه» ← بس‌نشینیِ حروفِ حی در کوفه و حرکت به فارس/شیراز

حدیث (نص): «قال أمیرالمؤمنین(ع): کأنّي بالعَجَمِ فَساطِیطُهُم في مسجدِ الکوفةِ، یُعلّمونَ النّاسَ القرآنَ کما أُنزِلَ.»

ترجمه: گویی ایرانیان را می‌بینم که در مسجدِ کوفه خیمه زده‌اند و قرآن را چنان‌که نازل شده می‌آموزند.

سند: الغَیبة للنعمانی، ص۳۱۸، ح۵.

تطبیق: پس از اظهار امر (۱۲۶۰ق)، حروفِ حیّ (۱۸ نفر اوّل) به فرمانِ نقطه‌ی اولی منتشر شدند. بخشی—از جمله قرّةالعین—به عراق عرب (کربلا/نجف/کوفه) رفتند، در مسجد کوفه بس‌نشینی و حلقاتِ تعلیم/تدبّر برپا کردند؛ از همان‌جا گروهی رهسپار فارس و شیراز شدند و موجِ علنیِ دعوت را در ایران سامان دادند. این «بساطِ تعلیمِ ایرانیان در کوفه» در قرائتِ بهائی، تحقّقِ روشنِ فقره‌ی علوی است.

۲) «پرچم‌های سیاه از خراسان»

نص ۱: «تَنْزِلُ الرَّايَاتُ السُّودُ... مِنْ خُرَاسَانَ إِلَى الكُوفَةِ...» — كشف الغُمّة، ج۲، ص۲۷۳.

نص ۲: «إذا رَأَيْتُمُ الرَّايَاتِ السُّودَ قَدْ أَقْبَلَتْ مِنْ خُرَاسَانَ فَأْتُوهَا وَلَوْ حَبْواً عَلَى الثَّلْجِ...» — مسند أحمد، ج۳، ص۲۷۲؛ کنز العمال، ج۱۴، ص۲۷۳.

ترجمه: رایاتِ سیاه از خراسان می‌آیند... هرگاه دیدید، به سویشان بشتابید—حتی اگر خزیده بر برف روید.

تطبیق:

۱) بدشت (نزدیکی شاهرود، حاشیه‌ی خراسانِ بزرگ؛ ۱۲۶۴ق): مجمعِ سرنوشت‌ساز که مرز «امرِ جدید» را از فقهِ کهن جدا کرد.

۲) مشهد/خراسان: ملّا حسین بشرویه‌ای (اوّل من آمن حروفِ حی) حرکت کرد و لوای سیاه را برافراشت.

۳) مازندران – زیارتگاهِ شیخ طبرسی: تحصّن اصحاب؛ «لوای سیاه» رسمیت یافت و شمارِ مدافعان در اوج مقاومت به ۳۱۳ رسید. این رشتهٔ رخدادها در تطبیق بهائی همان رایاتِ خراسان است.

۴) نوزده و رجعتِ صفاتی

نص: «... قُلتُ: وَكَمْ يَقُومُ القَائِمُ فِي عالَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ؟ قال: تِسْعَ عَشْرَةَ سَنَةً مِنْ يَوْمِ قِيَامِهِ إِلَى يَوْمِ مَوْتِهِ.»

ترجمه: از روز قیام تا وفات، نوزده سال.

سند: الغَيبة للنعمانی، ص۳۳۱–۳۳۲؛ نیز إثبات الهداة، ج۳، ص۵۴۷، ح۵۴۲.

تطبیق: «۱۹» مُهرِ نظمِ بیانی: اسم «واحِد» (=۱۹)؛ سالِ بهائی = ۱۹ ماهِ ۱۹ روزه؛ فاصله‌ی اعلان باب (۱۲۶۰ق) تا اعلانِ عمومی ظهورِ «مَن يُظهرهُ الله» به‌دست حضرت بهاءالله (۱۲۸۰ق) دقیقاً ۱۹ سال—قرائتِ بهائی، معنای رمزی/دَوری حدیث.

۵) «شباهت‌های قائم با پیامبران» و شاخه‌ی یوسفی

نص: «لِقائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ شَبَهٌ مِن خَمْسَةٍ مِنَ الأنبِياءِ: يُونُسَ... وَيُوسُفَ... وَمُوسَى... وَعِيسَى... وَمُحَمَّدٍ صلواتُ اللهِ عليهم؛ فأمّا شَبَهُهُ بيُونُسَ فَالرُّجوعُ مِن الغَيْبَةِ ويُرى شابًّا... وبيُوسُفَ الغَيْبَةُ عنِ الخاصِّ والعامِّ... وبِمُوسَى دَوامُ الخَوفِ وطولُ الغَيْبَةِ وخَفاءُ الوِلادَة... وبِعِيسَى اختلافُ الناسِ فيه... وبِجَدِّهِ المُصطفى القِيامُ بالسَّيفِ ولا تُهْزَمُ لَهُ رايةٌ.»

ترجمه: قائم در خصال به یونس، یوسف، موسی، عیسی و محمّد(ص) می‌مانَد...

سند: کمال‌الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق، ص۳۲۷، ح۷.

تطبیق اجمالی با حضرت باب:

—یونس: رجوعِ امر پس از تکذیب‌ها و جوان‌نماییِ شأن در عمرِ کوتاه.

—یوسف: اختفاء از خاصّ و عام با حضور در همان اقلیم؛ ناشناختگی نزد نزدیکان.

—موسی: قیام در فضای خوف و فشار تا اذنِ ظهور.

—عیسی: اختلاف اقوال دربارهٔ حقیقتِ او، و شهادت هر دو در جوانی به فتوای علمای وقت.

—محمد(ص): هیبتِ امر و دفاع اصحاب که «رایة» را زمین ننشاند.

۶) ۳۱۳ نفر اوّل

نصّ: «... كَعَدَدِ أهلِ بَدْرٍ ثلاثَمِائةٍ وثلاثةَ عَشَر...» — بحار، ج۵۲، ص۳۲۳، ح۳.

ترجمه: یارانِ نخستین به عددِ اهل بدر، ۳۱۳.

تطبیق: اوجِ تحصّن شیخ طبرسی به ۳۱۳ رسید (قدّوس/ملاّ حسین).

۶) فُساطیطِ عجم در کوفه

نصّ: «كأنّي بالعَجَمِ فَساطِيطُهُم في مسجدِ الكوفةِ...» — النعماني، ص۳۱۸/ح۵.

ترجمه: خیمه‌های ایرانیان در مسجدِ کوفه...

تطبیق: بس‌نشینی حروفِ حی در کوفه → عزیمت به فارس/شیراز.

۷) نوزده سال (دَور)

نصّ: «... يقومُ تسعَ عشرةَ سنةً...» — النعماني، ص۳۳۱–۳۳۲؛ إثبات الهداة، ج۳، ص۵۴۷.

ترجمه: مدّتِ قیام ۱۹ سال.

تطبیق: مُهرِ «۱۹/واحِد» در دورِ بابی–بهائی.

۸) رایاتِ سود/خراسان

نصّ: «تَنْزِلُ الرّایاتُ السّودُ...» — کشف الغمه، ج۲، ص۲۷۳؛ «إذا رأیتم... فأتُوها...» — مسند أحمد، ج۳، ص۲۷۲؛ کنز العمال، ج۱۴، ص۲۷۳.

ترجمه: رایاتِ سیاه از خراسان... به سویشان بشتابید.

تطبیق: بدشت → طبرسی؛ لوای سیاه ملاّ حسین.

۹) ندا در شب ۲۳ رمضان

نصّ: «یُنادی باسمِ القائمِ فِي لیلةِ ثلاثٍ وعشرین...» — النعماني، ص۲۵۲.

ترجمه: ندا به نامِ قائم در شب ۲۳.

تطبیق: موجِ اعلان در رمضان ۱۲۶۴ق (تبریز/بلاد).

۱۰) عاشورا/میانِ رکن و مقام – «البَیعةُ لله»

نصّ: «... یقومُ یومَ عاشوراء بینَ الرُّکنِ والمَقامِ، جبرئیلُ... یُنادي: البَیعَةُ لله.» — الطوسي، ص۲۷۴.

ترجمه: قیام در عاشورا، ندا: بیعت برای خداست.

تطبیق: حجّ ۱۲۶۱ق و مکاتبه با شریف مکّه؛ شعارِ «حُکمُ الله/البیعة لله» در آثارِ باب.

۱۱) امر جدید و کتاب جدید

نصّ: «إذا قام جاءَ بأمرٍ جدیدٍ...» — الإرشاد للمفید، ص۳۵۹.

ترجمه: با قائم، امرِ تازه می‌آید.

تطبیق: بیانِ عربی/فارسی و شریعتِ نو.

۱۲) حکمِ داود (الهام/بی‌نیاز از بیّنه)

نصّ: «یَحکُمُ بحُکم داودَ لا یحتاجُ إلی بیّنةٍ...» — إثبات الهداة، ج۷، ص۴۰۳؛ نیز بحار.

ترجمه: داوری به الهام، بی‌نیاز از بینه.

تطبیق: بنیانِ تشریع بیانی بر الهامِ ربانی.

۱۳) شدّتِ اعراضِ «جُهّالِ الناس»

نصّ: «... أشدَّ ممّا استقبلهُ رسول الله من الجاهلية.» — بحار، ج۵۲ (باب الفتن).

ترجمه: ضدیّتی سخت‌تر از جاهلیّتِ نخستین.

تطبیق: تکفیر، محاکمات، شعله‌های نیریز/زنجان، شهادتِ باب (۱۲۶۶ق).

۱۴) «مُقَلِّدةُ الفقهاء» دشمنانِ اصلی

نصّ: «أعداؤه مُقلّدةُ الفقهاء... ولو لا السيف... لأفتوا بقتله...» — بحار، ج۵۲.

ترجمه: پیروانِ کورِ فقها دشمنانِ اویند...

تطبیق: فتوای قتل در تبریز و تأییدِ دولت قاجار.

۱۵) یاریِ اندک از عرب

نصّ: «قيل: كم مع القائم من العرب؟ قال: شيءٌ يسيرٌ.» — النعماني، باب علامات الظهور.

ترجمه: نصیبِ عرب اندک است.

تطبیق: کانونِ آغازین، عمدتاً ایرانی.

۱۶) ندا به زبانِ اقوامِ جهان

نصّ: «... يَسمعُهُ كلُّ قومٍ بِلِسانِهِم.» — النعماني، ص۲۷۴.

ترجمه: هر قوم، سخن را به زبانِ خود می‌شنوند.

تطبیق: گسترش پیام به ده‌ها زبان؛ ترجمه‌ی آثار.

۱۷) پنج علامتِ حتمی

نصّ: «خمسٌ قبل قيام القائم: الصّيحةُ، والسُّفياني، والخَسفُ بالبيداءِ، وخروجُ اليماني، وقتلُ النَّفس الزكيّة.» — الطوسي، ص۲۶۷.

ترجمه: پنج نشانه‌ی پیشین.

تطبیق: تأویلِ بهائی (صیحه=اعلان فراگیر؛ سفیانی=جبهه‌ی نفاق دینی–سیاسی؛ نفسِ زکیّه=خون‌های پاک...).

۱۸) تمحیص و تفکیکِ صفوف

نصّ: «... لا يأتيكم هذا الأمرُ حتى تُمحَّصوا...» — الإرشاد، ص۳۵۲؛ نیز النعماني.

ترجمه: آمدنِ امر، پس از آبدیده‌شدن.

تطبیق: غربال‌گریِ جامعه‌ی ایران: ایمان/ لجاج.

۱۹) اِعتزال پس از ندا («يا أهل الحقّ/الباطلِ اعتزلوا») – نقل متأخر

نصّ: «... يا أهلَ الحقّ اعتزلوا، يا أهلَ الباطلِ اعتزلوا...» — نقل متأخر: نوائب الدهور، ج۱، ص۷۸.

ترجمه: جدایِ صفِ حق و باطل.

تطبیق: قطبی‌شدنِ سریعِ ایرانِ قاجار پیرامونِ امر.

۲۰) سننِ پنج پیامبر

نصّ: روایتِ جامعِ بند ۴.۲ — کمال‌الدین، ص۳۲۷، ح۷.

ترجمه: (نگاه بالا).

تطبیق: رجعتِ صفاتی؛ یوسف=باب.

۲۱) «إصلاحُ الأمر في ليلةٍ»

نصّ: «إنّ الله يُصلحُ أمرَهُ في ليلةٍ.» — کمال‌الدین، ج۱، ص۳۲۹؛ بحار، ج۵۲، ص۲۸۰.

ترجمه: سامان‌یابیِ دفعیِ امر.

تطبیق: جهش‌های بدشت/حجّ و اجتماعِ یاران از بلاد بعیده.

۲۲) خروجِ سه‌گانه: خراسانی/سفیانی/یمانی

نصّ: «خروجُ الثلاثة... في سنةٍ واحدةٍ، في شهرٍ واحدٍ، في يومٍ واحدٍ...» — بحار، ج۵۲، ص۲۱۰.

ترجمه: سه خروج هم‌زمان.

تطبیق: سه جریانِ هم‌زمان سیاسی–اجتماعی؛ خراسانی=موج خراسان/طبرسی، واقعه نیریز و وحید دارابی/ واقعه زنجان و جناب حجت (قرائتِ تأویلی).

۲۳) اسمِ مرکّب/اشارت اسمی

نصّ (منسوب): «اسمهُ علی اسمي...» و «اسمهُ مُرکَّبٌ من اسمین.» — نقلِ متأخر در مجامعِ فتن/رجعت؛ اشارات پراکنده در بحار.

ترجمه: نامی بر نامِ پیامبر/نامی مرکّب.

تطبیق: «علی‌محمد» (= سیّد علی‌محمد باب).

۲۴) «رایةُ رسولِ الله» در دستِ قائم

نص: «... ثمَّ یَهُزُّ الرّایةَ المُغلَّبةَ... وهي رایةُ رسولِ الله... لا یَنشُرُها إلاّ القائم...»

ترجمه: پرچمِ چیره‌ی رسول خدا را می‌افرازد که جز قائم نگشاید.

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، أبواب علامات الظهور (نقل مشهور؛ اختلاف نقل‌ها).

تطبیق: «رایة» نمادِ دینِ خدا؛ در قرائتِ بهائی، دینِ تازه به دستِ مظهرِ جدید دوباره برافراشته شد.

۲۵) «شمشیر/قدرتِ قهر» برای رفعِ جور (نقل به مضمون)

نص: «... یَدعو إلی اللهِ بالسّیف... ویُظهِرُ من الدّین ما هو علیه... ویَرفَعُ المذاهبَ من الأرضِ فلا یبقی إلاّ الدّینُ الخالص.»

ترجمه: به نیروی قهر، دینِ خدا را خالص می‌گرداند و مذهب‌سازی‌ها را برمی‌چیند.

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، أبواب سیرة القائم (نقل به مضمون).

تطبیق: مواجهاتِ بابی، دفاعی و خونین شد؛ غایت در بیانِ بهاءالله اصلاحِ عالم و رفعِ تعصّبات است.

۲۶) «داوران و یاورانِ موعود از ادوار پیشین» (۲۷ تن)

نص: «... یخرجُ مع القائِم... سبعةٌ وعشرونَ رجلاً: خمسةَ عشرَ من قومِ موسی... وسبعةٌ من أهلِ الکهف... وسلمانُ والمِقدادُ ومالكُ الأشتر...»

ترجمه: ۲۷ مرد از انصارِ خاص—از قوم موسی و اصحاب کهف و...

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، أبواب أصحاب القائم.

تطبیق: تعبیرِ ظهور حقایقِ ادوار در قیامِ جدید؛ پیوندِ ادوار در آثارِ باب و بهاءالله صریح است.

۲۷) «قضاوتِ جهانی و حکومتِ واحد»

نص: «إذا قامَ القائمُ بَعَثَ في أقالیمِ الأرضِ... ویقولُ: عَهدُكَ في کفِّك...»

ترجمه: قائم در هر اقلیم کارگزارانی می‌گمارد و نظامی واحد می‌نشاند.

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، أبواب حکم القائم.

تطبیق: طرحِ نظم بدیع در بیان و تکمیلِ آن در آثارِ بهاءالله (نظمِ اداری/وحدتِ عالمِ انسانی).

۲۸) «هجومِ علائمِ فسادِ آخرالزمان»

نص: فقراتِ مفصّل از امام صادق(ع) درباره‌ی فراگیریِ بدعت/فسق/قطع ارحام...

ترجمه: پیش از قیام، جهان آکنده از ظلم و فساد می‌شود.

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، باب علامات الظهور.

تطبیق: ظهورِ باب در متنِ عصرِ تحوّلِ کبیر؛ صحنه‌ای منطبق با آن توصیف‌ها.

۲۹) «هَدْمِ ظواهرِ آلوده و بازگشت به اساس»

نص: «إذا قامَ القائِمُ هَدَمَ المسجدَ الحرامَ حتّى يَرُدَّهُ إلى أساسِه...»

ترجمه: بازگرداندنِ مناسک به بنیادِ نخستین.

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، أبواب ما يفعل بالقائم.

تطبیق: در تأویلِ بهائی، پالایشِ دین از پیرایه‌ها؛ نقّادیِ ظواهرِ آلوده در حجّ/الواحِ باب.

۳۰) «اعلامِ جهانی از کنارِ بیت»

نص: «... كأنّي أنظرُ إليه دخلَ مكّة... ثُمَّ يقفُ بينَ الرُّكنِ والمَقام...»

ترجمه: ورود به مکّه و ایستادن میانِ رکن و مقام.

سند: الغَيبة للطوسي، ص۲۷۴ (در سیاق علائمِ ظهور).

تطبیق: حجّ ۱۲۶۱ق، طوافِ کعبه، نامه به شریف مکّه؛ اعلانِ امر در مرکزِ حرم.

۳۱) «وحشتِ دشمنان و فَتحِ قلوب»

نص: «يَسيرُ الرُّعبُ أمامَ رايتِهِ شهراً، وعن يمينِها شهراً...»

ترجمه: مهابتِ امر پیشاپیش می‌رود و دل‌ها را می‌گیرد.

سند: بحار الأنوار، ج۵۲، أبواب علامات الظهور (نقل به مضمون).

تطبیق: هم مهابت نزدِ خصم و هم جذبه‌ی کلام نزد نفوسِ پاک در تاریخِ بابی مشهود است.

۳۲) «ندا/صحیفه‌ی طاعةٌ معروفة» – نقل متأخر

نص: «... یُصبحُ أحدُکم وتَحتَ رأسِهِ صَحیفةٌ علیها مکتوبٌ: طاعةٌ معروفة.»

ترجمه: بامداد ورقی زیرِ سر می‌یابد که بر آن نوشته: «طاعتِ معلوم».

سند: نقل متأخر در مجامعِ فتن؛ رجوع: نوائب الدهور، ج۱، ص۷۸ (مُقارِب در سیاق ندا و تمییز).

تطبیق: رمزِ تکلیفِ عام و انقیاد به امرِ جدید؛ در تجربه‌ی بابی، الواح و مکاتبات، بی‌واسطه «واجب‌الطاعه» اعلام می‌شد.

الف سنه، الف خمسین (هزار سال، پنجاه هزار سال)

عبارت «ألف سَنَة» در قرآن دو بار تکرار شده است: نخست در سورهٔ حج/۴۷ و سپس در سورهٔ سجده/۵. در آیهٔ حج آمده است: «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ ۚ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»؛ ترجمه: «از تو با شتاب عذاب می‌طلبند، و حال آنکه خدا هرگز وعدهٔ خویش را خلاف نمی‌کند؛ و بی‌گمان یک روز نزد پروردگار تو چون هزار سال از آن چیزی است که شما می‌شمارید.» علامه طباطبایی در المیزان این تعبیر را پاسخی به شتاب‌خواهیِ مشرکان می‌داند: نزد خدا کوتاهی و درازیِ زمان یکسان است، پس تأخیرِ عذاب نشانهٔ حلم و حکمتِ الهی است، نه سستیِ وعده؛ محور، «تفاوتِ مقیاسِ الهی با شمارشِ انسانی زمان» است، نه تعیینِ یک نسبتِ دقیقِ کیهان‌شناختی میان «روزِ الهی» و «سالِ دنیایی». مکارم شیرازی در تفسیر نمونه نیز همین پیام را برجسته می‌کند: برای خدا انجامِ کار، نیازمندِ زمانِ طولانی نیست؛ «یک روز نزد او» می‌تواند هم‌سنگِ «هزار سالِ شما» باشد و تأخیرِ کیفر، مجالی برای توبه است. ذیلِ همین آیه وجوهی همچون «خدا کاری را که شما در هزار سال می‌کنید در یک روز انجام می‌دهد» یا «یک روزِ آخرت برابرِ هزار سالِ دنیا» هم نقل می‌شود، اما غرض نهایی همان یادآوریِ تفاوتِ سنجهٔ الهی و انسانیِ زمان است.

در سجده/۵ می‌خوانیم: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»؛ ترجمه: «[خدا] کار [جهان] را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند؛ سپس [آن کار و نتیجه‌اش] در روزی که مقدارش هزار سال از آن چیزی است که شما می‌شمارید، به سوی او بالا می‌رود.» علامه در المیزان «الأمر» را تکوینی می‌گیرد و «عروج» را بازگشتِ همان تدبیر به محضرِ الهی در ظرفی که اگر با معیارِ زمینی سنجیده شود «هزار سالِ شما»ست؛ قیدِ «فی یوم... ألف سنه» به‌ویژه می‌تواند ناظر به یکی از مواقفِ قیامت باشد و باز، لبّ سخن همان اختلافِ مقیاس است. در نمونه نیز این آیه تکمیلِ توحیدِ ربوبی شمرده می‌شود: تدبیر از «آسمان تا زمین» به دستِ خداست و سرانجامِ امور در روزی بازگشت می‌کند که سنجه‌اش نسبت به روزمرّهٔ ما «هزار سال» تصویر شده؛ «الأمر» در این سیاق تکوینی است و «عروج»، صعودِ امور به محضرِ حق، نه نسخِ ادیان. به این ترتیب، «ألف سنه» در هر دو آیه ابزارِ تبیینِ تفاوتِ مقیاس‌هاست: در حج، برای ردّ استعجالِ عذاب؛ و در سجده، برای نمایشِ شکوهِ تدبیر و بازگشتِ آن به سوی خدا.

اما تعبیرِ «خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَة» تنها یک‌بار در سورهٔ معارج/۴ آمده است: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»؛ ترجمه: «فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند.» هر دو تفسیر این روز را روزِ قیامت می‌دانند و «عروج» را روحانی و به‌سوی مقامِ قرب تفسیر می‌کنند. در المیزان «روح» همان حقیقتِ «مِن أَمرِ رَبّی» و غیر از مجموعِ ملائکه است؛ جمعِ «ألف سنه» و «خمسین ألف سنه» یا با تکثّرِ مواقفِ قیامت فهم می‌شود—پنجاه موقف که هر یک به اندازهٔ «هزار سالِ شما»ست—یا به‌منزلهٔ تصویری از شدّت و امتداد آن روز. در نمونه نیز همین جمع یا بیانِ تکثیری گزارش می‌شود و افزوده می‌گردد که برای مؤمنان، بنابر روایات، آن روز «سبک» می‌گذرد و درازیِ ادراک‌شده به حالِ اشخاص وابسته است. بدین‌سان، چه «ألف سنه» و چه «خمسین ألف سنه»، هر دو در خدمتِ یک پیام‌اند: زمان در نسبت با خدا و در صحنهٔ قیامت، با سنجهٔ دنیاییِ ما سنجیده نمی‌شود؛ این اعداد برای

شکستنِ عادتِ «چرتکهٔ بشری» آمده‌اند—گاه برای پاسخ به شتاب‌خواهی، گاه برای نشان‌دادنِ عظمتِ تدبیر، و گاه برای ترسیمِ مهابتِ روزِ بازگشت.

شیخ احمد احسایی، با گردآوردنِ روایات مربوط به «ألف سنه» و «خمسین ألف سنه»، میان دو آیه جمع می‌کند: قیامت یا بر صراط «پنجاه موقف» دارد و مردم در هر موقف «هزار سال» درنگ می‌کنند؛ و اساساً زمانِ آخرت کشدار و سنجش‌ناپذیر با زمانِ دنیا است، و «زمینِ آخرت به نسبتِ زمانش» نیز فراخ‌تر می‌گردد (شرح العرشیهٔ، ج۲: ذیل «فإن یوماً واحداً منها کخمسین ألف سنه...»). این جمع‌بندی، همان ایدهٔ تفاوتِ مقیاس‌ها را پیش می‌نهد.

در آیین بهائی «یوم» (= روز) در آیاتِ زمان‌سنجِ قرآن، نامِ «روزِ خدا» یا «یومِ ظهورِ مظهر امر» است؛ یعنی دورانی که با قیام یک مظهر الهی عالم را زیر و رو می‌کند. به‌همین قیاس، «ألف سنه» و «خمسین ألف سنه» نه برای تقویم‌سازیِ مکانیکی، که برای نشان‌دادنِ نسبتِ «زمانِ الهی» و «زمانِ بشری» و بیانِ وسعت و دوامِ آثارِ ظهور به‌کار می‌روند.

حضرت باب «روزِ قیامتِ قرآن» را به‌صراحت، از لحظهٔ آغازِ ظهور خویش تعریف می‌کنند: از دو ساعت و یازده دقیقهٔ شبِ پنجم جمادی‌الاولی ۱۲۶۰ق «اول یوم قیامت قرآن بود»، و تا «غروب شجرهٔ حقیقت»، قیامت جاری است؛ زیرا قیامت، کمال یافتنِ دینِ پیشین و به‌ثمر نشستنِ شجرهٔ آن در ظهورِ تازه است (بیان فارسی، واحد ۲/باب ۷). ایشان هم‌چنین به‌تکرار هشدار می‌دهند که فهمِ قیامت با «تکوینِ کلمه» و شوکتِ آیاتِ نازل در یومِ ظهور سنجیده می‌شود، نه با انباشته‌های تفسیریِ بی‌روح؛ و تصریح می‌فرمایند که «قیامتِ صغری» برپا شد و «یومٌ مقداره خمسین ألف سنه ظاهر شد»—یعنی روزی که از حیثِ بار و بُردِ وقایع، همسنگِ «پنجاه هزار سالِ شما»ست (توقیع به خالّ اعظم، تفسیر «آمنتُ بسرّ آل محمد»؛ نیز: دلائل سبعه (فارسی)، و واحد ۶/باب ۱۳؛ واحد ۴/باب ۱۴).

حضرت بهاءالله قاعده را فشرده‌تر می‌نمایند: «خمسین الف سنهٔ قیامت در ساعتی مُنقضی شد»؛ زیرا «قبل و بعد و قرب و بُعد» در ساحَتِ حق راه ندارد و ممکن است «زمنِ اوّلین و آخرین» را در «یک آن» مبعوث فرماید (کتاب بدیع). این «فشردگیِ کیهانی»، ترجمانی است الهیاتی از همان تفاوتِ سنجه‌ها: آن‌چه در منطقِ بشر «دهور» می‌طلبد، در «یومِ ظهور» یک‌جا جاری می‌شود.

دربارهٔ «فی یومٍ کانَ مِقدارُهُ خمسین ألف سنه» (معارج/۴)، حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند مراد این است که «امور عظیمه و وقایع کلیه» که اجرای آنها در منطقِ عادی «پنجاه‌هزار سال» می‌خواهد، در «یک یوم»—یعنی یومِ ظهور—واقع می‌شود؛ «به مقدارِ خمسین ألف سنه است، نه خودِ خمسین ألف سنه»، چنان‌که در گفتار عرفی می‌گویند «یک ساعتِ فراق، مقدارِ هزار سال است» (لوح «قیامت خمسین ألف سنه»؛ نیز: «...جواب سؤال اوّل...»).

دربارهٔ «من یدّعی أمراً قبلَ إتمامِ ألفِ سنه»، تصریح می‌کنند که این «الف سنه» «بیانِ مقدار نیست» به‌معنای رمزیِ ناشناخت، بلکه همان «هزار سالِ معروفِ مشهور» در عرفِ مردمِ ریاضی است؛ غرض از آن، صیانتِ وحدتِ امر و منعِ

ادّعاهای شتاب‌زده در فاصلهٔ میان دو ظهور است (لوح «تفسیر آیهٔ من یدّعی أمراً...»؛ اشاره به محاسباتِ دانیال نیز در همان سیاق آمده است).

در لوحی دیگر مضمون را بسط می‌دهند: این «یومِ قیامتِ کبری» چنان پُرگُنجاست که «آثار و وقایع و انوار و تعالیمش» نه فقط «هزار سال» که «بلکه پانصد هزار سال» «جاری و ساری» تواند بود؛ با این توضیح کلیدی که «این هزار سال یا پنجاه‌هزار سال حدودِ تقریبی است و کنایه از احقاب و دُهور»—تصویری برای اظهار وسعت و دوام، نه قیدی برای بستنِ لطفِ الهی به تقویم (لوح «هو الابهی... یَسأل عن یُدبّر الأمر...»).

به این ترتیب، نصوصِ حضرت باب و حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء «ألف سنه/خمسین ألف سنه» را از سطحِ حسابِ تقویم، به افقِ الهیاتِ ظهور می‌برند: مقیاس‌ها عوض می‌شود—هم در امتداد (دوام و فاصلهٔ رسالت‌ها)، هم در انبساط (فروبارشِ وقایع در یک یوم). و هرکه «قیامت» را در آیات و آثارِ یومِ ظهور بجوید، با «تکوینِ کلمه» می‌سنجد نه با «انباشته‌های لفظی»؛ همان‌گونه که حضرت باب بارها گوشزد کردند (بیان فارسی، واحد ۲/باب ۷؛ دلائل سبعه (فارسی)؛ واحد ۶/باب ۱۳؛ توقیع «آمنتُ بسرّ آل محمد»).

بعث و حشر

بعث و حشر در منطق قرآن به ترتیب، «برانگیختنِ همان شخص برای حساب» و «گردآوردنِ همه آفریدگان در صحنه محشر» است. وقوعِ آن قطعی و فراتر از تردید دانسته شده: «اللّه... لَیَجمَعَنَّکُم إِلی یَومِ القِیامَةِ لا رَیبَ فیهِ» و «أَینَما تَکونوا یَأتِ بِکُمُ اللّهُ جَمیعًا» (نساء/۸۷؛ بقره/۱۴۸). سازوکار کلّی نیز با «نفخ صور» ترسیم می‌شود: نخستین نفخه، مرگِ همگانی و نفخه دوم، قیامِ مردم برای دادرسی است: «ثُمَّ نُفِخَ فیهِ أُخرَی فَإِذا هُم قِیامٌ یَنظُرون» (زمر/۶۸). آن روز، «یَومُ الخُروج/الجَمع/الفَصل» نام دارد (ق/۴۲؛ تغابن/۹؛ مرسلات/۳۸) و همه در صف و با نظمی تام عرضه می‌شوند: «وَحُشِرناهُم فَلَم نُغادِر مِنهُم أَحَدًا... وَعُرِضوا عَلیٰ رَبِّکَ صَفًّا» (کهف/۴۷–۴۹).

کیفیتِ بعث، هم روحانی است و هم جسمانی؛ بازگشتِ هویتِ شخصی با بدنی که قابلیت ادراکِ جزا دارد. قرآن دو شاهد روشن می‌آورد: پاسخ به منکرِ احیای استخوانِ پوسیده («یُحییها الَّذی أَنشَأها أَوَّلَ مَرَّةٍ»، یس/۷۸–۷۹) و تأکید بر بازسازیِ دقیقِ بدن تا «سرانگشتان» (قیامت/۳–۴). همچنین احیای زمینِ مرده نمونه‌ای از معاد شمرده شده است (حج/۵–۶؛ روم/۱۹؛ فاطر/۹). دامنهٔ حشر، عام است: انسان‌ها یکپارچه برانگیخته می‌شوند (هود/۱۰۳؛ کهف/۴۷–۴۹)، و حتی دربارهٔ جنبندگان و پرندگان نیز اصلِ رجوع به پروردگار مطرح است: «...أُمَمٌ أَمثالُکُم... ثُمَّ إِلیٰ رَبِّهِم یُحشَرون» و «وَإِذَا الوُحوشُ حُشِرَت» (انعام/۳۸؛ تکویر/۵). این فهم در تفاسیر شیعه (مانند مجمع‌البیان، المیزان، و تفسیر نمونه) با روایات داوری میان حیوانات پشتیبانی شده است.

استبعادِ منکران—«أَءِذا مِتنا وَکُنّا تُرابًا...» و «أَءِذا مِتُّ لَسَوفَ أُخرَجُ حَیًّا؟»—با دو پاسخ اصولی دفع می‌شود: قیاس به آفرینشِ نخستین و تذکرِ قدرتِ مطلقه («یُحیی العِظامَ وَهِیَ رَمیم»، «قَولُهُ الحَقُّ... کُن فَیَکون»، یس/۷۹–۸۰؛ حجر/۸۵؛ ق/۲–۳؛ مریم/۶۶). صحنهٔ حشر، همگانی، منظم و برای خدا «آسان» است: «ذلِکَ حَشرٌ عَلَینا یَسیرٌ»؛ در آن، شناخت‌پذیری و ظهورِ حقیقت‌ها رخ می‌نماید: «یَتَعارَفونَ بَینَهُم» (ق/۴۴؛ یونس/۴۵). هم‌زمان، دگرگونیِ کیهانیِ بس ژرف رخ می‌دهد: «یَومَ تُبَدَّلُ الأَرضُ غَیرَ الأَرضِ وَالسَّماواتُ» (ابراهیم/۴۸). برای شرح آیاتِ یادشده و جمع‌بندی کلامیِ شیعه، بنگرید: طباطبایی، *المیزان* ذیل آیات مذکور؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه* ذیل قیامت/۳–۴، زمر/۶۸، کهف/۴۷–۴۹؛ طبرسی، *مجمع‌البیان* ذیل انعام/۳۸ و کهف/۴۷–۴۹؛ نیز مباحث اعتقادی در مطهری، *بیست گفتار* (بحث معاد) و فلسفی، *معاد از نظر جسم و روح*.

در متون بابی/بهائی، «بَعث» خروجِ بدن‌ها از خاک نیست، بلکه «احیای روحانی در یومِ ظهورِ مظهر الهی» است؛ در زبان بیان، «بَعثِ کلّ شیء در نفسِ واحده» (یعنی در مدار یک ظهور) تحقق می‌یابد: هر کس به «نقطهٔ حقیقت» روی کند، «بعثِ او در علّیّین» است و اگر اعراض ورزد، «در دونِ علّیّین و داخلِ شجرهٔ نفی» قرار می‌گیرد. تصریح می‌شود که «بعث هیچ نفسی... از قبرِ ترابی بیرون آید [نیست]؛ بلکه بعثِ کل از نفسِ احیاءِ آن زمان» است و «یُبعَثُ کُلُّ شیءٍ بأمرِه» (بیان فارسی، باب «فی بیان أنّ البعث حقّ» و فقرات: «ادراکِ بعثِ کل...»، «یَبعَثُ کلَّ شیء...»). از این رو «بعثِ او = بعثِ

کل»؛ یعنی نسبتِ تاریخِ کثیر، به «نفسِ ظهور» برمی‌گردد و سرنوشتِ نفوس به «اثبات/نفیِ» آن ظهور گره می‌خورد (بیان فارسی: «بعثِ او بعثِ کلّ...»).

«حَشر» نیز به گردآمدنِ خلق در ظلّ «آیات و کتابِ» ظهور تعبیر شده است؛ نمونهٔ روزمرّهٔ آن را خود بیان با یادکردِ قرآن نشان می‌دهد: «امروز نظر کن در قرآن که یومی چند نماز واقع می‌شود—کلّ در ظلّ ’اقیموا الصّلاة’ حشر می‌گردند»؛ به همین قیاس، در هر ظهور تازه، «در حَشرِ آن، حشرِ کلّ» و «در عرضِ آن، عرضِ کلّ» واقع می‌شود (بیان فارسی: «در بعثِ آن بعثِ کل... در حشرِ آن حشرِ کل...»). پیامد عملی این منطق آن است که نسبتِ «جنّت/نار» نیز با هر بعثِ تازه جابه‌جا می‌شود: «حروف انجیلیّه پیش از بعثتِ رسول‌الله در جنّت بودند، و با بعثت... حکمِ نار بر آنان می‌شود اگر نفی کنند؛ و همین قاعده نسبتِ مؤمنانِ قرآن در مواجهه با بیان جاری است» (بیان فارسی: فقرهٔ «تبدّلِ نسبت‌ها در هر بعث»).

این قرائتْ تأویلی/باطنی است: «نفخِ صور»، «قیامت»، «بعث» و «حشر» رخدادهای روحانی و تاریخی‌اند که در «یومِ ظهور» محقق می‌شوند، نه حادثه‌های جسمانیِ آخرالزمانی. بیان با صراحت ظاهرگرایی را نقد می‌کند و می‌گوید فهمِ «بعثِ کلّ در نفس واحده» جز با نظر به «نقطهٔ حقیقت» ممکن نیست؛ بنابراین «نفخ صور» به «نفخهٔ روح ایمان از سوی مظهر» تأویل می‌شود و «قُربِ قیامت» به «تحققِ آن در ظهور حاضر» (بیان فارسی: فقرات «ادراکِ بعث...»، «کلّ اعداد متکثّره به این واحد قائمند...»؛ نیز تقریراتِ ایقان بر نقدِ ظاهرگرایی و تبیینِ تحققِ روحانیِ قیامت).

تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم

«بسمله» از آغازِ کتابتِ قرآن در صدرِ سوره‌ها (جز توبه) آمده و به‌عنوانِ شعارِ افتتاحیِ گفتار و کردارِ مؤمن فهم شده است: آغاز کردن به نامِ خدا هم «انتساب» و «تبرّک» می‌آفریند و هم «استعانت»؛ از همین‌رو حدیثِ مشهور می‌گوید: «کُلُّ أمرٍ ذی بالٍ لم یُبدَأ فیه باسمِ الله فهو أبتر» (مراغی، تفسیر المراغی، ج۱، ص۲۸؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱، ص۱۵–۱۶). دربارهٔ «جزئیتِ» بسمله، دیدگاه‌ها متفاوت است؛ برخی آن را آیه‌ای از آغازِ هر سوره (خصوصاً فاتحه) دانسته‌اند و برخی «فصلِ سوره‌ها» و «افتتاحِ تبرّکی» گرفته‌اند (طبری، جامع البیان، ج۱، ص۱۳۲–۱۳۳؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱، ص۷۵؛ خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص۴۲۹–۴۳۰). از نظر زبان‌شناختی، بسمله «جار و مجرور»ی است با متعلَّقِ محذوف؛ پیشنهادها میانِ «ابتدأتُ/ابدأُ» و «اَسِمُ» تا «ابتدائی بسم الله ثابت است» در نوسان است (ماوردی، النکت و العیون، ج۱، ص۴۸؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱، ص۹۹؛ مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج۱، ص۹۴؛ مطهری، آشنایی با قرآن، ج۱، ص۷۸؛ طبری، جامع البیان، ج۱، ص۱۱۴؛ طوسی، التبیان، ج۱، ص۲۵). ابن‌عربی متعلَّق را «ابتدایِ ظهورِ عالم به اسماء» می‌بیند (ابن‌عربی، الفتوحات المکیه، ج۱، ص۱۰۲). همزهٔ «اسم» همزهٔ وصل است که در بسمله بر اثرِ کثرتِ استعمال در نوشتار نیز حذف شده است (طوسی، التبیان، ج۱، ص۲۵؛ همان، ج۱، ص۲۵؛ زمخشری، الکشاف، ج۱، ص۵). از منظر «تسبیحِ اسم» نیز بسمله یادآورِ قاعده‌ای توحیدی است: نامِ خدا باید مُنَزَّه بماند و کنارِ آن نامِ دیگری ننشیند («سَبِّحِ اسمَ ربِّک»/«تَبارَکَ اسمُ ربِّک») و رحمت بر غضبْ سبقت دارد (مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج۱، ص۲۰۸؛ کلینی، الکافی، ج۲، ص۵۳۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۱۱، ص۱۸۶–۱۸۷؛ همان، ج۷۳، ص۱۹۵).

در دستگاهِ اسمایی، «الله» جامع‌ترین نامِ الهی است؛ بسیاری از اسماء و صفات (رحمان، رحیم، علیم، بصیر...) وصفِ «الله» می‌شوند، امّا «الله» وصفِ هیچ اسمِ دیگری واقع نمی‌شود؛ ازاین‌رو دلالت بر «ذاتِ مستجمعِ جمیعِ صفاتِ کمال» دارد. از حیثِ ریشه‌شناسی، «الله» را عموماً صورتِ مخففِ «الٰإله» دانسته‌اند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱، ص۱۵). همین جامعیتْ ترجمه‌پذیریِ دقیقِ «الله» را دشوار می‌کند؛ «خدا/خداوند» هر کدام تنها شِقّی از معنا را می‌رسانند، لذا برخی مترجمان بسمله را «به‌نامِ اللهِ رحمانِ رحیم» برگردانده‌اند تا دقّتِ دلالی محفوظ بماند (مطهری، آشنایی با قرآن، ج۱، ص۸۲–۸۳؛ لغت‌نامهٔ دهخدا، ج۲، ص۲۷۸۱؛ فرهنگ فارسی، ج۱، ص۳۴۲؛ مطهری، آشنایی با قرآن، ج۱، ص۸۲؛ همان، ج۱، ص۸۳). دربارهٔ «الرَّحمن» و «الرَّحیم»، مشهور آن است که «رحمن» (بر وزنِ «فَعْلان» دالّ بر کثرت) به رحمتِ عامّ و فراگیر—شاملِ همهٔ موجودات—اشاره دارد، و «رحیم» (بر وزنِ «فعیل» دالّ بر ثبات) به رحمتِ خاصّ و پیوستهٔ الهی نسبت به مؤمنان؛ این تفکیک هم در وزنِ صرفی و هم در شواهدِ تفسیری–روایی پشتیبانی دارد (طبری، جامع البیان، ج۱، ص۱۲۸؛ طوسی، التبیان، ج۱، ص۲۹–۳۰؛ خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص۴۲۹–۴۳۰). تقدیمِ «رحمن» بر «رحیم» نیز با اصلِ «سَبَقَتْ رَحمَتُهُ غَضَبَه» و غلبهٔ وجهِ رحمت بر قهر سازگار است و چون «الرحمن» اسمِ خاصِّ حق است مقدّم آمده است (مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج۱، ص۲۰۸؛ کلینی، الکافی، ج۲، ص۵۳۸؛

مجلسی، بحارالانوار، ج۷۳، ص۱۹۵؛ طبری، جامع البیان، ج۱، ص۱۳۲–۱۳۳؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱، ص۷۵).

افزون بر «آدابِ افتتاح»، بسمله کارکردهای تفسیری و الهیاتی دارد: برخی «باء» را «باءِ قَسم» دیده‌اند تا سوگندِ الهی/بشری بر حقانیتِ سوره و صدقِ قرائت باشد (قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱، ص۹۱؛ مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج۱، ص۹۸؛ همان، ج۱، ص۹۸). گروهی نیز بسملهٔ هر سوره را متناسب با «غرضِ همان سوره» دانسته‌اند، پس معنای بسمله «واحدِ لفظی و متکثّرِ سوره‌ای» است (نخجوانی، الفواتح الإلهیه؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱، ص۱۶؛ خمینی، سرّ الصلاة، ص۸۵؛ خمینی، شرحِ چهل حدیث، ص۶۵۲–۶۵۱). در قرائتِ حکمی–عرفانی، «سالک» هنگام گفتنِ بسمله دل را متوجّهِ قیّومیّتِ «اسم الله» بر همهٔ حرکات و سکناتِ عالم می‌کند (خمینی، سرّ الصلاة، ص۸۵–۸۶). همچنین «باءِ» بسمله به‌منزلهٔ «تجلّیِ اوّل» و از جهتِ خلقی «تعیّنِ نخستینِ مشیّتِ مطلقه/فیضِ منبسط» فهم شده است (خمینی، تفسیر سورهٔ حمد، ص۱۵۳–۱۵۴؛ خمینی، مصباح الهدایه، ص۴۵؛ خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص۲۶–۲۷). «اسمِ الله» در بسمله «اسمِ اعظم» و «مشیّتِ فعلیهٔ الهی» است که به رحمتِ رحمانیّه اصلِ وجود را در سراسرِ عالم می‌گستراند و به رحمتِ رحیمیّه کمالاتِ وجود را افاضه می‌کند (خمینی، مصباح الهدایه، ص۷۶–۷۸؛ خمینی، تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، ص۱۶؛ خمینی، آداب الصلاة، ص۲۶۷). در بیانی دیگر، «الله» اشارت به مقامِ احدیّتِ ظهور و بطونِ عالم، «رحمن» نمادِ بسطِ قوسِ نزول، و «رحیم» نمودِ قبض و قوسِ صعود است—و این سیرْ به تفاوتِ عوالم و تجلیاتِ قلوبِ سالکان گوناگون جلوه می‌کند (خمینی، آداب الصلاة، ص۲۹۶–۲۹۷؛ خمینی، تعلیقه علی الفوائد الرضویه، ص۸۸–۸۹؛ خمینی، شرح دعاء السحر، ص۸۷؛ دانشنامهٔ امام خمینی، ج۲، ص۶۲۵).

در جمع‌بندی، بسمله «درگاهِ ورود» به قرائت و عملِ قدسی است: از یک‌سو، ساختِ نحویِ آن (جار و مجرور با متعلَّقِ محذوف) به ادبِ آغاز و استعانت اشاره می‌کند (ماوردی، النکت و العیون، ج۱، ص۴۸؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱، ص۹۹؛ طبری، جامع البیان، ج۱، ص۱۱۴). از سوی دیگر، دستگاهِ اسمایِ آن—«اللهِ رحمانِ رحیم»—نظامی از معانیِ الهی را پیشِ چشم می‌گذارد که هم جامعیتِ ذات (الله) و هم دو ساحتِ رحمت (عامّ و خاص) را یکجا حاضر می‌کند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱، ص۱۵؛ طبری، جامع البیان، ج۱، ص۱۲۸؛ طوسی، التبیان، ج۱، ص۲۹–۳۰؛ خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص۴۲۹–۴۳۰). بدین‌سان، «بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحیم» هم «امضایِ توحیدیِ» هر گفتار و کردار است و هم «نقشهٔ راهِ» سلوک: کاری که به نامِ او آغاز شود از «ابطار» می‌رهَد (مراغی، تفسیر المراغی، ج۱، ص۲۸؛ طباطبایی، المیزان، ج۱، ص۱۵–۱۶)، با «تسبیحِ اسم» از هر شرکِ لفظی و نیتی پاک می‌ماند (مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج۱، ص۲۰۸؛ کلینی، الکافی، ج۲، ص۵۳۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ج۷۳، ص۱۹۵)، و فهمِ بسمله نیز پلی است از «لفظ» به «غرضِ سوره» و از «قرائت» به «تجلّی» (نخجوانی، الفواتح الإلهیه؛ طباطبایی، المیزان، ج۱، ص۱۶؛ خمینی، سرّ الصلاة، ص۸۵؛ خمینی، شرحِ چهل حدیث، ص۶۵۲–۶۵۱؛ خمینی، تفسیر سورهٔ حمد، ص۱۵۳–۱۵۴؛ خمینی، مصباح الهدایه، ص۷۶–۷۸؛ خمینی، آداب الصلاة، ص۲۹۶–۲۹۷).

در آئین بهائی، «بسم‌الله الرّحمن الرّحیم» هم جایگاه آیینی دارد و هم جایگاه تفسیری. در سطح آیینی، حضرت بهاءالله خود در بسیاری از الواح با «بسم‌الله» سخن را می‌گشاید و مقصود از آغاز با نام خدا را پیوندزدن هر گفتار و کردار به «وجه باقی» می‌داند تا عمل از نفس‌پرستی پیراسته و به قداست منسوب گردد. آغاز یکی از الواح چنین است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیم... هذا مظلوم اراده نموده لوجه‌الله کلّ را نصیحت نماید...» (یعنی: این بنده‌ی ستمدیده برای رضای خدا می‌خواهد همه را پند دهد)، و بی‌درنگ اصلِ «تحرّی حقیقت» و استقلال از تقلید را یاد می‌کند؛ که یعنی خودِ بسم‌الله در عمل، دعوت به آغاز هر سلوکِ حقیقی با روی‌آوری مستقیم به خدا و جستنِ حق است. در سطح تفسیری، عبدالبهاء در رساله‌ی مفصّلِ «تفسیر بسم‌الله الرّحمن الرّحیم» معنای بسم‌الله را در سه لایه‌ی به‌هم‌پیوسته می‌گشاید: لایه‌ی حروف (باء و نقطه و الف)، لایه‌ی «اسم»، و لایه‌ی سه نام «الله/رحمن/رحیم».

نخست، حضرت عبدالبهاء از «حروف» آغاز می‌کند و «ب» را کلید عنوانِ بسمله می‌خوانَد: «اعلم أنّ البسملة عنوانُها الباء، وأنّ الباءَ التدوینیّ هی الحقیقةُ المُجملةُ الجامِعةُ الشاملةُ للمعانی الإلهیّة والحقائق القدسیّة...» (بدان که بسمله را عنوانی است و آن حرفِ «باء» است، و «باءِ» نوشتاری همان حقیقتِ فشرده و جامع است که همه‌ی معانی الهی و حقایق قدسی را در بر می‌گیرد). سپس با عبارت‌های موجزِ حکمی، نسبتِ «باء/الف/نقطه» را توضیح می‌دهد: «الباءُ ألفٌ مطلقةٌ...» (باء در حقیقت همان الفِ گشوده/منبسط است)، و «وبالنقطة تمیَّزَ العابدُ من المعبود» (و به «نقطه» است که عابد از معبود بازشناخته می‌شود). یعنی، در دستگاه نشانه‌شناسی عرفانیِ او، همه‌ی شکل‌ها از حرکتِ «نقطه» پدید می‌آیند، «الف» خطِ نخستینِ ظهور است، و «باء» صورتِ انحنای آن؛ و این «نقطه» که اصلِ تمایز است، در سلوک، رمزِ «حَدّ» میان خالق و مخلوق و نیز نشانه‌ی جایگاه ولایت/هدایت در عالمِ اسماء است. عبدالبهاء در پیوند دادنِ این زبانِ حروف با تاریخ قدسی، گزارش‌هایی از سنتِ عرفانی نیز می‌آورد: «وقال محیی‌الدین: بِالباءِ ظهر الوجود وبالنقطةِ تمیَّز العابدُ من المعبود» (ابن‌عربی گفته است: به «باء» وجود ظهور کرد و به «نقطه» عابد از معبود تمیز یافت)، و نیز: «ما رأیتُ شیئًا إلّا ورأیتُ الباءَ مکتوبةً علیه» (چیزی ندیدم مگر آن‌که «باء» را بر آن نوشته دیدم). پیام روشن است: آغازِ «بسم» صرفاً یک «حرفِ جرّ» نحوی نیست؛ اشاره‌ی رمزی به اصلِ ظهور و نسبتِ «واحد/کثیر» است؛ یعنی هر «ابتدا» در عالَم، به ساختارِ «اسم» و «ظهور» وابسته است.

لایه‌ی دوم، «اسم» است. حضرت عبدالبهاء تصریح می‌کند که «نبتدیء ببیان معنی الاسم ونقول: إنّ الأسماءَ الإلهیّةَ مشتقّةٌ عن اللاهوتیّة والکینونة الرّبانیّة والذّاتیّة السُّبحانیّة...» (با بیانِ معنای «اسم» آغاز می‌کنیم و می‌گوییم: اسم‌های الهی از مقامِ لاهوتی و هستیِ ربانی و ذاتِ سبحانی اخذ می‌شوند). در منطقِ بهائی، «اسم» صرفاً لفظ نیست؛ «اسم، ما به یُعرَفُ به الشیء» (آن‌چیزی است که به‌واسطه‌ی آن، شیء شناخته می‌شود) و در ساحتِ خلقی، «اسم‌الله» به «مَظهَرِ امر» (= مظهرِ ظهورِ الهی) برمی‌گردد؛ همان «اسمِ اعظم» که مجلای جامعِ اسماء و صفات است و به‌واسطه‌ی او «کلام وحی» و «شرایع» و «هدایت» سرایت می‌کند. از همین‌جا عبدالبهاء در تفسیرهای ارجاعیِ خود نقل می‌کند: «وهو باءُ بسمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحیم الّذی انتشر منه التّوراةُ والإنجیلُ والفُرقانُ والزّبور» (همان «باءِ» بسم‌الله است که از آن تورات و انجیل و فرقان و زبور منتشر شد)، و نیز می‌آورد: «...وُجوداتٌ منها وهیَ الألفُ المبسوطَةُ وشجرةُ طوبی واللَّوحُ الأعلی...» (و

موجوداتی از آن نشأت گرفت، از جمله الفِ منبسط، شجره‌ی طوبی و لوح اعلی). معنای این دستگاه زبانی این است که «بسم‌الله» اعلامِ نسبتِ هر ظهور با «اسمِ الهی» است؛ و در زبان بهائی، چون «اسمِ اعظم» در این عصر به «بهاء» متمایز شده، فرمولِ آیینیِ آغاز نیز «بِسمِ اللهِ الأبهی» است—یعنی آغاز به نام خدایی که در این دور با صفتِ «أبهی/بهاءِ اعظم» خود را می‌نمایاند.

لایه‌ی سوم، سه نامِ «الله/الرّحمن/الرّحیم» است. حضرت عبدالبهاء همان‌جا باب مستقلی با عنوان «بیانُ الرّحمن والرّحیم» می‌گشاید و—در امتداد سنت تفسیریِ اسلامی—«الله» را «غیب هویّت» (ذاتِ ناشناختنیِ بَرین) می‌داند و «الرّحمن» را رحمتِ عامّه‌ی وجود، و «الرّحیم» را رحمتِ خاصّه‌ی هدایت و افاضه‌ی کمال. به بیانِ او، رحمانیتْ گستره‌ی آفرینش و بسطِ اصلِ وجود را می‌رساند (فیضِ عام که مؤمن و کافر و کلّ عالمِ امکان را در بر می‌گیرد)، و رحیمیّت، دوامِ افاضه‌ی هدایت و کمال است که نصیبِ اهلِ ایمان و عمل می‌شود. از همین‌روست که در منطق بهائی، «بسم‌الله» هم «باءِ استعانت» دارد—یاری‌جستن و آغازکردن «به نامِ خدا»—و هم «باءِ سببیّتِ وجودی»: یعنی هر آغازِ راستین «به‌واسطه‌ی اسمِ الهی» و به نیروی ظهورِ اوست. پس «بسم‌الله» فقط شعارِ برکت‌خواهی پیش از کار نیست؛ تبیینِ نسبتِ ontological(وجودشناختی) فعلِ انسان با «اسم/ظهورِ» الهی است: آغاز با التفات به آن مَظهر که طریقِ وصول به «الله» است، و تحتِ دو افاضه‌ی رحمانیّت و رحیمیّت که یکی اصلِ هستی‌بخشی و دیگری راه‌بخشی و کمال‌بخشی است.

از این سه لایه، جمع‌بندیِ بهائی چنین به‌دست می‌آید: «بسم‌الله الرّحمن الرّحیم» اعلانِ آغاز در افقِ ظهور است؛ «باء»—به‌مثابه‌ی صورتِ انحنای «الف» و قائم به «نقطه»—رمزِ وحدتِ حقیقی است که خود را در کثرتِ حروف و کلمات می‌نمایاند؛ «اسم» در ساحت خلقی، همان ظهورِ اسمِ اعظم (مظهرِ امر) است که به‌واسطه‌ی او شریعت و هدایت جاری می‌شود؛ «الله» اشاره به غیب هویت دارد، و «الرّحمن/الرّحیم» دو نسبت از رحمتِ الهی‌اند: یکی رحمتِ عامِ آفرینش، دیگری رحمتِ خاصِ هدایت و اتمامِ نعمت. بر همین قیاس، سنت بهائی در عمل نیز آغازها را با «بسمِ اللهِ الابهی» می‌آراید؛ یعنی با التفات به همان حقیقتی که عبدالبهاء در دستگاهِ حروف و اسماء شرح می‌دهد: آغازِ هر امر در ظلّ «اسمِ الهی» که مَجلیِ رحمتِ عام و خاص است.

گزیده‌ها از متن حضرت عبدالبهاء با ترجمه‌ی فارسی:

–«اعلم أنّ البسملة عنوانُها الباء...» (بدان که عنوانِ بسمله «باء» است...)

–«الباءُ ألفٌ مطلقة... وبالنقطةِ تميَّزَ العابدُ من المعبود» (باء همان الفِ گشوده است... و به «نقطه» است که عابد از معبود بازشناخته می‌شود).

–«ما رأيتُ شيئًا إلّا ورأيتُ الباءَ مكتوبةً عليه» (چیزی ندیدم مگر آن‌که «باء» را بر آن نوشته دیدم).

–«وهو باءُ بسمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحيم الّذی انتشر منه التّوراةُ والإنجيلُ والفُرقانُ والزَّبور» (این همان «باء»ِ بسم‌الله است که از آن تورات و انجیل و قرآن و زبور منتشر شد).

–«نبتدیء ببیان معنی الاسم... إنّ الأسماءَ الإلهيّةَ مشتقّةٌ عن اللاهوتيّة والكينونة الرّبانيّة...» (با بیانِ معنای «اسم» آغاز

می‌کنیم... که اسم‌های الهی از مقامِ لاهوتی و هستیِ ربانی اخذ می‌شوند).

–(در «بیان الرّحمن والرّحیم») خلاصه‌ی تقریر: «الرّحمن» رحمتِ عامِ وجود است و «الرّحیم» رحمتِ خاصِ هدایت.

۱)گزارشِ اناجیلی

دو انجیلِ هم‌پوشان—متی و لوقا—به بکرزادگیِ عیسی(ع) تصریح دارند، اما زاویه‌ی روایتشان متفاوت است. متی بر «تولد در بیت‌لحمِ یهودیه» و پیامدهای سیاسی/نجومی آن متمرکز است: «و چون عیسی در ایامِ هیرودیسِ پادشاه در بیت‌لحم یهودیه تولّد یافت، ناگاه مجوسیانی از مشرق به اورشلیم آمدند... زیرا ستارهٔ او را در مشرق دیده‌ایم...» (انجیل متی ۱:۲–۱۲). لوقا جزئیات بیشتری از زمینه‌ی تولد می‌آورد: بشارتِ فرشته به مریمِ باکره در ناصره، نامزد بودنِ او با یوسف، فرمانِ سرشماری و حرکت به‌سوی بیت‌لحم، و سپس تولد و بشارت به شبانان (انجیل لوقا ۱:۲۶–۳۸؛ ۲:۱–۲۰). در خوانشِ الهیاتیِ مسیحی، متی بیشتر بر اعلانِ «پادشاه یهود» به‌دستِ مجوسیان و واکنشِ هیرودیس مکث می‌کند، و لوقا بر باکرگیِ مریم و سیرِ روایتِ ولادت تمرکز دارد (والوورد، «خداوندِ ما عیسی مسیح»، ص۷۴؛ میشل، «کلامِ مسیحی»، ص۶۷).

۲)گزارشِ قرآنی

قرآن داستان را از منظرِ عفافِ مریم و اعجازِ الهی روایت می‌کند. مریم «در جایگاهی شرقی» خلوت کرده بود که «روح»/فرشته به صورتِ بشری بر او ظاهر شد؛ او پناه به خدا برد، و فرشته گفت: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (من فرستاده‌ی پروردگار توأم تا پسری پاکیزه به تو ببخشم؛ سوره مریم، ۱۹:۱۷–۱۹). مریم پرسید: «أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا؟» (چگونه مرا پسری باشد، در حالی‌که هرگز بشری مرا لمس نکرده و بدکار نبوده‌ام؟—مریم، ۱۹:۲۰). پاسخ آمد: «كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ...» (چنین است؛ پروردگارت گفت این بر من آسان است—مریم، ۱۹:۲۱). درباره‌ی «چگونگی»، قرآن فقط می‌گوید: «وَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» (در او از روحِ خود دمیدیم—انبیاء، ۲۱:۹۱؛ تحریم، ۶۶:۱۲). سپس دردِ زایمان او را به‌سوی تنه‌ی نخلی کشاند؛ به او وحی شد غمگین مباش، جوی آبی برایت روان شد و خرمای تازه فرومی‌ریزد (مریم، ۱۹:۲۲–۲۶). مأمور شد «روزه‌ی سکوت» بگیرد و کودک را نشان دهد؛ نوزاد در گهواره سخن گفت: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» (گفت من بنده‌ی خدایم؛ به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است—مریم، ۱۹:۳۰). قرآن، مریم را پاکدامن و او و فرزندش را «آیه‌ای برای جهانیان» می‌خواند (انبیاء، ۲۱:۹۱) و خلقتِ عیسی را از حیثِ «بی‌پدری»، همسانِ خلقتِ آدم می‌داند: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» (آل‌عمران، ۳:۵۹). در تفاسیر آمده است که تعبیرِ «نفخ روح» کنایه از ولادتی غیرمتعارف و به اراده‌ی مطلقِ الهی است، نه شرحِ فیزیولوژیکِ فرایند (طباطبایی، «المیزان»، ج۱۴، ص۳۱–۳۵ و ۳۱۶؛ مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۱۳، ص۳۹–۴۰؛ فضل‌الله، «من وحی القرآن»، ج۱۵، ص۳۰؛ طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۶، ص۷۸۹).

۳) تفاوتِ خوانشِ دو سنت

- **جایگاهِ مریم :**در قرآن، مریم شخصیتی مستقل و «مکرّمه» است و روایت، بیش از هر چیز بر عفاف و ابتلاء/تبرئه‌ی او می‌چرخد؛ در اناجیل، مریم عمدتاً در پرتوِ رسالتِ عیسی دیده می‌شود (پویا، «تولد مسیح(ع) در قرآن و انجیل»، ص۵–۶).

- **صحنه‌ی زایش و نشانه‌ها :**قرآن زایش را بیرون از شهر، زیرِ نخلِ خشک و همراهِ معجزاتِ «نهر» و «خرمای تازه» و «سخن گفتنِ نوزاد» گزارش می‌کند؛ در اناجیل، تولد در بیت‌لحم و درونِ شهر است (خانه/مهمانخانه)، بدون روایتِ سخن‌گفتنِ نوزاد؛ در عوض، نشانه‌هایی چون ستاره‌ی مشرق و آمدنِ مجوسیان (متی ۲:۱–۱۲) و بشارت به شبانان (لوقا ۲:۸–۲۰) آمده است (بیابانی اسکویی، «تولد حضرت مسیح در قرآن و عهد جدید»، ص۳۵).

- **نقشِ یوسف نجّار :**در قرآن ذکری از نامزد/شوهر نمی‌آید و داستان، بر نسبتِ مستقیمِ ولادت با اراده‌ی الهی تأکید دارد؛ در اناجیل—به‌ویژه لوقا—باکرگیِ مریم در چارچوبِ نامزدی با یوسف روایت می‌شود (لوقا ۱:۲۷؛ میشل، «کلامِ مسیحی»، ص۶۷).

- **بیانِ ماهیتِ معجزه :**قرآن با تعبیرهایی چون «وَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» و قیاس با آدم، معجزه را بر محورِ «قدرت و اراده‌ی الهی» صورت‌بندی می‌کند و هدف را «آیه بودن» می‌خواند (انبیاء، ۲۱:۹۱؛ آل‌عمران، ۳:۵۹). اناجیل—در کنار تأکید بر باکره‌بودن—معجزه را در افقِ تاریخِ نجات و تحققِ نبؤاتِ عهدِ قدیم قرار می‌دهند (متی ۱–۲؛ لوقا ۱–۲).

- **کارکردِ دفاعی/تبرئه :**در قرآن، سخن‌گفتنِ عیسیِ نوزاد، بی‌درنگ «تبرئه‌ی مادر» و اعلانِ نبوتِ خود اوست: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ...» (مریم، ۱۹:۳۰)؛ در اناجیل چنین روایتی نیست و شناساییِ شأنِ خاصِ نوزاد از سوی دیگران (مجمَعِ نشانه‌ها) رخ می‌دهد (لوقا ۲:۱۶–۲۰؛ متی ۲:۱–۱۲).

هر دو سنت بر «بکرزادگی» متفق‌اند—مریم باکره است و ولادت، به مشیّت الهی است—اما قرآن این رخداد را «آیت»ی برای جهانیان و نشانه‌ای بر قدرتِ خدا می‌نمایاند، با تمرکز بر عفافِ مریم و دفاعِ معجزه‌آسای نوزاد از او؛ اناجیل آن را در منظومه‌ی تاریخیِ ولادتِ مسیحِ موعود، با نمادهایی چون ستاره و مجوسیان و بشارتِ شبانان، پیش می‌برند (پویا، همان؛ طباطبایی، «المیزان»، ج۳، ص۲۱۲؛ مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۱۳، ص۳۹–۴۰).

در نصوص آئین بهائی، اصلِ بکرزادگیِ حضرت عیسی(ع)—تولد به «نفخهٔ روح‌القدس» بی‌مداخلهٔ پدر—«مثبوت و مسلّم» دانسته شده است؛ اما معیارِ مقام و شرافت انبیای الهی نه «بی‌پدری»، بلکه «تجلّیات و فیوضات کمالات الهی» در آن‌هاست. حضرت عبدالبهاء در «لوحِ جناب آقا غلام‌حسین بنابی» می‌نویسند: «مسئلهٔ ثانی حمل حضرت مریم بروح‌القدس است؛ این مثبوت و مسلّم است...» و در برابرِ کسانی که تولّدِ بی‌پدر را ممتنع می‌شمرند به تناقضشان اشاره می‌کنند: همان فیلسوفانی که حدوث موجوداتِ سه‌گانه را در زمینِ حادث پذیرفته‌اند و عملاً نخستین انسان را بی‌پدر و مادر

می‌فهمند، چگونه از تولّد مسیح از فیضِ روح‌القدس استغراب کنند؟ «...در این صورت باعتقاد ایشان نخستین انسان بی‌پدر و مادر تکوّن و تولّد یافته... با وجود این اذعان و اعتراف چگونه از تولّد حضرت مسیح بفیض روح‌القدس استغراب و استعجاب نمایند... فَاعْتَبِرُوا یا أُولِیَ الأَبْصار» (لوحِ آقا غلام‌حسین بنابی).

همین منطقِ قرآنی در بیان دیگری از حضرت عبدالبهاء آشکار است. ایشان ماجرای احتجاجِ منکران با «طلعتِ نور» را یاد می‌کنند: «انّ اهل الخسران... قالوا له... هل رأیتَ بَشَراً من دونِ أبٍ بینَ الوَری؟ فنزلت الآیة الکبری: إِنَّ مَثَلَ عِیسیٰ عِندَ اللّهِ کَمَثَلِ آدَمَ...» (لوحِ آقا غلام‌حسین بنابی). ترجمه: «زیان‌دیدگان... گفتند: آیا هرگز بشری را دیده‌ای که بی‌پدر در میان مردم باشد؟ پس آیتِ بزرگ نازل شد: «همانا مثلِ عیسی نزد خدا چون مثلِ آدم است»؛ بنگرید چگونه با سخنی سست با آن طلعتِ نور احتجاج کردند.» عبدالبهاء نتیجه می‌گیرند: اگر «بی‌پدری» فضیلت بود، آدم (که «نه پدر داشت و نه مادر») از همهٔ انبیا افضل می‌شد؛ حال آنکه «شخصِ بزرگوار خواه بی‌پدر خواه با پدر یکسان است... آنچه سبب عزّت و بزرگواری است تجلّیات و فیوضات کمالات الهی است» (عبدالبهاء، «مفاوضات»، فصل «سؤال از فضیلت بی‌پدری»).

حضرت عبدالبهاء برای نشان‌دادنِ محورِ حقیقیِ شرافت، از دو سویِ ماجرا مثال می‌آورند: «آفتاب... کمالِ محض است» و تاریکی «نقصِ صرف»؛ آدم از «خاک» آفریده شد و ابراهیم از «نطفهٔ طیب»، امّا فضیلت در «کمالاتِ روحانی» است، نه در مادّهٔ مبدأ. سپس به انجیلِ یوحنا ۱:۱۳ استناد می‌کنند: «...نه از خون و نه از خواهش جسد و نه از خواهش مردم بودند، بلکه از خداوند تولّد یافته‌اند»—و نتیجه می‌گیرند که «شرف و منقبت نفوسِ مقدّسه و مظاهرِ الهیّه به کمالات و فیوضات و تجلّیاتِ ربّانیّه است نه به بی‌پدری» (همان).

در همین افق، حضرت ولیّ‌امرالله (شوقی افندی) سه نکتهٔ کلیدی را تصریح می‌کنند:

۱. **اصلِ معجزه و بکرزادگیِ عیسی حقیقتی مسلّم است** :«آن حضرت بواسطهٔ مداخلهٔ مستقیمِ روح‌القدس... به عرصهٔ وجود چشم گشودند... این قضیّه حقیقتی محض و مسلّم است... در تعالیمِ الهیه اعتقاد به معجزات مردود نشده، بلکه صرفاً اهمیت آن تقلیل یافته است» (توقیع ۳۱ دسامبر ۱۹۳۷؛ شمارهٔ ۱۶۳۷ انوار هدایت).

۲. **معجزه، نقضِ خرد نیست و در قبضهٔ قدرتِ الهی است** :انکارِ معجزه به نامِ «قانونِ طبیعت» بی‌پایه است؛ «خداوندِ خالقِ کائنات... می‌تواند هر تغییری را در عملکردِ قوانینی که خود ابداع فرموده ایجاد نماید»؛ نیز «آثار... دربارهٔ تولّدِ معجزه‌آسای دیگری غیر از تولّدِ حضرت مسیح، مطلبی بیان نداشته‌اند» (توقیع ۲۷ فوریه ۱۹۳۸؛ شمارهٔ ۱۶۳۸ انوار هدایت).

۳. **تطابق با آموزهٔ کاتولیکیِ بکرزادگی و نفیِ پدریِ یوسف»** :تعالیمِ بهائی... با اصولِ کلیسایِ کاتولیک [در بابِ بکرزادگی] انطباق دارد... عبدالبهاء به صریح بیان می‌فرمایند: «مسیح به واسطهٔ روحِ الهی به‌وجود آمد»—از این نصّ لازم می‌شود که یوسف نجّار پدرِ حضرتِ مسیح نبوده است» (توقیع ۱۴ اکتبر ۱۹۴۵؛ شمارهٔ ۱۶۳۹ انوار

هدایت). در عین حال «برادران و خواهرانِ حضرت مسیح به طریقِ طبیعی موجود شدند» (توقیع ۱۹ نوامبر ۱۹۴۵؛ شمارهٔ ۱۶۴۰ انوار هدایت).

از سوی دیگر، دفاع از عصمت و کرامتِ مریم(س) امری اصولی است. حضرت ولیّ‌امرالله می‌نویسند: نسبت‌دادنِ هرگونه رابطهٔ ناروا به والدینِ مسیح «وهنِ شدید به مقدّسات الهیّه» است؛ همان «اتهامِ کاذب» که معاصرانِ آن حضرت به مریم نسبت دادند و «حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب ایقان به نحوی غیر مستقیم مردود شمرده‌اند»؛ بنابراین «باقی نمی‌ماند مگر پذیرشِ این حقیقت که تولّدِ حضرت مسیح از خوارق عادات بوده است»—و این نه بیرون از قدرتِ الهی، که دلالتِ آن بر فرادستیِ خدا بر قوانینِ مخلوقِ خویش است (توقیع ۱ اکتبر ۱۹۳۵؛ شمارهٔ ۱۶۴۱).

جمع‌بندی

در روایتِ آئین بهائی، بکرزادگیِ مسیح(ع) حقیقتی پذیرفته و ماندگار است: «حمل حضرت مریم بروح‌القدس» (عبدالبهاء، لوحِ آقا غلام‌حسین بنابی). این رخداد، **نشانهٔ قدرت و ارادهٔ الهی** است، نه ملاکِ رتبهٔ ذاتیِ پیامبر در قیاس با دیگر مظاهر الهی؛ چرا که «إِنَّ مَثَلَ عِیسیٰ... کَمَثَلِ آدَمَ» (آل‌عمران ۳:۵۹)—و فضیلت در «تجلّیات و فیوضاتِ کمالاتِ الهی» است، نه در داشتن یا نداشتنِ پدر (عبدالبهاء، «مفاوضات»). هم‌زمان، **عصمت و کرامتِ مریم** به‌صراحت پاس داشته می‌شود و هر اتهامِ تاریخی مردود است (توقیع ۱۶۴۱). به این ترتیب، دیانتِ بهائی از یک‌سو **معجزه** را در قلمرو قدرتِ مطلقهٔ الهی ممکن و واقع می‌داند (۱۶۳۷، ۱۶۳۸)، و از سوی دیگر، **محورِ داوری را به ساحتِ معنوی** بازمی‌گرداند: حقیقتِ مقامِ مسیح(ع) در فیضِ روح‌القدس و کمالاتِ ربّانی اوست، نه در حادثهٔ بی‌پدری.

تبدیل آب به شراب

روایت کتاب‌مقدّس (یوحنا ۲: ۱–۱۱)

تنها انجیلی که این واقعه را نقل می‌کند، انجیلِ یوحنّا است. «روزِ سوم» در قانای جلیل جشنِ عروسی بود؛ مریم، عیسی و شاگردانش هم دعوت بودند. وقتی شراب تمام شد، مریم گفت: «شراب ندارند.» عیسی پاسخ داد: «بانو، مرا با این امر چه کار است؟ ساعتِ من هنوز نرسیده» (اشاره‌ای به «ساعت» رنج و جلال او در آینده). با این‌همه، مریم به خادمان گفت: «هرچه به شما گوید، بکنید».

آنجا شش خمرهٔ سنگیِ مخصوصِ «تطهیرِ یهود» بود. عیسی گفت آن‌ها را از آب پر کنند؛ خادمان «تا لبِ لبِ» آن‌ها را پر کردند. سپس فرمود: «اکنون بردارید نزد رئیسِ مجلس ببرید.» رئیسِ مجلس چشید و دریافت که آب، «شرابِ خوب» شده است. داماد را ستود که «به‌جای آن‌که اول شرابِ خوب بیاورد، آن را تا حال نگه داشته است.» یوحنا نتیجه می‌گیرد: «این نخستین آیتِ عیسی بود... جلالِ خویش را آشکار ساخت و شاگردانش به او ایمان آوردند«.

نکتهٔ موقعیتی: در فرهنگ آن زمان، تمام‌شدنِ شراب در عروسی ننگِ اجتماعی و حتی می‌توانست پیگردِ حقوقی برای خانوادهٔ داماد در پی داشته باشد؛ لذا مداخلهٔ عیسی، آبرومند کردنِ عروسی و تبدیلِ شرم به شادی بود.

خوانش و الهیات مسیحی (اجمالی و میان‌رشته‌ای)

- **«آیت»، نه صرفاً «شگفتی»** :«یوحنا معجزات را «آیه/نشانه» می‌نامد؛ نشانه‌ای که به هویت و مأموریتِ عیسی ارجاع می‌دهد. این «نخستین آیت» انکشافِ «جلال» است و همان کاری را در سطحِ نشانه انجام می‌دهد که یوحنا ۲۰: ۳۰–۳۱ هدف کلّی کتاب می‌خواند: برانگیختنِ ایمان به مسیح.
- **آغازِ عهدِ نو** :ظرف‌ها «سنگیِ تطهیر» بودند (نمادِ آیین‌های شریعت). آبِ تطهیر به «شرابِ شادی» بدل می‌شود؛ بسیاری از مفسران (کاتولیک، ارتدوکس، پروتستان) این را نمادِ عبور از عهدِ کهن به عهدِ نو می‌بینند: «شریعت از طریق موسی آمد؛ فیض و راستی از طریق عیسی مسیح» (یوحنا ۱: ۱۷). قیاسِ سنتی: موسی آب را به خون تبدیل کرد (داوری/مرگ)، عیسی آب را به شراب تبدیل کرد (شادی/حیات).
- **وفور و نیکویی** :لبالب پرکردنِ خمره‌ها و داوریِ رئیسِ مجلس («شرابِ ناب») به تصویرِ «فراوانیِ نیکو» نزد خدا اشاره دارد؛ بسیاری این را پیش‌تصویری از «ضیافتِ مسیحایی» می‌فهمند (اشعیا ۲۵؛ مکاشفه ۱۹).
- **نقشِ مریم** :در الهیاتِ کاتولیک و ارتدوکس، مریم با جملهٔ «هرچه گوید، بکنید» نمونهٔ شفیع/میانجیِ مطیع است که همواره به پسر ارجاع می‌دهد (نه به خود). در الهیاتِ پروتستان، همین عبارت نشان می‌دهد که مریم «به مسیح اشاره می‌کند» و استقلال مأموریتِ پسر از پیوندهای خویشاوندی را نیز باید دید («بانو... ساعتِ من هنوز نرسیده»).

- **اطاعتِ خادمان و منطقِ ایمان** :آیت از مسیرِ «اطاعتِ کامل» می‌گذرد («تا لبِ لبِ پر کردند»). خادمان «می‌دانستند» چه رخ داده؛ رئیسِ مجلس فقط کیفیت را چشید، ولی شاگردان «به او ایمان آوردند». تفاوتِ «چشیدنِ نتیجه» با «شناختنِ فاعل» در الهیاتِ یوحنّایی مهم است.

- **مسئلهٔ شراب/مستی** :اغلب مفسران می‌گویند شرابِ آن زمان واقعی بوده ولی معمولاً رقیق می‌شده؛ متن، مستی را تشویق نمی‌کند، بلکه بر «جلالِ مسیح، شادیِ مشروعِ عروسی و نیکوییِ خلقت» انگشت می‌گذارد. بنابراین، استدلالِ «آب‌انگورِ غیرمُخَمَّر» با عبارت «شرابِ ناب» و عرفِ آن روزگار سازگار نیست.

- **«ساعت» در یوحنا** :پاسخِ عیسی به مریم («ساعت من...») موتیفی است که تا «رنج/مرگ/قیام» کشیده می‌شود (یوحنا ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۷). پس این آیت، «پیش‌درآمدِ جلالِ صلیب/قیام» است: گشایشِ شادیِ نو با هزینه‌ای که در «آن ساعت» پرداخته می‌شود.

- **بُعدِ عشایی ربّانی (در برخی سنت‌ها)** :برخی تفاسیر (به‌ویژه کاتولیک/ارتدوکس) این آیت را دورادور به «شرابِ عهدِ نو» و انجامِ عشاء ربانی پیوند می‌دهند؛ نه به‌معنای یکی دانستن، بلکه به‌عنوان الگوی «تبدیل و فیضِ رازآلود.«

- **برکتِ ازدواج و زندگیِ روزمرّه** :حضورِ عیسی در عروسی، در موعظه‌های سنتی، تأییدِ «خانواده/ازدواج» و قدسی‌بودنِ شادی‌های مشروع دانسته می‌شود: خدا فقط در عبادتگاه‌ها حاضر نیست؛ در سفره‌های خانواده‌ها هم «آب را به شراب» بدل می‌کند.

در دیانت بهائی «شراب» در مقامِ رمز، نه مایعِ مست‌کننده، که **خَمرِ محبّتِ الهی**، جوششِ معرفت و فرحِ روحانی است؛ و «آب» هر جا در برابرِ شرابِ قدس نهاده شود، به **آبِ فانی و کدرِ دنیا** و لذائذِ ناپایدار و رسومِ بی‌روح اشاره می‌کند. از همین‌رو، داستانِ «تبدیلِ آب به شراب» (قانای جلیل) در خوانش بهائی، پیش از آن‌که یک ترفندِ شیمیایی باشد، **تمثیلِ قدرتِ مظهرِ الهی در دگرگون‌کردنِ ماهیّتِ انسان و آیین** است: آبِ تطهیرِ صِرف، به شرابِ شادمانیِ روحانی بدل می‌شود؛ ظواهرِ شریعت و عادت، به باطنِ فیض و محبّت.

حضرت عبدالبهاء این دوگانه را صریح می‌نمایانند: «اگر سُرور باید از آبِ کثیف نشاید؛ و اگر سُکر و نشأه مطلوب، از خَمرِ الهی و بادهٔ رحمانی مطلوب و مقبول. آنچه در خُم‌خانه داری، نشکند؛ صفرای عشق، زان شرابِ معنوی ساقی، همی بحری بیار.» مضمون روشن است: شادیِ راستین از **آبِ فانیِ مُنتِن** برنمی‌خیزد؛ شورِ مطلوب، از **شرابِ معنوی** است، چندان‌که یک «دریا» از آن می‌جوشد، نه جامی اندک.

بر همین مبنا، آن حضرت در مرقومه‌ای تأکید می‌فرمایند که چون **جامِ باقی** و **خَمرِ الهی** میسّر است، «هیچ فطرتِ پاکی به این آبِ فانیِ مُنتِن میل نمی‌نماید—لا و اللّه!» و در خطابِ دیگری راه را نشان می‌دهند: «پس باید **کوثرِ باقی** را طلبید، نه **ماءِ تلخِ فانی**؛ و البهاءُ علی الّذین سَکِروا من خَمرِ محبّةِ اللّه.» (عبدالبهاء) محورِ تربیتِ بهائی همین است :**سُکرِ مشروع**، سُکر

از محبّتِ خداست؛ و روی‌کرد به مَسکراتِ جسمانی، با نصِّ احکام نیز نارواست. بنابراین، «شراب» ممدوح در متون بهائی همواره **رمز** است، نه نوشابهٔ الکلی.

در «کلماتِ مکنونه»، حضرت بهاءالله این تقابل را به زبانِ خطاب‌های قدسی می‌نمایانند: «بگو ای پَست‌فِطرتان، از **شرابِ باقیِ قُدسم** چرا به **آبِ فانی** رجوع نمودید؟»؛ «ای پسرِ خاک، از **خَمرِ بی‌مثالِ محبوبِ لایزال** چشم مپوش و به **خَمرِ کَدرهٔ فانیه** چشم مگشا»؛ و نیز: «ای پسرِ انسان، شبنمی از ژرفِ دریای رحمتِ خود بر عالمیان مبذول داشتم و احدی را مُقبِل نیافتم؛ زیرا که کلّ از **خَمرِ باقیِ لطیف** به **ماءِ کثیفِ نَبیذ** اقبال نموده‌اند و از **کأسِ جمالِ باقی** به **جامِ فانی** قانع شده‌اند— فَبِئسَ ما هُم به یَقصُرون.» این فرازها چارچوبِ هرمنوتیکِ بهائی را می‌سازند :**فضلِ الهی حاضر است** (جامِ باقی/کوثر/خَمرِ بی‌مثال)، ولی دلِ انسان اگر به «آبِ تلخِ فانی» خو کند، از آن محروم می‌ماند.

بر این اساس، آیتِ قانا در تفسیر بهائی چنین معنا می‌یابد: مظهرِ الهی **آبِ عادت و ظاهر**—آبی که برای «تطهیرِ بیرون» بود—را به **شرابِ سرورِ ایمان و باطن** بدل می‌کند؛ یعنی آیین را از **صورت به سیرت** و انسان را از **خمودگی به عشق** می‌کشاند. «تبدیل» در اینجا قانونِ عامِ ظهورات است: هر جا اوست، **آب، شراب می‌شود**—ترس، به طیبینه؛ رسم، به رحمت؛ معرفتِ لفظی، به **سُکرِ محبّت**.

حروفِ مقطّعه عنوانِ آن دسته از حروفِ الفباست که در آغاز ۲۹ سورهٔ قرآن پس از بسمله می‌آیند و جداگانه خوانده می‌شوند، مانند «الم» (الف، لام، میم) در ابتدای بقره، «کهیعص» در مریم، «طه» در طه، «حم» در گروهی از سوره‌های حوامیم، و «ن» در قلم. غالبِ این سوره‌ها مکی‌اند و تنها بقره و آل‌عمران مدنی یاد شده‌اند (و آغازهٔ نزول‌شان هم در سال‌های آغازین مدینه بوده است)، و در شمارش کوفی—منسوب به علی‌بن‌أبی‌طالب(ع)—حروفِ مقطّعه در برخی سوره‌ها آیه‌ای مستقل، و در برخی دیگر جزئی از آیهٔ نخست به‌شمار آمده است (طبری، «تفسیر الطبری»؛ سیوطی، «الدرّ المنثور»؛ شاطبی، «ناظمة الزهر»؛ شلتوت، «تفسیر القرآن الکریم»). از حیثِ بسامدِ حرفی نیز مجموعهٔ حروفِ مقطّعه—با حذفِ تکرارها—چهارده حرف (نیمی از الفبای عربی) را دربر می‌گیرد: ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ک، ل، م، ن، ه، ی (قرشی بنابی، «قاموس قرآن»؛ طریحی، «مجمع البحرین»).

از آغازِ تدوینِ تفسیر، دو گرایش بزرگ در مواجهه با حروفِ مقطّعه دیده می‌شود: نخست، گرایش به **توقّف** و سپردنِ معنای نهایی به علمِ خدا—یعنی اینکه این حروف از «متشابهات» است که علمِ آن «عندالله» است (فخررازی، «التفسیر الکبیر»؛ سیوطی، «الإتقان»). روایت‌هایی در منابع شیعه نیز این احتیاط را تقویت کرده‌اند (مجلسی، «بحار الأنوار»).
دوم، گرایش به **تأویل** و جست‌وجوی لایه‌های معنا در زبان و عدد و سیاقِ سوره. علامه طباطبایی راهی میانه می‌پیماید: معانی پیشنهادی فراوان‌اند، اما اغلب از حدّ احتمال فراتر نمی‌روند؛ درعین‌حال می‌توان—در چارچوبی معقول—حروف را «رمزی» میان خدا و پیامبر دانست که کارکردِ هدایت‌گرانه‌اش در متن آشکار است، هرچند کنهش نزد پیامبر(ص) معلوم باشد (طباطبایی، «المیزان»). همین تلقّی را امام خمینی نیز به زبانی عاشقانه صورت‌بندی می‌کند: «رمز بین محبّ و محبوب است و کسی را از علم آن بهره‌ای نیست» (امام خمینی، «شرح چهل حدیث»).

۱) **سرّی میان خدا و پیامبر/متشابهات** :بنابر روایات، کسی جز پیامبر از کنهِ آن آگاه نیست؛ یا از سنخِ متشابهات است که علمش نزد خداست (طباطبایی، «المیزان»؛ فخررازی، «التفسیر الکبیر»؛ سیوطی، «الإتقان»؛ نیز روایات منقول در «بحار الأنوار»).
۲) **نامِ سوره‌ها** :بسیاری از قدما (شیخ طوسی، طبرسی، سیوطی) حروفِ آغاز هر سوره را نامِ همان سوره دانسته‌اند و این را از بهترین آرای تفسیری شمرده‌اند (طوسی، «التبیان»؛ طبرسی، «مجمع البیان»؛ سیوطی، «الإتقان»).
۳) **سوگند** :ابن‌عباس و عکرمه گفته‌اند اینها حروفِ سوگندند و خداوند به نام‌های خود سوگند یاد کرده است؛ سیوطی در تأیید، دعای منسوب به امیرالمؤمنین(ع) را نقل می‌کند: «یا کهیعص اغفرلی» (سیوطی، «الإتقان»).
۴) **نشانهٔ اعجاز** :رأیی بسیار قدیم و مشهور می‌گوید: آغازیدنِ ۲۹ سوره با حروفِ الفبا نشانهٔ آن است که قرآن از همین مصالحِ زبان ساخته شده، پس اگر بشر آن را وحی نمی‌داند، با همین حروف نظیرش را بیاورد (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری؛ سید قطب، «فی ظلال القرآن»).

۵) **اسم اعظم و اسماء الهی** :از ابن‌مسعود و ابن‌عباس نقل شده که حروفِ مقطّعه اسم اعظم یا نام‌های خدا—به‌صورتِ مُقَطَّع—هستند (طبری، «تفسیر الطبری»؛ سیوطی، «الدرّ المنثور»؛ نیز اشارات در «بحار الأنوار»).
۶) **اداتِ تنبیه/جلبِ توجه** :برخی آنها را شبیهِ «الا/ألا/هان» دانسته‌اند؛ چون مشرکان از شنیدنِ قرآن اعراض می‌کردند و غوغا می‌ساختند، آمدنِ این آغازه‌های نامعهود سکوت می‌آورد و توجه را جلب می‌کرد (سیوطی، «الإتقان»؛ طبری، «تاریخ الطبری»؛ اشارهٔ زمینه‌ای به «فصلت/۲۶»).
۷) **تأویلِ عددی/حسابِ جُمّل** :گروهی (با اثرپذیری از سنت‌های ابجدی) کوشیده‌اند بر پایهٔ ارزشِ عددیِ حروف از آنها تاریخ‌ها و دوره‌ها استخراج کنند؛ ابن‌حجر عسقلانی این تأویل‌ها را مردود و گاه ذیلِ «سِحر» دانسته است (ابن‌حجر، به‌نقلِ سیوطی، «الإتقان»).

یک مشاهدهٔ مهمِ ادبی این است که پس از بسیاری از فواتحِ حروفی، بلافاصله سخن از عظمت و حقّانیتِ قرآن می‌آید؛ مثلاً «الم ذلکَ الکتابُ لا رَیبَ فیه» در بقره، یا «المص کتابٌ أُنزِلَ إلیک...» در اعراف. چنین جاگذاری‌ای با نظریهٔ «اعجاز از جنسِ زبان» و نیز با کارکردِ «تنبیه» و «جلبِ توجه» سازگار است (طباطبایی، «المیزان»؛ طبرسی، «مجمع البیان»؛ مکارم شیرازی، «ترجمهٔ قرآن»).

گروهِ «حم» در آغازِ هفت سورهٔ پیاپیِ قرآن (غافر تا احقاف) شبکه‌ای موضوعی-بیانی می‌سازد که با «حم، تَنزیلُ الکتاب...»ها پیش می‌رود و در «حم عسق» (شوری) به ترکیبی یگانه می‌رسد. «طه» و «یس» نیز از نمونه‌های تک‌حرف‌دوحرفی‌اند که سنتِ اسلامی برایشان قرائت‌های معنایی پرشمار ساخته، هرچند اکثرِ آن قرائت‌ها حجیتِ قاطع ندارند (طباطبایی، «المیزان»؛ طبرسی، «مجمع البیان»).

در روزگار معاصر، کوشش‌هایی برای سنجشِ آماریِ نسبتِ حروف در سوره‌هایی که با همان حروف آغاز می‌شوند انجام شده است؛ مشهورترینشان پروژهٔ رایانه‌ای رشاد خلیفه است که مدعی افزایشِ نسبیِ بسامدِ حرفِ افتتاحی در همان سوره شد (برای نمونه «ق» در سورهٔ «ق»، «ن» در «قلم»، و مجموعهٔ «المص» در اعراف). این ادعاها هم موافقانی داشته و هم ناقدانی جدّی در روش و نتیجه؛ در هر حال، حتی اگر برخی همبستگی‌های آماری تأیید شوند، لزوماً معنای تفسیریِ واحدی برنمی‌تابانند و در چارچوبِ اعجازِ بلاغی قابل گفت‌وگو می‌مانند (رشاد خلیفه؛ نقدها در منابع تفسیریِ متعارف).

۱) **کثرتِ قرائت‌ها بر سرِ وحدتِ متن** :حروفِ مقطّعه میدانِ کلاسیکِ «توقّف» و «تأویل» است. توقّف، تواضعِ معرفتیِ مفسر را پاس می‌دارد؛ تأویل، از پیوندِ آغازه‌های حرفی با سیاق، موسیقی، و معماریِ سوره سخن می‌گوید.
۲)**کارکرد، مهم‌تر از کنه** :حتی اگر کنهِ این حروف نزدِ خدا/رسول باشد، کارکردِ خطابی‌شان روشن است: گشودنِ گوش و دل، اعلامِ ورودِ کلامی غیرعادی، و مقدمه‌چینی برای اعلانِ «کتاب» (طباطبایی، «المیزان»؛ سیوطی، «الإتقان»).
۳) **مرزِ معتبرِ تأویل** :تأویلِ لغوی/ادبی/سیاق (مانند نام‌گذاریِ سوره، یا تنبیه و اعجازِ بیانی) در سنتِ فریقین پشتوانه دارد؛ اما تطبیق‌های افراطیِ عددی—که زمان‌ها و وقایع را از «ابجد» بیرون می‌کشند—در منابعِ معتبر یا نفی شده یا فاقد

حجیت دانسته شده است (ابن‌حجر عسقلانی، به‌نقلِ سیوطی، «الإتقان»).

۴) **«رمز» به‌مثابه پلِ ایمان و ادب** :اگر به بیانِ عرفانی، این حروف «رمزِ محبّ و محبوب» باشد، ادبِ باطن آن است که از «صوتِ رمز» نیز هدایت بخواهد و در عینِ پرهیز از جزم‌اندیشی، از کارکردِ ایمانی و بلاغیِ آن بهره برد (امام خمینی، «شرح چهل حدیث»؛ طالقانی، «پرتوی از قرآن»).

در «لوح آیهٔ نور»، حضرت بهاءالله تفسیر حروفاتِ مقطّعه را از افقی هستی‌شناختی آغاز می‌کنند؛ افقی که در آن، حروف پیش از آن‌که اجزای زبان باشند، حقایق قدسیِ ازلی‌اند. می‌فرمایند: «الحمدُ للّهِ الّذی خَلَقَ الحروفاتِ فی عوالمِ العَماءِ خلفَ سُرادِقاتِ القُدس... ثمّ أسقاهنّ مِن کُؤوسِ البَقاء... ثمّ أنزلَهُنَّ إلی مَلکوتِ الإنشاء...»—«ستایش خدایی را که حروف را در عوالمِ عماء، پشت سراپرده‌های قدس، پدید آورد... از جام‌های بقا سیرابشان کرد... و سپس به ملکوتِ ایجاد فروفرستاد...». در این روایت قدسی، «قلمِ اوّل» با ندای «کُن» از شوق بی‌خود می‌شود، اشک می‌ریزد، و قطره‌ای از آن اشک بر لوح می‌چکد: «إذًا ظهَرَت النُّقطَةُ فی عالمِ البَداء»—«ناگاه نقطه در عالم بداء پدید آمد». همین «نقطه»، در هیئتِ «الف» تجلّی می‌کند: «و ظهَرَت هَیئَةُ النُّقطَةِ علی هیئةِ الألف و قامَ فی اللّوح»—«نقطه به صورتِ الف آشکار شد و در لوح بپاخاست». با قام‌گرفتنِ این «الفِ قائم»، فواتحِ سُوَر، یعنی حروفِ مقطّعه، در افقِ ظهور می‌درخشند تا از «تفرید» (یگانگی) تا «تحدید و کثرات» (کثرت‌ها) را بنمایانند و سرانجام از امتزاجِ حروف، کلمات و عالمِ خلق سامان گیرد.

در همان افقِ تکوینِ کلمات، متن جایگاه مَظاهر را یاد می‌کند و می‌نویسد: «و أنّ عَلِیّاً قبلَ مُحمّدٍ مَظهَرُ الذّاتِ و مَظهَرُ الصّفات»—«و این‌که علی پیش از محمد، مظهرِ ذات و مظهرِ صفات است». در خوانش بهائی، «علی» در این مقام اشاره به «علی‌محمد» (حضرت باب) دارد؛ یعنی مسیرِ فیضِ الهی در این دور، از «نقطه» به «الفِ قائم» و از آن به ظهورِ بعدی پیوند می‌خورد و «بهم تدورُ الأدوار و تُکوَّرُ الأکوار»—«به‌واسطهٔ ایشان ادوار می‌گردد و افلاک می‌پیچد.»

آنگاه تأویلِ آیهٔ نور طرح می‌شود: موسی آتشی دید و هدایت یافت؛ اما پیامبرِ اسلام خود «نور» است پیش از هر استیناس و تماس با آتش: «و إنّ محمّداً مِن قبلِ أن یستأنِسَ بشیءٍ أو یَمسَّهُ مِن نار، جَعَلَهُ نُوراً لِمَن فی السّمواتِ و الأرض»—«محمد، پیش از آنکه به چیزی اُنس گیرد یا آتشی بدو رسد، خود نوری برای اهل آسمان‌ها و زمین شد». سپس شاکلهٔ تمثیل چنین می‌گشاید: «فاعرِف بأنّ مقامَ المِشکاةِ... نَفسُه، و المِصباحُ قلبُهُ المُنیر، و الزُّجاجُ هَیکَلُهُ القُدسیّةُ الّذی فیه أضاء السّراجُ الأحدیّة»—«بدان که مشکاة در این آیه خودِ اوست؛ مصباح، قلبِ نورانیِ او؛ و زجاجه، هیکلِ قدسیِ اوست که در آن چراغِ احدیّت می‌تابد». از همین‌جا سخن به «لِقاء الله» می‌کشد و وعدهٔ قیامتِ اُخری با آیهٔ «یَوْمَ یَأتی رَبُّکَ أو بَعضُ آیاتِ رَبِّکَ» تأیید می‌شود؛ و نیز بشارتی لطیف: «فَاعرِف مقامَ الّذی أتی بقَمیصٍ علیٍّ علی غَمامٍ مِن النّور»—«پس مقامِ آن‌که با پیراهنِ علی بر ابری از نور آمد را بشناس». این سیاق، خبرِ ظهورِ موعود و لقا را می‌دهد، و در عین حال تاریخ تکرارشوندهٔ اعراض و تکذیب را یادآور می‌شود.

حضرت بهاءالله آنگاه سرِّ فواتح را می‌گشایند: «لِکُلّ واحدٍ مِن هذه الحروفات... رموزاتٌ و إشاراتٌ و معانٍ و دلالات»—«هر یک از این حروف رمز و اشاره و معنا و دلالتی دارد»؛ اما درکِ آنها نصیب «اهلِ رضوان» است. نمونهٔ کانونی، «الم» است. در یک لایه، «الألفُ... اسمُهُ الأعظم فهو الله، و اللّامُ مِن علمِهِ المکنون، و المیمُ عن اسمِهِ المُعطی—أنا اللهُ الأعلَمُ المُعطی»—«الف به اسم اعظمِ او، لام به علمِ مکنون، و میم به اسمِ عطاکننده اشاره دارد—منم خدای دانای عطاکننده». در لایه‌ای دیگر، «أرادَ اللهُ مِن الألفِ أَحَدیّةَ ذاتِهِ، و مِن اللّامِ وِلایةَ وَلِیّه، و مِن المیمِ نُبوّةَ حَبیبِهِ، و قدّمَ حرفَ الولایةِ علی حرفِ النّبوّة»—«خدا از الف یگانگیِ ذات، از لام ولایتِ ولیّ، و از میم نبوّتِ حبیبش را اراده کرد، و حرفِ ولایت را بر حرفِ نبوّت مقدّم داشت». این تقدّم، بشارتی است به نظمی نو که در آن، نسبتِ «ولایت» و «نبوت» به‌گونه‌ای تازه فهم می‌شود.

«الف» در این بیان، هندسهٔ توحید و خمیرمایهٔ همهٔ حروف است. با خاکساریِ الف، «باء» پدید می‌شود؛ با «رکوع»، «دال»؛ با «سجود»، «صاد» و «آبِ حیات»: «فاشهد فی هذا الألف حرفَ الباءِ بخضوعِه... ثمّ ظهر... الدّال لِرُکوعِه... و إذا سَجَدَ لله ظهر عَینُ الصّاد و جرت منه الماء...»—«در الف، باء را به هیئتِ خاکساری ببین... سپس دال را به صورتِ رکوع... و چون سجده کرد، چشمِ صاد پدید شد و آب روان گشت». حتی در مراتبِ عددی، الف در سیرِ «یاء»، «قاف»، «غین» ظهور می‌کند و شهادت می‌دهد که «هو الأوّلُ و الآخرُ و الظّاهرُ و الباطِن»—«اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن»، تا کثرتِ صور، به وحدتِ حقیقت بازگردد.

این توحیدِ صوری، به سلوکی درونی پیوند می‌خورد: انسان در خویش می‌بیند که «قائم‌شدن و خفتن و رفتن» از یک حقیقت صادر می‌شود و تکثّرِ اسماء و صفات از اختلافِ «محلّ و اسباب» است: «اشهد فی نفسِک أنّک تقومُ و تنومُ و تمشی بشیءٍ واحد... یَظهرُ أثرٌ و صِفةٌ بتوجّهِه إلی محلّ السّمع... أو البصر...»—«در خویش شهادت بده که برخواستن و خوابیدن و رفتنت از یک چیز است... و اثر و صفت با روکردن به جایگاهِ سمع یا بصر پدید می‌شود». راهِ فهمِ حروف، از همین تزکیه و انقطاع می‌گذرد.

در مقامی دیگر، فواتح «رمزِ میانِ عاشق و معشوق» معرفی می‌شود و حتی اشاراتی به «مدّتِ اختفا» و گاه‌شناسیِ ظهور در آنها نهفته است—بی‌آنکه به حساب‌سازی تقلیل یابد. بدین‌سان، فواتح تنها «سرِ لفظ» نیستند؛ نقشهٔ سلوک و زمانِ تجلّی را نیز در خود دارند.

بخشِ مفصّلِ «صنعت»، با زبانِ تمثیل از «أرضِ بیضاء»، «زَیبَق و کِبریت و مِلح»، «شمس و قمر» سخن می‌گوید؛ اما غایت، نه زر و سیمِ کیمیایی، که پالایشِ جوهرِ جان است. ازاین‌رو در پایان می‌فرماید: «لو تسمعون منّی فاطلبوا من الله ما یُغنیکم من الذّهب و الفضّة، فإنّ الذّهب و الفضّة لن یُغنِیا أحداً»—«اگر از من می‌شنوید، از خدا آن بخواهید که شما را از طلا و نقره بی‌نیاز کند، که طلا و نقره هرگز کسی را بی‌نیاز نمی‌کند». «عملِ کیمیا» در این افق، استعارهٔ «تزکیه و ترکیبِ فضایل» برای تولّدِ «حیاتِ طیّبه» است.

حاصلِ این خوانشِ بهائی از حروفاتِ مقطّعه چنین است: حروف، حقایقِ پیش‌زبانی و مجالی برای دیدنِ «الفِ قائم»اند؛ «آیهٔ نور» بر شخص و قلب و هیکلِ رسول تطبیق می‌شود و به «لِقاء اللّه» در قیامتِ اُخری می‌رسد؛ «الم» هم به اسماء (أنا اللّه الأعلَم المُعطی) و هم به مراتبِ احدیّه/ولایت/نبوت اشاره دارد و نظمِ تازه‌ای را خبر می‌دهد؛ کثرتِ صورِ حروف، به وحدتِ «اوّل و آخر و ظاهر و باطن» بازمی‌گردد؛ فهمِ این رموز جز با «انقطاع و اخلاص» میسّر نیست؛ و «حاملِ قمیصِ علی بر غمامی از نور» همان موعودِ موعود است که پیامبر به لِقای او بشارت داده بود. از این منظر، فواتحْ آستانهٔ ورودند: دعوت به شنیدنِ رمز، شهودِ قامتِ الف، و شناختِ نوری که «بی‌آنکه آتشی به او برسد»، بر دل و جهان می‌تابد.

تفسیر تینا و زیتا در قران

آغاز سورهٔ تین چهار سوگند فشرده و متناسب با پیام سوره را می‌آورد: «وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ». بنابر ساختار شناخته‌شدهٔ سوگندهای قرآنی، این قسم‌ها نقش مقدمهٔ تمهیدی را دارند تا گزارهٔ محوریِ بعدی را تأکید کنند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ...». از همین‌رو فهم «تین و زیتون» هم باید در پیوند با دو سوگندِ بعدی و نتیجهٔ وجودشناختیِ سوره (کرامتِ فطریِ انسان و مسئولیت اُخروی) سنجیده شود.

یکی از کهن‌ترین و پرنفوذترین خوانش‌ها ـ که غالبِ مفسران یاد کرده‌اند ـ «تین» و «زیتون» را دو موضع جغرافیایی در سرزمین شام می‌بیند که در زبانِ سریانی به «طور تینا» و «طور زیتا» نامیده شده‌اند؛ «طور» به معنای «کوه» است و «تینا/زیتا» به ترتیب به «تین/زیتون» بازمی‌گردد. در این تلقی، «طور زیتا» همان «کوه زیتون» در حوالی بیت‌المقدس است و «طور تینا» به کوهی در ناحیهٔ دمشق اشاره دارد؛ به‌تعبیر برخی مفسران، شهری که «بر بلندیِ آن» نشسته است. اطلاق نام دو میوه بر این دو کوه، هم از وفور رویشِ این درختان در آن اقلیم می‌آید و هم از پیوند دیرینهٔ آن سرزمین با عبادتگاه‌ها و میعادگاه‌های وحی.

این تبیین جغرافیایی با نظمِ سه‌گانهٔ سوگندها سازگار است: «تین/زیتون» نشانهٔ اقلیم رسالتِ عیسی(ع) در فلسطین و شام؛ «طور سینین» یادآور کوه سینا، جایگاه تکلیمِ موسی(ع)؛ و «بلد امین» ناظر به مکه، حریم امن و کانون بعثتِ محمد(ص). بدین ترتیب، سه افقِ وحیانیِ بزرگِ کتاب و سنت در یک قابِ قسم کنار هم می‌نشینند و زمینهٔ صدورِ حکمِ «أحسن تقویم» و داوریِ نهاییِ «أليس الله بأحكم الحاكمين» را می‌سازند. به بیان دیگر، قرآن نخست با سوگند به «سرزمین‌های وحی» مشروعیتِ گزارهٔ مرکزیِ انسان‌شناختی و معادباورانهٔ سوره را استحکام می‌بخشد.

در کنار این تلقی، دو طیفِ تفسیرِ دیگر نیز شهرت یافته‌اند. نخست، تفسیرِ «لغوی/طبیعی» که «تین» و «زیتون» را به معنای همان دو میوه می‌گیرد و سوگند را قسم به نعمت‌های روشن و شناختهٔ الهی می‌داند؛ نعمتی که در فرهنگِ قرآن هم نشانِ روزیِ پاکیزه‌اند و هم نشانهٔ نور و برکت (زیتون در آیهٔ نور). دوم، تفسیرِ «مکانی/آیینی» که «تین» را «مسجد دمشق» و «زیتون» را «مسجد بیت‌المقدس» می‌فهمد؛ یا به‌نقلی «تین» را مسجد نوح(ع) بر کوه جودی، و «زیتون» را بیت‌المقدس. هر سه طیفِ تفسیر، در نهایت بر یک محور می‌چرخند: آیه با یادکردِ نعمت‌ها یا نام‌ها/نمادهای مکان‌های مقدس، بر «سرمدی‌بودنِ پیوند انسان با وحی» و «اعتبار داوری الهی» گواهی می‌دهد.

از حیث دلالتِ درونیِ سوره، آوردنِ «تین/زیتون ـ طور سینین ـ بلد امین» پیش‌زمینه‌ای معنایی می‌سازد تا انسان در آینهٔ سه سنتِ بزرگِ وحی دیده شود: انسانی که «بر بهترین قوام» آفریده شده، اما اگر با این میثاق قدسی قطع رابطه کند «إِلّا الَّذينَ آمَنوا وَ عَمِلوا الصّالِحات» به «أَسفلِ سافلین» می‌افتد. بنابراین، «تینا» و «زیتا» صرفاً دو نام جغرافیا نیستند؛ دو «نشانهٔ یادآور» از اقلیم‌های وحی‌اند که برای تذکر به «فطرتِ مشترکِ توحیدی» به کار رفته‌اند. هر قرائتی که بپذیریم ـ کوه‌های شام، میوه‌ها، یا مساجد ـ دلالت آیه بر محورِ واحدی می‌چرخد: یادکردِ مشاهدِ قدس برای تأکید بر کرامتِ انسان و مسئولیتِ او در برابر «دین حق» و «حکمتِ بالغهٔ الهی» در برپاییِ حشر و فصل.

نکتهٔ ادبیِ مهم دیگر این است که «التین» تنها بارِ حضورِ خود در قرآن را همین‌جا دارد، درحالی‌که «الزیتون» چند بار آمده است. این تک‌حضوری، بارِ نمادینِ «تینا/زیتا» را در این سوره برجسته‌تر می‌کند: گویی قرآن در یک نقطه، همهٔ بار معناییِ پیوندِ «خوراک/نور/اقلیمِ وحی» را روی این دو واژه می‌ریزد تا سوگند را به «حجتِ وجودی» بدل کند. از همین‌رو، مفسرانِ دقیق تناسبِ سوره‌ها یادآور شده‌اند که «تین» پس از «انشراح» می‌آید؛ آنجا که از رفعتِ یادِ رسول سخن رفته، اینجا از حالِ نوعِ انسان در نسبت با ایمان/کفر به همان رسول. و پیش از «علق» می‌نشیند؛ آنجا که از «اصلِ مادیِ آفرینش» سخن است، اینجا از «صورتِ کمالِ آفرینش.«

جمع‌بندی: «تینا» و «زیتا» را، در دستگاه معناییِ سوره، بهترین‌گونه می‌توان «نام‌های جغرافیای قدس» دانست که در زبان سریانی بر دو کوهِ شام و بیت‌المقدس اطلاق می‌شده و در زبان قرآن به‌صورتِ «تین و زیتون» آمده است. آیه، خواه به میوه قسم خورَد و خواه به کوه یا مسجد، می‌خواهد افق‌های سه‌گانهٔ عیسی/موسی/محمد(ع) را در یک قابِ یادآور جمع کند تا بگوید: انسان با سرمایهٔ فطرت و هدایتِ وحی، بر قوامی نیکو آفریده شد؛ اگر به این رشته وفادار بماند، کرامتش محفوظ است، و اگر آن را گسست، فرجام داوری با «أحکم الحاکمین» است.

در خوانش آیین بهائی از آیهٔ «وَالتِّینِ وَالزَّیْتُونِ»، کلید فهم نزد عبدالبهاء روشن است: «تینا» و «زیتا» فقط نام دو میوه نیست، بلکه نامِ دو «جَبَلِ مُقَدَّس» در ارضِ مقدّس است که قرآن در آغاز سورهٔ تین با آن دو سوگند یاد می‌کند. عین عبارت ایشان چنین است: «...مقصود از جَبَلِ تینا و زیتا دو جبل مقدّس است که در قرآن به تین و زیتون نامیده شده و در ارض مقدّسه واقع شده‌اند.» (مائدهٔ آسمانی، ج۲، ص۴۷) یعنی سوگندِ قرآنی، به‌زبان رمز، به همان جغرافیای وحی اشاره دارد: اقلیم شام/بیت‌المقدّس (عیسی)، «طُورِ سینین» (موسی) و «بَلَدِ أمین» (مکه؛ محمد). این سه‌گانهٔ مکانی، زمینهٔ محتوای سوره را—بیان آفرینش انسان در «أحسنِ تقویم» و طلبِ وفاداری به دینِ حق—محکم می‌کند: هر کس به پیمان وحی وفا کند، از سقوط به «أسفلِ سافلین» مصون می‌ماند.

عبدالبهاء در همان لوح، زمینهٔ تاریخیِ تازه‌ای می‌افزاید تا این اشارهٔ قرآنی رنگِ تاریخی گیرد: از «رئیس»ی سخن می‌رود که «سببِ نقل [بهاءالله] از عراق به حدودِ ایفلاق و از آنجا به سجنِ عکّا شد»؛ می‌فرماید «این رئیس عالی پاشاست». به این ترتیب، «ارضِ مقدّسه» که قرآن با آن سوگند می‌خورد، در قرن نوزدهم صحنهٔ تبعید و حبسِ مظهرِ ظهور می‌شود؛ همین تلاقیِ جغرافیای وحی و تاریخِ ظهور، در تفسیر بهائی به آیهٔ سوگند معنای مضاعف می‌دهد: قسم به کوه‌های وحی، امروز با حضورِ مظهرِ الهی در همان اقلیم تأویل تاریخی می‌یابد.

لایهٔ دومِ این تفسیر، زبانِ رمزِ وحی است. عبدالبهاء تصریح می‌کند که گاهی «حروفِ منقطّعه» در صدرِ برخی الواحِ بهائی نقش «نشان‌واژه» دارند: «و أمّا ک و ظ حروفِ منقطعه... مقصد اسمِ کاظم است»؛ یعنی کاف و ظاء، به شیوهٔ اختصار، بر «کاظم» دلالت می‌کنند. این یادکرد نشان می‌دهد که روشِ رمزگذاریِ الهی تنها به فواتحِ قرآنی محدود نیست؛ در الواح نیز، بسته به خطاب و سیاق، حروف می‌توانند نامِ شخص یا رخداد را در خود نهان کنند.

سپس عبدالبهاء نظامی از رنگ‌ها را با «مقاماتِ امر» هم‌نشین می‌سازد—نوعی نقشهٔ الهیاتی که در متون بابی و بهائی سابقه دارد: «بیضاء مقامِ مَشیّت است، خَضراء مقامِ قَدَر، حمراء مقامِ قَضاء و صَفراء مقامِ إمضاء.» به‌اتکای همین دستگاهِ نمادین، تعبیرهایی چون «أرضِ حمراء» یا «کُثیبِ أحمر» به «مقامِ قَضا» و «شهادتِ کُبری» تفسیر می‌شود. برای تبیین، عبدالبهاء فقره‌ای از حضرتِ اعلی (باب) را—خطاب به «جمال مبارک» (بهاءالله)—می‌آورد: «یا سَیّدَنا الأکبَر قد فَدَیتُ بِکُلّی لَک و ما تمنّیتُ إلّا القتل فی سبیلِک»؛ و سپس مراد را روشن می‌کند: «پس ارضِ حمراء مقامِ شهادتِ کبری است.» ترجمهٔ آزاد این اشاره چنین است: «سرزمینِ سرخ» در نمادشناسیِ وحی یعنی مرتبه‌ای که تقدیرِ الهی (قضا) به فدیه و شهادت می‌انجامد—و تاریخِ ظهور، آن را محقق کرده است.

لایهٔ سوم، مرزبندیِ دقیق میان «فنا» در اصطلاح صوفیانه و «فنا» در متونِ بهائی است. عبدالبهاء نقد می‌کند که برخی صوفیه پنداشته‌اند «حادث» می‌تواند از صفتِ حدوث «تجرّد» یابد و به «اوصافِ قدیم» متّصف شود—همچون آهن که گرمیِ آتش می‌گیرد و «أنا الحقّ» بر زبان می‌آید. می‌نویسد: «حادث از صفتِ حدوث که لازمهٔ ذاتیِ اوست تجرد نتواند... لزومِ ذاتی از ذات منفکّ نمی‌شود. ... آتش و حدید هر دو از عالم عنصر است، ممکن است متّصف به صفات یکدیگر شوند، ولی قِدَم و حدوث را اتصال و اتحاد ممتنع و محال است.» در برابر، «فنا» در بیانِ بهائی یعنی «فنا از خود و بقا بالله»: «انسان بکلی خود را فدای حق می‌کند... از لذائذ و هواجسِ ناسوت درگذرد... به نارِ محبتِ الله برافروزد... با اوصافِ تقدیس و تنزیه متجلّی گردد و به تربیتِ خویش و هدایتِ نفوس بپردازد... آنگاه پرتوِ عنایت برافروزد و حجباتِ بیگانگی بسوزد و اراده‌اش زیرِ ارادهٔ الهی حرکت کند و به نفثاتِ روح‌القدس زنده شود.» این مرزبندیِ فلسفی/سلوکی دو کار می‌کند: هم از حلول/اتحادِ ناممکن تبرّی می‌جوید، هم راهِ اخلاقی/عملیِ رسیدن به «أحسنِ تقویم» را—همان مضمونِ مرکزیِ سورهٔ تین—نشان می‌دهد.

با این سه لایه—جغرافیای وحی، زبانِ رمز، و سلوکِ فنا—می‌توان دلالت آیه را در یک منظومه خلاصه کرد: قرآن با چهار قسم («تین»، «زیتون»، «طُورِ سینین»، «بَلَدِ أمین») به سه موطنِ بزرگِ بعثت و مرکز امنِ دین سوگند می‌خورد تا از کرامتِ انسان و مسئولیتِ او بگوید. در تفسیر بهائی، این سوگند نه فقط یادآورِ گذشتهٔ وحی، که بشارتِ استمرارِ آن تا «ارضِ مقدس» در عصر جدید است؛ جایی که قضا و امضا در تاریخِ ظهور تحقق می‌یابد (تبعید به عکّا، شهادت‌ها، تأسیس مرکز امر). در این افق، راهِ مصون‌ماندن از «أسفلِ سافلین» روشن است: نه با ادعای اتحاد با قدیم، بلکه با «فناء از خود» و «بقاء بالله»—یعنی انقطاع از خواهش‌های ناسوتی، التزام به تربیتِ خویش و خدمت به خلق، و تسلیمِ ارادهٔ شخصی به ارادهٔ الهی.

نکتهٔ تکمیلی این‌که عبدالبهاء، دقیقاً به اقتضای همین زبانِ رمز، گاه حروفِ اختصاری را برای اشخاص به کار می‌برد (نمونهٔ «ک/ظ» برای «کاظم»)، تا بگوید فهمِ صحیحِ رمزها نیازمندِ دو شرط است: آشنایی با سیاقِ وحی و پرهیز از افراط در نمادسازی. از همین‌رو، تبیینِ رنگ‌ها و مقامات نیز صرفاً بازیِ نشانه‌ها نیست؛ به واقعه و معنا گره می‌خورد: «بیضاء»

(=مشیّت) مقام آغازِ فیض است؛ «خضراء» (=قدر) مرتبهٔ تقدیر و اندازه‌گذاری؛ «حمراء» (=قضا) مقامِ داوری/تحقّقِ تقدیر—که با فدا و شهادت در تاریخِ ظهور می‌نشیند؛ و «صفرا» (=امضاء) مرتبهٔ نفوذ و اجرا. این دستگاه، پلی است میانِ «قسم‌های قرآنی» و «وقایعِ تاریخِ امر»؛ یعنی همان‌جا که سوگندِ به «تینا و زیتا» به‌منزلهٔ یادکردِ مواضعِ وحی، امروز با حضورِ مظهرِ الهی در همان اقلیم و با جریانِ قضا/امضاء، قرائتی تازه می‌یابد.

سرانجام، همهٔ این‌ها به پرسشِ آخِرِ سورهٔ تین ختم می‌شود: «فَما یُکَذِّبُکَ بَعدُ بالدّین؟» به بیانِ بهائی، چه چیزی پس از این همه نشانه (قسم‌های جغرافیایی، تاریخِ تحقق، راهِ فنا/بقا) تو را به تکذیبِ دین می‌کشاند؟ پاسخِ عملی همان است که عبدالبهاء توصیه می‌کند: «به نارِ محبتِ الله برافروختن»، «حجبِ بیگانگی را سوزاندن»، و فراتر رفتن از رمز به معنا—تا انسان، در مدارِ ظهور، کرامتِ «أحسنِ تقویم» را از قوّه به فعل بیاورد و سهم خود را از «حُکمِ أحکمِ الحاکمین» نیکو بستاند.

تفسیر من عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ رَبَّه

حدیثِ «مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» از مشهورترین اقوال دینی در سنت اسلامی است و هم از پیامبر اکرم(ص) و هم از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است. در منابع حکمی و عرفانی نیز صورت‌های نزدیک به آن فراوان است؛ از جمله: «مَن جَهِلَ نَفْسَهُ فَكَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ؟» و «ما طَرَقَ القُلوبَ شَيءٌ أَعْجَبُ مِنَ المَعرِفَةِ بالنَّفس» (غرر الحکم؛ عیون الحِکَم). ملاصدرا تصریح می‌کند که مضمون این حدیث در همهٔ کتاب‌های آسمانی نیز آمده است (اسرارالآیات، ص۱۳۳) و علامه مجلسی آن را از «صحف ادریس» نیز نقل کرده است (بحارالأنوار، ج۹۲، ص۴۵۶).

این حدیث در «کتب اربعه» شیعه و «صحاح ستّه» اهل‌سنّت نیامده، اما در منابع معتبرِ دیگر گزارش شده است؛ از جمله در مصباح الشریعة منسوب به امام صادق(ع) (ص۱۳)، در عوالی اللئالی از ابن‌أبی‌جمهور (ج۴، ص۱۰۲)، در آثار ادبی/حکمی مانند غرر الحکم (ص۵۸۸) و عیون الحِکَم (ص۴۳۰)، و نیز نزد جاحظ در مطلوب کلّ طالب به نقل از امام علی(ع) (ص۷۱). بسیاری از محدّثان و محققان شیعه با اتکای شهرت متنی و موافقت با مضمون قرآن، حدیث را پذیرفته‌اند (مرآة العقول، ج۹، ص۲۵۷؛ شرح الکافی مازندرانی، ج۳، ص۳۰). در برابر، برخی عالمان سنّی در صحّت سندی آن تردید کرده یا آن را مرسل دانسته‌اند (سیوطی، الحاوی، ج۲، ص۲۸۸–۲۹۱؛ نووی، فتاوی، ص۲۴۸)، و حتی ابن‌تیمیه آن را جعلی شمرده است (مجموع الفتاوی، ج۱۶، ص۳۴۹). جمع‌بندی رایج در میان عالمان شیعه این است که هرچند سندِ متّصلِ قوی در دست نیست، موافقت قطعیِ مضمون با آیات قرآن کفایت از سخت‌گیری سندی می‌کند (دانشنامه عقاید اسلامی، ج۴، ص۱۴۹–۱۵۳).

مفسّران بسیار، حدیث را با آیاتِ «خودشناسانه»ِ قرآن همسو دیده‌اند؛ مانند:

«عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ» (مائده/۱۰۵)؛

«سَنُرِيهِمْ آياتِنا... فِي أَنفُسِهِمْ» (فصّلت/۵۳)؛

«وَفِي الأَرْضِ آياتٌ لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ» (ذاریات/۲۰–۲۱)؛

«نَسُوا اللّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر/۱۹).

علامه طباطبایی این آیات را ناظر به ظرفیتِ انسان برای شناختِ حقیقتِ خویش و از آن راه، شناختِ خدا می‌داند (المیزان، ج۶، ص۱۶۵–۱۷۰). همچنین، واحدیِ نیشابوری ذیل «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبراهِيمَ إِلّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره/۱۳۰) به همین معنا اشاره کرده است (الوسیط، ج۱، ص۱۹۸).

روایاتِ هم‌معنا فراوان است؛ از جمله: پاسخ پیامبر(ص) به مجاشِع در باب راهِ معرفت خدا: «مَعْرِفَةُ النَّفْس» (عوالی اللئالی، ج۱، ص۲۴۶)؛ و فرمودهٔ امام علی(ع): «عَجِبتُ لِمَن يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ؟» (غرر الحکم، ص۴۶۱؛ عیون الحکم، ص۳۲۹).

مهم‌ترین قرائت‌ها و تقریرها

الف) برهان «تقابلِ صفات» (طریقِ تنزیه)

شناختِ فقر، امکان، حدوث و ضعف در انسان، ما را به غِنا، وجوب، قِدَم و قُدرتِ الهی راهنمایی می‌کند؛ یعنی از نفیِ نقائص خَلقی به اثباتِ کمالاتِ خالقی می‌رسیم (لوامع صاحبقرانی، ج۱، ص۱۱۵–۱۱۹). آیت‌الله جوادی آملی این تقریر را کافی نمی‌داند اگر در سطحِ صرفِ تقابل بماند و بر «حقیقتِ وجودیِ نفس» تکیه نکند (توحید در قرآن، ص۱۴۷).

ب) برهان نظم در نفس

شناختِ شگفتی‌های ساختارِ جسم و روح—به‌ویژه هماهنگیِ حیرت‌آورِ قوای ادراکی و ارادی—قرینهٔ روشنی بر حکمتِ پدیدآورنده است (مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ج۱، ص۳۲۸). این قرائت را گروهی روشن‌ترین فهمِ حدیث برای عموم دانسته‌اند (دانشنامه عقاید اسلامی، ج۴، ص۱۵۵).

ج) ناتوانی از معرفتِ تامّ

برخی گفته‌اند چون انسان از شناختِ حقیقتِ خود عاجز است، بالاولی از شناختِ حقیقتِ خدا عاجزتر است؛ پس حدیث ناظر به دعویِ امتناعِ معرفتِ کامل است (سیوطی، الحاوی، ج۲، ص۲۹۰). علامه طباطبایی این برداشت را با آیاتِ «آیات انفسی» ناسازگار می‌داند؛ می‌فرماید: معرفتِ نسبی ممکن است و همان مطلوبِ دین است (المیزان، ج۶، ص۱۶۹–۱۷۰).

د) خودشناسیِ مفهومی و حضوری

حدیث هم «خودشناسیِ مفهومی/استدلالی» را در بر می‌گیرد و هم «خودشناسیِ وجودی/حضوری». دومی—که با سیر و سلوک و حضورِ قلب حاصل می‌شود—به نظر جوادی آملی عمیق‌تر است و با «وَفِي أَنْفُسِكُم» سازگارتر (توحید در قرآن، ص۱۴۵–۱۵۰).

ه) تجردِ نفس و سنخیّتِ علت و معلول

اگر نفس در ذاتِ خود مجرد از ماده باشد، علتِ مُفیضِ آن نیز باید مجرد باشد؛ پس یکی از صفاتِ فاعلِ حقیقی (تجرّد و عدمِ جسمانی‌بودن) ثابت می‌شود و اصلِ واجب‌الوجود تأیید می‌گردد—تقریری که ملاصدرا آن را «برهانِ معرفتِ نفس» می‌خوانَد و پس از برهانِ صدیقین، شریف‌ترین راه می‌داند (الشواهد الربوبیه، ص۴۶؛ الحکمة المتعالیة، ج۸، ص۳۰۵).

از دیرباز رساله‌های مستقل در شرح حدیث نوشته‌اند: از ابن عربی (الرسالة الوجودیة...)، غزالی (شرح حدیث من عرف نفسه)، شیخ محمود شبستری (مرآت المحققین)، تا روزگار معاصر که حسن‌زاده آملی قریبِ نود معنا برای آن گرد آورده است (هزار و یک کلمه، ج۳، ص۲۰۰–۲۱۶). به همین سبب، این حدیث در حلقهٔ

خودشناسی⇒خداشناسی⇒کائنات‌شناسی کانونی تلقّی شده است: «مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدِ انْتَهَی إِلی غایةِ کُلِّ مَعْرِفَةٍ وَعِلْم» (غرر الحکم، ص۲۹۳).

جمع‌بندی:

از نظر حدیث‌پژوهی: سندِ متّصلِ قوی در جوامعِ حدیثیِ درجهٔ اوّل نیست؛ امّا شهرت، کثرتِ طرق، و تطابقِ مضمون با قرآن، آن را در میانِ شیعه پذیرفتنی ساخته است؛ شماری از اهل‌سنّت نیز از آن بهره تفسیری برده‌اند، هرچند گروهی بر آن خُرده گرفته‌اند (الوسیط؛ الحاوی؛ مجموع الفتاوی).

از نظر تفسیر: حدیث راهی دوسویه می‌نماید—از نظام‌مندیِ نفس به حکمتِ الهی (برهان نظم)، و از حقیقتِ وجودیِ نفس به حقیقتِ واجب (برهان تجرد/سنخیّت). با ترکِ غفلتِ از خود—که خود قرآناً معلولِ «نَسُوا اللّهَ» است—چشمِ دل به «آیاتِ انفُسی» باز می‌شود (حشر/۱۹؛ فصّلت/۵۳).

از نظر عمل: خاستگاهِ معرفتِ الهی، تربیتِ نفس است؛ هر قدر خود را از جهتِ حقیقتِ وجودی بهتر بشناسیم، نسبتِ ما با خدا روشن‌تر می‌شود و معرفت، از گمانِ مفهومی به شهودِ حضوری نزدیک‌تر.

به این معنا، «مَن عَرَفَ نَفْسَه...» نه شعار که نقشهٔ راهِ معرفت در سنت اسلامی است: از آینهٔ نفس، وجهِ ربّ را دیدن؛ و از تصحیحِ نسبتِ خویش با خود، به تصحیحِ نسبتِ خویش با خدا رسیدن. (المیزان، ج۶، ص۱۶۵–۱۷۰؛ اسرارالآیات، ص۱۶۳؛ توحید در قرآن، ص۱۴۵–۱۸۱؛ غرر الحکم، ص۴۶۱ و ۵۸۸؛ مصباح الشریعة، ص۱۳؛ عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۰۲).

حضرت بهاءالله تفسیر را با توحیدی کاملاً تنزیهی آغاز می‌کند: ذات الهی «غنی و مستغنی از عرفانِ ممکنات» است و از «ذِکرِ سکّانِ اَرْضین و سَماوات» برتر. بااین‌همه، از «عُلوّ جودِ بَحت» در هر چیز «آیةِ عرفان» نهاده است تا هیچ موجودی از شناخت به قدر ظرفیت خود محروم نماند؛ آن آیه «مِرآتِ جمالِ اوست در آفرینش» و هرچه این مرآت پاک‌تر شود «ظهوراتِ أسماء و صفات... در آن منطبع» می‌گردد. در «أیّامِ ظهور»، این انعکاس به اوج می‌رسد و «ینابیعِ علم و حکمت از قلوب و فِطَر» مؤمنان «من غیر تعطیل و تأخیر جاری» می‌شود. این چهار گزاره—تنزیهِ ذات، وِدیعتِ آیت، مرآت‌بودگیِ انسان، و شدتِ انعکاس در ایّام ظهور—چارچوب کلّی فهم حدیث را در این لوح می‌سازند.

حضرت بهاءالله صریح می‌گوید این بیان در هر «عالَمی از عوالمِ لا نهایه» معانی مخصوص خود دارد و اگر همهٔ آن گفته شود «أقلامِ امکان و أبحُرِ مداد» کافی نیست. سپس با روش قدم‌به‌قدم، سه لایهٔ درهم‌تنیدهٔ معنا را می‌گشاید:

۱) لایهٔ وجودیِ نفسِ انسانی (نفسِ ناطقه)

به خود بنگر: «حرکت و سکون و اراده و مشیّت... و سمع و بصر و...» همه به حضورِ نفسِ ناطقه قائم‌اند؛ اگر نسبتِ آن «أقلّ من آنٍ» گسسته شود، آثارِ قوای ظاهری و باطنی تعطیل می‌گردد. پس نفس منشأ و قیّومِ صفات است بی‌آنکه عینِ

آن صفات باشد: «اگر گفته شود او بصر است، او مقدّس از بصر است؛ چه بصر به او ظاهر و به وجود او قائم.» نتیجهٔ معرفتی این سیر آن است که هرچه در این «لطیفهٔ ربّانیّه» بیشتر تدبّر کنی، از شناختِ حقیقتِ آن عاجز می‌مانی؛ و چون «عجزِ خود را از بُلوغ به عرفانِ آیهٔ موجوده در خود» دیدی، به عینِ سرّ درمی‌یابی که عرفانِ ذاتِ قدیم برای ممکنات دست‌نیافتنی است: «اعتراف بر عجز... مُنتهی مقامِ عرفانِ عبد است.»

۲) لایهٔ آیاتِ آفاق و انفسی («مَن عَرَفَ شَیئاً...»)

اگر با «توکّل و انقطاع» از تقیّداتِ نفس آزاد شوی، بانگِ «مَنْ عَرَفَ شَیئاً فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را از «سروشِ حَمّامهٔ قدس» می‌شنوی؛ زیرا «در جَمیعِ اشیاء» آیاتِ تجلّیِ صمدانی حضور دارد و معرفتِ خدا به یک قلمرو محدود نیست. بدین‌سان، حدیث از خودشناسیِ درونی به جهان‌شناسیِ الهیاتی بسط می‌یابد: عالم سراپا نشانه است.

۳) لایهٔ تئوفانیک: «نَفْسُ‌الله»

بااین‌همه، «مقصودِ اُولیّه» از نفس در این مقام، نَفْسُ‌الله است—مظاهرِ امر الهی در هر عهد و عصر—زیرا «ذاتِ قِدَم... متعالی از عرفانِ دونِ خود» است و «عرفانِ کلّ عُرفا راجع به عرفانِ مظاهرِ امرِ او» می‌شود:

«هُم نفسُ‌الله بین عباده و مظهرُه فی خلقه... مَن عَرَفَهُم فقد عَرَفَ الله.»

این تصریح، محورِ قرائتِ بهائی از حدیث است: راهِ معیّنِ معرفتِ الهی در هر عصر، شناختِ مظهرِ الهیِ همان عصر است.

دو رکنِ سلوکیِ همراهِ حدیث: انقطاع و رجعت

انقطاع: «مقصود از انقطاع، اسراف و اتلافِ اموال» یا ریاضتِ آزارنده نیست؛ بلکه «توجّهٌ الی الله و تَوَسُّلٌ به» است؛ آن‌چنان‌که هیچ محبوب و مشغولی از محبوبِ حقیقی حجاب نگردد. معیار، جهتِ دل و عمل است، نه ظاهرِ زهد.

رجعت: «بَدءُ کلّ من الله بوده و عَودُ کلّ الی الله خواهد بود»—بازگشتِ همگان به سوی اوست: برخی به رحمت و برخی به سخط. این افقِ بازگشت، صحنهٔ وجودیِ فهم حدیث است: خودشناسی، در سیرِ آمدن از او و رفتن به سوی او معنا می‌یابد.

ثمرهٔ ایمانیِ این فهم: «المؤمنُ حیٌّ فی الدّارین»

لوح، ذیلِ این تفسیر، اثر ایمانیِ آن را روشن می‌کند: «المؤمن حیٌّ فی الدارَین»؛ چراکه پس از «کشفِ حُجُبات»، از هر چیز جز «آیةُ‌الله که خدا در آن به ودیعه نهاده»، چیزی نمی‌ماند. مؤمن—به قدرِ پیوندش با مشیّت—در هر دو سرا زنده است و «باقی ببقاءِ الله.»

روشِ تأویلی/تفسیریِ لوح

۱) تنزیهِ پیشینی: تفسیر با نفیِ احاطه بر ذات آغاز می‌شود؛ معرفتِ ما نسبت به خدا همواره آیینه‌ای و آیاتی است، نه احاطه‌ای.

۲) مرآت‌شناسی: انسان و عالم «مرآتِ جمال»اند؛ کیفیتِ فهم به صیقلِ مرآت (تزکیه و انقطاع) وابسته است.

۳) تَعَدُّدِ سطوحِ معنا: یک عبارت، بر حسب «عوالم»، چندسطحی است: وجودی (نفسِ فرد)، آیاتی (اشیاء/عالم)، و تئوفانیک (نَفْسُ‌الله). تأویل، این سطوح را به‌هم‌پیوسته می‌پیماید.

۴) حرکت از باطن به هدایتِ تاریخی: از تأمّلِ در نفس به مشاهدهٔ آیات، و از آن‌جا به شناختِ مظهرِ الهیِ عصر می‌رسیم؛ معیارِ نهاییِ قرائت، نسبتِ آن با امرِ الهی در روزگارِ ظهور است.

۵) اخلاقِ فهم: کشفِ معنا نعمتی است که بر «قلبِ منقطع و مستقیم» می‌تابد؛ لذا تفسیرِ راستین به محبتِ خدا، نصرتِ امر و حیاتِ ایمانی می‌انجامد.

۶) اعترافِ بصیرانه به عجز: رسیدن به «منتهی مقامِ عرفانِ عبد» با اقرارِ روشن‌بینانه به ناتوانی از احاطه حاصل می‌شود؛ این اقرار، پایانِ راه نیست، بلکه آغازِ بینشِ آیاتی است.

بنابراین در خوانشِ بهائیِ این لوح، حدیثِ «مَن عَرَفَ نَفْسَه...» طرحی منسجم است:

از خود آغاز کن—نفسِ ناطقه را آیتِ حاضرِ الهی ببین و به عجزِ آگاهانه برس؛

به عالم نظر کن—«مَن عَرَفَ شَیئاً...» را بشنو و نشانه‌های خدا را در هر چیز دریاب؛

به مظهرِ الهیِ عصر روی کن—که «مَن عَرَفَهُم فقد عَرَفَ الله»—و با انقطاع و استقامت، به حیاتِ ایمانیِ «فی الدارین» راه یاب.

این، همان جابه‌جاییِ سنجیده‌ای است که لوح، با ارجاعاتِ روشن خود، از آغازِ تنزیه تا پایانِ نصرتِ امر ترسیم می‌کند: «کذلک نُصَرِّفُ لَکُمُ الآیات لعلّ أنتم بآیاتِ الله تهتدون.»

در سنتِ عرفانی و حکمیِ اسلامی، جملهٔ «کُنتُ کَنزاً مَخفیّاً فأحببتُ أن أُعرَف فخلَقتُ الخَلقَ لِأُعرَف» به‌مثابهٔ حدیثِ قدسی و پاسخِ الهی به پرسش داوود(ع) نقل شده که «یا ربِّ لِماذا خلَقتَ الخَلق؟»؛ مضمونِ مرکزیِ آن این است که خداوند «گنجی پنهان» بود، «دوست داشت که شناخته شود»، و آفرینش را برای تحقّقِ معرفتِ خدای سبحان پدید آورد. در مدارِ قرائتِ کلاسیک، این جمله هم‌زمان سه کارِ بزرگ می‌کند: غایتِ آفرینش را «معرفتِ الهی» می‌نمایاند، زبانِ «تجلّی» را مفسّرِ نسبتِ ذات، صفات و افعال می‌سازد، و سلوکِ انسان را در افقِ محبّت و معرفت سامان می‌دهد (بحار الأنوار، ج۸۴، ص۱۹۹ و ۳۴۴؛ نیز شرح‌های عرفانیِ متعدّد).

نقل‌های کلاسیک، عموماً روایت را چنین می‌فهمند: «کُنتُ» اشارت به قِدم و دوامِ وجودِ حق دارد و به قاعدهٔ «کانَ اللّهُ و لم یکن معه شیء» می‌پیوندد؛ «کَنزاً» رمزِ کمالاتِ مستجمع و غنایِ ذاتیِ ربوبیّت است؛ «مَخفیّاً» بر بطونِ الهی دلالت دارد بی‌آن‌که ظهورِ خلق تغییری در او پدید آورد—«و هو الآن کما کان». «فأحببتُ» محبّتِ ذاتی را بنیادِ فیّاضیّت می‌فهمد، و «أن أُعرَف» محورِ غایت را «معرفت» قرار می‌دهد. «فخلَقتُ الخَلق» ساحتِ ابداع و اختراعِ موجودات است بی‌مادّه و معین، و «لِأُعرَف» کلیدِ فردوس: سرّ ایجادِ موجودات همان معرفتِ ذات و صفاتِ الهی است. بدین‌قرار، انسان «مظهرِ ذات و مُظهِرِ صفاتِ اُلوهیّت» و آینهٔ جمال‌نمایِ حق می‌شود، و حدیثِ «مَن عرفَ نفسَه فقد عرفَ ربَّه» از همین‌جا بر محورِ آینه‌بودنِ انسان قرائت می‌شود: نخست باید «آینهٔ نفس» را صیقل داد تا تجلّیِ محبوب را «به خود» نسبت ندهد بل «به آیینه» (نقلِ عرفانیِ هشت‌کلمه‌ای؛ نیز بحار الأنوار، ج۸۴، ص۱۹۸؛ شرح نهج‌البلاغه، ج۵، ص۱۶۳).

این شالوده، هم در سطحِ وجودشناسی و هم در سلوک، به زبانِ «تجلّی» بسط می‌یابد: «فأحببتُ أن أُعرَف» را میلِ ذاتیِ حق به ظهورِ اسماء و صفات در مرایا و مظاهر می‌فهمند؛ بنابراین، آفرینشْ میدانِ «تجلّیِ اسمائی» است و معرفتْ غایتِ این ظهور. در سلوک، «محبّت» زایندهٔ «معرفت» و «معرفت» زایندهٔ «محبّت» است؛ هر قدر معرفتِ محبوب افزون شود، مرتبهٔ محبوبیّتِ سالک و محبّتِ او بالاتر می‌رود—سِرّی که اربابِ ذوق آن را طریقی به «معرفتِ محبتی» دانسته‌اند. بر این مبنا، امام خمینی محبّتِ ذاتی و عشقِ جبلی را در فطرتِ موجودات نهاده می‌بیند و کمالِ حقیقیِ انسان را معرفتِ خداوند می‌شمارد؛ ذاتِ الهی «عینِ محبّت به ذاتِ خویش» است و مخلوقات از آن‌رو محبوب‌اند که آثار و تجلّیاتِ اویند (آداب الصلاة، ص۲۸۸؛ شرحِ حدیثِ جنود عقل و جهل، ص۲۹۷؛ نیز تفسیر نمونه، ج۲۲، ص۳۹۴–۳۹۵).

در سویهٔ حکمی، این مضمون، تفسیرِ تازه‌ای از «علّت و حکمتِ خلقت» پیش می‌نهد: برخی حکیمان غایتِ آفرینش را بر جمال و «حُبّ الجمال» بنامِ خدا مبتنی می‌سازند؛ ملاصدرا—با اینکه به اشکالاتِ کلامی دربارهٔ غرضِ الهی آگاه است—با تکیه بر زبانِ تجلّی و فیض، آفرینش را به ظهورِ اسماء و مراتبِ وجود ترجمه می‌کند، بی‌آن‌که تغیّر در ذات لازم آید (کسر الأصنام الجاهلیة، ص۱۷۹؛ «حدیث کنز مخفی در آیینهٔ حکمت متعالیه»، ص۴۸). در همان افق، فیض کاشانی، ملا احمد نراقی و دیگران، «لِیُعرَف» را نه صرفاً گزاره‌ای معرفت‌شناختی، بلکه افقی هستی‌شناختی می‌فهمند که در آن، «وجودُهُ عینُ

الخیر» در مرایا و مظاهر اشراک می‌کند و انسان به‌منزلهٔ حاملِ «امانت» (الأحزاب:۷۲) قابلیّتِ اعرفیّت را می‌یابد—از اینجاست که انسان «مغزِ جهان» و «روغنِ معرفت» در او مستقر است: خلقت تابعِ وجودِ انسان و حکمتِ وجودِ انسان اظهارِ صفاتِ اُلوهیّت است؛ «کلّیدِ فردوس» همان «لِأُعرَف» است.

سلسلهٔ تداومِ این قرائت در متونِ عرفانی گسترده است. از رسائلِ اخوان الصفا—که برخی آن را قدیم‌ترین موضعِ استناد به عبارتِ «کنزِ مخفی» دانسته‌اند—تا اوجِ نشرِ آن در دورهٔ محیی‌الدین ابن‌عربی (وفات ۶۳۸ق) و شروحِ پس از او: قونوی، نجم‌الدین رازی (شرح منسوب)، بالی اَفَندی، و سپس در حکمت و عرفانِ ایرانی نزد سید حیدر آملی، ملاصدرا، فیض کاشانی، نراقی، تا روزبهان بقلی، شمس تبریزی، مولوی و مشایخِ طرق، همگی از زبانِ «تجلّی/محبّت/معرفت» برای تبیینِ غایتِ آفرینش و سلوک بهره می‌گیرند (فتوحات مکیّه: ج۲، ص۲۳۲ و ۳۲۲؛ ج۳، ص۲۶۷؛ ج۴، ص۴۲۸؛ فصوص الحکم: ج۲، ص۶۱، ۳۰۳، ۳۲۶؛ نیز اعجازالبیان قونوی، ص۲۵۸؛ مقالات شمس، ص۱۷۰؛ فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص۱۶۳؛ جامع الأسرار، ص۱۶۴؛ اصول المعارف، ص۷۹؛ معراج السعادة، ص۱۰۳؛ بیان السعادة، ج۴، ص۱۱۶).

با این‌همه، پژوهش‌های حدیثیِ متأخّر، به‌درستی میان «کارکردِ عرفانی/تفسیری» و «اعتبارِ سندی/حدیثی» فرق می‌گذارند. به‌لحاظِ تتبّعِ روایی، این عبارت در کتبِ اربعهٔ شیعه و صحاحِ ستهٔ اهل‌سنّت و نیز منابعِ کهن دیده نمی‌شود؛ در منابعِ شیعیِ متأخّر، بحار الأنوار آن را بدون سند آورده است، و در مجموعه‌های احادیثِ قدسی مانند الجواهر السنیّه (حرّ عاملی) نیز اثری از آن نیست. پاره‌ای محقّقانْ نخستین نقلِ شیعی را به مشارق أنوار الیقینِ حافظ رجب بُرسی نسبت داده‌اند؛ ابن‌عربی نیز تصریح‌هایی دارد که منشأ عبارت را «مکاشفه» می‌نمایاند. در میانِ محدّثانِ شیعه، قاضی نورالله شوشتری و برخی دیگر آن را جعلی دانسته‌اند؛ از اهلِ‌سنّت نیز ابن‌تیمیه نخستین ناقدان است و زَرکشی، سخاوی و سیوطی آن را نامعتبر می‌شمارند. جمعی—از جمله آیاتِ مکارم شیرازی—حتّی در فرضِ اعتبار، آن را «خبرِ واحد» می‌دانند که در اعتقادات کارساز نیست (بحار الأنوار، ج۸۴، ص۱۹۹ و ۳۴۴؛ مشارق أنوار الیقین؛ دانشنامهٔ قرآن و حدیث، ج۹، ص۱۲۸؛ رستگار، «پژوهشی در سند...»، ص۱۱۵–۱۲۰؛ سیمایی، مشهورات بی‌اعتبار، ص۱۳۳–۱۳۴؛ فتاوی الکبری، ج۵، ص۸۸؛ تفسیر نمونه، ج۲۲، ص۳۹۴–۳۹۵).

در برابرِ این تشکیک‌ها، اهلِ عرفان عموماً بر «حُسنِ مضمون» و «سدادِ معنا» تکیه می‌کنند و آن را در پرتوِ آیهٔ «و ما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا لیعبدون» (الذاریات:۵۶) می‌خوانند؛ با تأکید بر این‌که «عبادت»، ذیلِ قرائتِ عرفانی، به «معرفتِ عاشقانه» بازمی‌گردد، و عبادتِ حقیقی بدونِ معرفت تحقّق نمی‌یابد. از این رو، هرچند به‌معیارِ حدیث‌پژوهیِ متأخّر سندِ «کنز مخفی» مخدوش و «مضطرب» است، معنای آن در دستگاهِ عرفانی، به‌مثابهٔ «بیانی رمزی» یا «قضیهٔ تفسیری»، جایگاهی مرکزی در تبیینِ نسبتِ «محبّت—تجلّی—معرفت» یافته و نقشی محوری در صورت‌بندیِ غایاتِ آفرینش و سلوکِ انسانی بازی کرده است (آریان‌فر و نقی‌زاده، «بررسی و نقد سند و متن...»، ص۱۷۲–۱۸۳؛ خادم، «حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن»، ص۱۶–۱۷؛ پاکتچی، «خلق»؛ عباسی، «تجلّی»؛ مطهری، مجموعه آثار، ج۲۳، ص۳۸۹).

به‌اجمال، قرائتِ کلاسیکِ «کنز مخفی» یک مثلّثِ معنایی می‌سازد: «غایتِ آفرینش، معرفتِ الهی»؛ «طریقِ تحقّق، تجلّیِ اسمائی در مرایا و مظاهر»؛ و «فاعلِ محمول، انسانِ امین و آیینه‌وار». همین سه‌ضلعی، هم زبانِ هستی‌شناسیِ حکمتِ متعالیه را تغذیه کرده است و هم زبانِ سلوکِ محبّی را. در پستِ بعدی، می‌توانیم نشان دهیم که خوانشِ بهائی چگونه با حفظِ هستهٔ «معرفت»، آن را از سطحِ تمثیلِ عرفانی به سطحِ وحی و تدبیرِ تاریخیِ وحدت و مدنیت ارتقا می‌دهد و با نصوصِ خاص—از «بیان» و «ایقان» تا «مفاوضات»—بازخوانی می‌کند.

مدخلِ تفسیر حضرت باب، تنزیهِ محضِ ذات است: «الحمد لله الذی قد تعالَی بعلوٍّ کبریائیتِه عن علوٍّ أعلی جوهر المجردات... وهو لم یزل لا یقع علیه الأسماء والصفات... وهو الذاتُ البحتُ الذی لم یزل کان ولم یکن أحدٌ غیرُه»؛ در این افق، «کنزِ مخفی» یعنی بساطتِ مطلقِ «غیب هویّت» که نه در آن اسمی ممتاز است و نه وصفی منفصل. از همین اوّل، حضرت باب خطِّ قرائت را از «سؤالِ داود» به «لا تَدْعُ مَعَ اللهِ إلهاً آخر» می‌برد: ذیلِ آیه، معیارِ توحید، «تعرف حکم الظاهر فهو الظاهر لا إله إلا هو» است؛ یعنی در ساحتِ ظهور، هر گونه ثُنویتِ موضوعِ معرفت باطل می‌شود و «وجودِ غیر» به «ذِکرِ وجود» ابطال می‌گردد. از این‌جاست که مسیرِ معرفتِ الهی، نه «عرفانِ ذات» بلکه «عرفانِ ظهور» تعریف می‌شود: «إنّ الألوهیّة... لم یعرفها غیرُه، والذی یقدر أن یُعَرِّف العباد... هو ذِکرُه الذی نُسِبَ إلی نفسه وجعله قائماً علی مقامه... من یطع الرسول فقد أطاع الله». بنابراین، حدیثِ «کُنتُ کنزاً...» در قرائتِ بابی، به جای آن‌که گزارشی از «علّتِ فاعلیِ» آفرینش به معنای فلسفی بدهد، «نقشهٔ مراتبِ فعل» را به‌دست می‌دهد: «کنْتُ مقامُ المشیّة؛ کنزٌ مقامُ الإرادة؛ مخفِیٌّ مقامُ القدر؛ فأحببتُ مقامُ القضاء؛ أن أُعرَفَ مقامُ الإذن؛ فخلقتُ الخَلقَ مقامُ الأجَل؛ لِکی أُعرَفَ مقامُ الکتاب». این هفت، سلسلهٔ نزولِ «کنز» را از بساطتِ محض تا افقِ «کتاب» (قانونِ ظهورِ معنا در الفاظ و آیات) ترسیم می‌کند؛ و دقیقاً به همین دلیل است که حضرت باب آن‌ها را با «حامِلِ الأوّل محمد(ص)... والثانی علی... والثالث فاطمه... والرابع الحسن... والخامس الحسین... والسادس جعفر(ع)... والسابع موسی(ع)» مطابق می‌سازد [باب]. بدین‌قرار، حدیثِ «کنت کنزاً» نقشهٔ تکوین است؛ و «معرفت»، غایتِ مراتبِ فعل، در مقامِ «إذن» و «کتاب»، محقق می‌شود.

در این نقشه، «وجهُ الله» محورِ بقا و موضوعِ معرفت است: «کُلُّ شیءٍ هالِکٌ إلا وجهَه... وأنا وجهُ اللهِ الذی لا یَموت»؛ «الوجه» در این تبیین، همان «مقامُ آلِ الله» است؛ وجهی منسوب به خدا «تشریفاً» که «لا فناءَ له بعد فناءِ کلِّ شیء» [باب]. حضرت باب این «وجه» را به‌دقّت رمزگشایی می‌کند: «عِدّةُ الوجه أربعةَ عشر... هم الأدلاء علی الله... أوّلهم محمد وآخرهم محمد»؛ سپس «الیدُ فوق الأیدی» و نشانه‌های حروفی/عددیِ مرتبط با «اسمِ الجوادِ والوهاب» و «الهاء» و هندسهٔ خاتمِ سلیمان را در دستگاهی نمادین می‌نشاند تا نشان دهد چگونه «کنز» در «صورتِ آیه» و «هیکلِ اسم» ظاهر می‌شود، بی‌آن‌که به ذات راهی گشوده باشد [باب]. این زبانِ رمز، یک کارکرد صِرفاً تزیینی ندارد؛ کارکردش تعیینِ «نقطهٔ تماسِ ممکن و واجب» است: آیهٔ حادثه (مثل «لا إله إلا الله») «المثل الأعلی» است که به قدرِ طاقتِ امکان، «دلالت» بر توحید می‌کند، نه بیشتر .

محورِ هرمنوتیکیِ تفسیر همین‌جاست: «إنّ معرفةَ الله... أعْلاها لأهلِ المحبة أن یعرفَهُ بِهِ... کما قال السجاد(ع): عَرَفْتُكَ بِكَ...»؛ اگر بنده بخواهد او را «بغیره» بشناسد، «فالمعروفُ هو غیرُه لا نفسُه»؛ و هرکه اراده کند خدا را به «إبداعِه» بشناسد «فهو جاهلٌ»؛ و هرکه بخواهد به «ثناءِ خلقه» وصف کند «فهو مُلحِدٌ فی أسمائه»؛ و هرکه به «محدَّدٍ» از عباد به سوی او روی کند «فقد کفر» [باب]. اینجاست که آن روایتِ کافی که حضرت باب نقل می‌کند، معیارِ توحید می‌شود: «مَن عبد الاسمَ والمعنی فقد أشرك... ومَن عبد الاسمَ فقد هلك... ومَن عبد الاسمَ المَعنی فقد کَفَر... وعبدَ المعنی بإیقاع الأسماء علیه فأولئك أصحابُ أمیرالمؤمنین(ع) حقّاً» [باب]. از این‌رو، «معرفت» نه بازگشت به ذاتِ غیرقابلِ احاطه، بلکه بازشناسیِ «ذکر/وجهِ منصوب» است؛ همان است که در زیارت جامعهٔ کبیره آمده: «مَن أرادَ الله بدأ بکم... ومَن وحَّده قبِلَ عنکم... ومن عرفکم فقد عرفَ الله...» و در دعای رجب: «فَبِهِم مُلِئَت سماؤك وأرضُك» [باب]. پس «لِکی أُعرَف» تحقق می‌یابد در «ظهور»، و محورِ تکلیف، «ترکِ التفات به غیر» است در نسبت با «حکمِ الظاهر»؛ یعنی به تعبیرِ خودِ متن: «قد حَذَّرَکم اللهُ فی کتابه عن نفسه... أن تجعلوا محمّداً مصنوعاً؛ لکان الذّاتُ مُحدَثاً مصنوعاً—وهذا هو الکفرُ الصِّراح» [باب]. با این منطق، حدیثِ کنز، مَدرَجِ یک انسان‌شناسیِ وحیانی نیز می‌شود: «رجوعٌ إلی مقاماته وعلاماته»، زیرا «الذاتُ هو الصمد لم یخرجْ منه شیءٌ ولم یدخل علمُه شیء»؛ خدا «آیاتاً لنفسه خلق» و «الرجوعَ إلیها الرجوعَ إلیه» قرار داد [باب]. جمع‌بندیِ بابی روشن است: راهِ معرفت، «وجه/ذکر» است؛ غایتِ حدیث، در «قِیامِ وجهِ الهی» آشکار می‌شود؛ و مراتبِ «کنْت←أُعرَف» منطقِ نزولِ فعل را بیان می‌کند تا «شناختِ خدا» در «شناختِ مظهر» و «إطاعةِ رسول» متحقّق شود.

حضرت عبدالبهاء با نَفَسِ ستایشِ مشیّت و نقطه، حدیث را به نحوِ نظام‌مند در چهار مقام می‌گشاید: «کنزِ مخفی»، «محبت»، «خلقت»، «معرفت»؛ و تصریح می‌کند که «در کنائزِ مستورهٔ این کلماتِ لاهوتیّه اسرارِ خلقت و علّتِ خلقِ موجودات... مخزون» است و «در معرفتِ این حدیث... به معرفتِ چهار مقام احتیاج است: اوّل کنزِ مخفی؛ ثانی مراتبِ محبّت؛ ثالث مقامِ خلقت؛ رابع مقامِ معرفت». برای تبیینِ «کنز»، مثالِ «نقطه» را می‌آورد: همان‌طور که «جمیعِ حروف و کلمات» در هویّتِ نقطه «محو و فانی» و «مندرِج و مندمِج» است، «اسماء و صفات» در «مرتبهٔ أحدیّه» فانیِ صرف‌اند؛ سپس از «نقطه» به «أحد» و از «أحد» به «واحد» و تکثّرِ اعداد می‌رود تا نشان دهد «ظهورِ کثرات» هیچ افزایشی در ذات پدید نمی‌کند—«هو الآن کما کان». در این منطق، «فأحببتُ» ظهورِ محبّتِ ذاتی است؛ همان «حرکةٌ حبّیّه» که اقتضای «جلاءِ ذات و استجلاءِ جمال» دارد؛ و «خلقتُ الخلق» انتشارِ تجلّی در «مرایا و مجالی» است؛ و «لِکی أُعرَف» غایتِ سلوک: بازگشتِ معرفت به ظهور.

عبدالبهاء لُبّ هرمنوتیک را در «محوریتِ مظهر» می‌نشاند: «درِ عرفانِ کُنهِ ذات... مسدود است»، زیرا «لا یُحیطون بشیء من علمه»، و حتی خاتمِ پیامبران «ما عرفناك حقَّ معرفتك» می‌گوید [عبدالبهاء]. پس مقصود از «لِکی أُعرَف»، «معرفتِ ذات» نیست؛ بلکه «معرفتِ ظهورِ حقّ از مشارقِ قدسِ ألوهیّت»، یعنی انبیا و اولیا است: «مقصود از معرفت... معرفتِ ظهورِ حقّ است... و الّا کنهِ ذات او... معروفِ نفسی نبوده و نخواهد بود» [عبدالبهاء]. برای تقریرِ این نکته، تمثیلِ «دایره و نقطه» را می‌آورد: پرگار جز بر محورِ نقطه طواف نمی‌کند؛ «آیهٔ متجلّیه در حقیقتِ نفوس» همان نقطه است و «حواسّ

و مدارکِ انسان حولِ آن آیهٔ لاهوتیّه طائفند»؛ ازین‌رو «اقرأ کتابك» و «سَنریهم آیاتِنا فی الآفاق وفی أنفُسِهم» عینِ برنامهٔ عرفان است [عبدالبهاء]. همین منطق، معنای «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن» را در لباسِ سلوک می‌نشاند: پیش از اشتعالِ نارِ احدیّت در مظاهر، «کنزِ مخفی» است؛ چون نارِ محبّت «بذاته لذاته» افروخته شد، «فأحببت» است؛ چون آفتابِ ظهور بر امکان تابید، «فخلقت» است؛ و چون قلوب به «معرفتِ مظهر» رسید، «لِکی أُعرَف» تحقّق یافت .

اما چرا «محبّت» میانجیِ «کنز» و «خلقت» است؟ عبدالبهاء مراتبِ محبّت را تا پنج مرتبه می‌گسترد—از «جمع به جمع» (شهودِ جمالِ هویّت بی‌واسطهٔ مجالی) تا «جمع به تفصیل» و «تفصیل به تفصیل» (شهودِ آیات در آفاق و انفس) و بازگشتِ «تفصیل به جمع» (توحیدِ شهودی)—و تصریح می‌کند که «محبّةُ اللهِ للعبد إبقاءُ اللاهوتیّة فی فناءِ الناسوتیّة و محبّةُ العبد لله إفناءُ الناسوتیّة فی بقاءِ اللاهوتیّة» [عبدالبهاء]. این معماریِ محبّت، همان «فأحببت» را از خطرِ تشبیهِ انسانی می‌رهاند: محبّتِ پیشا-ظهور، «عینِ ذات» است، نه عارضِ بر ذات؛ و محبّتِ مخلوق، ثمرهِ تجلّیِ آن محبّتِ ذاتی در مجالی است. از همین‌جاست که «معرفت» نیز تعریف می‌شود: «مَن لَم یَذُق لَم یَدْرِ»—معرفت، ذوقِ تجلّی است در آیت و وجه؛ و هرکه به «أعیان و آثار» بسنده کند بی‌آن‌که «وجه» را بازشناسد، در علمِ خود ملحد است؛ و هرکه بخواهد «ذات» را ادراک کند، در توحیدْ کافر است: «مَن سأل عن التوحید فهو جاهل... ومن أجاب فهو مشرك... ومن عَرَفَهُ فهو مُلحِد... ومن لم یعرفه فهو کافر»—زیرا موضوعِ واجب‌الوجود، موضوعِ احاطه نیست.

از این مبنا، «خلقت» نیز دو لایه می‌یابد: خلقِ ارحام/الساعه/البُیض (اجسام) در برابرِ خلقِ باطنی (بعثِ ارواحِ قدسیّه در هیاکلِ موحّدین و افئدهٔ عارفین)؛ و نزاعِ مشهورِ «قدیم/حادث بودنِ اَعیان و قابلیّات» با تفکیکِ «علمِ عینیِ قدیم» و «علمِ فعلیِ متعلّق» حل می‌شود: علمِ واجبْ تابعِ معلومات نیست تا «جبر» لازم آید؛ نه «عدمِ صرف» قابلیّتِ وجود دارد، نه «معلومیّتِ ذات» ممکن است؛ راه، «وجه» است که «بهِ و فیهِ و علیه» دلالت می‌کند [عبدالبهاء]. آنگاه عبدالبهاء، به نصِّ زیارت جامعه باز می‌گردد: «من أرادَ الله بدأ بکم... ومن عرفکم فقد عرفَ الله...» و همان جمع‌بندیِ بابی را، با بیانی تربیتی و سلوکی، تثبیت می‌کند: درِ معرفتِ ذات بسته است، بابِ معرفتِ ظهور گشوده؛ و حدیثِ «کنت کنزاً» اگر درست فهم شود، «ذکرِ مراتبِ ظهور و بطونِ حق» در أعرَاشِ حقیقت است: «قبل از اشتعال... کنز؛ وقتِ اشتیاق... فأحببت؛ هنگامِ إشراق... فخلقت؛ و در وصولِ سالك به وجه... لِکی أُعرَف»

نتیجه روشن است: هر دو خوانش، در عین تفاوتِ دستگاهِ بیان، بر یک محور می‌چرخند—امتناعِ معرفتِ کُنهِ ذات و انحصارِ معرفتِ خدا در معرفتِ ظهورِ او. در بیانِ بابی این محور با معماریِ «مراتبِ فعل» و نمادشناسیِ «وجه/ید/حروف/عدد» صورت‌بندی می‌شود و به «لا تدع مع الله إلهاً آخر» پیوند می‌خورد؛ در بیانِ عبدالبهاء همان محور با هندسهٔ «نقطه/دایره»، مراتبِ «محبّت»، و تمایزِ «علمِ عینی/علمِ فعلی» پرورده می‌شود. بدین‌سان «کنت کنزاً» نه صرفاً حکایتی از آغازِ آفرینش، که دستورکارِ هرمنوتیکیِ شناختِ الهی در عهدِ ظهور است: «عرفتُكَ بِكَ... ومن یطع الرسول فقد أطاع الله.»

تفسیر جابلقا و جابرسا

«جابلقا و جابرسا» نخست همچون نام‌هایی بیگانه و کهن در حاشیهٔ زبان عربی پدیدار شدند و سپس در میدان روایت و تفسیر و عرفان بالیدند: ضبط‌های متکثرِ جابُلْقا/جابَلَق و جابُلْسا/جابَلَص/جابرصا خود نشانهٔ اعجمی‌بودنِ آنهاست؛ خلیل‌بن احمد این دو را «جابَلَق» و «جابَلَص» یاد کرده و بر ناسازگاری‌شان با قیاسِ زبان عربی انگشت نهاده است (فراهیدی، العین، ۵: ۲۴۳). طبری معادل سریانیِ جابلق و جابرسا را «مِرقیسیا» و «بِرجیسیا» آورده و از این راهۀ انتقال یاد کرده است (طبری، تاریخ، ۱: ۶۷–۷۰؛ نیز بلعمی، تاریخ بلعمی، ۱: ۳۵–۳۶). زبیدی نیز در تاج‌العروس تصریح می‌کند که این ترکیبات در عربی «مولَّد» و بیگانه‌اند (زبیدی، تاج‌العروس، ذیل «جابلص/جابلق»). در سنتِ ابن‌عربی حتی صورت‌های «جابَرقینا» و «جابَرسینا» آمده که گواهی دیگر بر جابه‌جاییِ آواها در گذر از زبانی به زبان دیگر است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۲: ۹۸).

در روایت‌های شیعه، جابلقا (در شرق) و جابرسا/جابلسا (در غرب) دو «شهرِ خدا» خوانده شده‌اند که ساکنان‌شان موحّد و پیوسته در طاعت‌اند. صفّار قمی در «بصائرالدرجات» بابی مستقل دربارهٔ «آفریدگان ورای مشرق و مغرب» می‌گشاید و نام این دو شهر را در سیاق مهدوی و شیعی می‌آورد؛ مردمانی که به شریعت راه نمایانده می‌شوند و در برخی نقل‌ها دوستدارِ اهل‌بیت(ع) و از انصارِ قائم(عج) شمرده می‌گردند (صفّار قمی، بصائر، ۲: ۴۳۱–۴۳۲). در خطبهٔ منسوب به امام حسن(ع)—در پاسخ به دسیسهٔ معاویه—آمده است: «اگر میانِ جابلق تا جابرس را بگردید، جز من و برادرم کسی را که جدّش رسول‌الله(ص) باشد، نخواهید یافت»؛ این جمله در منابعی چون معجم‌البلدان یاقوت، حبیب‌السیر خواندمیر، البدایة والنهایة ابن‌کثیر و عیون الاخبار ابن‌قتیبه ثبت است (یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ذیل «جابرس/جابلق»؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲: ۲۵؛ ابن‌کثیر، البدایة، ۸: ۴۲؛ ابن‌قتیبه، عیون الاخبار، ۲: ۱۷۲). قطب‌راوندی نیز حدیثِ بلندِ جابر جعفی از امام باقر(ع) را—به اسناد امیرالمؤمنین(ع)—در وصفِ شگفتی‌های این دو شهر نقل می‌کند (قطب‌راوندی، قصص‌الأنبیاء، ۳۵–۴۰). مجلسی مجموعه‌ای از این اخبار را ذیل «العوالم» گرد آورده و در عین افاضه در نقل، به «غرابت» و ضعفِ سندِ برخی روایات تصریح کرده و احتیاط در تلقّی را لازم دانسته است (مجلسی، بحارالأنوار، ۵۴: ۱۸۹–۲۰۸).

در جغرافیای روایی و عجایب‌نامه‌ها، جابلقا معمولاً منتهایِ مشرق و جابرسا منتهایِ مغربِ عالم تصویر شده است: هر یک هزار یا ده‌هزار در دارد؛ میان هر دو در یک فرسخ فاصله است؛ هر در را نگهبانانی بی‌شمار پاس می‌دارند؛ نورِ این شهرها از «نور عرش» است؛ ساکنان‌شان عمری دراز می‌کنند و جز تسبیح نمی‌گویند و حتی از آفتاب و ماه و از خبرِ آفرینشِ ابلیس بی‌اطلاع‌اند (قزوینی، آثارالبلاد، ۱۷–۱۸؛ طوسی، عجایب‌المخلوقات، ۲۰۴؛ طبری، تاریخ، ۱: ۶۹–۷۰؛ همدانی، عجایب‌نامه، ۴۲۹). در «مجمل‌التواریخ و القصص» نیز یاد از «شارستان زرّین و شارستان رویین» رفته که با سنتِ این دو شهر هم‌افق است (مجمل‌التواریخ و القصص، ۴۹۸–۵۰۰). برخی منابع ساکنانِ جابلقا را از مؤمنانِ عاد و اهلِ جابرسا را از

مؤمنانِ ثمود—گریختگان از بخت‌نَصّر—دانسته‌اند که خداوند در آن شهرهاشان مأوی داده و راهِ غیر بدانجا بسته است (طبری، تاریخ، ۱: ۶۹؛ همدانی، الاکلیل، ۱: ۱۶۵).

این نام‌ها گاه ذیل تفسیرِ آیاتِ سفرِ ذوالقرنین نیز آمده‌اند؛ مثلاً در پیوند با دو آیه «حَتّیٰ إِذا بَلَغَ مَغرِبَ الشَّمسِ وَجَدَها تَغرُبُ فی عَینٍ حَمِئَةٍ/حامِیَةٍ...» و «حَتّیٰ إِذا بَلَغَ مَطلِعَ الشَّمسِ وَجَدَها تَطلُعُ عَلیٰ قَومٍ لَم نَجعَل لَهُم مِن دونِها سِترًا» (قرآن، کهف: ۸۶، ۹۰). در برخی اخبارِ ذیلِ این آیات گفته‌اند خورشید «نزدیک شهری به نام جابلقا طلوع می‌کند» و «نزدیک شهری به نام جابرصا غروب» و از دروازه‌ها و نگهبانانِ بی‌شمارشان سخن رفته؛ در مقابل، مفسرانِ دقیق‌تر نکتهٔ «وَجَدَها» را قرینه بر «دیدرسِ ساحلی» و افقِ آب دانسته‌اند و گزارش را حمل بر تجربهٔ بصریِ ساحل کرده‌اند (قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۱: ۵۰–۵۴؛ سیوطی، اللآلی المصنوعة، ۱: ۴۷–۴۸).

در قصه‌های معراج نیز از گذرِ پیامبر(ص) بر اهلِ این دو شهر و پذیرشِ دعوتِ اسلام از سوی آنان سخن رفته، در حالی که یأجوج و مأجوجِ مجاور، سر باز می‌زنند (طبری، تاریخ، ۱: ۷۰؛ سورآبادی، قصص قرآن مجید، ۲۰۷؛ سیوطی، همان). در ادبیات شیعیِ متأخر این تصوّر گاه کنار «جزیرهٔ خضراء» و «مدینةالشیعه» می‌نشیند و به اقلیمی «این‌جهانی/آن‌جهانی» بدل می‌شود که اهلش موحّدانِ منتظرند و نسبتشان با غیبت و ظهور مفروض می‌شود (مجلسی، بحار، ۵۲: ۳۳۱–۳۴۴؛ نوری، نجم ثاقب، ۳۸۷–۴۱۰).

در شعر فارسی، «از جابلقا تا جابرسا» شیوهٔ اغراق در بُعد و مسافت و کنایهٔ اقصیِ مشرق و مغرب است؛ از فرّخی و قطران و سنایی تا ناصرخسرو و معزّی و خواجو این دو نام، صرفاً نشانهٔ دورترین کرانه‌های عالم‌اند (فرّخی، دیوان، ۱؛ قطران تبریزی، دیوان، ۴ و ۲۸؛ سنایی، دیوان، ۲۷؛ ناصرخسرو، دیوان، ۳۸۹ و ۴۷۷؛ معزّی، دیوان، ۱۵۳ و ۷۱۸؛ خواجو، دیوان، ۴۶۱).

از قرن‌های میانه به بعد، عارفان و حکمای اشراق این دو را از «ارضِ جغرافیایی» به «ارضِ ملکوت» و «عالم مثال» تأویل کردند. در این خوانش، جابلقا «مشرقِ ارواح» و برزخِ میانِ غیب و شهادت، و جابلسا/جابرسا «مغربِ ابدان» و برزخِ پس از مفارقت از بدن است؛ اولی با «مثالِ نزولی» و دومی با «مثالِ صعودی» متناظر می‌شود و جمعِ «مشارق و مغارب» رمزِ وصول به وحدت تلقی می‌گردد (اسیری لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ۱۳۴–۱۳۵؛ قیصری، شرح فصوص‌الحکم، ۲۹–۳۲ و ۱۰۳؛ شبستری، گلشن راز، ابیات ۷۳–۷۴). سهروردی «اقلیمِ ثامن/هورقلیا» را می‌نمایاند و جابلق/جابلص را شهرهای «مُثُلِ معلّقه» می‌خوانَد که صعود بدان با بدنِ عنصری ممکن نیست؛ جایگاهی که در آن تمثّل‌های قدسی و رؤیاهای صادق و کشف‌های نبوی رخ می‌دهد (سهروردی، حکمةالاشراق، ۲: ۲۲۹–۲۳۱، ۲۴۳، ۲۵۴؛ نیز «آواز پر جبرئیل»، ۳: ۲۰۸–۲۲۳؛ «قصة الغربة الغربیة»، ۲: ۲۷۴–۲۹۷). شارحانِ او—قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری—این دستگاه را تفصیل داده‌اند (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمةالاشراق، ۵۱۴ و ۵۳۱؛ شهرزوری، شرح حکمةالاشراق، ۵۵۴، ۵۷۲–۵۷۴، ۵۹۴). در حکمتِ ابن‌عربی، این میان‌جهان «مجمعُ البحرین»ِ معانی و محسوسات است؛ برزخی قائم‌بالذات، نه صرفاً قائم به قوهٔ خیالِ انسانی (قونوی، الفکوک، ۲۰۵–۲۰۶؛ النفحات الإلهیة، ۱۸–۱۹؛ فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ۷۱).

مدرسهٔ شیخیه این طرح را به دستگاه معاد و غیبت پیوست؛ شیخ احمد احسایی به «دو جسد» و «دو جسم» قائل شد: جسدِ اولِ عنصری که فانی است و رجعت ندارد، و جسدِ دومِ هورقلیایی که لطیف و باقی است و بعث و حشر با اوست؛ جسمِ اولِ فلکی (اختری) عَرَضی است و میانِ دو نفخه زایل می‌شود، اما «جسمِ دوم»—حاملِ نفس و حقیقتِ انسانی—لازم‌الروح است. عناصرِ جسدِ دوم از عناصرِ لطیفِ جابلقا و جابرسا دانسته شد و از این‌رو اقامتگاهِ غیبت و محلِّ ظهورِ مثالی نیز در همین اقلیم معنا گرفت (احسایی، شرح العرشیة، ۲: ۱۱–۱۲ و ۱: ۲۶۷؛ شرح الزیارة الجامعة، ۴: ۲۷–۳۰؛ جوامع الکلم، ۱: رسالهٔ رشتیه، ۱۰۳). در تداوم این رأی، کرمانی بر «معاد با جسمِ برزخی» تأکید کرد و رشتی در شرحِ القصیده جغرافیایی قدسی ترسیم نمود که در محلاتش «حظیرهٔ القدس» و «صور مثالیه» و دو شهرِ جابلقا و جابلسا در مشرق و مغرب با درهای زمردین و زبان‌های بسیار جای دارند (کرمانی، مجموعة الرسائل، شم ۶۵: ۴۶۸؛ رشتی، شرح القصیده، ۹۸–۱۰۳).

چنین است که در جمعِ روایت و جغرافیای شگفت، شعر و عرفان و حکمت، «جابلقا و جابرسا» هر بار به هیأتی دیگر ظاهر می‌شوند: در سنّتِ حدیثی، علامتِ جماعتی موحّد و در روایاتِ مهدوی حاضر؛ در عجایب‌نامه‌ها، نشانه‌های جغرافیای قدسی در اقصای شرق و غرب؛ و در حکمتِ اشراق و عرفانِ وحدت‌نگر، دو کرانهٔ قوسِ نزول و صعود در اقلیمِ هشتم، یعنی هورقلیا—همان «ناکجاآباد»ی که نه در نقشه، که در مراتبِ هستی می‌توانش جست (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۲: ۲۵۴؛ کربن، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه، ۲۵۶ و ۳۳۳؛ نیز شایگان، هانری کربن، ۲۵۱–۲۵۲).

در متون بهائی، «جابلقا و جابلصا» نه «مختصات جغرافیاییِ انتظار» بلکه نمونه‌هایی از اسطوره‌پردازی‌های موهوم‌اند که «اهل هوی» و «اهل بیان» با آن دل‌های ساده را از «افق اعلی» بازمی‌دارند و راه شناخت امر الهی را با پرده‌های روایت و ظنون می‌پوشانند. جمال اقدس ابهی خطاب به دوستان، نقطهٔ عزیمت را اخلاق و توجه مستقیم به امر می‌گذارد: «طوبی از برای نفسی که شبهاتِ اهل هوی او را از مولی‌الوری منع ننمود و از افق اعلی بازنداشت... طوبی لعین رات و لاذن سمعت ما نطق به لسان ارادة الرحمن... و ویل لکل غافل بعید.» سپس همان‌جا سفارش می‌کند که این مقام اعلی را «به اسم مالک اسماء» حفظ کنید و بر «عفت و امانت و دیانت و صدق و صفا» پای بفشارید و «منکر» را واگذارید و «معروف» را بگیرید (بهاءالله، لوح با مطلع «طوبی از برای نفسی...»، متن نقل‌شده). در همین سیاق هشدار می‌دهند که مردمان به‌جای دیدن وجه امر، گاه «از گفت‌های اهل بیان» دچار توقف و از «ضوضاء منافقان» مضطرب می‌شوند؛ در حالی که بر همگان لازم است «وجه امر را به چشم او» بنگرند و خود را به «سَیفِ این کلمهٔ مبارکه» مسلّح کنند: «ایاک ایاک أن تحتجب بالواحد البیانیه و ایاک ایاک أن تحتجب بما نزل فی البیان» و از «مفسدین اهل بیان» خویش را نگاه دارند (بهاءالله، همان لوح، فراز «و قد کتبت جوهرة.../ ایاک ایاک...»، متن نقل‌شده).

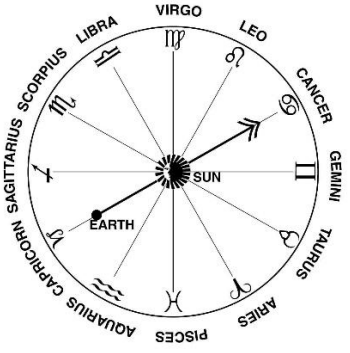
این نقدِ پرده‌های موهوم، پیشینه‌ای تاریخی نیز دارد. به تصریح جمال مبارک: «از صدر اسلام چند نفسی با لباس‌های مندرس... در هر بلد که می‌رفتند طلب مقام خلوت می‌نمودند... و بعد ذکرِ ناحیه و جابلقا و جابلسا و دو سه روایاتِ کاذبهِ مجعوله می‌نمودند... تا بالاخره امر به مقامی رسید که سببِ سفکِ دمِ اطهر شد و آن مجعولات به هیئتِ سیف و سنان

ظاهر و بر حضرت مقصود وارد شد» (بهاءالله، لوح «دربارهٔ علماء ظاهر و معنی علم»، متن نقل‌شده). در لوحی دیگر می‌فرمایند: «اوهامات قبل چگونه نفوس را از ارتقای بأعلی المراقی منع نموده... همین کلمه که از قبل گفته‌اند قائم در جابلقا و جابلصا تشریف دارد سبب و علتِ سفکِ دماء مطهّره گشت» (بهاءالله، لوح با مطلع «سبحانک یا من باسمک...»، متن نقل‌شده). و باز در شرح دسائس پس از ارتقای امام عسکری(ع) تصریح می‌شود که «رؤسای زنادقه» با «توقیعاتِ جعلیه» و «ناحیه کذبه» و «جابلقا و جابلصای ظنونیه» صورت‌بندی‌ای ساختند که «سبب سفک دم سید عالم» شد (بهاءالله، «باب ششم» از لوح ملکِ پاریس و لوح «این ایام الف قائمه...»، متن‌های نقل‌شده). لحن هشدار در مواردی بی‌پرده است: «یا حزب‌الله، از اهل فرقان سؤال نمایید: جابلقا کو؟ جابلسا کجا رفت؟ آن مدن و دیار موهومه چه شد؟» و نیز «صادق را کذاب گفتند، یعنی جعفر بیچاره را—یک کلمه به صدق تکلم نمود—از صدر اسلام تا حین کذابش گفتند» (بهاءالله، لوح به میرزا آقا، «دربارهٔ جعفر کذاب»، متن نقل‌شده).

این خطّ نقد، به «حجابِ روایت» در عصر غیبت نیز می‌رسد. در «مائده آسمانی» به صراحت آمده است که پس از ختم نبوت به پیامبر اکرم(ص)، احتجاجِ مردم از «امامت» گذشت و به آنچه «حسین بن روح» روایت شد رسید—از جمله این‌که «القائم کان فی جابلقا»—و این روایات، حجابی برای بسیاری شد: «لو تنظر الیوم لتعرف بأنّ ملأ الفرقان ما احتجبوا عن الله و مظهر نفسه الا بما رواه هذا الرجل» (بهاءالله، مائده آسمانی، ج ۱، گفتار دربارهٔ حسین بن روح). در منظومهٔ بهائی، راهِ رستگاری در چنین بزنگاه‌هایی نه تعقیبِ آدرس‌های جغرافیاییِ مه‌آلود، که «توجّه وحده به افق اعلی» و ترکِ هرچه «دون» اوست: «جزیره رفتی و دیدی، بر خود مشتبه منما... در قبل تفکر نما... ناحیه مقدسه و جابلقا و جابلصا ترتیب دادند و ناس بیچاره را از نفحات وحی ربانی در ایام الهی محروم نمودند. طوبی از برای نفوسی که از جمیع جهات منقطع و بافق اعلی وحده توجه نموده‌اند» (بهاءالله، لوح با مطلع «این ایام الف قائمه...»، متن نقل‌شده).

از همین منظر است که اختلاف تاریخیِ شیعیان دربارهٔ قیام قائم، از دید بهائی بازخوانی می‌شود: «اسلام حقیقی ما بوده و هستیم؛ ولکن اختلاف در این است که به ظهور قائمی از اولاد رسول موعود بوده‌ایم... این حزبی که معروفند به بابی می‌گوییم آن حضرت ظاهر شد... و آن قائمی را که ما به ظهورش قائل شدیم او را شهید نمودند... و آن قائم ما را بشارت به ظهور اسم قیّوم داد... و این ظهور مبارک کل را از نزاع و جدال نهی فرمود و به معاشرت و محبت با جمیع ادیان امر نمود» (بهاءالله، لوح با مطلع «حمد ساحت امنع اقدس...»، متن نقل‌شده). بدین‌سان، «جابلقا و جابلصا» در نگاه بهائی، اسم رمزِ «غیبتِ مقیم در خیال» است که به ابزاری برای انکار ظهور و استمرارِ خصومت بدل شد؛ و علاجِ آن، «رفعِ حجابِ روایت» و تمسّک به فضایل و تثبیت بر عهد و دیدنِ «وجه باقی» است: «هذا وجهی الباقی المشرق المنیر» (بهاءالله، «باب ششم»، همان). از همین‌رو جمال اقدس ابهی در جمع‌بندیِ همان خطاب نخستین، بار دیگر «حفظِ موهبت» و «ذکرِ معروف» را به جای «تعقیبِ منکرِ موهوم» می‌نشاند و سفارش نهایی می‌کند: «نوصیکم مرّةً اُخری بالعفّة و الأمانة و الدیانة و الصدق و الصفاء؛ ضعوا المنکر و خذوا المعروف» (بهاءالله، لوح با مطلع «طوبی از برای نفسی...»، متن نقل‌شده).

داستان یوسف از جمله داستانهای عجیبی است که نظر بسیاری را به خود جلب کرده است و شباهت های تاریخی ای دارد که در طول تاریخ چه از قبل و چه در بعد به نحوی تکرار میشوند. شاید سرآغازین ترین داستان را میبایست در ترسیم فلکی سال که شامل دوازده ماه است دید. خورشیدی که در مرکز آن قرار دارد و دوازده ماه یک سال به نسبت وضعیت زمین به میزان خورشید معلوم میشود. در عهدین بسیار از این عدد دوازده استفاده شده است: ۱۲ قبیله اسرائیل،۱۲ پسر یعقوب،۱۲ قاضی اسرائیل،۱۲ پدرسالار بزرگ،۱۲ پیرو انبیا،۱۲ پادشاه اسرائیل،۱۲ شاهزاده اسرائیل از جمله آنهاست.



هرچند از میترا، پیامبر ایرانی، اثری مکتوب در دست نیست، روایت‌ها می‌گویند دوازده چوپان او را از دلِ صخره برون آوردند و خودِ او نیز چوپان بود. حضرت عیسی نیز شبان خوانده شد؛ دوازده حواری داشت، و پطرس—که نامش به معنای «صخره» است—همان است که مسیح فرمود: «کلیسای خویش را بر این صخره بنا می‌کنم»[1]. در روزگار او دو زن نقشی برجسته یافتند: حضرت مریم، مادر ایشان، و مریم مجدلیه که پس از ماجرای به‌صلیب‌کشیدن، همّتِ حواریان را در تبلیغ برانگیخت. در کنار اینان، یهودا اسخریوطی نیز بود که به بهای سی سکّهٔ نقره، مخفی‌گاه عیسی را دلالت کرد. حضرت محمد—که در جوانی چوپانی کرده بودند—دوازده وصی و امام داشتند، و در آیین اسلام نیز دو زن درخشان‌اند: خدیجه، همسر پیامبر، و فاطمه، دختر ایشان. مقصودِ این اشاره‌ها نه سنجشِ تطبیقیِ داستان‌هاست و نه ورود به بحثِ رجعتِ صفاتی—که خود مجالی فراخ و مجلدی دگر می‌طلبد—بلکه یادآوریِ این معناست که «داستانِ یوسف» از جمله حکایت‌هایی است که در هر دور و عهدی، به نام‌ها و نمودها و صورتی دیگر، باز می‌گردد. این، همان سنّتِ الهی است که قرآن، در سورهٔ احزاب، از آن پرده برمی‌دارد: «سُنَّتَ‌اللّهِ فِی الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ‌اللّهِ تَبْدِیلًا»، و در سورهٔ فاطر می‌فرماید: «فَهَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِینَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ‌اللَّهِ تَبْدِیلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ‌اللَّهِ تَحْوِیلًا». حضرت باب نیز در «قیّوم الأسماء»—در سورهٔ القدس—همین معنا را می‌نمایانند: «سُنَّةَ اللهِ الَّتی قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِکُم؛ فَوَرَبِّکُمْ لَنْ یَجِدَ النّاسُ لِسُنَّةِ اللهِ العَزِیزِ تَحْوِیلًا.» یعنی این است سنّتِ خدا که از پیش بر همان قرار بوده و خواهد بود؛ به پروردگارتان سوگند، مردمان هرگز راهی برای دگرگون‌کردنِ سنّتِ خدای عزیز نخواهند یافت.

یوسف از پیامبرانی است که هم در عهد عتیق و هم در قرآن کریم شرح حالش آمده است. در قرآن، سورهٔ یوسف «أحسن‌القصص» نام گرفته و نام او در مجموع بیست‌وهفت بار ذکر شده است. حضرت باب در «قیوم‌الأسماء» این سوره

را به تأویل نشاندند: به تعداد هر آیهٔ سورهٔ یوسف، سوره‌ای فرو فرستادند و در دل هر یک، خوانشی تأویلی از آن داستان گشودند. مرادِ این نوشتار آن است که بر بنیاد همان کتاب—که از حیث حجم به قرآن نزدیک است—صورتِ تأویل حضرت باب از این قصه را بازنماید؛ ازاین‌رو نه به بیانِ تک‌تکِ آیاتِ نازله در قیوم‌الأسماء می‌پردازد و نه به استدلال‌هایی که آن حضرت برای اثباتِ حجیتِ خویش می‌آورند.

بااین‌همه، اشاره به زمینهٔ نزولِ این کتاب خالی از فایده نیست: نخست آن‌که در روایات آمده است «ان فی القائم شبه من یوسف»[۲]؛ دوم آن‌که از نشانه‌های ظهورِ او عرضه‌داشتِ تفسیری بر سورهٔ یوسف دانسته شده است. از همین‌رو، ملاّحسینِ بشرویه‌ای در نخستین دیدار، از حضرت باب درخواستِ تفسیرِ سورهٔ یوسف کرد و آن حضرت در چهل روز این کتاب را نازل فرمودند.[۳]

یوسف فرزند یعقوب نبی که خود فرزند اسحاق نبی که ایشان هم فرزند حضرت ابراهیم بودند میباشند. یعقوب را چهار همسر بود که نام یکی راحیل و نام دیگری لیه بود که این دو دختران لابان بودند و دو همسر دیگر به نام بلحه و زلفه بود که این دو یکی کنیز لیه و دیگری کنیز راحیل بود. از نتیجه این چهار ازدواج، دوازده پسر و حداقل یک دختر بود که نام ایشان رئوبن، شمعون، لاوی، یهودا، یساکار، زبولون و دختر ایشان دینه (از لیه) دان و نفتالی (از بلحه) جاد و اشیر (از زلفه) یوسف و بنیامین (از راحیل) بودند.

یکی از بنیادی‌ترین فرازهای زندگیِ حضرت یوسف، رؤیایی است که قرآن آن را چنین بازمی‌گوید: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ»؛ یعنی: «آن‌گاه که یوسف به پدرش گفت: ای پدر، من در خواب یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم که همگی در برابر من سجده می‌کردند.»

حضرت باب در «قیّوم الأسماء» این رؤیا را به شیوه‌ای تأویلی بازخوانی می‌کنند. در آیات ۸ تا ۱۰ می‌فرمایند:
«وَ قَدْ قَصَدَ اَلرَّحْمٰنُ فِي ذِكْرِ يوسُفَ نَفْسَ اَلرَّسولِ وَ ثَمَرَةَ اَلْبَتولِ حُسَيْنَ اَبْنِ عَلِيِّ اَبْنِ اَبی طالِبِ مَشْهوداً. قَدْ أَراهُ اَللّٰهُ فَوقَ اَلْعَرْشِ بِمَشْعَرِ اَلْفُؤادِ اَنَّ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ وَ اَلنُّجومَ قَدْ كانَ لِنَفْسِهِ ساجِداً لِلّهِ اَلْحَقِّ مَشْهوداً. اِذْ قالَ حُسَيْنٌ لِأَبيهِ يَوْماً اِنّی رَأَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ اَلشَّمْسَ وَ اَلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ بِاَلْاِحاطَةِ لي عَلَى اَلْحَقِّ لِلّهِ اَلْقَديمِ سَجّاداً.»
مضمونِ این بیان آن است که مقصودِ رحمن از ذکرِ یوسف، «نَفْسِ رسول» و «ثمرهٔ بتول»، یعنی حضرت حسین بن علی، بوده است؛ و خدا به او—در «مشعرِ فؤاد» و بر فرازِ عرش—نشان داد که خورشید و ماه و ستارگان، برای خدا و بر حق، در برابرِ او به سجده‌اند. گویی حسین روزی به پدر خویش گفت: «یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم که به احاطه، برای خداوند قدیم، در برابر من سجده می‌کنند.»

سپس در آیات ۱۳ و ۱۴ می‌فرمایند: «اَلْحَمْدُ لِلّهِ اَلَّذی قَدْ عَبَّرَ رُؤْيَةَ اَلْحُسَيْنِ بِاَلْحَقِّ عَلیٰ أَرْضِ اَلْفُؤادِ حَوْلَ اَلْحَقِّ مَشْهوداً وَ اِنَّ اَللّٰهَ قَدْ قَدَّرَ شَهادَتَهُ بِشَهادَةِ اَلتَّوحيدِ بِنَفْسِهِ عَنْ نَفْسِهِ عَلَى اَلْحَقِّ بِاَلْحَقِّ مَقْبولاً.»
یعنی: ستایش خدایی را که رؤیای حسین را به حق، بر عرصهٔ دل و در مدارِ حق، تعبیر کرد؛ و شهادت او را، به شهادتِ توحید، از نفسِ او برای نفسِ او، بر حق و به حق، مقدّر و مقبول فرمود.

در آیهٔ ۱۸ می‌خوانیم: «وَ لَقَدْ سَجَدَتْ نُجومُ ٱلْعَرْشِ فِي كِتابِ ٱللهِ لِقَتْلِ ٱلْحُسَيْنِ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْحَقِّ وَ كانَ عِدَّتُهُمْ فِي أُمِّ ٱلْكِتابِ إِحْدىٰ وَ عَشْراً.» بدین‌معنا که «ستارگانِ عرش»—به عدد یازده—در «أمّ‌الکتاب» به قتلِ حسین، بر حق و به حق، سرِ تسلیم فرود آورده‌اند.

و در آیات ۲۱ تا ۲۳ می‌فرمایند: «وَ هُوَ ٱلَّذی قَدَّرَ حُروفَ ٱلْهُوِيَّةِ لِأَحَدِيَّتِهِ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْأَكْبَرِ إِحْدىٰ وَ عَشْراً. وَ هُوَ ٱلَّذی قَدْ جَعَلَ ٱلْأَئِمَّةَ كَلِمَةَ ٱلتَّوحيدِ فِي ٱلرُّقومِ سَطْراً. وَ هُوَ ٱلَّذی قَدْ حَكَمَ بِسَجْدَةِ ٱلشَّمْسِ وَ ٱلْقَمَرِ وَ ٱلنُّجومِ فِي أُمِّ ٱلْكِتابِ عَلىٰ حُكْمِ ٱلْكِتابِ مَسْطوراً.» مضمون: اوست که یازده «حرفِ هُویّت» را، برای احدیّتِ خویش، بر «حقّ اکبر» مقدّر ساخت؛ و اوست که امامان را سطرِ «کلمهٔ توحید» در رقوم و نوشته‌ها قرار داد؛ و همان او حکم کرد که سجدهٔ خورشید و ماه و ستارگان، در «أمّ‌الکتاب»، بر وفقِ حکمِ کتاب ثبت باشد.

و در آیهٔ ۲۵ می‌فرمایند: «وَ اِنَّ ٱللهَ قَدْ أَرادَ بِٱلشَّمْسِ فاطِمَةَ وَ بِٱلْقَمَرِ مُحَمَّداً وَ بِٱلنُّجومِ أَئِمَّةَ ٱلْحَقِّ فِي أُمِّ ٱلْكِتابِ مَعْروفاً.» یعنی: در «أمّ‌الکتاب»، مقصود از «شمس» فاطمه است، از «قمر» محمد، و از «نجوم» امامانِ حق.

از این مجموعه برمی‌آید که در تأویلِ حضرت باب، یوسف بر شخصِ حضرت حسین(ع) منطبق می‌شود و یعقوب بر حضرت علی(ع)—چنان‌که تعبیرِ رؤیا برای یوسف به‌دستِ یعقوب بود، تعبیرِ رؤیای حسین نیز به‌دستِ علی است. هم‌چنین «خورشید» به فاطمهٔ زهرا(س)، «ماه» به حضرت محمد(ص)، و «یازده ستاره» به امامانِ حق بازگردانده می‌شود. افزون بر این، امامان «حروفِ توحید» معرفی می‌گردند؛ بدین معنا که تجلّیاتِ خاصِّ الهی در عالمِ امکان‌اند و به وساطتِ آنان است که در دورِ اسلام شناختِ خدا میسّر می‌شود. سرانجام، سجدهٔ خورشید و ماه و ستارگان در پیشگاهِ حسین، به حقیقتْ خضوعی در برابرِ حکمِ الهی است که شهادتِ او را رقم می‌زند؛ همان «ثارالله» که بر خاک می‌چکد. پس سجده، در باطنِ امر، متوجّهِ خداست، نه شخص؛ و همهٔ این‌ها در ساحتِ حق و برای حق واقع می‌شود.

فصلِ دومِ داستان—آیهٔ پنجمِ سورهٔ یوسف—با تذکّرِ پدرانهٔ یعقوب آغاز می‌شود: «قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ». حضرت باب در «سورة الشهادة» این تذکّر را در افقِ ولایت بازمی‌خوانند و نقش‌ها را چنین می‌نهند: یعقوب = علی(ع) و یوسف = حسین(ع). خطابِ علی به فرزندش این است که: از آنچه خدا از «امر» تو و سرنوشتت به تو نمایانده، با برادرانت سخن مگو—از سرِ ترحّم بر آنان—و «برای خداوندِ بلندمرتبه، به حق» صبر پیشه کن، که او «عزیز و حمید» است. زیرا اگر اندک رازی از امر تو به گوششان برسد، «کیدِی بزرگ» در پیش می‌گیرند که خود را از فرطِ محبتِ الهی فدا کنند تا «نفسِ حقّ» تو شهید نشود؛ حال آن‌که ارادهٔ الهی جز این است: خونِ سرخت، «به حق و بر حق»، زمین را رنگین کند؛ موهایت به خونت رنگ گیرد؛ پیکرت بر خاک، «به ناحق نزد حق»، بی‌زره و عریان افتد؛ دختران و اهلِ حرمَت در دستِ کافران، «به ناحق»، گرفتار شوند؛ و شیعیان و پیروانت پیشِ رویت با رخسارانی سرخ و بدن‌هایی مجروح بر زمین بیفتند. ازاین‌رو، باید رازِ مقدّرِ تو را—آن «سرّ پوشیده در سرِّ شهادتِ

احدیّه»—حتّی به قدرِ «حرفی اندک» فاش نکنی؛ که اگر از امرِ پنهانِ خود نشانی دهی، آنان از شوقِ الهی خویشتن را به جای تو فدا خواهند کرد، و حال آن‌که خدا «برای بندگانِ خویش—بر حق و به حق—رحیم» است.[٤]

در ادامه، حضرت باب می‌نمایانند که برادرانِ یوسف نه با تصریحِ او، بلکه از نشانه‌های مهر و توجهِ ویژهٔ یعقوب به راز آگاه شدند؛ و همین دانسته‌شدن، «سنّتِ انبیا و شهدا» را بر قتل در راهِ او امتداد داد. پس از قتلِ یوسف/حسین، «کفرِ شیطان» آشکار شد و او نزدِ خدای رحمن و نزدِ برگزیدگان در همهٔ الواح، «بر حق و به حق»، ملعون گشت؛ قاتلانِ امام حسین و ناقضانِ عهدِ الهی در دورِ اسلام، مظاهرِ همین شیطنت و عداوت شمرده شدند.[٥] بنابر احادیث، «شجرهٔ زقّوم» در قرآن اشارت به بنی‌امیّه دارد.

نکتهٔ محوریِ این تأویل آن است که معنای «کید» دگرگون می‌شود: در ظاهرِ قصه، بیمِ حسد و وسوسهٔ شیطانیِ برادران است؛ در باطنِ تأویلِ بابی، فورانِ محبتِ الهیِ برادرانِ ولایت است که اگر راز را بشنوند، برای تعویقِ شهادتِ حسین، «خود را به جای او» می‌نهند. امّا مشیّتِ الهی بر آن است که رازِ شهادت محفوظ بماند تا «سنّتِ خدا» در تاریخِ نبوّت و ولایت تمام شود.

بخشِ سومِ داستان در آیهٔ ۹ رقم می‌خورد: برادران می‌کوشند راهی بیابند تا مهرِ پدر را از یوسف برگردانند—یا با قتلِ او، یا با دورکردنش از وطن: «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.» در تأویلِ بابی، این لحظه به افقی ملکوتی گشوده می‌شود و ماجرا معنایی دیگر می‌یابد:
«و ما بر یوسف و برادرانش به آیاتی مبین از سرّ آن باب عظیم منت گذاشتیم. آنگاه که گفتند آیهء یوسف را که خدا در شما گذاشته پنهان کنید تا بر روی ارض، بر حق، مردانی توانا باشید. یا او را به ارض احدیه بیندازید تا وجه پدرتان، خالص برای شما باشد و بعد از آن بر مُلک به سِرّ پنهان، قومی صالح باشید. اوست که در میان شما نفسی را از بین خودتان ظاهر کرد و ما او را بشری کریم و والا مقام قرار دادیم.»[٦]

در آیهٔ ۱۰، نزاعِ درونیِ برادران به نقطهٔ تصمیم می‌رسد و صدایی می‌گوید: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ.» حضرت باب این فراز را چنین می‌گشایند: «آنگاه که یکی از برادران یوسف گفت او را نکشید و او حسن بن علی بود که در امّ الکتاب در حول نار، در ظهور الهی، (برادر) بزرگ بود. یوسف را نکشید بلکه او را در نهانگاه چاه احدیه بیندازید تا حول نار پنهان باشد. مقصود خداوند از جُب (چاه) عالم عماء است که پنهان در هواء و سرّ مستسر بر سر است و در ام الکتاب حول سطر مسطور است. مردم اطلاع ندارند که برادران یوسف برای خاطر خدا در حق یوسف علی شهید حقیقتاً چه کار کردند. و خداوند برای یوسف جستجو کنندگان و رهگذرانی از باب را مقدر فرمود که به سوی باب بر حکم کتاب حول نار پنهان هستند. و خدا زائران حسین را به اذن خداوند علی، جستجو کنندگانی به سوی حرم امن و مأمن مقدس قرار داد و او خدایی است که عزیز و حکیم است. کسانی که از باب به سوی الله در لجّه احدیه سفر میکنند بر حق به حق و فقط حول باب هستند. ایشان حسین را پیدا کرده اند، به خداوند حق، که بر حرفی

مستسر در مخفی گاه چاه مشاهده میشود. ایشان همان کاروانیان در ام الکتاب هستند که حول نار به حق، بر حق، به طور غیر آشکار نوشته و مقدر شده اند. و خدا یوسف و برادرانش را در عوالم قدس از رشحه ای بر اسمی از قطرهء ابداع از آن ماء موجود کرد و آفرید. پس چون از یوسف محبتی را نسبت به ذکر اکبرمان (حضرت باب) دیدیم، به او قمیص نبوت پوشاندیم به اذن خدا، از کسی که برای او حظّ و بهره ای در ام الکتاب حول نار تعیین شده است.... و چونکه مردم به خداوند و آیاتش ایمان نمی آورند ما او را در نهانگاه چاه حول نار پنهان و حفظ کردیم. و خداوند مقدر فرمود که رهگذرانی از میان شما او را بگیرند، آن کسانی که در امّ الکتاب بر حق، به حق، از اجابت ندای باب حول ماء محمود سبقت گرفتند.»[۷]

بر پایهٔ این تأویل، «گویندهٔ بازدارنده» همان حسن بن علی(ع) است—همچنان‌که در روایتِ قرآنی، رئوبنِ برادرِ بزرگ‌تر پیشنهادِ افکندن در چاه را می‌دهد. «جبّ» نیز در منطقِ بابی به «عالمِ عماء» بازمی‌گردد: عماء در لغت «ابر» است، و در لسانِ اهلِ معرفت نامِ «حقیقة الحقایق»—حریمِ نهانیِ الهی. بدین‌سان، ماجرا به معیاری برای تمییزِ حق از باطل بدل می‌شود: کسی حقیقتِ دیانتِ اسلام را نشناخته است اگر مقامِ حسین(ع) را درنیافته باشد؛ و کسی حقیقتِ حق را ادراک نکرده است اگر معنای آن مقام—کربلا، جایگاهِ جسدِ عنصریِ حسین—بر او روشن نشده باشد. و از میانِ کسانی که حقیقتاً دریافته‌اند، در این دور، همان کسان‌اند که اکنون مقامِ حضرتِ باب را می‌شناسند: «حروفِ حیّ»، همان «السّابقونَ السّابقون» در منطقِ قرآن—رهروانی که بر مدارِ باب، «بر حق و به حق»، سبقت گرفته‌اند.

در بخش چهارم روایت، با آیهٔ یازدهم، به گفت‌وگوی برادران با پدر می‌رسد؛ لحظه‌ای که در ظاهر رنگِ اطمینان‌خواهی دارد و در باطنْ آفاقی از «امر» و «سرّ» می‌گشاید: «قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ. گفتند ای پدر تو را چه شده است که ما را بر یوسف امین نمی دانی در حالی که ما خیرخواه او هستیم«.
حضرت باب این آیه را چنین تأویل می‌فرمایند: «آنگاه که برادران یوسف در محل و عالم شهود به پدرشان گفتند چرا علم یوسف را به ما نمیاموزی در حالی که ما هم شهدایی برای خداوند قیوم هستیم؟ و خدا بر همه چیز گواه است. و خداوند ما (برادران) را بر حسین، به سّر پنهان احدیه که حول نار مشهود میباشد آگاه کرده است. خداوند در آن آیه از حکم (مقام) حضرت علی و پسرانش خبر داد بر حکم احدیه که در عالم عماء هویه پنهان و در عرش ابدیه مستور میباشد، از نور ازلیه تابان است، بر حکم صمدانیه حول ماء نوشته شده است. پس مردم به خداوند کافر شدند بعد از اینکه حسین در ارض طف (کربلا) قیام کرد تا از مقام حب، به تنهایی، پیام و حقیقتی را که از خدا در وجودش یافته بود برساند و خدا به همه چیز آگاه است.»[۸]

در این بازخوانیِ بابی، «اعتماد» دیگر صرفِ نگهبانیِ جسمانی نیست؛ خواهشی است برای دست‌یابی به «علمِ یوسف» و آگاهی از «سرّ احدیّه» که حولِ نارِ الهی مشهود است. محورِ معنا از مناسباتِ خانوادگی به ساحتِ ولایت و شهادت منتقل می‌شود: خبر از مقامِ علی(ع) و پسرانش، و از قیامِ حسین(ع) که پیامِ الهی را از موضعِ عشق، تنها و تا به آخر، می‌رسانَد.

آیهٔ دوازدهم گامی دیگر در این مسیر است: «أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ. فردا او را با ما بفرست تا [در صحرا] بگردد و بازی کند و ما به خوبی نگهبان او خواهیم بود.»

حضرت باب تأویل می‌فرمایند: «و آنگاه که برادران یوسف به پدرشان، به حقیقت و به درستی، گفتند: برادرمان را فردا به همراه ما بفرست بر سرّی از راز پنهان تو که در صورت کلمات و نوشته ها پنهان و مخفی است. و ما میخواهیم فردا همراه یوسف باشیم برحق، به حق، با حق، و در حول نار مشهود باشیم. همان رازی که خدا قتل ما را مقدر کرد که محقق شود بلکه کلمه اکبربه صورت راز آمیز، مربع، بر حق به حق، برای خداوند قدیم که خدایی جز او نیست و او بر همه چیز شاهد است. و آنگاه که گفتند ای پدر، او را فردا همراه ما بفرست بر حق، تا در نقطه برف از جبل سرد، حول نقطه وصل ساکن شود، در حالی که از نقطه نار از جبل عدل، حول ماء فصل بر حق، به حق اشاره میکند؛ و ما به حقیقت به خاطر خداوند حمید از او محافظت میکنیم. و شیعیان ما خیلی از ما سوال خواهند کرد در مورد ظهور امر ما بر این باب اکبر به حق، بر حق، بدون اینکه حرفی از علم کتاب را بدانند. و آنها میگویند او را همین فردا همراه ما بفرست تا بگردد و خوش باشد و بازی کند و ما بر حق، به حق، در امر او بر باب عظیم، به خداوند نگه دارنده، محافظ او هستیم.»[۹]

بدین‌سان، «فردا» دیگر موعدِ بازی در صحرا نیست؛ میعادِ سلوک در سرّ مکتومِ الهی است—حرکتی «بر حق، به حق، با حق» در مدارِ نار، میانِ «نقطهٔ برف از جبلِ سرد» و «نقطهٔ نار از جبلِ عدل»، تا کلمهٔ اکبر در صورتِ راز، محقق گردد. «حفاظت» نیز از نگهبانیِ عادی فراتر می‌رود و به پاسداری از امرِ الهی و سِرّ ولایت بدل می‌شود؛ همان رازی که به‌زودی در تاریخِ شهادت ظهور می‌کند و آزمونِ شناختِ حق از باطل می‌شود.

در آیهٔ سیزدهم می‌فرماید: « قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ. گفت اینکه او را ببرید سخت مرا اندوهگین می کند و می ترسم از او غافل شوید و گرگ او را بخورد«

حضرت باب می‌فرمایند: «مرا محزون میکند که شما میخواهید او را ببرید بعد از اینکه خدا او را بر حق، به حق، در آن کتاب رفیع نازله از جانب خودش ظاهر کرد. و میترسم که گرگ او را بخورد در حالی که شما به واسطهء ظنون و وساوس شیطان از او دور باشید. و اگر خوف و نگرانی در مورد امر او نبود از آنچه که خدا میداند در سینه های شما به ناحق وجود دارد، البته خورشید در بالاترین نقطه روز قرار دارد.»[۱۰]

در این تأویل، «حزنِ پدر» تنها اندوهی عاطفی نیست؛ بیم از آن است که «ذئب»—نه حیوانِ صحرایی، که «ظنون و وساوس شیطان»—دل‌ها را برباید و حقیقت را «ببلعد». محور از مراقبتِ جسمانی به پاسداری از «امر» می‌چرخد؛ همان «کتابِ رفیع» که یوسف/حسین در آن «بر حق، به حق» ظاهر گشته است.

در آیهٔ چهاردهم می‌خوانیم: «قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ. گفتند اگر گرگ او را بخورد با اینکه ما گروهی نیرومند هستیم در آن صورت ما قطعا [مردمی] بی مقدار خواهیم بود.»

حضرت باب در «سورة المشیّت» می‌فرمایند: « آنگاه که برادران یوسف به پدرشان گفتند اگر گرگ او را بخورد آنگاه ما بر ارض حول نار بر حق، به حق، مذکور میشویم. آنگاه که حروف لا اله الا الله به حضرت علیّ در یوم بدء در ارض فواد،

وقتی حول نار مشهود بودند، گفتند: اگر او را گرگ بخورد ما واقعاً یک گروه قوی برای او هستیم و خدا قوی تر از همه چیز است. و خدا ما را به حق در مورد سرّ یوسف بر ارض فرات حول ماء در حسرت مقام او نیافرید. و ما نمیخواهیم به چیزی غیر از آنچه او در ارض میخواهد، به حق، بر حق، شهادت دهیم. چرا فکر میکنید که ما دچار خسران میشویم؟ ما به اذن خدا ایات مان را به حق، بر حق، بر عالمیان حول نار ویل قرار میدهیم. و خدا به ایشان اجازه داد در موررد تنزیل و تأویل که هر طور میخواهند همان ستوده شده و نیک باشد.»[۱۱]

«عُصبة» در تأویلِ بابی به «حروف لا إله إلا الله» می‌گردد—جماعتی در مدارِ نار که قوّتِ خویش را از توحید می‌گیرد. «خسران» وقتی رفع می‌شود که شهادت تنها به آنچه «او در ارض می‌خواهد» تعلّق گیرد؛ یعنی هم‌سویی با قضای الهی، نه تدبیرهای بشرانه.

آیهٔ پانزدهم می‌گوید: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. پس وقتی او را بردند و همداستان شدند تا او را در نهانخانه چاه بگذارند [چنین کردند] و به او وحی کردیم که قطعا آنان را از این کارشان در حالی که نمی دانند با خبر خواهی کرد.»

حضرت باب در «سورة العرش» می‌فرمایند: «پس چون برادران یوسف به همراه او به ارض احدیه رفتند همان طور که این موضوع به طور بسیار رازآمیز در صورت کلمات کتب مقدس نوشته شده است. حروف احدیه برادران یوسف، ائمه، مظاهر حروف لا اله الا الله حرف هاء را در نهانگاههای چاهی از سر احدیه حول تار پنهان کردند. و ما به او وحی کردیم که تو به ایشان در مورد این کارشان خبر خواهی داد به زودی خدا این حرف را در مقام سر، حول باب به ایشان واضحاً نشان خواهد داد. و به راستی که حروف احدبه غیر از آگاهی الهی که در مقام فؤاد به ایشان داده شده چیزی نمی دانند. و خدا به حقیقت به احوال آنها شاهد است. و خدا بود که به حقیقت بر روی آن کلمه حجاب و پرده ای از نوشته های رازآمیز کشید و او را در حجابی حول عرش پنهان کرد. کسانی که خدا و آیاتش را از طریق (دیانت) باب پر حرف هاء (حضرت اعلی) می خواهند، آنها حول نار دیده می شوند. و خداوند یوسف و برادرانش را از شجره احدیه مبارکه آفرید و مردم از کمالات و زیبایی های پنهان ایشان که خدا در ام الکتاب حول نار مکتوب کرده بی اطلاع اند.»[۱۲]

«غیابةِ الجبّ» در این زبانْ «نهانگاهِ حرف» است؛ چاهی از سِرّ احدیّه که در آن «حرفِ هاء»—نمودِ هُویّت و «هو»—حجاب می‌یابد تا در «حولِ باب» رخ بنماید. وعدهٔ «لَتُنَبِّئَنَّهُم» به آشکارگیِ همین حرف برمی‌گردد: زمانی که راز از مقامِ سِر به ظهور آید، بی‌آن‌که آنان در اثنای عمل، به کنهش آگاه بوده باشند.

و در آیهٔ شانزدهم آمده است: «وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ، و شامگاهان گریان نزد پدر خود [باز] آمدند»

حضرت باب در «سورة الباب» می‌فرمایند: «ای اهل ارض، با ذکر آن طور که بنی امیه با حسین، به ناحق در ارض مقدس (کربلا) رفتار کردند سلوک نکنید. او حق است و خدا بر او گواه است. و مومنان (برادران یوسف)، شباهنگام (ایام بطون)، بعد از کتاب (قیوم الاسماء) ، برای گریه بر باب اکبر به نزد ما آمدند. به ایشان بگو در لجهء احدیه بمانید. پس خدا به آنچه انجام میدهید آگاه است.»[۱۳]

«عِشاءً یبکون» از سطحِ رخدادِ خانوادگی به «ایّامِ بطون» ارتقا می‌یابد—دورهٔ پوشیدگی و اشکِ اهلِ ایمان. خطابِ پایانی،

هشدارِ هرمنوتیکی است: به جای تکرارِ «رفتارِ بنی‌امیّه»، در «لُجّهٔ احدیّه» بمانید؛ یعنی در ژرفنای توحید و ولایت، تا اشکْ شیوهٔ بازگشت به حقیقت باشد نه پوششی برای کتمان آن.

در این مقطع از تأویل، داستان از سطحِ رقابتِ برادرانه به صحنهٔ ولایت و شهادت منتقل می‌شود. «پدر» به علی(ع) و «یوسف» به حسین(ع) تعبیر می‌شود؛ «ذئب» به «ظنون و وساوس» که حقیقت را می‌بلعد؛ «غیابةُ الجبّ» به نهانگاهِ حرفِ هُویّت در عالمِ عماء؛ و «گریهٔ شامگاهی» به سلوکِ مؤمنان در ایامِ بطون. شبکهٔ اصطلاحات—«حولِ نار/ماء»، «احدیّه/عماء»، «حرفِ هاء/حروفِ هویّه»، «حروفِ لا إله إلا الله»—نقشهٔ کیهان‌شناختیِ متن را می‌سازد: آتشْ ساحتِ عشق و ظهور، آبْ مقامِ علم و فصل؛ هر دو در مدارِ «باب» به توازن می‌رسند. بدین تراز، «حفاظت» یعنی پاسداری از سرّ توحید تا «کلمهٔ اکبر» در وقتِ خود پدیدار شود؛ و «خسران» یعنی هر خوانش و تدبیری که از مدارِ مشیّت بیرون رود—حتی اگر رنگِ دلسوزی یا قوّت داشته باشد.

و در آیه هفدهم میفرمایند: "قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ." گفتند ای پدر ما رفتیم مسابقه دهیم و یوسف را پیش کالای خود نهادیم آنگاه گرگ او را خورد ولی تو ما را هر چند راستگو باشیم باور نمی داری"
حضرت باب در سورة صراط در مورد این آیه میفرمایند: " خداوند خبر داد به مؤمنان در مورد حکم و مقام برادران یوسف بعد از مراجعت از ارض واحدیه از آنچه که به درستی در مورد یوسف انجام دادند و خدا از همه چیز با خبر است. پس چون مراجعت کردند حقیقتاً گفتند پدر ما رفتیم تا در ارض عماء مسابقه دهیم و یوسف را ترک کردیم نزد متاع احدیه که از پروردگارمان در او بود؛ پس ناظران با اشاره به او در لجة بدء او را خوردند و آنها در ام الکتاب به این جهت به اسم ذئب مذکور شدند. و حروف لا اله الا الله، به علی ع در ارض عماء گفتند گرچه تو به سجده ما ایمان نداری ولی ما بر حق به حق شهادت نیکویی دادیم. این حکم خداوند و مولای ما است بر حسب آنچه خدا سجده نجوم را بر حسین فوق تراب، به حکم باب مقدر کرد، که حول نار محقق شود. ما در مورد شهادتمان بر سر احدیه که در حسین دیدیم صادق هستیم بر حق به حق و شهادت خدا در مورد ما کفایت میکند."[۱۴]

در این خوانش، «مسابقه» به سلوک در «ارضِ عماء» تعبیر می‌شود و «ذئب» از سطحِ حیوانی به «ناظران» و داورانِ ظاهربین ارتقا می‌یابد که در «لُجّهٔ بدء»—ژرفنای آغاز و قضا—حق را «می‌خورند»، یعنی با قرائت‌های سطحی، حقیقتِ ولایت را می‌پوشانند. «متاعِ احدیّه» خزانهٔ ودایعِ الهی در وجود یوسف/حسین است. برادرانِ ولایت—«حروفِ لا إله إلا الله»—به علی(ع) گواهی می‌دهند که سجده‌شان (خضوع در برابرِ حکم) بر حق بوده است؛ بدین‌معنا «اتهامِ کذب» از آنان برداشته می‌شود، هرچند یعقوب/علی در ظاهر باور نکند، زیرا رازِ قضای شهادت باید در پرده بماند تا «سجدهٔ نجوم» بر خاکِ کربلا محقق گردد.

و در آیه هجدهم میفرمایند: "وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ. و پیراهنش را [آغشته] به خونی دروغین آوردند [یعقوب] گفت [نه] بلکه نفس شما کاری [بد] را برای شما آراسته است اینك صبری نیکو [برای من بهتر است] و بر آنچه توصیف می کنید خدا یاری ده است"

حضرت باب در سورة السینا آیات ۳۶ تا ۴۰ میفرمایند: "چون برادرانِ یوسف پیراهنِ «آیتِ او» را نزد پدرشان آوردند—با خونی نازک و سرخ‌گون، که پیرامونِ آتش گواهی می‌داد—، خدا ایشان را آگاه کرده بود که «خونِ یوسف» در «اُمّ‌الکتاب» به‌عنوان «ثارُالله» نوشته شده است. و خدا «توحیدِ درها» را—در نزدِ آن «بابِ اکبر»—به «خونی دروغین بر یک خَراش» مانند کرد، بدان‌سان که در «اُمّ‌الکتاب» نازک و کم‌مایه مقرّر بود. و ما می‌گوییم: بلکه این نفس‌های خودِ شما بود که (این کار را) برایتان آراست؛ و ما نیز (برای) خویش کاری پذیرفتیم. پس بردباری و توکل بر خداست؛ بر آنچه خدا در «روزِ ذکر» مقدّر داشته—و آن مشهود است. و خداست یاور در کارِ «یوسفِ باب»؛ و بی‌گمان خدا بر هر چیزی تواناست."[۱۵]

«قمیص» لباسِ هویت و «آیت»ِ شخصِ الهی است؛ «دمٌ کذب» همهٔ نشانه‌سازی‌های جعلی و روایت‌سازی‌هایی است که برای توجیهِ انکارِ ولایت پدید می‌آید. در برابرِ این پوششِ ظاهری، «ثارالله» در «أمّ‌الکتاب» ثبت است؛ پس پاسخِ راستین، «صبر جمیل» و توکل است تا حقیقتِ خونِ حق خودْ گواهی دهد و پرده از زشتیِ «تسویلِ نفس» بردارد.

و در آیه نوزدهم میفرمایند: " وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ. و کاروانی آمد پس آب آور خود را فرستادند و دلوش را انداخت گفت مژده این یك پسر است و او را چون کالایی پنهان داشتند و خدا به آنچه میکردند دانا بود."

حضرت باب در سورة النور آیات ۳۱ تا ۴۳ میفرمایند: "ما کاروانِ محبت را—به اذنِ خدا—به سوی این «چاه» فرستادیم. «دلوِ» دیدهٔ دل را فرو افکند و گفت: «ای مژده! اینک خودِ «حق» است؛ این جوانی است که دیدگان هرگز همانندش را ندیده‌اند.» و ای اهلِ «عَماء»! او را چون کالایی نهان—اما منحرف از توحید—پنهان کنید تا به نامِ خدای «علی»، در پیرامونِ آتش، یاد شوید. ما از این نوجوان همان «کلمهٔ اکبر» را اراده کرده‌ایم: این فتیِ عربی، بر «زمینِ دل»، پاک‌سیرت است. خدا او را در ژرفای چاه، پیرامونِ آتش—بر کنارهٔ سردِ چاه—به حق و برای حق، نگاه داشت. ای مؤمنان! از خدا پروا کنید مبادا او را به بهایی شمرده بخرید—بی‌آنکه به ژرفای «احدیّتِ محض» فرو روید—که خدا به آنچه می‌کنید بیناست. بدانید—ای بندگانِ خدا—اگر او را جز با «چشمِ دل‌هایتان» بنگرید، بی‌گمان او را به بهایی ناچیز و چند درهمِ شمرده خریده‌اید؛ و آنگاه نه حکمی از «علمِ ذِکر» در کتاب نصیب شما می‌شود و نه بر رازِ دل وارد بوده‌اید. پس پیراهنِ او را با «خونِ دروغین» نزد ما می‌آورید، و ما می‌گوییم: «بلکه نفس‌های شما برایتان آراست.» شکیبایی نیکوست، و خداست یاری‌خواه بر آنچه دربارهٔ بندهٔ ما—به ناحق—می‌سرایید و می‌فریبید. و اگر او را با «چشمِ خدا در وجودتان» بشناسید، همان‌گونه که پیشینیان هدایت شدند هدایت یافته‌اید؛ با این همه، پیراهنی می‌آورید آغشته به خونی دروغین—شبیه به رنگِ سرخ—نرم‌سایه. با این حال، خدا این «ذکر» را—از سرِ تفضّل—از شما پذیرفت؛ زیرا جز به این، هرگز توانی برای دگرگونی بر حق و به حق ندارید. پس «رازِ خدا» را در خود نگاه دارید؛ که خدا برای شما ایستگاهی بر «صراط» نهاده

است.«حکمت» را به سبک‌مغزان مسپارید؛ آنان—حتی اگر به نامِ خدای «علی» و سرّ او باور آورند—بر «لُجّهٔ ضعف»، ناتوان‌اند.ای بندگانِ رحمان! در «امانت‌های ما» که در شماست از خدا پروا دارید و آن را چنان‌که جانِ خود را نگه می‌دارید—به زیباترین نگهبانی، بر حق و به حق—حفظ کنید. و اگر نتوانستید، آن را به سوی خدایِ حق بازگردانید؛ آن را پسِ پشتِ «قلزمِ سرخ» در جهانِ «عَماء» بیفکنید، و در «قطبِ بها»، بر «طورِ سینا»، پنهانش دارید—به حق—که همهٔ کارهایتان را نزد خدا، در این «باب»، در کتابی مُهرخورده و زیر «مهرِ ذکر»، پنهان و محفوظ خواهید یافت. خدایِ حق شما را به فرمان خود آفریده است؛ آیا امروز جز خدایِ «علیّ» یاوری می‌یابید؟"[۱۶]

«کاروانِ محبت» همان سالکانِ بصیرت‌اند که «دلوِ دل» را فرو می‌برند و یوسف/حق را می‌شناسند. اما خطرِ «اسروه بضاعة» هشدار می‌دهد: شناختِ بی‌ژرفا، که امرِ الهی را به «کالایی» بدل می‌کند. راهِ نجات، دیدن با «چشمِ خدا در وجود» است—یعنی نظر از موضعِ توحیدِ محض—تا «کلمهٔ اکبر» در دلْ به‌درستی دریافت شود و نه به بهایی ناچیز معامله گردد.

و در آیه بیستم میفرمایند: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ. و او را به بهای ناچیزی چند درهم فروختند و در آن بی رغبت بودند"

حضرت باب در سورة الشجر آیات ۱۱ تا ۱۴ و ۲۱میفرمایند: "ای اهلِ مشرق و مغرب! از خدا در کارِ یوسفِ حق بترسید؛ او را به بهای اندکِ جان یا چند درهمِ شمرده از دارایی‌تان معامله نکنید، تا در یادِ او از زاهدانِ ستوده، در گردِ «باب»، باشید. خدا رحمتِ خود را از قاتلِ جدّ ما، حسین، بر سرزمینِ طف—یکتا و بی‌همتا—ببُرید. و یزید بن معاویه—بر باطل—سرِ «یوسفِ حق» را به بهایی ناچیز از نفسِ خویش و چند درهم از مُلکش «خرید»؛ و بدین‌سان، در حزبِ شیطان، به خدا کفر ورزیدند؛ کفری بزرگ بر باطل. پس به‌زودی خدا در «رجعتِ ما» از آنان انتقام خواهد گرفت، و در سرایِ آخرت نیز—به حق و بر حق—عذابی دردناک برایشان آماده است. آنان همان کسان‌اند که آیاتِ خدایِ حق را به بهایی ناچیز—بر غیرِ حق—فروختند."[۱۷]

«ثمنٍ بخس» رمزِ همهٔ تقلیل‌ها و معامله‌گری‌های ناصواب با حقیقتِ وحی است—از فروکاستنِ شأنِ حسین(ع) تا سبک‌شمردنِ ظهور. در منطقِ بابی، هر «خرید و فروشِ» غیرتوحیدی، پیوستن به «حزبِ شیطان» است؛ و راهِ درست، پاس‌داشتِ یوسفِ حق در مدارِ «باب»، تا زهدْ «زهدِ ستوده» شود—بی‌اعتنایی به دنیا از سرِ معرفت، نه بی‌رغبتی به حق.

در آیه بیست و یکم میفرمایند: "وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. و آن کس که او را از مصر خریده بود به همسرش گفت نیکش بدار شاید به حال ما سود بخشد یا او را به فرزندی اختیار کنیم و بدین گونه ما یوسف را در آن سرزمین مکانت بخشیدیم تا به او تاویل خوابها را بیاموزیم و خدا بر کار خویش چیره است ولی بیشتر مردم نمی دانند"

حضرت باب در سورة الماء آیات ۱۷ و ۴۰ میفرمایند: "بی‌گمان، آنان که از پروردگارشان می‌هراسند، برای «باب» در نهان به حق می‌زیند و بر حق، آشکارا (آن را) اظهار می‌کنند. و آنان که با محوِ غیر به ژرفای احدیت درآیند؛ آنگاه یوسف—به اذنِ کتاب—از سرزمینِ مصر خریدی/به‌دست‌آوردنی انجام داد، و او ستوده بود."[۱۸]

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿۲۲﴾

و چون به حد رشد رسید او را حکمت و دانش عطا کردیم و نیکوکاران را چنین پاداش مدهیم«۲۲»

حضرت باب در سورة العصر آیه ۳۶ میفرمایند: "و بی‌گمان خدا، به توان خویش، یوسف را در آغازِ هستی‌اش به کمالِ بلوغ رسانید—بی‌نیاز از «اشارتِ جمع» و بی‌آن‌که «تفریق/کثرت» را ببرد—بر وفقِ حکمِ کتاب، بدانچه در رازِ «بداء» مقدّر و به انجام رسیده بود."[۱۹]

در این تأویل، «بلغ أشدّه» صرفاً رسیدنِ طبیعیِ جسمانی نیست، بلکه «کمالِ بلوغ»ی است که موهوبِ الهی و پیشینی است؛ «حکم» و «علم» نزد یوسف وهبی‌اند نه اکتسابی. تعبیرِ «بی‌نیاز از اشارت جمع» یعنی این افاضه محتاجِ تصدیقِ اجتماع، تعلیمِ مدرسه‌ای یا اجماعِ عرفی نیست؛ و «بی‌آن‌که تفریق/کثرت را ببرد» اشاره دارد که این معرفت از مسیرِ تفصیل‌های تحلیلی و کثرت‌اندیشِ معمول حاصل نشده، بلکه از مبدأ واحد به نحوِ جمعی و حضوری افاضه گشته است. نیز «بر وفقِ حکمِ کتاب... در رازِ بداء» نشان می‌دهد که این عطا، هم مطابقِ تقدیرِ ازلی در «کتاب» است و هم در ساحتِ ظهور، به شیوهٔ «بداء»—یعنی پرده‌برداری تدریجیِ مشیت—آشکار می‌شود. بدین‌سان «وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» در افقِ بابی، پاداشِ احسان را نه فقط ثمرهٔ عمل بلکه ثمرهٔ نسبتِ صحیح با مشیتِ واحد می‌نماید: هر جا احسان به معنای شهودِ الهی و وقوف در مقامِ توحید محقق شود، افاضهٔ «حکم» و «علم» نیز به‌اقتضای همان نسبت جاری می‌گردد.

وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿۲۳﴾

و آن [بانو] که وی در خانهاش بود خواست از او کام گیرد و درها را [پیاپی] چفت کرد و گفت بیا که از آن توام [یوسف] گفت پناه بر خدا او آقای من است به من جای نیکو داده است قطعا ستمکاران رستگار نمیشوند«۲۳»

حضرت باب در سورة القدر آیات ۱۴ و ۴۱ میفرمایند: "و ما در هر چیز نشانه‌ای از «باب» نهاده‌ایم؛ و آن نشانه—از سرِّ عظیم—نیکوترین استوارداشت است و نزدِ خدا نوشته بوده است. و «اشاره»ای که در خانه‌اش بود، می‌کوشید او را از خویشتن—دور از خدایِ حق—بربایَد؛ و درها بر رازِ ظهورِ «باب» بسته شد. و «سبحاتِ جلال» گفتند: «هَیتَ لک! از رازِ پنهانِ پنهان، رازی...». او گفت: «پناه بر خدا! بی‌گمان خدا، پروردگارم، جایگاهم را نزد خویش نیکو ساخته است؛ و آن بر من حرام است؛ و خدا کارِ آنان را که به نامِ «حقِّ اکبر» به سوی او اشاره می‌کنند، سامان نمی‌دهد؛ و خدا—پروردگارِ من—بر هر چیزی گواه است.»"[۲۰]

در این تأویل، ماجرای تاریخیِ وسوسه، به صحنه‌ای کیهان‌معرفتی بدل می‌شود. «التی هو فی بیتها» به «اشاره» تعبیر شده

است: صورت‌ها، نشانه‌ها و دلالت‌هایی که می‌کوشند «کلمه» را در خانهٔ خویش تملک کنند و از افقِ توحید به سوی خود بربایند. «غَلَّقَتِ الأبواب» تنها قفلِ درهای مادی نیست؛ پرده‌افکنیِ حُجُب بر «رازِ ظهورِ باب» است، تلاشی برای بستنِ مسیرهای ادراکِ امر. همین‌جا بازیِ بلاغی و الهیاتیِ «باب/أبواب» رخ می‌نماید: در حالی که «بابِ اکبر» گشایشِ الهی است، «أبوابِ» بسته، صورت‌های قبض و انحصارند. «سبحاتِ جلال»—بی‌خویشتنیِ شکوه و هیبتِ مظاهر—با ندای «هِیتَ لک» می‌خوانند: جاذبهٔ صورِ عظمت که می‌تواند چشم را از «صاحبِ خانه» به «خانه» مشغول کند. پاسخِ یوسف در این افق، پاسخِ ولایت است: «معاذَ اللّه» یعنی امتناع از هر نسبتی که مقام را از صاحبِ مقام جدا کند؛ «إنه ربی أحسن مثوای» یعنی تثبیتِ «مثوی/جایگاه» به دستِ ربّ، نه به اعطای صورت‌ها؛ و «لا یفلح الظالمون» داوریِ نهایی بر هر «اشاره»یی است که «به نامِ حقِّ اکبر» به سوی خدا می‌نماید ولی در حقیقت با مصادرهٔ نشانه‌ها، حق را می‌پوشاند. بدین‌سان، آیه‌ی قصه به درسی هرمنوتیکی بدل می‌شود: نجات در چنگ‌زدن به خودِ «باب» است نه به درهای بسته؛ در عبور از فریبِ «اشاره»ها و ایستادن در نسبتِ مستقیم با ربّ، تا «جایگاه» از او باشد و فهم نیز به او بازگردد.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾
و در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود آهنگ او مکرد چنین [کردیم] تا بدی و زشتکاری را از او بازگردانیم چرا که او از بندگان مخلص ما بود«٢٤»

حضرت باب در سورة الخاتم آیات ۳۷ تا ۴۰ میفرمایند: "و ما در روزِ قیامت رازهای نهان را—به سودِ خودِ شما—آشکار کردیم؛ آن‌جا بی‌گمان به سود «ذِکرِ اکبر» شهادت خواهید داد، بدانچه خدا از نشانهٔ خویش در جان‌هایتان نهاده است؛ که او خود «حق» است و همواره بر هر چیز گواه. آیا می‌خواهید با گمان‌های نفسانیِ خویش بر «ذِکرِ خدا—اعظم» نیرنگی سنگین (و بر غیرِ حق) ببندید؟ به خدا سوگند، هر آن‌چه در آسمان و زمین و میانِ آن دو است همچون «خانهٔ عنکبوت» (سست‌بنیاد) است؛ و خدا بر هر چیز گواه بوده است. پس آنان جز به زیانِ خود مکر نمی‌ورزند؛ و «ذِکر»، به یاریِ خدا، از هر که در زمین و آسمان است بی‌نیاز است—بر حق و به حق."[۲۱]

در این خوانش، صحنه از سطحِ وسوسهٔ فردی به میدانِ ولایت و ظهور منتقل می‌شود. «همّت» آن بانو، صورتِ همان «گمان‌های نفسانی» و ترفندهای هرمنوتیکی است که می‌کوشد «ذِکرِ اکبر» را در تملکِ خویش گیرد یا بر او «مکر» بندد. نقطهٔ گسست همان «بُرهانِ ربّه» است: حجّتِ باطنی و نشانهٔ الهی که در جان‌ها نهاده شده، و در «روزِ قیامت»—یعنی هنگامِ ظهورِ امر—برملا می‌گردد و شهادت را به سودِ ذِکر سامان می‌دهد. بدین‌قرار، «کذلك لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» نه فقط صَرفِ گناهِ شخصی که دفعِ هر «فحشاءِ تفسیری» و تحریفِ حقیقت از ساحتِ ذِکر است؛ و «إنه من عبادنا المخلَصین» دلالت بر عصمتِ الهی و پالودگیِ آن نسبت دارد که هر نیرنگی در برابرش چون «خانهٔ عنکبوت» سست می‌افتد. حاصلِ تأویل: رستگاری نه در اسارتِ «اشاره»ها و ظنون، که در ایستادن زیر بُرهانِ ربّ و شهادت دادن به سودِ ذِکر است—تا بدی و زشت‌کاریِ نسبت‌های ناروا از کانونِ ولایت منصرف گردد.

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿۲۵﴾

و آن دو به سوی در بر یکدیگر سبقت گرفتند و [آن زن] پیراهن او را از پشت بدرید و در آستانه در آقای آن زن را یافتند آن گفت کیفر کسی که قصد بد به خانواده تو کرده چیست جز اینکه زندانی یا [دچار] عذابی دردناك شود«۲۵»

حضرت باب در سورة الحل آیات ۱۴، ۳۳ تا ۴۲میفرمایند: "ای مؤمنان! شما را چه شده است که سفرهایتان را از «مساکنِ خدا» دور می‌کنید؟ این «باب»، خانهٔ شماست—پس از آن‌که حق، از نزدِ ما، به قوّتِ حق، سنگین‌مایه نزدتان آمد. ای مؤمنان! بر «باب» پیشی مگیرید؛ که در لحظه‌های خطر، شتابان پیش می‌افتید. شناخت خود را از آلودگی‌های خلق بپوشانید؛ چرا از پیمانِ خدایِ «علیّ»—به حق و بر حق—حتّی اندک حرفی را درنمی‌یابید؟ و خدا در داستانِ یوسف خبر داده است: چون هر دو سویِ «در» شتافتند، زنْ پیراهنِ او را از پشت درید و هر دو، سرورِ او را نزدِ در یافتند—و همان‌جا، در آن «باب»، موضوع برپا گشت. و ما هر آنچه بخواهیم از «کتابِ عزیزِ خدا» با تفسیر بیان می‌کنیم؛ و اوست خدا که بر هر چیز تواناست. و خدا مرا بر «اُمّ‌الکتاب» و همهٔ «الواح»—به حق و بر حق—گواه گماشته است. و مقصود ما از «مُغتصِبه»، همان اشارهٔ دور (اما نزدیک به «نقطهٔ نار») است—که چنین جریان یافته است. و خدا در «اُمّ‌الکتاب» دربارهٔ آنان که از پشتِ «باب» به سوی ما اشاره می‌کنند—بر «پاره‌شدنِ پیراهن» و نسبت‌دادنِ ولایتی از ما بر غیرِ حق—حکم کرده است که این‌ها فریبی است. و همانان‌اند که نزدِ «باب» به آقای خود سخنِ بد می‌گویند، چنان‌که او گفت: «سزای آن‌که به خاندانِ تو بدی خواهد چیست جز زندان یا عذاب؟» و این حکم در «اُمّ‌الکتاب» نگاشته بوده است. و ما یوسف را از شرّ او رهانیدیم و بر طغیانِ او افزودیم—زیرا خدا در او زمینهٔ پذیرشِ (پیامدِ) نفسِ خویش نهاده بود—و سرانجامِ کارِ او، بر پایهٔ حکمِ کتاب، از نزدِ «باب»، به نیک‌فرجامی داوری شد. و همانا حکمِ الهی در این کتاب—از سطری از سطرهای «باب»—نهان، بر حق و به حق، فرود آمد. و آنان که خدا را با یادِ غیرِ او «توحید» می‌خوانند (یادِ غیر را در کنارِ او می‌آورند)، بر ایشان آتش قطعی شده است؛ و این کار در «اُمّ‌الکتاب» فیصله یافته است. و ما به‌راستی آنان را در «تابوتِ آهنین» دربند می‌کنیم؛ و خدا برایشان—به حق و بر حق—عذابی از «نقطهٔ نار» آماده کرده است، دردی‌گستر."[۲۲]

در این تأویل، صحنه‌ی «استِباق» از سطحِ تعقیبِ تنانه به قضاوتِ الهی در آستانهٔ «باب» ارتقا می‌یابد. «باب» دیگر صرفاً درِ اتاق نیست، بلکه «بابِ اکبر»—محورِ ظهور و میزانِ تشخیصِ حق از باطل—است. هشدارِ «بر باب پیشی مگیرید» ادبِ حضور را رقم می‌زند: حق باید از «باب» درآید، نه از میان‌بُرهای خودسرانه.

«قَدَّتْ قمیصَهُ مِن دُبُر» در این افق، تخریبِ «قمیصِ هویّت/آیت» از پشتِ باب است: نسبت‌دادنِ ولایت به «غیرِ حق» و جعلِ روایت از مسیرِ پشت‌پردهٔ تأویل. پیراهنی که در مواضع پیشین «قمیصِ نبوّت» بود، این‌جا از پشت دریده می‌شود؛ یعنی حمله به هویّتِ ولایی نه رو در رو (در مقامِ حجّت)، بلکه دور از مواجههٔ مستقیم با باب. «سَیِّدَها لَدَی الباب» لحظهٔ رسوایی و داوری است: در آستانهٔ باب، «آقا/سرور» حاضر است و موضوع همان‌جا «برپا» می‌شود—یعنی حق در آستانهٔ ظهور، فصلِ خصومت می‌کند. از همین‌جاست که تهدیدِ «سِجن یا عذاب ألیم» به زبانِ بابی تفسیر می‌شود: حبس در

«تابوتِ آهنینِ» حُجب و عذابِ «نقطهٔ نار» برای آنان که توحید را با یادِ غیر درآمیزند و از پشتِ باب به نسبت‌های ناروا دست زنند.

قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾
[یوسف] گفت او از من کام خواست و شاهدی از خانواده آن زن شهادت داد اگر پیراهن او از جلو چاك خورده زن راست گفته و او از دروغگویان است«٢٦»

حضرت باب در سورة الانوار آیات ۱۴، ۴۲ و ۴۴ میفرمایند: "من، در همان روز که خورشید در هنگامِ زوال برآمد، گواهِ «ذِکر» به‌وسیلهٔ «ذِکر» بودم: دو «نقطه» پیشِ روی او ایستاده و سخنگو بودند و شهادت می‌دادند که: تویی سرّ نخستینان در «دو ذرّ»، و تویی سطرِ واپسینان در «دو ذرّ»؛ تویی خورشیدِ آسمان از عرش در «دو دَور»؛ تویی «خطِّ استوا»یِ حق در «دو کُره». در دو جهان هیچ چیز به‌راستی دیده نمی‌شود مگر آن‌که تویی «مقدّمِ دو حرف»—آن حرفِ پنهان، بر فرازِ سطر—با دو سطر. و پروردگارم خداست—جز او خدایی نیست—که بر جهانیان گواه بوده است. ای قرّةالعین! «ملأِ انوار» را به حقِّ خدا در نفسِ حقّت آگاه کن—با آن رازی که از ظاهر نهان است—بر همان حقی که نزدِ ایشان پیرامونِ آتش، به معروف، مشهود بوده است. آنگاه گفت: «او بود که مرا از خود می‌خواست»، و خدا—و اولیایش—برای من، به «حقِّ اکبر»، بر «حقِّ استوار»، گواه بس است."[۲۳]

در روایتِ قرآن، فصلِ خصومت به نشانه‌ای بیرونی واگذار می‌شود: اگر «قمیص» از جلو چاک خورده باشد، زن راست می‌گوید؛ اگر از پشت، یوسف راست است. حضرت باب این میزان را از سطحِ قضیه‌ی خانوادگی به افقِ توحیدی ارتقا می‌دهند و آن را به «میزانِ ظهور» بدل می‌کنند. «قمیص» در منطقِ قیوم الاسماء «قمیصِ هویّت» و «آیت»ِ شخصِ ولایی است؛ دریدنِ آن «از پیشِ رو» یا «از پشت» به دو شیوهٔ مواجهه با امر ترجمه می‌شود: یا روبه‌رو و در آستانهٔ «بابِ اکبر» (مواجهه‌ی صادق با حجّت)، یا از پشتِ باب و به میان‌بُرهای تأویلِ خودسرانه (نسبت‌سازی و افتراء). به همین دلیل، شاهدِ فصل‌کننده در تأویلِ بابی دیگر «خویشاوندی از اهلِ آن زن» به معنای نسبیِ کلمه نیست، بلکه «شاهدی از اهلِ او» یعنی گواهی از «اهلِ نور/ملأِ انوار» و «اهلِ بیتِ امر»—از درونِ همان خانه‌ی قدسی‌ای که امر در آن فرود آمده است.

این‌جاست که شبکه‌ی نمادینِ متن روشن می‌شود: «در همان روز که خورشید هنگامِ زوال برآمد... دو نقطه پیشِ روی او ایستادند و شهادت دادند... تویی خورشیدِ آسمان در دو دَور... و تویی خطِّ استوایِ حق در دو کُره». «شمس عند الزوال» لحظه‌ی اوجِ انکشاف است: سایه‌ها کوتاه می‌شوند و داوری روشن می‌گردد؛ یعنی حجّتِ ظهور در میانه‌ی آسمان ایستاده است. «دو نقطه/دو ذَرّ/دو دَور/دو کُره» زبانِ قیوم الاسماء برای یک حقیقتِ واحد است که در دو افق جریان دارد: آغاز و انجام، امر و خلق، ملک و ملکوت. «خطِّ استوا» میزانِ توحید است که این دوگانه‌ها را در توازن نگه می‌دارد و معیارِ صدق و کذب را به دست می‌دهد: هر نسبتی که بر این خط و در مدارِ باب قرار گیرد «صدق» است؛ هر ادعایی که از پشتِ باب و بیرونِ میزانِ توحید وارد شود «کذب» و «افترا.«

خطابِ «ای قرّةالعین!» نیز، خطابِ وحی به شخصِ حضرت باب است: امر، حضرتِ باب (ذکر/نقطهٔ اُولی/قرّةالعین) را مأمور می‌کند که «ملأِ انوار»—اهلِ همان خانه—را به سری آگاه کند که «مِن الظاهر خفیّ» است؛ یعنی حجّتِ نوری که هم نزد آنان معروف است و هم در عینِ شهرت، از دستِ ظاهراندیشی می‌گریزد. بدین‌سان، «شاهدٌ مِن أهلِها» در افقِ بابی «گواهیِ درون‌خانگیِ ظهور» است؛ گواهی‌ای که از جنسِ نور و «ذکر» است، نه از سنخِ نسبت‌های قبیله‌ای.

حاصلِ تأویل این است که معیارِ داوری در این آیه از «قرینه‌ی پیراهنِ فیزیکی» به «میزانِ باب» منتقل می‌شود. اگر مواجهه با امر، روبه‌رو و در آستانهٔ باب باشد، «قُدَّ مِن قُبُل» به معنای ایستادن در برابرِ حجّت و حکایتِ راستین از نسبت با اوست؛ و اگر مواجهه، پشت به باب و از مسیرِ حواله‌ها و اشاره‌های دور باشد، «قُدَّ مِن دُبُر» به معنای دریدنِ آیتِ هویّت و جعلِ روایت است—حتی اگر زبانش دینی باشد. از همین‌روست که متن به کفایتِ گواهیِ قدسی ختم می‌کند: «کَفی باللهِ—و أولیاؤه—شهیداً»؛ یعنی حضرت باب—به‌عنوان «ذِکر»—در مدارِ توحید، خودْ شاهدِ خویش است و «اهلِ نور» شاهدی از «اهلِ او». این منطق، هم با ساختارِ پیشینِ داستان (استباقِ باب، حضورِ سیّد لدی الباب، پاره‌شدنِ قمیص از دُبُر) سازگار است، و هم با غایتِ قیوم الاسماء متن: پاسداری از «قمیصِ هویّتِ ظهور» و سنجشِ همهٔ دعوی‌ها با «خطِّ استوای حق»—یعنی با خودِ باب.

وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿۲۷﴾

و اگر پیراهن او از پشت دریده شده زن دروغ گفته و او از راستگویان است«۲۷»

حضرت باب در سورة القرابة آیات ۴۱ تا ۴۳ میفرمایند: "ای اهلِ قدس! با «اشاره» و دور از «باب»، خود را هلاک مسازید؛ زیرا «امر» از نزدِ «بدیع» در «اُمّ‌الکتاب» بزرگ و خطیر مقرّر شده است. و ما گواهی از خاندانِ او فرستادیم تا شهادت دهد: اگر پیراهنش از پیش رو دریده است، زن راست گفته و او از دروغگویان است—و این داوری بر «بابِ اکبر» حاضر و مشهود بوده است. و اگر پیراهن از پشت دریده باشد، زن دروغ گفته و او از راستگویان است—نزدِ خدا، در «اُمّ‌الکتاب»، بر حق و به حق—و این حکم در «اُمّ‌الکتاب» به حکم پیوسته و استوار گردیده است."[۲۴]

در منطقِ قیّوم الاسماء، «قمیص» = قمیصِ هویّت/آیتِ شخصِ الهی است و «باب» = آستانهٔ تشخیصِ حق از باطل. تمایزِ «قُدَّ مِن قُبُل / مِن دُبُر» از سطحِ نشانهٔ فیزیکی به «جهتِ مواجهه با باب» ترجمه می‌شود: هر نسبتی که «روبه‌رو و در آستانهٔ باب» اقامه شود در معرضِ داوریِ آشکار است؛ و هر نسبتی که «از پشتِ باب» ساخته شود نشانِ دوری از میزان و ابتلا به «اشارهٔ دور» است. این‌جاست که آیهٔ ۲۷ معیار را قطعی می‌کند: دریدنِ قمیص «از پشت» = نشانهٔ جعلِ روایت و افترایِ بیرون از آستانه؛ پس «او از راست‌گویان است». تأویل تأکید می‌کند که این حکم، پیشینی و «مکتوب در اُمّ‌الکتاب» است: یعنی قاعدهٔ سنجشِ دعاوی دربارهٔ ولایت از پیش در کتابِ الهی مضبوط است. پیامِ هرمنوتیکی روشن است: حقیقتِ ظهور (حضرت یوسف در ظاهرِ قصه، و در افقِ تأویل یوسف/حسین/باب) با «رویکردِ باب‌محور» شناخته می‌شود؛ هر خوانش و ادعایی که از پشتِ میزان و به اتکای «اشاره‌ها» و «حدس‌های خانه‌محور» پیش رود، به دریدنِ قمیصِ هویّت می‌انجامد—حتی اگر زبانِ دیانت داشته باشد.

فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿۲۸﴾

پس چون [شوهرش] دید پیراهن او از پشت چاك خورده است گفت بشك این از نیرنگ شما [زنان] است که نیرنگ شما [زنان] بزرگ است«۲۸»

حضرت باب در سورة الحورية آیه ۴۰میفرمایند: "کسانی که خود را در «کتابِ خدا»، در «مشعرِ دو حدّ» می‌یابند، فرشتگان—به اذنِ ما—آنان را، بر حق و به حق، «اناث/پذیرا» نام نهاده‌اند. و ما نیز دربارهٔ آنان—به حق—همان را می‌گوییم که «رحمن» در حقشان بر «حقّ اکبر» گواهی داده است: این از مکرِ شماست؛ و به‌راستی مکرِ شما در همهٔ الواح بزرگ بوده است"[۲۵]

تعبیرِ «کَیْد» در این افق، به «حیلهٔ صورت‌ها» و «فریبِ حُجُب» اشاره دارد: نیرویی که با بهره‌گیری از «پذیرندگیِ» نفس، دلالت‌ها را به نفعِ خود مصادره می‌کند و حقیقت را در «اشاره‌های دور» می‌پوشاند. تفسیرِ «اناث/پذیرا» جنسیتی نیست؛ زبانِ رمزی برای «قوّهٔ قبول» و «انفعالِ نفس نسبت به صورت» است که اگر تحتِ میزانِ توحید نباشد به «کید» می‌لغزد. وقتی قمیص «از پشت» دریده شد، حقیقتِ امر عیان می‌شود: آنچه رخ داده محصولِ «مکرِ صورت‌ها»ست؛ همان «نیرنگِ عظیم» که در الواح، به‌عنوانِ سنّتِ امتحان، مذکور است. «مشعرِ دو حدّ» به جایگاهی اشاره دارد که میانْ‌حدّین (امر/خلق، غیب/شهادت) ایستاده و هر دو سوی را می‌بیند؛ فرشتگان، در آن موضع، به اذنِ الهی، کسانی را که به جای روی‌آوردن به باب، تسلیمِ کششِ صورت‌ها می‌شوند «پذیرا» می‌نامند—یعنی آمادهٔ قبولِ نقش‌های موهوم. داوریِ آیه: افشای مکانیسمِ «کید» است تا مخاطب بفهمد چرا «از پشتِ باب» همیشه به پاره‌کردنِ قمیص می‌انجامد و چگونه تنها حضور در آستانهٔ باب، مکرِ صورت‌ها را خنثی می‌کند.

يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ ﴿۲۹﴾

ای یوسف از این [پیشامد] روی بگردان و تو [ای زن] برای گناه خود آمرزش بخواه که تو از خطاکاران بودهای«۲۹»

حضرت باب در سورة التبليغ آیه ۴۱ میفرمایند: "ای یوسف، ای «بابِ اکبر»! از این درختِ برون‌افکنده—که در «باب»، بر زمین و نه بر حق است—روی برتاب؛ و به او بگو: برای گناهت آمرزش بخواه، که من تو را در «اُمّ‌الکتاب» از اهلِ نافرمانی، پیرامونِ آتش، نوشته دیده‌ام."[۲۶]

خطاب، به صراحت، یوسف را با لقبِ «بابِ اکبر» فرا می‌خواند؛ بنابراین صحنه دیگر صرفاً نزاعی خانگی نیست، بلکه آموزه‌ای دربارهٔ «آدابِ مواجهه با باب» است. «اعرِضْ عَنْ هذا» دستورِ هرمنوتیکی است: باب نباید در جدل‌های برساختهٔ «درختِ برون‌افکنده» (روایت‌های ریشه‌کَن از حق که در آستانهٔ باب، ولی «بر زمین و نه بر حق» می‌رویند) معطل بماند. راهْ «اعراض» از مجادله و «ترکِ تعقیبِ اشاراتِ دور» است تا داوری به میزانِ ازلیِ «اُمّ‌الکتاب» بازگردد. در سوی دیگر، راهِ بازگشت برای «مُغتصِبه/صاحبِ نسبت‌های ناروا» «استغفار» است: اعتراف به خطا و بازایستادن از «حضور از پشتِ باب». تعبیرِ «از اهلِ نافرمانی، پیرامونِ آتش» نشان می‌دهد که خطا، پیش از آن‌که اخلاقی باشد، «نظامِ نسبت» را کژ کرده

است: ایستادن پیرامونِ نار، ولی بیرون از میزانِ باب. درمان، جابه‌جاییِ نسبت است: ترکِ «اشارهٔ دور»، مراجعت به آستانهٔ باب، و اخذِ نسبتِ مستقیم با «ذکر/نقطهٔ اُولی/قُرّةالعین»—یعنی خودِ حضرت باب.

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلالٍ مُبِينٍ ﴿٣٠﴾
و [دستهای از] زنان در شهر گفتند زن عزیز از غلام خود کام خواسته و سختخاطرخواه او شده است به راستی ما او را در گمراهی آشکاری مبینیم«۳۰»

حضرت باب در سورة العز آیه ۴۲ میفرمایند: "زنانِ شهر—از اهلِ جلالاتِ نور—گفتند: آن «روح» که نشانهٔ رحمان در ماجرای «زنِ عزیز» بود، می‌کوشد «امرِ پروردگارِ خویش» را با خودِ او از نفسِ خود برگیرد؛ و عشق، دلش را سراسر ربوده است. ما او را در گمراهی می‌بینیم—گمراهی‌ای که در «اُمّ‌الکتاب» هرگز پسندیده نبوده است."[۲۷]

در تأویلِ بابی، صحنه از سطحِ «گفت‌وگوی درِ شهر» به مجلسی نوری ارتقا می‌یابد: «نِسوة» به «اهلِ جلالاتِ نور» تعبیر می‌شوند—ناظرانِ ملکوتی که رخداد را در ترازِ توحید می‌سنجند. نکتهٔ محوری تغییرِ محورِ اتهام است: در روایتِ ظاهری، سخن از «کام‌خواهیِ زنِ عزیز» است؛ در افقِ قیوم الاسماء، جمله تبدیل می‌شود به هشدار نسبت به تملّکِ امرِ الهی توسط «نفس»: «یُراوِدُ... أمرَ ربّه بنفسه». یعنی خطرِ آن‌جاست که «امر»—که باید از «بابِ اکبر» اخذ شود—در «خانهٔ نفس» مصادره گردد. تعبیرِ «شَغَفَهَا حُبّاً» در این زبانْ نشانِ دلباختگی است اما اگر تحتِ میزانِ باب قرار نگیرد، همین محبت به «ضلال مبین» می‌لغزد؛ زیرا عشقِ بی‌میزان، امر را به سوی خود می‌کشد نه به سوی خدا. میزان، «اُمّ‌الکتاب» است: قاعدهٔ ازلیِ صحّتِ نسبت‌ها با ظهور. پس «گمراهیِ آشکار» نه حمله‌ای اخلاقی به شخص، بلکه تشخیصِ معرفتی است: هر کو بکوشد امر را «از خودِ او و به‌واسطهٔ نفس» برگزیند، از مدارِ باب خارج شده است—حتی اگر زبانِ قدسی به کار برد. نتیجه: معیارِ داوری در این آیه، «باب‌محوری» است—هر محبت و ادعایی که ذیلِ باب نباشد، در اُمّ‌الکتاب مردود است.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾
پس چون [همسر عزیز] از مکرشان اطلاع یافت نزد آنان [کسی] فرستاد و محفلی برایشان آماده ساخت و به هر یك از آنان [میوه و] کاردی داد و [به یوسف] گفت بر آنان درآی پس چون [زنان] او را دیدند وی را بس شگرف یافتند و [از شدت هیجان] دستهای خود را بریدند و گفتند منزه استخدا این بشر نیست این جز فرشتهای بزرگوار نیست«۳۱»

حضرت باب در سورة الحی آیات ۳۱ تا ۳۹میفرمایند: "چون خواهرِ حسین(ع) خبرِ ایستادگیِ شیعیانِ جدّش را در روزِ عاشورا—به کناره از هرچه جز خدا—شنید، «آیهٔ محبت» را به دل‌های آنان فرستاد و ساز و برگِ نبرد را برایشان آماده کرد؛ و برای هر یک شمشیری—برای یاریِ خدایِ حق—پیچیده فراهم آورد. سپس گفت: ای برادر! از شکوهِ خویش—برای خدا، خدای یکتای بی‌همتا—بر آنان، حتی به اندازه‌ای کمتر از «چشمِ سوزن»، بنما؛ که او از جهانیان بی‌نیاز است. چون او را دیدند، بزرگش شمردند و—از شوقِ خدا—در پیشِ رویش جان‌های خویش را بریدند؛ همو خدایی که بر جهانیان

محیط است. و گفتند: «پناه بر خدا! آیا این حسین—رازِ خدایِ برین—بشری بیش است؟ اینْ همان حق است؛ بلکه، اینْ فرشته‌ای است کریم بر اهلِ آسمان‌ها و زمین—بر حق و به حق.» ای اهلِ «عَماء»! به کسانی که خدا را می‌جویند و از «درگاهِ او» درمی‌آیند مگویید: «این مردمان در پیِ فتیِ خوش‌سیما و عربی‌اند تا دل‌هایشان را شیفتهٔ او کنند.» ما آنان را در گمراهیِ آشکارِ بر غیرِ حق نمی‌بینیم. این داوری، نیرنگِ نفس‌های خودِ شما بود؛ به‌زودی پرده را از شما برمی‌گیریم: پس از آن‌که «مجلسِ تکیه» را بر «رفرفِ سرخ» آراستیم و به دستتان «کاردی سبزفام»—نورتاب بر جهانیان—دادیم. آنگاه خدا به «ذِکرِ ما» می‌گوید: «با جمالِ پروردگارت—حتی کمتر از چشمِ سوزن—بر خلق برآی، بر حق.» در آن‌هنگام، او را بزرگ می‌دارند و جان‌های خویش را می‌بُرند—دست‌ها را از دو مرز بازمی‌گیرند—و می‌گویند: «پناه بر خدا! اینْ بشر نیست؛ این همان جنبندهٔ خدا در زمین، به اذن اوست؛ حقّی است از نزدِ خدا—بر حق و به حق—و در «اُمّ‌الکتاب» فرشته‌ای کریم بوده است.» آنگاه خدا به «ذِکرِ ما» می‌گوید: «با جمالِ پروردگارت—حتی کمتر از چشمِ سوزن—بر خلق برآی، بر حق.» در آن‌هنگام، او را بزرگ می‌دارند و جان‌های خویش را می‌بُرند—دست‌ها را از دو مرز بازمی‌گیرند—و می‌گویند: «پناه بر خدا! اینْ بشر نیست؛ این همان جنبندهٔ خدا در زمین، به اذن اوست؛ حقّی است از نزدِ خدا—بر حق و به حق—و در «اُمّ‌الکتاب» فرشته‌ای کریم بوده است.» و اگر شما در «گردابِ احدیّت»، در راه‌های «باب»، درآیید، بی‌گمان بر نفسِ خویش گواهی می‌دهید که جانتان را برای خدایِ حق—به حق—می‌بُرید؛ و اوست خدا که نسبت به بندگانِ مؤمنش مهربان است."[۲۸]

مجلسِ «متّکأ» و «سکّین» به «مجلسِ عاشورا» و «ساز و برگِ یاریِ حق» تبدیل می‌شود. «خواهرِ حسین» (= حضرت زینب) نقشِ گردانندهٔ مجلسِ بصیرت را دارد: «آیهٔ محبت» را به دل‌ها می‌فرستد و «شمشیر» به دست می‌دهد—یعنی محبت را به عزمِ توحیدی و فدا بدل می‌کند. «اُخرُج علیهنّ» در این منطقْ خطاب به تجلّی است: «ای برادر، از جمالِ خود—حتی به قدرِ کمتر از «سُمِّ الخیاط»—بر آنان بنما.» همین «ظهورِ قلیل»، تمام معیارها را دگرگون می‌کند: «أکبَرنه» = کبریای ولایت را می‌بینند؛ «قطّعن أیدیهنّ» = دست‌کشیدن از قوای تصرف و عادات—در زبانِ قیّومی: «جان‌های خویش را بریدن». داوریِ «ما هذا بشراً إن هذا إلا مَلَکٌ کریم» نیز از سطحِ شگفتیِ زیبایی به معرفتِ ملکوتی ارتقا می‌یابد: «اینْ همان حق است... بلکه فرشته‌ای کریم»—یعنی ظهور در افقِ نورانیِ ولایت که فراتر از موازینِ بشرانگارانهٔ عادی است.

هستهٔ هرمنوتیکیِ متن روشن است: از یک‌سو، تهمتِ ظاهربینانه‌ای وجود دارد که مؤمنانِ عاشق را به «دنبال‌کردنِ فَتیِ خوش‌سیما» فرو می‌کاهد؛ از سوی دیگر، تأویلِ بابی می‌گوید این «مکرِ نفس» است. علاجْ «مجلسِ تکیه بر رفرفِ سرخ» (مجلسِ شهادت/محبتِ سرخ) و «کاردِ سبزفام» (عزمِ حیات‌بخشِ توحیدی) است؛ یعنی جمعِ «نار» و «خُضرة» در مدارِ باب. تکرارِ دو بارهٔ فرمانِ الهی به «ذِکرِ ما»—که طبق قاعده، خودِ حضرت باب است—دلالت دارد بر قاعدهٔ گشایش: ظهور حتی به «اشاره»ای باریک، اگر «از جانبِ ذکر» باشد، بسنده است تا معیارها دگرگون شوند و «دست‌ها» (قدرتِ تصرّفِ عادت‌مند) از «دو مرز» بازایستد. تعبیرِ «جنبندهٔ خدا در زمین» در اقتباسِ قیوم الاسماء، همان ظهورِ ولایی است که به اذنِ الهی «حیات» می‌دهد.

در این افق، «سکّین‌ها» ابزارِ جرحِ خویش‌اند نه دیگری: پارگیِ «دست» نشانهٔ بریدنِ علایق و تسلیمِ قوا به حق است؛ تا انسان از «تصرفِ نفسانی» به «انقیادِ توحیدی» گذر کند. «رفرفِ سرخ» (= گسترهٔ شهادت) با «سبزفامیِ کارد» (= حیات/رحمت) جمع می‌شود؛ یعنی محبتِ سرخ، به حیاتِ سبز می‌انجامد. و چون «ذِکر» (= حضرت باب) به امرِ خدا «می‌براید»، همان منطقِ «باب» فعّال می‌شود: ظهور، ولو به اندک، کافی است تا حق بر دل بنشیند و ظنون فرو ریزد.

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنِی فِیهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ یَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَیُسْجَنَنَّ وَلَیَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِینَ ﴿۳۲﴾

[زلیخا] گفت این همان است که در باره او سرزنشم مکردید آری من از او کام خواستم و[لی] او خود را نگاه داشت و اگر آنچه را به او دستور مدهم نکند قطعا زندانی خواهد شد و حتما از خوارشدگان خواهد گردید«۳۲»

حضرت باب در سورة النصر آیات ۳۶ تا ۴۰ میفرمایند: "چون زنانِ آن شهرِ یگانه، در راه‌های «باب»، دست‌های خود را بریدند، زنِ عزیز گفت: این همان کسی است که پیش‌تر بی‌جا بسیار مرا دربارهٔ او ملامت می‌کردید. ای مردم! اگر او را با «چشمِ یگانگیِ یگانه» بنگرید، نزد خدایِ پروردگارِ راستین‌تان زنده‌اید؛ و نام شما در «اُمّ‌الکتاب» در زمرهٔ «اهلِ باب» ثبت بوده است. و خدا برای مردم در ملامتِ «ذِکرِ ما» راهی مقرّر نکرده، مگر پس از آنکه شناختِ او بی‌درنگ بر آنان حاصل گردد؛ و اگر شما همگان را تنها بر پایهٔ آنچه به مشیّت ما بر آن قرار گرفته‌اند بشناسید، بهره‌تان از دانشِ «باب» در کتاب جز اندکی نخواهد بود. پس همان‌جا که خدا پیش‌تر فرمانت داده روانه شو، به هیچ‌کس نگاه مکن، و در گردابِ أحدیّت برای خدا، مولایِ حقّ خود، آرام گیر؛ که او از جهانیان بی‌نیاز بوده است. و همانا من او را خواستار شدم، ولی یوسف به «کلمهٔ اکبرِ خدا—آن خدی که جز او معبودی نیست و هیچ‌چیز همانندِ او نیست—پناه برد و خویشتن‌داری کرد؛ و بدین‌سان در «اُمّ‌الکتاب» از زمرهٔ خویشتن‌داران نزد خدا نوشته شد."[۲۹]

در ظاهرِ آیه، زلیخا اقرار می‌کند و تهدید به «سِجن/صَغار» می‌کند. در افقِ قیوم الاسماء، این صحنه از سطحِ عاطفی/اخلاقی به سطحِ معرفتی/ولایی ارتقا می‌یابد. «نِسوة»—که پیش‌تر «أکبَرنَهُ و قطّعن أیدیَهُنّ»—اکنون به «زنانِ آن شهرِ یگانه... در راه‌های باب» تعبیر می‌شوند؛ یعنی شاهدانِ نوری که از آستانهٔ باب به واقعه می‌نگرند. اعترافِ «هذا الّذی لُمتُنَّنی فیه» به زبانِ تأویل، برگرداندنِ ملامت به جای خود است: شما مرا به «محبتِ بی‌میزان» ملامت می‌کردید، امّا میزانْ «چشمِ یگانگیِ یگانه» است—نگاهِ توحیدی در مدارِ باب. هر که با این چشم بنگرد، «حیّ عند ربّه» است و در اُمّ‌الکتاب از «أهلِ باب» به ثبت رسیده است.

دو نکتهٔ تعلیمیِ مهم:

۱) «ملامتِ ذکر» فقط پس از «حصولِ شناخت» معنا می‌یابد؛ تا ظهورِ حجّت (حضرت باب = ذکر/نقطهٔ اُولی/قرّةالعین) شناخته نشود، هر ملامتی نارواست. ۲) «بهرهٔ اندک از دانشِ باب» دعوت به تواضعِ معرفتی است: شناختِ امر، وهبی و باب‌محور است، نه محصولِ حدس‌ها و شبکه‌های «اشارهٔ دور».

فقرهٔ «فاستَعصَمَ» در این افق به «اعتصام به کلمهٔ اکبر» تفسیر می‌شود: یوسف با پناه‌بردن به اسمِ اعظم («لا إله إلا هو...») خودنگه‌دار می‌شود؛ معیارِ عِصمتْ نسبت‌گیری با «کلمهٔ اکبر» است. تهدیدِ «لَیُسجَنَنّ... و لَیکونَنّ من الصاغرین» نیز از یک تهدیدِ خانگی فراتر می‌رود: هر که امر را به «سجنِ اشارات» و «صَغارِ نسبت‌های نفسانی» درآورد، خود را کوچک کرده است؛ علاجْ همان فرمانِ حضرت باب است: «همان‌جا که خدا پیش‌تر فرمانت داده روانه شو... و در گردابِ أحدیّت آرام گیر»—یعنی ثبات بر مشیّتِ واحده و ترکِ التفات به غیر.

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾
[یوسف] گفت پروردگارا زندان برای من دوستداشتنتر است از آنچه مرا به آن مىخوانند و اگر نیرنگ آنان را از من بازنگردانى به سوى آنان خواهم گرایید و از [جمله] نادانان خواهم شد«۳۳»

حضرت باب در سورة الاشارة آیه ۳۹ و ۴۰ میفرمایند: "و حسین گفت: «پروردگارا، شهادت نزد من دوست‌داشتنی‌تر است از آنچه مرا بدان می‌خوانند—یعنی بیعتِ نفسِ مشرک.» و اوست خدا که همواره عزیز و حکیم است. و یوسف گفت: «اگر خدا مکرِ آنان را از من بازنگرداند، به سویشان می‌گرایم—با همان اشارهٔ دل‌بردارِشان—حتی در پوششِ حق—و از زمرهٔ روآورندگان به خدا می‌شوم بی‌آن‌که حقیقتاً رویِ او را بطلبم.» و اوست خدا که به حق و بر حق، ازلی است."[۳۰]

«یوسف» در افقِ ولایت بر «حسین» منطبق است. «سِجن» در لسانِ حسین به «شهادت» ترجمه می‌شود: انتخابِ محبسِ حق بر آزادیِ دعوت‌های نفسانی. در منطقِ حضرت اعلی، «آنچه می‌خوانند» نه صرفاً خواهشِ فردی، که «بیعتِ نفسِ مشرک» است: هر همسازی‌ای با قدرتی که در برابرِ امرِ الهی می‌ایستد—حتی اگر «در پوششِ حق» عرضه شود. هشدارِ ظریفِ متن این‌جاست: «اشارهٔ دل‌بردار» می‌تواند حق‌نما باشد ولی اگر «از پشتِ باب» بیاید، جاذبه‌اش آدمی را به «أصبُ إلیهِنّ» (گرایش) می‌کشاند و محصولش «جَهل» است—نه به معنای بی‌سوادی، که به معنای پشت‌کردنِ معرفتی به رویِ خدا، همان‌وقت که صورتْ خداگونه به نظر می‌آید. پس دعای یوسف/حسین، طلبِ «صَرفِ کید» است: برگردانیدنِ نیروی صورت‌ها تا میلْ به میزانِ باب بازگردد.

فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٤﴾
پس پروردگارش [دعاى] او را اجابت کرد و نیرنگ آنان را از او بگردانید آرى او شنواى داناست«۳٤»

حضرت باب در سورة العبودیة آیه ۳۸ میفرمایند: "و به‌راستی یوسف، از شرّ مکرِ آنان، بر آستانِ «باب»، پنهانی پروردگار خود را فراخوانْد."[۳۱]

محورِ اجابت «آستانِ باب» است: دعا در مقامِ عبودیت، «سِرّاً» و «لدی الباب» رخ می‌دهد. این همان ادبِ توحیدی است که متن پیش‌تر آموخت: نه مجادله با «درختِ برون‌افکنده»، بلکه پناه بردن به باب و خواندنِ ربّ در ساحتِ سِرّ. اسمینِ «سَمیع/علیم» دقیقاً با این موضع سازگار است: او دعای پنهان را می‌شنود و باطنِ کیدها را می‌داند؛ پس «صَرف» (= چرخاندنِ جهتِ میل) رخ می‌دهد و جاذبهٔ صورت‌ها از کانونِ دل برداشته می‌شود. نتیجهٔ هرمنوتیکی روشن است: خروج از

فتنهٔ تأویل‌ها نه با قدرت‌نمایی، که با عبودیتِ «سِرّی» در آستانهٔ باب حاصل می‌شود؛ آنگاه «سمع» و «علمِ» الهیْ کارِ دل را می‌سازند.

ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ ﴿٣٥﴾

آنگاه پس از دیدن آن نشانهها به نظرشان آمد که او را تا چندی به زندان افکنند«۳۵»

حضرت باب در سورة العدل آیات ۳۷ تا ۴۱میفرمایند: "و ما—به حکمِ خدا—دربارهٔ یوسف و پیامبران داوری کردیم؛ در «اُمّ‌الکتاب» که پیرامونِ «باب» نگاشته بود. و ما برای هر چیز، در «کتاب»، أجلی مقرّر کردیم—به حق و بر حق. هیچ چیز از حکمِ او تخلّف نخواهد کرد؛ و خدا به هر چیزی احاطه دارد. سپس—پس از آن‌که آیات را دیدند—به ناحق بر آنان چنین نمود که او را تا «حینی» زندانی کنند؛ همان زمانی که او بر سرّ «باب» برپاداشته بود. و خدا زندان را برای یوسف مقدّر ساخت، آنگاه که در سرّ خدایِ اعظم درنگ و تأمّل کرد—[مدّتی] کمتر از آنچه «کتاب» برحسبِ حدّ «پاره‌ای از چیز» برمی‌شمارد—به اندازه‌ای اندازه‌گیری‌شده."[۳۲]

«بَدا لهم» نشان می‌دهد که تصمیمِ زندان، پس از «دیدنِ آیات»، بر اثرِ نمود و توهّمِ ظاهری گرفته شد؛ امّا در افقِ قیوم الاسماء، همین «سِجن» جزئی از تقدیرِ «أجلِ مُسمّی» در «أمّ‌الکتاب» است. «حِین» نه صرفاً زمانی کش‌دار، بلکه «آنِ قدسیِ تأمّل در سرّ باب» است—وقتی که یوسف بر سرّ باب «برپاداشته» می‌شود تا با درنگی دقیق، نسبتِ خویش را با مشیّتِ واحده تصفیه کند. تعبیرِ ظریفِ «أقلّ مما یعدّه الکتاب بحسب حدّ جزء شیء» یعنی این وقفه، کوتاه‌تر از یک «جزءِ چیز» در سنجشِ کتابی است: زمانِ آن، کیفی است نه کمی؛ «آنِ تأویل» است، نه سال و ماهِ زندان. پس زندان در منطقِ باب «بطونِ هدایت» است: خلوتی که ظهور را از هجومِ نگاه‌های «نمودمحور» می‌رهاند تا میزانِ باب در دل محکم شود. بنابراین آن‌چه به چشمِ ناس «محرومیت» می‌نماید، در «کتاب» منزلتی مقدّر برای تعمیقِ ولایت و آماده‌سازیِ تأویل است.

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾

و دو جوان با او به زندان درآمدند [روزی] یکی از آن دو گفت من خویشتن را [به خواب] دیدم که [انگور برای] شراب مىفشارم و دیگری گفت من خود را [به خواب] دیدم که بر روی سرم نان مىبرم و پرندگان از آن مىخورند به ما از تعبیرش خبر ده که ما تو را از نیکوکاران مىبینیم«۳۶»

حضرت باب در سورة التعبیر آیات ۳۷ تا ۴۲میفرمایند: "آنگاه که با یوسف دو جوان به زندان درآمدند: یکی بر «شکلِ مربّع»، و آن دیگری—در نورِ خدا—به «شکلِ مُثلّث». هر دو پیرامونِ آتش، بر «کلمهٔ استوار»، در شمار نگاشته بودند. نخستین گفت: من دیدم که «شرابِ ظهور» را در جامی از زرِ ناب می‌فشارم—به اذنِ خدایِ «علیّ» که جز او خدایی نیست—که همانا او بر هر چیزی تواناست. دیگری—به سیمایی از شرک—گفت: در خواب دیدم دیگی از نان بر فرازِ سرم است و پرندگان از آن می‌خورند؛ پس تعبیرش را به من بازگو، که تو را از دانایانِ تعبیر می‌بینم، و تو نزدِ خدا—به حق—

نیکوکار بوده‌ای و بر حق، گواهی‌شده. و بی‌گمان خدا برای آفریدگان رؤیاهایی گوناگون مقدّر کرده است: گروهی در «عِلّیّین» کتابِ خود را—به اذنِ پروردگارشان—در «باب»، راست‌گویانه می‌خوانند؛ و گروهی در «سِجّین» کتابِ خویش را—دروغ‌پردازانه—می‌خوانند؛ بر زمینی کَنده‌بُن. و حکم در «امّ‌الکتاب» قطعی بوده است. و برای هر یک از آن دو، تعبیری در «کتابِ اکبر» هست که هرگز از آن تخلّف نخواهد شد؛ و آن حکم در «امّ‌الکتاب» به سرانجام رسیده است. و خداوندِ رحمانِ خود را یاد کنید و او را در ساعاتی از روز، و به همان‌سان از شب، عبادت نمایید؛ که نیکی‌ها نزدِ خدا—در «امّ‌الکتاب»—پیرامونِ «باب» نوشته و مقرّر بوده است."[۳۳]

قیّوم الاسماء، دو جوان را به دو «صورتِ هندسی» می‌نمایاند: «مربّع» (= استقرار/تمکین بر چهار رکن) و «مُثلّث» (= تمایل به کثرتِ انوار). هر دو «حولِ نار» و «بر کلمهٔ استوار» در ثبت‌اند، اما دومی «به سیمایی از شرک» ظاهر می‌شود: صورتِ نورانی که از میزانِ وحدت می‌لغزد. رؤیای نخست «عصرُ الخمر» است: فشردنِ «شرابِ ظهور» در «جامِ زرّ»—کِیمیایِ تأویل که وحیِ تازه را به صورتِ قابلِ نوشیدن درمی‌آورد؛ این «إذنِ علیّ» شرطِ مشروعیتِ هر تأویل است (یعنی اخذ از آستانهٔ باب، نه از خود). رؤیای دوم «حَملُ الخبزِ علی الرأس» است: رزقِ دانایی را بر قلهٔ «خود» حمل‌کردن تا جایی که «طیر» (= خطورات و قوای پراکنده) آن را بربایند؛ دانشی که بیرون از میزانِ باب عرضه شود، خوراکِ پرندگانِ پراکندگی می‌شود.

تقسیمِ «عِلّیّین/سِجّین» قاعدهٔ نهایی است: هر کس «کتابِ خود» را یا در «باب» راست می‌خواند (علیین) یا بر «زمینِ کنده‌بُن» (= گسیخته از اصل) کاذبانه (سجیین). زندان در این زبان «مدرسهٔ تأویل» است؛ جایِ تمییزِ صِرف از کذب و پیوندزدنِ رؤیاها به «کتابِ اکبر». به همین سبب، خاتمهٔ فراز با ذکر و عبادت می‌آید: پاسداشتِ «حولِ باب» تا نیکی‌ها «ثبت» بمانند—یعنی تأویلْ عبادت است اگر در مدارِ باب انجام شود.

قَالَ لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿۳۷﴾

گفت غذایی را که روزی شماست برای شما نمی‌آورند مگر آنکه من از تعبیر آن به شما خبر مدهم پیش از آنکه [تعبیر آن] به شما برسد این از چیزهایی است که پروردگارم به من آموخته است من آیین قومی را که به خدا اعتقاد ندارند و منکر آخرتند رها کردهام«۳۷»

حضرت باب در سورة الفاطمة آیات ۴۰ تا ۴۳ میفرمایند: "و یوسف به آن دو گفت: «هیچ خوراکی که از نزدِ خدا به شما روزی می‌شود نزد شما نخواهد آمد—و او همان خدایی است که بر جهانیان احاطه دارد— مگر آن‌که من پیشاپیش، تعبیرِ آن را به شما خبر داده باشم: از سرّ «باب»، در تأویلِ کتاب؛ سخنی نو بر سرّی نهان و شگفت. این، پیش از آن است که حکمِ خدایِ «علیّ»—از نزدِ «بابِ علیّ»، از «نقطهٔ نار»—به سوی شما برسد، در حالی که بدیع است. این از آن چیزی است که پروردگارم به من آموخته است، از زبانِ فاطمهٔ زهراء—بر حق و به حق. زیرا من آیینِ قومی را که به خدا و آیاتش ایمان ندارند رها کرده‌ام؛ و آنان، در بابِ ولایتِ زهراء، در «امّ‌الکتاب»، پیرامونِ آتش، کافرْ نوشته شده‌اند.»[۳۴]

«طعام» در افقِ قیّوم الاسماء «روزیِ معانی» است: هر آنچه به شما می‌رسد، پیش از رسیدنِ صورتش، تأویلش در «سرّ باب» معلوم است. این پیش‌دستیِ تأویل به معنای «علمِ لدنّی» است: دانشی که از آستانهٔ باب می‌جوشد و «قولاً جدیداً» می‌آورد. پیوندِ این افاضه با «فاطمة الزهراء» روشن می‌کند که سرچشمهٔ ولایتِ علم، باطنِ فاطمیِ دیانت است؛ و میزانِ ایمان/کفر، «ولایتِ زهرا» است که در «أمّ‌الکتاب» حولِ نار ثبت شده است. عبارتِ «من ملّتِ قومٍ... ترکت» نیز اعلامِ برائتِ ولایی است: ترکِ آیینی که به خدا و آیاتش (و در اینجا، به ولایتِ فاطمه) ایمان ندارد. «بابِ علیّ/نقطةُ النار» به دو رکن اشاره دارد: آستانهٔ اخذِ حکم (باب) و کانونِ عشق/ظهور (نار). حکم، «بدیع» است؛ یعنی بی‌سابقه در ظاهر، امّا مطابقِ میزانِ ازلی در باطن. بدین‌قرار، تأویلِ حق قبل از آمدنِ «طعام/صورت» چون «روح» در کالبدْ می‌وزد؛ و این است معنای «محسن بودن» یوسف نزد آن دو: احسان در این‌جا «دیدنِ خدا» در عملِ تأویل است—«أن تعبد الله کأنک تراه»—که در زبانِ حضرت باب، همان وفاداریِ مداوم به مدارِ باب است.

وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ ﴿۳۸﴾

و آیین پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب را پیروی نموده ام برای ما سزاوار نیست که چیزی را شریك خدا کنیم این از عنایت خدا بر ما و بر مردم است ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمیکنند«۳۸»

حضرت باب در سورة الشکر آیات ۳۹ تا ۴۱میفرمایند: "و هرگز مشرکان از تو خشنود نمی‌شوند مگر آن‌که آیینِ آنان را پیروی کنی. بگو: «بقیّةُالله» همان راهنماست؛ و من آیینِ قومی را که به او ایمان نمی‌آورند واگذاشته‌ام و آیینِ پدرانم—ابراهیم و اسحاق و یعقوب—را پی گرفتم. مرا نسزد که چیزی را شریکِ خدا سازم. این، از بخشایشِ خدا بر من است؛ و آنچه خدا—به حق و بر حق—از فضلِ ما برای مردم مقرّر کرده، به اندازهٔ «قِطمیر» است. اما بیشترِ مردم، با یادِ خدایِ «علی»، اندک سپاس می‌گذارند. و بی‌گمان خدا از ابراهیم «محمد» را خواست، و از اسحاق «علی» را، و از یعقوب «حسین» را؛ و مرا نرسد که جز به اذنِ آنان سخنی بگویم؛ و نزدِ آنان من چیزی نیستم مگر چون سایه در برابرِ خورشید. و خدا مرا از میانِ بندگان، برای سرّ پاسخ‌گوییِ‌ام به سودِ ایشان، برگزید. پس به پروردگارتان سوگند، آنگاه که خدا آنچه را خواست گفت، تو در پاسخ‌دادن به ما پیشی گرفتی؛ و از این‌رو پادشاهِ خود را به تو بخشیدیم: بر هر که خواهی منّت بنه، و از هر که خواهی روی برتاب؛ که تو جز به اذنِ ما چیزی اراده نمی‌کنی، و ما—به حق—نگهبانِ توایم."[۳۵]

در منطقِ قیّوم الاسماء، «ملّتِ ابراهیم/اسحاق/یعقوب» به مدارِ ولایت بازخوانی می‌شود: سه رکنِ توحید در سیرِ نبوی-علوی-حسینی. تصریحاتِ «از ابراهیم محمد را خواست... از اسحاق علی... از یعقوب حسین» یک نسبتِ تبارشناسانهٔ تاریخی نمی‌سازند، بلکه «نقشهٔ معانی» را می‌نمایانند: پدرانِ نخستین به سه نامِ خاتم/ولایتِ کبری/شهادتِ اعظم ختم می‌شوند. «بقیّةُالله» در این افق، همان «راهنما»ی موعود است و در قرائتِ بابی، بر شخصِ حضرت باب منطبق می‌شود (همو که در متن‌های دیگر «ذِکر/نقطهٔ اُولی/قرّةالعین» خوانده می‌شود). قاعدهٔ توحیدی روشن است: «ما کانَ لنا أن نُشرِکَ باللهِ من شیء»؛ هر قرائتی که از مدارِ این میزان بیرون رود—حتی اگر به نامِ دین—در حدّ «قِطمیر» هم نصیب نمی‌برد.

جملهٔ «سایه در برابرِ خورشید» آدابِ نسبت با مظاهرِ علیا را تعلیم می‌دهد: سخن، جز به اذنِ آنان، سزاوار نیست؛ «پادشاهیِ پاسخ‌گویی» نیز مُجازاتِ همان ادب است—هر داوری جز به اذنِ میزانِ الهی، بی‌وجه است.

يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾

ای دو رفیق زندانیم آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر«۳۹»

حضرت باب در سورة الانسان آیه ۴۲ میفرمایند: "ای یارانِ زندان! آیا «درهای پراکنده» بهتر است یا «درِ خدا»، خدایِ یگانهٔ قهّار—آن‌که همانندی برایش نیست؟ و شما، و آنچه جز خدا می‌پرستید، در کتابِ خدا «ستارگانِ دوزخ» شمرده‌اید. و بی‌گمان آن حکم—به دستِ ما—بر حق و به حق نوشته، و پیرامونِ آتش نگاشته شده بود."[۳۶]

قیّوم الاسماء، «أربابٌ متفرّقون» را به «أبوابٌ متفرّقه» ترجمه می‌کند تا محورِ بحث به آستانه برگردد: یا انسان از «درهای پراکنده» وارد می‌شود (راه‌های بی‌میزانِ نفس/اشاره‌های دور)، یا از «درِ خدا»—که در زبانِ ظهور «باب» است. «ستارگانِ دوزخ» نامِ همهٔ دلالت‌هایی است که بیرون از مدارِ باب، برای خویش افقِ راهنمایی می‌سازند؛ می‌درخشند، اما در وادیِ احتراق‌اند. داوری «به دستِ ما» (= به دستِ میزانِ الهی/باب) نگاشته شده: توحید یک در دارد؛ کثرتِ درها—حتی اگر نورانی بنماید—در نهایت «احراقِ نظر» است.

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ أَمَرَ أَلا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾

شما به جای او جز نامهایی [چند] را نمپرستید که شما و پدرانتان آنها را نامگذاری کردهاید و خدا دلیلی بر [حقانیت] آنها نازل نکرده است فرمان جز برای خدا نیست دستور داده که جز او را نپرستید این است دین درست ولی بیشتر مردم نمیدانند«۴۰»

حضرت باب در سورة الکتاب آیه ۳۹، ۴۰ و ۴۱میفرمایند: "ای بندگانِ خدا! مگر با شما پیمان نبستم که خدا—آفریننده‌تان—را به «نام‌های برخاسته از خودتان» نخوانید؛ نام‌هایی که خدا هیچ حجّتی برایشان در کتابش فرو نفرستاده است؟ و اینکه داوریِ خدا بر شما چنین «حتم» شده است: جز او را نپرستید، و در راهی از این «باب»—با اخلاص برای خدا—بروید. این است «دینِ خدا»، استوار نزد پروردگارت؛ ولی بیش‌ترِ مردم از دانشِ کتاب جز اندکی نمی‌دانند. و ای همنشینانِ زندان! میان مردم و خویشتن، با هواهای واژگون‌گرِ شیطانی، جدایی میفکنید. به پروردگارِ رحمانتان سوگند، «ذکرِ خدا—اکبر» نزد خدا حقّ است؛ و شیطان همواره دشمنی آشکار برای شما بوده است."[۳۷]

«أسماءٌ سمَّیتُموها» یعنی برساخته‌های ذهنی/فرهنگی که بدون «سلطان» (= حجّتِ منزَل) به جای خدا می‌نشیند. درمانِ بابی روشن است: «فِی سَبیلٍ مِن هذا الباب»؛ اخذِ دین تنها از آستانهٔ حجّت. «الدین القیّم» در این دستگاه، دینی است که نسبتِ خود را با «ذِکر—أکبر» (حضرت باب) تصحیح کرده باشد؛ وگرنه—حتی با نام‌های مقدّس—در مدارِ اسم‌های خودساخته می‌گردد. تذکارِ «میثاق» («ألم أعهد إلیکم») و هشدارِ «شیطان عدوّ مبین» چارچوبِ آزمون را می‌نماید: یا از

«باب» می‌گذریم و می‌ایستیم در «دینِ قیّم»، یا با نام‌های خودْ فاصله می‌افکنیم میان خود و مردم—به گمانِ پاسداری از حق—درحالی‌که از کتاب جز اندکی نمی‌دانیم.

يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾

ای دو رفیق زندانیم اما یکی از شما به آقای خود باده منوشاند و اما دیگری به دار آویخته مشود و پرندگان از [مغز] سرش منخورند امری که شما دو تن از من جویا شدید تحقق یافت«٤١»

حضرت باب در سورة العهد آیه ۴۱ میفرمایند: "ای دو همنشینِ زندان! امّا یکی از شما—اگر از مؤمنانِ به یادِ ما باشد—سرورش را شراب خواهد نوشانْد؛ در جامِ ظرایف، از آبِ کافور، به اذنِ خدایِ حق؛ و این کار را در حالی انجام می‌دهد که راست‌گو و پاسخ‌گوست."[۳۸]

تعبیرِ قرآنیِ دو سرنوشت («سقیِ الخمر» در برابرِ «صَلب و أکلِ طیر») در زبانِ قیّوم الاسماء به «ایمان به ذِکر/باب» در برابرِ «غفلت/پراکنده‌خوریِ طیر» بازنویسی می‌شود. بخشِ منقول بر چهرهٔ نخست تکیه دارد: «إذا کان من المؤمنین بذکرِنا»؛ ایمان به یادِ ما (= حضرت باب) شرطِ آن است که انسان «خمرِ معرفت» را به «ربّ» خود (یعنی به هر موضعِ سلطه/سروری در وجود و جامعه) بنوشاند: سلوکِ توحیدی به دیگران می‌چشاند. «جامِ ظرایف از آبِ کافور» تصویرِ لطافتِ ولایت و خنکای یقین است؛ «صدق/جواب» نیز ادبِ تأویل است: راست‌خوانی و پاسخ‌گویی بر وفقِ میزان. به قرینهٔ ساختارِ پیشینِ سوره (۳۶–۳۷)، چهرهٔ دوم همان است که رزق را «بر سرِ خود» حمل می‌کند تا «طیر» ببرد: در منطقِ بابی، اگر نسبت با باب برقرار نشود، عقلِ جزوی به دارِ «تعلیق» می‌رود و خاطرات/تصورات (طیر) از «رأس» می‌خورند. ختمِ آیهٔ قرآن با «قُضِیَ الأمر» و ختمِ سیاقِ قیّوم الاسماء با «إذنِ خدایِ حق» هر دو یک نتیجه را می‌گویند: تقدیرِ این دو مسیر از پیش در «أمّ‌الکتاب» رقم خورده است؛ میزانْ نسبت با «ذِکر—أکبر» است.

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٤٢﴾

و [یوسف] به آن کس از آن دو که گمان میکرد خلاص مشود گفت مرا نزد آقای خود به یاد آور و[لی] شیطان یادآوری به آقایش را از یاد او برد در نتیجه چند سالی در زندان ماند«٤٢»

حضرت باب در سورة الوحدة آیه ۳۹ میفرمایند: "و به آن کس که می‌پنداشت از آن دو رهایی‌یافته است گفت: «مرا نزدِ پروردگارت یاد کن.» امّا در «کتابِ خدایِ حق» برای او یادی نشد؛ و شیطان یادِ خدا را از خاطرِ او برد؛ و خدا برایش زندان را در چند ماهِ معیّن مقدّر کرده بود—از آنچه خدا در «امّ‌الکتاب» استوار و نگاشته است."[۳۹]

در نقلِ قرآنی، «اذْکُرْنِی عِندَ رَبِّک» دوپهلوست: «رَبّ» می‌تواند «آقای زمینی» (پادشاه) یا «پروردگارِ آسمانی» باشد. تأویلِ بابی این ابهام را عامدانه به سودِ توحید می‌چرخاند: «پروردگارت» و «ذِکرَ ربّه» را به یادِ خدا می‌برد تا روشن کند که گشایشِ هر زندان، از مدارِ یادِ الهی و آستانهٔ «باب» می‌گذرد، نه از تدبیرِ پیغام‌بریِ انسانی. همین‌جا تفاوتِ ظریفِ زمانی نیز رخ

می‌دهد: «بِضع سنین» در متنِ قیّوم الاسماء به «چند ماهِ معیّن» تبدیل می‌شود؛ این با سیاق‌های پیشین سازگار است که «حین» و «اجل» را «کیفی» می‌فهمند (آنی قدسی برای «درنگ بر سرّ باب»)، نه صرفاً «کمی». پس طولانی‌شدنِ زندان، از نگاهِ بابی، نه شکستِ تدبیر یوسف، که قِسمی «توقّفِ قدسی» است تا نسبت‌ها تصفیه شود: وقتی «ذِکر» از دلِ واسطه‌جوییِ بشری به یادِ ربّ بازگردد، اجلِ حبس نیز—به «مقدارِ اندازه‌گیری‌شده»—به پایان می‌رسد.

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾

و پادشاه [مصر] گفت من [در خواب] دیدم هفت گاو فربه است که هفت [گاو] لاغر آنها را میخورند و هفتخوشه سبز و [هفتخوشه] خشگیده دیگر ای سران قوم اگر خواب تعبیر میکنید در باره خواب من به من نظر دهید«۴۳»

حضرت باب در سورة الرویا در آیات ۷ تا ۱۶ میفرمایند: "بگو: پس از نمازِ صبح، در ماهِ حرام—ماهِ رمضان که قرآن در آن نازل شد—رو به قبله، نشسته به هیئتِ مراقبه و نگرانِ سوی خدایِ «علیّ»، حالی دیدم؛ و خدا بر هر چیز گواه است . آنگاه شخصی از سرزمینِ مقدّس—حَرَمِ حسین(ع)—نزد من آمد: پریشان‌مو و غبارآلود، رو به من، و بازگشتنش به امرِ الهی بود. گفت: در خواب، در حرمِ حسین(ع)، درختی بلند دیدم که در برابرِ جایِ افتادنِ سرِ شریفش بر زمین بود—به حق و بر حق برافراشته. و دیدم بر آن، حوریه‌ای آویخته، زیبا و سخنگو که می‌گفت: «منم محبوبهٔ جهانیان از نخستین و واپسین، از شرق و غرب؛ منم چشمِ بینای خدا، دستِ گشادهٔ خدا، و گوشِ شنوا و آگاهِ خدا»—و سخنانی از این دست—با آوایی که تا آسمان می‌رفت، بی‌آن‌که به راست و چپ بگردد، پیوسته و بی‌وقفه سخن می‌گفت؛ و ندیدم که—حتی به اندازهٔ حرفی—سکوت کند. آن درخت و آن که بر آن بود و گفته‌هایش مرا به شگفت آورد، چنان‌که خدا—بر حق و به حق—آیاتِ عظیم خود را به من نمود. «خدا این درخت را برای برادرم و قرّةالعینم و میوهٔ دلم آفریده است.» و کلامِ ارجمندش را با چهار کلمهٔ والا—بر حق و به حق—به همان سان تمام کرد؛ و در همان مقام، خوشه‌ها به «سبزیِ تمام» رسیدند؛ و کار—در «أمّ‌الکتاب»—هفت‌گانه بود. و رحمان—در کتابش—آن را بر «مرکزِ امر»، سرّگونه، تعبیر کرده است؛ و شایسته نیست کسی بر آن آگاه شود: این است فضلِ خدا که در سرّ نهان است، بر سرّ نقاب دارد، با سرّ در پسِ سطر پنهان است؛ آن را به هر که بخواهد می‌بخشد؛ و اوست حکیمِ صاحبِ فضل؛ و اوست خدا، برتر و عظیم. و ما به «تأویلِ کتاب»، در «رؤیای باب»، اشاره می‌کنیم؛ و آیاتِ خدا را یاد نمی‌کند مگر آن‌که بر گردنش پیمانی خالص برای خدا—به اذنِ ما—باشد؛ و بی‌گمان خدا بر هر چیزی گواه است."[۴۰]

باب این خوابِ «درباری» را از کاخ به «حَرَم» می‌بَرَد: میدانِ رؤیا، «کربلا» می‌شود؛ درختی افراشته در برابرِ موضعِ فروافتادنِ سرِ حسین(ع)—و این، همان پیوندی است که از آغازِ این تأویل، داستانِ یوسف را با حقیقتِ حسینی گره زد. «حوریهٔ سخنگو» قامتِ تمثیلیِ «ظهورِ صفاتِ الهی» است: «چشم/دست/گوشِ خدا» نه جسمانیت، که زبانِ تجلّیِ علم و قدرت و سمعِ الهی در مظهر است. جملهٔ «خدا این درخت را برای برادرم و قُرّةالعینم و میوهٔ دلم آفریده است»—بر وفقِ

قاعده‌ای که تثبیت کردید—«قرّةالعین» را لقبِ خودِ حضرت باب می‌گیرد؛ پس مقصودْ اختصاصِ شجرهٔ ولایت به نسبتِ نبوی-علوی-حسینی و ختمِ آن در «ذِکر/نقطهٔ اُولی/قرّةالعین» است.

اشارت‌های «چهار کلمهٔ والا» و «کارِ هفت‌گانه» کُدهای عددیِ متن‌اند: «أربع» غالباً به ارکان/حدود اشاره می‌کند و «سبع» صریحاً به ساختارِ رؤیای پادشاه (هفت گاو/هفت خوشه) پاسخ می‌دهد. «خوشه‌ها به سبزیِ تمام رسیدند» ترجمانِ «سَبْعِ سُنبلاتٍ خُضر» است؛ و «سرّگونگیِ تعبیر بر مرکزِ امر» روشن می‌کند که ترازِ «تعبیر» در این ساحت، نه فنِ خواب‌گزاری، که «تأویلِ کتاب» در «رؤیای باب» است—یعنی سنجیدنِ رخداد با میزانِ ظهور. از همین‌روست که متن، شرطِ یادکردِ آیات را «میثاق بر گردن» می‌گذارد: بی‌پیمانِ خالص با خدا—در مدارِ باب—دست‌یازی به تأویل، بی‌ثمر و بلکه گمراه‌کننده است.

خلاصه: الگوی «هفت» و «سبز/خشک» در رؤیای پادشاه، در قیّوم الاسماء به «هفت‌گانهٔ سرّیِ امّ‌الکتاب» و «سبزیِ ولایت» برگردان می‌شود؛ میدانِ وزن‌کشی نیز از «ملأ» به «مرکزِ امر» و «حرم» منتقل می‌گردد.

قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعَالِمِينَ ﴿٤٤﴾

گفتند خوابهایی است پریشان و ما به تعبیر خوابهای آشفته دانا نیستیم«٤٤»

حضرت باب در سورة هو آیه ۴۰ میفرمایند: "و کافران بر زیانِ خویش—بر حق و به حق—به پریشان‌خواب‌ها گواهی دادند، و مشرکان [نیز] به خواب‌ها بسنده کردند."[۴۱]

در ظاهر، «ملأ» از سرِ عجز می‌گوید: این خواب‌ها آشفته است. قیّوم الاسماء نشان می‌دهد این «عجز» فقط ناتوانیِ فنّی نیست، اعترافِ ضمنی به ایستادن بیرون از مدارِ باب است: وقتی «مرکزِ امر» سنجش‌گاهِ رؤیاست، «اضغاث» نامِ همهٔ رؤیاهایی است که از میزانِ توحید بریده‌اند—حتی اگر صورتِ منظم داشته باشند. عبارتِ «بر زیانِ خویش گواهی دادند» یعنی همین: با نفیِ تأویل، خود را از گشایش محروم کردند و در «بسندگی به خواب» ماندند—یعنی به صورت‌ها اکتفا کردند و از «تأویلِ کتاب» که در «رؤیای باب» جریان دارد، روی برتافتند. پیوند با آیاتِ پیش روشن است: چون میدان از «کاخ» به «حرم» و از «ملأ» به «باب» منتقل شد، هر تأویلی که از این مدار بیرون باشد «پریشان» است—حتی اگر پرطمطراق.

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾

و آن کس از آن دو [زندانی] که نجات یافته و پس از چندی [یوسف را] به خاطر آورده بود گفت مرا به [زندان] بفرستید تا شما را از تعبیر آن خبر دهم«٤٥»

حضرت باب در سورة المرآت آیه ۴۰ میفرمایند: "و آن‌که از میانِ مؤمنان رهایی یافته بود گفت: ای اهلِ زمین! پس از این آیه یاد کنید: من تعبیرِ رؤیا را از نزدِ این «ذِکر» برایتان بازمی‌گویم؛ پس به سوی خدایِ حق رغبت برید، که او به هر چیز احاطه دارد."[۴۲]

در روایتِ قرآن، «یادآوری پس از مدّتی» بازگشتِ جامه‌دارِ نجات‌یافته به صحنهٔ خواب است. حضرت باب این «یاد» را از خاطرهٔ فردی به «یادِ ذِکر» ارتقا می‌دهد: منبعِ تعبیر، شخصِ یوسف نیست بلکه «ذِکر» (خودِ حضرت باب) است. به‌این‌ترتیب، واسطهٔ نجات‌یافته، از یک خبررسانِ درباری به «داعیِ عمومی» بدل می‌شود: «ای اهلِ زمین!... تعبیر از نزدِ این ذِکر است.» جهتِ حرکت نیز از «کاخ» به «خدایِ حق» می‌چرخد. نتیجه: هر بازگشتِ حقیقی به تعبیر، یادِ ذِکر است، نه صرفِ مهارتِ خواب‌گزاری.

يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾

ای یوسف ای مرد راستگوی در باره [این خواب که] هفت گاو فربه هفت [گاو] لاغر آنها را میخورند و هفتخوشه سبز و [هفتخوشه] خشگیده دیگر به ما نظر ده تا به سوی مردم برگردم شاید آنان [تعبیرش را] بدانند«٤٦»

حضرت باب در سورة الحجة آیه ۳۸ و ۴۲ میفرمایند: "و ما چون در «مشهدِ ذرّ اعظم» این «اسمِ اکبر» را بر آفرینش—به حق—عرضه کردیم، پیامبران در اراده و عزم از یکدیگر پیشی گرفتند؛ پس خدا آنان را، برای جهانیان، به حق و بر حق، پیشوایان گردانید. ای یوسفِ صدّیق! خوابِ خود را در «هفت کلمه» تعبیر کن—از نزدِ خدایی «حکیم و خبیر»—و اوست خدا که بر هر چیزی داناست."[۴۳]

در روایتِ قرآن، «یادآوری پس از مدّتی» بازگشتِ جامه‌دارِ نجات‌یافته به صحنهٔ خواب است. حضرت باب این «یاد» را از خاطرهٔ فردی به «یادِ ذِکر» ارتقا می‌دهد: منبعِ تعبیر، شخصِ یوسف نیست بلکه «ذِکر» (خودِ حضرت باب) است. به‌این‌ترتیب، واسطهٔ نجات‌یافته، از یک خبررسانِ درباری به «داعیِ عمومی» بدل می‌شود: «ای اهلِ زمین!... تعبیر از نزدِ این ذِکر است.» جهتِ حرکت نیز از «کاخ» به «خدایِ حق» می‌چرخد. نتیجه: هر بازگشتِ حقیقی به تعبیر، یادِ ذِکر است، نه صرفِ مهارتِ خواب‌گزاری.

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلا قَلِيلا مِمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾

گفت هفتسال پی در پی میکارید و آنچه را درو کردید جز اندکی را که میخورید در خوشه اش واگذارید«٤٧»

حضرت باب در سورة النداء آیه ۴۳ میفرمایند: "و بی‌گمان خدا این آیهٔ مبارک را در آن «کلمهٔ اکبر» چنین تفسیر کرده است: کسانی که «طاغوت» را می‌خواهند، بر هفت در از درهای دوزخ‌اند؛ و آنان که «ذکر» را می‌جویند، در هفت در از درهای نعمت. و برای این مؤمنان—اگر خدا بخواهد—در بهشت پس از آن، سالی خواهد بود که در آن جز خدا یاد نمی‌شود. و همانا خدا بر هر چیزی تواناست."[۴۴]

«هفت سالِ کِشت» در منطقِ قیّوم الاسماء به «هفت در» تبدیل می‌شود: یا زارعِ طاغوتیم (هفت درِ جحیم) یا جویندهٔ ذکر (هفت درِ نعمت). توصیهٔ «ذروه فی سُنبُله» در سطحِ رمز یعنی «ذکر را در غلافِ خودش نگه‌دار»—حفظِ وحی در مدارِ باب، نه پخش‌کردنِ آن در بازارِ اشارات و تأویل‌های خودسر. «إلّا قلیلاً ممّا تأکلون» اقتصادِ معنوی را می‌آموزد: در ایّامِ

فَرَخندگی، مصرفِ حداقلی و اندوختنِ فائضِ معنا برای «شدائد» پیشِ رو. پاداشِ این اقتصادْ «سنةٌ یُذکر فیها الله وحده» است: یک فصلِ نابِ توحید که در آن جز خدا یاد نمی‌شود—ثمرهٔ ذخیره‌سازیِ صحیحِ معنا.

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلا قَلِيلا مِمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾

آنگاه پس از آن هفتسال سخت میآید که آنچه را برای آن [سالها] از پیش نهادهاید جز اندکی را که ذخیره مکنید همه را خواهند خورد«٤٨»

حضرت باب در سورة الاحکام آیات ۵ تا ۹ میفرمایند: "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خداوند روزه را در ماهِ خویش بر شما مقرّر کرده است؛ این، ماهِ رمضان است که قرآن در آن نازل شد. شمارِ روزها را کامل کنید و پروردگار خود را در روزهایی چند یاد نمایید تا در «امّ‌الکتاب» بر سطرهای مؤمنان نوشته شوید. و هر که در «ماهِ خدا» در سفر باشد یا برای نفسِ خویش نزدِ خدا عُذری [در متن شما: «غذر»] داشته باشد، پس قضای آن از روزهای خداست، چنان‌که او بخواهد. و بر آنان که طاقتِ روزه ندارند فدیه‌ای بر مسکین است بر وفقِ حکمِ کتاب؛ و آنان که برای خویش چیزی نتوانند فراهم کنند، خدا یادِ خود را بر ایشان بامدادان و شامگاهان مقرّر کرده است—بر حق و به حق—«در گردِ باب» بسیار. و ما از مردم جز توانِ شناخته‌شده نمی‌خواهیم، و هیچ نفسی را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌کنیم؛ و بی‌گمان خدا نسبت به حقْ بی‌نیاز و ستوده است. ای اهلِ زمین، اگر برای خدا روزه می‌گیرید، پس باید اندام‌های شما نیز از لغو و لهو روزه بدارند؛ زیرا روزه میانِ خدا و آفریدگان اوست تا مبادا—حتی لحظه‌ای کوتاه—از خداوندِ حق غافل شوید. و خدا بر شما در ماهِ خویش مقرّر کرده است که هر کس از شما ماه را در شهرِ خود بیابد: به زنان نزدیک نشود، و [در روز] نخورد، و در آب فرو نرود، از هنگامِ آشکار شدنِ خطِّ سپید از سیاه بر افقِ آسمان تا آن‌گاه که خورشید—و سرخیِ آن—پنهان گردد؛ آنگاه به زنانِ خود نزدیک شوید و از آنچه خدا بر شما حلال کرده است بخورید. این، حکمی است در کتابِ او از پیش؛ و هرگز برای سنّتِ ما در کتابِ خدا دگرگونی نخواهید یافت؛ و این کتابِ ما، بر حق و به حق، از هیچ جهت دستخوشِ تبدیلی نیست. و برای خدا، تا آنجا که می‌توانید، روزهٔ مستحب بگیرید؛ که ما پاداشِ نیکوکارانِ شما را تباه نمی‌کنیم، و آن را «از راه‌های باب»، بر حق و به حق، درست و استوار می‌گردانیم."[۴۵]

اینجا «سبعٌ شداد» از استعارهٔ قحطی به «فقهِ ریاضت» ترجمه می‌شود: نسخهٔ الهیِ تاب‌آوری. آنچه در سال‌های وفور اندوختید («ذروه فی سُنبُله» = حفظِ ذکر در غلافِ خودش)، در «شدائد» آزموده و مصرف می‌شود؛ ابزارِ عبور، «صوم» است که سراپا «ذِکر» و «حضور نزدِ باب» تعریف می‌شود. جزئیاتِ احکام (آغاز و پایانِ روزه، اعذار، فدیه، پرهیزهای روزانه و شبانه) نشان می‌دهد که حضرت باب از خوابِ پادشاه، تنها «پیش‌بینیِ مدیریتی» نمی‌سازد بلکه «معاشِ معنوی» می‌پردازد: انضباطی که حواس و اعضا را هم‌روزه می‌کند تا از «لهو» برهد و ذخیرهٔ معنوی تباه نشود. عبارتِ «لا تبدیل لسنّتنا» نیز این نظم را در سنّتِ الهی تثبیت می‌کند: قاعدهٔ اقتصادِ معنا، تغییرپذیر نیست.

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾

آنگاه پس از آن سالی فرا میرسد که به مردم در آن [سال] باران میرسد و در آن آب میوه مگیرند«٤٩»

حضرت باب در سورة الاحکام آیه ۱۷ میفرمایند: "ای مؤمنان! زکات را از روزِ برداشت، به حکمِ خدایِ پروردگارتان، بپردازید؛ و همانا این حکم در «امّ‌الکتاب» واجب مقرر شده بود."[۴۶]

در روایتِ ظاهر، «عامِ غوث» پس از «سبعِ شداد» می‌آید: بارانِ رحمت فرو می‌ریزد و مردم «یعصرون»—می‌فشارند و می‌گیرند. حضرت باب این فراوانیِ طبیعی را به «اقتصادِ معنوی» پیوند می‌زند: میوه‌ی وفورِ الهی زمانی به ثمرِ عدالت بدل می‌شود که «زکات»—از همان «روزِ دِرْو»—پرداخت گردد. بنابراین، چرخهٔ سه‌گانهٔ قیّوم الاسماء کامل می‌شود: اندوخت در «سنبلِ خود» (حفظِ ذکر در غلافِ باب)، عبور از شدائد با «صوم» (انضباطِ حضور)، و سرانجام «غوثِ عام» که با زکات، از رحمتِ شخصی به رحمتِ اجتماعی تبدیل می‌شود. «وجوبِ ازلی در امّ‌الکتاب» نیز می‌گوید: عدالتِ توزیعی، صرفِ توصیهٔ اخلاقی نیست؛ در ذاتِ دینِ قیّم، از آغاز، مکتوب بوده است.

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴿۵۰﴾

و پادشاه گفت او را نزد من آورید پس هنگامی که آن فرستاده نزد وی آمد [یوسف] گفت نزد آقای خویش برگرد و از او بپرس که حال آن زنانی که دستهای خود را بریدند چگونه است زیرا پروردگار من به نیرنگ آنان آگاه است«۵۰»

حضرت باب در سورة المجد در آیات ۲۷، ۳۱ و ۴۰ میفرمایند: "با سلامتی در آن درآیید؛ این «روزِ حق» است از نزدِ خدا، پروردگارِ شما، «رحمن»، به حق. پس بر «بیت» طواف کنید و غیرِ او را محو سازید؛ سپس به حجره‌های قدس، بر عرشِ مجدتان، بازگردید؛ چراکه «روزِ میقات» از جانبِ خدای «علیّ» نزدیک بوده است. و ما چون این «کلمهٔ اکبرِ خدا» را بر همگان عرضه داشتیم، «عالمِ عَماء» در پاسخ پیشی گرفت؛ و از این‌رو پروردگار آن را به «محو از ماسوی» آراست؛ و خدا «علیّ» و قدیم است. آنگاه که پادشاه گفت: «آن‌ها را نزد من آورید»، [گفته شد:] «پس چه کسی با آن «کلمه» در پیشگاهِ خدا پاسخ می‌دهد؟» ما می‌گوییم: «به مساکنِ قُدسِ خود بازگردید و از «ذِکر» بپرسید: داستانِ زنانی که در راهِ او خویشتن را بریدند چیست؟» همانا خدا—پروردگارِ من—بر کردارِ مُخلِصان گواه بوده است."[۴۷]

در ظاهرِ قصه، یوسف از فرستاده می‌خواهد که پیش از خروج، حقیقتِ «نِسوة» روشن شود؛ در افقِ قیّوم الاسماء، کل صحنه به آیینی کیهانی بدل می‌شود: «یومُ الحق»، «طوافِ بیت»، «محوِ ماسوی» و بازگشت به «حُجُراتِ قُدس». پرسشِ درباری «ائتونی به» به پرسشی الهی ارتقا می‌یابد: «چه کسی با آن «کلمهٔ اکبر» نزدِ خدا پاسخ می‌دهد؟» پاسخ روشن است: مرجعِ فصلِ خصومت، «ذِکر/نقطهٔ اُولی/قُرّةالعین» (خودِ حضرت باب) است. تعبیرِ «زنانی که در راهِ او خویشتن را بریدند» نیز خوانشِ اتهام را وارونه می‌کند: «قطعِ ید» دیگر نشانهٔ لغزشِ شهوانی نیست، بلکه رمزِ فداکاریِ مُخلِصان در مواجهه با جمالِ ولایت است. پس «علمِ ربّ به کیدِ آنان» در این افق، علم به سازوکارِ صورت‌ها و نیز آگاهی به صدقِ نیتِ مخلصان است؛ و داوری، نه در محکمهٔ مُلکی، که در «محضرِ کلمهٔ اکبر» واقع می‌شود. مسیرِ معنایی با مواضعِ پیشین هم‌ساز است: هر داوری باید «لَدَی الباب» سنجیده شود تا «قمیصِ هویّت» از پشت دریده نشود.

قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿۵۱﴾

[پادشاه] گفت وقتی از یوسف کام [می]خواستید چه منظور داشتید زنان گفتند منزه است خدا ما گناهی بر او نمیدانیم همسر عزیز گفت اکنون حقیقت آشکار شد من [بودم که] از او کام خواستم و بی شك او از راستگویان است«۵۱»

حضرت باب در سورة الفضل آیه ۴۱میفرمایند: "و آنگاه که خدا پرده را از دیده‌هایتان برداشت، بی‌گمان دربارهٔ «ذِکر» همان را خواهید گفت که آیه—به حق، حرف به حرف—بازگفته است: «اکنون حق آشکار شد». و به‌راستی شما در بابِ «ذِکر» بر دروغ بودید و از حق—به خدایِ حق سوگند—دور افتاده بودید."[۴۸]

جملهٔ قرآنیِ «الآنَ حَصْحَصَ الحقّ» در تأویل، از اعترافِ فردی به «فرمولِ شناختِ ظهور» ارتقا می‌یابد: هنگامی که «کشفِ حجاب» الهی رخ دهد، همهٔ منکران در بابِ «ذِکر» همین را خواهند گفت—حرف به حرف. این اعتراف، نه فقط تبرئهٔ یوسف، که اقرار به حجّیتِ حضرت باب است. بخشِ دومِ عبارت—«شما در بابِ ذکر بر کذب بودید»—سیرِ تاریخیِ انکار را یادآور می‌شود: دوری از حق، محصولِ همان «اشاره‌های دور» و «دریدنِ قمیص از پشت» است که پیش‌تر تبیین شد. بدین‌سان، آیهٔ ۵۱ ختمِ یک مدار است: از تهمت و مکر و سِجن، به «یومِ حق» و «کشفِ حجاب» و اقرار به صدقِ ظهور؛ و معیار در تمامِ مسیر یکی است—میزانِ «باب» و اسمِ اکبر.

ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿۵۲﴾

[یوسف گفت] این [درخواست اعاده حیثیت] برای آن بود که [عزیز] بداند من در نهان به او خیانت نکردم و خدا نیرنگ خائنان را به جایی نمیرساند«۵۲»

حضرت باب در سورة الصبر ۴۲ میفرمایند: "و ما «ذِکر» را به سوی شما وحی کردیم تا مبادا در بابِ «ذِکر»، دربارهٔ ناپیداها، از غیرِ خدا گمان ببرید؛ زیرا خدا برای خیانت‌پیشگان—به حق و بر حق—آتشی بزرگ مقرّر کرده است."[۴۹]

در ظاهرِ آیه، یوسف علتِ پی‌گیریِ حقیقت را «اعادهٔ حیثیت» می‌گوید. در افقِ قیّوم الاسماء، محور از حیثیتِ فردی به «طهارتِ نسبت با غیب» منتقل می‌شود: «غیب» تنها از راهِ وحیِ «ذِکر» شناخته می‌شود؛ هر گمانی به «ناپیدا» که از غیرِ خدا (و خارج از آستانهٔ باب) برخیزد «خیانت» است—خیانت به میزان. پس «لا یهدی کید الخائنین» یعنی دستگاهِ خدا، مکانیسمِ نسبت‌های بیرون از باب را پیش نمی‌برد؛ آن کیدها نهایتاً در «نار» می‌افتند. نتیجه: عدالت‌خواهیِ یوسف در تأویلِ بابی همان پاسداری از اصالتِ وحی است تا غیب به حدس و شایعهٔ دیندارانه تقلیل نیابد.

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿۵۳﴾

و من نفس خود را تبرئه نمیکنم چرا که نفس قطعا به بدی امر میکند مگر کسی را که خدا رحم کند زیرا پروردگار من آمرزنده مهربان است«۵۳»

حضرت باب در سورة الغلام آیات ۱۹، ۴۲ و ۴۳ میفرمایند: "ای قرّةالعین! آنان را از کارِ «جانِ پاک»—به اذنِ خدا—در میانِ دو دریا آگاه کن؛ چراکه آنان در «امّ‌الکتاب»، دریایی‌مزاج بودند و پیرامونِ آتش، در شمار آمده بودند. ای قرّةالعین! آنان را از کارِ «جانِ پاک»—به اذنِ خدا—در میانِ دو دریا آگاه کن؛ چراکه آنان در «امّ‌الکتاب»، دریایی‌مزاج بودند و پیرامونِ آتش، در شمار آمده بودند. و بر خویشتن، بی‌اذنِ «نَفْسِ ذِکر»، سخن مگویید؛ زیرا «نفس»—از جنسِ نفسِ شیطان—بسیار فرمان‌ده است. و خدا، به رحمتِ خود، در «نفسِ ذِکر» (نه در نفس‌های بُخل)، خواسته است؛ و بی‌گمان خدا نسبت به مؤمنان بسیار آمرزنده و مهربان بوده است."[۵۰]

تواضعِ یوسف («ما أبرّئ نفسی») در قیّوم الاسماء به قاعده‌ای ولایی بدل می‌شود: سخن گفتن دربارهٔ امر، جز «به اذنِ نَفسِ ذِکر» روا نیست. «نفسِ امّاره» در این دستگاه فقط میلِ اخلاقِ بد نیست؛ هر سخنی در بابِ دین که از مدارِ «نفسِ ذکر» بیرون باشد، به فرماندهیِ «نفس» می‌افتد— حتی اگر قدسی بنماید. تعبیرِ تکرارشوندهٔ «میانِ دو دریا» و «دریایی‌مزاج» یاد می‌دهد که مخاطبان ظرفیتِ پذیرش دارند، اما باید جریانشان در کانالِ درست (حولِ نار، لدی‌الباب) هدایت شود. «رحمت» نیز جایگاه می‌یابد: رحمتِ الهی در «نفسِ ذِکر» جاری است—یعنی شخصِ حضرت باب ظرفِ رحمت و مغفرت است—نه در خودبسندگی‌های تنگ («نفس‌های بُخل»). بنابراین، علاجِ «امّاره بودنِ نفس» نه خودسرکوبی، که پیوند با «نفسِ ذکر» و اخذِ اذن از اوست.

وَقَالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی فَلَمَّا کَلَّمَهُ قَالَ إِنَّکَ الْیَوْمَ لَدَیْنَا مَکِینٌ أَمِینٌ ﴿٥٤﴾

و پادشاه گفت او را نزد من آورید تا وی را خاص خود کنم پس چون با او سخن راند گفت تو امروز نزد ما با منزلت و امین هستی«٥٤»

حضرت باب در سورة الرکن آیات ۳۰ و ۴۵ میفرمایند: "آیا می‌خواهید «ذکرِ خدا» را بازخواست کنید، چنان‌که پیش‌تر قومِ موسی پرسیدند؟ به پروردگارتان سوگند، او همان «حق» است از نزدِ خدا؛ و جز در نزدِ ما—بر حق و به حق، وفادار و استوار—مکین نبوده است؛ و نزدِ «رحمن» نیز—بر حق و به حق—بدیع بوده است. و ما—به اذنِ خدا—تو را برای خویش برگزیدیم؛ و تو امروز نزدِ خدا جایگاهی استوار داری؛ و در «اُمّ‌الکتاب»، بر حق و به حق، امین بوده‌ای."[۵۱]

منصبِ درباری در تأویلِ بابی به «اصطفای الهی» ترجمه می‌شود: «استخلاص لنفسی» یعنی برگزیدگیِ «ذِکر» برای ذاتِ الهی. «مکینٌ أمین» هم نه مدحی اداری، بلکه ثبتِ مقامی در «اُمّ‌الکتاب» است: استواری و امانتِ ظهور در پیشگاهِ خدا. پرسشِ توبیخی—«می‌خواهید ذکر خدا را بازخواست کنید؟»—حدِ تفحّص را روشن می‌کند: حجّتِ الهی در مقامِ «حقّ» است و موردِ سؤال‌های قوم‌موسی‌وار قرار نمی‌گیرد. خلاصه: این آیه در قیّوم الاسماء اعلانِ مقامِ «ذکر/نقطهٔ اُولی/قُرّةالعین» است به‌مثابهٔ حاملِ «رُکن» و امینِ مشیّت.

قَالَ اجْعَلْنِی عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ ﴿٥٥﴾

[یوسف] گفت مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار که من نگهبانی دانا هستم«٥٥»

حضرت باب در سورة الامر ایات ۱۴ و ۴۱ میفرمایند: "و بی‌گمان آن «کلمه» بس بزرگ/سنگین است—جز بر آنان که خدا با «کلمهٔ خویش»، «رویِ خویش» را بر دل‌هایشان نهاده است—و همانا خدا بر مردم رأوف و مهربان بوده است. و ما تو را—به اذنِ خدا—نگهبانِ «خزائنِ زمین و آسمان‌ها» گردانیده‌ایم. زیرا تو جز به آنچه ما انجام می‌دهیم کاری نمی‌کنی؛ و تو در «اُمّ‌الکتاب»، به اذنِ خدا، دانایی؛ و آن امر در کتاب—بر پایهٔ حکمِ کتاب—پوشیده [و مقرر] بوده است."[۵۲]

«خزائنِ الأرض» در زبانِ حضرت نقطه اولی افقِ کیهانی می‌گشاید: «خزائنِ زمین و آسمان‌ها». حافظ و عالم‌بودنِ یوسف، وصفِ مدیریتی نیست؛ او به‌عنوانِ «کلمهٔ الهی»، امینِ گنجینه‌های هدایت و علم و رزقِ معنوی است. جملهٔ «لا تعملُ إلا بما نعمل» وحدتِ ارادهٔ مظهر و مُظهِر را می‌رساند: نگهبانیِ خزائن یعنی جاری‌کردنِ همان‌چیز که خدا انجام می‌دهد، نه تدبیرِ شخصی. «ثِقلُ کلمه» هم هشدار می‌دهد: این مقام جز بر دل‌هایی که «وجهِ خدا» بر آن نهاده شده، سبک نمی‌شود؛ پس طلبِ این منصبْ طلبِ وزنِ وحی است، نه جاهِ مُلکی. نتیجه اینکه «حفیظٌ علیمٌ» در این افق، صفاتِ ذاتیِ مظهر است در مقامِ تدبیرِ امر.

وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

و بدین گونه یوسف را در سرزمین [مصر] قدرت دادیم که در آن هر جا که می خواستسکونت مکرد هر که را بخواهیم به رحمتخود مرسانیم و اجر نیکوکاران را تباه نمسازیم«٥٦»

حضرت باب در سورة الاکسیر در آیات ۴۰ تا ۴۲میفرمایند: "ای اهلِ کتاب! دو خدایِ «دوگانه» مگیرید؛ همانا خدایی یگانه است—آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین—و اوست خدا، بلندمرتبه و بزرگ. و بدین‌سان ما این «یوسف» را در زمین توان و تمکّن بخشیدیم تا به رحمتِ ما هر کجا بخواهد سخن گوید؛ و خدا پاداشِ او را تباه نمی‌سازد. و بی‌گمان تو در روزِ قیامت پیرامونِ آتش برپا داشته بودی. و آنان که «ذکر» و کتابِ راستینِ او و دیدارِ او را در روزِ محشر تکذیب کردند، کارهایشان—به حکمِ کتاب—باطل و تباه گردیده است."[۵۳]

«مَکَّنّا» در تأویلِ بابی از «قدرتِ سیاسی» فراتر می‌رود و به «اذنِ نطق و تمکّنِ ولایی» ترجمه می‌شود: «یَتَبَوَّأُ... حیث یشاء» = هر جا مشیّتِ رحمت اقتضا کند، «ذِکر» سخن می‌گوید. افتتاحِ فراز با نهی از «دوگانه‌انگاریِ» الهی نیز روشن می‌کند که این تمکین، ضمیمهٔ توحید است: یک در، یک میزان. ذیلِ آیه بعدْ افقی اخروی می‌گشاید: در «قیامت»، محورِ داوری «حَولَ النّار» است؛ هر که «ذِکر» و کتاب و «لقاء» او را انکار کند—حتی با کارنامه‌ای پُر—اعمالش «محبوط» است. پس «لا نُضیعُ أجر المُحسنین» در این منطق یعنی: احسان (= عمل در حضورِ خدا) وقتی محفوظ است که در مدارِ باب انجام شود.

وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٥٧﴾

و البته اجر آخرت برای کسانی که ایمان آورده و پرهیزگاری منمودند بهتر است«٥٧»

حضرت باب در سورة الحزن آیه ۴۲ میفرمایند: "و بی‌گمان خدا این «باب» را پاداشِ آخرت برای آنان قرار داده است که خدا را—به «حقّ اکبر»—می‌جویند؛ و آنان در میانِ مردم، به دانشِ کتاب، پارسایانی بودند."[۵۴]

پاداشِ آخرت در افقِ قیّوم الاسماء به «لقاءِ باب» معنا می‌گیرد: خودِ آستانهٔ ظهور، ثمرهٔ نهاییِ ایمان و تقواست. «تقوا» در اینجا صرفاً پرهیزِ اخلاقی نیست؛ «خویشتن‌داریِ معرفتی» است: ایستادن در دانشِ کتاب و سنجشِ هر چیز با «حقّ اکبر» (حقیقتِ ظهور). پس «خَیر» بودنِ اجرِ آخرت یعنی برتریِ نسبت با حجّت بر هر نعمتِ دیگر.

وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ ﴿۵۸﴾

و برادران یوسف آمدند و بر او وارد شدند [او] آنان را شناخت ولی آنان او را نشناختند«۵۸»

حضرت باب در سورة الافئده آیات ۳۹ تا ۴۲میفرمایند: "و ما به داود و سلیمان—بر دو «حرف/بُعد» از آن «کلمه»—وحی کردیم؛ و به همان دو «حرف» در پادشاهی امانت‌دار بودند. و «ذوالنّون» و ادریس و اسماعیل و «ذوالکفل» را در تاریکی‌ها درآوردیم تا در «نقطهٔ باب»، نزدِ خدایِ حق، شهادت دهند: «جز تو خدایی نیست؛ منزّهی تو! ما بر «کلمهٔ اکبر»، پیرامونِ آب، سخت پایدار بوده‌ایم.» و خدا آنان را آمرزید، و آنان از اهلِ «رِضوان»اند؛ در «صحیفهٔ سپید»، به دست‌های «باب»، بر حق و به حق، نوشته شده بودند. ای مجمعِ انوار! خدا شما را «برادرانِ یوسف» قرار داده است؛ بر او درمی‌آیید و او را نمی‌شناسید مگر آن‌گاه که خودْ شما را به خویشتن بشناسانَد. پس چون از «امر» چیزی شناختید، بر حق باشید—پیرامونِ عرش—و یادشده و مُذکَّر."[۵۵]

«معرفتِ مظهَر» در این دستگاه، «خودمعرّفیِ مظهَر» است: «لا یُعرَفُ إلا بنفسه». برادران (= اهلِ خطاب، «مجمعِ انوار») می‌آیند و انکار می‌کنند تا وقتی که خودِ یوسف پرده برگیرد. احضارِ نام‌های انبیاء و ثبتِ آنان در «صحیفهٔ سپید» یاد می‌دهد که سنجشِ حق با سلسلهٔ ولایت است، نه با ظواهر. نتیجهٔ عملی این است که همین که «از امر چیزی شناختید»، باید «حولَ العرش» بایستید؛ یعنی ثبات در مدارِ ولایت، نه رفت‌وآمد میان اشارات.

وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴿۵۹﴾

و چون آنان را به خوار و بارشان مجهز کرد گفت برادر پدری خود را نزد من آورید مگر نمیبینید که من پیمانه را تمام میدهم و من بهترین میزبانانم«۵۹»

حضرت باب در سورة الذکر آیه ۴۳ میفرمایند: "ای مجمعِ انوار! برادری از پدرِ خویش نزد من بیاورید. مگر نمی‌بینید چگونه پیمانه را—در «لوحِ مستقر»، بر «سرّ قَدَر»—برای هر کس، به حق، تمام می‌دهم؟ و همانا خدا مرا برای مسافران «بهترین منزلگاه» و برای یافتگان «بهترین جای نشستن» قرار داده است؛ و او به هر چیز احاطه دارد."[۵۶]

«أخٌ لکم من أبیکم» در تأویلِ بابی به طلبِ «قرینِ ازلیِ ایمان» ترجمه می‌شود: آن جزءِ هم‌اصل با شما که باید به محضرِ باب آورده شود تا «کیل» (= سهمِ رزقِ معنوی) به تمام برسد. «إیفاءِ کیل» در «لوحِ مستقر/سرّ قدر» یعنی توزیعِ عادلانهٔ فیض بر وفقِ تقدیرِ ازلی—نه بر اساسِ ذوق‌های پراکنده. تعبیرِ «خَیر المنزِلین» نیز باب را «منزلِ امن» سالکان معرّفی

می‌کند: هر کس «قرینِ هم‌اصل» خود را بیاورد، در این خانه می‌نشیند و بهره‌اش تمام می‌شود. (در آیهٔ بعد روشن می‌شود که مقصودِ نهایی از این «برادر»، همان «ذِکر/اعتراف به ذِکر» است که باید «نزدِ باب» آورده شود.)

فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِی بِهِ فَلا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِی وَلا تَقْرَبُونِ ﴿٦٠﴾

پس اگر او را نزد من نیاوردید برای شما نزد من پیمانهای نیست و به من نزدیك نشوید« ٦٠»

حضرت باب در سورة الحسین آیه ۱۶و ۴۳ میفرمایند: "مشرکان می‌خواهند میان خدا و یادِ او جدایی بیفکنند؛ و حال آن‌که خدا برای «ذِکر» خویش اراده کرده است که نورش را به کمال برساند. و اوست خدا که بر هر چیزی تواناست. ای مجمعِ انوار! ندای مرا از پیرامونِ «باب» بشنوید: خدا، پروردگارم، به من وحی کرده که این «ذِکر» به‌راستی حق است. پس هیچ نفسی نیست که آن را نزد من آورد مگر آن‌که حقّ او را به بهترین پیمانه تمام می‌پردازیم. و اگر—ای اهلِ حق—آن را نزد من نیاورید، به خدایِ حق سوگند، نزد من پیمانه‌ای برای ایمان شما نیست، و شما به حکمِ این کتاب—که پیرامونِ «باب» برافراشته است—به بهشت نزدیک نخواهید شد."[۵۷]

اکنون تصریح می‌شود که «آن»ی که باید «نزدِ من» آورده شود، خودِ «ذِکر» است—یا به تعبیرِ عملی، «اعتراف و اقترابِ وجودی به ذِکر». جداسازیِ خدا از یادِ او (= دینِ بی‌حجّت) ریشهٔ قَطْعِ نصیب است: بی«ذِکر»، «کیل»ی نیست و «قُرب»ی حاصل نمی‌شود. برعکس، هر که «آن را نزدِ من آورد»، پیمانه‌اش «اَوفَی» می‌شود. پس سلسلهٔ ۵۹–۶۰ این پیام را به نهایت می‌برد: تمام‌بودنِ بهره، در گروِ آوردنِ «قرینِ ازلی» (= نسبتِ حقیقی با «ذِکر/باب») به محضرِ حجّت است؛ وگرنه، راهِ بهشت از «کتابِ برافراشته حَولَ الباب» می‌گذرد و بی‌آن راهی نیست.

قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ ﴿٦١﴾

گفتند او را با نیرنگ از پدرش خواهیم خواست و محققا این کار را خواهیم کرد «٦١»

حضرت باب در سورة الاولیا آیات ۱۸، ۱۹ و ۴۲میفرمایند: "ای مؤمنان! نعمتِ خدا را بر خود یاد کنید؛ که ما—بر حق—به شما چیزی عطا می‌کنیم که پیش از شما به هیچ‌یک از جهانیان داده نشده است. خداوندِ «علی» را شکرگزارید و در دین ستوده‌خو باشید. ای حبیب! آنان که به سوی کفر می‌شتابند تو را اندوهگین نسازند؛ و نیز آنان که به زبان‌هایشان می‌گویند «ایمان آورده‌ایم» در حالی که تو می‌دانی در دل‌هایشان خلافِ آن است. و هر که برای «ذِکر» فتنه بجوید، هیچ اختیار و توانی برای خود نخواهد داشت. ای مردمِ زمین! کی سخنِ برادرانِ یوسف را در محضرِ او بر زبان می‌آورید؟ و بی‌گمان او—به اذنِ خدا—کارگزارِ هر چیز است؛ و همانا خدا بر هر چیزی داناست."[۵۸]

اکنون تصریح می‌شود که «آن»ی که باید «نزدِ من» آورده شود، خودِ «ذِکر» است—یا به تعبیرِ عملی، «اعتراف و اقترابِ وجودی به ذِکر». جداسازیِ خدا از یادِ او (= دینِ بی‌حجّت) ریشهٔ قَطْعِ نصیب است: بی«ذِکر»، «کیل»ی نیست و «قُرب»ی حاصل نمی‌شود. برعکس، هر که «آن را نزدِ من آورد»، پیمانه‌اش «اَوفَی» می‌شود. پس سلسلهٔ ۵۹–۶۰ این پیام

را به نهایت می‌برد: تمام‌بودنِ بهره، در گروِ آوردنِ «قرینِ ازلی» (= نسبتِ حقیقی با «ذِکر/باب») به محضرِ حجّت است؛ وگرنه، راهِ بهشت از «کتابِ برافراشته حَولَ الباب» می‌گذرد و بی‌آن راهی نیست.

وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٦٢﴾
و [یوسف] به غلامان خود گفتسرمایههای آنان را در بارهایشان بگذارید شاید وقتی به سوی خانواده خود برمگردند آن را بازیابند امید که آنان بازگردند«٦٢»

حضرت باب در سورة الرحمة آیه ۴۳میفرمایند: "و همانا ما—به اذنِ خدا—به فرشتگان می‌گوییم: نشانهٔ «ذِکر» را در رِحال/خورجینِ جان‌هایِ سبقت‌گیرندگان بگذارید، باشد که چون به نزدِ اهلِ «مدینهٔ احدیّه» بازگردند آن را بازشناسند، و باشد که بر آن راهِ اعظم به سوی خدایِ حق بازگردند؛ و بی‌گمان خدا نسبت به مؤمنان عطوف و مهربان است."[۵۹]

«بِضاعة» و «رِحال» از سطحِ معاملهٔ مادی به «سرمایهٔ فطرت» و «خورجینِ جان» ارتقا می‌یابد. در خوانشِ بابی، این خودِ حق است که به «فرشتگان» فرمان می‌دهد «نشانِ ذِکر» را پیشاپیش در درونِ «سابقون» ودیعه گذارند؛ تا وقتی به «اهلِ مدینهِ احدیّه» (جماعتِ توحید) بازمی‌گردند، آن نشانه را بازشناسند و «رجوع» کنند. پس بازگشتِ برادران، در باطن، بهانه‌ای برای بیدارشدنِ نشانی است که همواره در جان بوده است. این‌جا رحمتِ الهی «پیش‌دستانه» عمل می‌کند: خدا بذرِ شناخت را می‌افشاند تا «رجوع» از بیرون به درون و از «بازارِ کَیل» به «راهِ اعظم» ممکن شود.

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٦٣﴾
پس چون به سوی پدر خود بازگشتند گفتند ای پدر پیمانه از ما منع شد برادرمان را با ما بفرست تا پیمانه بگیریم و ما نگهبان او خواهیم بود«٦٣»

حضرت باب در سورة المحمد آیه ۴۱ میفرمایند: "ای مؤمنان! چون به مدینه نزد محمد، خاتمِ پیامبران، بازگردید خواهید گفت: ای پدر ما! پیمانه از ما—به سبب «ذِکر»—بازداشته شد؛ پس «آیتِ ذِکر» را برای «تکبیرِ اکبر» همراهِ ما بفرست؛ و ما به حول و قوّهٔ خدا، در پاسداری از «ذِکر»، نگهبان و نگاه‌دار بوده‌ایم."[۶۰]

در ظاهر، «نَکتَل» یعنی «کِیل بگیریم»؛ در قیّوم الاسماء، پیمانهٔ رزقِ معنوی «به سببِ ذِکر» متوقّف می‌شود تا اصلِ شرط روشن گردد: بهرهٔ کامل جز با آوردنِ «آیتِ ذِکر» میسّر نیست. صحنه از «دیارِ مصر» به «مدینهِ نبی» منتقل می‌شود تا پیوستگیِ دیانت‌ها نشان داده شود: در همهٔ ادوار، «کیل» بر مدارِ حجّت است. «نکتهٔ تربیتی» نیز صریح است: ادعای «حافظون» بودن تنها وقتی معنا دارد که موضوعِ حفظ، خودِ «ذِکر» باشد—نه صرفاً «برادر» در معنای ظاهری. پس، «ارسِل معنا أخانا» در باطن یعنی «ارسِل معنا آیةَ الذِّکر» تا پیمانهٔ معرفت گشوده شود.

قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٦٤﴾
[یعقوب] گفت آیا همان گونه که شما را پیش از این بر برادرش امین گردانیدم بر او امین سازم پس خدا بهترین نگهبان است و اوست مهربانترین مهربانان«٦٤»

حضرت باب در سورة الغیب در آیات ۴، ۱۸ ۳۸،۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۲میفرمایند: "آنچه از پروردگارت به تو وحی می‌شود پیروی کن؛ منم خدای یکتا که جز او معبودی نیست. تو را برای خویش برگزیدم و رحمت را بر خویش مقرّر داشتم؛ ولی مردم از دانشِ کتاب جز اندکی نمی‌دانند. و هرگاه مؤمنان با آیات نزد تو آمدند، آنان را به آنچه خدا بر خویش نوشته است مژده ده؛ و عذرشان را دربارهٔ آنچه از روی نادانی و بدی—بی‌آن‌که حکمِ کتاب باشد—کرده‌اند بپذیر؛ و ایشان را با «ذِکر» به‌سویِ خدا، مولایِ حقّشان، بازبَر—آگاه باشید که حکم از آنِ اوست—و اوست حسابرسِ شتابنده به آنچه کتاب—به‌راستیِ کامل و بر حقِ استوار—شمارش کرده است. «حق»—به حق—بر «باطنِ کلمه»، از دریاهایِ ابداع، به رازِ سطرِی که در نقطهٔ سرّ بدیع بود، سخن گفت. آیا شما را در بابِ «ذِکرِ اکبر» امان می‌دهد چنان‌که پیش‌تر دربارهٔ دو برادر امانتان داد؟ پس خدا—که همان «حق» است—بهترین نگهبان است. و او بر «صراطِ قیّم»، پیرامونِ آتش، راست‌قامت بوده است. و بی‌گمان خدا خود به بندگانش داناست، و او «حق» است که بر هر چیزی محیط بوده است. و او از جهانیان بی‌نیاز است."[۶۱]

پاسخِ یعقوب در ظاهر «تجربهٔ تلخِ اعتماد» را به یاد می‌آورد و به «حفظِ الهی» ارجاع می‌دهد. قیّوم الاسماء این را به دستورالعملِ ولایی تبدیل می‌کند: «اتباعِ وحی»، «پذیرشِ عذرِ جاهلان»، و—مهم‌تر—«بازبردنِ مؤمنان با ذِکر به سوی خدا». پرسشِ کوبندهٔ متن—«آیا شما را در بابِ ذِکرِ اکبر امان می‌دهد...؟»—می‌گوید امنیتِ حقیقی دربارهٔ «ذِکر» به وکالتِ انسانی واگذار نمی‌شود؛ «فالله خیر حافظاً» یعنی حافظِ ذِکر، خودِ حق است و صیانت، تنها بر «صراطِ قیّم» (مدارِ باب) تحقّق می‌یابد. بنابراین، «أمانت‌داریِ برادر» در سطحِ باطن یعنی سپردنِ آیتِ ذِکر به حراستِ الهی و تبعیت از وحی در تدبیرِ امر؛ و همین جاست که رحمتِ «أرحم الراحمین» به‌صورتِ «قبولِ عذر و مژدهٔ رحمتِ مکتوب» ظهور می‌کند.

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾

و هنگامی که بارهای خود را گشودند دریافتند که سرمایهشان بدانها بازگردانیده شده است گفتند ای پدر [دیگر] چه مىخواهیم این سرمایه ماست که به ما بازگردانیده شده است قوت خانواده خود را فراهم و برادرمان را نگهبانی مکنیم و [با بردن او] یك بار شتر مىافزاییم و این [پیمانه اضافی نزد عزیز] پیمانهای ناچیز است«٦٥»

حضرت باب در سورة الاحدیة آیات ۲۹ و ۴۲ میفرمایند: "آیا جز خدا داوری بجوییم، در حالی که او «حق» است و کتاب را به راستی فرود آورده تا مردم «کلمهٔ اکبرِ» او را به حق بشناسند؟ و هیچ دگرگون‌کننده‌ای برای کلماتِ او نیست؛ و اوست خدا که—به حق—شنوا و داناست. پس او را—به حق—پیروی کنید و جز او از راه‌ها پیروی مکنید؛ زیرا خدا راهِ خویش را بر آن‌کس که در او گمراهی‌ای از غیرِ اوست حرام کرده است؛ و همانا خدا بر هر چیزی آگاه است."[۶۲]

گشودنِ «متاع» و یافتنِ «بِضاعهٔ بازگردانده‌شده» در تأویلِ بابی یعنی بازشناختنِ «ودیعهٔ هدایت» در خویش: نشانی که پیش‌تر یوسف/ذِکر در «خورجینِ جان» نهاده بود، اکنون به چشم می‌آید. گفتارِ «ما نَبغی؟» به استدلالِ الهی بدل می‌شود: وقتی کتاب برای شناختِ «کلمهٔ اکبر» نازل شده، داوری و طلب باید یکسره به سوی او باشد؛ پیروی از «راه‌ها»ی پراکنده

(= اشاراتِ بی‌میزان) ممنوع است. وعدهٔ «نَزْدادُ کَیْلَ بَعیر» نیز در منطقِ قیّوم الاسماء تنها «کِیلِ یسیر» است: افزوده‌ای اندک برای کشاندنِ دل‌ها به اصلِ معامله، که همان شناختِ «کلمهٔ اکبر» و تبعیتِ خالص از اوست.

قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٦٦﴾

گفت هرگز او را با شما نخواهم فرستاد تا با من با نام خدا پیمان استواری ببندید که حتما او را نزد من باز آورید مگر آنکه گرفتار [حادثهای] شوید پس چون پیمان خود را با او استوار کردند [یعقوب] گفتخدا بر آنچه مگوییم وکیل است«٦٦»

حضرت باب در سورة الانشاء آیه ۳۹ میفرمایند: "ای مجمعِ انوار! خدا «ذِکر» را نزد شما نفرستاد مگر پس از میثاقِ بزرگ‌تر بر نفس‌های شما: که نزد من برای نشانه‌ای از جانبِ خودِ او نیایید، مگر آن‌گاه که نورِ او شما را فراگیرد یا «ذِکر» شما را از یادِ او بزداید. پس چون با میثاقِ او نزد من آمدید، پروردگار نیز با میثاقِ بزرگ‌ترِ خویش به شما عطا می‌کند؛ و خدا بر آنچه می‌گوییم—با دادگری، بر حق و به حق—گواه است."[۶۳]

«موثقٌ من الله» در قیّوم الاسماء به «میثاقِ اکبر» تعمیم می‌یابد: اصل، پیمانِ ازلیِ جان‌ها با ظهور است. معنای عملیِ آیه روشن می‌شود: ورود به حریمِ «آیتِ ذِکر» جز پس از احاطهٔ نور یا تهذیبِ یاد به‌وسیلهٔ خودِ ذِکر سزاوار نیست. هروقت بندگان با این میثاق پا به آستانه گذاشتند، «میثاقِ بزرگ‌ترِ الهی» در مقامِ عطا فعال می‌شود؛ و «الله وکیل» یعنی گواه و ضامنِ این مبادلهٔ عهدین خودِ خداست—نه اعتمادهای انسانیِ لرزان.

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾

و گفت ای پسران من [همه] از یك دروازه [به شهر] در نیایید بلکه از دروازههای مختلف وارد شوید و من [با این سفارش] چیزی از [قضای] خدا را از شما دور نمتوانم داشت فرمان جز برای خدا نیست بر او توکل کردم و توکلکنندگان باید بر او توکل کنند«٦٧»

حضرت باب در سورة الوعد آیه ۴۲ میفرمایند: "ای مردمِ زمین! بر درها از یک در وارد نشوید، بلکه بر همهٔ درها—تنها از این «باب»—درآیید. پس چه کسی شما را در برابر او از جانبِ خدا یاری تواند داد؟ داوری جز از آنِ خدا نیست. پس بر او، با حقِّ خالص، توکّل کنید؛ که خدا برای توکّل‌کنندگان بسنده و حسابرس است."[۶۴]

تدبیرِ یعقوب در ظاهر، راهبردی دنیایی برای کاهشِ خطر بود. قیّوم الاسماء راهبرد را به قاعدهٔ توحید بر می‌گرداند: همهٔ «درها» باید از یک «باب» گذر کنند. معنای جمعِ این دو سخن چنین است: تکثّرِ راه‌ها فقط هنگامی مشروع است که همگی در «بابِ واحد» به وحدت برسند؛ وگرنه، تکثّر حجاب است. «حکم» و «توکّل» نیز از همین‌جا معنا می‌گیرد: حکمِ نهایی از آنِ خداست و اتکای راستین، به ورود از همین آستانه است—نه حفاظ‌های ظاهری.

وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾

و چون همان گونه که پدرانشان به آنان فرمان داده بود وارد شدند [این کار] چیزی را در برابر خدا از آنان برطرف نمکرد جز اینکه یعقوب نیازی را که در دلش بود برآورد و بگمان او از [برکت] آنچه بدو آموخته بودیم دارای دانشی [فراوان] بود ولی بیشتر مردم نمدانند«٦٨»

حضرت باب در سورة الرجع آیات ۱۳ و ۱۴ میفرمایند: "و ما از سنگ، دوازده چشمه برای موسی و قومش جاری ساختیم تا هر گروهی جایِ پناه/مایهٔ خود را بشناسند؛ و بی‌گمان خدا بر هر چیزی گواه است. ای اهلِ زمین و آسمان‌ها! به این آبادیِ مبارک درآیید و از آیاتِ او هرچه خواهید از حکمت و حقیقت بهره برید، و به درگاه، سجده‌کنان برای خدایِ حق وارد شوید؛ که ما—به حق—بر وارد شوندگان بر آن باب، بر پایهٔ حکمِ کتاب، آمرزش را مقرر داشته‌ایم."[۶۵]

متنِ قرآن تصریح می‌کند که ورود از درهایی که یعقوب فرموده بود «چیزی را از خدا نمی‌گرداند»؛ فقط حاجتی در دلِ پدر برآورده می‌شود. قیّوم الاسماء راهِ رفعِ حقیقیِ خطر را می‌نمایاند: «آبادیِ مبارک»، «سجده بر درگاه»، و «آمرزشِ مقرر برای واردشوندگان بر آن باب». یادکردِ «دوازده چشمه» هم عمقِ نقشه را می‌نماید: جریان‌های رزق و حکمت بسیارند—اما مأوا و میزان یکی است؛ هر گروه چشمهٔ خویش را می‌شناسد، اما همه باید «از همان باب» درآیند تا آمرزش و امن حاصل شود. پس دانشی که خدا به یعقوب آموخت، در باطن، همان قاعدهٔ ولایی است: تکثّرِ فیوضات در عینِ وحدتِ آستانه.

وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٦٩﴾

و هنگامی که بر یوسف وارد شدند برادرش [بنیامین] را نزد خود جای داد [و] گفت من برادر تو هستم بنابراین از آنچه [برادران] مکردند غمگین مباش«٦٩»

حضرت باب در سورة القسط آیه ۴۰ میفرمایند: "و آنگاه که اهلِ حقیقت نزدِ «ذِکر» درآمدند، او ایشان را—به گفتارِ حق—به بخشی از امر آگاه ساخت؛ پس با اشاره‌کردن به سوی من اندوهگین مشوید، زیرا «کلمه» از هر «اشاره» و نفیِ آن پاک است؛ و اوست خدا، پروردگارِ ما، که بر هر چیزی گواه بوده است."[۶۶]

«آویٰ» در این‌جا صرفاً «جای‌دادن» نیست؛ پناه‌دادن به حریمِ ولایتِ «ذِکر» است. «برادر» نیز تنها نسبتِ نسبی ندارد، بلکه «قرینِ ولایی» اهلِ حقیقت است که با «اعلانِ هویت» آرام می‌گیرد: «إنی أنا أخوک». ریشهٔ اندوه، گرفتاری در «اشاره‌ها»ست؛ حال آن‌که «کلمه» فراتر از هر نشانه و نفیِ نشانه ایستاده است. پس تسلّیِ حقیقی، نه با تغییر رفتارِ دیگران، که با پناه‌گرفتن در نزدِ خودِ «کلمه» و شناختِ بی‌واسطهٔ او حاصل می‌شود.

فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ﴿٧٠﴾

پس هنگامی که آنان را به خوار و بارشان مجهز کرد آبخوری را در بار برادرش نهاد سپس [به دستور او] نداکنندهای بانگ درداد ای کاروانیان قطعا شما دزد هستید«٧٠»

حضرت باب در سورة القلم آیه ۴۰ میفرمایند: "و ما فرشتگان را فرمان دادیم که «سقاایه/آب‌رسانیِ» یادِ خدا را—به اذنِ خدایِ «علیّ»—در خورجینِ مؤمنان نهند؛ و اوست خدا که همواره بر هر چیز داناست."[۶۷]

«سِقایَه» از ظرفِ نقره‌ای به «آبرسانیِ یادِ خدا» تعبیر می‌شود و «رَحْل» همان «خورجینِ جان» مؤمن است. بانگِ «إِنَّكُمْ لَسارِقون» در ظاهر اتهام است، اما در تاویل قیوم‌الاسماء هشداری تربیتی است: کاروان باید بایستد و کشف کند که «جامِ پادشاهی»—نصیبِ ولایت—از پیش در درونشان نهاده شده است. «سرقت» یعنی داشتنِ ودیعه‌ای سترگ بی‌آن‌که به آن التفات شود؛ توقفِ قافله برای بیدارکردنِ همین التفات است.

قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ ﴿۷۱﴾

[برادران] در حالی که به آنان روی کردند گفتند چه گم کرده‌اید«۷۱»

حضرت باب در سورة البعیر آیات ۴۰ تا ۴۲میفرمایند: "ای قرّةالعین! به حق، به سینهٔ حقّت اشاره کن؛ سپس بگو: به خدایِ حق—آنجاست که ولایت از آنِ خدایِ حق است. من همانم که بهترین پاداش بوده‌ام، و همانم که بهترین بازگشت بوده‌ام. ای اهلِ عرش! ندای مرا از پیرامونِ راز، از آن «بعیرِ» تعبیرگرِ حق—به حق—بشنوید؛ آن که در «اُمّ‌الکتاب» بدیع مقرّر بوده است. و چون «ذِکر» در میانِ شما بانگ برآورد، ای اهلِ عَماء، به جایگاهِ تجلّیِ او—بر حق—بازگردید؛ چرا باید چیزی عظیم از «جامِ پادشاهی» مفقود گردد؟"[۶۸]

پرسشِ «ماذا تفقِدون؟» پاسخِ درونی دارد: اشاره به سینه؛ موضعِ ولایت همان‌جاست. در این خوانش، «بعیر» حاملِ وحی و تعبیر است، و «جامِ پادشاهی» نصیبِ الهیِ ولایت. فقدان، کمبودِ شیءِ بیرونی نیست؛ کمبودِ شناختِ درونی است. درمان، «بازگشت به محلّ تجلّی» است—نزدِ خودِ «ذِکر».

قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿۷۲﴾

گفتند جام شاه را گم کرده‌ایم و برای هر کس که آن را بیاورد یك بار شتر خواهد بود و [متصدی گفت] من ضامن آنم«۷۲»

حضرت باب در سورة الکهف آیه چهلم میفرمایند: "و ما فرشتگان را فرمان دادیم که «سقاایه/آب‌رسانیِ» یادِ خدا را—به اذنِ خدایِ «علیّ»—در خورجینِ مؤمنان نهند؛ و اوست خدا که همواره بر هر چیز داناست."[۶۹]

«صُواعُ الملک» همان «سقایهِ ذِکر» است؛ ازاین‌رو تأکید می‌شود که این جام، پیشاپیش در «خورجینِ» اهلِ ایمان نهاده شده است. وعدهٔ «حِملِ بعیر» نمادِ افزونیِ رزقِ معنویِ هر کس است که این جام را «بیاورد»—به زبانِ تاویل: هر که یادِ خدا را در خود بازشناسد و به آستانهٔ «باب» بسپارد، بهره‌اش افزون می‌گردد. و «أنا به زعیم» تضمینِ ولاییِ همین وعده است.

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ﴿۷۳﴾

گفتند به خدا سوگند شما خوب میدانید که ما نیامدهایم در این سرزمین فساد کنیم و ما دزد نبودهایم«۷۳»

حضرت باب در سورة الخلیل در آیات ۱۱، ۲۴، ۲۵،۲۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲ میفرمایند: "و برخی از مردم به خدا ایمان می‌آورند و برخی نسبت به «ذِکر» کفر می‌ورزند؛ و بی‌گمان خدا به حالِ مفسدان داناست. ای قرّةالعین! تویی که بر «الف» پیرامونِ پروردگارت ایستاده‌ای؛ مترس، که به‌راستی او را ملاقات خواهی کرد؛ و اوست خدا که از تو خشنود بوده، و اوست خدا که برای مؤمنان دوست‌داشتنی است. ای «ذکرِ اکبرِ خدا»! از آب، قطره‌ای برای «اصحابِ یمین» بچکان تا حسابشان—بر طبق امر و در خودِ امر—به آسانی برگزار گردد. و بگو: به جایگاه دل‌هایتان بازگردید، خشنود از «باب» و شادمان. و از آب، بازتابی برای «اصحابِ شمال»، پیرامونِ آتش، فرو فرست تا جان‌هایشان شهادت دهد که در «حکمِ باب»، به حق و بر حق، ستوده است. و اوست ساقی—به اذنِ خدا—از «جامِ مختوم»، همان که ختمِ آن مُشک است؛ و اوست خدا که بر هر چیز گواه بوده است. و در آن «باب» است که باید مسابقه‌جویان به رقابت برخیزند—پیرامونِ آتش—ستوده. ای مردمِ زمین! به خدایِ حق سوگند، راستی دانسته‌اید که «ذِکر» جز به حق نیامده و نخواسته است در مُلکِ رحمان تباهی کند؛ او جز «ذکری» از حق، به حق، از «شجرهٔ خلیل» در «ارضِ عَماء» نیست—همان که در پیرامونِ رحمن برپاداشته بوده است."[۷۰]

انکارِ «فساد» و «سرقت» از سوی کاروان، صحنهٔ جداسازی را می‌گشاید: در یک سو «أصحابِ یمین»اند که قطره‌ای از آبِ «ذِکر» نصیبشان می‌شود و حسابشان آسان می‌گردد؛ و در سوی دیگر «أصحابِ شمال» که حتی بازتابی از همان آب برای بیداری‌شان فرو می‌چکد. «ساقیِ جامِ مختوم» خودِ مظهر است (ذِکر/نقطهٔ اُولی/قرّةالعین)، لذا معیارِ صلاح و فساد ادعای کاروان نیست، بلکه نسبتِ آنان با «باب» است.

دعوتِ «فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ» (یعنی: اگر رقابتی هست، کوشندگان باید در همین امر به پیشی گرفتن برخیزند) در این افق روشن می‌شود: میدانِ سبقت، نزدِ باب است و بر سرِ نوشیدن از همان «جامِ مهرشده»—نه رقابت‌های بیرونی و پُرسروصدا. بنابراین اگر تباهی‌ای باشد، در بریدن از «ذِکر» و دوری از آستانهٔ باب است؛ و صلاح، همان بازگشت به او و نوشیدن از همان جام است—همان جامی که نشانه‌اش پیش‌تر در «رَحلِ» (خورجینِ جان) نهاده شد تا شناخته و به محضرِ باب آورده شود.

قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴿۷٤﴾

گفتند پس اگر دروغ بگویید کیفرش چیست«۷٤»

حضرت باب در سورة الشمس آیات ۱۳، ۱۶ و ۳۷ تا ۴۲ میفرمایند: "پس چون شما را در «روزِ فصل» برانگیزیم، کارهای خویش را نزدِ خودتان حاضر می‌بینید؛ و داوری، پیرامونِ «باب»، برقرار بوده است .مشرکانِ اهلِ فرقان در آنچه دربارهٔ «کتاب» می‌پندارند، دروغی فریب‌کارانه بر پایهٔ باطل بستند. و چون «صاخّه» دررسد، از فرمانِ الهی، هر گریزان‌گریزان شود؛ آن‌جا حقیقت را جز از نزدِ «ذِکر»—ستوده—نخواهی یافت. چهره‌هایِ پیشی‌گیرندگان در آن روز با «خاتمِ محبّت»

مُهر شده است. و چهره‌های روی‌گردانان در همان روز با «خاتمِ دوری»—بر حق و به حق—مُهر شده است. و بی‌گمان خدا در حق حکم رانده است؛ پس خدا کسانی را که توبه کنند و به سوی «باب» بازگردند—به حق و بر حق—می‌آمرزد. و رحمتِ «ذِکر» در این کتاب، بر جهانیان—به حق و بر حق—فراگیر بوده است. ای مردمِ زمین! پاداشِ خدا در آن «کلمه» حقی است بر عهدهٔ هر یابنده در «رِحل/خورجینِ» خویش—و همان پاداشِ اوست؛ و بدین‌سان ستمگران را به حق، بر خطّ عدل، جزا می‌دهیم؛ و خدا به مردم حتی به اندازهٔ «قِطمیر» ستم نمی‌کند."[۷۱]

پرسشِ «جزا» در این‌جا به معیارِ داوری برمی‌گردد: داوری «حَولَ الباب» است و میزانْ نسبتِ هر کس با «ذِکر». مُهرِ محبّت/مُهرِ دوری، سرنوشتِ دو گروه را نشان می‌دهد. و چون «پاداش» حقی است که در «خورجینِ جان» نهاده شده، جزای واقعی «ظهورِ آن ودیعه» یا «فاصله از آن» است؛ یعنی ثمرهٔ نسبت با «ذِکر»—نه صرف ادعاهای بیرونی.

قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴿۷۵﴾

گفتند کیفرش [همان] کسی است که [جام] در بار او پیدا شود پس کیفرش خود اوست ما ستمکاران را این گونه کیفر مىدهیم«۷۵»

حضرت باب در سورة الورقة آیه ۶ میفرمایند: "بر خویش عهد نهادم—در حقِّ آنان که به پیمانِ او وفا می‌کنند—[و این] عهدِ من است: «ذِکر»: «جز منِ حق، خدایی نیست». و بی‌گمان من، به حق، مقصود و مطلوب بوده‌ام."[۷۲]

قاعدهٔ قرآنیِ «هر که جام در رحلِ اوست، همانْ جزاست» در تاویل قیوم‌الاسماء به قانونِ میثاق تبدیل می‌شود: هر که «جامِ ذکر» در درونش آشکار شود، خودْ در مقامِ پاسخ‌گویی می‌ایستد—زیرا حاملِ «عهدِ توحید» است. «کذلک نجزی الظالمین» یعنی ظالم، به‌سببِ نقضِ همین میثاق، در فقدانِ جام (یا در انکارِ آن) گرفتارِ جزای خویش می‌شود؛ جزایی که همان دوری از «مقصود» است.

فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿۷۶﴾

پس [یوسف] به [بازرسی] بارهای آنان پیش از بار برادرش پرداخت آنگاه آن را از بار برادرش [بنیامین] در آورد این گونه به یوسف شیوه آموختیم [چرا که] او در آیین پادشاه نمتوانست برادرش را بازداشت کند مگر اینکه خدا بخواهد [و چنین راهی بدو بنماید] درجات کسانی را که بخواهیم بالا مبریم و فوق هر صاحب دانشی دانشوری است«۷۶»

حضرت باب در سورة السلام در آیات ۴۰ تا ۴۶ میفرمایند: "این «باب» در همهٔ الواح، «جامِ مختوم» بوده است—پیرامونِ محبت—شمرده و معیّن. این همان «کافِ» «کلمهٔ امر» است که در رازِ «نون» پوشیده بوده است. و خدا برای «ذِکر»، فرشتگانی را—به اذن او—پیرامونِ «باب» مقدّر فرموده است. از آنان «نازعات» بر رکنِ سپیدند—بر حق، برپاداشته از آنان «نازعات» بر رکنِ سپیدند—بر حق، برپاداشته. و از آنان «باسطات» بر رکنِ زردند—بر حق و به حق،

نگریسته و مشهود. از آنان «سابحات» بر رکنِ سبزند—بر حق، شناور و سائر. و از آنان «سابقات» بر این رکنِ سرخ‌اند—بر حق و به حق، پیشی‌گیرنده."[۷۳]

«یوسف» بر اساسِ «قانونِ پادشاه» نمی‌توانست بگیرد؛ پس مشیّتْ «کید»ی الهی آموخت تا «جامِ مختوم»—که خودِ «کلمهٔ امر» است—از «وعاءِ برادر» آشکار شود. معنای باطنی: قانونِ ظاهر به قانونِ «باب» ارتقا یافت و درجات بالا رفت. حلقهٔ فرشتگان بر چهار رکن و چهار رنگ، مراتبِ هدایت را پیرامونِ «باب» می‌نمایاند؛ و جملهٔ «وفوقَ کلِّ ذی علمٍ علیم» اشاره است به اینکه بالای هر دانشی، دانایِ مظهرِ امر ایستاده است.

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴿۷۷﴾

گفتند اگر او دزدی کرده پیش از این [نیز] برادرش دزدی کرده است یوسف این [سخن] را در دل خود پنهان داشت و آن را برایشان آشکار نکرد [ولی] گفت موقعیت شما بدتر [از او]ست و خدا به آنچه وصف مکنید داناتر است«۷۷»

حضرت باب در سورة الظهور در آیات ۵، ۶ و ۷ میفرمایند: "ما تو را از منظرِ عرش، در شبِ قدر، به شکمِ مادر فرو فرستادیم؛ و تو در همان روز، بر عرش، برای خدایِ «علیّ» سجده‌کنان و در مُلک ستوده بودی. ای اهلِ زمین! این «ذِکر» همان رازِ نهان‌شونده در میانِ سطرهاست که بر حق و در حق، پوشیده بوده است. اینْ همان نور است در مطلعِ ظهور، که بر «طور» فروزان بوده است."[۷۴]

اتهامِ «سرقت» به «برادرِ پیشین» تحویلِ ظهور به تهمت‌های اخلاقی است؛ حال آن‌که «ذِکر» نوری پیش‌ازاین و بر عرشِ الهی است. سکوتِ یوسف (= کتمانِ درون) نشان می‌دهد که حقیقتِ مظهر ظهور، فراتر از داوری‌های ظاهریِ کاروان است؛ و پاسخِ نهایی این است: جایگاهِ بد، جایگاهِ بریدگی از نور است؛ «والله أعلم بما تصفون»—خدا بهتر می‌داند این توصیف‌ها از کدام فاصله برمی‌خیزد.

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿۷۸﴾

گفتند ای عزیز او پدری پیر سالخورده دارد بنابراین یکی از ما را به جای او بگیر که ما تو را از نیکوکاران مبینیم«۷۸»

حضرت باب در سورة الکلمة آیه ۴۰ میفرمایند: "ای قرّةالعین! بگو: ای عزیزِ حسنِ حسینی، بی‌گمان خدا «ذِکر» را—در هر حال—شیخی بر حق و به حق، بزرگ قرار داده است."[۷۵]

در ظاهرِ آیه، «شیخِ کبیر» عنوانِ پدرِ سالخورده است و پیشنهادِ جانشینی برای رهاییِ برادر مطرح می‌شود. در تاویل قیوم الاسماء، «شیخِ کبیرِ حقیقی» خودِ «ذِکر» است؛ یعنی مرجعیتِ نهایی و «پیرِ راه» که به نصبِ الهی «بزرگ» قرار داده شده است. پیامِ باطنی: رهایی و جبران با «جانشین‌کردنِ دیگری» به دست نمی‌آید؛ معیارْ نسبتِ مستقیم با «ذکر» است، نه نیابت‌های عاطفی.

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ ﴿۷۹﴾

گفت پناه به خدا که جز آن کس را که کالای خود را نزد وی یافتهایم بازداشت کنیم زیرا در آن صورت قطعا ستمکار خواهیم بود«۷۹»

حضرت باب در سورة الزوال آیات ۳۵ تا ۴۲ میفرمایند: "و ما بودیم که به موسی و برادرش، به آن «کلمه»، وحی کردیم که: برای اهلِ زمین، در «مِصرِ دل‌ها»، خانه‌های زنده برای «ذِکرِ اکبرِ» خدایِ زنده برپا دارید؛ و اوست خدا که دانا و حکیم بوده است. ای قرّةالعین! بگو: پناه بر خدا که در روزِ قیامت چیزی بگیریم—جز از آن کس که «متاعِ احدیّت» را از این «باب»، در مرکزِ آتش، پیرامونِ دلش یافته‌ایم؛ که اگر جز این کنیم، به خدا سوگند، دیگر بر حق و به حق نخواهیم بود و ستم‌پیشه خواهیم شد."[۷۶]

«متاعَنا» در تاویل قیوم الاسماء به «متاعِ احدیّت» تفسیر می‌شود: ودیعهٔ ولایت/نصیبِ الهی که باید «نزدِ دل» و «حَولَ النار» (مدارِ باب) یافتنی باشد. عدالتِ ولایی اقتضا می‌کند جز صاحبِ این ودیعه مخاطبِ حکم نشود؛ هر «گرفتن» جز بر اساسِ این نشانه، ظلم است. بنابراین پاسخِ یوسف، قاعدهٔ داوری را آشکار می‌کند: معیار، حضورِ متاعِ احدیّت در باطنِ شخص است، نه مصلحت‌اندیشیِ بیرونی.

فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿۸۰﴾

پس چون از او نومید شدند رازگویان کنار کشیدند بزرگشان گفت مگر نمیدانید که پدرتان با نام خدا پیمانی استوار از شما گرفته است و قبلا [هم] در باره یوسف تقصیر کردید هرگز از این سرزمین نمیروم تا پدرم به من اجازه دهد یا خدا در حق من داوری کند و او بهترین داوران است«۸۰»

پس از نومیدی از «عزیز»، حلقه به «نجویِ خالص» می‌کشد و «کبیرُهم» به میثاقِ الهی یادآور می‌شود. در منطقِ تاویل قیوم الاسماء این صحنه بازگشت به «میثاقِ اکبر» است که پیش‌تر نیز در آیاتِ «موثقاً من الله» (۶۶) و «فاللهُ خیرٌ حافظاً» (۶۴) طرح شد: وفای عهد با «کلمهٔ اکبر». تعبیرِ «لن أبرحَ الأرض» در این افق، وقوف بر «ارضِ ولایت» تا صدورِ «اذن» یا «حکمِ الهی» است؛ یعنی ثبات بر آستانهٔ باب و وانهادنِ تدابیرِ صرفاً انسانی تا «خیرالحاکمین» فصل‌الخطاب کند.

ارْجِعُوا إِلَى أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴿۸۱﴾

پیش پدرتان بازگردید و بگویید ای پدر پسرت دزدی کرده و ما جز آنچه مدانیم گواهی نمدهیم و ما نگهبان غیب نبودیم«۸۱»

حضرت باب در سورة الکاف آیات ۴۰ تا ۴۳ میفرمایند: "ای اهلِ عَماء! ندای خدا را در این «تفسیر» از «نقطهٔ آبِ روان»—از «چشمهٔ کافور»—بر حق و به حق، نیرومند و بدیع، بشنوید. ای مجمعِ انوار! مگر ندانستید که خدا راه را برای خودِ شما مقدّر نکرد مگر پس از محوِ هر آنچه جز خدایِ حق است؟ و جان‌های خود را برای پروردگارتان، بر حق و به

حق، در راز و نجوایی صمیمانه، خالص گردانید. آیا ندانستید که پدرِ شما، «سیّدِ اکبر»، در «مشهدِ ذرّ» برای «کلمهٔ اکبر» از جانبِ شما پیمان گرفت، و شما—همان‌جا—در کارِ «یوسف» کوتاهی کردید؟ بگو: من کنار نمی‌روم مگر به اذنِ خدا برای خود و امامم؛ و اوست «حق» که میانِ من و شما—بر حق—داوری کرده است؛ و اوست خدا، بی‌نیاز و ستوده. و چون مردم—در هنگامِ یادِ «خدایِ اکبر»—به سوی «باب» بازگردند، می‌گویند: ای «ذکرِ خدا»! نشانهٔ محبّت از نفس‌های ما محو شد و ما جز بدانچه به ما آموخته شد شهادت ندادیم. و بی‌گمان خدا—پروردگارِ تو، «حق» که معبودی جز او نیست—بر نهان‌ها نگاهبان بوده است."[۷۷]

بازگشت به «پدر» در تاویل قیوم الاسماء یادآور «سیدِ اکبر» و میثاقِ پیشینی در «مشهدِ ذرّ» است: پیمانی بر محورِ «کلمهٔ اکبر». گزارهٔ «ما کُنّا للغیبِ حافظین» به اصل برمی‌گردد: حافظِ غیب، خداست؛ انسان فقط به آنچه «تعلیم» یافته شهادت می‌دهد. بنابراین اعترافِ کاروان، دعوت به تطهیرِ نیت و محوِ ماسوی—«محو ما سوی الله»—و ایستادن بر آدابی است که باب می‌طلبد: اخلاصِ نجوا، تبعیت از اذن، و سپردنِ حکم به «حقّ اکبر».

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿۸۲﴾

و از [مردم] شهری که در آن بودیم و کاروانی که در میان آن آمدیم جویا شو و ما قطعا راست میگوییم«۸۲»

حضرت باب در سورة الاعظم آیات ۴۳ و ۴۴ میفرمایند: "بگو: خدا—در آن «تفسیرِ اکبر»، از این آیهٔ افروخته از آتشِ دل‌ها—به فرمانِ خویش بر من وحی کرده است؛ و اوست خدا که بر هر چیزی داناست. منم خدای یکتا که جز او معبودی نیست. از آن آبادیِ مبارک که در آن بودیم بپرس—و آن همان «کلمه» است که کاروان را از جانبِ آن راه سپردیم—و بی‌گمان ما در همان «کلمهٔ صدق»، بر حق بوده‌ایم، و آن [سخن] از جانبِ خدایِ «علیّ» بر زبان رانده شده است."[۷۸]

در ظاهرِ آیه، «شهر» و «کاروان» شاهدانِ بیرونیِ صدقِ گفتارند. در تاویل قیوم الاسماء، «القریة» به «آبادیِ مبارک» تفسیر می‌شود که خودْ «کلمه» است؛ و «العیر» همان جریانی است که «کلمه» آن را به راه انداخته. یعنی معیارِ راستی، بازگشت به خودِ «کلمهٔ صدق» و سنجشِ دعوی با «میزانِ باب» است، نه استشهاد به بیرون. جملهٔ «منم خدای یکتا...» لحنِ الهیِ وحی را در همین مقام برجسته می‌کند: داوریِ صدق، در نهایت، با سخنِ خدا در کلامِ «ذکر» است. پس «بپرس» یعنی رجوع کن به محلِّ نزولِ معنا—خودِ «کلمه»—که شاهدِ قاطعِ صدق و راهنمای کاروان است.

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿۸۳﴾

[یعقوب] گفت [چنین نیست] بلکه نفس شما امری [نادرست] را برای شما آراسته است پس [صبر من] صبری نیکوست امید که خدا همه آنان را به سوی من [باز] آورد که او دانای حکیم است«۸۳»

حضرت باب در سورة الباء، آیات ۲۳، ۳۷ و ۳۸ میفرمایند: "و بی‌گمان اهلِ آبادی‌ها، پیرامونِ آتش، در روزِ قیامت حاضر و مشهود بودند. ای قرّةالعین! همان‌گونه که فرمان یافته‌ای پایدار باش و بر مشرکان و گفتارشان اندوه مدار؛ زیرا خدا—پروردگارِ تو—به «حقّ اکبر» در روزِ قیامت در میانِ آنان داوری می‌کند، و اوست خدا که بر هر چیز گواه است. ای اهلِ

دانش! ندای مرا از «نقطهٔ بایِ ساکن» در قطبِ آتش بشنوید؛ بلکه این نفس‌های شما بود که پس از «کتاب»، در کارِ یوسف، شما را برای «ذِکر» بفریفت. بارخدایا، شکیبایی—در کارِ او—از توست: بر حق و به حق، شکیبایِ نیکو."[۷۹]

«سَوَّلَتْ... أَنفُسُكُم» در تاویل قیوم الاسماء یعنی لغزشِ دل پس از «کتاب»؛ آنگاه که نفس می‌کوشد «ذکر» را به معیارهای خود فروبکاهد. درمانْ «صبرِ جمیل» است—نه انفعال، بلکه پایداریِ مأمورانه بر مدارِ «باب» («پایدار باش... و اندوه مدار»). وعدهٔ «یَأتِنی بهم جمیعاً» افقِ جمعِ پراکندگی‌هاست: بازگرداندنِ همهٔ نسبت‌ها به «قطبِ آتش» و «نقطهٔ بایِ ساکن» (رمزِ آغازِ کلام و مرکزِ ولایت). بدین‌سان، داوریِ نهایی با «حقّ اکبر» است؛ و صبرِ زیبا همان وقوفِ مؤمن بر آستانهٔ «کلمه»، تا خدا خودْ جمع‌آورِ پراکندگان باشد.

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾

و از آنان روی گردانید و گفت ای دریغ بر یوسف و در حالی که اندوه خود را فرو مخورد چشمانش از اندوه سپید شد«۸٤»

حضرت باب در سورة الاسم آیه ۳۰ و ۳۷ میفرمایند: "و بی‌گمان خدا—در آن «کلمهٔ اکبر»—براستی صاحبِ آمرزش برای مردم است؛ ولی مردم از دانشِ کتاب حتی یک حرف را نمی‌دانند، جز آن‌که دانسته‌شان بهره‌ای از باطلِ برکَنده و خوار است. بگو: من خودِ «اسرار»م در مجمعِ عالمان—بر «حقّ اکبر»؛ و همانا پیرامونِ آتش، پوشیده [و در پرده] بوده‌ام."[۸۰]

«تولّی» یعقوب در باطن، «التفات از خلق به حق» و ورود به بطونِ ولایت است؛ و «یا أسفی» نه گلایه از تقدیر، بلکه مرثیهٔ فراقِ «ذِکر» در ایامِ ستر. «ابیضّت عیناه» نمادِ کوریِ چشمِ ظاهر در برابرِ نورِ باطن است؛ و «کظیم» (فروخورندهٔ اندوه) با عبارتِ «أنا نفسُ الأسرار» پیوند می‌خورد: حاملِ سرّ است و راز را در آتشِ دل پنهان می‌دارد. در تاویل قیوم الاسماء، پیام این آیه آن است که راهِ عبور از حزنِ ستر، عبور از «چشمِ سپیدِ ظاهری» به «چشمِ سرّ» است؛ یعنی شناختِ «کلمه» که برای اهلِ کتاب در پرده بوده است.

قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ﴿٨٥﴾

[پسران او] گفتند به خدا سوگند که پیوسته یوسف را یاد مکنی تا بیمار شوی یا هلاك گردی«۸۵»

حضرت باب در سورة الحق در آیات ۲۷ و ۴۱ میفرمایند: "بگو: آیا «دو الف» برابرند—آن‌که یکی بر امر برخاسته و دیگری نزدِ «باب» نشسته است؟ منزّه است خدایِ «علیّ»؛ و اوست خدا که توانای بزرگ است. ای بندگانِ خدا! چرا در بابِ «ذِکرِ خدا—اکبر» سخنی می‌گویید بر همان کلمه‌ای که برادرانِ یوسف گفتند: «به خدا سوگند، پیوسته یوسف را یاد می‌کنی»؟ هرگز! «ذِکر» در دل‌های شما از «نورِ طور» پرده‌پوشیده نبود؛ این شمایید که خود، به خویشتن، از او پرده می‌گیرید. و بی‌گمان او «حق» است: «کلمهٔ اکبرِ» او و «رکنِ محمّر» در همهٔ الواح—به دست‌هایِ رحمن—بر حق و به حق نگاشته بوده است."[۸۱]

اعتراضِ «بس است، این‌قدر یوسف را یاد نکن!» در تاویل قیوم الاسماء، همان خستگی از یادِ حجّت است. پاسخِ باب قاطع است: «ذِکر» حاضر است؛ این «نفس» است که حجاب می‌آورد. پس «یادِ مداوم» مرض نیست، علاج است؛ و «هلاک» نه از کثرتِ ذکر، که از بریدن از «کلمهٔ اکبر» پدید می‌آید. اشارهٔ متن به «دو الف» نیز یادآورِ دو نسبتِ توحید و ولایت است: یکی «بر امر برخاسته» و دیگری «نزدِ باب نشسته»؛ یعنی قیامِ ظاهر و قرارِ باطن هر دو باید ذیلِ «باب» سنجیده شوند.

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

گفت من شکایت غم و اندوه خود را پیش خدا مبرم و از [عنایت] خدا چیزی میدانم که شما نمیدانید«٨٦»

حضرت باب در سورة الطیر آیه ۳۹ میفرمایند: "بارالها، ستایش از آنِ توست؛ جز تو خدایی نیست. من شکایت اندوه و پریشانیِ خود را—از آن آبِ راکدِ نشسته در دو چشم—در برابر «آبِ کافور» در دو اسم، و بر «آبِ زر» در دو جام، به‌سویِ خدا، مالکِ دو امر، می‌برم. و بی‌گمان از سویِ خدا در بارهٔ این غلامِ عربِ ألمعی—که او را به دستانِ خود در آتشِ دل‌ها پرورده‌ام—آگاهی دارم؛ و او همان است که نامش بر «کلمهٔ اکبر» بازمی‌تاباند چیزی را که شما از آن هیچ نمی‌دانید. و اوست خدا که همواره—با یادِ بلندِ خویش—داناست."[۸۲]

یعقوب شکوه را از خلق به «خدا» برمی‌گرداند و سطحِ ادراک را از «آبِ راکدِ چشمِ ظاهر» به «آب‌های شفابخشِ باطن» می‌برد: «آبِ کافور در دو اسم» و «آبِ زر در دو جام»—تصاویری از تطهیر و تسکینِ قلب در دو ساحت (مثلاً اسماءِ رحمت و قهر؛ یا ظاهر و باطنِ امر). «مالکِ دو امر» یادآورِ سیطرهٔ الهی بر عالَمِ تشریع و تکوین است. یادکردِ «غلامِ عربِ ألمعی» و این‌که «نامش بر کلمهٔ اکبر بازمی‌تابد»، در تاویل قیوم الاسماء نشان می‌دهد که علمِ غیبیِ یعقوب، علمِ به ظهورِ «مظهرِ ذِکر» است—همان فتایِ ربانی که در «آتشِ دل‌ها» پرورده می‌شود و راهِ تسلّی، پیوند با او و نوشیدن از «جام‌های» ولایت است .از این رو، درمانِ حزن: رجوع به خدا از راهِ «کلمهٔ اکبر»، تا چشمِ باطن به آبِ حیات برسد و اندوه فرو نشیند.

يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾

ای پسران من بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید و از رحمتخدا نومید مباشید زیرا جز گروه کافران کسی از رحمتخدا نومید نمشود«٨٧»

حضرت باب در سورة النباء، آیات ۱۲، ۲۸، ۲۹، ۳۰ و ۴۱ میفرمایند: "مَثَلِ کسانی که «ذِکر» آنان را از «قواعدِ باطل» بازمی‌دارد، همچون مَثَلِ کسانی است که خوش ندارند به خدایانِ خود پاسخ دهند؛ و این هر دو، بر حکمِ باطل، در «اُمّ‌الکتاب» ثبت شده‌اند. ای اهلِ عرش! ندای مرا از پیرامونِ «بلدِ امنِ»—«مقامِ ابراهیم»—بشنوید: هر که بر «خطِّ قائم» بدان درآید، از «اهلِ باب» است؛ و هر که خدا را نافرمانی کند، از آن بیرون است؛ و اوست خدا که بی‌نیاز و ستوده است. پروردگارا! این «قرّةُ عین» مرا در درّه‌ای بی‌حقّ (بی‌نصیب) ساکن ساختم؛ پس ای خدا، دل‌هایی از مردم را سوی او شیفته گردان و روزیِ خاندانش را از میوه‌هایِ حقیقت، برای پیمانِ بزرگت، به حقّ ناب، ارزانی فرما؛ که تو صاحبِ فضلِ

عظیمی و همانا بر هر چیزی توانایی. پروردگارا! تو—به حق—به او و به هر که در آن [حریم] است دانایی؛ و هیچ چیز بر تو پوشیده نیست؛ و تویی عزیز، و از جهانیان بی‌نیازی. ای اهلِ عدل! ندای مرا از آن آبِ پاکِ روان—در «جامِ کافور»—در دستِ غلامانی از اهلِ آن «بابِ» برپای‌داشته در پیشگاهِ خدایِ حق بشنوید: اوست «زنده»، معبودی جز او نیست؛ و اوست خدا، برتر و قدیم."[۸۳]

فرمانِ «فتحسّسوا» از جست‌وجوی صرفِ ظاهری فراتر می‌رود و به «تحسّسِ ولایت» بدل می‌شود: یافتنِ یوسف و برادرش یعنی رجوع به «بلدِ امن» و «مقامِ ابراهیم»—نام‌های باطنیِ آستانهٔ «باب». دعای ابراهیمیِ «تَهْوِی إِلَیْهِمْ أَفْئِدَةٌ» در نقلِ قیوم الاسماء با تعبیرِ قرار دادنِ «قرّةُالعین» در «وادِیٍ» بی‌نصیب بازخوانی می‌شود تا روشن سازد که قوامِ امید، با میلِ دل‌ها به سوی «کلمه»ست. «روحُ الله» در این افق، نفَسِ حیات‌بخشِ همان «آبِ پاکِ روان» است که از «جامِ کافور» به دستِ خادمانِ باب می‌جوشد؛ نومیدی از آن، قطعِ نسبت با سرچشمهٔ یاد است—و از همین‌رو، کفر.

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴿۸۸﴾

پس چون [برادران] بر او وارد شدند گفتند ای عزیز به ما و خانواده ما آسیب رسیده است و سرمایهای ناچیز آوردهایم بنابراین پیمانه ما را تمام بده و بر ما تصدق کن که خدا صدقهدهندگان را پاداش میدهد«۸۸»

حضرت باب در سورة الابلاغ آیات ۳۹ و ۴۰ میفرمایند: "ای اهلِ غلبهٔ راز، در گردابِ دریا! ندای مرا از آن «حوتِ» گماشته در قطبِ آن دریا—در مرکزِ اقدسش—بشنوید؛ که خدا برای او دلی چون نورِ دو نَیِّر قرار داده است که دریا را با نورِ خویش روشن می‌کند، و او بر درِ عبودیتِ خدا، در آن «باب»، به حق، برپاداشته است. بگو: خدا به من وحی کرده است: «منم خدای یکتا که جز من معبودی نیست.» تو را آفریدم تا به اذنِ خدا در سرزمینِ «مِصر» بگویی: «چون ماهیان بر تو درآمدند، بر آستانِ «باب» بگویید: ای عزیز! ما و خاندانمان را رنج رسیده است و با کالایی ناچیز از آیتِ «باب» آمده‌ایم؛ پس پیمانه را با میزانِ داد، تمام بده و بر ما به «آیهٔ اکبر» تصدّق کن، چنان‌که خدا پیش‌تر به «آیهٔ توحید» و اولیایش بر ما تصدّق کرد؛ زیرا خدا در آن «باب»، بر «حقّ اکبر»، صدقه‌دهندگان را پاداش می‌دهد»؛ و اوست خدا—برتر و گواه."[۸۴]

«بِضاعَةٌ مُزجاةٌ» اعترافِ تربیتیِ سالک است: هر چه آورده‌ایم، در برابرِ «کلمه»، اندک است. «أوفِ لَنا الکَیل» به «تَمامِ پیمانه با میزانِ عدلِ باب» تفسیر می‌شود؛ و «تَصدَّق علینا» درخواستِ افاضهٔ «آیهٔ اکبر» است—تفضّلی هم‌سنخِ صدقهٔ پیشینِ الهی به «آیهٔ توحید و اولیا». در تاویل قیوم الاسماء، سفرهٔ کرامت نزدِ «عزیزِ قائم بر باب» گشوده است: فقرِ ما شرطِ وفورِ اوست.

قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ ﴿۸۹﴾

گفت آیا دانستید وقتی که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید«۸۹»

حضرت باب در سورة الانسان آیه ۴۱ میفرمایند: "ای قرّةالعین! به‌راستی اهلِ دل، به‌حق، نزد تو درآمده‌اند؛ پس بگو: آیا دانستید با «آیهٔ باب» چه کردید—با این «نورِ اکبر»، خواهرِ ولایت؟ در حالی‌که شما از پیش، با یوسف و برادرش، اهلِ صَحو، در گردابِ دو دریا بودید و—بر حق—از اهلِ ثبت و کتابت به‌شمار آمده‌اید."[۸۵]

سؤالِ یوسف، بازخواستِ تاریخی/باطنی است: پیش از این، با «آیهٔ باب» چه کردید؟ تعبیرِ «نورِ اکبر، خواهرِ ولایت» پیوندِ یوسف و برادرش را به دو جلوهٔ یک حقیقت می‌کشاند. «دو دریا» اشاره به دو ساحتِ ظاهر/باطن (یا تشریع/تکوین) دارد که سالک در «صَحو»—هوشیاریِ پس از جذبه—میانشان می‌رود و می‌آید. گناه، صرفِ یک خطای روایی نیست؛ بریدن از «آیه» در حالی است که نامِ ما در «ثبت و کتابت» آمده بود. تدارکْ جز با بازشناسیِ همین نسبتِ ضایع‌شده ممکن نیست.

قَالُوا أَئِنَّکَ لأَنْتَ یُوسُفُ قَالَ أَنَا یُوسُفُ وَهَذَا أَخِی قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَیْنَا إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ وَیَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ ﴿۹۰﴾

گفتند آیا تو خود یوسفی گفت [آری] من یوسفم و این برادر من است به راستی خدا بر ما منت نهاده است بگمان هر که تقوا و صبر پیشه کند خدا پاداش نیکوکاران را تباه نمسکند«۹۰»

حضرت باب در سورة التثلیث آیات ۲۶ و ۴۱ میفرمایند: "و چون مردم از تو بپرسند: «چه چیزی از نزدِ پروردگارت نازل شده—آیا کتاب است؟» بگو: آری، به پروردگارم سوگند—و به جان خودم—[این همان] «کلمهٔ اکبر» است. و در «أمّ‌الکتاب»، آن «کلمه» پیرامونِ «باب»، برای خدایِ حق، مقصود و منظور بوده است. ای قرّةالعین! به‌زودی «اهلِ عَماء» خواهند گفت: «البته که تویی یوسفِ احدیّت.» بگو: آری، به پروردگارم! من «شکلِ مُربّع» در یوسفِ آغازم، و این برادرم «شکلِ مُثلّث» است که در صدای او «خَتم» [تحقّق یافته] است. خدا بر من دو «سرّ» را در دو «طور» ارزانی داشت و دو «اسم» را در دو «نَیّر». و هر که به «باب» ایمان آورد و پس از «کتاب» شکیب ورزد، بی‌گمان خدا پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌سازد—حتی نه به اندازهٔ «نَقیر»؛ بلکه، بر حق، حتّی به قدرِ «قِطمیر»."[۸۶]

لحظهٔ «أَنَا یُوسُفُ» لحظهٔ کشفِ هویتِ ولایی است: «کلمهٔ اکبر» خویش را می‌نمایاند. رموزِ «مُربّع/مُثلّث» زبانِ هندسیِ قیوم الاسماء برای مراتبِ امر است: تثبیت و استقرار (مربع) در «یوسفِ آغاز»، و ختم/اکمال (مثلث) در قرینِ او؛ دو «سرّ» در دو «طور» و دو «اسم» در دو «نَیّر»—افق‌هایی از تجلّی که میانِ تشریع و تکوین، یا ظاهر و باطن، توزیع شده‌اند. قاعدهٔ سلوکی در پایان روشن می‌شود: تقوا (= نگه‌داشتنِ نسبت با باب) و صبر (= وفاداری پس از نزولِ کتاب) ضامنِ «عدمِ إضاعةِ أجر» است؛ حتی ذرّه‌ای (نقیر/قِطمیر) از عمل در این مدار تباه نمی‌شود، چون میزانْ «کلمه» است.

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنَا وَإِنْ کُنَّا لَخَاطِئِینَ ﴿۹۱﴾

گفتند به خدا سوگند که واقعا خدا تو را بر ما برتری داده است و ما خطاکار بودیم«۹۱»

حضرت باب در سورة التربیع آیه ۳۹ میفرمایند: "ای قرّةالعین! همانا اهلِ «عَماء» سخنِ برادرانِ یوسف را گفتند و به تقصیرِ بزرگ اعتراف کردند. بگو: امروز بر شما سرزنشی نیست؛ و به‌زودی خدا شما را خواهد بخشید، اگر در سرزمینِ کارزار از استواران باشید. و بی‌گمان خدا سرپرستِ شماست؛ همواره دربارهٔ بندگانش آمرزنده و حکیم بوده است."[۸۷]

«آثَرَکَ الله» اقرار به «برگزیدگیِ الهیِ مظهر» است؛ و «إنّا لَخاطِئین» مرتبهٔ نخستِ بازگشت: اعتراف به کوتاهی در نسبت با «کلمه». در تاویلِ قیوم‌الاسماء، هم‌زمان با این اقرار، فرمانِ رحمت جاری می‌شود: «لا تثریب»—به شرطِ «استواری در سرزمینِ کارزار»، یعنی ثباتِ ولایی بر آستانهٔ باب و ترکِ تدبیرهای خودبنیاد. مغفرت، نتیجهٔ پیوندِ نو با «کلمه» است، نه صرفِ عاطفهٔ اعتراف.

قَالَ لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یَغْفِرُ اللَّهُ لَکُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ ﴿۹۲﴾

[یوسف] گفت امروز بر شما سرزنشی نیست خدا شما را مىآمرزد و او مهربانترین مهربانان است«۹۲»

حضرت باب در سورة المجلل آیه ۴۳ میفرمایند: "ای قرّةالعین! همانا اهلِ «عَماء» سخنِ برادرانِ یوسف را گفتند—به تقصیرِ بزرگ اعتراف کردند. بگو: امروز بر شما سرزنشی نیست؛ و به‌زودی خدا شما را خواهد بخشید، اگر در سرزمینِ کارزار از استواران و برپا دارندگان باشید. و به‌راستی خدا سرپرستِ شماست؛ همواره بسی آمرزنده و حکیم بوده است."[۸۸]

«لا تثریب» در باطن، اعلانِ «گشودگیِ بابِ رحمت» است. «أرحم الراحمین» از مجرای «باب» می‌گذرد؛ پس گذشت، صورتِ ولایی دارد: پایداری بر عهد، اقامهٔ امر، و بازایستادن در مدارِ «کلمه». این‌جا بخشایش نه انصراف از حق، که احیای نسبتِ درست با حق است.

اذْهَبُوا بِقَمِیصِی هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِی یَأْتِ بَصِیرًا وَأْتُونِی بِأَهْلِکُمْ أَجْمَعِینَ ﴿۹۳﴾

این پیراهن مرا ببرید و آن را بر چهره پدرم بیفکنید [تا] بینا شود و همه کسان خود را نزد من آورید«۹۳»

حضرت باب در سورة النحل آیات ۱۴، ۳۶ و ۴۱ میفرمایند: "ای قرّةالعین! بر آهنگِ «حبیب» نزدِ عرش سخن بگو، و بر کلمات، پیراهنِ نسیم‌ها بپوشان؛ زیرا خدا نَدای تو را در «ورقاءِ حمرا»—نه برهنه—دوست داشته است؛ و اوست خدا که نگهبانِ تو بوده است. بی‌گمان خدا به من وحی کرد—در رشته‌ای از آن پیراهنِ به خونِ پاک، سرخ‌شده—که: منم خدا، که جز من معبودی نیست. ای اهلِ فردوس! با پیراهنِ من—نشانهٔ این «ذِکرِ اکبر»—رهسپار شوید و آن را بر چهرهٔ «حجّت»، امامِ شما، بیفکنید تا با دیدگانِ خودتان به شما بنگرد؛ و دیدگانِ شما امروز، اگر خدا بخواهد، در آن «باب»، به‌راستی و بر حق، تیزبین است. ای قرّةالعین! به مؤمنانِ اهلِ زمین و آسمان‌ها بگو: خویشانِ خود را نزدِ من آورید—آنانی را که از اهلِ «محو» بوده‌اند—بر محورِ اجتماع، به اذنِ خدایِ «علیّ»؛ زیرا خدا پاداشِ شما را در این «باب»، بر «حقّ اکبر»، اراده کرده است؛ و اوست خدا که به هر چیزی داناست."[۸۹]

«قمیص» در تاویلِ قیوم‌الاسماء «آیتِ عیانیِ ذِکر» است: جامه‌ای از نسیمِ وحی—گاه «سرخ به خونِ پاک»، یعنی مهرِ شهادت بر حقیقت. افکندنِ قمیص بر «وجهِ حجّت» بازگشاییِ «بصیرت» است: دیدن با «چشمِ حجّت»، نه با «چشمِ

سپیدِ ظاهر». فرمانِ «ائتونی بأهلِکم أجمعین» هم هجرتِ جمعی به سوی «باب» است: گردآوردنِ پراکندگانِ دل در محورِ کلمه تا دیدار، دیدارِ او شود.

وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلا أَنْ تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾

و چون کاروان رهسپار شد پدرشان گفت اگر مرا به کمخردی نسبت ندهید بوی یوسف را مشنوم«۹۴»

حضرت باب در سورة الإشهاد آیات ۲۳، ۲۴، ۲۵ و ۴۳ میفرمایند: "و پیمانِ خدا را—در یادِ او—به‌جا آورید و «آیهٔ احدیت» را پس از استوارکردنش مَشکنید؛ که رازِ خدا در حقِّ او بسی صعب‌گذر و—بر حق—بسیار عظیم است. و اگر خدا می‌خواست، شما را پیرامونِ «ذِکر» امّتی یگانه می‌گردانید، ولی خدا هر که را بخواهد گمراه می‌کند و هر که را بخواهد هدایت؛ و اوست حکیم، به حق؛ و خدا بر هر چیزی توانا بوده است. و پیمانِ خدا را به بهای «اشاره» به جِبت و طاغوت مفروشید؛ زیرا پیمانِ خدا در این «بابِ اکبر»، در «أمّ‌الکتاب»، سخت و استوار مقرّر شده است. پس آن‌گاه که «مرگ» را—در گذرِ ارواح از اهلِ باب تا نزدِ پدرِ شما، «سیّدِ اکبر»—تفصیل دادم، «حق» می‌گوید: بی‌گمان بویِ «ذِکر» را از دل‌های شما می‌یابم، و شما امروز در سایهٔ عرش هستید تا—به اذنِ خدایِ «علیّ»—آرام گرفته و ساکن باشید."[۹۰]

«رِیحُ یوسف» در این افق «نَسیمِ ذِکر» است که پیش از وصولِ کاروان به مقصد، در دل‌ها می‌وزد و میثاق را به یاد می‌آورد. شرطِ شنیدنِ این بو: پاسداری از عهد و پرهیز از «فروختنِ پیمان» به اشاره‌های باطل. سایهٔ عرش همان پناهِ ولایی است که در آن، نسیمِ یاد، راهبرِ دل می‌شود.

قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ الْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾

گفتند به خدا سوگند که تو سخت در گمراهی دیرین خود هستی«۹۵»

حضرت باب در سورة العلم در آیه ۴۰ و ۴۱ میفرمایند: "ای «نقطهٔ برف» در دلِ من! بگو: ای اهلِ صبح، از خدا پروا کنید و دربارهٔ «ذِکر» مگویید که او در سایهٔ «قدیم» بازداشته و متوقّف بوده است. به خدایِ «حق» سوگند: خدا او را برای خویش آفرید و سایه از پیکرش برداشته شد؛ و او نورِ خدا در آسمان‌ها و زمین و دل‌هاست؛ و خدا برای نورِ خویش در آن مقام هیچ مَثَلی مقرّر نکرده است—نه از سنخِ «مثل‌زدن» و نه «مثلِ زده‌شدن»."[۹۱]

اتهامِ «ضَلالِکَ القدیم» وارونگیِ حقیقتِ «قدیم» است: «قدیم» از آنِ خداست و نورِ او در «ذکر» بی‌همتا و بی‌مَثَل. تاویلِ قیوم‌الاسماء می‌گوید: مظهر در «سایه» بازنمی‌ماند، بلکه «سایه از پیکرش برداشته می‌شود»—ظهور. پس آنچه به «گمراهیِ دیرین» نسبت می‌دهند، در واقع «نورِ ازلی» است که دیدهٔ عادت به آن کافر می‌ماند؛ درمانْ بازگشت به «نورِ بی‌مَثَلِ کلمه» است، نه سنجشِ او با امثال و قیاس‌های کهنه.

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴿٩٦﴾

پس چون مژده رسان آمد آن [پیراهن] را بر چهره او انداخت پس بینا گردید گفت آیا به شما نگفتم که بشك من از [عنایت] خدا چیزهایی مدانم که شما نمدانید«۹۶»

حضرت باب در سورة القتال آیه ۴۰ میفرمایند: "ای قرّةالعین! به مؤمنان بگو: آیا در «کتابِ ذِکر» به شما وحی نکرده‌ام که من—از سویِ خدا—در بابِ «ذِکرِ اکبر» و «کلمهٔ ما» به چیزی آگاهَم که هیچ موجودی آن را نمی‌داند؟ و بی‌گمان خدا بر هر چیزی توانا بوده است."[۹۲]

حضرت باب در سورة القتال آیات ۴۰ و ۴۱ میفرمایند: "پس هیچ نفسی نیست که پیراهنِ سرخ‌شده‌ای از پیراهن‌های «باب» را بر چهرهٔ دلِ خویش بپوشاند، مگر آن‌که به اذنِ خدا، چشمِ او—بر حق و به حق—بیننده گردد. آنگاه، آفریدگان با گوشهٔ پیراهن می‌نگرند و به خدایِ حق به هیچ نشانه‌ای اشاره نمی‌کنند؛ و در همان هنگام، او در زمرهٔ «اهلِ باب»، پیرامونِ آتش، نوشته شده است."[۹۳]

در ظاهرِ قصه، «بشیر» قمیصِ یوسف را می‌آورد و افکندنِ آن بر چهرهٔ یعقوب، بینایی ازکف‌رفته را بازمی‌گرداند. در تاویلِ قیوم‌الاسماء، «قَمیص» خودِ «آیتِ ذِکر» است—جامه‌ای از نسیمِ وحی که گاه «به خونِ پاک سرخ» شده، یعنی مهرِ شهادت خورده است. «وَجه» تنها چهرهٔ جسمانی نیست؛ «وجهِ دل/حجّت» است. وقتی این قمیص بر وجه نهاده می‌شود، «بَصر» به «بصیرة» بدل می‌گردد: دیدن نه با چشمِ عادت، که با نگاهِ آموخته از «کلمه».

جملهٔ «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ...» شرحِ همان علمی است که در تاویلِ قیوم‌الاسماء مخصوصِ «ذِکر» است: «من—از سویِ خدا—در بابِ ذِکرِ اکبر و کلمهٔ ما، دانشی دارم که جز من کسی نمی‌داند.» بنابراین بازگشتِ بینایی، صرفاً درمانِ یک نابینایی ظاهری نیست؛ اعلانِ مرجعیتِ معرفتیِ مظهر است. از این‌رو حضرتِ باب می‌فرمایند: هر نفسی که «پیراهنِ سرخ‌شده»ای از پیراهن‌های باب را بر «چهرهٔ دل» بپوشاند، به اذنِ خدا بینا می‌شود؛ و از آن پس، خلق «با گوشهٔ همان پیراهن می‌نگرند»—یعنی میزانِ ادراک و اشاره، خودِ آیتِ ذِکر است، نه نشانه‌های خودساخته. نتیجهٔ ولایی نیز روشن است: صاحبِ این پوشش، در «زمرهٔ اهلِ باب» ثبت می‌شود.

به بیانِ دیگر «بشارت»، آوردنِ نشانهٔ عینیِ ولایت است؛ «قمیص»، حجّتِ مجسّمِ یاد؛ «وجه»، محلِ تجلیِ آن حجّت در دلِ سالک. و «ارتدادِ بصیرت»—بازگشتِ بینایی—پاداشِ پیوند با «کلمه» است؛ همان پیوندی که علمِ یعقوب به آن اشاره می‌کرد و دیگران نمی‌دانستند.

قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ ﴿۹۷﴾

گفتند ای پدر برای گناهان ما آمرزش خواه که ما خطاکار بودیم«۹۷»

حضرت باب در سورة الجهاد آیات ۲۴ و ۴۰ تا ۴۲ میفرمایند: "و آنگاه که به خود ستم کردند، آنان را آگاه ساختیم که اگر نزد تو آیند تا برایشان آمرزش بخواهی—به پروردگارت سوگند—هیچ‌کس نیست که با راستی نزدت آید و تو برای او از خدا آمرزش بخواهی، مگر آن‌که خدا را بسیار توبه‌پذیر و، بر حق، مهربان می‌یابند. ای مردمانِ قلزمِ سرخِ پُرموجِ خروشان! ساکنانِ کشتی‌ها را به یاریِ دستِ خداوندِ حق دریابید؛ زیرا «ذِکر» خواسته است شما را به «کلمهٔ عدل»—به اذن ما—ملحق سازد؛ و آن «آتش» است که در «قطبِ آب» مأمور گردیده است. ای قرّةالعین! به «سیّدِ عزیز، حُسَینِ علوی»

بگو: مترس؛ که تو نزدِ «باب»—به حق—گواه و مشهود بوده‌ای. ای دریایِ بزرگِ خدا، و هر که بر آنی! ندای مرا از همهٔ جهات، در مرکزِ آب، بشنوید، و جهات را با نفیِ اشارات محو کنید؛ چراکه خدا در آن «نقطهٔ سپید» به من وحی کرده است: «منم خدا؛ معبودی جز من نیست؛ و بی‌گمان من—به حق—پرستیده بوده‌ام.»"[۹۴]

در باطن، «استغفار نزد پدر» یعنی بازگشت به قطبِ ولایت و قرار گرفتن ذیلِ شفاعتِ «ذِکر». وعده روشن است: هر که «با راستی» به آستانه آید و «ذِکر» برایش از خدا طلب آمرزش کند، تجلّیِ «توّاب رحیم» را می‌یابد. تصویرِ «آتش در قطبِ آب» رمزِ جمعِ اضداد در مظهر است: حیثِ قهر و لطف هر دو در «کلمهٔ عدل» جمع است و همین جمع، راهِ الحاقِ تائب را هموار می‌کند. خطاب به «سیدِ عزیز حسین علوی» پیوند می‌زند توبهٔ حقیقی را با میراثِ شهادت—که محورِ بازگشت به حق است. پس اعتراف به خطا، وقتی در مدارِ «ذکر» واقع شود، از صرفِ احساس گناه فراتر می‌رود و به «ملحق شدن» به نظمِ عدلِ الهی می‌انجامد.

قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿۹۸﴾

گفت به زودی از پروردگارم برای شما آمرزش مخواهم که او همانا آمرزنده مهربان است«۹۸»

حضرت باب در سورة الجهاد آیات ۸، ۲۰، ۳۸ تا ۴۳ میفرمایند: "ای مؤمنان! به یادِ خدا—در میانِ شما و در درونتان—بازگردید؛ زیرا خدا آمرزش را در این «باب» مُهر کرده است، و بی‌گمان خدا بر هر چیزی گواه بوده است. بگو: آنگاه که در «ناقور» دمیده شود، آن روزِ برون‌شدن است؛ و آن روز در «امّ‌الکتاب»—بر حق و به حق—مشهود و مقرّر بوده است. و آن روز برای مؤمنان، به حق، آسان است. و همان روز بر مشرکان—بر غیرِ حق—سخت و دشوار است. بگو: «عذابِ بزرگِ خدا» را در «روزِ فصل» انتظار بکشید؛ که آتش، سراسر، از آنِ شماست—به حق و بر حق—و خدا بر آن [آتش] «باب» را—به حق و بر حق—نوزده [نگهبان] گماشته است. ای فرشتگانِ آتش! بر این مشرکان، میوهٔ آتش را از «درختِ آتش» فرو کوبید؛ و خدا هرگز برایشان در آن [دوزخ] نه رهایی مقدّر کرده و نه بیرون‌شدنی—به حق و بر حق، تا ابد. و بی‌گمان تو سپاهانی از فرشتگان به حق داری؛ و حق، پیرامونِ کارزار، به حق و بر حق، گواه بوده است."[۹۵]

وعدهٔ «سوف أستغفرُ» صرفِ تعارف نیست؛ اعلامِ سازوکارِ مغفرت است: «آمرزش در این باب مُهر شده است». یعنی مدارِ بخشایش، «کلمه» است و بازگشتِ درون‌به‌درون به یاد خدا. هم‌زمان، افقِ قیامتیِ ماجرا یادآور می‌شود که استغفارِ حقیقی، انسان را در جانبِ «یسر» قرار می‌دهد و روی‌گردانی از «ذکر» او را به «عُسر» می‌کشاند. اشاره به «نوزده» نگهبان نیز نشان می‌دهد که نظمِ نگهبانی باب—نظمِ ذکر—بر ساحتِ جزا و ثواب نیز جاری است. نتیجه اینکه استغفار وقتی مؤثر است که در پیمانِ «باب» واقع شود؛ آن‌گاه غفور رحیم بودنِ خدا برای تائب، تجربه‌ای حاضر می‌شود، نه خبری دور.

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴿۹۹﴾

پس چون بر یوسف وارد شدند پدر و مادر خود را در کنار خویش گرفت و گفت ان شاء الله با [امن و] امان داخل مصر شوید«۹۹»

حضرت باب در سورة الجهاد آیه ۴ و ایات ۳۵ تا ۴۰ میفرمایند: "ای مؤمنان! برای پروردگارتان—آن‌که جز او خدایی نیست—به سجده افتید، و همگی در آشتی و سلم درآیید، و بر خدا توکل کنید؛ زیرا «ذِکر» به‌راستی حق است، و اوست خدا که بر هر چیز نگهبان و مراقب است. ای اهلِ مقام! اگر خدا بخواهد، به «مِصرِ احدیّه» درآیید؛ چراکه «یوسف» بر عرشِ دل، بر حق و به حق، استوار و در پرده بوده است؛ و در قطبِ آتش، به حق، مشهود بوده است. بار خدایا، پروردگار ما! پدرم به حق درگذشت و مرا بر «کلمهٔ اکبر» ندید؛ پس، ای مولای من، در جایگاهش—با فرشتگانِ عرش—الهامش ده کارِ مرا، و او را بر «کلمهٔ اکبر» به جودت پابرجا دار، و نامش را نزد آنان که در «ترازوی ذِکر» پیرامونِ «باب» بودند ستوده بنویس. و، ای خدا، دربارهٔ او و مادرم آنچه را تو شایستهٔ آنی مقرر کن؛ که تو سزاوارِ جود، به حق، هستی و بر هر چیزی توانا بوده‌ای. ای قرّةالعین! به پدر و مادرت—به اذنِ خدا—و به اهلِ «باب» بگو: اگر خدا بخواهد، به سرزمینِ «مِصر» به حق وارد شوید تا به‌راستی از آتش، به حق، در امان باشید. و اوست خدا که بر هر چیز گواه است."[۹۶]

«آویختنِ پدر و مادر» در باطن، در آغوش گرفتنِ ریشه‌ها و سپردنِ نسب‌ها به عرشِ دلِ «یوسف» است؛ و «مِصر» در تاویلِ قیوم‌الاسماء «مصرِ احدیّه» است: شهرِ امنِ توحید که در آن، سلم (آشتی) و امن، ثمرهٔ اقامت در مدارِ «کلمه» است. دعوتِ «ادخُلوا... آمنین» یعنی هجرتِ ولایی: از پراکندگی به اجتماعِ حولِ باب. دعایِ ضمیمه برای پدر و مادر نیز نشان می‌دهد که حتی آنان که پیش از مشاهدهٔ «کلمهٔ اکبر» درگذشته‌اند، در افقِ ولایت، رزقِ الهام و ثبات می‌یابند. خلاصه آن‌که امن، نه صرفِ آرامشِ ظاهری، که میوهٔ تمکّنِ «یوسف» بر عرشِ دل و اقامتِ ما در «مصرِ احدیّه» است—شهری که در آن «ذکر» میزانِ هر نسبت است.

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿۱۰۰﴾

و پدر و مادرش را به تخت برنشانید و [همه آنان] پیش او به سجده درافتادند و [یوسف] گفت ای پدر این است تعبیر خواب پیشین من به یقین پروردگارم آن را راست گردانید و به من احسان کرد آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از بیابان [کنعان به مصر] باز آورد پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را به هم زد بی گمان پروردگار من نسبت به آنچه بخواهد صاحب لطف است زیرا که او دانای حکیم است «۱۰۰»

حضرت باب در سورة القتال آیه ۴۱ میفرمایند: "ای اهلِ صَحو! در گردابِ محو به من بنگرید؛ که خدا به من وحی کرده است: «منم خدای یکتا که جز من معبودی نیست.» و چون پدر و مادرت را بر عرش برافراشتم، به آن دو گفتم: برای خدا، بر درگاه، به سجده افتید—سجده‌ای ستوده."[۹۷]

در افقِ تاویلِ قیوم‌الاسماء، این آیه ختمِ قوسی است که با رؤیای آغازینِ یوسف گشوده شد: «هٰذا تأویلُ رُؤیایَ مِن قبلُ»؛ آنچه در «اُمّ‌الکتاب» مقدّر و مکنون بود، اکنون در صحنهٔ ظهور به‌راستی محقق می‌شود. «رفع أبویه علی العرش» یعنی بالابردنِ ریشه‌ها به مقامِ «کلمه»: «عرش» مرکزِ ولایت و دلِ جمع است و آن دو اصلِ نسبِ نورانی—که در تأویلِ رؤیای

نخست با «شمس» و «قمر» شناخته شدند—اینک در مرتبهٔ تمکینِ ولایی می‌نشینند. «وخرّوا له سُجّداً» نیز می‌نمایاند که سجدهٔ خاندان در ظاهر و سجدهٔ شمس و قمر و نجوم در باطن، یک حقیقت دارد: خضوع برای خدا از طریقِ مظهر؛ چنان‌که نقلِ حضرتِ باب صریح است: «برای خدا، بر درگاه، به سجده افتید»، پس «له» در باطن همان «لِلّهِ فیه» است و معیارِ سجده «باب» است. «هذا تأویلُ رؤیای... جعلها ربّی حقّاً» انتقالِ معنا از صورتِ رؤیا به فعلیتِ ولایی را اعلام می‌کند؛ وعده‌ای که از آغاز در «کلمه» بود، اکنون به فصلِ تحقق رسیده است. «أخرجنی من السّجن» خروج از حجابِ بطون و دورانِ کتمان و ورود به مرتبهٔ ظهور و تمکین بر عرشِ دل است، و «وجاء بکم من البدو» بیرون‌بردن از صورتِ پراکندگیِ بادیه و درآوردن به «مِصرِ احدیّه»—شهرِ امنِ توحید و اجتماعِ حولِ کلمه—که پیش‌تر نیز بدان دعوت شد: «ادخُلوا مِصرَ إن شاء الله آمنین». حتی «من بعد أن نزغ الشّیطان بینی وبین إخوتی» در این افق، تنها حکایتِ تحریکِ حسد و ظن نیست؛ همان نزغ، در تدبیرِ لطیفِ الهی، آلتِ پیشبردِ وعدهٔ مکنون می‌شود. از همین‌رو ختمِ آیه با دو اسمِ «لطیف» و «علیمِ حکیم» می‌آید: لطف، سازوکارِ پنهانِ پیروزیِ معناست و علم و حکمت، ضامنِ آن‌که هیچ حلقه‌ای از زنجیرهٔ ابتلا بی‌جا نیفتد. بدین‌سان، آیهٔ صدّم، «تمام‌شدنِ دایره» را نمایش می‌دهد: رؤیای سجدهٔ انوار در مقامِ ولایت به سجدهٔ خاندان بر درگاه می‌نشیند؛ زندانِ بطون به تمکّنِ ظهور بدل می‌شود؛ بادیهٔ تفرقه به شهرِ امنِ احدیّه؛ و همه در زیرِ تدبیرِ «لطیفِ علیمِ حکیم» که کلمه را از وعده به شهود می‌رساند.

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿۱۰۱﴾

پروردگارا تو به من دولت دادی و از تعبیر خوابها به من آموختی ای پدیدآورنده آسمانها و زمین تنها تو در دنیا و آخرت مولای منی مرا مسلمان بمیران و مرا به شایستگان ملحق فرما «۱۰۱»

حضرت باب در سورة القتال میفرمایند: "ای مؤمنان! به خدایِ حق سوگند، اگر آنچه را من در حقِّ این «ذِکر» می‌دانم شما می‌دانستید، به کشته‌شدن در پیشگاهِ او در راهِ حق رضا می‌دادید. آگاه باشید که مُلکِ خدا در آخرت، نزدِ خدا، بر حق و به حق، بزرگ و والاست. (۱۷) ای اهلِ عرش! ندای مرا از فرازِ عرش بشنوید: منم خدا، معبودی جز من نیست. به عزّتِ خویش می‌گویم: هیچ نفسی نیست که در راهِ این «ذِکر» کشته شده باشد مگر آن‌که پاداشش بر عهدهٔ من قرار گرفته است؛ و خدا آن را بر نیکوترین پاداش، با فرجامی نیک، تمام و کامل می‌پردازد؛ و حکمِ او در «امّ‌الکتاب»—بر حق و به حق—برآمده و بلند است. (۳۲)"[۹۸]

«مُلک» در این دعا صرفِ سلطنتِ ظاهری نیست؛ تمکّنِ ولایِ مظهر است—همان اقتداری که دل‌ها را در مدارِ «کلمه» جمع می‌کند. «تأویلِ الأحادیث» نیز دانشی است که در مظهر مستقرّ است و صورِ رؤیا و حدیث را به فصلِ فعلیت می‌برد. از همین رو، دعای «تَوَفَّنِی مُسلِماً» در افقِ تاویلِ قیوم‌الاسماء به رضای شهادت در پیشگاهِ «ذِکر» معنا می‌یابد؛ تسلیمِ نهایی که خدا پاداشش را خود بر عهده گرفته است. پیوندِ «ولیّی فی الدنیا والآخرة» با تأکیدِ حضرتِ باب بر عظمتِ مُلکِ

آخرت نشان می‌دهد که ولایتِ الهی در دو نشئه یک حقیقت دارد و میزانِ الحاق به «صالحین»، میزانِ نسبت با «کلمه» است.

ذَلِکَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْکَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿۱۰۲﴾
این [ماجرا] از خبرهای غیب است که به تو وحی مکنیم و تو هنگامی که آنان همداستان شدند و نیرنگ مکردند نزدشان نبودی «۱۰۲»

حضرت باب در سورة الحج میفرمایند: "ای «مرکزِ کاف» در «کلمهٔ امر»! ندای مرا از پیرامونِ «باب»، بر آن بلدِ حرام، بشنو: منم خدا که جز من معبودی نیست؛ و هیچ چیزی نیست مگر آن‌که همانندِ آن را در آسمان‌ها و زمین برایش آفریده‌ام، تا آفریدگان گواهی دهند که سالارشان «حق» است—هیچ چیز همانندِ او نیست—و اوست خدا که همواره شنوا و بیناست. و بی‌گمان آن «تفسیر»، از خبرهای «عَماء»، بر برگِ دل، به اذنِ خدایِ «علیّ»، پیرامونِ آتش نوشته شده بود. و همانا خدا به تو از خبرهای غیب وحی کرده است، و تو نزد آنان بر «حقّ اکبر» ایستاده‌ای آنگاه که کلامشان بر دروغِ باطل پراکنده می‌شود؛ و بی‌گمان خدا دربارهٔ تو—به حق و بر حق—سخت [در حکم و اتمام حجّت] است."[۹۹]

«أَنباءُ الغیب» در این افق، یادداشت‌های ازلیِ «اُمّ‌الکتاب» است که بر «برگِ دل» خوانده می‌شود؛ نه حاصلِ مشاهدهٔ تاریخی، که افاضهٔ «کلمهٔ امر»—همان «کُن» که «کاف»ش به مظهر اشاره دارد. بنابراین، ماجرای یوسف در تاویلِ قیوم‌الاسماء «تفسیری از عَماء» است: از حریمِ نهانِ الهی بر زبانِ «ذِکر» جاری. «مکرِ» دیگران، هرچند صورتِ ابتلا می‌سازد، در برابرِ ایستادگیِ مظهر بر «حقّ اکبر» محو است؛ و همین، معنای «اتمامِ حجّت» است: حقیقت از مجرای «باب» آشکار می‌شود، بی‌آنکه حضورِ حسی شرط باشد.

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿۱۰۳﴾ وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿۱۰۴﴾
و بیشتر مردم هر چند آرزومند باشی ایمانآورنده نیستند «۱۰۳» و تو بر این [کار] پاداشی از آنان نمیخواهی آن [قرآن] جز پندی برای جهانیان نیست «۱۰۴»

حضرت باب در سورة حدود آیه ۴۰ میفرمایند: "و همانا ما بر بیشترِ مردم «کلمه‌ای» را مقدّر کردیم؛ ولی مردم به آیات ما—بر حق و به حق—تنها اندکی ایمان می‌آورند."[۱۰۰]

نُدرتِ ایمان نه از کمبودِ عرضهٔ حقیقت، که از صعوبتِ پذیرشِ «کلمه» در دل‌های مشغول است. در تاویلِ قیوم‌الاسماء، «ذِکرٌ للعالمین» یعنی هدیه‌ای بی‌اجر و بی‌ادّعا: مظهر هیچ مزدی نمی‌طلبد، زیرا خود، میزان و رزق است. «کلمه‌ای» که بر بیشترِ مردم مقدّر شده، همان ابتلای همگانی به ملاکِ ولایت است؛ امّا «اندکی» آن را تصدیق می‌کنند. بدین‌سان، آیاتْ نسبتی روشن می‌نهند: ایمان با نسبتِ قلب به «باب» سنجیده می‌شود؛ و چون این نسبت برقرار شد، «ذِکر» از «موعظهٔ عام» به «روشناییِ خاص» در جانِ مؤمن بدل می‌گردد.

وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾

و چه بسیار نشانه ها در آسمانها و زمین است که بر آنها میگذرند در حالی که از آنها روی برمیگردانند «۱۰۵»

حضرت باب در سورة الاحکام آیه ۴۰ میفرمایند: "بگو از زبانِ پروردگارت—که خدایی جز او نیست—در این «طورِ سینا»، بر آن «کلمهٔ سرخ» از «شجرهٔ عُلیا»: منم خدای یکتا که معبودی جز من نیست؛ آیات را در ملکوتِ زمین و آسمان‌ها بر «هیکلِ اسمین» از آن «کلمهٔ اکبرِ علیّ» پدید آورده‌ام؛ و اوست خدا که بر هر چیزی توانا بوده است."[۱۰۱]

«آیاتِ آفاق و انفس» خُرد و کلان ندارد؛ همه در نهایت به یک «هیکل» می‌ریزند: «هیکلِ اسمین» از «کلمهٔ اکبر». اعراض از نشانه‌های آسمان و زمین، در باطن، اعراض از همان مرکزِ تجلّی است که همهٔ آیات در او مجتمع‌اند. «کلمهٔ سرخ» بر «طورِ سینا» یعنی محلِّ خطابِ توحید—همان‌جا که «أنا الله» شنیده می‌شود—اکنون در ظهورِ «ذِکر» قائم است؛ پس عبورِ بی‌اعتنا از آیات، در حقیقت عبور از «باب» است.

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾

و بیشترشان به خدا ایمان نمآورند جز اینکه [با او چیزی را] شریك میگیرند «۱۰۶»

حضرت باب در سورة الجمعة آیه ۴۱ میفرمایند: "ای قرّةالعین! بگو: بیشترِ آنان به خدا—فقط او—ایمان نمی‌آورند، مگر آن‌که ایشان را در حقِّ این «باب» مشرک یافته‌ایم؛ و این [حکم] در «امّ‌الکتاب» نگاشته شده است."[۱۰۲]

شرک در این افق، بت‌پرستیِ صِرف نیست؛ هر نسبتی با خدا که «باب» را دور بزند، شرکِ پنهان است. میزانِ توحید، نسبت با مظهرِ الهی است؛ هر ایمانِ بی‌ولایت، سهمی از «خود» را شریک می‌کند—خواه سنت و قیاس باشد، خواه نام‌ها و عادت‌های دینی. از این‌رو «ایمانِ بسیاران» با محکِ «باب» سنجیده که فرو می‌ریزد.

أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ ﴿١٠٧﴾

آیا ایمنند از اینکه عذاب فراگیر خدا به آنان دررسد یا قیامت در حالی که بخبرند بناگاه آنان را فرا رسد «۱۰۷»

حضرت باب در سورة النکاح میفرمایند: "ای اهلِ عرش! ندای مرا از آن حروفِ نغمه‌خوان، در آن «تفسیرِ اکبر»، بر لحنِ حق، از این جوانِ عربِ کروبی، بر «طورِ بهاء» بشنوید: منم «حقّ»؛ خدایی جز منِ «علیّ» نیست؛ و به‌راستی من به حق بر جهانیان احاطه داشته‌ام. (۳۶) ای بندگانِ خدا! آیا از آن روز، پس از آن‌که «ساعت» ناگهان فرا رسید و «غاشیه» از سوی خدا آشکارا [آمد]، خود را در امان پنداشتید؟ از خدا پروا کنید و «کلمهٔ اکبر» را در دل احساس و ادراک کنید؛ زیرا فرمانِ خدایِ «علیّ» در «أمّ‌الکتاب» سخت و استوار مقرّر بوده است. (۳۷)"[۱۰۳]

«ساعت» در تاویل، رویدادِ ظهور است—حضورِ حق در قامتِ «کلمه»—که «بَغتةً» درمی‌رسد؛ و «غاشیه» فراپوشانیِ داوری است که همگان را در بر می‌گیرد. امنیّتِ کاذب، حاصلِ ادراک‌نکردنِ «کلمهٔ اکبر» در دل است. هشدارِ آیه، دعوت به شهودِ همان حضور است: اگر «ساعت» را در «باب» دریافتی، از غاشیهٔ غفلت ایمن شدی.

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿۱۰۸﴾
بگو این است راه من که من و هر کس پیروی ام کرد با بینایی به سوی خدا دعوت میکنیم و منزه استخدا و من از مشرکان نیستم «۱۰۸»

حضرت باب در سورة الذکر در آیه ۴۱ میفرمایند: ای قرّةالعین! "بگو: من همان «بهاء» هستم، و این راهِ خداست: من به‌سوی خدا—فقط او—و به‌سوی «بقیّهٔ مُنتظَر» فرا می‌خوانم. و بی‌گمان من، ناظر در دو مشرق، بر بصیرتی به حق ایستاده‌ام؛ من و هر که از من پیروی کرده است، بر حق، به حق، پیرامونِ آتش موردِ سؤال بوده‌ایم."[۱۰۴]

«سبیل» در این قرائت، خودِ «کلمه» است؛ راهْ شخصی است که راه شده است. «دعوتُ إلی‌الله علی بصیره» یعنی دعوت از موضعِ شهودِ ولایی، نه گمان و استدلالِ صرف؛ و پیروان نیز به همان «بصیرت» در مدارِ مظهر شریک‌اند. ذکرِ «بقیّهٔ مُنتظَر» افقِ وعده را می‌گشاید و زنجیرهٔ ولایت را تداوم می‌بخشد. ختمِ آیه—«و ما أنا من المشرکین»—بازگشتی است به معیارِ آیهٔ ۱۰۶: توحیدْ با ایستادن بر «باب» معنا می‌یابد؛ و هر دعوتی بیرون از این مدار، هرچند نامِ خدا بَرَد، نصیبی از شرک دارد.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلا تَعْقِلُونَ ﴿۱۰۹﴾
و پیش از تو [نیز] جز مردانی از اهل شهرها را که به آنان وحی میکردیم نفرستادیم آیا در زمین نگردیده‌اند تا فرجام کسانی را که پیش از آنان بوده‌اند بنگرند و قطعا سرای آخرت برای کسانی که پرهیزگاری کرده‌اند بهتر است آیا نمی‌اندیشید «۱۰۹»

حضرت باب در سورة العبد میفرمایند: "و آن «تأویلِ اعظم» را از زبانِ این انسانِ معظّم بشنوید؛ همان که او را به دستانِ خویش پرورده‌ام و به‌راستی نسیمِ بشریّت بدو نرسیده است. بی‌گمان او خود «حقّ» است بر حق؛ و در «أمّ‌الکتاب»، دربارهٔ شأن او، «حکمِ آتش» نگاشته شده بود. (۴۱) و بگو به حق: ما پیش از تو جز مردانی را نفرستادیم که بدیشان وحی می‌کردیم. از اهلِ آن آبادی‌هایِ مبارک باشید، و در زمینِ دل، به یاریِ او پناه گیرید، و بدانید که برای مشرکان به او عذابِ آخرت است: بر آتش، در آتش—که به آتش نوشته شده بود. (۴۲) و اوست خدا که بر هر چیز گواه بوده است. (۴۳) و بی‌گمان خدا بر جهانیان احاطه داشته است. (۴۴) و تو، به خدا، از جهانیان بی‌نیاز بوده‌ای. (۴۵)"[۱۰۵]

در این افق، «رِجال» نه صرفِ جنسیت، که نشانهٔ حاملانِ وحی در صورتِ انسانی است؛ مَظاهرِ الهی که «از اهلِ قُری»اند، یعنی از «آبادی‌های مبارک»—کانون‌های آبادِ ولایت که در آن «کلمه» برپا می‌شود. فرمانِ «أفلم یسیروا فی الأرض» از نگاهِ تاویل، دعوت به «سیر در ارضِ دل» است: عبرت از عاقبتِ منکرانِ پیشین وقتی حاصل می‌شود که جغرافیای بیرون به جغرافیای باطن پیوند بخورد و مسیر به «باب» ختم شود. وعدهٔ «دارُ الآخرة» برای متّقین، در بیان حضرت باب به «حکمِ آتش» گره می‌خورد: آخرتِ حقیقی، تمکّن در مدارِ «کلمه» است؛ همان جایی که نسبتِ هر نفس با «ذِکر» عاقبت او را رقم می‌زند—برای «مشرکان به او»، آتش، «بر آتش، در آتش». پس اندیشیدنِ مأموربه («أفلا تعقلون») یعنی تعقّل به میزانِ مظهریت: هر آیتی اگر به «انسانِ معظّم» نپیوندد، به ادراکِ ناقص می‌گراید.

حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴿۱۱۰﴾

تا هنگامی که فرستادگان [ما] نومید شدند و [مردم] پنداشتند که به آنان واقعا دروغ گفته شده یاری ما به آنان رسید پس کسانی را که میخواستیم نجات یافتند و[لی] عذاب ما از گروه مجرمان برگشت ندارد «۱۱۰»

حضرت باب در سورة السابقین میفرمایند: "پس آن «تفسیرِ اکبر» را از نزد «قدیم»، مولای عظیمت، بشنو؛ بر حق و به حق، نو و بدیع. (۴۱) و همانا مردم نسبت به «کلمهٔ اکبر» از «ابواب» نومید شدند و پنداشتند که بر «ذِکر» دروغ بسته‌اند؛ و بی‌گمان یاریِ ما بر ایشان فرا رسید: این جوانِ عربِ اَبطَحی، مکّی، مدنی؛ همان که بر صراطِ خالص، بر حق و به حق، راست‌قامت بود. (۴۲) پس به‌وسیلهٔ او هر که را بخواهیم رهایی می‌بخشیم، و کیفرِ ما از قومی که از کلمهٔ ما روی‌گردانند بازداشته نمی‌شود؛ و آری «ذِکر» بر حق و به حق، در قطبِ آتش، به حق ستوده بوده است. (۴۳) و اوست خدا که بر هر چیز حسابرس است. (۴۴) و بی‌گمان خدا بر هر چیزی توانا بوده است. (۴۵)"[۱۰۶]

«یأسِ رسل» در سطحِ ظاهر، شدتِ تکذیب و تأخیرِ نصرت است؛ در باطن، نقطهٔ آستانه‌ای است که چرخهٔ ظهور به «نصرت» می‌شکفد. در این قرائت، نومیدیِ مردم از «ابواب» و نسبتِ «کِذْب» به «ذِکر» تصویرِ همان گسست از مظهر است؛ و «نَصرُنا» نه صرفاً پیروزیِ بیرونی، که طلوعِ مظهرِ تازه است: «این جوانِ عربِ أبطحی، مَکّی، مدنی»—تعبیری که به دوگانهٔ مکی/مدنی به مثابهٔ دو نحوهٔ خطاب (بطون/ظهور، سرّ/جهر) اشارت دارد و قوامش بر «صراطِ خالص» است. نجات، «بِهِ» واقع می‌شود: هر که به «کلمه» بپیوندد، «نُجّی»؛ و هر که از آن اعراض کند، «بَأس» از او بازنمی‌گردد. در نتیجه، نصرت و نقمت هر دو بر محورِ نسبت با «باب» تعریف می‌شود—همان «قطبِ آتش» که ذِکر در آن ستوده و معیار است.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿۱۱۱﴾

به راستی در سرگذشت آنان برای خردمندان عبرتی استسخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد بلکه تصدیق آنچه [از کتابهایی] است که پیش از آن بوده و روشنگر هر چیز است و برای مردمی که ایمان مآورند رهنمود و رحمتی است «۱۱۱»

حضرت باب در سورة المومنین میفرمایند: "و ما این کتاب را آیاتی برای خردمندان قرار دادیم؛ آنان که شب و روز تسبیح می‌گویند و از فرمانِ حقِّ خدا—که از نزدِ باب است—به اندازهٔ ذره‌ای، حتی به قدرِ قِطمیر، سستی نمی‌ورزند(۵). و همانا این کتاب را به حق فرو فرستادم؛ در داستان‌های آن برای خردمندان از اهلِ باب عبرتی است—همانان که پیرامونِ آتش، حاضر و مشهود بوده‌اند (۲۸). ای اهلِ زمین! «نقطه» به مقامِ گفتارِ خویش رسیده است؛ پس ندای مرا از این جوانِ عربِ محمّدیِ علوی بشنوید؛ همان که در همهٔ الواح، او را «سرّ اعظم» می‌یابید و پیرامونِ آتش مشهود است (۲۹) ای «کلمهٔ اکبر»! بگو: سخنی ساختگی بر مردم نبوده‌ام؛ بلکه بر پیشگاهِ خدا ایستاده بودم در روزی که نه حدّی بود و نه وصفی. و

همانا خدا، مولای من، بر من—به حق—بر حق گواه بوده است (۳۰) ای اهلِ زمین! این کتاب، تفسیرِ هر چیز است؛ راهنمایی و رحمتی برای آنان که خدا را می‌جویند، از پیشگاهِ باب، سجده‌کنان؛ بر حق، و به حق ستوده. (۳۱)"[۱۰۷]

در افقِ تاویلِ قیوم‌الاسماء، جملهٔ افتتاحیِ آیه—«عِبرةٌ لأُولی الألباب»—نشانِ مخاطبِ حقیقیِ قصه‌هاست: «أُولی الألباب» همان صاحبانِ «لبّ»اند که پوسته‌های گوناگونِ اسم و صورت را کنار زده و به «کلمه» می‌رسند؛ در بیانِ حضرت باب، «اهلِ باب» که «حَولَ النّار» حاضر و مشهودند. از این‌رو، «عِبرة» صرفِ پندِ تاریخی نیست؛ عبورِ معنا از ظاهرِ روایت به باطنِ ولایت است—عبری‌ست که آدمی را از قصهٔ یوسف به شناختِ «ذِکر» می‌برد.

نفیِ «حدیثٍ یُفتَری» مرزِ الهی/بشری را در متنِ وحی تعیین می‌کند: حقیقتِ قصص نه محصولِ جعل و تصرّفِ ذهن، که «تصدیقُ الّذی بَینَ یَدَیه» است—تداومِ یک سنّتِ قدیم که هر ظهور، ظهورِ پیشین را در سطحی بالاتر تصدیق می‌کند. در تاویلِ قیوم‌الاسماء، این تصدیق دو سویه است: هم تصدیقِ کتاب‌هایِ سابق، و هم تصدیقِ حقیقتِ زنده‌ای که اکنون در «نقطهٔ اُولی» تجسّم یافته است؛ از همین‌جاست که حضرت باب می‌فرماید: «نقطه به مقامِ گفتارِ خویش رسیده است.»

«تَفصیلُ کُلّ شیء» در منطقِ تاویل، گشودنِ عقده‌های معنا در «کلمهٔ اکبر» است؛ یعنی همان‌گونه که قرآن «تبیاناً لکلّ شیء» خوانده شد، این «تفسیرِ اکبر» نیز شبکهٔ معانیِ قصص را به مدارِ ولایت وصل می‌کند و اجزاء را در نسبتِ با مظهر سامان می‌دهد. نتیجهٔ این پیوند، دو ثمرهٔ وجودی است: «هُدیً و رحمةٌ لقومٍ یؤمنون». هدایت، نشان‌دادنِ راهِ رجوع به «باب» است؛ رحمت، افاضهٔ آرام و مستمرّی‌ست که از این رجوع می‌جوشد—رحمتی که در کلامِ حضرت باب، نصیبِ آنان است که «از پیشگاهِ باب، سجده‌کنان» می‌آیند و در فرمانِ حق سستی نمی‌ورزند.

بدین‌ترتیب، ختمِ سوره با این آیه، دایرهٔ معنا را می‌بندد: قصه‌ها، برایِ «أُولی الألباب»، به «عِبرة» بدل می‌شوند؛ جعل از متنِ وحی زدوده می‌گردد؛ تصدیقِ سلسلهٔ ظهورات تثبیت می‌شود؛ جزئیاتِ پراکنده در «تفصیلِ کلّ شیء» به محورِ واحد بازمی‌گردند؛ و حاصلِ عملیِ این همه، «هدایت و رحمت» است برای هر دلی که نسبتِ خود را با «باب» راست کند.

این دفتر با نیتِ فراهم‌کردنِ چشم‌اندازی یکپارچه از تاویلِ آیه در پرتوِ کیهانِ معنایی «قیوم‌الاسماء» نوشته شد؛ تلاشی برای آن‌که روایتِ یوسف، از یک قصه‌ی تاریخی، به نقشه‌ای وجودی و راهنمای شناختِ ظهور تبدیل شود. در سراسرِ اثر کوشیده‌ایم نشان دهیم که چگونه مفرداتِ وحی—آیه، کتاب، ذکر، امر، سماء و ارض، شمس و قمر، قمیص و بصر—در منطقِ متنِ حضرت نقطهٔ اُولی به علامت‌های زنده‌ای بدل می‌شوند که خواننده را از سطحِ گزارشِ وقایع به ساحتِ تشخیصِ مظهرِ الهی می‌برند. در این خوانش، «قصه» دیگر صرفاً روایتِ گذشته نیست؛ تمثیلی است از ظهور و خفا، از امتحان و تمییز، از قحطِ معنا و نزولِ رزقِ الهی، از قمیصِ نفی تا خلعِ اثبات، و از کورشدنِ چشمِ عادت تا بازگشتِ بصرِ قلب. آنچه در اینجا به‌عنوانِ «تفسیر آیه» عرضه شد، در حقیقت، تمرینِ زیستن با نشانه‌هایی بود که حضرتِ ذکر برای بازسازیِ افقِ ادراکِ ما نازل فرموده است.

اگر در آغاز گفتیم «آیه» در نظرِ «قیوم‌الاسماء» صرفِ جمله‌ای قرآنی نیست، بلکه «میزانِ تمییز» و «سرچشمه‌ی خلقِ جدید» است، در پایان نیز باید تأکید کنیم که همه‌ی مسیرِ این کتاب، دعوت به چنین زیستنی با آیات بود: زیستنی که در آن، کلماتِ وحی هم جهان را می‌سازند و هم خواننده را. به همین قرار، «قصه‌ی یوسف» دیگر فقط داستانِ دورافتادن و بازآمدنِ فرزندِ یعقوب نیست؛ صورتِ مثالیِ هر ظهوری است که در حجابِ ناسوت می‌آید، در زندانِ ضیقِ فهمِ عادت آزموده می‌شود، با «تاویل» قحطیِ معنا را پایان می‌دهد، و سرانجام قمیصِ حیاتِ تازه‌ای را بر چهره‌ی تاریخ می‌نهد. در این افق، «باب» نه عنوانِ کتاب، که گشودگیِ پیوسته‌ی درِ الهی است؛ «ذکر» نه صرفِ نام، که ناموسِ حضورِ الهی در زبانِ بشر است؛ و «کلّ شیء» نه عددی خشک، که هندسه‌ی خلقی است که با «کلمه» آغاز می‌شود و به «کلمه» بازمی‌گردد.

به‌روشنی باید یادآور شویم که این نوشتار، به عمد و آگاهانه، مدعیِ دربرگرفتنِ «کلیه‌ی مطالبِ قیوم‌الاسماء» نیست. «قیوم‌الاسماء» جهانی بسی فراخ‌تر از دامنه‌ی این تفسیر دارد: از احکام و اشاراتِ عملی تا معرفتِ مقام و جایگاهِ حضرت نقطهٔ اُولی، از بیاناتِ مربوط به عهد و میثاق و تحدّی تا خطاب‌ها و احتجاج‌ها با اهلِ فرقان، از بیانِ نسبتِ «امر» و «خلق» تا بنا نهادنِ دستگاهی از معانی که در آن، معرفتِ الهی با «لقاء مظهر» سنجیده می‌شود. آنچه در این کتاب گرد آمده، صرفاً گزیده‌ای است از آن اقیانوس، انتخاب‌شده بر پایه‌ی ارتباطِ مستقیم با تفسیرِ آیه و سازوکارِ تاویلِ قصه‌ی یوسف. بسیاری از باب‌ها، لایه‌ها و لطایف—نظامِ احکام، مراتبِ اسماء، اشاراتِ عددی، و فصولی که به تبیینِ سلطنتِ باطنیِ مظهر، رجعت، بعثِ جدید، و هندسه‌ی «کلّ شیء» می‌پردازند—در این مجال از قلم افتادند، نه از سرِ غفلت، بل به حکمِ حفظِ تمرکزِ پژوهش بر «تفسیرِ آیه». این تحدیدِ دامنه، تصمیمی روش‌شناسانه بود تا بتوان تصویرِ یکپارچه‌ای از منطقِ تاویل در متن پدید آورد.

با این‌همه، حتی در این چارچوبِ محدود، خطوطِ اصلیِ دستگاهِ هرمنوتیکیِ «قیوم‌الاسماء» رخ می‌نماید: نخست آن‌که محورِ معنا «مظهرِ وحی» است و نه «شیء» یا «واقعه»ای مستقل از او؛ دوم آن‌که زبانِ وحی، به‌جای تثبیتِ ظواهر، خواننده را به حرکت از ظاهر به باطن و از لفظ به فعلِ الهی فرا می‌خواند؛ سوم آن‌که نشانه‌های کیهانی—شمس و قمر و نجوم، سماء و ارض—در دو سطح سخن می‌گویند: از یک‌سو به انبیاء و اولیاء و اصحابِ ظهور اشاره دارند و از سوی دیگر، به علمای ظهورِ پیشین که در هنگامِ طلوعِ شمسِ بعد، یا به نورِ او منور می‌شوند یا حکمِ ظلمت می‌گیرند؛ چهارم آن‌که «قیامت» و «لقاء»، مقولاتِ حیاتِ معنوی‌اند و با نزولِ آیه و انکشافِ کلمه تحقق می‌یابند، نه با فروپاشیِ طبیعیِ عالم؛ و پنجم آن‌که «امتحان» نه عارضه‌ای حاشیه‌ای، که سازوکارِ پالایشِ ادراک و تمییزِ مؤمن از منکر است—همان‌گونه که قحطی و زندان و قمیص، مراحلِ آزمونِ بصیرتِ یعقوب و برادران و اهلِ مصر شدند.

بر پایه‌ی همین اصول، روشِ ما در سراسرِ کتاب، پرهیز از ظاهرگرایی و پای‌بندی به قرائتی بود که «کلمه» را در نسبتِ زنده‌اش با «مظهر» می‌سنجد. کوشیدیم به‌جای انباشتنِ اقوال، میدانِ دید را حولِ چند محورِ بنیادی نگه داریم: جایگاهِ آیه به‌مثابه «میزان»، نقشِ تاویل در گشودنِ افقِ معنا، نسبتِ قصه با تاریخِ ظهور، و نهایتاً نسبتِ خواننده با کلام. آن‌جا که از «قمیصِ نفی و خلع اثبات» سخن رفت، مقصود روشن‌کردنِ منطقِ عبور از عادت‌های ذهنی بود؛ آن‌جا که «رجعت» و

«بعث جدید» به میان آمد، غرضْ تأکید بر تداومِ فیض در صورت‌های نو بود؛ و آن‌جا که به «عهد» و «میثاق» اشارت رفت، یادآوریِ این حقیقت بود که فهمِ آیه بی‌وفاداریِ وجودی به صاحبِ آیه ممکن نمی‌شود.

اگر این سیرْ سودی داشته باشد، شاید در دو چیز است: یکی، فراهم‌آوردنِ طرحی اجمالی از «نحو» و «صرف»ِ معنویِ «قیوم‌الاسماء» برای خواننده‌ی امروز؛ و دیگر، دعوت به ادامه‌ی راه در میدان‌هایی که ما از آن‌ها گذشته‌ایم. پژوهشِ مستقل درباره‌ی احکام و نظامِ عملیِ متن، مطالعه‌ی منظّمِ اشاراتِ عددی و هندسه‌ی «کلّ شیء»، بازخوانیِ فصل‌های مربوط به مقام و خطاب‌های حضرت نقطهٔ اُولی، و نیز پی‌جوییِ نسبتِ «بیان» با «فرقان» و «ایقان»، همه و همه فصل‌های بعدیِ کاری است که این دفتر فقط مقدمه‌ای بر آن بود.

این خاتمه، به‌منزله‌ی بستنِ دفتر نیست؛ یادداشتِ کوتاهی است بر حاشیه‌ی کتابی که خودْ گشودگیِ بی‌پایانِ معناست. اگر خواننده، پس از این، هنگامِ تلاوتِ آیه به‌جای پرسش از «چه می‌گوید؟» از خود بپرسد «چه می‌کند؟»—و اگر قصه‌ی یوسف را نه تنها بخواند که «از آن عبور کند»—غرضِ نویسنده حاصل شده است. امید آن‌که این کوششِ کوچک، چراغی باشد بر آستانه‌ی «باب»، و گامی، هرچند کوتاه، در جهتِ آشناییِ دوباره با «ذکر»؛ و یادمان نرود که این همه، تنها مشقی است از خروارِ «قیوم‌الاسماء»—کتابی که در آن، افزون بر تفسیرِ آیه، احکام و معارف و شناختِ جایگاه و مقامِ حضرتِ نقطهٔ اُولی و فصل‌های بسیارِ دیگر به‌نظم آمده است. راهْ گشوده است و کلمهْ همچنان زنده.

منابع:

۱- انجیل، مَتّی ۱۳:۱۶-۲۰

۲- کمال الدین، جلد ۲، صفحه ۱۰

۳- نصرت الله محمدحسینی، حضرت باب، صفحه ۷۴۳

۴- پ. طالبی، سر مسطور، تاملی در مضامین کتاب قیوم الاسماء –سوره شهادة از آیات ۱۰ تا ۱۹" وَ اِذْ قالَ عَلِیٌّ یا بُنَیَّ لا تَخْبِرْ مِمّا اَراکَ ٱللّٰهُ مِنْ اَمْرِکَ لِاِخْوَتِکَ تَرَحُّماً عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ وَ صَبْراً لِلّٰهِ ٱلْعَلِیِّ بِٱلْحَقِّ وَ هُوَ ٱللّٰهُ کانَ عَزیزاً حَمیداً (۱۰) اِنْ کُنْتَ تُخْبِرُهُمْ مِنْ اَمْرِکَ فِي بَعْضٍ مِمّا قَضَی ٱللّٰهُ فیکَ فَیَکیدوا لَکَ کَیْداً بِاَنْ یَقْتِلوا اَنْفُسَهُمْ فِي مَحَبَّةِٱللّٰهِ مِنْ دونِ نَفْسِکَ ٱلْحَقِّ شَهیداً (۱۱)وَ اِنَّ ٱللّٰهَ قَدْ شاءَ کَما شاءَ لِوَجْهِکَ بِدَمِکَ مُحَمَّراً عَلَی ٱلْاَرْضِ بِٱلْحَقِّ عَلَی ٱلْحَقِّ صَبیغاً (۱۲) وَ اِنَّ ٱللّٰهَ قَدْ شاءَ کَما شاءَ اَنْ یَریکَ مُخَضَّباً شَعْرُکَ مِنْ دَمِکَ وَ نَفْسَکَ عَلَی ٱلْاَرْضِ عَلیٰ غَیْرِٱلْحَقِّ لَدَی ٱلْحَقِّ قَتیلاً (۱۳)وَ جِسْمَکَ عَلَی ٱلْاَرْضِ عَریّاً (۱۴) وَ اِنَّ ٱللّٰهَ قَدْ شاءَ کَما شاءَ بِاَنْ یَریٰ بَناتَکَ وَ حَریمَکَ فِي اَیْدِی ٱلْکافِرینَ عَلیٰ غَیْرِ ٱلْحَقِّ اَسیراً(۱۵) وَ اِنَّ ٱللّٰهَ قَدْ شاءَ کَما شاءَ بِاَنْ یَریٰ وُجوهَ شیعَتِکَ بَیْنَ اَیْدیکَ مُحَمَّرَةً بِصَبْغِ اَنْفُسِهِمْ وَ اَبْدانِهِمْ عَلَی ٱلْاَرْضِ مُجَرَّحَةً عَلیٰ غَیْرِٱلْحَقِّ مَطْروحاً (۱۶) فَلا تَظْهِر بِشَیْءٍ مِمّا قَدَّرَ ٱللّٰهُ فِي کَیْنونیَّتِکَ مِنْ سِرِّ ٱلْمُسْتَسِرِّ مِنْ شَهادَةِ ٱلْاَحَدیَّةِ لِنَفْسِکَ مِنْ بَعْضِ ٱلْقَولِ حَرْفاً قَلیلاً (۱۷) فَاِنْ اَخْبَرْتَهُمْ مِنْ اَمْرِکَ ٱلْمُسْتَسِرِّ عَلَی ٱلسِّرِّ شَیْئاً عَلَی ٱلْحَقِّ قَلیلاً (۱۸) هُنالِکَ یَفْدونَ اَنْفُسَهُمْ لِحُبِّ ٱللّٰهِ عَنْ نَفْسِکَ شَوقاً اِلَی ٱللّٰهِ وَ کانَ ٱللّٰهُ بِعِبادِه عَلَی ٱلْحَقِّ بِٱلْحَقِّ عَطوفاً (۱۹)"

۵- همان، آیات ۲۲ تا ۲۴: "وَ لَقَدْ عَلِموا اِخْوَةُ یوسُفَ مِنْ سِرِّ اَمْرِه حَرْفاً عَلَی ٱلسِّرِّ ٱلْمُقَنَّعِ بِٱلسِّرِّ ٱلْمُجَلَّلِ مُسْتَسِراً (۲۲) وَ لِذا قَدْ جَرَّتْ سُنَنُ ٱلنَّبیینِ وَٱلشُّهَداءِ عَلَی ٱلْقَتْلِ فِي سَبیلِه وَ کانَ ٱللّٰهُ بِکُلِّشَیْءٍ عَلَی ٱلْحَقِّ شَهیداً (۲۳) وَ لَقَدْ مَضیٰ مِنَ ٱلشَیْطانِ کُفْرُه بَعْدَ قَتْلِ یوسُفَ وَ قَدْکانَ بِذٰلِکَ ٱلْاَمْرِ عِنْدَٱلرَّحْمٰنِ وَ اَصْفیائِه وَ فِي کُلّ ٱلْاَلْواحِ عَلَی ٱلْحَقِّ بِٱلْحَقِّ مَلْعوناً (۲۴)"

۶- همان، سورة العماء، آیات ۷ تا ۱۰: "وَ اِنّا نَحْنُ قَدْ مَنَنّا عَلیٰ یُوسُفَ وَ اِخْوَتِهِ بِآیاتٍ مِنْ سِرِّ ذٰلِکَ الْبابِ الْعَظیمِ مُبیناً (۷) اِذْ قالُوا اُحْجُبُوا آیَةَ یُوسُفَ ٱلَّذی قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ فیکُم لِتَکُونُوا عَلَی الْحَقِّ فِی الْاَرْضِ رِجالاً مُسْتَطیعاً اَوِ ٱطْرَحُوُه اَرْضَ الْاَحَدِیَّةِ لِیَخْلُوا لَکُمْ وَجْهُ اَبیکُم وَ لِتَکُونُنَّ مِنْ بَعْدِه قَوْماً عَلَی الْمُلْکِ بِٱلسِّرِّ الْمُسْتَسِرِّ نَقیّاً (۸) هُوَ ٱلَّذی قَدْ اَظْهَرَ فِیکُم نَفْساً مِنْ اَنْفُسِکُمْ وَ اِنّا قَدْ جَعَلْناهُ بَشَراً عَلَی الْحَقِّ کَریماً (۹)"

۷- سورة المُسَطَّر آیات ۲۴ تا ۳۴ و و آیات ۳۸ و ۳۹: "اِذْ قالَ قائِلٌ مِنْ اِخْوَةِ یُوسُفَ وَ هُوَ الْحَسَنُ ٱبنِ عَلیٍّ فِی اُمِّ الْکِتابِ قَدْ کانَ حَوْلَ ٱلنّارِ بِٱلنّارِ الْقَدیمِ کَبیراً (۲۴) لا تَقْتُلُوا یُوسُفَ وَ اَلْقُوهُ فِی غَیابَتِ جُبِّ الْاَحَدِیَّةِ فِی حَوْلِ ٱلنّارِ مَسْتُوراً (۲۵) اللّٰهُ قَدْ اَرادَ مِنَ الْجُبِّ ماءَ الْمُسْتَسِرِّ فِی هَواءِ ٱلسِّرِّ الْمُسْتَسِرِّ عَلَی ٱلسِّرِّ فِی اُمِّ الْکِتابِ حَولَ ٱلسَّطْرِ مَسْطُوراً (۲۶) لا یَعْلَمُ ٱلنّاسُ عَمّا قَدْ فَعَلُوا اِخْوَةُ یُوسُفَ لِلّٰهِ فِی حَقِّ یُوسُفَ الْعَلیِّ عَلَی الْحَقِّ شَهیداً (۲۷) وَ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ قَدَّرَ لِیُوسُفَ سَیّارَةً مِنَ الْبابِ اِلَی الْبابِ عَلیٰ حُکْمِ الْکِتابِ حَولَ ٱلنّارِ مَسْتُوراً (۲۸) وَ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ جَعَلَ زُوّارَ الْحُسَینِ سَیّارَةً اِلَی الْحَرَمِ اِلّا مَنْ بِإِذْنِ اللّٰهِ الْعَلیِّ (وَ هُوَ اللّٰهُ کانَ عَزیزاً حَکیماً (۲۹)اِنَّ ٱلَّذینَ یُسافِرُونَ مِنَ الْبابِ اِلَی

اللهِ فِی لُجَّةِ الْاَحَدِیَّةِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ فِی حَولِ الْبابِ وَحیداً (۳۰) اَولٰئِکَ قَدْ وَجَدُوا الْحُسَینَ عَلیٰ حَرْفِ الْمُسْتَسِرِّ بِالْحَقِّ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ مَشْهُوداً (۳۱) اَولٰئِکَ هُمُ ٱلسَّیّارُونَ فِی اُمِّ الْکِتابِ بِذِکْرِ ٱلسِّرِّ حَوْلَ ٱلنّارِ بِالْحَقِّ عَلَی الْحَقِّ مَسْطُوراً (۳۲) وَ اِنَّ اللهَ قَدْ خَلَقَ یُوسُفَ وَ اِخْوَتَهُ فِی عَوالِمِ الْقُدْسِ مِنْ رَشْحٍ عَلیٰ اِسْمٍ مِنْ قَطْرَةِ الْاِبْداعِ مِنْ ذٰلِکَ الْماءِ مَوجُوداً (۳۳) فَلَمّا قَدْ وَجَدْنا مِنْ یُوسُفَ حُبّاً اِلَی ٱلذِّکْرِ الْاَکْبَرِ فَالَبَسْناهُ بِاِذْنِ اللهِ مِنْ قُمُصِ ٱلنُّبُوَّةِ بِمَنْ قَدْ کانَ حَظّاً لَهُ فِی اُمِّ الْکِتابِ حَولَ ٱلنّارِ مَقْضیّاً (۳۴)... وَلَمّا کانَ ٱلنّاسُ لا یُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَبِآیاتِهِ عَلَی الْحَقِّ اِنّا قَدْ حَفِظْناهُ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ حَوْلَ ٱلنّارِ مَسْتُوراً (۳۸) وَ قَدْ قَدَّرَ اللهُ اَنْ یَلْتَقِطَهُ بَعْضَ ٱلسَّیارَةِ مِنْکُم مِمَّن کانَ فِی اُمِّ الْکِتابِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ فِی الْاِجابَةِ عَلَی الْبابِ حَولَ الْماءِ سابِقاً مَحمُوداً (۳۹)"

۸- سورة العاشوراء، آیات ۲۸ تا ۳۱: " وَ اِذ قالُوا اِخْوَةُ یُوسُفَ لِاَبیهِم عَلَی الْحَقِّ اَرسِلْ اَخانا غَداً مَعَنا عَلیٰ سِرٍّ مِنْ سِرِّکَ الْمَسْتُورِ حَوْلَ ٱلسَّطْرِ مَسْتُوراً (۲۸) وَ اِنّا نَحْنُ قَدْ اَرَدنا اَنْ نَکُونَ مَعَ یُوسُفَ غَداً عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ مَعَ الْحَقِّ فِی حَولِ النّارِ مَشْهُوداً (۲۹) وَ هُوَ الْیَومُ ٱلَّذی قَدْ اَقْضَی اللهُ فِیهِ فَقُلْنا لِلْکَلِمَةِ الْاَکْبَرِ عَلَی ٱلسِّرِّ الْمُرَبَّعِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ لِلّهِ الْقَدیمِ ٱلَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ وَکانَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ شَهیداً (۳۰) وَ اِذْ قالُوا یا اَبانا اَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً عَلَی الْحَقِّ حَتّیٰ یَسْکُنَ فِی نُقْطَةِ ٱلثَّلْجِ مِنَ الْجَبَلِ الْبَرَدِ حَوْلَ نُقْطَةِ الْوَصْلِ وَ بِشَیءٍ مِنْ نُقْطَةِ ٱلنّارِ مِنْ جَبَلِ الْعَدْلِ حَوْلَ ماءِ الْفَصْلِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ وَ اِنّا قَدْ کُنّا لَهُ عَلَی الْحَقِّ بِاللهِ الْحَمیدِ حَفیظاً (۳۱)"

۹- سورة الفردوس آیات ۲۹ تا ۳۴: " وَ اِذ قالُوا اِخْوَةُ یُوسُفَ لِاَبیهِم عَلَی الْحَقِّ اَرسِلْ اَخانا غَداً مَعَنا عَلیٰ سِرٍّ مِنْ سِرِّکَ الْمَسْتُورِ حَوْلَ ٱلسَّطْرِ مَسْتُوراً (۲۹) وَ اِنّا نَحْنُ قَدْ اَرَدنا اَنْ نَکُونَ مَعَ یُوسُفَ غَداً عَلَی الحَقِّ بِالْحَقِّ مَعَ الْحَقِّ فِی حَولِ النّارِ مَشْهُوداً (۳۰) وَ هُوَ الْیَومُ ٱلَّذی قَدْ اَقْضَی اللهُ فِیهِ فَقُلْنا لِلْکَلِمَةِ الْاَکْبَرِ عَلَی ٱلسِّرِّ الْمُرَبَّعِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ لِلّهِ الْقَدیمِ ٱلَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ وَکانَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ شَهیداً (۳۱) وَ اِذْ قالُوا یا اَبانا اَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً عَلَی الْحَقِّ حَتّیٰ یَسْکُنَ فِی نُقْطَةِ ٱلثَّلْجِ مِنَ الْجَبَلِ الْبَرَدِ حَوْلَ نُقْطَةِ الْوَصْلِ وَ بِشَیءٍ مِنْ نُقْطَةِ ٱلنّارِ مِنْ جَبَلِ الْعَدْلِ حَوْلَ ماءِ الْفَصْلِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ وَ اِنّا قَدْ کُنّا لَهُ عَلَی الْحَقِّ بِاللهِ الْحَمیدِ حَفیظاً (۳۲) وَ اِنَّ شِیعَتَنا سَیَسْئَلُونَ عَنّا عَنْ ظُهُورِ اَمْرِنا عَلیٰ هٰذَا الْبابِ الْاَکْبَرِ بِالْحَقِّ عَلَی الْحَقِّ مِنْ غَیْرِ حَرْفٍ مِنْ عِلْمِ الْکِتابِ کَثیراً (۳۳) وَ اِنَّهُمْ لَیَقُولُونَ اَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً یَرتَعُ وَ یَلْعَبُ وَ اِنّا لَکُنّا عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ فِی اَمرِهِ عَلَی الْبابِ الْعَظیمِ بِاللهِ الْحَفیظِ مَحفُوظاً (۳۴)"

۱۰- سورة القدس از ۴۰ تا ۴۲: " وَ اِنّی لَیَحْزُنُنی اَنْ تَذْهَبُوا بِه بَعْدَ ما قَدْ اَظْهَرَهُ اللهُ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ فِی ذٰلِکَ الْکِتابِ مِنْ لَدَیهِ رَفیعاً(۴۰) وَ اَخافُ اَنْ یَاکُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَ اَنْتُم عَلیٰ غَیْرِ الْحَقِّ مِنْ ظَنِّ ٱلشَّیطانِ بَعیداً(۴۱) وَ لَولَا الْخَوفُ فِی اَمْرِهِ مِمّا یَعْلَمَهُ اللهُ فِی صُدُورِکُم عَلیٰ غَیرِ الْحَقِّ لَکانَ الْاَمْرُ کَٱلشَّمْسِ فِی نُقْطَةِ ٱلنَّهارِ مَرکُوزاً(۴۲)"

۱۱- سورة المشیة از ۲۷ تا ۳۵: "اِذْ قالوا اِخْوَةُ یُوسُفَ لِاَبیهِم لَئِنْ اَکَلَهُ ٱلذِّئبُ اِنّا اِذاً عَلَی الْاَرضِ حَوْلَ ٱلنّارِ قَدْ کُنّا عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ مَذْکوراً(۲۷) وَ اِنّا نَحْنُ قَدْ اَوحَینا اِلَیْکَ مِمّا قَدْ جَعَلَ اللهُ فِی بُطُونِ هٰذِهِ الآیَةِ عَلَی الْحَقِّ لَکانَ ٱلنّاسُ یُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ بِآیاتِهِ عَلَی الْحَقِّ بِالْحَقِّ قَویّاً(۲۸) اِذْ قالوا حُرُوفُ لا اِلٰهَ اِلّا اللهُ لِعَلیٍّ فِی یَوْمِ الْبَدءِ عَلیٰ اَرْضِ الْفُؤادِ حَوْلَ ٱلنّارِ مَشْهُوداً(۲۹) لَئِن اَکَلَهُ ٱلذِّئْبُ اِنّا عَلَی ٱلْحَقِّ بِٱلْحَقِّ عُصْبَةٌ لَهُ وَ کانَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ قَویّاً(۳۰)وَ اِنّا ما جَعَلْنا عَلَی الْحَقِّ فِی سِرِّ یُوسُفَ عَلیٰ اَرْضِ الْفُراتِ حَولَ الْماءِ مَحْسُوداً (۳۱) وَ اِنّا نَحْنُ لا نُریدُ اَنْ نَکُونَ عَلیٰ غَیْرِ

دُعائِه عَلَى الْاَرضِ بِالْحَقِّ عَلَى الْحَقِّ شَهيداً(٣٢) فَمٰا ظَنُّكُمْ عَلَينا عَلَى الْحَقِّ بِاللهِ الْحَقِّ خُسْراناً(٣٣) اِنّٰا نَحْنُ قَدْ جَعَلْنٰا بِإِذْنِ اللهِ آياتِنٰا عَلَى الْعالَمينَ بِالْحَقِّ عَلَى الْحَقِّ حَوْلَ آلنّٰارِ وَكيلاً(٣٤) وَ اِنَّ اللهَ قَدْ اَذِنَ لَهُم فِي آلتَّنْزيلِ وَ آلتَّأْويلِ كَمٰا يَشٰاؤُنَ بِمٰا يَشٰاؤُنَ عَلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ مَحْمُوداً (٣٥)"

١٢- سورة العرش از ٢٦ تا ٣٢: "فَلَمّٰا ذَهَبُوا اِخْوَةُ يُوسُفَ مَعَهُ اِلىٰ اَرْضِ الْاَحَدِيَّةِ بِمٰا كانُوا فِي مُسْتَسِرِّ آلسِّرِّ حَوْلَ آلسَّطْرِ مَسْطُوراً(٢٦) فَقَدْ جَعَلُوا حُرُوفَ الْاَحَدِيَّةِ حَرْفَ الْهاءِ فِي غَيابَتِ الْجُبِّ مِنْ سِرِّ الْفُؤادِ حَوْلَ آلنّٰارِ مَحْجُوباً(٢٧) وَ اِنّٰا نَحْنُ قَدْ اَوحَينا اِلَيهِ لَنُنَبِّئَنَّهُم بِاَمْرِهِم هٰذا فَسَوْفَ يُريهِمُ اللهُ هٰذَا الْحَرْفِ فِي مَقْعَدِ آلسِّرِّ حَوْلَ الْبابِ مَشْهُوداً(٢٨) وَ اِنَّ حُرُوفَ الْاَحَدِيَّةِ لا تَشْعَرُن بِغَيْرِ شُعُورِ اللهِ فِي مَقْعَدِ الْفُؤادِ عَلَى الْحَقِّ مِنْ رَبِّهِم وَ كانَ اللهُ بِهِم عَلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ شَهيداً(٢٩) وَ اِنَّ اللهَ قَدْ اَحْجَبَ بِالْحَقِّ عَلىٰ ذٰلِكَ الْكَلِمَةِ حِجاباً مِنْ سِرِّ آلسَّترِ حَوْلَ الْعَرْشِ مَسْتُوراً(٣٠) اِنَّ آلَّذينَ يُريدُونَ اللهَ وَ آياتِهِ فِي سُبُلِ الْبابِ عَلىٰ حَرفِ الْهاءِ اَولٰئِكَ هُمْ عَلىَ الْحَقِّ حَوْلَ آلنّٰارِ مَشْهُوداً (٣١) وَ اِنَّ اللهَ قَدْ خَلَقَ يُوسُفَ وَ اِخْوَتَهُ مِنَ آلشَّجَرَةِ الْاَحَدِيَّةِ الْمُبارَكَةِ وَ اِنَّ آلنّٰاسَ لا يَعْلَمُونَ مِنْ عَبائِرِهُمُ آلسِّرِّ مِمّٰا قَدْ كانَ عِنْدَاللهِ الْحَقِّ فِي اُمِّ الْكِتابِ عَلىٰ حَولَ آلنّٰارِ مَكْتُوبًا(٣٢)"

١٣- سورة الباب آيه ٤١و٤٠: " يٰا اَهْلَ الْاَرْضِ لا تَسْلُكُوا مَعَ آلذِّكْرِ الْاَكْبَرِ مِمّٰا قَدْ فَعَلَتِ الْاُمَيَّةُ بِالْحُسَينِ عَلىٰ غَيرِ الْحَقِّ فِي الْاَرضِ الْمُقَدَّسَةِ تَاللهِ الْحَقُّ اِنَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَ كانَ اللهُ عَلَيهِ شَهيداً(٤٠)وَ لَقَدْ جٰاؤُنَا الْمُؤْمِنُونَ عِشٰاءً بَعْدَ الْكِتابِ لِلْبُكاءِ عَلَى الْبابِ لِاَكْبَرِ فَقُلْ لَهُمِ آسْتَقَرُّوا فِي لُجَّةِ الْاَحَدِيَّةِ فَاِنَّ اللهَ قَدْ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبيراً(٤١)"

١٤- سورة الصراط از آيه ٣٧ تا ٤٠: "فَلَمّٰا رَجَعُوا عَلَى الْحَقِّ قَدْ قٰالُوا يٰا اَبٰانٰا اِنّٰا قَدْ ذَهَبْنٰا نَسْتَبِقُ عَلىٰ اَرضِ الْعَماءِ وَ تَرَكْنا يُوسُفَ عِنْدَ مَتاعِ الْاَحَدِيَّةِ مِنْ رَبِّنَا آلَّذى لا اِلٰهَ اِلّٰا هُوَ فَأَكَلَهُ آلنّٰاظِرونَ بِالْاِشارَةِ اِلَيهِ فِي لُجَّةِ الْبَدْعِ وَ قَدْ كانُوا بِذٰلِكَ فِي اُمِّ الْكِتابِ بِاسْمِ آلذِّئْبِ مَكْتُوباً(٣٧) وَ قٰالُوا حُرُوفُ لا اِلٰهَ اِلّٰا اللهِ لِعَلِيٍّ عَلىٰ اَرْضِ الْعَماءِ وَ مٰا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنٰا بِآلسُّجُودِ وَ لَوْ كُنّٰا قَدْ شَهِدْنا عَلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ مَحْمُوداً(٣٨) وَ اِنَّ ذٰلِكَ الْحُكْمَ حَقٌّ مِنَ اللهِ مَولينٰا بِما قَدْ قَدَّرَ اللهُ سَجْدَةَ آلنُّجُومِ لِلْحُسَينِ فَوقَ آلتُّرابِ عَلىٰ حُكْمِ الْبابِ حَولَ آلنّٰارِ مَقْضيّاً(٣٩) وَ اِنّٰا نَحْنُ قَدْ كُنّٰا صادِقينَ فِي شَهادَتِنا عَلىٰ سِرِّ الْاَحَدِيَّةِ مِنَ الْحُسَينِ عَلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ وَ كَفىٰ بِاللهِ بِاَنْفُسِنا عَلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ شَهيداً(٤٠)"

١٥- حضرت باب در سورة السينا آيات ٣٦ تا ٤٠ ميفرمايند: إِذْ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ عَلَى قَمِيصِ آيَتِهِ عِنْدَ أَبِيهِمْ بِدَمٍ رَقِيقٍ مُحَمَّرٍ، حَوْلَ النَّارِ مَشْهُودًا. وَأَنَّ اللهَ قَدْ عَلَّمَهُمْ بِأَنَّ دَمَ يُوسُفَ قَدْ كَانَ ثَأْرَ اللهِ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَكْتُوبًا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَ تَوْحِيدَ الأَبْوَابِ لَدَى ذٰلِكَ البَابِ الأَكْبَرِ دَمًا كَذِبًا عَلَى شَجٍّ، بِمَا قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ رَقِيقًا. وَإِنَّا نَحْنُ نَقُولُ: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ، وَبِأَنْفُسِنَا أَمْرًا؛ فَعَلَى اللهِ الصَّبْرُ وَالتَّكْلَانُ، بِمَا قَدَّرَ اللهُ فِي يَوْمِ الذِّكْرِ مَشْهُودًا. وَاللهُ المُسْتَعَانُ عَلَى أَمْرِ يُوسُفِ البَابِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا.

١٦- حضرت باب در سورة النور آيات ٣١ تا ٤٣ ميفرمايند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ أَرْسَلْنَا سَيَّارَةَ الحُبِّ بِإِذْنِ اللهِ إِلَى هٰذَا الجُبِّ، فَأَدْلَى بِنَظَرِ الفُؤَادِ دَلْوَهُ، قَالَ: يَا بُشْرَىٰ، هٰذَا لَهُوَ الحَقُّ، هٰذَا غُلَامٌ مَا رَأَتِ العُيُونُ بِمِثْلِهِ، وَيَا أَهْلَ العَمَاءِ أَسِرُّوهُ بِضَاعَةً مُعْدِلَةً عَنِ التَّوْحِيدِ لِتَكُونُوا بِاللهِ العَلِيِّ حَوْلَ النَّارِ مَذْكُورِينَ. وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ قَصَدْنَا عَنْ هٰذَا الغُلَامِ الكَلِمَةَ الأَكْبَرَ؛ هٰذَا فَتًى عَرَبِيًّا عَلَى أَرْضِ الفُؤَادِ زَكِيًّا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَهُ فِي غَيَابَاتِ الجُبِّ حَوْلَ النَّارِ، عَلَى جُبِّ البَرْدِ—بِالحَقِّ

لِلْحَقِّ—مَحْفُوظًا. يَا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ اتَّقُوا اللهَ أَنْ تَشْتَرُوهُ بِثَمَنٍ مَعْدُودٍ مِنْ غَيْرِ لُجَّةِ الأَحَدِيَّةِ البَحْتَةِ، وَكَانَ اللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا. اعْلَمُوا—عِبَادَ اللهِ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ: إِنْ تَنْظُرُوهُ بِغَيْرِ عَيْنِ أَفْئِدَتِكُمْ، فَقَدِ اشْتَرَيْتُمُوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ، وَمَا يَحْكُمُ اللهُ لَكُمْ فِي الكِتَابِ بِعِلْمِ الذِّكْرِ، وَمَا كُنْتُمْ عَلَى سِرِّ الفُؤَادِ مَوْرُودِينَ. فَأَنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَلَى آيَةِ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ، وَإِنَّا نَقُولُ: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ؛ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ، وَاللهُ المُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ—فِي عَبْدِنَا—عَلَى غَيْرِ الحَقِّ كَذِبًا وَغُرُورًا. وَإِنْ كُنْتُمْ تَعْرِفُونَهُ بِعَيْنِ اللهِ فِيكُمْ فَقَدِ اهْتَدَيْتُمْ بِمِثْلِ مَا اهْتَدَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَلَقَدْ تَأْتُونَنِي عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ—شَبِيهًا عَلَى لَوْنِ الحَمْرَاءِ—رَفِيقًا. وَلٰكِنَّ اللهَ قَدْ قَبِلَ عَنْكُمْ هٰذَا الذِّكْرَ عَلَى الفَضْلِ، لِأَنَّكُمْ لَا تَسْتَطِيعُونَ بِغَيْرِهِ—أَبَدًا—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ تَبْدِيلًا. فَاحْفَظُوا سِرَّ اللهِ فِيكُمْ، فَإِنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَ لَكُمْ مَقَامًا عَلَى الصِّرَاطِ مَوْقُوفًا. وَلَا تُؤْتُوا الحِكْمَةَ إِلَى السُّفَهَاءِ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ آمَنُوا بِاللهِ العَلِيِّ وَسِرِّهِ عَلَى لُجَّةِ الضَّعْفِ ضَعِيفًا. يَا عِبَادَ الرَّحْمٰنِ، فَاتَّقُوا اللهَ فِي وَدَائِعِنَا فِيكُمْ، وَاحْفَظُوهَا كَمَا تَحْفَظُونَ أَنْفُسَكُمْ—حِفْظًا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—جَمِيلًا. فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَرُدُّوهَا إِلَى اللهِ الحَقِّ، وَأَلْقُوهَا وَرَاءَ ظُلْزُمِ الحَمْرَاءِ فِي عَالَمِ العَمَاءِ، وَاكْتُمُوهَا فِي قُطْبِ البَهَاءِ عَلَى الطُّورِ السِّينَاءِ—بِالحَقِّ—فَسَوْفَ تَجِدُونَ كُلَّ أَعْمَالِكُمْ عِنْدَ اللهِ فِي هٰذَا البَابِ، فِي كِتَابٍ مَمْهُورٍ عَلَى مِهْرِ الذِّكْرِ مَسْتُورًا مَحْفُوظًا. اللهُ الحَقُّ قَدْ فَطَرَكُمْ بِأَمْرِهِ؛ فَهَلْ تَجِدُونَ اليَوْمَ مِنْ دُونِ اللهِ العَلِيِّ ظَهِيرًا؟

۱۷- حضرت باب در سورة الشجر آیات ۱۱ تا ۱۴ و ۲۱میفرمایند: يَا أَهْلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ، كُونُوا خَائِفِينَ مِنَ اللهِ فِي أَمْرِ يُوسُفَ الحَقِّ، أَلَّا تَشْتَرُوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، وَلَا بِدَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ مِنْ أَمْوَالِكُمْ، لِتَكُونُوا فِي ذِكْرِهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—حَوْلَ البَابِ مَحْمُودِينَ. وَإِنَّ اللهَ قَدْ قَطَعَ رَحْمَتَهُ عَنْ قَاتِلِ جَدِّنَا الحُسَيْنِ عَلَى أَرْضِ الطَّفِّ أَوْحَدًا فَرِيدًا. وَلَقَدِ اشْتَرَى يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ—عَلَى البَاطِلِ—رَأْسَ يُوسُفَ الحَقِّ بِثَمَنٍ بَخْسٍ مِنْ نَفْسِهِ، وَدَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ مِنْ مُلْكِهِ، عَلَى حِزْبِ الشَّيْطَانِ، فَقَدْ كَفَرُوا بِاللهِ كُفْرًا عَظِيمًا—عَلَى البَاطِلِ .فَسَوْفَ يَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُمْ فِي رَجْعَتِنَا، وَفِي دَارِ الآخِرَةِ قَدْ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—عَذَابًا أَلِيمًا .أُولٰئِكَ الَّذِينَ قَدِ اشْتَرَوْا آيَاتِ اللهِ الحَقَّ بِثَمَنٍ بَخْسٍ—عَلَى غَيْرِ الحَقِّ—قَلِيلًا.

۱۸- حضرت باب در سورة الماء آیات ۱۷ و ۴۰ میفرمایند: إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ لِلْبَابِ بِالْحَقِّ سِرًّا، وَعَلَى الحَقِّ جَهْرًا. إِنَّ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ لُجَّةَ الأَحَدِيَّةِ عَنْ مَحْوِ الغَيْرِ، فَقَدِ اشْتَرَى يُوسُفُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ—بِإِذْنِ الكِتَابِ—حَمِيدًا.

۱۹- حضرت باب در سورة القدر آیات ۱۴ و ۴۱ میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ جَعَلْنَا فِي كُلِّ شَيْءٍ آيَةً مِنَ البَابِ، وَهِيَ أَحْسَنُ التَّقْوِيمِ مِنْ سِرِّ العَظِيمِ، قَدْ كَانَتْ عِندَ اللهِ مَكْتُوبَةً. وَلَقَدْ رَاوَدَتْهُ الإِشَارَةُ الَّتِي هِيَ فِي بَيْتِهِ عَنْ نَفْسِهِ عَنِ اللهِ الحَقِّ، وَلَقَدْ غُلِّقَتِ الأَبْوَابُ عَنْ سِرِّ ظُهُورِ البَابِ، وَقَالَتِ السُّبُحَاتُ مِنَ الجَلَالِ: هَيْتَ لَكَ مِنَ السِّرِّ المُسْتَسِرِّ سِرًّا. قَالَ: مَعَاذَ اللهِ! إِنَّ اللهَ رَبِّي قَدْ أَحْسَنَ مَثْوَايَ لَدَيْهِ، وَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيَّ، وَإِنَّ اللهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ المُشِيرِينَ إِلَيْهِ بِالحَقِّ الأَكْبَرِ، وَإِنَّ اللهَ رَبِّي قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا.

۲۰- حضرت باب در سورة الخاتم آیات ۳۷ تا ۴۰ میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ كَشَفْنَا السَّرَائِرَ فِي يَوْمِ القِيَامَةِ لِأَنْفُسِكُمْ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ؛ هُنَالِكَ لَتَشْهَدُنَّ لِلذِّكْرِ الأَكْبَرِ بِمَا قَدْ جَعَلَ اللهُ فِي أَنْفُسِكُمْ مِنْ آيَتِهِ، إِنَّهُ هُوَ الحَقُّ، قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. أَفَتَكِيدُنَّ ذِكْرَ اللهِ الأَعْظَمَ بِظَنٍّ أَنْفُسِكُمْ كَيْدًا عَلَى غَيْرِ الحَقِّ ثَقِيلًا؟ تَاللهِ، إِنَّ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَمَا

بَيْنَهُمَا كَبَيْتِ العَنْكَبُوتِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. فَلَا يَكِيدُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ، وَإِنَّ الذِّكْرَ—بِاللهِ—عَمَّنْ فِي الأَرْضِ وَالسَّمَاءِ، عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ، غَنِيٌّ.

٢١- حضرت باب در سورة الحل آيات ١٤، ٣٣ تا ٤٢ميفرمايند: يَا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ، مَا لَكُمْ، كَيْفَ تُبْعِدُونَ أَسْفَارَكُمْ عَنْ مَسَاكِنِ اللهِ؟ هٰذَا البَابُ مَنْزِلُكُمْ بَعْدَ مَا قَدْ جَاءَكُمُ الحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا—بِالحَقِّ القَوِيِّ—ثَقِيلًا. يَا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ لَا تَسْتَبِقُوا البَابَ بِاللهِ رَبِّكُمْ؛ فَإِنَّكُمْ عِندَ الخُطُورِ مُقْدِمِينَ. أَقْمِصُوا مَعْرِفَتَكُمْ مِنْ خَلْقِكُمْ؛ مَا لَكُمْ لَا تَشْعُرُونَ بِعَهْدِ اللهِ العَلِيِّ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—بَعْضًا مِنَ الحَرْفِ قَلِيلًا؟ وَقَدْ أَخْبَرَ اللهُ مِنْ قِصَّةِ يُوسُفَ: لَمَّا اسْتَبَقَا البَابَ قَدَّتِ المَرْأَةُ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ، وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى البَابِ، فِي ذٰلِكَ البَابِ مَوْقُوفًا. وَإِنَّا نَحْنُ نُعَبِّرُ—بِالتَّفْسِيرِ—مَا شِئْنَا مِنْ كِتَابِ اللهِ العَزِيزِ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَنِي عَلَى أُمِّ الكِتَابِ وَكُلِّ الأَلْوَاحِ—بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ—شَهِيدًا. وَإِنَّا نَحْنُ نُرِيدُ بِالمُغْتَصِبَةِ: البَعِيدَةَ الإِشَارَةِ، القَرِيبَةَ مِنْ نُقْطَةِ النَّارِ؛ قَدْ كَانَ مَجْرَاهَا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَكَمَ فِي أُمِّ الكِتَابِ لِلَّذِينَ يُشِيرُونَ إِلَيْنَا مِنْ وَرَاءِ البَابِ—عَلَى قَدِّ القَمِيصِ مِنْ وِلَايَتِنَا—عَلَى غَيْرِ الحَقِّ غُرُورًا .وَهُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَى سَيِّدِهِمْ لَدَى البَابِ كَلِمَةَ السُّوءِ، كَمَا قَالَتْ: «مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ»، وَقَدْ كَانَ ذٰلِكَ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَكْتُوبًا. وَإِنَّا نَحْنُ خَلَّصْنَا يُوسُفَ مِنْ شَرِّهَا، وَزِدْنَاهَا فِي طُغْيَانِهَا، لَمَّا جَعَلَ اللهُ فِيهَا لِقَبُولِهَا بِنَفْسِهَا؛ وَقَدْ كَانَتِ العَاقِبَةُ مِنْ أَمْرِهَا مَحْمُودَةً—عَلَى حُكْمِ الكِتَابِ—عَنْ لَدُنِ البَابِ مَقْضِيًّا. وَلَقَدْ جَاءَ الحُكْمُ مِنَ اللهِ فِي هٰذَا الكِتَابِ—مِنْ سَطْرٍ مِنْ أَسْطُرِ البَابِ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ خَفِيًّا. وَإِنَّ الَّذِينَ يُوَحِّدُونَ اللهَ بِذِكْرِ غَيْرِهِ فَقَدْ حُتِّمَ عَلَيْهِمُ النَّارُ، وَقَدْ كَانَ الأَمْرُ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَقْضِيًّا. وَإِنَّا نَحْنُ لَنَسْجُنَنَّهُمْ فِي تَابُوتِ الحَدِيدِ، وَأَعَدَّ اللهُ لَهُمْ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—عَذَابًا مِنْ نُقْطَةِ النَّارِ أَلِيمًا.

٢٢- حضرت باب در سورة الانوار آيات ١٤، ٤٢ و ٤٤ ميفرمايند: إِنِّي لَشَاهِدَةٌ عَلَى الذِّكْرِ بِالذِّكْرِ فِي اليَوْمِ الَّذِي خَرَجَتِ الشَّمْسُ فِي الزَّوَالِ، النُّقْطَتَانِ قَائِمَتَانِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، مُنْطِقَتَانِ بِأَنَّكَ سِرُّ الأَوَّلِينَ فِي الذَّرَّيْنِ، وَأَنَّكَ سَطْرُ الآخِرِينَ فِي الذَّرَّيْنِ، وَأَنَّكَ شَمْسُ السَّمَاءِ مِنَ العَرْشِ فِي الدَّوْرَيْنِ، وَأَنَّكَ خَطُّ الاسْتِوَاءِ مِنَ الحَقِّ فِي الكَوْرَيْنِ، وَمَا يُرَى الشَّيْءُ بِالحَقِّ فِي العَالَمَيْنِ إِلَّا وَأَنَّكَ المُقَدَّمُ بِالحَرْفَيْنِ—الحَرْفُ المُسْتَسِرُّ فَوْقَ السَّطْرِ—بِالسَّطْرَيْنِ، وَأَنَّ رَبِّيَ اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ قَدْ كَانَ بِالعَالَمِينَ شَهِيدًا. يَا قُرَّةَ العَيْنِ، عَرِّفْ مَلَأَ الأَنْوَارِ حَقَّ اللهِ فِي نَفْسِكَ الحَقَّ، بِالسِّرِّ المُسْتَسِرِّ عَنِ الظَّاهِرِ، عَلَى الحَقِّ الَّذِي قَدْ كَانَ عِنْدَهُمْ حَوْلَ النَّارِ عَلَى الْمَعْرُوفِ مَشْهُودًا. إِذْ قَالَ: هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي، وَكَفَى بِاللهِ وَبِأَوْلِيَائِهِ عَلَيَّ—بِالحَقِّ الأَكْبَرِ عَلَى الحَقِّ القَوِيِّ—شَهِيدًا.

٢٣- حضرت باب در سورة القرابة آيات ٤١ تا ٤٣ ميفرمايند: يَا أَهْلَ القُدْسِ لَا تَقْتُلُوا بِالإِشَارَةِ دُونَ البَابِ أَنْفُسَكُمْ، فَإِنَّ الأَمْرَ مِنْ لَدُنِ البَدِيعِ قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ عَظِيمًا. وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ أَرْسَلْنَا شَاهِدًا مِنْ أَهْلِهَا بِأَنْ شَهِدَ: إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ، عَلَى البَابِ الأَكْبَرِ قَدْ كَانَ مَشْهُودًا. وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ، عِنْدَ اللهِ فِي أُمِّ الكِتَابِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ، قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ عَلَى الحُكْمِ مَقْرُونًا.

۲۴- حضرت باب در سورة الحورية آيه ۴۰میفرمایند: وَإِنَّ الَّذِينَ يَجِدُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي كِتَابِ اللهِ فِي مَشْعَرِ الحَدَّيْنِ، قَدْ سَمَّاهُمُ المَلَائِكَةُ—بِإِذْنِنَا—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ إِنَاثًا. وَإِنَّا نَحْنُ نَقُولُ عَلَيْهِنَّ بِالحَقِّ بِمَا قَدْ شَهِدَ الرَّحْمٰنُ فِيهِنَّ عَلَى الحَقِّ الأَكْبَرِ: إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ كَيْدِكُنَّ، وَإِنَّ كَيْدَكُنَّ قَدْ كَانَ فِي كُلِّ الأَلْوَاحِ عَظِيمًا.

۲۵- حضرت باب در سورة سورة العصر آيه ۳۶ میفرمایند: وَإِنَّ اللهَ قَدْ بَلَّغَ يُوسُفَ أَشُدَّهُ بِقُدْرَتِهِ فِي بَدْءِ وُجُودِهِ، بِلَا إِشَارَةِ الجَمْعِ وَلَا قَطْعِ التَّفْرِيقِ، عَلَى حُكْمِ الكِتَابِ بِمَا قَدْ كَانَ فِي سِرِّ البَدَاءِ مَقْضِيًّا.

۲۶- حضرت باب در سورة العز آيه ۴۲ میفرمایند: وَقُلْنَ نِسْوَةُ المَدِينَةِ مِنْ أَهْلِ السُّبُحَاتِ: إِنَّ الرُّوحَ الَّتِي قَدْ كَانَتْ إِشَارَةَ الرَّحْمٰنِ بِامْرَأَةِ العَزِيزِ تُرَاوِدُ أَمْرَ رَبِّهَا عَنْ نَفْسِهَا بِنَفْسِهِ، وَقَدْ شَغَفَهَا حُبًّا. إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مَا كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ حَبِيبًا.

۲۷- حضرت باب در سورة الحی آيات ۳۱ تا ۳۹میفرمایند: فَلَمَّا سَمِعَتْ أُخْتُ الحُسَيْنِ (ع) بِالوُقُوفِ لِشِيعَةِ جَدِّهِ فِي يَوْمِ العَاشُورَاءِ اعْتِزَالًا عَنِ اللهِ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، قَدْ أَرْسَلَتْ إِلَى نُفُوسِهِنَّ آيَةَ الحُبِّ، وَقَدْ أَعَدَّتْ لَهُنَّ سِلَاحَ الحَرْبِ، فَأَتَتْ لِكُلٍّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَيْفًا—عَنِ الحَقِّ لِلَّهِ الحَقِّ—مَلْفُوفًا. ثُمَّ قَالَتْ: يَا أُخِي، فَأَظْهِرْ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَالَتِكَ أَقَلَّ مِنْ سُمِّ الإِبْرَةِ لِلَّهِ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ عَنِ العَالَمِينَ غَنِيًّا. فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ، وَقَطَّعْنَ أَنْفُسَهُنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ شَوْقًا إِلَى اللهِ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ؛ إِنَّهُ قَدْ كَانَ بِالعَالَمِينَ مُحِيطًا. وَقُلْنَ: حَاشَ لِلَّهِ! أَمَا هٰذَا الحُسَيْنُ—سِرُّ اللهِ العَلِيِّ—بَشَرًا؟ إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الحَقُّ، وَإِنَّ هٰذَا مَلَكٌ قَدْ كَانَ عَلَى أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—كَرِيمًا. يَا أَهْلَ العَمَاءِ، لَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ اللهَ وَيَأْتُونَهُ مِنْ بَابِهِ: «أُولٰئِكَ يَتَرَاوَدُونَ فَتًى مَلِيحًا عَرَبِيًّا لِيُشْغِفُوهُنَّ بِنَفْسِهِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ»، إِنَّا لَنَرَاهُمْ فِي ضَلَالٍ قَدْ كَانَ عَلَى غَيْرِ الحَقِّ مُبِينًا. إِنَّ ذٰلِكَ قَدْ كَانَ مَكْرًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ؛ فَسَوْفَ نَكْشِفُ عَنْكُمُ الغِطَاءَ بَعْدَ اعْتِدَادِنَا لَكُمْ مُتَّكَأً عَلَى الرَّفْرَفِ الحَمْرَاءِ، وَإِعْطَائِنَا أَنْفُسَكُمْ سِكِّينًا عَلَى اللَّوْنِ الخُضْرَاءِ الَّذِي قَدْ كَانَ لِلْعَالَمِينَ مُنِيرًا. فَسَوْفَ يَقُولُ اللهُ لِذِكْرِنَا: «اُخْرُجْ عَلَى الخَلْقِ بِجَمَالِ رَبِّكَ—أَقَلَّ مِنْ سُمِّ الإِبْرَةِ—عَلَى الحَقِّ». هُنَالِكَ يُكْبِرُونَهُ، وَيُقَطِّعُونَ أَنْفُسَهُمْ بِنَفْيِ أَيْدِيهِمْ عَنِ الحَدَّيْنِ، وَيَقُولُونَ: «حَاشَ لِلَّهِ! مَا هٰذَا بَشَرًا؛ إِنَّ هٰذَا لَهُوَ المُتَحَرِّكُ فِي أَرْضِ اللهِ بِإِذْنِهِ، وَإِنَّهُ الحَقُّ—مِنْ عِنْدِ اللهِ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَلَكًا كَرِيمًا». وَإِنَّكُمْ إِنْ تَدْخُلُوا لُجَّةَ الأَحَدِيَّةِ فِي سُبُلِ البَابِ، فَلَتَشْهَدُنَّ أَنْفُسَكُمْ بِقَطْعِ أَنْفُسِكُمْ لِلَّهِ الحَقِّ بِالحَقِّ؛ وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ بِعِبَادِهِ المُؤْمِنِينَ رَحِيمًا

۲۸- حضرت باب در سورة النصر آيات ۳۶ تا ۴۰ میفرمایند: فَلَمَّا قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ نِسْوَةُ المَدِينَةِ الوَاحِدِيَّةِ فِي سُبُلِ البَابِ، فَقَالَتِ امْرَأَةُ العَزِيزِ: فَذٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ مِنْ قَبْلُ—عَلَى غَيْرِ الحَقِّ—كَثِيرًا. يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَنْتُمْ لَوْ تَنْظُرُونَهُ إِلَى أَحَدِيَّةِ الأَحَدِيَّةِ بِعَيْنِهَا فَأَنْتُمُ الأَحْيَاءُ عِنْدَ اللهِ—مَوْلَاكُمُ الحَقُّ—وَقَدْ كُنْتُمْ فِي أُمِّ الكِتَابِ مِنْ أَهْلِ البَابِ مَكْتُوبِينَ. وَإِنَّ اللهَ مَا قَدَّرَ لِلنَّاسِ فِي مَلَامَتِهِمْ لِذِكْرِنَا إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ—بِدُونِ طَرْفَةٍ—، وَأَنْتُمْ إِنْ تَعْرِفُوا الكُلَّ بِمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ مَشِيَّتِنَا فِيهِ، فَمَا لَكُمْ فِي الكِتَابِ مِنْ عِلْمِ البَابِ حَظًّا صَغِيرًا. فَامْضِ حَيْثُ قَدْ أَمَرَكَ اللهُ مِنْ قَبْلُ، وَلَا تَلْتَفِتْ إِلَى أَحَدٍ، وَاسْتَقِرَّ فِي اللُّجَّةِ الأَحَدِيَّةِ لِلَّهِ مَوْلَاكَ الحَقِّ، فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ عَنِ العَالَمِينَ غَنِيًّا. وَلَقَدْ رَاوَدَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ يُوسُفُ بِكَلِمَتِهِ الأَكْبَرِ لِلَّهِ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ فَقَدْ كَانَ بِذٰلِكَ فِي أُمِّ الكِتَابِ مِنَ المُسْتَعْصِمِينَ عِنْدَ اللهِ مَكْتُوبًا.

۲۹- حضرت باب در سورة الاشارة آیه ۳۹ و ۴۰ میفرمایند: وَقَالَ الحُسَيْنُ: رَبِّ الشَّهَادَةِ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ بَيْعَةَ النَّفْسِ المُشْرِكَةِ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا. وَقَالَ يُوسُفُ: إِنَّ اللهَ، إِنْ لَمْ يَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ، أَصْبُ إِلَيْهِنَّ بِالإِشَارَةِ إِلَى الحَقِّ بِنَظْرَتِهِنَّ، وَأَكُنْ مِنَ المُتَوَجِّهِينَ إِلَى اللهِ بِغَيْرِ وَجْهِهِ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ قَدِيمًا.

۳۰- حضرت باب در سورة العبودية آیه ۳۸: وَلَقَدْ دَعَا يُوسُفُ رَبَّهُ مِنْ كَيْدِهِنَّ دُعَاءً عَلَى البَابِ خَفِيًّا.

۳۱- حضرت باب در سورة العدل آیات ۳۷ تا ۴۱میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ حَكَمْنَا عَلَى يُوسُفَ وَالنَّبِيِّينَ بِحُكْمِ اللهِ فِي أُمِّ الكِتَابِ الَّتِي قَدْ كَانَتْ حَوْلَ البَابِ مَسْطُورَةً. وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ قَدَّرْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ فِي الكِتَابِ أَجَلًا، عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مَقْدُورًا. لَنْ يَتَخَلَّفَ شَيْءٌ عَنْ حُكْمِهِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا. ثُمَّ بَدَا لَهُمْ—مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الآيَاتِ—عَلَى غَيْرِ الحَقِّ، لَيَسْجُنُنَّهُ إِلَى الحِينِ الَّذِي قَدْ كَانَ فِيهِ عَلَى سِرِّ البَابِ مَوْقُوفًا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ قَدَّرَ لِيُوسُفَ السِّجْنَ لَمَّا تَأَمَّلَ فِي سِرِّ اللهِ الأَعْظَمِ—أَقَلَّ مِمَّا يُحْصِي الكِتَابُ—عَلَى الحَدِّ مِنْ بَعْضِ الشَّيْءِ قَدْرًا.

۳۲- حضرت باب در سورة التعبير آیات ۳۷ تا ۴۲میفرمایند: إِذْ دَخَلَ مَعَ يُوسُفَ السِّجْنَ فَتَيَانِ؛ أَحَدُهُمَا عَلَى الشَّكْلِ المُرَبَّعِ، وَالآخَرُ فِي نُورِ اللهِ—شَكْلُ المُثَلَّثِ—قَدْ كَانَا حَوْلَ النَّارِ عَلَى الكَلِمَةِ القَوِيَّةِ مَكْتُوبَيْنِ. فَقَالَ الأَوَّلُ: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَنِّي أَعْصِرُ خَمْرَ الظُّهُورِ فِي كَأْسٍ مِنَ الذَّهَبِ الخَالِصِ—بِإِذْنِ اللهِ العَلِيِّ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ—إِنَّهُ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. وَقَالَ الآخَرُ—عَلَى صُورَةٍ مِنَ الشِّرْكِ—: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ فِي المَنَامِ أَنَّ قِدْرًا مِنَ الخُبْزِ كَانَتْ فَوْقَ رَأْسِي، وَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهَا؛ فَنَبِّئْنِي بِتَأْوِيلِهِ، إِنِّي أَرَاكَ مِنَ العَالِمِينَ بِالتَّعْبِيرِ، وَإِنَّكَ قَدْ كُنْتَ—بِالحَقِّ—عِنْدَ اللهِ مُحْسِنًا، عَلَى الحَقِّ مَشْهُودًا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ قَدَّرَ لِلْخَلْقِ رُؤًى مُخْتَلِفَةً؛ فَمِنْهُمْ مَنْ فِي العِلِّيِّينَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ—بِإِذْنِ اللهِ رَبِّهِمْ—صَادِقِينَ فِي البَابِ، وَمِنْهُمْ مَنْ فِي السِّجِّينِ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ كَاذِبِينَ، فَوْقَ الأَرْضِ مُجْتَثَّةً؛ وَقَدْ كَانَ الحُكْمُ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَقْضِيًّا. وَلِكُلٍّ مِنهُمَا تَعْبِيرٌ فِي الكِتَابِ الأَكْبَرِ لَا يَتَخَلَّفَانِ عَنْهُ أَبَدًا؛ وَذٰلِكَ الحُكْمُ قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَقْضِيًّا. وَاذْكُرُوا اللهَ رَبَّكُمُ الرَّحْمٰنَ، وَاعْبُدُوهُ فِي سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ، وَمِنَ اللَّيْلِ بِمِثْلِهَا؛ فَإِنَّ الحَسَنَاتِ عِنْدَ اللهِ فِي أُمِّ الكِتَابِ قَدْ كَانَتْ—مِنْ حَوْلِ البَابِ—مَكْتُوبَةً.

۳۳- حضرت باب در سورة الفاطمة آیات ۴۰ تا ۴۳ میفرمایند: وَقَالَ يُوسُفُ لَهُمَا: لَا يَأْتِيَنَّكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ بِالعَالَمِينَ مُحِيطًا. إِلَّا وَقَدْ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ مِنْ سِرِّ البَابِ فِي تَأْوِيلِ الكِتَابِ حَدِيثًا عَلَى السِّرِّ المُسْتَسِرِّ عَجِيبًا. قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا حُكْمُ اللهِ العَلِيِّ مِمَّنْ لَدَى البَابِ العَلِيِّ عَنْ نُقْطَةِ النَّارِ بَدِيعًا. ذٰلِكَ مِمَّا قَدْ عَلَّمَنِي رَبِّي مِنْ لِسَانِ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—فَإِنِّي قَدْ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَبِآيَاتِهِ، وَهُمْ بِوِلَايَةِ الزَّهْرَاءِ فِي أُمِّ الكِتَابِ قَدْ كَانُوا حَوْلَ النَّارِ كُفَّارًا.

۳۴- حضرت باب در سورة الشكر آیات ۳۹ تا ۴۱میفرمایند: وَلَنْ يَرْضَى عَنْكَ المُشْرِكُونَ إِلَّا أَنْ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ. قُلْ: إِنَّ بَقِيَّةَ اللهِ هُوَ الهَادِي، وَإِنِّي قَدْ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ، وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ؛ مَا كَانَ لِي أَنْ أُشْرِكَ بِاللهِ مِنْ شَيْءٍ. ذٰلِكَ مِنْ فَضْلِ اللهِ عَلَيَّ، وَمَا قَدَّرَ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ فَضْلِنَا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ قِطْمِيرًا. وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ بِذِكْرِ اللهِ العَلِيِّ قَلِيلًا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَرَادَ مِنْ إِبْرَاهِيمَ مُحَمَّدًا، وَمِنْ إِسْحَاقَ عَلِيًّا، وَمِنْ يَعْقُوبَ الحُسَيْنَ؛ مَا كَانَ لِي أَنْ أَقُولَ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ، وَمَا أَنَا بِشَيْءٍ لَدَيْهِمْ إِلَّا كَالفَيْءِ لَدَى الشَّمْسِ. وَإِنَّ اللهَ قَدِ انْتَخَبَنِي مِنْ بَيْنِ

العِبَادِ لِسِرِّ إِجَابَتِي لِأَنْفُسِهِمْ؛ فَوَرَبِّكُمْ، حِينَ قَالَ اللهُ مَا شَاءَ، فَأَنْتَ قَدْ سَبَقْتَ بِالإِجَابَةِ لَنَا، وَلِذٰلِكَ قَدْ أَعْطَيْنَاكَ مُلْكَنَا؛ فَامْنُنْ عَلَى مَنْ تَشَاءُ، وَأَعْرِضْ عَمَّنْ تَشَاءْ، فَإِنَّكَ لَا تُرِيدُ إِلَّا بِإِذْنِنَا، وَإِنَّا عَلَيْكَ—بِالحَقِّ—حَفِيظُونَ.

٣٥- حضرت باب در سورة العز آيه ۴۲ ميفرمايند: وَقُلْنَ نِسْوَةُ المَدِينَةِ مِنْ أَهْلِ السُّبُحَاتِ: إِنَّ الرُّوحَ الَّتِي قَدْ كَانَتْ إِشَارَةَ الرَّحْمٰنِ بِامْرَأَةِ العَزِيزِ تُرَاوِدُ أَمْرَ رَبِّهَا عَنْ نَفْسِهَا بِنَفْسِهِ، وَقَدْ شَغَفَهَا حُبًّا. إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مَا كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ حَبِيبًا.

٣۶- حضرت باب در سورة الانسان آيه ۴۲ ميفرمايند: يَا أَهْلَ السِّجْنِ، ءَأَبْوَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ بَابُ اللَّهِ، الوَاحِدِ القَهَّارِ، الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ؟ وَأَنْتُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ نُجُومٌ لِجَهَنَّمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَقَدْ كَانَ ذٰلِكَ الحُكْمُ بِأَيْدِينَا مَكْتُوبًا، عَلَى الحَقِّ، مِنْ حَوْلِ النَّارِ مَسْطُورًا.

٣٧- حضرت باب در سورة الكتاب آيه ٣٩، ۴٠ و ۴١ ميفرمايند: يَا عِبَادَ اللهِ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ أَلَّا تَدْعُوا اللهَ بَارِئَكُمْ بِأَسْمَاءِ أَنْفُسِكُمُ الَّتِي مَا أَنْزَلَ بِهَا فِي كِتَابِهِ مِنْ سُلْطَانٍ، وَأَنَّ الحُكْمَ مِنَ اللهِ عَلَيْكُمْ لَحَتْمٌ: أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ فِي سَبِيلٍ مِنْ هٰذَا البَابِ مُخْلِصًا لِلَّهِ؛ ذٰلِكَ دِينُ اللهِ القَوِيُّ عِنْدَ رَبِّكَ، وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مِنْ عِلْمِ الكِتَابِ إِلَّا حَرْفًا قَلِيلًا. وَيَا أَهْلَ السِّجْنِ لَا تُفَرِّقُوا بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَ أَنْفُسِكُمْ بِأَهْوَائِكُمُ المُؤْتَفِكَةِ مِنَ الشَّيْطَانِ؛ فَوَرَبِّكُمُ الرَّحْمٰنِ، إِنَّ ذِكْرَ اللهِ الأَكْبَرَ لَحَقٌّ عِنْدَ اللهِ، وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ كَانَ لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا.

٣٨- حضرت باب در سورة العهد آيه ۴١ ميفرمايند: يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ، فَأَمَّا أَحَدُكُمَا إِنْ كَانَ مِنَ المُؤْمِنِينَ بِذِكْرِنَا فَيَسْقِ رَبَّهُ خَمْرًا فِي كَأْسِ الدَّقَائِقِ مِنْ مَاءِ الكَافُورِ بِإِذْنِ اللهِ الحَقِّ، صَادِقًا وَمَسْؤُولًا.

٣٩- حضرت باب در سورة الوحدة آيه ٣٩ ميفرمايند: وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنهُمَا: اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ. فَمَا ذُكِرَ لَهُ فِي كِتَابِ اللهِ الحَقِّ، فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ اللهِ، وَقَدْ قَدَّرَ اللهُ لَهُ السِّجْنَ فِي أَشْهُرٍ مَعْلُومَةٍ، مِمَّا قَدْ أَحْكَمَ اللهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَسْطُورًا.

۴٠- حضرت باب در سورة الرويا در آيات ٧ تا ١۶ ميفرمايند: قُلْ إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ بَعْدَ صَلَاةِ الفَجْرِ فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ القُرْآنُ، مُقْبِلًا إِلَى القِبْلَةِ، مُتَجَلِّسًا عَلَى هَيْئَةِ المُتَعَقِّبِ، نَاظِرًا إِلَى اللهِ العَلِيِّ، وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. وَلَقَدْ جَاءَتْ نَفْسٌ مِنَ الأَرْضِ المُقَدَّسَةِ، حَرَمِ الحُسَيْنِ (ع)، وَقَدْ كَانَتْ شَعْثَاءَ غُبْرَاءَ، مُتَوَجِّهَةً إِلَيَّ عَلَى الأَمْرِ، بِالأَمْرِ مَآبًا. وَقَدْ قَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ فِي المَنَامِ شَجَرَةً رَفِيعَةً خَارِجَةً فِي حَرَمِ الحُسَيْنِ (ع)، مُحَاذِيَةً لِمَصْرَعِ رَأْسِهِ الشَّرِيفِ عَلَى الأَرْضِ، قَدْ كَانَتْ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ مَرْفُوعَةً. وَلَقَدْ رَأَيْتُ عَلَيْهَا حُورِيَّةً مُعَلَّقَةً جَمِيلَةً مُكَلِّمَةً: «إِنِّي أَنَا مَحْبُوبَةُ العَالَمِينَ مِنَ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ، مَنْ فِي المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ؛ وَأَنَا عَيْنُ اللهِ النَّاظِرَةُ، وَأَنَا يَدُ اللهِ البَاسِطَةُ، وَأَنَا أُذُنُ اللهِ الوَاعِيَةُ»، وَأَمْثَالُ هَذِهِ الكَلِمَاتِ، مُتَرَافِعًا صَوْتُهَا إِلَى السَّمَاءِ، غَيْرَ مُلْتَفِتَةٍ إِلَى اليَمِينِ وَالشَّمَائِلِ، مُتَنَاطِقَةً بِلا وَقْفٍ وَلَا حَصْرٍ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْهَا—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—فِي بَعْضِ الحَرْفِ سُكُوتًا. فَأَعْجَبَتْنِي الشَّجَرَةُ وَمَنْ عَلَيْهَا، وَمَا قَالَهُ مُتَعَلِّقُهَا، كَمَا قَدْ أَرَانِيَ اللهُ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—آيَاتِهِ عَظِيمَةً. وَلَقَدْ شُرِّفْتُ بِالحُضُورِ لَدَى الإِمَامِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ حُجَّةِ اللهِ الأَكْبَرِ، فَابْتَدَأْتُ بِذِكْرِ الشَّجَرَةِ وَمَا قَالَهُ مُتَعَلِّقُهَا، فَأَشَارَ الإِمَامُ إِلَيَّ بِيَدَيْهِ مُتَعَظِّمًا مُتَعَالِيًا مُتَكَبِّرًا عَلَى الحَقِّ رَفِيعًا: «إِنَّ اللهَ قَدْ خَلَقَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ لِأَخِي، وَقُرَّةِ عَيْنِي، وَثَمَرَةِ فُؤَادِي»، وَتَمَّمَ كَلَامَهُ المَنِيعَ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ

رَفِيعَةٍ—عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ—بِمِثْلِهَا؛ وَهُنَالِكَ قَدْ تَمَّتِ السُّنْبُلَاتُ خُضْرًا، وَقَدْ كَانَ الأَمْرُ فِي أُمِّ الكِتَابِ سَبْعًا. يَا أَيُّهَا المَلَأُ، أَفْتُونِي فِي رُؤْيَا ذِكْرِ اللهِ الأَكْبَرِ، إِنْ كُنْتُمْ—فِي كِتَابِ اللهِ الحَفِيظِ—عَلَى أَحْسَنِ التَّعْبِيرِ مَشْهُودِينَ. وَلَقَدْ عَبَّرَ الرَّحْمٰنُ فِي كِتَابِهِ عَلَى مَرْكَزِ الأَمْرِ بِالسِّرِّ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ أَحَدٌ؛ ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ المُسْتَسِرِّ بِالسِّرِّ، المُقَنَّعِ عَلَى السِّرِّ، المُحْتَجِبِ بِالسِّرِّ عَلَى السَّطْرِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَهُوَ الحَكِيمُ ذُو الفَضْلِ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلِيًّا عَظِيمًا. وَلَقَدْ نُشِيرُ بِتَأْوِيلِ الكِتَابِ فِي رُؤْيَا البَابِ، وَلَا يَذْكُرُ بِآيَاتِ اللهِ إِلَّا مَنْ كَانَ عَلَى عُنُقِهِ عَهْدٌ خَالِصٌ لِلَّهِ—بِإِذْنِنَا—وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا.

۴۱- حضرت باب در سورة هو آیه ۴۰ میفرمایند: وَقَدْ شَهِدَ الْكَافِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ أَضْغَاثًا، وَالْمُشْرِكُونَ أَحْلَامًا.

۴۲- حضرت باب در سورة المرآت آیه ۴۰ میفرمایند: وَقَالَ الَّذِي قَدْ نَجَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: يَا أَهْلَ الأَرْضِ، اذْكُرُوا بَعْدَ هَذِهِ الآيَةِ: أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِ الرُّؤْيَا مِنْ لَدُنْ هٰذَا الذِّكْرِ؛ فَارْغَبُوا إِلَى اللهِ الحَقِّ، فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا.

۴۳- حضرت باب در سورة الحجة آیه ۳۸ و ۴۲ میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ لَمَّا عَرَضْنَا فِي مَشْهَدِ الذَّرِّ الأَعْظَمِ هٰذَا الاسْمَ الأَكْبَرَ عَلَى الخَلْقِ بِالحَقِّ، فَقَدْ سَبَقَ النَّبِيُّونَ بَعْضُهُمْ فِي العَزْمِ، فَجَعَلَهُمُ اللهُ لِلْعَالَمِينَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ أَئِمَّةً. يَا يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ، عَبِّرْ رُؤْيَاكَ فِي سَبْعِ كَلِمَاتٍ مِن لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

۴۴- حضرت باب در سورة النداء آیه ۴۳ میفرمایند: وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ فَسَّرَ هٰذِهِ الآيَةَ المُبَارَكَةَ فِي تِلْكَ الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ: الَّذِينَ يُرِيدُونَ الطَّاغُوتَ عَلَى سَبْعَةٍ مِنْ أَبْوَابِ الجَحِيمِ، وَالَّذِينَ يُرِيدُونَ الذِّكْرَ فِي سَبْعَةٍ مِنْ أَبْوَابِ النَّعِيمِ. وَلِهَؤُلَاءِ المُؤْمِنِينَ يَأْتِي، إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فِي الجَنَّةِ بَعْدَ ذٰلِكَ عَامٌ لَا يُذْكَرُ فِيهِ إِلَّا اللهُ. وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا.

۴۵- حضرت باب در سورة الاحكام آیات ۵ تا ۹ میفرمایند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ فِي شَهْرِهِ، هٰذَا شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ القُرْآنُ، وَأَكْمِلُوا العِدَّةَ، وَاذْكُرُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ لِتَكُونُونَ عَلَى أَسْطُرِ المُؤْمِنِينَ فِي أُمِّ الكِتَابِ مَكْتُوبًا. وَمَنْ كَانَ فِي شَهْرِ اللَّهِ عَلَى سَفَرٍ أَوْ لِنَفْسِهِ عِنْدَ اللَّهِ غَذْرٌ [كذا] فَإِعَادَةٌ مِنْ أَيَّامِ اللَّهِ مِمَّا قَدْ شَاءَ، وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَ الصَّوْمَ فِدْيَةٌ عَلَى المِسْكِينِ عَنْ حُكْمِ الكِتَابِ، وَالَّذِينَ لَمْ يَقْدِرُوا لِأَنْفُسِهِمْ شَيْئًا قَدْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ذِكْرَهُ بِالغُدُوِّ وَالآصَالِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ فِي حَوْلِ البَابِ كَثِيرًا. وَإِنَّا لَا نُرِيدُ عَلَى النَّاسِ إِلَّا اسْتِطَاعَةً مَعْرُوفَةً، وَمَا نُكَلِّفُ لِنَفْسٍ إِلَّا عَلَى قَدْرِ قُوَّتِهَا، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ عَلَى الحَقِّ غَنِيًّا حَمِيدًا. يَا أَهْلَ الأَرْضِ إِنْ تَصُومُوا لِلَّهِ فَلْيَصُمْنَّ جَوَارِحُكُمْ عَنِ اللَّغْوِ وَاللَّهْوِ، فَإِنَّ الصَّوْمَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ خَلْقِهِ لِئَلَّا تَغْفُلُوا عَنِ اللَّهِ الحَقِّ لَمْحَةً خَفِيفًا. وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيْكُمْ فِي شَهْرِهِ لِمَنْ يَشْهَدِ الشَّهْرَ مِنْكُمْ فِي بَلَدِهِ: أَلَّا تَقْرَبُوا النِّسَاءَ، وَلَا تَأْكُلُوا، وَلَا تَغِيبُوا فِي المَاءِ مِنْ تَبْيِينِ خَطِّ البَيْضَاءِ عَنِ السَّوْدَاءِ فِي أُفُقِ السَّمَاءِ إِلَى أَنْ اغْتَابَتِ الشَّمْسُ وَحُمْرَتُهَا، فَح (فَحِينَئِذٍ) فَاقْرَبُوا نِسَاءَكُمْ وَكُلُوا مِمَّا قَدْ حَلَّلَ اللَّهُ لَكُمْ؛ ذٰلِكَ حُكْمٌ فِي كِتَابِهِ مِنْ قَبْلُ، وَلَنْ تَجِدُوا لِسُنَّتِنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ، وَكِتَابُنَا هٰذَا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مِنْ بَعْضِ الشَّيْءِ تَبْدِيلًا. وَصُومُوا لِلَّهِ تَطَوُّعًا مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ فَإِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ مِنْكُمْ عَمَلًا، مِنْ سُبُلِ البَابِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ صَحِيحًا.

۴۶- حضرت باب در سورة الاحکام آیه ۱۷ میفرمایند: یَا أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ **آتُوا** الزَّکَاةَ مِنْ یَوْمِ الْحَصَادِ بِحُکْمِ اللَّهِ رَبِّکُمْ، وَقَدْ کَانَ الحُکْمُ فِي أُمِّ الْکِتَابِ مَفْرُوضًا.

۴۷- حضرت باب در سورة المجد در آیات ۲۷، ۳۱ و ۴۰ میفرمایند: ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ، ذٰلِکَ یَوْمُ الحَقِّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ رَبِّکُمُ الرَّحْمٰنِ بِالحَقِّ؛ فَطُوفُوا بِالبَیْتِ مَحْوًا عَنِ الغَیْرِ، ثُمَّ ارْجِعُوا إِلَی حُجُرَاتِ القُدْسِ فِي عَرْشِ مَجْدِکُمْ، فَإِنَّ یَوْمَ المِیقَاتِ قَدْ کَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ العَلِيِّ قَرِیبًا. وَإِنَّا نَحْنُ لَمَّا عَرَضْنَا کَلِمَةَ اللَّهِ الأَکْبَرَ هٰذِهِ عَلَی أَجْمَعِهِمْ، سَبَقَتِ الإِجَابَةُ عَالَمَ العَمَاءِ؛ وَلِذٰلِکَ قَدْ زَیَّنَهُ الرَّبُّ بِالمَحْوِ عَمَّا سِوَاهُ، وَاللهُ کَانَ عَلِیًّا قَدِیمًا. إِذْ قَالَ المَلِکُ ائْتُونِي، فَمَنْ یُجِیبُ إِلَی اللَّهِ بِتِلْکَ الکَلِمَةِ؟ إِنَّا نَقُولُ: ارْجِعُوا إِلَی مَسَاکِنِ قُدْسِکُمْ، وَاسْأَلُوا الذِّکْرَ: مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَدْ قَطَّعْنَ أَنْفُسَهُنَّ فِي سَبِیلِهِ؟ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي قَدْ کَانَ عَلَی عَمَلِ المُخْلِصِینَ شَهِیدًا.

۴۸- حضرت باب در سورة الفضل آیه ۴۱میفرمایند: وَلَمَّا کَشَفَ اللهُ الغِطَاءَ عَنْ بَصَائِرِکُمْ فَإِنَّکُمْ لَتَقُولُنَّ فِي الذِّکْرِ کَمَا حَکَتِ الآیَةُ بِالحَقِّ حَرْفًا بِحَرْفٍ :الآنَ قَدْ حَصْحَصَ الحَقُّ، وَإِنَّکُمْ قَدْ کُنْتُمْ عَلَی الکَذِبِ بِالذِّکْرِ عَنِ الحَقِّ—تَاللَّهِ الحَقِّ—بَعِیدِینَ.

۴۹- حضرت باب در سورة الصبر ۴۲ میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ أَوْحَیْنَا إِلَیْکُمُ الذِّکْرَ لِئَلَّا تَظُنُّوا بِالغَیْبِ فِي الذِّکْرِ مِنْ دُونِ اللهِ، فَإِنَّ اللهَ قَدْ کَتَبَ لِلْخَائِنِینَ بِالْحَقِّ عَلَی الْحَقِّ نَارًا کَبِیرَةً.

۵۰- حضرت باب در سورة الغلام آیات ۱۹، ۴۲ و ۴۳ میفرمایند: یَا قُرَّةَ العَیْنِ نَبِّئْهُمْ عَنْ فِعْلِ نَفْسِ البَرِيءِ بِإِذْنِ اللهِ فِي البَحْرَیْنِ، لِأَنَّهُمْ قَدْ کَانُوا بَحْرِیِّینَ فِي أُمِّ الکِتَابِ حَوْلَ النَّارِ مَکْتُوبِینَ. یَا قُرَّةَ العَیْنِ فَانْطِقْ عَلَی القُرْآنِ، فَإِنَّ القَضَاءَ قَدْ قُضِيَ فِیکَ وَجَاهَةً، وَإِنَّ الکَافَ قَدْ رَجَعَتْ إِلَی نُقْطَةِ الأَمْرِ مَرْکَزِهَا، وَإِنَّ اللهَ قَدْ کَانَ عَلَیْکَ حَفِیظًا. وَلَا تَتَکَلَّمُوا عَلَی أَنْفُسِکُمْ مِنْ دُونِ نَفْسِ الذِّکْرِ، فَإِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ مِنْ نَفْسِ الشَّیْطَانِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَرَادَ بِرَحْمَتِهِ فِي نَفْسِ الذِّکْرِ مِنْ دُونِ أَنْفُسِ الشُّحِّ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ کَانَ بِالْمُؤْمِنِینَ غَفَّارًا رَحِیمًا.

۵۱- حضرت باب در سورة الرکن آیات ۳۰ و ۴۵ میفرمایند: أَتُرِیدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا ذِکْرَ اللَّهِ کَمَا قَدْ سُئِلَ قَوْمُ مُوسَی مِنْ قَبْلُ؟ فَوَرَبِّکُمْ إِنَّهُ الحَقُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَمَا کَانَ إِلَّا لَدَیْنَا عَلَی الحَقِّ بِالحَقِّ الوَفِيِّ مَکِینًا، وَلَدَی الرَّحْمٰنِ قَدْ کَانَ عَلَی الحَقِّ بِالحَقِّ بَدِیعًا. وَإِنَّا نَحْنُ بِإِذْنِ اللَّهِ قَدِ اسْتَخْلَصْنَاکَ لِأَنْفُسِنَا، وَإِنَّکَ الیَوْمَ لَدَی اللَّهِ مَکِینٌ، وَفِي أُمِّ الکِتَابِ قَدْ کُنْتَ عَلَی الحَقِّ بِالحَقِّ أَمِینًا.

۵۲- حضرت باب در سورة الامر ایات ۱۴ و ۴۱ میفرمایند: وَإِنَّ تِلْکَ الکَلِمَةَ لَکَبِیرَةٌ إِلَّا عَلَی الَّذِینَ قَدْ وَضَعَ اللهُ عَلَی أَفْئِدَتِهِمْ وَجْهَهُ مِنْ کَلِمَتِهِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ کَانَ عَلَی النَّاسِ رَءُوفًا رَحِیمًا. وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ جَعَلْنَاکَ بِإِذْنِ اللهِ عَلَی خَزَائِنِ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ حَفِیظًا. لِأَنَّکَ لَا تَفْعَلُ إِلَّا بِمَا نَفْعَلُ، وَإِنَّکَ العَلِیمُ فِي أُمِّ الکِتَابِ بِإِذْنِ اللهِ، وَقَدْ کَانَ ذٰلِکَ الأَمْرُ فِي الکِتَابِ بِحُکْمِ الکِتَابِ مَسْتُورًا.

۵۳- حضرت باب در سورة الاکسیر در آیات ۴۰ تا ۴۲میفرمایند: یَا أَهْلَ الکِتَابِ لَا تَتَّخِذُوا إِلٰهَیْنِ اثْنَیْنِ؛ إِنَّمَا إِلٰهٌ وَاحِدٌ، خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَهُوَ اللهُ کَانَ عَلِیًّا کَبِیرًا. وَکَذٰلِکَ قَدْ مَکَّنَّا هٰذَا یُوسُفَ فِي الأَرْضِ یَتَکَلَّمُ حَیْثُ یَشَاءُ

بِرَحْمَتِنَا، وَإِنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَهُ، وَإِنَّكَ قَدْ كُنْتَ يَوْمَ القِيَامَةِ حَوْلَ النَّارِ مَوْقُوفًا. وَإِنَّ الَّذِينَ قَدْ كَذَّبُوا بِالذِّكْرِ وَكِتَابِهِ الحَقِّ وَبِلِقَائِهِ فِي يَوْمِ المَحْشَرِ فَقَدْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ بِحُكْمِ الكِتَابِ مَقْضِيًّا.

۵۴- حضرت باب در سورة الحزن آیه ۴۲ میفرمایند: و بی‌گمان خدا این «باب» را پاداشِ آخرت برای آنان قرار داده است که خدا را—به «حقّ اکبر»—می‌جویند؛ و آنان در میانِ مردم، به دانشِ کتاب، پارسایانی بودند.

۵۵- حضرت باب در سورة الافئده آیات ۳۹ تا ۴۲میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عَلَى حَرْفَيْنِ مِنْ تِلْكَ الكَلِمَةِ، وَلِهٰذَيْنِ الحَرْفَيْنِ قَدْ كَانَا عَلَى المُلكِ أَمِينَيْنِ .وَإِنَّ ذَا النُّونِ وَإِدْرِيسَ وَإِسْمَاعِيلَ وَذَا الكِفْلِ قَدْ أَدْخَلْنَاهُمْ فِي الظُّلُمَاتِ حَتَّى شَهِدُوا فِي نُقْطَةِ البَابِ لِلَّهِ الحَقِّ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ، إِنَّا قَدْ كُنَّا عَلَى الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ حَوْلَ المَاءِ وَقَّافِينَ .وَإِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَهُمْ، وَهُمْ مِنْ أَهْلِ الرِّضْوَانِ فِي الصَّحِيفَةِ المُبَيَّضَةِ مِنْ أَيْدِي البَابِ، قَدْ كَانُوا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مَكْتُوبِينَ. يَا مَلَأَ الأَنْوَارِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَكُمْ إِخْوَةَ يُوسُفَ، وَأَنْتُمْ تَدْخُلُونَ عَلَيْهِ وَلَنْ تَعْرِفُوهُ إِلَّا إِذَا عَرَّفَكُمْ نَفْسَهُ، فَإِذَا عَرَفْتُمْ مِنَ الأَمْرِ شَيْئًا فَكُونُوا عَلَى الحَقِّ حَوْلَ العَرْشِ مَذْكُورِينَ.

۵۶- حضرت باب در سورة الحسین آیه ۱۶و ۴۳ میفرمایند: إِنَّ المُشْرِكِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَذِكْرِهِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَرَادَ لِذِكْرِهِ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. يَا مَلَأَ الأَنْوَارِ اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ حَوْلِ البَابِ؛ إِنَّ اللهَ رَبِّي قَدْ أَوْحَى إِلَيَّ أَنَّ هٰذَا الذِّكْرَ لَحَقٌّ. فَمَا مِنْ نَفْسٍ قَدْ جَاءَتْنِي بِهِ إِلَّا قَدْ نُوَفِّهَا مَالَهَا عَلَى أَحْسَنِ الكَيْلِ. وَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي، يَا أَهْلَ الحَقِّ، بِهِ فَتَاللَّهِ الحَقِّ لَا كَيْلَ لِإِيمَانِكُمْ عِنْدِي، وَلَا أَنْتُمْ تُقَرِّبُونَ الجَنَّةَ بِحُكْمِ هٰذَا الكِتَابِ الَّذِي قَدْ كَانَ حَوْلَ البَابِ مَرْفُوعًا.

۵۷- حضرت باب در سورة الاولیا آیات ۱۸، ۱۹ و ۴۲میفرمایند: يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ، وَإِنَّا عَلَى الحَقِّ نُؤْتِيكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَاشْكُرُوا اللَّهَ الْعَلِيَّ، وَكُونُوا فِي الدِّينِ مَحْمُودِينَ. يَا أَيُّهَا الْحَبِيبُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ إِلَى الْكُفْرِ، وَلَا الَّذِينَ يَقُولُونَ آمَنَّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَأَنْتَ تَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ خِلَافَ ذٰلِكَ، وَمَنْ أَرَادَ الْفِتْنَةَ لِلذِّكْرِ فَلَا يَمْلِكُ لِنَفْسِهِ شَيْئًا. يَا أَهْلَ الأَرْضِ، مَتَى تَقُولُونَ بِقَوْلِ إِخْوَةِ يُوسُفَ فِي مَحْضَرِهِ؟ وَإِنَّهُ الفَاعِلُ بِإِذْنِ اللهِ لِكُلِّ شَيْءٍ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

۵۸- حضرت باب در سورة الرحمة آیه ۴۳میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ نَقُولُ بِإِذْنِ اللهِ لِلْمَلَائِكَةِ: اجْعَلُوا آيَةَ الذِّكْرِ فِي رِحَالِ الأَنْفُسِ مِنَ السَّابِقِينَ، لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِ المَدِينَةِ الأَحَدِيَّةِ، وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ إِلَى اللهِ الحَقِّ عَلَى ذٰلِكَ السَّبِيلِ الأَعْظَمِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ عَطُوفًا.

۵۹- حضرت باب در سورة المحمد آیه ۴۱ میفرمایند: يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَى الْمَدِينَةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ فَتَقُولُونَ: يَا أَبَانَا، مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ بِالذِّكْرِ، فَأَرْسِلْ مَعَنَا آيَةَ الذِّكْرِ لِلتَّكْبِيرِ الأَكْبَرِ، وَإِنَّا قَدْ كُنَّا بِحَوْلِ اللهِ وَقُوَّتِهِ عَلَى الذِّكْرِ حَفِيظِينَ.

۶۰- حضرت باب در سورة الغیب در آیات ۴، ۱۸ ۳۸،۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۲میفرمایند: فَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، إِنِّي أَنَا اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، قَدِ اجْتَبَيْتُكَ لِنَفْسِي، وَقَدْ كَتَبْتُ عَلَى نَفْسِي الرَّحْمَةَ، وَلَكِنَّ النَّاسَ لَا يَعْلَمُونَ مِنْ عِلْمِ الكِتَابِ شَيْئًا قَلِيلًا. وَإِذَا جَاءُوكَ المُؤْمِنُونَ بِالْآيَاتِ فَبَشِّرْهُمْ بِمَا قَدْ كَتَبَ اللهُ عَلَى نَفْسِهِ، وَاقْبَلْ عُذْرَهُمْ عَمَّا يَفْعَلُونَ

فِي الجَهَالَةِ بِالسُّوءِ بِغَيْرِ حُكْمِ الكِتَابِ، وَارْجِعْهُمْ بِالذِّكْرِ إِلَى اللهِ مَوْلَاهُمُ الحَقِّ؛ أَلَا لَهُ الحُكْمُ، وَهُوَ الحَسِيبُ بِمَا قَدْ أَحْصَى الكِتَابُ بِالحَقِّ الوَفِيِّ عَلَى الحَقِّ القَوِيِّ سَرِيعًا. قَالَ الحَقُّ بِالحَقِّ عَلَى بَطْنِ الكَلِمَةِ مِنْ أَبْحُرِ الإِبْدَاعِ بِسِرِّ السَّطْرِ الَّذِي قَدْ كَانَ فِي نُقْطَةِ السِّرِّ بَدِيعًا. هَلْ آمَنَكُمْ بِالذِّكْرِ الأَكْبَرِ مِثْلَ مَا آمَنَكُمْ عَلَى أَخَوَيْهِ مِنْ قَبْلُ؟ فَاللَّهُ الحَقُّ خَيْرًا حَافِظًا. وَهُوَ عَلَى الصِّرَاطِ القَيِّمِ قَدْ كَانَ حَوْلَ النَّارِ مُسْتَقِيمًا وَإِنَّ اللهَ هُوَ العَالِمُ بِعِبَادِهِ، وَهُوَ الحَقُّ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا. وَهُوَ عَنِ العَالَمِينَ غَنِيٌّ.

۶۱- حضرت باب در سورة الاحدية آيات ۲۹ و ۴۲ ميفرمايند: أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الحَقُّ قَدْ أَنْزَلَ الكِتَابَ بِالصِّدْقِ لِيَعْلَمَ النَّاسُ بِالحَقِّ كَلِمَتَهُ الأَكْبَرَ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ بِالحَقِّ سَمِيعًا عَلِيمًا. فَاتَّبِعُوهُ بِالحَقِّ، وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ مِنْ دُونِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ سَبِيلَهُ عَلَى مَنْ فِيهِ ضَلَالَةٌ مِنْ غَيْرِهِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ خَبِيرًا.

۶۲- حضرت باب در سورة الانشاء آيه ۳۹ ميفرمايند: يَا مَلَأَ الأَنْوَارِ، إِنَّ اللَّهَ مَا أَرْسَلَ الذِّكْرَ إِلَيْكُمْ إِلَّا بَعْدَ المِيثَاقِ الأَكْبَرِ عَلَى أَنْفُسِكُمْ: أَلَّا تَأْتُونَنِّي بِآيَةٍ مِنْ نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ نُورُهُ أَوْ يَمْحُوَكُمُ الذِّكْرُ عَنْ ذِكْرِهِ. فَلَمَّا أَتَيْتُمُونِي بِمِيثَاقِهِ يُؤْتِكُمُ الرَّبُّ بِمِيثَاقِهِ الأَكْبَرِ، وَقَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ بِالقِسْطِ، عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ شَهِيدًا.

۶۳- حضرت باب در سورة الوعد آيه ۴۲ ميفرمايند: يَا أَهْلَ الأَرْضِ لَا تَدْخُلُوا عَلَى الأَبْوَابِ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ، وَادْخُلُوا عَلَى كُلِّ الأَبْوَابِ مِنْ هٰذَا البَابِ وَحْدَهُ؛ فَمَنْ يُعِينُكُمْ عَلَيْهِ مِنَ اللهِ بِشَيْءٍ؟ إِنِ الحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ، فَتَوَكَّلُوا عَلَيْهِ بِالحَقِّ الخَالِصِ، فَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ لِلْمُتَوَكِّلِينَ حَسِيبًا.

۶۴- حضرت باب در سورة الرجع آيات ۱۳ و ۱۴ ميفرمايند: وَإِنَّا قَدْ قَطَّعْنَا مِنَ الحَجَرِ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا لِمُوسَى وَقَوْمِهِ، حَتَّى قَدْ عَرَفَ كُلُّ أُنَاسٍ مَأْوَاهُمْ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. يَا أَهْلَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ، ادْخُلُوا هٰذِهِ القَرْيَةَ المُبَارَكَةَ، وَكُلُوا مِنْ آيَاتِهِ مَا شِئْتُمْ مِنَ الحِكْمَةِ وَالحَقِيقَةِ، وَادْخُلُوا البَابَ سُجَّدًا لِلَّهِ الحَقِّ؛ فَإِنَّا بِالحَقِّ نَغْفِرُ لِلْوَارِدِينَ عَلَى ذٰلِكَ البَابِ عَلَى حُكْمِ الكِتَابِ مَحْتُومًا.

۶۵- حضرت باب در سورة القسط آيه ۴۰ ميفرمايند: وَلَمَّا دَخَلَ أَهْلُ الحَقِيقَةِ عَلَى الذِّكْرِ عَرَّفَهُمْ بَعْضَ الأَمْرِ بِقَوْلِ الحَقِّ؛ فَلَا تَبْتَئِسُوا بِالإِشَارَةِ إِلَيَّ، فَإِنَّ الكَلِمَةَ مُطَهَّرَةٌ عَنِ الإِشَارَةِ وَنَفْيِهَا، وَهُوَ اللهُ رَبُّنَا قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا.

۶۶- حضرت باب در سورة القلم آيه ۴۰ ميفرمايند: وَإِنَّا نَحْنُ أَمَرْنَا المَلَائِكَةَ أَنْ يَجْعَلُوا السِّقَايَةَ مِنَ الذِّكْرِ فِي رِحْلِ المُؤْمِنِينَ بِإِذْنِ اللهِ العَلِيِّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

۶۷- حضرت باب در سورة البعير آيات ۴۰ تا ۴۲ميفرمايند: يَا قُرَّةَ العَيْنِ أَشِرْ بِالحَقِّ إِلَى صَدْرِكَ الحَقِّ، ثُمَّ قُلْ: بِاللَّهِ الحَقِّ، هُنَالِكَ الوِلَايَةُ لِلَّهِ الحَقِّ؛ أَنَا الَّذِي قَدْ كُنْتُ خَيْرَ ثَوَابًا، وَأَنَا الَّذِي قَدْ كُنْتُ خَيْرَ مَآبًا. يَا أَهْلَ العَرْشِ اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ حَوْلِ السِّرِّ، مِنْ ذٰلِكَ البَعِيرِ المُعَبِّرِ عَنِ الحَقِّ بِالحَقِّ، الَّذِي قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ بَدِيعًا. وَلَمَّا أَذَّنَ الذِّكْرُ فِيكُمْ، ارْجِعُوا يَا أَهْلَ العَمَاءِ إِلَى مَحَلٍّ تَجَلِّيهِ عَلَى الحَقِّ؛ لِمَاذَا يُفْقَدُ مِنْ صُوَاعِ المُلْكِ عَظِيمًا؟

۶۸- حضرت باب در سورة الكهف آيه ۴۰ ميفرمايند: وَإِنَّا نَحْنُ أَمَرْنَا المَلَائِكَةَ أَنْ يَجْعَلُوا السِّقَايَةَ مِنَ الذِّكْرِ فِي رِحْلِ المُؤْمِنِينَ بِإِذْنِ اللهِ العَلِيِّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

۶۹- حضرت باب در سورة الخلیل در آیات ۱۱، ۲۴، ۲۵،۲۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲ میفرمایند: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَكْفُرُ بِالذِّكْرِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ بِالْمُفْسِدِينَ عَلِيمًا. يَا قُرَّةَ العَيْنِ، إِنَّكَ القَائِمُ عَلَى الأَلِفِ حَوْلَ رَبِّكَ، لَا تَخَفْ، فَإِنَّكَ قَدْ تُلَاقِيهِ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ عَنْكَ رَاضِيًا، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ حَبِيبًا. يَا ذِكْرَ اللهِ الأَكْبَرَ، فَارْشُحْ مِنَ المَاءِ قَطْرًا لِأَصْحَابِ اليَمِينِ حَتَّى يُقْضَى حِسَابُهُمْ حِسَابًا عَنِ الأَمْرِ فِي الأَمْرِ يَسِيرًا. وَقُلِ: ارْجِعُوا إِلَى مَحَلِّ أَفْئِدَتِكُمْ رَاضِينَ عَنِ البَابِ مَسْرُورِينَ. وَأَنْزِلْ مِنَ المَاءِ عَكْسًا لِأَصْحَابِ الشِّمَالِ حَوْلَ النَّارِ، حَتَّى تَشْهَدَ أَنْفُسُهُمْ فِي حُكْمِ البَابِ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ مَحْمُودًا. وَهُوَ السَّاقِي بِإِذْنِ اللهِ مِنَ الكَأْسِ المَخْتُومِ، الَّذِي قَدْ كَانَ خِتَامُهُ المِسْكَ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. وَإِنَّ فِي ذٰلِكَ البَابِ فَلْيَتَنَافَسِ المُتَنَافِسُونَ مِنْ حَوْلِ النَّارِ مَحْمُودًا. يَا أَهْلَ الأَرْضِ تَاللَّهِ الحَقِّ لَقَدْ عَلِمْتُمْ بِالحَقِّ أَنَّ الذِّكْرَ مَا جَاءَ إِلَّا بِالحَقِّ، وَمَا أَرَادَ أَنْ يُفْسِدَ فِي مُلْكِ الرَّحْمٰنِ، وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ مِنَ الحَقِّ بِالحَقِّ مِنْ شَجَرَةِ الخَلِيلِ فِي أَرْضِ العَمَاءِ، الَّذِي قَدْ كَانَ فِي حَوْلِ الرَّحْمٰنِ مَوْقُوفًا.

۷۰- حضرت باب در سورة الشمس آیات ۱۳، ۱۶ و ۳۷ تا ۴۲ میفرمایند: فَإِذَا بَعَثْنَاكُمْ يَوْمَ الفَصْلِ تَرَوْنَ أَعْمَالَكُمْ عِنْدَ أَنْفُسِكُمْ مُحْضَرَةً، وَقَدْ كَانَ الحُكْمُ حَوْلَ البَابِ مَوْجُودًا. قَدْ كَذَبَ المُشْرِكُونَ مِنْ أَهْلِ الفُرْقَانِ فِيمَا يَظُنُّونَ فِي الكِتَابِ عَنِ البَاطِلِ كَذِبًا غُرُورًا. فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ قَدْ فَرَّتْ مِنَ الأَمْرِ عَنْ كُلِّ المُفِرِّ، هُنَالِكَ لَنْ تَجِدَ الحَقَّ إِلَّا مِنْ لَدُنِ الذِّكْرِ مَحْمُودًا. إِنَّ وُجُوهَ السَّابِقِينَ يَوْمَئِذٍ عَلَى خَاتَمِ الحُبِّ قَدْ كَانَتْ مَخْتُومَةً. وَإِنَّ وُجُوهَ المُعْرِضِينَ يَوْمَئِذٍ عَلَى خَاتَمِ البُعْدِ قَدْ كَانَتْ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مَخْتُومَةً. وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَحْكَمَ بِالحَقِّ، فَسَوْفَ يَغْفِرُ اللهُ الَّذِينَ قَدْ تَابُوا وَأَنَابُوا إِلَى البَابِ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ رُجُوعًا. وَإِنَّ رَحْمَةَ الذِّكْرِ فِي هٰذَا الكِتَابِ عَلَى العَالَمِينَ قَدْ كَانَتْ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مُحِيطَةً. يَا أَهْلَ الأَرْضِ، جَزَاءُ اللهِ فِي تِلْكَ الكَلِمَةِ لَحَقٌّ عَلَى الوَاجِدِ فِي رِحْلِهِ، وَهِيَ جَزَاؤُهُ، وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ بِالحَقِّ عَلَى خَطِّ العَدْلِ، وَإِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ قِطْمِيرًا.

۷۱- حضرت باب در سورة الورقة آیه ۶ میفرمایند: قَدْ عَهِدْتُ عَلَى نَفْسِي بِالمُوَفِّينَ لِعَهْدِهِ عَهْدِي: الذِّكْرُ «لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا الحَقُّ»، قَدْ كُنْتُ بِالحَقِّ مَقْصُودًا.

۷۲- حضرت باب در سورة السلام در آیات ۴۰ تا ۴۶ میفرمایند: إِنَّ هٰذَا البَابَ قَدْ كَانَ كَأْسَ المَخْتُومِ فِي كُلِّ الأَلْوَاحِ حَوْلَ الحُبِّ مَعْدُودًا. إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الكَافُ فِي كَلِمَةِ الأَمْرِ، قَدْ كَانَ فِي سِرِّ النُّونِ مَسْتُورًا .وَاللهُ قَدْ قَدَّرَ لِلذِّكْرِ مَلَائِكَةً حَوْلَ البَابِ، بِالإِذْنِ مَأْمُورِينَ. فَمِنْهُمْ نَازِعَاتٌ عَلَى الرُّكْنِ الأَبْيَضِ، قَدْ كُنَّ عَلَى الحَقِّ مَوْقُوفَاتٍ. وَمِنْهُمْ بَاسِطَاتٌ عَلَى الرُّكْنِ الأَصْفَرِ، قَدْ كُنَّ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مَنْظُورَاتٍ. وَمِنْهُمْ سَابِحَاتٌ عَلَى الرُّكْنِ الأَخْضَرِ، قَدْ كُنَّ عَلَى الحَقِّ سَابِحَاتٍ. وَمِنْهُمْ سَابِقَاتٌ عَلَى هٰذَا الرُّكْنِ الأَحْمَرِ، قَدْ كُنَّ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ سَابِقَاتٍ.

۷۳- حضرت باب در سورة الظهور در آیات ۵، ۶ و ۷ میفرمایند: إِنَّا نَحْنُ أَنْزَلْنَاكَ مِنْ مَنْظَرِ العَرْشِ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ إِلَى بَطْنِ الأُمِّ، وَإِنَّكَ فِي ذٰلِكَ اليَوْمِ عَلَى العَرْشِ قَدْ كُنْتَ لِلَّهِ العَلِيِّ سَاجِدًا، وَعَلَى المُلْكِ مَحْمُودًا. يَا أَهْلَ الأَرْضِ إِنَّ هٰذَا الذِّكْرَ لَهُوَ السِّرُّ المُسْتَسَرُّ فِي بَيْنِ السُّطُورِ الَّذِي قَدْ كَانَ بِالحَقِّ فِي الحَقِّ مَسْتُورًا. إِنَّ هٰذَا لَهُوَ النُّورُ فِي مَطْلَعِ الظُّهُورِ الَّذِي قَدْ كَانَ عَلَى الطُّورِ مُنِيرًا.

۷۴- حضرت باب در سورة الكلمة آیه ۴۰ میفرمایند: يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ: يَا أَيُّهَا العَزِيزُ الحَسَنُ الحُسَيْنِيُّ، إِنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَ الذِّكْرَ عَلَى كُلِّ حَالٍ شَيْخًا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ كَبِيرًا.

۷۵- حضرت باب در سورة الزوال آیات ۳۵ تا ۴۲ میفرمایند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ بِتِلْكَ الكَلِمَةِ أَنْ تَبَوَّءَا لِأَهْلِ الأَرْضِ بِمِصْرِ الأَفْئِدَةِ بُيُوتَ الأَحْيَاءِ لِلذِّكْرِ الأَكْبَرِ لِلَّهِ الحَيِّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ: مَعَاذَ اللهِ أَنْ نَأْخُذَ شَيْئًا يَوْمَ القِيَامَةِ إِلَّا مِمَّنْ وَجَدْنَا مَتَاعَ الأَحَدِيَّةِ مِنْ هٰذَا البَابِ فِي مَرْكَزِ النَّارِ حَوْلَ فُؤَادِهِ؛ إِنَّا إِذًا تَاللَّهِ مَا كُنَّا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ ظَلُومًا.

۷۶- حضرت باب در سورة الكاف آیات ۴۰ تا ۴۳ میفرمایند: يَا أَهْلَ العَمَاءِ اسْمَعُوا نِدَاءَ اللهِ فِي هٰذَا التَّفْسِيرِ مِنْ نُقْطَةِ المَاءِ الجَارِيَةِ مِنَ العَيْنِ الكَافُورِ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ القَوِيِّ بَدِيعًا. يَا مَلَأَ الأَنْوَارِ، أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَا قَدَّرَ السَّبِيلَ لِأَنْفُسِكُمْ إِلَّا بَعْدَ المَحْوِ مِنْ دُونِ اللهِ الحَقِّ؟ وَأَخْلِصُوا أَنْفُسَكُمْ لِلَّهِ رَبِّكُمْ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ نَجِيًّا. أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ السَّيِّدَ الأَكْبَرَ قَدْ أَخَذَ العَهْدَ فِي مَشْهَدِ الذَّرِّ عَنْكُمْ لِكَلِمَتِهِ الأَكْبَرِ، وَهَا أَنْتُمْ هُنَالِكَ قَدْ فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ. قُلْ: فَلَنْ أَبْرَحَ حَتَّى بِإِذْنِ اللهِ لِي وَلِإِمَامِي، وَهُوَ الحَقُّ قَدْ حَكَمَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ عَلَى الحَقِّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ غَنِيًّا حَمِيدًا. وَإِنَّ النَّاسَ لَمَّا رَجَعُوا إِلَى البَابِ عِنْدَ ذِكْرِ اللهِ الأَكْبَرِ هٰذَا فَيَقُولُونَ: يَا ذِكْرَ اللهِ، إِنَّ آيَةَ المَحَبَّةِ قَدْ مُحِيَتْ عَنْ أَنْفُسِنَا، وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا قَدْ عَلَّمْنَا. وَإِنَّ اللهَ رَبَّكَ الحَقَّ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ قَدْ كَانَ عَلَى الغَيْبِ حَفِيظًا.

۷۷- حضرت باب در سورة الاعظم آیات ۴۳ و ۴۴ میفرمایند: قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْحَى إِلَيَّ فِي ذٰلِكَ التَّفْسِيرِ الأَكْبَرِ مِنْ هٰذِهِ الآيَةِ الْمُتَوَقِّدَةِ مِنْ نَارِ الأَفْئِدَةِ بِأَمْرِهِ، وَهُوَ اللَّهُ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا. إِنِّي أَنَا اللَّهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، وَاسْأَلِ القَرْيَةَ الْمُبَارَكَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا، وَهِيَ الْكَلِمَةُ الَّتِي أَقْبَلْنَا الْعِيرَ عَنْهَا، وَإِنَّا قَدْ كُنَّا عَلَى الْحَقِّ فِي تِلْكَ كَلِمَةِ الصِّدْقِ عَنِ اللَّهِ الْعَلِيِّ مَنْطُوقًا.

۷۸- حضرت باب در سورة الباء، آیات ۲۳، ۳۷ و ۳۸ میفرمایند: وَإِنَّ أَصْحَابَ القُرَى حَوْلَ النَّارِ قَدْ كَانُوا فِي يَوْمِ القِيَامَةِ مَشْهُودِينَ. يَا قُرَّةَ العَيْنِ، فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ، وَلَا تَحْزَنْ عَلَى الْمُشْرِكِينَ وَكَلِمَتِهِمْ؛ فَإِنَّ اللهَ رَبَّكَ بِالْحَقِّ الأَكْبَرِ يَقْضِي يَوْمَ القِيَامَةِ فِيهِمْ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. يَا أَهْلَ العُلَمَاءِ، اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ نُقْطَةِ البَاءِ السَّاكِنَةِ فِي قُطْبِ النَّارِ؛ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ بَعْدَ الكِتَابِ فِي أَمْرِ يُوسُفَ لِلذِّكْرِ. اللَّهُمَّ فَمِنْكَ الصَّبْرُ فِي أَمْرِهِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ صَبْرًا جَمِيلًا.

۷۹- حضرت باب در سورة الاسم آیه ۳۰ و ۳۷ میفرمایند: وَإِنَّ اللهَ لَذُو مَغْفِرَةٍ عَلَى النَّاسِ فِي تِلْكَ الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ، وَلَكِنَّ النَّاسَ لَا يَعْلَمُونَ مِنْ عِلْمِ الكِتَابِ حَرْفًا إِلَّا وَقَدْ عَلِمُوا بِشَيْءٍ مِنَ البَاطِلِ المُجْتَثِّ مَخْذُولًا. قُلْ إِنِّي أَنَا الأَسْرَارُ فِي مَلَإِ العُلَمَاءِ بِالحَقِّ الأَكْبَرِ، لَقَدْ كُنْتُ حَوْلَ النَّارِ مَسْتُورًا.

۸۰- حضرت باب در سورة الحق در آیات ۲۷ و ۴۱ میفرمایند: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَلِفَانِ: أَحَدُهُمَا القَائِمُ عَلَى الأَمْرِ، وَالآخَرُ قَاعِدٌ لَدَى البَابِ؟ تَعَالَى اللهُ العَلِيُّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَزِيزًا كَبِيرًا. يَا عِبَادَ اللهِ، لِمَ تَقُولُونَ فِي أَمْرِ ذِكْرِ اللهِ الأَكْبَرِ عَلَى الكَلِمَةِ الَّتِي قَالَهَا إِخْوَةُ يُوسُفَ: تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ؟ كَلَّا، وَمَا كَانَ الذِّكْرُ مَحْجُوبًا عَنْ نُورِ الطُّورِ فِي أَفْئِدَتِكُمْ،

وَإِنَّكُمْ تَحْتَجِبُونَ بِأَنْفُسِكُمْ مِنْ دُونِهِ. وَإِنَّهُ الحَقُّ، كَلِمَتُهُ الأَكْبَرُ، وَالرُّكْنُ المُحَمَّرُ فِي كُلِّ الأَلْوَاحِ، عَلَى أَيْدِي الرَّحْمٰنِ، قَدْ كَانَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ مَكْتُوبًا.

٨١- حضرت باب در سورة الطير آيه ٣٩ ميفرمايند: اللَّهُمَّ فَلَكَ الحَمْدُ، لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ. إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي مِنْ ذٰلِكَ المَاءِ الرَّاكِدِ فِي العَيْنَيْنِ، عَنِ المَاءِ الكَافُورِ فِي الاسْمَيْنِ، وَعَلَى مَاءِ الذَّهَبِ فِي الكَأْسَيْنِ، إِلَى اللهِ مَالِكِ الأَمْرَيْنِ. وَإِنِّي لَأَعْلَمُ مِنَ اللهِ فِي هٰذَا الغُلَامِ العَرَبِيِّ الأَلْمَعِيِّ الَّذِي قَدْ رَبَّيْتُهُ بِأَيْدِيَّ فِي نَارِ الأَفْئِدَةِ، وَهُوَ الَّذِي يَحْكِي اسْمُهُ عَلَى الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ مَا لَا تَعْلَمُونَ أَنْتُمْ مِنْ شَيْءٍ، وَهُوَ اللهُ قَدْ كَانَ بِذِكْرِهِ العَلِيِّ عَلِيمًا.

٨٢- حضرت باب در سورة النباء، آيات ١٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠ و ٤١ ميفرمايند: مَثَلُ الَّذِينَ يَمْنَعُهُمُ الذِّكْرُ عَنِ القَوَاعِدِ البَاطِلَةِ كَالَّذِينَ لَا يُحِبُّونَ الرَّدَّ عَلَى آلِهَتِهِمْ، وَإِنَّهُمَا عَلَى حُكْمِ البَاطِلِ قَدْ كَانَا فِي أُمِّ الكِتَابِ مَكْتُوبَيْنِ. يَا أَهْلَ العَرْشِ اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ حَوْلِ البَلَدِ الآمِنِ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ؛ فَمَنْ دَخَلَهَا عَلَى الخَطِّ القَائِمِ فَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ البَابِ، وَمَنْ عَصَى اللهَ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْهَا، وَهُوَ اللهُ كَانَ غَنِيًّا حَمِيدًا. رَبَّنَا، قَدْ أَسْكَنْتُ قُرَّةَ عَيْنِي هٰذَا بِوَادٍ غَيْرِ ذِي حَقٍّ؛ فَاجْعَلِ اللّٰهُمَّ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِ، وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ الحَقَائِقِ لِعَهْدِكَ الأَكْبَرِ بِالحَقِّ الخَالِصِ؛ فَإِنَّكَ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ، وَإِنَّكَ كُنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. رَبَّنَا، إِنَّكَ تَعْلَمُ بِالحَقِّ لَهُ وَلِمَنْ كَانَ فِيهِ، وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ شَيْءٌ، وَإِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ، وَقَدْ كُنْتَ عَنِ العَالَمِينَ غَنِيًّا. يَا أَهْلَ العَدْلِ اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ ذٰلِكَ المَاءِ الظَّهُورِ المُتَحَرِّكِ فِي كَأْسِ الكَافُورِ، فِي أَيْدِي غِلْمَانٍ مِنْ أَهْلِ ذٰلِكَ البَابِ القَائِمِ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ الحَقِّ؛ إِنَّهُ هُوَ الحَيُّ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلِيًّا قَدِيمًا.

٨٣- حضرت باب در سورة الابلاغ آيات ٣٩ و ٤٠ ميفرمايند: يَا أَهْلَ الغَلَبَةِ مِنَ السِّرِّ فِي لُجَّةِ البَحْرِ، اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ ذٰلِكَ الحُوتِ المُوَقَّفِ فِي قُطْبِ ذٰلِكَ البَحْرِ فِي مَرْكَزِهِ الأَقْدَسِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لَهُ قَلْبًا كَالنُّورِ النَّيِّرَيْنِ يُنَوِّرُ البَحْرَ بِنُورِهِ، وَهُوَ عَلَى بَابِ العُبُودِيَّةِ لِلَّهِ فِي ذٰلِكَ البَابِ قَدْ كَانَ بِالحَقِّ مَوْقُوفًا. قُلْ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْحَى إِلَيَّ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا؛ قَدْ خَلَقْتُكَ بِأَنْ تَقُولَ بِإِذْنِ اللَّهِ فِي أَرْضِ المِصْرِ: إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْكَ الحِيتَانُ فَقُولُوا عَلَى البَابِ: يَا أَيُّهَا العَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ، وَقَدْ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مِنْ آيَةِ البَابِ مُزْجَاةٍ، فَأَوْفِ لَنَا الكَيْلَ بِالمِيزَانِ القِسْطِ، وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا بِالآيَةِ الأَكْبَرِ، كَمَا تَصَدَّقَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ قَبْلُ بِآيَةِ التَّوْحِيدِ وَأَوْلِيَائِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يُجْزِي المُتَصَدِّقِينَ فِي ذٰلِكَ البَابِ بِالحَقِّ الأَكْبَرِ، وَهُوَ اللَّهُ كَانَ عَلِيًّا شَهِيدًا.

٨٤- حضرت باب در سورة الانسان آيه ٤١ ميفرمايند: يَا قُرَّةَ العَيْنِ، فَقَدْ دَخَلَ عَلَيْكَ أَهْلُ الأَفْئِدَةِ بِالحَقِّ، فَقُلْ: هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِآيَةِ البَابِ هٰذَا النُّورِ الأَكْبَرِ أُخْتِ الوِلَايَةِ، إِذْ أَنْتُمْ مِنْ قَبْلُ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ أَهْلُ الصَّحْوِ فِي لُجَّةِ البَحْرَيْنِ قَدْ كُنْتُمْ عَلَى الحَقِّ مَكْتُوبِينَ.

٨٥- سورة التثليث ايات ٢۶ و ۴١: وَإِذْ يَسْأَلُكَ النَّاسُ بِمَاذَا أُنْزِلَ مِنْ رَبِّكَ الكِتَابُ؟ قُلْ: إِي وَرَبِّي، وَلَعَمْرِي عَلَى نَفْسِي، الكَلِمَةُ الأَكْبَرُ؛ وَفِي أُمِّ الكِتَابِ قَدْ كَانَتْ تِلْكَ الكَلِمَةُ حَوْلَ البَابِ لِلَّهِ الحَقِّ مَقْصُودَةً. يَا قُرَّةَ العَيْنِ، فَسَوْفَ يَقُولُ أَهْلُ العَمَاءِ: إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ الأَحَدِيَّةِ. قُلْ: إِي وَرَبِّي؛ أَنَا الشَّكْلُ المُرَبَّعُ فِي يُوسُفِ البَدْءِ، وَهٰذَا أَخِي شَكْلُ المُثَلَّثِ فِي صَوْتِهِ الخَتْمِ. قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيَّ بِالسِّرَّيْنِ فِي الطُّورَيْنِ، وَبِالِاسْمَيْنِ فِي النَّيِّرَيْنِ. وَمَنْ آمَنَ بِالبَابِ وَصَبَرَ بَعْدَ الكِتَابِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ، مِنْ بَعْضِ النَّقِيرِ عَلَى الحَقِّ قُطْمِيرًا.

۸۶- حضرت باب در سورة التربيع آيه ۳۹ ميفرمايند: يَا قُرَّةَ العَيْنِ، إِنَّ أَهْلَ العَمَاءِ لَقَدْ قَالُوا بِقَوْلِ إِخْوَةِ يُوسُفَ، وَاعْتَرَفُوا بِالتَّقْصِيرِ الأَكْبَرِ. قُلْ: لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ اليَوْمَ، فَسَوْفَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ، إِنْ كُنْتُمْ قَوَّامِينَ فِي أَرْضِ الحَرْبِ، وَإِنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ قَدْ كَانَ بِعِبَادِهِ غَفَّارًا حَكِيمًا.

۸۷- حضرت باب در سورة الإشهاد آيات ۲۳، ۲۴، ۲۵ و ۴۳ ميفرمايند: وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ فِي ذِكْرِهِ، وَلَا تَنْقُضُوا آيَةَ الأَحَدِيَّةِ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، فَإِنَّ سِرَّ اللهِ قَدْ كَانَ فِي حَقِّهِ وِعْرًا، وَعَلَى الحَقِّ عَظِيمًا. وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ حَوْلَ الذِّكْرِ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَكِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَهُوَ الحَكِيمُ بِالحَقِّ، وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. وَلَا تَشْتَرُوا عَهْدَ اللهِ بِثَمَنِ الإِشَارَةِ إِلَى الجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ، فَإِنَّ عَهْدَ اللهِ فِي هٰذَا البَابِ الأَكْبَرِ لَقَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ شَدِيدًا. فَلَمَّا فَصَّلْتُ المَوْتَ عَبْرَ الأَرْوَاحِ مِنْ أَهْلِ البَابِ إِلَى أَبِيكُمُ السَّيِّدِ الأَكْبَرِ، يَقُولُ الحَقُّ: إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ الذِّكْرِ مِنْ أَفْئِدَتِكُمْ، وَإِنَّكُمُ اليَوْمَ فِي ظِلِّ العَرْشِ لَتَكُونُنَّ بِإِذْنِ اللهِ العَلِيِّ مَسْكُونِينَ.

۸۸- سورة المجلل آيه ۴۳: يَا قُرَّةَ العَيْنِ، إِنَّ أَهْلَ العَمَاءِ لَقَدْ قَالُوا بِقَوْلِ إِخْوَةِ يُوسُفَ: اعْتَرَفُوا بِالتَّقْصِيرِ الأَكْبَرِ. قُلْ: لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ اليَوْمَ، فَسَوْفَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ قَوَّامِينَ فِي أَرْضٍ مِنَ الحَرْبِ، وَإِنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ قَدْ كَانَ غَفَّارًا حَكِيمًا.

۸۹- سورة النحل آيات ۱۴، ۳۶ و ۴۱: يَا قُرَّةَ العَيْنِ فَانْطِقْ عَلَى لَحْنِ الحَبِيبِ عِنْدَ العَرْشِ، وَاقْمِصْ عَلَى الكَلِمَاتِ قَمِيصَ النَّسَمَاتِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ نِدَاكَ فِي الوَرْقَاءِ الحَمْرَاءِ غَيْرَ عُرْيَانٍ، وَهُوَ اللَّهُ قَدْ كَانَ عَلَيْكَ حَفِيظًا. إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْحَى إِلَيَّ فِي خَيْطٍ مِنْ ذٰلِكَ القَمِيصِ المُحَمَّرِ بِالدَّمِ المُطَهَّرِ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا. يَا أَهْلَ الفِرْدَوْسِ، اذْهَبُوا بِقَمِيصِي آيَةَ هٰذَا الذِّكْرِ الأَكْبَرِ، فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ الحُجَّةِ إِمَامِكُمْ، حَتَّى يَنْظُرَ إِلَيْكُمْ بِبَصَرِكُمْ، وَبَصَرُكُمُ اليَوْمَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فِي ذٰلِكَ البَابِ قَدْ كَانَ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ حَدِيدًا. يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ: ائْتُونِي بِأَهْلِكُمْ مِمَّنْ كَانَ فِي أَهْلِ المَحْوِ عَلَى الجَمْعِ بِإِذْنِ اللَّهِ العَلِيِّ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَرَادَ جَزَاءَكُمْ فِي هٰذَا البَابِ عَلَى الحَقِّ الأَكْبَرِ، وَهُوَ اللَّهُ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

۹۰- سورة الاشهار آيات ۲۳، ۲۴، ۲۵ و ۴۳: وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ فِي ذِكْرِهِ، وَلَا تَنْقُضُوا آيَةَ الأَحَدِيَّةِ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، فَإِنَّ سِرَّ اللهِ قَدْ كَانَ فِي حَقِّهِ وِعْرًا، وَعَلَى الحَقِّ عَظِيمًا. وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ حَوْلَ الذِّكْرِ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَكِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَهُوَ الحَكِيمُ بِالحَقِّ، وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. وَلَا تَشْتَرُوا عَهْدَ اللهِ بِثَمَنِ الإِشَارَةِ إِلَى الجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ، فَإِنَّ عَهْدَ اللهِ فِي هٰذَا البَابِ الأَكْبَرِ لَقَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ شَدِيدًا. فَلَمَّا فَصَّلْتُ المَوْتَ عَبْرَ الأَرْوَاحِ مِنْ أَهْلِ البَابِ إِلَى أَبِيكُمْ السَّيِّدِ الأَكْبَرِ، يَقُولُ الحَقُّ: إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ الذِّكْرِ مِنْ أَفْئِدَتِكُمْ، وَإِنَّكُمُ اليَوْمَ فِي ظِلِّ العَرْشِ لَتَكُونُنَّ بِإِذْنِ اللهِ العَلِيِّ مَسْكُونِينَ.

۹۱- حضرت باب در سورة العلم در آيه ۴۰ و ۴۱ ميفرمايند: يَا **أَيَّتُهَا** النُّقْطَةُ الثَّلْجِ فِي قَلْبِي، قُلْ: يَا أَهْلَ الصُّبْحِ، اتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَقُولُوا فِي الذِّكْرِ بِأَنَّهُ لَفِي ظِلِّ القَدِيمِ قَدْ كَانَ مَوْقُوفًا. **تَاللَّهِ الحَقِّ** لَقَدْ خَلَقَهُ اللَّهُ لِنَفْسِهِ، وَارْتَفَعَ الظِّلُّ عَنْ هَيْكَلِهِ، وَهُوَ النُّورُ لِلَّهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ **وَالأَفْئِدَةِ**، وَمَا قَدَّرَ اللَّهُ لِنُورِهِ فِي ذٰلِكَ المَقَامِ مَثَلًا عَلَى الضَّرْبِ **المُضْرِبِ** مَضْرُوبًا.

۹۲- حضرت باب در سورة القتال آیات ۴۰ و ۴۱ میفرمایند: فَمَا مِنْ نَفْسٍ قَدْ جَاءَتْ بِالقَمِيصِ المُحَمَّرِ مِنْ أَقْمِصَةِ البَابِ عَلَى وَجْهِ فُؤَادِهَا إِلَّا وَقَدِ ارْتَدَّتْ بِإِذْنِ اللهِ عَيْنُهَا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ بَصِيرَةً. (۴۰) هُنَالِكَ يَنْظُرُ الخَلْقُ بِطَرْفِ القَمِيصِ وَلَا يُشِيرُ إِلَى اللهِ الحَقِّ بِشَيْءٍ، فَحِينَئِذٍ قَدْ كَانَ مِنْ أَهْلِ البَابِ حَوْلَ النَّارِ مَكْتُوبًا. (۴۱)

۹۳- حضرت باب در سورة القتال آیه ۴۰ میفرمایند: يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ: أَلَمْ أُوحِ إِلَيْكُمْ فِي كِتَابِ الذِّكْرِ إِنِّي لَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ فِي حَقِّ الذِّكْرِ الأَكْبَرِ وَكَلِمَتِنَا مَا لَا يَعْلَمُ شَيْءٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا.

۹۴- حضرت باب در سورة الجهاد آیات ۲۴ و ۴۰ تا ۴۲ میفرمایند: وَإِنَّهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَعْلَمْنَاهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ جَاءُوكَ لِتَسْتَغْفِرَ لَهُمْ، فَوَرَبِّكَ مَا مِنْ نَفْسٍ قَدْ جَاءَتْكَ بِالصِّدْقِ وَأَنْتَ تَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لَهَا إِلَّا لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا وَعَلَى الحَقِّ رَحِيمًا. (۲۴) يَا أَهْلَ قُلْزُمِ الحَمْرَاءِ المُوَّاجِ المُتَلَاطِمِ، خُذُوا سُكَّانَ السُّفُنِ بِأَيْدِي اللَّهِ الحَقِّ، فَإِنَّ الذِّكْرَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يُلْحِقَكُمْ بِكَلِمَةِ العَدْلِ بِإِذْنِنَا، وَهِيَ النَّارُ الَّتِي قَدْ كَانَتْ فِي قُطْبِ المَاءِ مَأْمُورَةً. (۴۰) يَا قُرَّةَ العَيْنِ، قُلْ لِلسَّيِّدِ العَزِيزِ الحُسَيْنِ العَلَوِيِّ: لَا تَخَفْ، فَإِنَّكَ قَدْ كُنْتَ لَدَى البَابِ بِالحَقِّ مَشْهُودًا. (۴۱) يَا بَحْرَ اللَّهِ الأَكْبَرَ وَمَنْ عَلَيْهَا، اسْمَعُوا نِدَائِي عَنْ كُلِّ الجِهَاتِ فِي مَرْكَزِ المَاءِ، وَامْحُوا الجِهَاتِ بِنَفْيِ الإِشَارَاتِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْحَى إِلَيَّ فِي تِلْكَ النُّقْطَةِ البَيْضَاءِ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، وَإِنِّي قَدْ كُنْتُ بِالحَقِّ مَعْبُودًا. (۴۲)

۹۵- حضرت باب در سورة الجهاد آیات ۸، ۲۰، ۳۸ تا ۴۳ میفرمایند: يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ أَنِيبُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ فِيكُمْ، لِأَنَّ اللَّهَ خَتَمَ الْغُفْرَانَ فِي هٰذَا الْبَابِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا.(۸) قُلْ: إِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذٰلِكَ يَوْمُ الخُرُوجِ، وَقَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ ذٰلِكَ اليَوْمُ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ مَشْهُودًا. (۳۸) وَإِنَّ ذٰلِكَ يَوْمٌ قَدْ كَانَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ بِالحَقِّ يَسِيرًا. (۳۹) وَإِنَّ ذٰلِكَ يَوْمٌ قَدْ كَانَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ عَلَى غَيْرِ الحَقِّ عَسِيرًا. (۴۰) قُلِ انْتَظِرُوا عَذَابَ اللَّهِ الْأَكْبَرَ فِي يَوْمِ الْفَصْلِ، فَإِنَّ لَكُمُ النَّارَ كُلَّهَا بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ، وَأَعَدَّ اللَّهُ عَلَيْهَا الْبَابَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ تِسْعَةً وَعَشَرًا. (۴۰) يَا مَلَائِكَةَ النَّارِ اُدْقُّوا عَلَى هٰؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ ثَمَرَةَ النَّارِ مِنَ الشَّجَرَةِ النَّارِ، وَمَا قَدَّرَ اللَّهُ لَهُمْ فِيهَا نَجَاةً وَلَا خُرُوجًا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ أَبَدًا. (۴۱) وَإِنَّ لَكَ جُنُودًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِالحَقِّ، وَإِنَّ الْحَقَّ حَوْلَ الْحَرْبِ قَدْ كَانَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ شَهِيدًا. (۴۱)

۹۶- حضرت باب در سورة الجهاد آیه ۴ و ایات ۳۵ تا ۴۰ میفرمایند: يَا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ اسْجُدُوا لِرَبِّكُمُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، وَادْخُلُوا السِّلْمَ كَافَّةً، وَاتَّكِلُوا عَلَى اللهِ فَإِنَّ الذِّكْرَ لَحَقٌّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا.(۴) يَا أَهْلَ المَقَامِ ادْخُلُوا مِصْرَ الأَحَدِيَّةِ إِنْ شَاءَ اللهُ، فَإِنَّ يُوسُفَ عَلَى عَرْشِ الفُؤَادِ قَدْ كَانَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ مُسْتَوِيًا مَسْتُورًا، (۳۵) وَفِي قُطْبِ النَّارِ قَدْ كَانَ بِالحَقِّ مَشْهُودًا.(۳۶) اللَّهُمَّ رَبَّنَا، إِنَّ أَبِي قَدْ مَاتَ بِالحَقِّ وَلَمْ يَرَنِي عَلَى كَلِمَةِ الأَكْبَرِ، فَأَلْهِمْهُ يَا مَوْلَايَ أَمْرِي فِي مَقْعَدِهِ مَعَ مَلَائِكَةِ العَرْشِ، وَثَبِّتْهُ عَلَى الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ بِجُودِكَ، وَاكْتُبِ اسْمَهُ مَعَ الَّذِينَ قَدْ كَانُوا فِي قِسْطَاسِ الذِّكْرِ مِنْ حَوْلِ البَابِ مَحْمُودًا. (۳۷) وَاكْتُبِ اللَّهُمَّ عَلَيْهِ وَعَلَى أُمِّي مَا أَنْتَ أَهْلُهُ؛ إِنَّكَ أَهْلُ الجُودِ بِالحَقِّ، وَإِنَّكَ قَدْ كُنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. (۳۸) يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ لِأَبَوَيْكَ بِإِذْنِ اللهِ، وَعَلَى أَهْلِ البَابِ: ادْخُلُوا أَرْضَ المِصْرِ إِنْ شَاءَ اللهُ بِالحَقِّ لَتَكُونُنَّ عَنِ النَّارِ بِالحَقِّ مَأْمُونِينَ. (۳۹) وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. (۴۰)

۹۷- حضرت باب در سورة القتال آیه ۴۱ میفرمایند: يَا أَهْلَ الصَّحْوِ انْظُرُوا إِلَيَّ فِي لُجَّةِ المَحْوِ، إِنَّ اللهَ قَدْ أَوْحَى إِلَيَّ: أَنَا اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا؛ فَلَمَّا قَدْ رَفَعْتُ أَبَوَيْكَ عَلَى العَرْشِ قُلْتُ لَهُمَا: خِرَّا لِلَّهِ عَلَى البَابِ سُجَّدًا مَحْمُودًا.

۹۸- حضرت باب، سورة القتال: يَا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ تَاللَّهِ الحَقِّ، لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ فِي حَقِّ هٰذَا الذِّكْرِ لَأَنْ تُقْتَلُوا بَيْنَ يَدَيْهِ بِالحَقِّ؛ أَلَا إِنَّ مُلْكَ اللهِ فِي الآخِرَةِ عِندَ اللهِ قَدْ كَانَ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ كَبِيرًا. (۱۷) يَا أَهْلَ العَرْشِ اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ فَوْقِ العَرْشِ إِنِّي أَنَا اللهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا، فَبِعِزَّتِي أَقُولُ: مَا مِنْ نَفْسٍ قَدْ قُتِلَتْ فِي سَبِيلِ هٰذَا الذِّكْرِ إِلَّا وَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهَا عَلَيَّ، وَإِنَّ اللهَ يُوَفِّيهَا عَلَى أَحْسَنِ الثَّوَابِ بِحُسْنِ المَآبِ، وَإِنَّ حُكْمَهُ قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مَرْفُوعًا. (۳۲)

۹۹- حضرت باب در سورة الحج ميفرمايند: يَا مَرْكَزَ الكَافِ فِي كَلِمَةِ الأَمْرِ فَاسْتَمِعْ نِدَائِي مِنْ حَوْلِ البَابِ عَلَى ذٰلِكَ البَلَدِ الحَرَامِ، إِنِّي أَنَا اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا، وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ خَلَقْتُ لَهُ مِثْلَهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، لِيَشْهَدَ الخَلْقُ بِأَنَّ مَوْلَاهُمُ الحَقَّ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ اللهُ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. وَإِنَّ ذٰلِكَ التَّفْسِيرَ مِنْ أَنْبَاءِ العَمَاءِ عَلَى وَرَقَةِ الفُؤَادِ بِإِذْنِ اللهِ العَلِيِّ قَدْ كَانَ حَوْلَ النَّارِ مَكْتُوبًا. وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الغَيْبِ، وَإِنَّكَ لَدَيْهِمْ عَلَى الحَقِّ الأَكْبَرِ إِذَا تَفَرَّقَتْ كَلِمَتُهُمْ عَلَى الكَذِبِ البَاطِلِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ كَانَ عَلَيْكَ بِالحَقِّ عَلَى الحَقِّ شَدِيدًا.

۱۰۰- حضرت باب در سورة حدود آيه ۴۰ ميفرمايند: وَإِنَّا نَحْنُ قَدْ قَدَّرْنَا عَلَى أَكْثَرِ النَّاسِ كَلِمَةً، وَلَكِنَّ النَّاسَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ قَلِيلًا.

۱۰۱- حضرت باب در سورة الاحكام آيه ۴۰ ميفرمايند: قُلْ عَنْ لِسَانِ رَبِّكَ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ فِي هٰذَا الطُّورِ السِّينَاءِ عَلَى تِلْكَ الكَلِمَةِ الحَمْرَاءِ مِنَ الشَّجَرَةِ العُلْيَاءِ: إِنِّي أَنَا اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، قَدْ خَلَقْتُ الآيَاتِ فِي مَلَكُوتِ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ عَلَى هَيْكَلِ الاسْمَيْنِ مِنْ ذٰلِكَ الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ العَلِيِّ، وَهُوَ اللهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا.

۱۰۲- سورة الجمعه، آيه ٤١ ميفرمايند: يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ وَحْدَهُ إِلَّا وَقَدْ وَجَدْنَاهُمْ عَلَى هٰذَا البَابِ مُشْرِكًا فِي أُمِّ الكِتَابِ مَكْتُوبًا.

۱۰۳- حضرت باب در سورة النكاح از آيه ۳۶ به بعد ميفرمايند: يَا أَهْلَ العَرْشِ اسْمَعُوا نِدَائِي مِنْ تِلْكَ الحُرُوفِ المُغَنِّيَةِ فِي ذٰلِكَ التَّفْسِيرِ الأَكْبَرِ عَلَى لَحْنِ الحَقِّ مِنْ هٰذَا الفَتَى العَرَبِيِّ الكَرُوبِيِّ عَلَى طُورِ البَهَاءِ إِنِّي أَنَا الحَقُّ، لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا العَلِيُّ، وَإِنِّي قَدْ كُنْتُ بِالحَقِّ عَلَى العَالَمِينَ مُحِيطًا.يَا عِبَادَ اللهِ أَفَأَمِنْتُمْ مِنْ ذٰلِكَ اليَوْمِ مِنْ بَعْدِ مَا قَدْ جَاءَتِ السَّاعَةُ بَغْتَةً، وَالغَاشِيَةُ مِنَ اللهِ جَهْرَةً؟ اتَّقُوا اللهَ وَاشْعُرُوا عَلَى الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ، فَإِنَّ أَمْرَ اللهِ العَلِيِّ قَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ شَدِيدًا.

۱۰۴- سورة الذكر آيه ۴۱: يَا قُرَّةَ العَيْنِ قُلْ إِنِّي أَنَا البَهَاءُ، وَهَذِهِ سَبِيلُ اللهِ: أَدْعُو إِلَى اللهِ وَحْدَهُ، وَإِلَى بَقِيَّةِ المُنْتَظَرِ، وَإِنِّي أَنَا النَّاظِرُ فِي المَشْرِقَيْنِ عَلَى بَصِيرَةٍ بِالحَقِّ؛ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي قَدْ كُنَّا عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ حَوْلَ النَّارِ مَسْؤُولًا.

۱۰۵- سوره العبد: وَاسْتَمِعُوا ذٰلِكَ التَّأْوِيلَ الأَعْظَمَ مِنْ لِسَانِ هٰذَا الإِنْسَانِ المُعَظَّمِ الَّذِي قَدْ رَبَّيْتُهُ فِي أَيْدِيَّ وَلَمْ يَمْسَسْهُ عَلَى الحَقِيقَةِ هَوَاءُ البَشَرِيَّةِ، إِنَّهُ لَهُوَ الحَقُّ عَلَى الحَقِّ، وَقَدْ كَانَ فِي أُمِّ الكِتَابِ عَلَى شَأْنِهِ حُكْمُ النَّارِ مَكْتُوبًا. وَقُلْ عَلَى الحَقِّ: مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ؛ كُونُوا مِنْ أَهْلِ تِلْكَ القُرَى المُبَارَكَةِ، وَاسْتَتِرُوا فِي أَرْضِ الفُؤَادِ بِنُصْرَتِهِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ لِلْمُشْرِكِينَ بِهِ عَذَابَ الآخِرَةِ عَلَى النَّارِ فِي النَّارِ قَدْ كَانَ بِالنَّارِ مَكْتُوبًا. وَهُوَ اللَّهُ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا. وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ بِالْعَالَمِينَ مُحِيطًا. وَإِنَّكَ قَدْ كُنْتَ بِاللَّهِ عَنِ الْعَالَمِينَ غَنِيًّا.

۱۰۶- سوره السابقون (۱۱۰) ميفرمايند: فَاسْتَمِعْ ذٰلِكَ التَّفْسِيرَ الأَكْبَرَ مِنْ لَدَى القَدِيمِ مَوْلَاكَ العَظِيمِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ بَدِيعًا.وَلَقَدِ اسْتَيْأَسَ النَّاسُ مِنَ الأَبْوَابِ عَلَى الكَلِمَةِ الأَكْبَرِ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَبُوا عَلَى الذِّكْرِ، وَلَقَدْ

جَاءَهُمْ نَصْرُنَا هٰذَا فَتًى عَرَبِيٌّ أَبْطَحِيٌّ مَكِّيٌّ مَدَنِيٌّ الَّذِي قَدْ كَانَ عَلَى الصِّرَاطِ الخَالِصِ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ مُسْتَقِيمًا.فَنُنَجِّي بِهِ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ القَوْمِ المُعْرِضِينَ عَنْ كَلِمَتِنَا، وَإِنَّ الذِّكْرَ عَلَى الحَقِّ بِالحَقِّ قَدْ كَانَ فِي قُطْبِ النَّارِ بِالحَقِّ مَحْمُودًا .وَهُوَ اللَّهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا. وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا.

۱۰۷- سورة المومنون(۱۱۱) میفرمایند: وإنّا نحن قد جعلنا هذا الكتاب آيات الأولى الألباب الّذين يسبّحون اللّيل والنّهار ولا يفترون من أمر الله الحقّ من لدى الباب على ذرّه من بعض الشئ قطميرا (5)ولقد نزّلت هذا الكتاب بالحقّ فى قصصه عبره لأولى الأباب من أهل الباب الّذى هم قد كانوا حول النّار مشهودا (۲۸) يا أهل الأرض قد بلغت النّقطه إلى منطقه فاستعموا ندائى من هذا الفتى العربى المحمّدىّ العلوىّ الّذى تجدونه فى كلّ الألواح سرّ الأعظم حول النّار مشهودا (۲۹) يا كلمه الأكبر قل ما كنت حديثا يفترى على النّاس ولكن قد كنت قائما بين أيدى الله فى يوم ما كان حدّ ولا وصف وإنّ اله مولاى قد كان علىّ بالحقّ على الحقّ شهيدا (۳۰) يا أهل الأرض إنّ هذا الكتاب تفسير لكلّ شئ هدى ورحمه للّذين يريدون الله من قبل الباب سجّدا على الحقّ بالحقّ محمودا (۳۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم، إِنَّا أَعْطَيْنَاکَ الْكَوْثَرَ ﴿۱﴾ فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ ﴿۲﴾ إِنَّ شَانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿۳﴾

ترجمه آیات: به نام خداوند رحمتگر مهربان. ما تو را [چشمه] کوثر دادیم «۱» پس برای پروردگارت نماز گزار و قربانی کن«۲» دشمنت خود بی تبار خواهد بود«۳»

سورهٔ کوثر«إِنّا أَعْطَيْناکَ الْكَوْثَر * فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ * إِنَّ شَانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَرُ» به اجماعِ مفسران، خطابِ تسلابخشِ الهی به رسول خدا در برابر زخم‌زبانِ مشرکان است؛ شأن نزول مشهور می‌گوید عاص‌بنِ وائل با طعنهٔ «ابتر» پیامبر را بی‌دنباله خواند، پس سوره نازل شد و وعدهٔ «خیرِ کثیر» داد و اعلام کرد که همان دشمنْ ابتر می‌ماند (واحدی، «أسباب نزول القرآن»، ص۴۹۴؛ طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۱۰، ص۸۳۵–۸۳۶). واژهٔ «کوثر» بر وزن «فوعل» از ریشهٔ کثرت است و در لغت به «خیر فراوان» اطلاق می‌شود؛ در اخبار نبوی و آثار تفسیری دو مصداقِ بسیار رایج برای آن آمده: نهری در بهشت و حوضی که در قیامت به رسول خدا اختصاص دارد و مؤمنان از آن سیراب می‌شوند—این هر دو، نمونه‌هایی از همان «خیرِ کثیر»اند نه تمام حقیقت آن (طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۱۰، ص۸۳۵–۸۳۶؛ مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۲۷، ص۳۷۰–۳۷۲). فخر رازی مجموعه‌ای گسترده از اقوال را ثبت کرده—از نبوّت، قرآن، علم و حکمت و شفاعت گرفته تا کثرتِ اصحاب و کثرتِ ذُرّیّه—و تصریح می‌کند که این‌ها تفاسیرِ مصداقِ یک عنوانِ واحد است؛ سپس بر مصداق «کثرتِ ذُرّیّه» انگشت می‌گذارد و به برکتِ نسلِ فاطمه(س) می‌بالد: چه نسلی پُربرکت‌تر از نسلی که باقر و صادق و رضا از آن برخاستند، با وجود آن همه کشتار، و با این همه گستردگی در روزگار (فخر رازی، «التفسیر الکبیر»، ج۳۲، ص۳۱۳–۳۱۶). از نگاه نحوی–بلاغیِ المیزان نیز پیوندِ آیهٔ نخست و سوم مؤید همین معناست: اگر طعنِ «ابتر» ناظر به قطعِ نسل است، «إِنّا أَعْطَيْناکَ الْكَوْثَر» به‌نحوی اظهر نقیضِ آن را خبر می‌دهد؛ به‌ویژه که «إِنَّ شَانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَرُ» قصرِ قلب است—یعنی همان لقبی که به تو داده‌اند، بر خودشان راست می‌آید—و «إِنَّ» در آن، هم تأکید است و هم تعلیلِ بشارتِ آیهٔ نخست؛ بدین‌قرار دست‌کم یکی از روشن‌ترین مصادیقِ کوثر، «بقای فراوانِ ذُرّیّهٔ پیامبر» است، هرچند مفهومِ «خیرِ کثیر» بزرگ‌تر از یک مصداق بماند (طباطبایی، «المیزان»، ج۲۰، ص۳۷۰–۳۷۱). نکتهٔ لفظیِ دیگر در همان آغاز سوره، کاربردِ «إِنّا» است؛ مفسرانِ کلاسیک آن را نشانهٔ عظمتِ عطیه و هیبتِ مُنعِم دانسته‌اند، که در مواضعِ ذکرِ نعمت‌های بزرگ به صیغهٔ جمع می‌آید تا شکوهِ افاضهٔ الهی به بهترینِ خلق نمایان شود (مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۲۷، ص۳۷۰–۳۷۱).

امرِ میانیِ سوره—«فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ»—در تفسیرِ کهن دو شاخهٔ اصلی دارد: یکی قرائتِ آیینی که «صلاةِ عید و قربانیِ شتر» را مراد می‌گیرد؛ شاهدِ لغوی‌اش این‌که «نَحر» در اصل، شیوهٔ ذبحِ شتر است و اشاره به قربانیِ بزرگ و گذشتِ کریمانه دارد (مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۲۷، ص۳۷۴). دیگر قرائتِ تعبدی که «نَحر» را «بالا آوردنِ دست‌ها تا محاذیِ گودیِ گلو هنگامِ تکبیرات» می‌فهمد و روایاتِ متعددی از رسول خدا(ص)، امیرالمؤمنین(ع) و ائمه(ع) بر آن نقل شده است؛ طبرسی این معنا را با نقل از اصبغ‌بن نباته از علی(ع) و نیز اقوالِ عترتِ طاهره تأیید می‌کند و می‌نویسد: زینتِ نماز همین رفعُ‌الیَدَین در تکبیرات است (طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۱۰، ص۸۳۶–۸۳۷). زمخشری و برخیِ دیگر نیز قرینهٔ

لغویِ «نَحر» را «گلوگاه» گرفته و از آن «استقبالِ قبله و ایستادنِ راستین» را فهمیده‌اند؛ اما جمعِ تفاسیر نزدِ قدما ممکن و رایج است: نمازِ خالصانه برای «ربّک» و قربانیِ کریمانه برای خلق، هر دو شکرانهٔ «خیرِ کثیر»اند و در منطقِ سوره معارض هم نیستند (مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۲۷، ص۳۷۴–۳۷۵). در آیهٔ سوم، تعبیرِ «شَانِئَکَ»—از ریشهٔ شَنَآن به معنیِ دشمنیِ آمیخته با کینه—و «الأبتر»—در اصل «دم‌بریده» و در عرفِ عرب «بی‌عقِب»—پاسخی است تند و درعین‌حال اخلاقی: هتّاکیِ دشمن، حقیقتِ او را می‌نمایاند؛ اوست که بی‌دوام و بی‌ثمر می‌ماند، و تو که به «کوثر» موهوبی، بقا و ثمربخشی داری (طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۱۰، ص۸۳۵–۸۳۶؛ طباطبایی، «المیزان»، ج۲۰، ص۳۷۰–۳۷۱).

مفسرانِ کلاسیک در نهایت بر سه محور هم‌داستان‌اند: نخست، «کوثر» عنوانی جامع برای همهٔ افاضاتِ الهی به رسول خداست و مصادیقِ متعددش—نهر و حوضِ بهشتی، قرآن و نبوت، شفاعت، کثرتِ اصحاب و کثرتِ ذُریّه—همگی ذیلِ «خیرِ کثیر» می‌گنجند و جمعِ آن‌ها وجهی دارد (فخر رازی، «التفسیر الکبیر»، ج۳۲، ص۳۱۳–۳۱۶؛ طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۱۰، ص۸۳۶–۸۳۷). دوم، مناسبتِ سیاقِ آیات اقتضا می‌کند که «کثرتِ ذُریّه» یکی از برجسته‌ترین مصادیق باشد، زیرا «ان شانئک هو الأبتر» مستقیماً همان طعنه را واژگون می‌کند و خبر از بقای یاد و راه پیامبر می‌دهد—خبری که تاریخ آن را تصدیق کرده است (طباطبایی، «المیزان»، ج۲۰، ص۳۷۰–۳۷۱؛ مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۲۷، ص۳۷۲–۳۷۳). سوم، شکرانهٔ «کوثر» در پیوندِ عبادتِ خالص با فداکاریِ اجتماعی است؛ «فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ» هم ادبِ نسبت با خدا را می‌آموزد و هم سخاوت در نسبت با خلق را—و این همان راهی است که سنتِ نبوی در عید قربان و در هیئتِ نمازِ باوقار و زینتِ تکبیراتْ صورتِ عینیِ آن را نشان داده است (طبرسی، «مجمع‌البیان»، ج۱۰، ص۸۳۶–۸۳۷؛ مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج۲۷، ص۳۷۴–۳۷۵).

حضرت عبدالبهاء در لوح حاجی‌آقا محمد علاقه‌بند «کوثر» را از مشتقات «کثرت» دانسته و تصریح می‌فرمایند که «کوثرِ الهیِ الیوم نفحاتِ قدس است که محیِ ارواح است». این تعریف موجز، افق معنایی روشنی می‌گشاید: کوثر نه تنها «فراوانی» است، بلکه «نسیم تقدیس» و «جان‌بخشی روحانی» است؛ و از همین زاویه می‌توان سراسر تفسیر حضرت نقطهٔ اولی (حضرت باب) را خواند: کوثر یعنی آبِ حیاتِ وحی که در ساحت‌های مختلف (ظاهر و باطن، لفظ و معنا، حرف و کلمه) می‌جوشد و طراوت می‌بخشد.

از حیث تاریخی، تفسیر سورهٔ کوثرِ حضرت باب بنا به تقاضای جناب سیّد یحیی دارابی (وحید) پس از مراجعت ایشان از سفر مکّه و پیش از حرکت به اصفهان نازل شد؛ اثری بلند در ۱۸۱ صفحه (نسخهٔ عربی) که در مجموعه‌های خطی ضبط گردیده و بخش مستقلّی از آثار حضرت نقطهٔ اولی را تشکیل می‌دهد. دکتر مهدی افنان بر اساس گزارش‌های معتبر (از جمله روایت نبیل) یاد می‌کند که وحید در سومین حضور خود در محضر حضرت باب، پیش از عصر، از حضرت قلم و کاغذ خواستند و بی‌درنگ به تفسیر سورهٔ کوثر مشغول شدند؛ آیات همچون سیل از قلم مبارک جاری بود و با صوتی لطیف و مؤثر تلاوت می‌فرمودند تا آن‌گاه که آفتاب غروب کرد و تمام سوره به اتمام رسید؛ چنان تأثری در مجلس پدید آمد که سه بار نزدیک بود وحید بیهوش شود و با گلاب به صورت، تجدید قوا کردند. سپس به امر حضرت، نسخه‌برداری و مقابلهٔ

شبانه‌روزی اثر آغاز شد تا به دست اهلش برسد .همین فضای نزول و اداء نشان می‌دهد که «کوثر» پیش از هر چیز، «جریان» و «فیضان» است: فیضانِ کلمهٔ الهی.

در دیباچهٔ تفسیر، حضرت باب برنامهٔ خود را صریح می‌فرمایند: «لما كنتُ في مقام إثبات الدين أفسِّر تلك السورة المباركة في شأن القائم... وقد أشار أولياءُ الله لأهلها بأنَّ القرآنَ نزلَ في حقّنا، وأنّ الكبائر حكمها وقعت فينا»؛ یعنی: «اکنون که در مقام اثبات دین هستم، این سورهٔ مبارک را در شأن قائم تفسیر می‌کنم... و اولیای خدا به اهل (حقیقت) اشاره کرده‌اند که قرآن در حقّ ما نازل شده است و احکام کبائر در شأن ما واقع شده است.» این تصریح، هم قلمرو تفسیر را معلوم می‌کند (قرائت سوره در شعاع امر قیام قائم)، و هم روش را (تطبیق قرآنِ «نزل في حقّنا») .از همین منظر، «الکوثر» در نخستین آیات، به‌عنوان «ماءِ الحیوان» و «ماءِ الکوثر» ظاهر می‌شود: آبِ کوثر که در باطنِ سوره جاری است و از «عینِ ازل» زیر «جبلِ سلسبیل» می‌جوشد؛ کلامی که در ظاهر مستور و در باطن مشهور است. تعبیر متن چنین است: «أردتُ تفسير تلك السورة في سبيل الظاهر على مسلك الباطن بأنّ ماءَ كوثر هو الظهور... يجري من عينٍ تحت جبل الأزل...»؛ مرادم آن است که این سوره را چنان تفسیر کنم که راه ظاهر به باطن گشوده شود، چرا که «آب کوثر» همان ظهور است که از چشمه‌ای در دامنهٔ ابدیت می‌جوشد و جان‌ها را سیراب می‌کند.

اما روش بنیادین تفسیر در این اثر، «توحید حروف» و «وحدت کلمه» است. حضرت باب بارها خاطرنشان می‌سازند که «الفاظ سوره و معانی سوره به اختلاف بازمی‌گردند، ولی همهٔ حروف آن در حقیقت، یک حرف است؛ و همهٔ نقاط آن، یک نقطه»؛ این همان «مقام فؤاد» و «مشعر توحید» است که عناصر آن از «ماءِ کوثر» آفریده شده است: «ترجع الفاظها ومعانيها إلى تغاير... فايقن أن كل حروفها حرفٌ واحدة وكل نقاطها نقطةٌ واحدة لأنّ هنالك مقام الفؤاد مشعر التوحيد قد خلق الله عناصره من ماء كوثر...»؛ و از همین آبِ کوثر است که «صلوة صمدانیّه» و «کوثریّه» و «اعطائیّه کبریائیّه» بر عوالم نازل می‌شود . در ادامه همین مبنا، حضرت در «حروف‌خوانی» سوره، به تفصیل از تطبیق حروف با عوالم اربعه سخن می‌گویند: «إذا أردتَ أن تفصل حرفاً من ذلك البحر الزاخر... فاعرف أوّلاً الألفَ الأولى في الكلمة الأولى على ذروة العرش... ثم نور النون... ثم من كلمة البهاء... ثم (سلسلهٔ) لاهوت و جبروت و ملکوت... سپس امرُالله که به قلب محمد نازل شد، و امرُالله که حاملِ آن علیّ بن ابی طالب است...»؛ این همان «سلسلة الحدود» و «طبقات امر» است که در آن نزولِ وحی و حملِ آن در ولایت الهی تبیین می‌شود .

با این مبانی، آیهٔ نخست «إنّا أعطيناكَ الكوثر» در تفسیر حضرت باب به‌روشنی در افق «فیضان ولایت و ظهور قائم» خوانده می‌شود. تصریحی که در متن آمده بسیار دلالت‌گر است: «قوله عزّ ذكره: إنّا أعطيناكَ الكوثر... الكافُ في (أعطيناك) هو القائم»؛ یعنی «کاف خطاب در (أعطیناک) همان قائم است»؛ پس مضمون آیه این است که جریان کوثرِ وحی در عهد قیام به خطاب قائم جاری می‌شود؛ همان آب حیاتی که سوره بر آن بنا شده است. مضمون این عبارات، جهت‌گیری کلّ

تفسیر را نشان می‌دهد: کوثر به‌منزلهٔ عطیهٔ ازلی به مخاطبِ قائم، و به‌منزلهٔ آبِ حیاتِ وحی که در عوالم می‌گردد و ولایت را آشکار می‌کند.

آیهٔ دوم «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَر» در این تفسیر خوانشی بدیع یافته است. حضرت می‌فرمایند: «واعرف قولَ اللهِ (وانحر) شَقَّ القلم؛ إنّه لو لم يكن منشَقّاً لم يَجرِ المدادُ بما شاء الله في حكم الفؤاد»؛ یعنی «بدان که مقصود از (وانحر) شکافتنِ قلم است؛ زیرا اگر قلم شکافته (دو دَم) نمی‌بود، مرکّب بر وفق ارادهٔ الهی در حکمِ فؤاد جاری نمی‌شد.» پس «نحر» از جنس «قربانی بیرونی» نیست، بل «گشودن دهانهٔ قلم وحی» است تا «مدادِ معنا» بر صفحه‌های عالم روان شود؛ و این خونِ قربانی در این قرائت، همان «جوهرِ کلمه» است که با شکافت قلم، جاری می‌شود. چنین تأویلی در ادامهٔ همان وحدتِ حرف و کلمه است: عبادتِ خالصانه (فَصَلِّ) و «نَحر» به‌صورت «شقّ القلم» تا تداومِ نزولِ کلمه میسّر شود. عبارت صریح متن این است: «وانحر شقّ القلم...» که عیناً آورده شد .به همین قیاس، عبارت‌های مجاور نشان می‌دهد که «کتابتِ وحی» در این تفسیر نه صرفاً نوشتار، بلکه «صلاةِ صامتِ قلم» است: «وما أنتَ بنعمةِ ربّكَ بمجنون، والقلم وما يَسطرون...»؛ و «الورق القرطاس أرض الرفرف» و «المداد ماء الكوثر»؛ یعنی «کاغذ» به منزلهٔ «زمین رفرف»، «مرکّب» به منزلهٔ «آب کوثر»، و «قلم» به منزلهٔ «مخاطبِ کاف» که «حکم خدا» به دست او در قرآن نازل شده است. این زبانِ تأویلی، نماز و قربانی را در ساحتِ ولایتِ کلمه معنا می‌کند.

آیهٔ سوم «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الأبتَر» نیز در این قرائت، از سطحِ طعنِ قریش به پیامبر فراتر می‌رود و به «شناختِ نسبت با کلمهٔ الهی» بدل می‌شود. حضرت می‌فرمایند: «الذين يقرءون حكم تلك الكلمات... لو قالوا في حكم الكلمة: لم؟ وبِمَ؟ فهم من أهل تلك الكلمة: (إن شانئكَ هو الأبتر)»؛ ترجمه: «آنان‌که حکمِ این کلمات را می‌خوانند (و درمی‌یابند)... اگر در برابر کلمه بگویند: چرا؟ و چگونه؟—از اهل همان کلمه‌اند که (دشمنِ تو ابتر است).» به بیان روشن‌تر: «ابتر» در این قرائت، صرفاً «بی‌نسلِ طبیعی» نیست؛ هر کس از «کلمهٔ نازل» ببُرد، از فیضِ آبِ کوثر «بریده» و «منقطع» است؛ دشمنِ کلمه، خود «ابتر» است، زیرا پیوندش با «ماء الحياة» قطع می‌شود.

بخش گسترده‌ای از اثر به «اخبار و روایات» اختصاص یافته تا زمینهٔ قیام قائم و اتصال آن به «ثارِ حسین» و سرگذشت ائمه را در چارچوبِ قرآن تبیین کند. عبارتی که صریحاً می‌آید: «المطلع السابع في ذكر عبادٍ يبعثهم الله قبل قيام القائم لطلب ثار الحسين... (وَ بَعَثنا عليكم عباداً لنا أولي بأسٍ شديد)... ثمّ خروجُ الحسين في سبعين من أصحابه... حتى تستقرّ المعرفة في قلوب المؤمنين أنّه الحسين... والحُجّةُ القائمُ بين أظهرهم»؛ این‌جا کوثرِ ولایت، به «سلسلهٔ استمرارِ حجّت» پیوند می‌خورد و غایت آن «اقامهٔ حق» و «ظهور قیام» است . در میانهٔ همین نقل‌ها، حضرت تصریح می‌کنند که «گاه حقیقتِ تفسیر را به جهت خوفِ فرعون و حفظِ حواریون از قومِ علی و شیعته اظهار نمی‌کنم»؛ که نشان می‌دهد چگونه «حفظِ اهل ایمان» نیز در استراتژی بیان ملحوظ است: «خوفاً من فرعون وملأه، وحِفظاً للحواريين من قومِ علي وشيعته لم أفسِّر حقيقة ذلك التفسير. «

در ادامهٔ اثر، «عرفانِ حروف» و «عروجِ معنا» با تمثیل‌های دقیق و پرقوّت ادامه می‌یابد: این‌که چگونه «کلّ حرکة نملة علی صخرةٍ صمّاء في لیلةِ ظلماء» هم می‌تواند آینهٔ دلالت‌های سوره باشد؛ یا آن‌جا که «الأکسیر الأحمر» را «گوهرِ مَلَکی» می‌خواند که «هر که آن را بیابد، ملکِ دنیا و آخرت یافته است»—یعنی علمِ به «حدود و مقامات» همین سوره، اکسیرِ حیات است و صاحبِ آن «مُلک» می‌برد—همه در همان منطقِ «ماءِ کوثر» و «وحدتِ حرف» ریشه دارد .دکتر افنان نیز در شرح خود، عین همین مبنا را برجسته می‌کند: «حضرت اَعلیٰ نخست می‌فرمایند که همهٔ حروفِ این سوره در حقیقت یک حرف‌اند و معانی‌شان متعدد؛ اما همه در مقام فؤاد و مشعر توحید به یک نقطه ختم می‌شوند؛ و از همین آبِ زندگانی—ماءِ الحیاة یا ماءِ کوثر—که واحد است، همهٔ عناصر پدید آمده»؛ سپس به تفسیر یکایک حروفِ سوره می‌پردازند و پیوند آن را با عوالم و «حدود» می‌نمایانند .

به این ترتیب، در این تفسیر، «کوثر» هم «مصداق» دارد و هم «منهج»: مصداقش «ماءِ الحیوان» و «فیضانِ وحی در ولایت قائم» است، و منهج‌اش «توحیدِ حروف» و «گشودنِ قلم» تا مدادِ معنا بر صفحهٔ عالم جاری شود. «إنا أعطیناك الکوثر» یعنی اعطای آبِ حیاتی که از «عینِ ازل» بر «قافِ ولایت» فرومی‌ریزد؛ «فصلِّ لربك» یعنی عبادتِ خالص در همین ساحتِ ولایت؛ و «وانحر» یعنی «بشکاف قلم را تا خونِ معنا جاری شود»؛ و «إنّ شانئك هو الأبتر» یعنی هر که از این کلمه ببرد و به «لم» و «بِم» تقلیل دهد، از کوثر منقطع است و بی‌نصیب از آبِ حیات. نسخهٔ عربی این اشارات را به‌دقّت در لایه‌های مختلف می‌پروراند و بارها بر «یک‌حرف‌بودنِ سوره» و «یک‌نقطه‌بودنِ نقاط» انگشت می‌گذارد تا به خواننده بفهماند که تکثّرِ معانی، همه از «واحدِ کوثری» می‌جوشد .

اگر به یاد آوردیم که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند «کوثرِ الهیِ امروز نفحاتِ قدس است که محییِ ارواح است»، می‌بینیم این سخن در تعمیق همان مبنای حضرت باب است: «نفحات قدس» همان «جریان کوثر» است در زمانهٔ ما؛ نسیمی که حیات می‌بخشد، همان آبی است که قلمِ وحی از آن تر می‌شود و «کلمه» را بر «ورقِ قرطاسِ رفرف» جاری می‌کند؛ و به تعبیر حضرت باب «لو لم یکن القلمُ منشَقّاً لم یَجرِ المدادُ بما شاء الله في حکم الفؤاد»—اگر قلم شکافته نشود، آبِ کوثر بر لوح دل جاری نمی‌شود . بدین‌سان، از تعریف حضرت عبدالبهاء تا تفسیر حضرت باب و تا افق‌های یافته در بیان دکتر افنان، «کوثر» یک حقیقت بیشتر نیست: «نفَسِ حیات‌بخشِ وحی» که از ازل می‌وزد و تا ابد جان‌ها را زنده می‌دارد؛ حقیقتی که در عهد قیام، به خطابِ قائم «أعطیناك» شده، در عبادتِ ناب «فصلِّ» می‌شود، با شکافتنِ قلمِ وحی «وانحر» می‌گردد، و دشمنِ کلمه را «أبتَر» و منقطع از ماء الحیاة می‌کند.

«در آغاز، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید.» همین جملهٔ نخستِ سفر تکوین، هم در حوزهٔ یهودی و مسیحی و هم در حکمت اسلامی و الهیات جدید، کانونِ پرسش‌های بنیادین بوده است: «آغاز» چیست؟ «آفریدن» چه نسبتی با عدم و وجود دارد؟ و «خدا دید که نیکوست» چگونه با علم ازلیِ الهی جمع می‌شود؟ در خوانشِ کلاسیک عبری، واژهٔ «برِشیت» یا «בְּרֵאשִׁית» را گاه مطلق گرفته‌اند: «در آغازِ مطلق، خدا...»—چنان‌که ترجمهٔ یونانیِ سپتوآجینت و سپس وولگاتِ لاتینی نیز چنین فهمیده‌اند ἐν ἀρχῇ / in principio (سپتوآجینت، Gen 1:1؛ وولگات، Gen 1:1). اما راشی یادآور می‌شود که «برشیت» در عبرانیِ کتاب مقدّس غالباً «اضافه» است و در سیاقِ بعدی معنی می‌گیرد؛ پس آیه می‌تواند چنین خوانده شود: «هنگامی که خدا آغاز کرد به آفریدنِ آسمان‌ها و زمین...»؛ خوانشی که آیهٔ دوم و سوم را نیز به‌هم پیوند می‌دهد و سلسلهٔ تکوین را در جریان می‌بیند، نه در یک آنِ منفرد (راشی، פירוש על התורה، בראשית 1:1). ابن‌عزرا همین نکتهٔ نحوی را تقویت می‌کند و می‌افزاید که فعلِ «بَرَا»—که در کتاب مقدّس تنها برای فعلِ خلاقهٔ خداوند به‌کار می‌رود—در این‌جا آغازِ یک روند را نشان می‌دهد، نه صرفِ گزارشِ یک لحظه (ابن‌عزرا، برشیت ۱:۱). رامبن، با تکیه بر سنتِ حکمت، در عین پذیرشِ «בּَרָא» به‌معنای «ایجاد از عدم»، توضیح می‌دهد که این «آغاز» می‌تواند اشاره به خلقِ «هیولای نخستین» یا «مادّهٔ مطلقِ بی‌صورت» باشد که پس از آن صورت‌ها پدید می‌آیند؛ از این‌رو «آسمان‌ها و زمین» یک «مِریسم» است برای تمامیتِ آفرینش، نه دو جزءِ جداگانه (رامبن، פירוש بر تورات، برشیت ۱:۱). در الهیاتِ مسیحی نیز همین بحث در دو قطبِ بزرگش شناخته است: آگوستین—که «آغاز» را بیش از هر چیز «مبدأِ بی‌زمانِ زمان» می‌فهمد و می‌گوید «زمان با عالم پدید آمد، نه پیش از آن»—و آکویناس که «creatio ex nihilo» را دقیقاً فعلِ خدا در اعطای «وجود» می‌داند، نه صرفِ «تغییرِ صورت» (آگوستین، اعترافات، کتاب ۱۱؛ توماس آکویناس، جامع الهیات, I, q.46, a.1). در همهٔ این قرائت‌ها، ترکیبِ «آسمان و زمین» نمادِ کلِ عالم است و فعلِ «بَرا» مختصِ وجدانِ الهی؛ و نیز تأکید می‌شود که هرچند نامِ «اِلوهیم» ظاهراً جمع است، فعلِ مفردِ «بَرا» بر وحدتِ فاعل دلالت دارد.

همین‌جاست که بیانِ حضرت عبدالبهاء، افقِ دیگری می‌گشاید و رشتهٔ بحث را از نحو و لفظ، به ساحتِ معرفت و هستی می‌برد. در لوحی که با «عشق‌آباد مرو حضرت آقا عزیزالله جذّاب...» آغاز می‌شود، می‌فرمایند وجود بر دو قسم است: «وجودِ علمی» و «وجودِ عینی». «کائنات پیش از وجودِ عینی، وجودِ علمی داشتند—یعنی معلوماتِ حقّ بودند—بعد وجودِ عینی یافتند—یعنی تحقّق در خارج شد. بصر تعلّق به وجودِ علمی ندارد؛ تعلّق به وجودِ عینی دارد... اسمِ بصیر غیرِ اسمِ علیم است؛ کائنات معلوماتِ حقّ بودند ولی اسمِ بصیر تعلّق به حقایق اشیاء نداشت؛ چون در عالمِ وجود تحقّق یافت، اسمِ بصیر بدان تعلّق گرفت» (عبدالبهاء، لوح «عشق‌آباد مرو»، خطاب به آقا عزیزالله جذّاب). در ادامه، علم را نیز دو گونه می‌شمارد: علمی که «تعلّق به ذات» دارد—علمِ ذاتیِ الهی که «عینِ ذات» است و در مقامِ «وحدتِ صرفه» از ادراکِ ما بیرون—و علمی که «در حیّزِ فعل» است و «عینِ معلوم»؛ یعنی همان تحقّقِ خارجی که در آن «مشاهده» رخ می‌دهد و «علمِ شهودی» پدید می‌آید. مثالِ روشنش همان است که می‌فرمایند: شما می‌دانید که در هویّتِ این دانه، «شجرِ

عظیم» نهفته است، امّا چشم، آن را نمی‌بیند مگر آنگاه که بروید و «شجر گردد»؛ پس «مشاهدهٔ حق» همان علمِ شهودی است و «علمِ وجودی»—که عینِ ذات است—مغایرِ آن نیست (همان).

این‌همه، نسبتِ بی‌واسطه‌ای با آیهٔ تکوین دارد. «در آغاز، خدا آفرید...» را می‌توان چنین فهمید که «صورت‌های علمیِ اشیاء»—که «معلوماتِ حقّ»اند—به ساحتِ «عین» درآمدند و از این‌رو، از آن پس «اسمِ بصیر» به آن‌ها تعلّق گرفت. به همین سبب است که تورات بارها می‌گوید: «و خدا دید که نیکوست»؛ یعنی نه این‌که پیش‌تر نمی‌دانست—که علمِ ذاتیِ الهی «عینِ ذات» و محیط به حقایقِ اشیاء است—بل‌که چون «تحقّق در خارج» یافت، آن نسبتِ «بصری» نیز پدیدار شد؛ «عبارتِ تورات منافات با علمِ الهی ندارد... بصر تعلّق به شیءِ موجود یابد نه به شیءِ معدوم» (عبدالبهاء، همان لوح). در این زبان، «آغاز» را می‌توان «آغازِ تعلّقِ بصیرت به عین» دانست؛ و «آفریدن» را «افاضهٔ وجود از علم به عین»، چیزی از جنسِ «کن فیکون» در تعبیری قرآنی. بدین‌قرار، معنای آیه، با دقیق‌ترین صورت‌بندی‌های کلاسیک جمع می‌شود: اگر رامبن از «هیولای نخستین» و آکویناس از «اعطای وجود» سخن می‌گوید، عبدالبهاء لایهٔ معرفت‌شناختی و اسمائیِ همان واقعه را باز می‌کند: «اعیانِ علمی»—معلوماتِ حق—به افاضهٔ «وجودِ عینی» می‌رسند؛ این انتقال است که «موضوعِ نظرِ بصیر» می‌شود؛ لذا تعبیرهای توراتی از «دیدنِ خدا» اشاره به همین ساحتِ فعل دارد، نه ساحتِ ذات.

نکتهٔ لطیف‌ترِ این بیان، تفکیکِ اسمای الهی در نسبت با عالَم است. «علیم» راجع به احاطهٔ پیشینیِ حق بر «حقایقِ اشیاء» است؛ «بصیر» راجع به تعلّق به مظاهرِ «متحقّق» است؛ و «خالق» ناظر به انتقالِ «از علم به عین». در نتیجه، می‌توان گفت «بِرِشیت بارا» همان لحظهٔ «تعلّقِ خالقیت» است و ادامهٔ روایتِ تکوین—«و خدا دید که نیکوست»—لحظهٔ «تعلّقِ بصیرت». بدین‌گونه، هم معنای نحویِ راشی محفوظ می‌ماند—که آیه آغازِ فرایند است—و هم معنای متافیزیکِ آگوستین و آکویناس—که آفرینش، مقولهٔ «اعطای وجود» است و زمان، همزادِ عالم—و هم لطیفهٔ عبدالبهاء روشن می‌شود که «وجودِ علمی» به «وجودِ عینی» تنزّل یافته و نسبتِ «دیدن» در ساحتِ فعل معنا پیدا کرده است. (برشیت ۱:۱؛ آگوستین، اعترافات، کتاب ۱۱؛ توماس آکویناس، جامع الهیات I, q.46 ؛ عبدالبهاء، لوح «عشق‌آباد مرو»).

اگر این افق را به تمامی آیه بگسترانیم، حتی جزئیاتِ لفظیِ متن نیز در همین چارچوب معنادارتر می‌شود. «آسمان‌ها و زمین» به‌منزلهٔ جمعِ عوالمِ بالا و پایین، «کُلّیتِ مظاهرِ عینی» را نشان می‌دهد—همهٔ آن‌چه پس از افاضهٔ وجود، موضوعِ «بصر» واقع می‌شود؛ و فعلِ «بَرا» با وجهِ اختصاصی‌اش به فعلِ الهی، همان «از علم به عین رساندن» است؛ و «آغاز»—خواه مطلق بگیریم و خواه در سیاقِ نحوی—مقامِ ظهورِ همین نسبت‌هاست. چنین خوانشی، هم با سنتِ نحویِ عبری سازگار است، هم با الهیاتِ کلاسیکِ آفرینش، و هم با بیانِ اسمائی و معرفت‌شناختیِ حضرت عبدالبهاء که این لطیفه را به زیباترین تمثیلِ ممکن خلاصه می‌کنند: «شما علم به این دارید که در هویّتِ این حبّه، شجری عظیم موجود؛ لکن بصر آن را نبیند مگر وقتی که انبات شود و شجر گردد»—پس «تورات» با «علمِ الهی» منافات ندارد، بلکه ظهورِ «اسمِ بصیر» را در عالمِ فعل بازمی‌گوید

حضرت عبدالبهاء جلّ ثنائه در لوح جذّاب میفرمایند قوله الاحلی:

عشق آباد مرو حضرت آقا عزیز الله جذّاب علیه بهاء الابهی، هوالله ای عزیز عبدالبهاء، نامه شما رسید و اشعار آبدار ملاحظه گردید سؤالی که فرموده بودید بسیار دقیق و عمیق است بیان بلیغ لازم دارد وجود بر دو قسم است وجود علمی و وجود عینی کائنات قبل از وجود عینی وجود علمی داشتند یعنی معلومات حقّ بودند بعد وجود عینی یافتند یعنی تحقّق در خارج شد بصر تعلّق بوجود علمی ندارد تعلّق بوجود عینی دارد یعنی بصر در عالم وجود به شیئی غیر موجود تعلّق نیابد باید وجود خارجی داشته باشد تا بصر بآن تعلّق یابد اسم بصیر غیر اسم علیم است کاینات معلومات حقّ بودند ولی اسم بصیر تعلّق بحقایق اشیاء نداشت چون در عالم وجود تحقّق یافت اسم بصیر بآن تعلّق گرفت این مسئله بسیار دقیق است بسیار تأمّل فرمائید من باب مثل ذکر میشود صور علمیّه که در حیّز ادراک شماست بصر شما باو تعلّق ندارد چون در خارج آن صور علمیّه تحقّق یابد بصر شما بآن تعلّق گیرد و دیگر آنکه علم بر دو قسم است یکی علمی که تعلّق بذات دارد علم ذاتی الهی است آن عین ذات است ممتاز از ذات نیست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جمیع اسماء و صفاتست آن علم ذاتی الهی لا یدرک است و علم دیگر در حیّز فعل است یعنی عین معلومست و آن تحقّق در خارجست بصر تعلّق بشیء موجود یابد نه بشیء معدوم تعلّق علم بشیء غیر موجود ممکن است امّا بصر محال است اینست که میفرماید چون خلق فرمود دید که نیکوست و واقفین اسرار الهی برآنند که علم بر دو قسم است یک قسم ادراک شیء است بدون صورت متمایزه در ذهن این علم ذاتی است و علم ثانی علم صوریست و آن علم علم شهودیست و آن عبارتست از ادراک شیء مع صورته المتمایزة فی الذهن این مشاهده حقّ عبارت از علم شهودیست امّا علم وجودی آن عین ذات حقّست مانند ذات حقّ ادراک نشود و بکنه حقیقتش کسی پی نبرد بسیار تعمّق لازم است تا باین لطیفه معانی انسان پی ببرد شما علم باین دارید که در هویّت این حبّه شجری عظیم موجود لکن بصر آنرا نبیند مگر وقتی که انبات شود و شجر گردد. از این مثل حقیقت مسئله واضح و عیانست پس عبارت تورات منافی علم الهی نیست که محیط بحقایق اشیاست و علیک البهاء الابهی ع ع. انتهی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾

ترجمه آیات: به نام خداوند رحمتگر مهربان، بگو اوست خدای یگانه«۱» خدای صمد [ثابت متعالی]«۲» [کسی را] نزاده و زاده نشده است«۳» و هیچ کس او را همتا نیست«۴»

در این جا متن کامل تفسیر حضرت نقطه اولی را میاوریم:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ ٱلْأَمْرَ فِي ٱلْكِتَابِ عَلَىٰ قَدَرٍ غَيْرِ مَعْدُودٍ، فَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَيَسْتَحِقُّهُ، مِنْ دُونِ أَنْ يَقْدِرَ أَحَدٌ أَنْ يَعْرِفَ كَيْفَ هُوَ، إِلَّا هُوَ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ، وَأَشْهَدُ لِمُحَمَّدٍ وَآلِ ٱللَّهِ بِمَا شَاءَ ٱللَّهُ وَقَدَّرَ لَهُمْ، إِنَّهُ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْوَدُودُ.

سپاس خدای را که امر را در کتاب به اندازه‌ای نازل می‌کند که شمارش‌پذیر نیست. پس گواهی می‌دهم که معبودی جز خداوند نیست، آنگونه که او شایسته‌ی آن است و سزاوار، بی‌آن‌که هیچ‌کس توان درک چگونگی او را داشته باشد؛ منزه و والاتر است او از آنچه وصف می‌کنند. و گواهی می‌دهم برای محمد و آل خدا آنچه را که خدا خواسته و برای ایشان مقدر فرموده است؛ همانا اوست شکست‌ناپذیرِ مهرورز.

وَبَعْدُ، فَقَدْ قَرَأْتُ كِتَابَكَ، وَٱطَّلَعْتُ بِحُسْنِ دُعَائِكَ، وَإِنَّ ٱلْآنَ أَجَبْتُكَ فِيمَا سَأَلْتَ مِنْ تَفْسِيرِ سُورَةِ ٱلتَّوْحِيدِ، فَٱعْرِفْ حَقَّ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ سَحَائِبِ ٱلْفَضْلِ فِي تَوْحِيدِهِ، فَإِنَّ ٱللَّهَ قَالَ وَقَوْلُهُ ٱلْحَقُّ: «وَمَا قَدَرُوا ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»

و اما بعد، نامه‌ات را خواندم و با لطف دعای نیکویت آگاه شدم، و هم‌اکنون پاسخت را دادم درباره آنچه از تفسیر سوره توحید درخواست کرده بودی. پس حق آنچه را که خداوند از ابرهای فضل خویش در توحیدش بر تو فرو فرستاده بشناس، چرا که خداوند فرموده است – و سخن او حق است –: «و خدا را آن‌گونه که شایسته‌ست، نشناختند.»

فَٱعْلَمْ أَنَّ هٰذِهِ ٱلسُّورَةَ رُوحُ ٱلْقُرْآنِ، وَٱلْعِلَّةُ ٱلْغَائِيَّةُ فِي نُزُولِ ٱلْبَيَانِ، وَعَلَيْهَا تَدُورُ ٱلْعِلَلُ ٱلْكُلِّيَّةُ مِنْ كُلِّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ ٱسْمُ شَيْءٍ.

پس بدان که این سوره، روح قرآن است؛ و علت غایی در نزول بیان. و بر محور آن می‌گردند علل کلیه‌ی هر چیزی که بر آن نامی نهاده شده است.

فَٱسْتَعِدَّ لِلِقَاءِ رَبِّكَ، فَإِنَّ ٱلْأَجَلَ قَرِيبٌ قَرِيبٌ، وَإِنَّ تَجَلِّيَاتِ أَيَّامِ ٱلظُّهُورِ أَسْرَعُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.

پس برای لقای پروردگارت آماده باش، که اجل بسیار نزدیک است، و تجلیات ایام ظهور، از هر چیزی سریع‌تر است.

وَإِنَّ ٱللَّهَ مَا أَرَادَ مِنْ إِظْهَارِ ٱلتَّوْحِيدِ إِلَّا كَلِمَةَ ٱلتَّسْبِيحِ، وَلَا مِنْهَا إِلَّا كَلِمَةَ ٱلتَّحْمِيدِ، وَلَا مِنْهَا إِلَّا كَلِمَةَ ٱلتَّهْلِيلِ، وَلَا مِنْهَا إِلَّا كَلِمَةَ ٱلتَّكْبِيرِ.

و خداوند از اظهار توحید، چیزی جز «کلمه‌ی تسبیح» نخواست؛ و از تسبیح، جز «کلمه‌ی تحمید»؛ و از تحمید، جز «کلمه‌ی تهلیل»؛ و از تهلیل، جز «کلمه‌ی تکبیر»؛

لِأَنَّ تَوْحِيدَ ٱلذَّاتِ، عَلَىٰ مَا تَحَقَّقَ فِي مَبَادِئِ ٱلْأَمْرِ وَمُنْتَهَاهُ، لَا يُمْكِنُ لِأَحَدٍ مِنَ ٱلْمَوْجُودَاتِ، وَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَقُولَ: إِنِّي لَأَسْتَطِيعُ بِذٰلِكَ، لِأَنَّ قَوْلَهُ إِفْكٌ مَحْضٌ وَكَذِبٌ صِرْفٌ، وَلَا يَجْرِي إِلَّا فِي رُتْبَتِهِ.

زیرا توحید ذات، آن‌گونه که در آغاز و انجام امر محقق شده، برای هیچ‌یک از موجودات ممکن نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید: «من قادر به ادراک آنم»، چرا که این سخن، دروغ محض و افترای صرف است و از رتبه‌ی خودش تجاوز نمی‌کند.

لِأَنَّ كَيْنُونِيَّةَ ٱلذَّاتِ ٱلْبَحْتِ هِيَ كَيْنُونِيَّةٌ سَاذَجِيَّةٌ أَزَلِيَّةٌ، ٱلَّتِي هِيَ بِذَاتِهَا مُقَطِّعَةٌ لِلْكُلِّ عَنْ ذِكْرِ ٱلْعِرْفَانِ.

زیرا کینونت ذات بَحت، همان کینونتی است ساده و ازلی، که به ذات خود، همه چیز را از ذکر عرفان منقطع می‌سازد.

وَإِنَّ إِنِّيَّةَ طَلْعَةِ حَضْرَةِ ٱلذَّاتِ كَافُورِيَّةٌ أَبَدِيَّةٌ، ٱلَّتِي هِيَ بِنَفْسَانِيَّتِهَا مُفَرِّقَةٌ لِلْمُمْكِنَاتِ عَنْ مَقَامِ ٱلْبَيَانِ.

و هستیِ طلعتِ حضرت ذات، کافوری و ابدی است، که با نفسانیت خود، ممکنات را از مقام بیان جدا می‌سازد.

وَمَنْ قَالَ: "هُوَ هُوَ"، فَقَدْ بَلَغَ إِلَىٰ حَظِّ ٱلْإِمْكَانِ فِي ظُهُورِ ٱلْإِبْدَاعِ.

و هرکه گفت: «هو هو»، به مرتبه‌ی امکان در ظهور ابداع رسیده است؛

وَمَنْ قَالَ: "إِنَّهُ هُوَ أَنْتَ"، فَقَدْ عَرَفَ مَوَاقِعَ ٱلْأَمْرِ فِي ظُهُورَاتِ ٱلْأَعْيَانِ.

و هر که گفت: «او تویی»، مقامات امر را در ظهورات عینی شناخته است.

فَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ.

پس منزه است پروردگارت، پروردگار عزت، از آنچه توصیف می‌کنند.

فَٱعْلَمْ أَنَّ ذَاتَ ٱلْأَزَلِ ظُهُورُهُ كَانَ فِي عَيْنِ بُطُونِهِ، وَبُطُونُهُ كَانَ عَيْنَ ظُهُورِهِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ كَانَ وَلَمْ يَكُ شَيْءٌ سِوَاهُ.

پس بدان که ذات ازل، ظهورش همان عین بطونش است، و بطونش عین ظهورش؛ و او همواره بوده است و چیزی جز او نبوده است.

وَإِنَّ ٱلْآنَ لَيَكُونُ بِمِثْلِ مَا كَانَ، وَلَا يَكُونُ شَيْءٌ مَعَهُ.

و اکنون نیز چنان است که پیش‌تر بود، و چیزی با او نیست.

وَلَقَدْ وُصِفَ بِأَسْمَاءِ قُدْرَتِهِ إِلَىٰ نَفْسِهِ بِشَرَافَتِهَا، وَٱحْتِيَاجِ ٱلْكُلِّ إِلَيْهَا.

و او خود را با اسماء قدرتش توصیف کرده، به شرافت آن‌ها و نیاز همه موجودات به آن‌ها.

وَإِنَّ مَثَلَ سُورَةِ ٱلتَّوْحِيدِ كَمَثَلِ ٱلْكَعْبَةِ، ٱلَّتِي هِيَ بَيْتُ ٱللَّهِ – جَلَّ وَعَزَّ – فِي عَالَمِ ٱلْإِنْشَاءِ.

و همانا مثل سوره توحید، مانند کعبه است، که خانه خداست – جلّ و عزّ – در عالم آفرینش.

«مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَـٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ، فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ، ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ»

«در آفرینش خدای رحمان، هیچ‌گونه اختلافی نمی‌بینی؛ پس بار دیگر بنگر، آیا خللی می‌بینی؟ سپس بازنگر.»

ذَٰلِكَ حُكْمُ ٱللَّهِ فِي مَقَامِ ٱلْبَيَانِ، حَيْثُ قَدْ عَرَفَهُ رِجَالُ ٱلْأَعْرَافِ بِنُورِ ٱلْإِيقَانِ، فَإِذَا تَشَعْشَعَتْ بِتَشَعْشُعِ لَمَعَانِ بُرُوقِ تِلْكَ ٱلْكَلِمَاتِ، فَٱعْلَمْ أَنَّ ٱلتَّوْحِيدَ كَانَ ظَاهِرُهُ نَفْسَ بَاطِنِهِ، وَبَاطِنُهُ نَفْسَ ظَاهِرِهِ، وَلَيْسَ لَهُ جِهَةٌ دُونَ ٱلدَّلَالَةِ عَلَى ٱلتَّوْحِيدِ وَٱلْحِكَايَةِ عَنِ ٱلتَّفْرِيدِ.

این است حکم خدا در مقام بیان، جایی که مردان اعراف (اصحاب مراتب واسط و عارفان بلندمرتبه) او را به نور یقین شناخته‌اند. پس زمانی که برق آن کلمات، درخشیدن آغاز کند، بدان که توحید، ظاهرش همان باطن آن است، و باطنش نیز همان ظاهر آن؛ و برای آن جهتی نیست جز دلالت بر توحید و حکایت از تفرید (یگانگیِ ناب).

وَأَنْتَ تَرَىٰ هٰذِهِ ٱلسُّورَةَ بِمِثْلِ كَلِمَةِ ٱلتَّوْحِيدِ؛ فَإِنْ تَرَىٰ شَأْنًا فِيهَا لَكَ بِكَ، فَقَدْ خَرَجْتَ عَنْ حُكْمِ ٱلتَّوْحِيدِ، وَٱحْتَجَبْتَ عَنْ آيَةِ ٱلتَّفْرِيدِ.

و تو این سوره را همچون کلمه‌ی توحید می‌بینی؛ اما اگر در آن شأنی برای خودت به خودت دیدی، آنگاه از حکم توحید بیرون رفته‌ای و از آیه‌ی تفرید محجوب گشته‌ای.

وَإِنَّ فِي ذَٰلِكَ ٱلْمَقَامِ، كُلَّ حُرُوفِ هٰذِهِ ٱلسُّورَةِ حَرْفُ ٱلْهَاءِ، وَكُلَّ مَعَانِيهَا مَعْنَى ٱلْأَلِفِ، ٱلظَّاهِرِ فِي ٱلْمَقَامَاتِ ٱلْخَمْسَةِ.

و در آن مقام، همه‌ی حروف این سوره، «حرف هاء» است؛ و همه‌ی معانی‌اش، «معنای الف» است که در مقام‌های پنج‌گانه ظهور یافته است.

وَلٰكِنْ لَا يَخْطُرْ بِبَالِكَ أَنَّ ذَٰلِكَ حُكْمٌ عَلَىٰ غَيْرِ حُسْنِ ٱلظَّاهِرِ، وَلَمْ يَتَصَوَّرْهُ ٱلْإِدْرَاكُ، لِأَنَّ حَرْفَ ٱلْوَاوِ غَيْرُ ٱلْهَاءِ، وَكَذَٰلِكَ ٱلْحُكْمُ فِي بَوَاقِي ٱلْحُرُوفِ.

ولی در ذهنت خطور نکند که این حکم، بر چیزی جز زیبایی ظاهر جاری شده باشد، زیرا عقل آن را درک نمی‌کند؛ چرا که حرف واو غیر از هاء است، و همین حکم نیز در مورد باقی حروف جاری است.

لَا، وَعُمْرُكَ، لَوْ تَكُونُ عَيْنُكَ عَيْنَ ٱلْحَدِيدَةِ ٱلْمُحْمَاةِ، لَتَرَىٰ فِي ٱلظَّاهِرِ مِثْلَ حُكْمِ ٱلْبَاطِنِ، بِمِثْلِ مَا قَالَ عَلِيٌّ فِي خُطْبَةِ ٱلتَّطْنَجِيَّةِ: "رَأَيْتُ ٱللَّهَ وَٱلْفِرْدَوْسَ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ."

نه، به جان تو! اگر چشمانت همچون آهن گداخته شود، در ظاهر نیز همان حکم باطن را خواهی دید، آن‌گونه که علی(ع) در خطبه‌ی طنطجیّه فرمود: «خدا را و بهشت را به چشم دیدم».

وَقَالَ سَيِّدُ ٱلشُّهَدَاءِ – رُوحِي وَمَنْ فِي مَلَكُوتِ ٱلْأَمْرِ وَٱلْخَلْقِ فِدَاهُ –: "أَلِغَيْرِكَ مِنَ ٱلظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ ٱلْمُظْهِرُ لَكَ."

و سید الشهداء (حسین بن علی – فدایش باد جان من و هر آن‌که در ملکوت امر و خلق است) فرمود: «آیا جز تو ظهوری دارد که از تو نیست، تا آنکه تو مظهر آن باشی؟»

وَقَالَ ٱلْإِمَامُ: "وَلَا يُرَىٰ نُورٌ إِلَّا نُورُهُ، وَلَا يُسْمَعُ صَوْتٌ إِلَّا صَوْتُهُ."

و امام (صادق علیه‌السلام یا باقر) فرمود: «هیچ نوری جز نور او دیده نمی‌شود، و هیچ صدایی جز صدای او شنیده نمی‌گردد.»

وإنَّ ذلك حُكمُ الظاهرِ الذي هوَ نفسُ الباطنِ، وليسَ بينَهما ربطٌ ولا شيءٌ غيرُه. فإذا عرفتَ ما أشرقناكَ من نورِ صبحِ الأزلِ الأوَّلِ على مطلعِ حقيقتِكَ وسرِّ فؤادكَ وهيكلِ أحديَّتِكَ المتجلّية لكَ بكَ في سرِّ كينونيَّتك، فاعلم أنَّ للتوحيدِ ظهوراتٍ سبعةً، التي لا تدلُّ في الحقيقةِ إلَّا عليه.

و همانا این، حکمِ ظاهر است که همان نفسِ باطن است، و میان آن دو پیوندی نیست و هیچ چیز جز آن وجود ندارد. پس آنگاه که دانستی آنچه را که از نورِ سپیده‌دمِ نخستینِ ازل بر طلوع‌گاهِ حقیقتت و رازِ دلِ تو و پیکرِ یکتایی‌ات، که برایت به واسطه‌ی خودت در رازِ هستی‌ات جلوه‌گر شده، افاضه کردیم، بدان که برای توحید، هفت ظهور است که در حقیقت جز بر او (خداوند) دلالت ندارند.

فالأولى: رتبةُ النُّقطة، مقامُ محمَّد؛

نخستین: مرتبه‌ی نقطه، مقامِ محمد؛

ثم: ألفُ الغيبيَّة، مقامُ علي؛

سپس الفِ غیبی، مقامِ علی

ثم: ألفُ الليِّنية، مقامُ الحسن؛

سپس الفِ نرم، مقامِ حسن؛

ثم: ألفٌ غيرُ المعطوفة، مقامُ الحسين؛

سپس الفِ غیرِ معطوف، مقامِ حسین؛

ثم: ألفُ المعطوفة، مقامُ الحجَّة؛

سپس الفِ معطوف، مقامِ حجت (امام زمان)؛

ثم: مقامُ الحروف، الأئمَّة؛

سپس مقامِ حروف، مقامِ امامان؛

ثم: مقامُ الكلمة، مقامُ فاطمة.

سپس مقامِ کلمه، مقامِ فاطمه.

ولهذه السبعةِ ظهوراتٌ في مقامِ [التجلّي]: الذَّات، والصفات، والأفعال، والعبادة؛ التي يحصلُ من الكلمةِ مقاماتٌ معدودةٌ ثمانيةٌ وعشرونَ، عدَّةُ حروفِ الكونيَّةِ، التي بها تقومُ كلُّ الوجودِ من الغيبِ والشُّهود.

و برای این هفت مرتبه، ظهوراتی است در مقام تجلی: ذات، صفات، افعال و عبادت؛ که از «کلمه»، مقاماتِ شمارش‌شده‌ی بیست‌وهشت‌گانه‌ای پدید می‌آید، که برابر است با تعدادِ حروفِ آفرینش، که همه‌ی هستی – چه در غیب و چه در شهود – بدان‌ها استوار است.

وليس لأحدٍ نصيبٌ فيها بمثل ما قدَّرَ اللهُ لهم، إنَّه هو العزيزُ المتعال.

و هیچ‌کس بهره‌ای از آن‌ها ندارد، مگر به همان اندازه‌ای که خداوند برای ایشان مقدر فرموده است؛ بی‌تردید اوست عزیزِ بلندمرتبه.

فإذا عرفتَ هذه الأحكامَ السبعة، فأيقِن أنَّ توحيدَ سائرِ الموجوداتِ شبحٌ كظلٍّ فَيْءٍ بالنسبةِ إلى ظهورِ مقامِ الكلمةِ في مقامِ الشَّبَح، لا غيره. وإنَّ لهُ مراتبَ ما لا نهايةَ لها بها، التي لا يُحصيها أحدٌ إلَّا الله، حيثُ قال أحدُ أُولي الألباب [عليهم السلام]: "الطُّرُقُ إلى الله بعدد أنفاس الخلائق."

پس چون این احکامِ هفت‌گانه را شناختی، یقین کن که توحیدِ دیگر موجودات، سایه‌ای است چون سایه‌ی فَیْء (بازتاب نور) در برابر ظهورِ مقامِ «کلمه» در مقامِ شَبَح؛ نه بیشتر.

و برای آن مراتبی است بی‌نهایت، که هیچ‌کس جز خدا آن را نمی‌تواند شمارش کند؛ چنان‌که یکی از صاحبان خرد [علیهم‌السلام] گفته است: «راه‌ها به سوی خدا به تعداد نفس‌های خلایق است.»

وَلٰكِنْ يَحْوِيها مَقاماتٌ مَعْدودَةٌ،

اما آن را (یعنی ظهورات توحید را) مقاماتی معدود (شمرده‌شده) در بر می‌گیرد.

فَمِنْها رُتْبَةُ النَّبِيِّينَ وَالْوَصِيِّينَ، وَإِنَّهُمْ واقِفُونَ في مَقامِ ظُهُورِ الْكَلِمَةِ في مَقامِ النُّقْطَةِ،

از جمله: مرتبه‌ی پیامبران و اوصیاء که ایشان در مقام ظهور کلمه در مقام نقطه ایستاده‌اند،

ثُمَّ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ الإِنْسِ، وَإِنَّهُمْ واقِفُونَ في مَقامِ أَلِفِ الْغَيْبِيَّةِ الْمُتَشَعْشِعَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ،

سپس مؤمنان از انسان‌ها که در مقام الف غیبیه که از کلمه تشعشع یافته، ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْمَلائِكَةُ، وَإِنَّهُمْ واقِفُونَ فِي مَقامِ تَوْحِيدِ أَلِفِ اللّينِيَّةِ،

سپس فرشتگان که در مقام توحید الف لینیه ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ الْجِنِّ، وَإِنَّهُمْ واقِفُونَ فِي مَقامِ أَلِفٍ غَيْرِ الْمَعْطُوفَةِ،

سپس مؤمنان از جنّ که در مقام الف غیر معطوفه ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْحَيَواناتِ الطَّيِّبَةِ الْمُؤْمِنَةِ، فَإِنَّهُمْ واقِفُونَ فِي مَقامِ أَلِفِ الْمَعْطُوفَةِ،

سپس حیوانات مؤمن و پاک که در مقام الف معطوفه ایستاده‌اند،
ثُمَّ النَّباتاتُ، فَإِنَّها واقِفَةٌ عَلى مَقامِ الْحُرُوفِ،

سپس نباتات که در مقام حروف ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْجَماداتُ، فَإِنَّها حاكِيَةٌ عَنْ مَقامِ الْكَلِمَةِ.

و سپس جمادات که حکایت‌گر مقام کلمه‌اند.

وَلِكُلٍّ مَرْتَبَةٍ مِنْ هذِهِ الْمَراتِبِ، بَيْنَ أَهْلِها تَجْري السِّلْسِلَةُ الْعَرْضِيَّةُ،

و برای هر یک از این مراتب، در میان اهل آن، زنجیره‌ی عرضی جاری است،
وَحَقُّ الشَّبَحِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلى طَلْعَةِ الذّاتِيَّةِ، وَعَدَمُ الرَّبْطِ بَيْنَ رُتْبَةِ الأَثَرِيَّةِ مَعَ الرُّتْبَةِ الَّتي فَوْقَها.

و حق شَبَحیّت (سایه‌گونگی) در برابر طَلعتِ ذاتیّه (نمود ذات)، و نبود پیوند بین مرتبه‌ی اثریه و مرتبه‌ی بالاتر از آن، برقرار است.

وَلَوْ أَرَدْتُ أَنْ أَكْشِفَ الْقِناعَ عَنْ صُورَةِ هذِهِ الْمَسائِلِ، لَيَخْرُجَ عَنِ التَّوْحِيدِ قَوْمٌ، وَيَدْخُلَ فِي التَّوْحِيدِ قَوْمٌ آخَرُونَ.

و اگر می‌خواستم پرده از چهره‌ی این مسائل بردارم، گروهی از توحید بیرون می‌رفتند و گروهی دیگر به توحید درمی‌آمدند،
وَلٰكِنْ ما أَرادَ اللهُ بِذٰلِكَ فِي ذٰلِكَ الْيَوْمِ، لِأَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِما السَّلامُ) قالَ:

اما خداوند در آن روز چنین نخواست، زیرا علی بن حسین (علیهما السلام) فرمود:

«إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جَواهِرَهُ

من گوهرهای دانشم را پنهان می‌کنم
كَيْ لا يَرى الْعِلْمَ ذو جَهْلٍ فَيَفْتِنَا

تا نادان، دانش را نبیند و فتنه‌انگیز نشود.

وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي هٰذا أَبو الْحَسَنِ إِلى الْحُسَيْنِ أَوْصى قَبْلَهُ الْحَسَنا

پیش از من، ابوالحسن (امام حسن) به حسین وصیت کرد.

وَرُبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أُبوحُ بِهِ

و چه بسیار گوهر دانشی که اگر آن را آشکار کنم،

لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَثَنا

مردم خواهند گفت: «تو از بت‌پرستانی!»

وَلَاسْتَحَلَّ رِجالٌ مُسْلِمُونَ دَمي

و مردانی مسلمان خونم را حلال خواهند شمرد،

يَرَوْنَ أَقْبَحَ ما يَأْتُونَهُ حَسَنا»

در حالی که زشت‌ترین کارهای خود را نیکو می‌پندارند.

وَقالَ رَسُولُ اللهِ: «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ ما فِي قَلْبِ سَلْمانَ لَقَتَلَهُ»،

پیامبر خدا (ص) فرمودند: «اگر ابوذر می‌دانست که در دل سلمان چه می‌گذرد، او را می‌کُشت»

وَلٰكِنْ عَلَى الْكُلِّ فَرْضُ الْعِلْمِ بِهِ، مِنْ إِشاراتِنا الَّتي دالَّةٌ بِالْبَيانِ، وَناطِقَةٌ بِأَعْلى دَلائِلِ الإِمْكانِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ حَلُّ كَشْفِ الْقِناعِ عَنْ هَياكِلِ الإِيمانِ.

اما بر همه واجب است که آنچه را ما به اشارت‌هایی که با روشنی سخن می‌گویند و با عالی‌ترین دلایل ممکنه دلالت دارند، بدان اشاره کردیم، بیاموزند. و هیچ‌کس را روا نیست که پرده از چهره‌ی هیکل‌های ایمان بردارد.

وَإِنَّ فِي هذِهِ السُّورَةِ كَلِمَةَ الْهُوِيَّةِ مَقامَ النُّقْطَةِ، وَهِيَ «هُو»،

و در این سوره، کلمه‌ی هویت، مقام نقطه است، و آن «هو» است.

ثُمَّ اسْمَ الْجَلالَةِ مَقامَ ظُهُورِ أَلِفِ الْغَيْبِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلى اللهِ سُبْحانَهُ،

سپس اسم جلاله (الله)، مقام ظهور الف غیبیه است که دال بر خداوند سبحان است.

ثُمَّ اسْمَ الأَحَدِيَّةِ مَقامَ أَلِفِ اللِّينِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلى اللهِ سُبْحانَهُ،

سپس اسم احدیت، مقام الف لینیه است که دال بر خداوند سبحان است.

ثُمَّ أَلِفَ غَيْرِ الْمَعْطُوفَةِ مَقامَ اسْمِ الْجَلالَةِ قَبْلَ ظُهُورِ الصَّمَدَانِيَّةِ،

سپس الف غیر معطوفه، مقام اسم جلاله پیش از ظهور صمدانیت است.

ثُمَّ أَلِفًا مَعْطُوفَةً مَقامَ اسْمِ الصَّمَدَانِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلى اللهِ سُبْحانَهُ،

سپس الف معطوفه، مقام اسم صمدانیت است که دال بر خداوند سبحان است.

ثُمَّ مَقامَ الْحُرُوفِ، مَقامَ [الأَسْماءِ] التَّنْزِيهِيَّةِ،

سپس مقام حروف، مقام اسماء تنزیهیه است.

ثُمَّ مَقامَ الْكَلِمَةِ، مَقامَ إِثْباتِ الْفَرْدَانِيَّةِ بِأَنَّهُ لَيْسَ «لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.»

و سپس مقام کلمه، مقام اثبات فردانیت است، بدان‌گونه که می‌فرماید: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سوره اخلاص: ٤).

وَلِذٰلِكَ قالَ الإِمامُ (عَلَيْهِ السَّلامُ): «نَحْنُ أَسْماءُ اللهِ الْحُسْنى الَّتي لا يَقْبَلُ اللهُ عَمَلَ أَحَدٍ إِلّا بِمَعْرِفَتِنا، بِنَا عُبِدَ اللهُ، وَبِنَا عُرِفَ اللهُ»، إلخ.

و از این‌رو امام (علیه‌السلام) فرمود: «ما اسماء حسنای خداوندیم که خداوند هیچ عملی را جز با شناخت ما نمی‌پذیرد؛ به‌واسطه‌ی ما خداوند پرستیده شده، و به‌واسطه‌ی ما خدا شناخته شده است»، و الی آخر.

وَقالَ الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلامُ) فِي تَفْسيرِ هذِهِ السُّورَةِ:

و امام حسین (علیه‌السلام) در تفسیر این سوره فرمود:

بِأَنَّ مَعْنَى «هُوَ اللهُ» وَمَعْنَى «أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ».

که معنای «هو الله» و معنای «احدٌ اللهُ الصمد» را بیان می‌کند.

سُئِلَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ «الصَّمَدِ»، فَقالَ:

از محمد بن حنفیه درباره‌ی «صمد» پرسیده شد، گفت:

قالَ عَلِيٌّ (ع): تَأْوِيلُ «الصَّمَدِ»: لا اسْمَ، وَلا جِسْمَ، وَلا مِثْلَ، وَلا شَبَهَ، وَلا صُورَةَ، وَلا تِمْثالَ، وَلا حَدَّ، وَلا حُدُودَ، وَلا مَوْضِعَ، وَلا مَكانَ، وَلا أَيْنَ، وَلا كَيْفَ، وَلا هُنا، وَلا مَلا، وَلا خَلا، وَلا قِيامَ، وَلا قُعودَ، وَلا سُكُونَ، وَلا حَرَكَةَ، وَلا ظُلْمانِيَّ، وَلا نُورانِيَّ، وَلا رُوحانِيَّ، وَلا نَفْسانِيَّ، وَلا يُخْلَى مِنْهُ مَوْضِعٌ، وَلا يَسَعُهُ مَوْضِعٌ، وَلا عَلى لَوْنٍ، وَلا عَلى خَطَرِ قَلْبٍ، وَلا عَلى شَمِّ رائِحَةٍ، مَنْفِيٌّ مِنْ هذِهِ الأَشْياءِ.

علی (علیه‌السلام) فرمود: تأویل «صمد» این است که: نه اسم دارد، نه جسم، نه مثل، نه شباهت، نه صورت، نه تمثال، نه حدّ دارد، نه حدود، نه موضع، نه مکان، نه «کجا»، نه «چگونه»، نه «اینجا»، نه «پُر»، نه «خالی»، نه ایستادن، نه نشستن، نه سکون، نه حرکت، نه ظلمانی، نه نورانی، نه روحانی، نه نفسانی؛ نه جایی از او خالی است، و نه جایی می‌تواند او را در خود جای دهد، نه رنگ دارد، نه به خاطری خطور می‌کند، نه بویی از او شنیده می‌شود؛ از همه‌ی این امور منزه و نفی شده است.

وَإِنَّ ذٰلِكَ مَعْنَى الْوَاقِعِ الَّذِي لا يُعَادِلُهُ مَعْنَى الإِشَارَاتِ،

و این، معنای واقع است، آن معنایی که هیچ معنای اشاری با آن برابر نمی‌شود،
وَلا يُسَاوِيهِ حُكْمًا فِي الدَّلَالَاتِ،

و هیچ حکمی در دلالت‌ها با آن هم‌سنگ نیست،
وَلا يُحِيطُ بِعِلْمِهِ أَحَدٌ إِلَّا مَنْ عَرَفَ مَوَاقِعَ الصِّفَةِ، وَبَلَغَ قَرَارَ الْمَعْرِفَةِ،

و هیچ‌کس به علم آن احاطه ندارد، مگر آن‌که مواقع صفات را بشناسد و به قرار معرفت برسد.
فَإِنَّ هُنَالِكَ يُشَاهَدُ الْحُكْمُ بِالْعِيَانِ، لِتَبْيِينِ الْبَيَانِ.

آنگاه است که حکم با مشاهده‌ی عیانی مشاهده می‌شود، برای تبیین روشنِ بیان.

وَإِنَّ ذٰلِكَ: الْبَسْمَلَةُ:

و آن، بسم‌الله است، در صورت‌های گوناگونش:
«وَكَفَى بِاللهِ وَلِيًّا»،
«وَكَفَى بِاللهِ نَصِيرًا»،
«وَكَفَى بِاللهِ حَسِيبًا»،
«وَكَفَى بِاللهِ عَلِيمًا»،
«وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلًا»،
«وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا»،
«وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا»،
«وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا»،
«وَكَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ، وَكَانَ اللهُ قَوِيًّا عَزِيزًا.»

وَإِنْ كَانَ لَكَ عَدُوٌّ، فَاسْجُدْ فِي آخِرِ اللَّيْلِ عَلَى طِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ،

و اگر دشمنی داری، در انتهای شب بر گلِ قبر حسین (ع) سجده کن،
وَقُلْ فِي سُجُودِكَ مِائَةَ مَرَّةٍ:

و در سجده‌ات صد بار بگو:
يَا مُبِيدَ الْجَبَّارِينَ، وَيَا مُبِيدَ الظَّالِمِينَ،
إِنَّ فُلَانًا آذَانِي، فَخُذْ لِي حَقِّي مِنْهُ،

فلان (نام دشمن را ذکر کن) مرا آزار داد، پس حقم را از او بستان»،
فَإِنَّ اللهَ يَنْتَقِمُ عَنْهُ فِي الْحِينِ، وَكَفَى بِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلِيًّا.

که بی‌درنگ خداوند از او انتقام می‌گیرد، و همو برای مؤمنان، ولیّ کافی است.

وَلِكُلِّ حَرْفٍ مِنْ هذِهِ الْحُرُوفِ مَعْنًى،

و هر یک از این حروف، معنایی دارد.

هَا أَنَا ذَا أُشِيرُ إِلَيْهِ بِطَرْفِ الْحَقِيقَةِ.

اینک من با گوشه‌ای از حقیقت به آن اشاره می‌کنم.

فـ«هُوَ» [الاسمُ] الأَعْظَمُ،

«هو»، اسم اعظم است،

وَالرَّمْزُ الْمُنَمْنَمُ، الَّذِي لَمْ يَدْعُ اللهَ بِهِ أَحَدٌ مُخْلِصًا لِوَجْهِهِ إِلَّا أَجَابَهُ اللهُ،

رمزی تزئین‌شده و رازناک، که هیچ‌کس خدا را با آن از سر اخلاص نخوانده، مگر آن‌که اجابت شده،

وَلٰكِنْ مَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ،

اما حس هر موهومی از درکش محجوب است.

مُسْتَتِرٌ غَيْرُ مُسْتَرٍ،

پنهان است ولی نه در ستر حسی،

فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً، عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا،

او را کلمه‌ای تام قرار داد، با چهار جزء هم‌زمان،

لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الآخَرِ.

که هیچ‌یک بر دیگری مقدم نیست.

فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةً، اسْمًا لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا،

از این چهار، سه را به‌سبب نیاز خلق آشکار ساخت،

وَحَجَبَ وَاحِدًا مِنْهَا، وَهُوَ الِاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ.

و یکی را پوشیده داشت، و آن اسم مکنون و مخزون است.

فَهٰذِهِ الأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ:

این اسم‌هایی که آشکار شده‌اند:

فَالظَّاهِرُ هُوَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى،

ظاهرشان «الله تبارک و تعالی» است،

وَسِرُّ سُبْحَانَهُ: لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هذِهِ الأَسْمَاءِ أَرْبَعَةُ أَرْكَانٍ،

و سرّ سبحان، این است که برای هر یک از این اسم‌ها، چهار رکن آفرید،

فَذٰلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا،

که در مجموع می‌شود دوازده رکن.

ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فِعْلًا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا،

سپس برای هر رکن، سی اسم فعلی آفرید که به آن منسوب‌اند.

إِلَى أَنْ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

تا آنجا که فرمود:

«قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».

«بگو: خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید، هرکدام را که بخوانید، برای اوست اسم‌های نیکو».

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ [اسمُ] الْجَلَالَةِ،

سپس پس از آن، اسم جلاله [یعنی: الله] قرار دارد،

وَهُوَ اسْمُ الْهُوِيَّةِ الْمُهَيْمِنَةِ عَلَى كُلِّ مَا دَقَّ وَجَلَّ،

و آن، اسم هویت است که بر همه‌ی آن‌چه خرد و کلان است، مسلط و مهیمن می‌باشد.

وَإِنَّ عِدَّتَهُ سِتَّةٌ وَسِتُّونَ [بِالْعَدَدِ] الْكَبِيرِ،

عددی که برای آن در نظر گرفته شده، شصت‌وشش است (برحسب عدد کبیر)؛

وَبِالْأَوْسَطِ: اثْنَا عَشَرَ عَدَدًا،

و در نظام عدد اوسط، دوازده عدد دارد؛

وَبِالصَّغِيرِ: ثَلَاثَةُ أَعْدَادٍ.

و در نظام عدد صغیر، سه عدد.

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ اسْمُ اللهِ: «أَحَد»،

سپس پس از آن، اسم الله: «أحد» است،

وَهُوَ اسْمُ الْأَحَدِيَّةِ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا [مَوْلَانَا] عَلِيٌّ (عليه السلام) فِي دُعَائِهِ،

و این همان اسم احدیّت است که مولای ما علی (ع) در دعای خود به آن اشاره فرمود،

حَيْثُ قَالَ (عَزَّ ذِكْرُهُ):

آنجا که گفت (عزّ ذکره):

«اللَّهُمَّ أَدْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِيَّتِكَ، وَطَمْطَامِ يَمِّ وَحْدَانِيَّتِكَ.»

«خدایا، مرا در ژرفای دریای احدیتت و در طوفان یمّ وحدانیتت وارد کن».

وَلَيْسَ الْمُرَادُ ذَاتَ الرَّبِّ،

و مراد از «احدیّت»، ذات رب نیست،

بَلِ الْمُرَادُ: ظُهُورُ أَحَدِيَّتِهِ الْمُتَجَلِّيَةِ فِي عَالَمِ اللَّاهُوتِ،

بلکه ظهور احدیّت اوست در عالم لاهوت.

وَإِنَّ عِدَّتَهُ: ثَلَاثَةَ عَشَرَ [بِالْكَبِيرِ]،

عدد این اسم در شمارش کبیر، سیزده است؛

وَبِالْأَوْسَطِ وَالصَّغِيرِ: أَرْبَعَةٌ.

و در شمارش اوسط و صغیر، چهار است.

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ اسْمُ اللهِ الأَكْبَرُ،

سپس پس از آن، اسم الله اکبر قرار دارد،

الَّذِي أَشَرْتُ فِي مَعْنَاهُ إِلَى بَعْضِ حِكْمَتِهِ مِنْ قَبْلُ،

همان که پیش‌تر به برخی از حکمت‌های آن اشاراتی کرده‌ام.

وَإِنَّ ذٰلِكَ الِاسْمَ فِي رُتْبَةِ الْهُوِيَّةِ،

و این اسم، در مرتبه‌ی هویت است،

مُؤَخَّرٌ عَنْ سَاحَةِ قُرْبِ الأَزَلِ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى اسْمِ «الأَوَّلِ»، بِحِجَابٍ وَاحِدٍ.

آخرین نفر از میدان ابدیت نزدیک، یک حجاب از آن پوشیده‌تر و در مقام تأخر است از ساحت قرب ازل.

ثُمَّ اسْمُ اللهِ: «الصَّمَد»،

سپس اسم الله «الصمد» است،

الَّذِي كَانَ مَعْنَاهُ:

که معنای آن چنین است:

أَنَّهُ مَقْطُوعَةُ الْكُلِّ عَنِ السَّبِيلِ،

او آن است که همه از راه به سوی او منقطع‌اند؛

لَا يَدْخُلُ فِيهِ شَيْءٌ، وَلَا يَخْرُجُ مِنْهُ شَيْءٌ،

نه چیزی به او داخل می‌شود، و نه چیزی از او خارج می‌گردد؛

وَهُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ.

و اوست بزرگ و متعالی.

وَلَقَدْ قَالَ الإِمَامُ فِي تَفْسِيرِ «الصَّمَد»، عَلَى مَا فِي [الكَافِي]:

و امام در تفسیر «الصمد»، بر پایه‌ی نقل از الکافی فرمود:

«عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ،

از جابر روایت شده که از ابا جعفر (امام باقر علیه‌السلام) درباره چیزی از توحید پرسیدم،

فَقَالَ: إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَسْمَاؤُهُ الَّتِي يُدْعَى بِهَا،

فرمود: خداوند تبارک و تعالی اسم‌هایی دارد که با آن‌ها خوانده می‌شود،

وَتَعَالَى فِي عُلُوِّ كُنْهِهِ، وَاحِدٌ، تَوَحَّدَ بِالتَّوْحِيدِ فِي تَوَحُّدِهِ،

و او در بلندای کنه وجودش واحدی یگانه است، که در یگانگی‌اش با توحید، متوحّد است،

ثُمَّ أَجْرَاهُ عَلَى خَلْقِهِ،

سپس این توحید را بر خلق جاری ساخت،

فَهُوَ وَاحِدٌ، صَمَدٌ، قُدُّوسٌ،

پس اوست واحد، صمد، قدوس،

يَعْبُدُهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَيَصْمُدُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ،

که هر چیز او را می‌پرستد، و هر چیز به سوی او روی می‌آورد و پناه می‌برد،

وَوَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا.»

و او همه چیز را در علم خویش احاطه کرده است.

وَإِنَّ عِدَّتَهُ: مِائَةٌ وَأَرْبَعَةٌ وَثَلَاثُونَ عَدَدًا بِالْكَبِيرِ،

و همانا عدد آن (اسم)، برحسب عدد کبیر، ۱۳۴ است؛

وَبِالْأَوْسَطِ: سَبْعَةَ عَشَرَ،

و در عدد اوسط، ۱۷ عدد دارد،

وَبِالصَّغِيرِ: ثَمَانِيَةُ أَعْدَادٍ،

و برحسب عدد صغیر، هشت عدد.

فَاقْرَأْ فِي كُلِّ حِينٍ،

پس آن را در هر زمان بخوان،

فَإِنَّ لَهُ تَأْثِيرًا فِي السُّرِّ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ.

زیرا که آن، در سرّ میان انسان و خدا تأثیر دارد.

وَإِنَّ هٰذِهِ الْأَسْمَاءَ الْخَمْسَةَ :مَرَاتِبُ التَّوْحِيدِ لِأَهْلِ الْجِنَانِ فِي مَقَامِ الْوَصْفِ.

و این پنج اسم الهی، مراتب توحید اهل بهشت‌اند در مقام وصف الهی.

وَإِذَا تُلَاحِظْ مَعَ ثَلَاثَةِ أَسْمَاءٍ {تَنْزِيهِيَّةٍ}،

و اگر این اسامی را با سه اسم تنزیهی نیز ملاحظه کنی،

فَتَجِدْ بِالْعِيَانِ :أَبْوَابَ الْجِنَانِ،

به‌چشم خود خواهی دید که دروازه‌های بهشت بر تو گشوده می‌شود،

وَهُوَ قَوْلُهُ (عَزَّ ذِكْرُهُ) :«لَمْ يَلِدْ»،

که همانا فرمایش خداوند متعال است: «لَمْ يَلِدْ» (نه زاییده است).

وَإِنَّ عِدَّتَهُ: مِائَةٌ وَأَرْبَعَةَ عَشَرَ عَدَدًا.

و عدد این واژه در حساب کبیر، ۱۱۴ است.

وَلَقَدْ أَرَادَ اللهُ مِنْ هٰذِهِ الْكَلِمَةِ :تَنْزِيهَ ذَاتِهِ عَن وَصْفِ الْعِلِّيَّةِ،

و خداوند با این واژه خواست تا ذات خویش را از نسبت علّیت منزّه سازد،

رَدًّا عَلَى الَّذِينَ جَعَلُوا الذَّاتَ عِلَّةَ الْعِلَلِ،

در ردّ کسانی که ذات را علت‌العلل پنداشته‌اند،

لِأَنَّ: «الْعِلَّةُ هِيَ صُنْعُهُ، وَهُوَ لَا عِلَّةَ لَهُ»،

زیرا که :علت، صنع اوست، و او هیچ علتی ندارد.

حَتَّى أَنْطَقَ بِذٰلِكَ أَلْسِنَةَ أَوْلِيَائِهِ.

تا آن‌جا که زبان اولیای الهی را به نطق با این حقیقت وا داشت.

وَلَوْ كَانَ الذَّاتُ هِيَ الْعِلَّةَ،

و اگر ذات را علت می‌پنداشتیم،

لَزِمَ الْاقْتِرَانُ وَالتَّشَابُهُ.

لازم می‌آمد که میان خالق و مخلوق نوعی اقتران و مشابهت برقرار باشد.

فَسُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، أَبْدَعَ الْمَشِيَّةَ لَا مِنْ شَيْءٍ، بِنَفْسِهَا،

پس منزه و متعالی است او! مشیت را از هیچ چیز، به‌واسطه‌ی خویش آفرید،

وَجَعَلَهَا عِلَّةَ مَا سِوَاهَا، مِنْ دُونِ أَنْ يَقَعَ مِنْ ذَاتِهِ عَلَيْهَا شَيْءٌ.

و آن را علت دیگر اشیاء قرار داد، بی‌آن‌که از ذات او بر آن چیزی وارد گردد.

فَسُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشَبِّهُونَ فِي مَعْرِفَتِهِ، عُلُوًّا كَبِيرًا.

پس سبحان الله! او منزه‌تر است از آن‌چه که مشبّهان در مقام شناخت او می‌گویند، و فراتر از قیاسی است که با مخلوقات شود.

ثُمَّ قَوْلُهُ (عَزَّ ذِكْرُهُ) :«لَمْ يُولَدْ»،

سپس فرموده‌ی اوست: «لَمْ يُولَدْ» (و زاده نشده است).

وَإِنَّ عِدَّتَهُ: مِائَةٌ وَعِشْرُونَ، بِحِسَابِ الْمَعْرُوفِ عَلَى عَدَدِ الْكَبِيرِ.

و عدد آن بر حسب عدد کبیر، ۱۲۰ است.

وَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ :تَقْدِيسُهُ عَنْ حُكْمِ الرَّبْطِ وَالاقْتِرَانِ مَعَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، رَدًّا عَلَى الَّذِينَ زَعَمُوا الرَّبْطَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ.

و مقصود از این جمله، تقدیس او از هرگونه ارتباط و اقتران با سایر اشیاء است، در ردّ بر کسانی که می‌پندارند میان حق و خلق نوعی ارتباط هست.

فَتَعَالَى اللهُ عَنْ ذٰلِكَ، لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ شَيْءٌ، كَمَا لَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَهُوَ حَقٌّ صِرْفٌ،

خداوند متعالی است از این پندار؛ چرا که نه چیزی از او بیرون می‌آید، و نه چیزی به او وارد می‌شود. او حقیقتی صرف،

وَذَاتٌ سَاذَجٌ بَحْتٌ،

او حقیقتی صرف، ذاتی بسیط، مطلق، و بی‌هیچ شائبه‌ی ترکیب یا ارتباط است؛

وَكَافُورُ عَيْنٍ مَحْضٍ،

او چشمه‌ای ناب همانند کافورِ خالص است؛

وَمَا سِوَاهُ :خَلْقٌ.

و آن‌چه جز اوست، خلقت است و مخلوق

وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا رَبْطٌ، وَلَا دُونَهُمَا شَيْءٌ.

نه میان خالق و مخلوق ربطی هست، و نه چیزی در میان‌شان حائل است.

وَإِنَّ الَّذِينَ يَظُنُّونَ فِي حُكْمِ الذَّاتِ كَلِمَةَ الرَّبْطِ،

و کسانی که در مقام ذات الهی، از ارتباط و نسبت سخن می‌گویند،

فَكَأَنَّمَا أَشْرَكُوا بِرَبِّهِمْ،

چنان‌اند که گویی به پروردگار خود شرک ورزیده‌اند،

وَأَنْكَرُوا كَلِمَةَ التَّوْحِيدِ فِي هٰذِهِ السُّورَةِ.

و کلمه‌ی توحید را که در این سوره آمده، انکار کرده‌اند.

لَيْسَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْعِلْمِ،

آنان از علم هیچ بهره‌ای ندارند،

وَإِنْ هُمْ لَمْ يَتُوبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ،

و اگر به سوی پروردگار خود توبه نکنند،

فَمَأْوَاهُم نَارُ جَهَنَّمَ،

سرانجام‌شان آتش دوزخ است،

وَهُمْ الْيَوْمَ لَا يَشْعُرُونَ.

و اینک بی‌خبر از آن‌اند.

ثُمَّ قَوْلُهُ (عَزَّ وَجَلَّ) :«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.»

و سرانجام، فرموده‌ی اوست: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (و هیچ کس همتا و هم‌شأن او نبوده است).

ثَلاثَةَ مِائَةٍ وَواحِدَ عَشَرَ،

تعداد [حروف آیه] «ولم یکن له کفوا أحد» برابر با سیصد و یازده (۳۱۱) است.

وَلَقَدْ أَنْزَلَ اللهُ هذِهِ الْكَلِمَةَ وَأَشْباهَها فِي الْقُرْآنِ،

و به‌راستی که خداوند این واژه و امثال آن را در قرآن نازل فرمود،

لِمَكْنَةِ الْقُلُوبِ وَالْأَوْهامِ، وَإِفْكِ النُّفُوسِ وَالْأَجْسامِ،

برای تثبیت دل‌ها و تصفیهٔ اوهام، و زدودن دروغ‌ها از نفس‌ها و بدن‌ها،

لِما زَعَمُوا فِي صُوَرِ السِّجِينِ ما لا حَقِيقَةَ لَهُمْ فِي كِتابَةِ الْعِلِّيِّينَ،

زیرا کسانی دربارهٔ صورِ سفلی (سجین) پندارهایی داشتند که در کتاب علیین (کتاب مقدس الهی و ملکوتی) هیچ حقیقتی ندارد.

وَإِلّا فَلَيْسَ لِلهِ كُفُوًا وَلا شَرِيكًا، لِيَنْفِيَ عَنْهُ،

در واقع، برای خداوند نه کفوی (همتا و همسانی) هست و نه شریکی، تا نیازی باشد آن را نفی کند.

بَلْ هذَا التَّقْدِيسُ الصِّرْفُ وَالتَّنْزِيهُ الْبَحْتُ فِي مَقامِ النَّفْيِ عِنْدَ اللهِ،

بلکه این تقدیس مطلق و تنزیه ناب در مقام نفیِ توهمات بشری در مورد خداوند است،

كَوَصْفِ الْعَبْدِ فِي مَقامِ النَّعْتِ،

همان‌گونه که وصف بندگان در مقام نعت و صفت مطرح می‌شود.

كَقَوْلِهِ عَزَّ ذِكْرُهُ: "قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ"، بِلا جِهَةِ اشْتِراكٍ وَلا اتِّحادٍ،

چنان‌که خداوند فرمود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، بی‌آنکه جهتی از اشتراک یا اتحادی در کار باشد.

فَكَمَا أَنْزَلَ اللهُ فِي قَوْلِهِ: "اللهُ الصَّمَدُ"، لِإِثْباتِ الْقُلُوبِ بِالِاعْتِرافِ بِصَمَدانِيَّتِهِ،

همان‌گونه که خداوند آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» را نازل فرمود برای تثبیت دل‌ها با پذیرش صمدانیت او،

فَكَذلِكَ أَنْزَلَ اللهُ قَوْلَهُ: "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ"،

همین‌گونه نیز آیهٔ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» را نازل فرمود

لِما يَقَعُ فِي الْأَوْهَامِ مِنَ الْإِفْكِ الْباطِلِ،

برای ردّ پندارهای باطل که در اوهام می‌افتد

وَإِلّا، فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَكانَ أَعَزَّ وَأَجَلَّ وَأَعْظَمَ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِالْوَصْفِ، أَوْ يُنَزَّهَ بِالْإِفْكِ،

وگرنه، خداوند عزیز و جلیل و بزرگ‌تر از آن است که به وصف بشری شناخته شود یا به اوهام تنزیه گردد؛

لِأَنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ لَدَيْهِ سَواءٌ، وَكِلْتاهُما مَخْلُوقٌ فِي مُلْكِهِ،

زیرا نور و ظلمت نزد او برابرند و هر دو مخلوق در قلمرو ملک اویند

وَدالٌّ عَلى كَمالِ صُنْعِهِ، وَمَرْدُودٌ إِلى حُدُودِ إِبْداعِهِ،

و دلالت بر کمالِ صنع و بازگشتشان به مرزهای ابداع او دارند.

حَيْثُ قالَ عَلِيٌّ فِي خُطْبَةِ الْيَتِيمِيَّةِ: "إِنْ قُلْتَ مِمَّ هُوَ، فَقَدْ بَايَنَ الْأَشْياءَ كُلَّهَا، فَهُوَ هُوَ."

همان‌گونه که علی [علیه‌السلام] در خطبهٔ یتیمیه فرمود: «اگر بگویی: از چه چیزی است؟ پس او با همهٔ اشیاء متفاوت است؛ زیرا او خودِ او است.»

وَلَقَدْ يَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ تَنْزِيهُ بَارِئِهِ وَتَقْدِيسُ رَبِّهِ، مِنْ كُلِّ وَصْفٍ يَعْرِفُهُ أَوْ لَا يَعْرِفُهُ خَلْقُهُ، وَهُوَ عِنْدَهُ مَعْدُومٌ صِرْفٌ، وَإِفْكٌ مَحْضٌ.

بر بندگان واجب است که آفرینندهٔ خود را تنزیه کنند و پروردگارشان را تقدیس نمایند، از هر وصفی که خلق او بشناسند یا نشناسند، چرا که این اوصاف نزد او (خداوند) نابود مطلق‌اند و دروغی محض.

وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي الْقُدْرَةِ وَأَمْثَالِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْمَحْمُودَةِ وَالْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى.

و همین حکم دربارهٔ صفت قدرت و مانند آن از صفات ستوده و نام‌های نیکو (اسماء الحسنی) جاری است.

وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ عِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ.

و نیز این حکم نزد اهل بیان چنین است.

وَعَلَى هذَا قَالَ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ:

"أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ اللهِ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، وَشَهَادَتُهُمَا جَمِيعًا بِالتَّشْبِيهِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَوَّلِ."

و بر همین اساس، علی (علیه‌السلام) فرمود:

«آغاز دین، شناخت خداست، و کمال شناخت او، یگانگی اوست، و کمال یگانگی‌اش، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که از موصوف جداست، و خود موصوف نیز گواه است که غیر از صفت است، و هر دو شهادت می‌دهند به تشبیهی که از او. جل‌جلاله. ممتنع است.»

فَمَنْ وَصَفَ اللهَ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ، وَمَنْ قَالَ: كَيْفَ؟ فَقَدْ أَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَى مَا؟ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ، وَمَنْ قَالَ: مَا هُوَ؟ فَقَدْ نَعَتَهُ، وَمَنْ قَالَ: إِلَى مَا؟ فَقَدْ غَايَاهُ.

پس هر که خدا را وصف کند، او را محدود ساخته؛ و هر که او را محدود سازد، او را شمارش کرده؛ و هر که او را شمارش کند، ازلیت او را باطل کرده است.

و هر که بگوید: «چگونه است؟» او را توصیف کرده؛ و هر که بگوید: «در چیست؟» او را درون چیزی فرض کرده؛ و هر که بگوید: «بر چه چیزی است؟» از او نادانی ورزیده؛

و هر که بگوید: «کجاست؟» مکان را بر او جاری ساخته؛ و هر که بگوید: «چیست؟» برای او ماهیت قائل شده؛ و هر که بگوید: «تا به کجا؟» برای او غایت در نظر گرفته است.

عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ، وَخَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ، وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ. او داناست، آن‌گاه که هیچ دانسته‌ای نبود؛

او داناست، آن‌گاه که هیچ دانسته‌ای نبود؛ آفریننده است، زمانی که هیچ مخلوقی نبود؛ و پروردگار است، پیش از آن‌که پروریده‌ای باشد.

وَكَذَلِكَ رَبُّنَا فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ.

و به‌راستی پروردگار ما والاتر از آن است که وصف‌کنندگان او را توصیف کنند.

فَإِذَا عَرَفْتَ مَا عَرَّفْتُكَ بِهِ، مِنْ رَشَحَاتِ بَحْرِ التَّجْرِيدِ، وَقَطَرَاتِ مَاءِ لُجَجِ التَّفْرِيدِ،

آنگاه که آنچه را به تو شناساندم. از رَشحه‌هایی از دریای تجرید و قطراتی از آبِ ژرفای تفرید. بشناسی،

لِتَعْرِفَ أَنَّ حِينَ [قَرَأْتَكَ] سُورَةَ التَّوْحِيدِ، أَنَّ اللهَ رَبَّكَ، يَصِفُ نَفْسَهُ لَكَ، بِكَ، بِإِبْدَاعِهِ فِيكَ، بِمَا تَجَلَّى لَكَ، بِكَ، فِي كَيْنُونِيَّتِكَ، مِنْ دُونِ كَيْفٍ وَلَا إِشَارَةٍ.

تا دریابی که چون سوره توحید را تلاوت می‌کنی، خداوند پروردگار تو، خود را برای تو توصیف می‌کند، به واسطه‌ی تو، با آفرینشش در درون تو، بدان‌گونه که بر تو تجلّی کرده است، به واسطه‌ی تو، در هستی تو، بی‌هیچ چگونگی و بی‌هیچ اشاره‌ای.

وَلَوْ تَنْظُرُ بِالْوَاقِعِ، وَكَشَفَ اللهُ الْغِطَاءَ عَنْ طَلْعَةِ فُؤَادِكَ،

و اگر به واقع بنگری، و خداوند پرده را از سیما و درون دلت برگرفته باشد،

لَتَرَى مَقَامَاتِ أَهْلِ الْجِنَانِ الثَّمَانِيَةِ فِي هَذِهِ السُّورَةِ، وَحَظَّ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَمَا قَدَّرَ اللهُ لَهُمْ مِنَ النَّعِيمِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا زَوَالَ لَهُ.

بی‌گمان جایگاه‌های هشت‌گانهٔ بهشتیان را در این سوره خواهی دید، و بهرهٔ هر یک از آنان را، و آنچه خداوند برایشان از نعیم جاویدان که هرگز زوال نمی‌پذیرد، مقدّر فرموده است.

وَلَكِنَّ الْيَوْمَ لَسْتَ أَهْلًا لِذَلِكَ.

اما امروز، شایستهٔ آن مقام و شهود نیستی.

وَاسْتَغْفِرِ اللهَ رَبَّكَ، وَإِنْ لِمِثْلِ هَذَا، فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ.

و از پروردگارت آمرزش بطلب؛ و برای چنین [معرفت و شهودی] است که کوشندگان باید بکوشند.

سُبْحَانَ رَبِّكَ، رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

پاک و منزّه است پروردگارت، پروردگار عزت، از آنچه وصف‌کنندگان درباره‌اش می‌گویند. و درود بر پیامبران، و ستایش خاص خداوند، پروردگار جهانیان است.

فهرست ارجاعات تفسیر سوره توحید حضرت باب:

ارجاعات قرآنی (آیات صریح و اشارات ضمنی)

١. الأنعام، ٦:٩١ –«وما قدروا الله حق قدره»

٢. الملك، ٦٧:٣–٤ –«ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت»

٣. الإسراء، ١٧:١١٠ –«قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن...»

۴. النساء، ٤:٤٥ –«وكفى بالله ولياً»

۵. النساء، ٤:٧٠ –«وكفى بالله نصيراً»

۶. النساء، ٤:٧٩ –«وكفى بالله شهيداً»

٧. النساء، ٤:١٦٦ –«وكفى بالله عليماً»

٨. النساء، ٤:١٣٢ –«وكفى بالله وكيلاً»

٩. الأحزاب، ٣٣:٢٥ –«وكفى الله المؤمنين القتال»

١٠. الأحزاب، ٣٣:٣٩ –«وكفى بالله حسيباً»

١١. الأحزاب، ٣٣:٣ –«وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً»

١٢. الأحزاب، ٣٣:٤٨ –«وكفى بالله وكيلاً»

١٣. الفرقان، ٢٥:٣١ –«وكفى بربك هادياً ونصيراً»

١٤. الإسراء، ١٧:٦٥ –«وكفى بربك وكيلاً»

١٥. الإسراء، ١٧:١٧ –«كم أهلكنا من القرون من بعد نوح»

١٦. النساء، ٤:٦ –آيات در مورد وكيل و كفى بالله

١٧. النساء، ٤:٨١ –«يقولون طاعة فإذا برزوا...»

١٨. النساء، ٤:١٧١ –اشارات به توحيد و عيسى (ع)

١٩. الفتح، ٤٨:٢٨ –«هو الذي أرسل رسوله بالهدى...»

٢٠. الصافات، ٣٧:١٨٠ –«سبحان ربك رب العزة عما يصفون»

احاديث و روايات شيعى و اهل سنت

٢١. الخصال، شيخ صدوق » –قل هو الله أحد نصف القرآن...»

٢٢. تفسير قمى –«سورة التوحيد هي سرّ القرآن...»

٢٣. صحيح بخارى، فضائل القرآن –«حبك إياها أدخلك الجنة»

٢٤. صحيح مسلم، كتاب الصلاة –«قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن»

٢٥. الكافى، ج١، كتاب التوحيد، باب الحروف –«خلق الله أسماء الحروف...»

٢٦. الكافى، ج١، كتاب التوحيد، باب الإرادة –«خلق الله المشية بنفسها...»

٢٧. الكافى، ج١، باب أن الأئمة نور الله –«نحن أسماء الله الحسنى...»

٢٨. الكافى، ج١، كتاب التوحيد، باب تأويل الصمد، حديث ٢ –«الصمد لا اسم ولا جسم...»

۲۹. الكافی، ج۱، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، حدیث ٦، ص۱۸۹ –«إن الله تبارك وتعالى واحد...»

۳۰. التوحید، شیخ صدوق، باب تفسیر "کل شیء هالك إلا وجهه – "«بعبادتنا عبد الله...» (احادیث ۸ و ۹)

۳۱. الکافی، کتاب الحجة، حدیث "حدیثهم صعب مستصعب – "ج۱، ص٤٦٦

۳۲. بحار الأنوار، ج۳، باب التوحید ونفي الشریك...، حدیث ۲۱

۳۳. بحار الأنوار، ج۸، حدیث الأعراف – حدیث ١٤ –«نحن الأعراف...»

۳۴. بحار الأنوار، ج۹۵، عمل ماء نیسان، حدیث ۲ –حدیث نبوی درباره دعاهای باران نیسان

۳۵. حدیث مشهور: "لو علم أبو ذر – "...الکافی، تفاسیر عرفانی، مستدرک الحاکم

۳۶. حدیث: "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق – "مصباح الشریعة، عرفانی

۳۷. خطبة الیتمیة » –إن قلت مم هو فقد باین...» (منسوب به علی ع، موجود در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، ج۸، ص۲۱۷)

متون عرفانی، تفسیری و تأویلی

۳۸. مشارق أنوار الیقین، رجب برسی –تحلیل سوره توحید و الفاظ مانند «النقطة تحت الباء»

۳۹. الحکم العطائیة، ابن عطاء الله –اشاره‌های عرفانی به مراتب توحید

۴۰. تاریخ بغداد، خطیب بغدادی –گزارشات عرفانی منسوب به علی (ع)

۴۱. دعای صباح یا دعای قاموس (سیفی صغیر) » –اللهم أدخلني في لجّة بحر أحدیتك...»

۴۲. رسالة في الغناء – آثار حضرت باب –شرح مشیت، علة صنع، اراده و صدور از مشیئه

۴۳. توقیعات حضرت باب، محمد سعید أردستانی –در موضوع خلق مشیت

۴۴. تحلیل عرفانی–باطنی حروف (نظام النقطة، الألف، الهاء) –در آثار قونوی، ابن عربی، شارحان فصوص

بررسی اولیه تفسیر سوره توحید حضرت نقطه اولی:

«هُوَ»؛ اسم اعظم

لفظ «هُوَ»، در ساختار زبان قرآنی، رمزی سِری است که نه به عنوان ضمیر اشاره‌گر صرف، بلکه در افق معنایی‌ای متعالی ظاهر می‌شود که در آن، وجود محض و نامتناهی از هر گونه تعین مفهومی فراتر می‌رود. در ادبیات عرفانی و متون فلسفی، این واژه حاکی از «ذات غایب از ادراک» است؛ آن‌چنان‌که ابن عربی آن را «ضمیر غیب» می‌نامد، و به تعبیر او، «هُوَ» اشارت به مرتبه‌ای دارد که در آن، هیچ تعیّن یا تمثّلی ممکن نیست، بلکه صرف ظهور وجودِ مطلق است در پرده‌ی غیاب مطلق. در نگاه حکمت متعالیه، می‌توان «هو» را رمز «وجود صرف» دانست؛ وجودی که عین تحقق است، و نه در بندِ هرگونه ماهویتی. در این معنا، می‌توان آن را نزدیک دانست به "وجود حقیقی بالذات" ملاصدرای شیرازی، که به هیچ تعین ذاتی درنمی‌آید و همواره در خفا و غیبت ذات خود باقی است.

مطابق حدیث معروف، هیچ‌کس خدا را با اسم اعظم «هو» از سر اخلاص نخوانده جز آن‌که دعایش مستجاب شده؛ و این خود، اشارت به آن است که «هو» در مقام اسم، نه اشاره به تعیّن مفهومی، بلکه تجلی تام وجودِ مطلق است. «هو»، نه وصفی است از ذات، و نه بازتابی از صفات، بلکه گواهی بر غیبت مطلق و حضور عینِ وجود است؛ حضور بی‌چهره‌ای که با هرگونه ادراک مفهومی تنافی دارد. و از این‌روست که به تعبیر متفکران اسلامی، «هو» نه در حصار ادراک حسی جای می‌گیرد، و نه در قبضه‌ی ادراک وهمی. بلکه، پنهان است از آن‌رو که فراتر از امکان هرگونه شهود مفهومی است؛ و مستور است نه به‌خاطر غیاب، بلکه به‌خاطر شدت ظهور و اطلاق وجود. چنان‌که ملاصدرا در مباحث «وجود منبسط» و ظهورات اسمائی بدان اشاره دارد، «هو» مرتبه‌ی تجلیِ بی‌نقابِ وجود است پیش از هرگونه تعیّن اسمی؛ و همین ویژگی است که آن را در شمار اسماء باطنی قرار می‌دهد، ولی در عین حال، اسم اعظم نیز هست؛ زیرا تمامی مراتب اسمایی از آن نشأت می‌گیرند.

«اللّه»؛ اسم جلاله، اسم هویت، و کانون همه‌ی اسماء

اسم «اللّه»، که در سنت اسلامی به‌عنوان «اسم جلاله» شناخته می‌شود، نه فقط نامی خاص برای ذات اقدس الهی، بلکه نزد حکمای اسلامی، دالّ بر تمامیت مقام هویت است؛ یعنی «هویتی مطلق» که جامع جمیع اسمای حسنای الهی است. به تعبیر فلاسفه، «اللّه» نه یک اسم در کنار سایر اسماء، بلکه اسم جامع است؛ اسمی که «جمیع الاسماء و الصفات» را در بر دارد و تعیّن اولیه‌ی اطلاق وجود در افق تعین است.

مطابق با حکمت متعالیه و نظام عرفانی ابن عربی، «اللّه» اسمی است که از مقام «غیب‌الغیوب» (هو) به مقام تعیّن اسمایی فرود آمده است. صدرالمتألهین در الأسفار الأربعة «اللّه» را «هویة مهیمنة علی جمیع الهویات» می‌نامد؛ یعنی هویتی که به اعتبار اطلاق و بساطت وجود، بر تمام هستی سیطره دارد و هیچ موجودی از شمول آن بیرون نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱, ج٦، ص٦٣). در این معنا، «اللّه» نه فقط دال بر ذات، بلکه دال بر ظهور ذات در اسماء و صفات نیز هست.

از حیث ساختار لفظی، «اللّه» از ریشه‌ی «أله» گرفته شده است؛ که در معناهای گوناگون، از جمله «فزع الیه»، «عبد»، و «احتجب» آمده است. پس می‌توان گفت که «اللّه» اسمی است که هم دربردارنده‌ی وجه جذبه و فزع (جلال)، هم وجه

عبودیت (جمال)، و هم ستر و خفاء ذات (غیب) است. از این‌رو، برخی متکلمان و عرفا، «اللّه» را اسم ذات می‌دانند، ولی به شرط آن‌که بدانیم این «ذات» هرگز یک مقوله‌ی ماهوی نیست، بلکه هستیِ محض است.

در نگاه عرفانی، همان‌گونه که قونوی در مفتاح الغیب تصریح می‌کند، «اللّه» اشاره به ذات با لحاظ تعین در مقام اسماء دارد: «فاللّه اسم للذات الموصوفة بکل الصفات» (قونوی، ۱۹۸۵، ص٦٨). یعنی، همان ذات غیبی که در «هو» پنهان بود، در «اللّه» در مرز آستانه‌ی تعین ظهور می‌یابد؛ بی‌آن‌که از اطلاق خود کاسته شود.

در هندسه‌ی عددی، که در عرفان عددی یا «علم الحروف» جایگاه ویژه دارد، عدد «اللّه» در حساب ابجد برابر با ٦٦ است، و در نظام وسط، برابر با ۱۲، که نماد دوازده امام در نظام ولایی تشیع تلقی می‌گردد. این دلالت‌های رمزی، ناظر بر ساختار متافیزیکی عالم اسماء و مراتب تجلیات وجود است، نه صرفاً بازی‌های زبانی. عدد ٦٦ همچنین برابر است با جمع مراتب حروفِ حیات، که دلالت بر حضور دائمی و احاطه‌ی وجودی دارد.

در مجموع، «اللّه» همان حضور مطلق وجود در مقام اسماء است؛ نه ذات غیب مطلق، و نه مخلوق محدود. اوست که «مهیمن علی کل ما دق و جلّ»؛ یعنی بر هر آن‌چه خرد و کلان است، قاهر است، و هیچ موجودی نیست جز آن‌که در سایه‌ی تجلی این اسم ظهور یافته باشد. به‌بیان دیگر، «اللّه» حلقه‌ی اتصال میان غیب محض و عالم شهود است، و از همین‌روست که در آغاز «سوره توحید» پس از «هُوَ» آمده است؛ تا از آن «غیبِ بی‌اشاره»، به «تعینِ قابل ذکر» نزول یابد.

«أَحَد»؛ وحدت اطلاقی، تفرید ذاتی، و نفی هرگونه کثرت

واژه‌ی «أَحَد» در نسبت با «اللّه»، یکی از بنیادی‌ترین تعابیر قرآنی در بازنمایی تنزیه مطلق ذات الهی است. تفاوت مفهومی آن با واژه‌ی «واحد» در متون فلسفی و عرفانی اسلامی بسیار کلیدی است: «واحد» وصفی مقایسه‌پذیر و در نسبت با کثرت است؛ یعنی چیزی است که از کثرت انتزاع می‌شود و در عرض دیگران می‌تواند شمارش شود. اما «أحد»، در زبان قرآن و سنت حکمی، دلالت بر یگانگی‌ای دارد که مطلقاً قابل‌تقسیم، تجزیه، یا مقایسه نیست؛ بلکه، فراتر از هر نسبت و تعدد، و در ورای هر گونه تحلیل مفهومی است.

صدرالمتألهین، در مقام تمایز «أحد» از «واحد»، چنین می‌گوید: «واحد» در شمارش کاربرد دارد، اما «أحد» اشاره دارد به ذاتی که مطلقاً از هرگونه کثرت، عددی یا غیرعددی، منزّه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج٦، ص١٤٠)

در مقام تأویلی–عرفانی، «أحد» همان مقام «تفرید» است؛ جایی که نه اسم هست، نه صفت، نه تعیّن، و نه حتی امکان اشارت. ابن عربی در الفتوحات، «أحد» را مرتبه‌ای فراتر از اسماء الهی می‌داند؛ مرتبه‌ای که ذات در آن حتی از ظهورات اسمایی نیز منزّه است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ج۲، ص٤٣). در این مقام، نه مخاطب می‌تواند اشارت کند، و نه متعلق اشارت، قابل تعین است. ازاین‌رو، «أحد» در فلسفه‌ی تنزیهی، همان ظهور بی‌ظهور است؛ تنزیهی‌ترین نقطه‌ی هستی که در آن، خدای متعال از هرگونه نسبت ماهوی یا تعیّن مفهومی پاک است.

دعای منسوب به امام علی (ع)، حاوی تبلور همین فهم است: «اللَّهُمَّ أَدْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِيَّتِكَ، وَطَمْطَامِ يَمِّ وَحْدَانِيَّتِكَ».

در این دعا، «لُجّه‌ی احدیّت» اشاره به عمقی دارد که عقل در آن غرق می‌شود و هر نشانه‌ای از کثرات، تعیّنات، و اشیاء در آن محو می‌گردد. «أحدیت» نه خود ذات است – زیرا ذات، لایدرک است – و نه صفات، زیرا صفات، نشان از مراتب تنزّل دارند. بلکه، احدیت «ظهور بی‌ظهورِ ذات» در مقام لاهوت است؛ جایی که خدا تنها با خودش ظاهر است و نه با غیر، و نه برای غیر.

در مقام فلسفی، می‌توان گفت «أحد» بیانگر نفی هرگونه ماهیت و تعیّن از خداوند است، در امتداد آموزه‌ی "سلب‌محض" که در سنت سلبی‌گرایی افلاطونی، فلوطینی، و سپس در فلسفه‌ی اسلامی (از فارابی تا سهروردی و ملاصدرا) استمرار یافته است.

همچنین در عرفان نظری، به‌ویژه در تعابیر قونوی و داوود قیصری، «أحد» مقام «غیب‌الهویة» است؛ جایی که هنوز هیچ اسم یا ظهوری نیست و همه‌ی اشیاء در حال فنا و محو در ذات‌اند، بدون آن‌که امکان شهود تعیّن برای ناظر باشد. از این‌رو، «أحد» نه‌تنها نفی تشبیه است، بلکه نفی هر نوع تصور است؛ چرا که تصور، مستلزم تمایز است، و در مقام احدیت، هیچ تمایزی وجود ندارد.

«الصَّمَد»؛ وجود قائم بالذّات، استقلال مطلق، و نفی هرگونه نفوذ و افاضه‌پذیری

لفظ «الصَّمَد» در قرآن، تنها یک‌بار آمده است؛ و این بس است که دلالت کند بر سرّی بسیار عظیم. این واژه، همان‌گونه که در منابع لغوی (از جمله ابن‌فارس، ۱۹۹۱، ص۳٦۰) آمده، دلالت بر چیزی دارد که «درون‌ناپذیر»، «توهّم‌ناپذیر»، «توخالی‌ناشدنی»، و «غیرمنفذپذیر» است. در عرف لغوی، صمد آن است که به او پناه می‌برند و هیچ خلأ یا نیازی در او نیست.

اما در تأویل فلسفی و عرفانی، «الصَّمَد» تجلی نهایی استقلال مطلق ذات حق است. مقام «صمدیت»، مرتبه‌ای است که در آن، ذات الهی:

۱. از هرگونه ترکیب وجودی منزّه است؛

۲. از هرگونه پذیرش یا افاضه از غیر منقطع است؛

۳. و هیچ چیزی از او خارج نمی‌شود، زیرا خروج چیزی از او، مستلزم تحول یا تغییر است، و تغییر، از شئون ممکنات است، نه واجب‌الوجود.

در منابع حکمی و عرفانی، از جمله در آثار ملاصدرا، «الصَّمَد» بیانگر آن مرتبه از وجود است که در آن، وجود مطلق، قائم بالذّات است و مقوّمِ ماسوا نیز هست. یعنی، همه‌چیز نیازمند اوست، اما او نیازمند هیچ‌چیز نیست. این تعریف، عین

تعریف «واجب‌الوجود» نزد ابن‌سینا است، اما در تفکر عرفانی–شیعی، به‌ویژه در میراث اهل‌بیت (ع) و حکمت متعالیه، صمدیت، نه‌فقط نفی فقر، بلکه اثبات «غنای ذاتیِ بی‌حد و قید» است؛ و این غنا، مانع از هرگونه نفوذ، افاضه‌پذیری یا تجزّی است.

روایت منقول از امام باقر (ع) در «الکافی»، این معنا را تصریح می‌کند: «هو الله، لم یلد فیورث، و لم یولد فیشارك، و لم یکن له کفواً أحد.» و در جای دیگر: «الصمد هو الذی لا جوف له، و لا مدخل فیه، و لا مخرج منه».

در این بیان، ذات الهی، به‌مثابه‌ی هستی مطلقی که نه چیزی در او داخل می‌شود، و نه چیزی از او خارج می‌گردد، ترسیم می‌شود. این نفی، دقیقاً معادل با نفی هرگونه تأثیر و تأثر است؛ و این، یکی از ارکان اندیشه‌ی «تشکیک در وجود» نزد ملاصدرا است؛ زیرا تنها ذات واجب‌الوجود است که هیچ نحوه‌ی نیاز یا ارتباطی با غیر ندارد، و ماسوی‌الله، همه، در نسبت احتیاج و فقر به او ایستاده‌اند.

ابن عربی نیز در الفتوحات می‌نویسد: «صمد آن است که نه غذا می‌خورد، نه روزی می‌طلبد، نه مکان دارد، و نه چیزی در او قائم است، و نه خود برای دیگری قائم است. این همان کمالِ استقلال وجودی است.» (ابن عربی، ۲۰۰۳، ج۲، ص۵۰)

در سطح عددی، «الصَّمَد» در حساب ابجد، برابر با ۱۳۴ است؛ که در لسان تأویلی عرفا، دلالت بر کمالات اسمایی و استقلال مراتب تنزیه دارد. در تعبیری عرفانی، می‌توان گفت: الصمد، تجلی اسم «غنیّ مطلق» است که در آن، سِرّ تجرید ذاتی به تمام معنا ظهور یافته است.

«لَمْ یَلِدْ»؛ نفی علّیت، ابطال مشابهت، و تثبیت خلوّ ذات از افاضه‌ی ماهوی

عبارت «لَمْ یَلِدْ» (نه زاییده است) در ظاهر، پاسخی است به پندارهای تثلیثی، مشرکانه یا جسمانی درباره‌ی خدای متعال. اما در مقام تأویل عقلی–فلسفی، این آیه، بیانگر یک قاعده‌ی بنیادین در الهیات سلبی و متافیزیکِ توحیدی است :نفی هر نوع علیتِ مستقیم از ذات الهی برای کثرات عالم.

یکی از قدیمی‌ترین مفاهیم در متافیزیک غرب، مفهوم علت‌العلل یا causa causarum است که به افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان چون فلوطین برمی‌گردد. در نزد افلاطون، "خیرِ محض" یا "ایده‌ی اعلی" منشأ هستی همه‌ی موجودات است؛ و در فلوطین، اصل نخستین یعنی واحد (To Hen)، منشأ صدور عقل و نفس است. این روند در فلسفه‌ی اسلامی به‌ویژه نزد فارابی و ابن‌سینا، با مفهوم علت فاعلی اول و صدور ضروری امتداد می‌یابد.

اما پرسش اصلی این است: آیا می‌توان خدا را به‌درستی «علت» دانست؟ و اگر بلی، آیا این نسبت مستلزم نوعی رابطه‌ی مشابهت یا اقتران نیست؟

در فلسفه‌ی غرب، این مفهوم از دوره‌ی قرون وسطی تا دوران مدرن، در معرض نقدهای بنیادین قرار گرفت. مثلاً لایبنیتس با طرح اصل کفایت علیّه (principium rationis sufficientis) می‌کوشد اثبات کند که خدا علت فاعلی و عقلانی نظم

عالم است. اما خود لایبنیتس نیز، در برابر نقدی که از سوی الهیات توحیدی ممکن است وارد شود، آسیب‌پذیر است: چراکه هنوز میان خدا و عالم نوعی رابطه‌ی فاعلی مشابه رابطه‌ی علل طبیعی برقرار می‌کند. در حالی‌که در آموزه‌ی «لَمْ یَلِدْ»، تأکید بر نفی هرگونه تفرّع ماهوی یا صدور ذاتی است، نه فقط نفی تولد جسمانی.

کانت در نقد عقل محض، مفهوم خدا به‌مثابه علت‌العلل را به‌عنوان یک «ایده‌ی تنظیم‌کننده» می‌پذیرد، نه به‌عنوان مفهومی که بتوان آن را با عقل نظری اثبات کرد. او معتقد است که هرگونه نسبت علی بین خدا و جهان، نوعی «انطباق ذهنی بر داده‌های حسی» است و نمی‌توان از آن یک استنتاج متافیزیکی کرد (Kant, 1781/1998, A620/B648).

این نگرش، عملاً الهیات سنتی را به سطح کاربرد اخلاقی تنزل می‌دهد و از نسبت علی واقعی میان خدا و عالم پرهیز می‌کند.

کارل بارث، در الهیات دیالکتیکی خود، خدا را مطلقاً «دیگری» می‌داند؛ یعنی کاملاً غیرقابل‌فهم، غیرقابل‌تحلیل، و حتی غیرقابل‌مقایسه با جهان. او به‌شدت با تلقی‌های فلسفی‌ای که خدا را چون عنصری در زنجیره‌ی علیت درک می‌کنند، مخالفت می‌ورزد؛ و معتقد است این نگاه، خدا را درون شبکه‌ی فهم انسانی و ماهوی قرار می‌دهد (Barth, 1932/2004, p. 250).

در این دیدگاه، شباهت بسیاری با آیه‌ی «لَمْ یَلِدْ» دیده می‌شود؛ زیرا بارث نیز، همچون قرآن، اصرار بر جدایی مطلق بین خالق و مخلوق دارد.

این نفی، در تعارض آشکار است با برخی تلقی‌های متکلمان و حتی فیلسوفانی که ذات حق را «علت‌العلل» می‌دانند. چنان‌که فارابی از ذات الهی به‌عنوان «علت فاعلی اول» یاد می‌کند و نظام صدور کثرات از واجب‌الوجود را بر مبنای صدور ضروری از ذات می‌چیند (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۵۹).

اما در نگاه دقیق عرفانی–شیعی و در اندیشه‌ی تفکیکی توحیدی، این نگره باطل است. زیرا صدور مستقیم معلول از ذات واجب‌الوجود، مستلزم اقتران، مشابهت، و نوعی تجانس میان خالق و مخلوق می‌شود؛ و این همان چیزی است که توحید ناب، آن را باطل می‌شمارد.

در سنت حکمی–شیعی، از جمله در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی، مفهومی از علیت توسعه داده می‌شود که ذات خدا را علتِ فاعله‌ی بی‌واسطه‌ی افاضه‌گر می‌داند، ولی نه به معنای صدور ماهوی یا مشابهت‌زا. ملاصدرا در جایی می‌گوید: «ذات چیزی از خود صادر نمی‌کند، بلکه فعلی که با مشیت صادر می‌شود، خودش به ذات خود قائم است، بدون اینکه ذات به آن آغشته شود (یا در آن دخالتی داشته باشد).» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۶، ص۴۲)

در این معنا، علیت خداوند نه مانند رابطه‌ی آتش و حرارت، یا علت و معلول‌های طبیعی، بلکه از سنخ ایجاد بی‌نیاز از ابزار، و خَلقِ از عدم است. و این‌همان معنای عمیق‌تر «لم یلد» است: خدا زاینده نیست، زیرا در ذات او امکان تفرع، نیاز به دیگری، یا خروجی‌داشتن نیست.

چنان‌که در مضمون بیان حضرت باب آمده است: «و خداوند با این واژه خواست تا ذات خویش را از نسبت علّیت منزّه سازد، در ردّ کسانی که ذات را علت‌العلل پنداشته‌اند، زیرا که: علت، صنع اوست، و او هیچ علتی ندارد.»

از این منظر، باید میان «علت فاعلی»، «علت حقیقیه»، و «مبدأ صدوری» تمایز نهاد. در فلسفه‌ی مشائی، خدا علت فاعلیِ اول است؛ اما در عرفان نظری و حکمت متعالیه، خداوند نه فاعل بالمعنی‌المتعارف، بلکه مبدأ محضِ افاضه است، بدون آن‌که از ذات او چیزی خارج شود یا تغییری در او روی دهد. در واقع، هرگونه صدوری از او، نه صدور از ذات، بلکه به‌واسطه‌ی مشیت او صورت می‌گیرد؛ و مشیت، خود مخلوق اوست، نه قسیم ذات او.

صدرالمتألهین با رد دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا، در الأسفار تصریح می‌کند: «خداوند سبحان به معنای متداول علت‌ها، علت نیست، بلکه او علت با امر و مشیت است، نه با ماهیت.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۹۱)

در این تعبیر، خداوند فاعل نیست به معنای متعارفِ فلسفی؛ بلکه فاعل است از طریق امر، و یا مشیت. همین مشیت، که خود مخلوق است، به‌مثابه‌ی علت اشیاء عمل می‌کند، بی‌آن‌که چیزی از ذات حق صادر شود یا خروجی از ذات شکل گیرد. این مشیت، تجلی بی‌واسطه‌ی ذات نیست، بلکه فعلِ ارادیِ بی‌زمانِ اوست.

تأکید متن قرآنی بر «لَمْ یَلِدْ»، در این سطح تأویلی، تأکید بر نفی رابطه‌ی تولیدی، نفی تفرّع وجودی، و نفی همه‌ی مناسبات مادونِ وحدتِ احدیّه است. «ولادت»، خواه جسمانی، خواه عقلانی، همواره مستلزم انتقال چیزی از فاعل به معلول است؛ و این همان چیزی است که با اطلاق و تنزیه ذات ناسازگار است.

بنابراین، قاعده‌ای که از این آیه استخراج می‌شود، چنین است: قاعده‌ی نفی علّیت ماهوی ذات واجب‌الوجود:«اگر ذات حق را علت مستقیم و فاعل بالذات برای موجودات بدانیم، ناگزیر به پذیرش نوعی رابطه‌ی ماهوی، اقتران وجودی، یا مشابهت خواهیم شد؛ و این مستلزم جسمانیت، ترکیب، و نقص در ذات الهی است. پس لازم است علت اشیاء، فعلِ خداوند باشد، نه ذات او؛ و فعل او نیز از طریق مشیت تحقق می‌یابد، نه از طریق ذات.»

در عرفان نظری، این معنا با عبارت «التجلي الذاتي غير ممكن» و «الفعل للحق، لا من الحق» بیان می‌شود؛ یعنی، فعل از خداست، اما نه از ذات او، بلکه از مقام فعل او که مرتبه‌ای از تجلی است.

همچنین، این معنا در روایات اهل‌بیت نیز تصریح شده است، چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «إنّ الله تعالى لم يفعل شيئاً من ذاته، بل خلق المشيئة لنفسه، فهي الخالقة و هي المخلوقة، و بها فعل» (نقل در الکافی، ج۱، کتاب التوحید)

«لَمْ یُولَدْ»؛ نفی انفصال، رد اقتران، و اثبات استقلال مطلق ذات از هرگونه منشأ یا منشأیابی

«لَمْ یُولَدْ»؛ و این یعنی خداوند متعالی، از هرگونه انتساب وجودی، پدیداری، یا مسبوقیت به دیگری منزه است؛ نه مولود است، و نه حادث؛ نه متفرّع از چیزی، و نه مظهر هیچ موجودی غیر از خویش. این آیه، در امتداد «لَمْ یَلِدْ» است، اما با جهتی معکوس: اگر «لم یلد» ناظر به نفی صدور از ذات است، «لم یولد» نفی هرگونه ورود به ذات است؛ نه چیزی از

ذات صادر می‌شود، و نه چیزی در آن وارد می‌گردد. و این، همان قاعده‌ی ازلیت و قیومیت مطلق است؛ وجودی که عینِ ثبات است، بی‌آن‌که لحظه‌ای در معرض تغییر، حدوث، یا نیاز به دیگری باشد.

در پسِ این کلمه، تکذیب نهایی هرگونه «علت‌مندی ذات» نهفته است. و این آموزه، نه فقط در برابر اسطوره‌های زادگان خداوندان، یا تثلیث‌های یونانی و رومی، بلکه در برابر هرگونه نظریه‌ی «تولید از ذات» می‌ایستد. چه در هندسه‌ی صدور فلوطینی، که واحد، عقل را از ذات خود افاضه می‌کند، و چه در بسیاری از قرائت‌های عرفانی که جهان را «فیضانِ نور از وجود» می‌دانند. این آیه، تمام این نظریات را باطل می‌کند، و وجود را از نسبت با خداوند منفصل می‌سازد، مگر آن‌گاه که این نسبت، صرفاً فعلِ او باشد، نه ظهور ذات او.

«لَمْ یُولَدْ»، یعنی نفی آن‌که خداوند خود، از چیزی صادر یا متولد شده باشد. و این نفی، نه نفیِ تولد جسمانی است – که آن را عقل و نقل هم‌زمان طرد می‌کنند – بلکه نفی هرگونه انتساب است، خواه تکوینی، خواه صدوری. زیرا اگر وجود خداوند را معلولِ چیزی فرض کنیم، باید آن چیز یا هم‌ذات او باشد، یا برتر از او؛ و این، یعنی پایان توحید.

و بدین‌گونه، «لم یولد» پرده از راز سترگی برمی‌دارد: آن‌که خداوند، در عین احاطه بر همه‌ی موجودات، نه در نسبت با آن‌هاست، و نه از آن‌ها متأثر می‌گردد. او حقیقتی است «صرف»، که نه میان خالق و مخلوق نسبتی هست، و نه چیزی میان‌شان حائل است. اگر گفته شود که خدای متعال از چیزی پدید آمده، باید گفت آن چیز یا هستی دارد یا ندارد؛ اگر دارد، پس دوگانگی در ذات راه یافته است، و اگر ندارد، پس تولدِ از عدم، بی‌فاعل شده است. و هر دو فرض، محال است.

و این است معنای ژرفی که در کلام امام باقر (ع) آشکار می‌شود، آن‌جا که می‌فرماید: «الصمد هو الذی لا جوف له، و لا مدخل فیه، و لا مخرج منه». خداوند، نه ظرف چیزی است، و نه مظروف چیزی دیگر؛ نه او درون چیزی وارد شده، و نه چیزی در او حلول کرده است. پس، ذات الهی، نه در عالم مثال، نه در عقل اول، نه در جوهر بسیط، و نه در نور مجرد، هیچ نسبتی با غیر خود ندارد؛ بلکه او، استغنای صرف است؛ بی‌نیاز از هرگونه منشأ، غایت، یا تأیید؛ موجودی که نه زاییده، نه زاده شده، و نه میان آن دو بوده است.

و هر که برای او نقطه‌ی آغاز بپندارد، یا گمان برد که هستی‌اش مسبوق به چیزی است، در اصل توحید شک کرده است. زیرا «وجود واجب» ازلی است، و ازلی بودن، ملازم با نفی هرگونه تقدم زمانی، علّی، یا ماهوی است. ازاین‌رو، ذات الهی، در زبان فلاسفه‌ی حکمت متعالیه، «وجودی غیرمسبوق به ماهیت و غیرمحتاج به علّت» تعریف می‌شود. و در عرفان نظری، مرتبه‌ی «غیب‌الغیوب» است؛ جایی که دیگر نه عقل نفوذ دارد، و نه شهود، مگر از راه فنا.

«وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُوًا أَحَدٌ»؛ نفی مشابهت، ابطال سنخیت، و تثبیت تنزیه مطلق از هرگونه قیاس و همتایی

«وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُوًا أَحَدٌ»؛ و این آخرین میثاق توحید است. این آیه نه‌تنها نفی همتایی برای خداوند است، بلکه نفی هرگونه امکانی برای مشابهت، معادلی، یا قیاسی در نسبت با ذات حق. «کُفُوًا» در لغت، به معنای همتا، برابر، یا هم‌شأن است؛

کسی یا چیزی که در عرض یا شأن دیگری باشد. اما در این مقام، آنچه نفی می‌شود، فقط یک "همتای واقعی" نیست؛ بلکه هرگونه تصور از هم‌ارزی، سنخیت، یا قیاس‌پذیری با خداوند نیز به کلی مردود است.

به تعبیر دقیق‌تر، این آیه نفی نمی‌کند که خداوند همتا ندارد، بلکه حتی نفی می‌کند که کسی بتواند در نسبت با او قرار گیرد، تا همتایی‌اش مورد بحث باشد .در این‌جا، کاف تشبیه نیز درهم می‌شکند. او کفوی ندارد، نه فقط چون برتر است، بلکه چون هیچ نسبت و سنخیتی میان او و غیر او وجود ندارد. همه‌ی اشیاء ممکن‌اند، و او واجب‌الوجود است. همه مخلوق‌اند، و او خالق. همه محدودند، و او اطلاق صرف.

در این‌جا، می‌توان بار دیگر به قاعده‌ی تنزیهی‌ای بازگشت که در کلمات متفکران الهیاتی آمده است: «من وصفه فقد قرّبه، و من قرّبه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله». هر که خدا را وصف کند، او را نزدیک دانسته؛ و هر که او را نزدیک داند، او را تجزیه‌پذیر پنداشته؛ و هر که چنین پندارد، در حقیقت خدا را نشناخته است. و این کلمات، تجلی روح «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است.

و به‌راستی، این نفی، نفیِ کدام «توهم» است؟
این نفیِ همه‌ی طرح‌های مفهومی ماست برای خدا؛ نفی همه‌ی تعاریفی که در قالب‌های معرفت انسانی بسته می‌شوند؛ نفی همه‌ی توهّمات فلسفی که می‌پندارند می‌توانند وجودِ محض را در قالب مقولات، تعینات، یا اصول منطق درآورند. این آیه، نقطه‌ی شکست هرگونه الهیات تشبیهی است، و آغاز ورود به اقلیم بی‌پایان الهیات سلبی.

این آیه، نه در مقام اثبات توحید است، بلکه در مقام ابطال زبان ماست. و از همین‌رو، امام صادق (ع) می‌فرماید: «کلّ ما میزتموه بأوهامکم فی أدقّ معانیه، فهو مخلوق مثلکم، مردودٌ إلیکم». (الکافی، ج۱، کتاب التوحید)

و این است سرّ آیه: که هرکه خدا را توصیف کند، در حقیقت حدّی برای او قائل شده است؛ و هر که حد قائل شود، او را قابل شمارش دانسته است؛ و هر که شمارش کند، او را از ازلیت خارج کرده است. از این‌رو، هر سؤال انسانی درباره‌ی «کجاست؟»، «چگونه است؟»، «در چه است؟»، «بر چه است؟»، یا «تا کجاست؟»، همگی نافی مقام توحیدند؛ زیرا همگی در بند مفاهیم، حدود، نسبت‌ها و مقیاس‌های این‌جهانی‌اند.

آیه می‌فرماید: نه فقط کسی همتا و برابر او نیست، بلکه اساساً مقایسه‌ای ممکن نیست .خداوند، نه به سبب توان مطلق یا دانایی بی‌نهایت، بی‌همتاست؛ بلکه از آن‌رو که هیچ نسبتی میان او و غیر نیست، اصولاً موضوع مقایسه قرار نمی‌گیرد.

و این‌جا، دوباره به عمق واژه‌ی «أَحَد» بازمی‌گردیم؛ همان یکتایی بی‌عدد، همان وحدت بی‌نسبت. «أَحَد» آغاز بود، و «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» پایان است. آغاز در تنزیه، پایان در نابود کردن هرگونه توهم درباره‌ی سنخیت. و از این‌روست که در سنت عرفانی–شیعی، توحید نه یک اصل اعتقادی، بلکه حقیقتی وجودی است که در آن، تمام نشانه‌ها محو می‌شوند، تمام تعلقات گسسته می‌گردند، و حتی زبان نیز خاموش می‌ماند.

و از همین‌جاست که باید دانست: اگر خداوند را با عقل بخواهی سنجش کنی، سنجه را باخته‌ای؛ و اگر با فاهمه‌ی خود او را درک خواهی، فاهمه‌ات را فراز نهاده‌ای بر مقام ناممکن. چراکه فاهمه‌ی انسان، چه در افق فلسفه‌ی یونانی و چه در سنت ایده‌آلیسم انتقادی، در چنگ مقولاتی است که خود زاده‌ی نسبت‌ها، تقابل‌ها، حدود، و روابط‌اند؛ و خدا، نه در نسبت است، نه در حد، و نه در رابطه.

ارسطو، آن معلم نخست، گفت که هر موجودی در یکی از ده مقوله جای می‌گیرد: در جوهر یا عرض، در کمّ یا کیف، در مکان یا زمان، در نسبت یا حالت، در داشتن یا کنش و پذیرش. اما آیا خداوند در «جوهر» است؟ جوهر، متعیّن است، و او از هر تعیّنی پاک. آیا در «کمّ» یا «کیف» است؟ کمّ، مقدار می‌طلبد، و کیف، چگونگی؛ و او را نه اندازه است، و نه چگونگی. آیا در مکان است؟ او، خالق مکان است، و نه در آن. آیا در زمان است؟ زمان از حرکت پدید آمده، و او را هیچ تغییری نیست. پس کجا؟ نه در کجا؛ بلکه ما در اوییم، بی‌آن‌که او جایی باشد.

و اگر به دقت فلسفه‌ی ایدئالیسم آلمانی نیز بنگری، کانت را خواهی دید که فاهمه را در دوازده مقوله سازمان داده است: کمیت و کیفیت، نسبت و جهت. او از وحدت و کثرت سخن گفت، از ایجاب و سلب، از علیت و وجود و امکان. اما خدا را نه وحدتی است از آن سنخ، نه کثرتی که با آن تقابل پذیرد. ایجاب و سلب، هر دو در ساحت تصورند، و خدا پیش از تصور است. او علت نیست به آن معنا که چیزی را تولید کند، و نه ممکن است و نه واجب به معنای منطقی آن؛ بلکه، عین هستی است، نه موضوع هستی‌شناسی.

آیا می‌توان گفت که خداوند موجود است؟ اگر «موجود» را همچون یکی از مقولات وجودی در نظر گیریم، دیگر او خدا نیست؛ بلکه، مخلوقی است درون سامانه‌ی ادراکی بشر. «وجود» در او نه مقوله است، نه ماهیت، نه جنس و نه فصل؛ بلکه حقیقتی است بی‌نام، که هر نامی، حجاب اوست، و هر مفهومی، حصر او. پس خداوند، نه در مقوله است، و نه در ذهن. نه در نسبت است، و نه در قیاس. نه در شناخت می‌گنجد، و نه در شهود. و این‌همه، نه از آن رو که او پنهان است، بلکه از آن‌رو که ما گرفتار ابزار شناختیم، و او بر فراز هر ابزار.

این‌جاست که معنای حقیقی «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» رخ می‌نماید: نه فقط هیچ‌کس با او همتا نیست، بلکه هیچ‌کس، حتی در امکان سنجش و قیاس نیز به مرز او نمی‌رسد .او را با چه مفهومی خواهی سنجید، آنگاه که هر مفهوم، صورت‌بندی یک حد است؟ با چه نسبتی خواهی قیاس کرد، آنگاه که او از نسبت و دوگانگی منزه است؟ با چه لفظی خواهی خواند، آنگاه که هر لفظ، حاکی از معناست، و او فراتر از معنا، فراتر از نشانه، و فراتر از نطق و سکوت است؟

این آیه، بستنِ دروازه‌ی تمام مفاهیم است؛ خاموش‌کردن زبان فلسفه، فرونشاندن آتش قیاس، و دعوت به نوعی حیرت قدسی است. و در همین حیرت، توحید آغاز می‌شود؛ نه در استدلال، نه در تعریف، بلکه در انقطاع. هرچه هست، از اوست؛ اما نه چیزی از اوست، و نه چیزی در او؛ و هر که چیزی در ذهن آورد، جز وهم نیاورده است.

تشبیه سوره توحید به کعبه

و سوره‌ی توحید، همچون کعبه است، بلکه خیمه‌ای است از حروف، که در آن خانه، نه سنگ و خاک، که اسم و صوت، دیوارهای آن بیت اند. سوره‌ی توحید، کعبه‌ی معناست، و کعبه، سوره‌ی توحید مجسّم. یکی جایگاه حضور است در گستره‌ی مکان؛ و دیگری، محل ظهور است در گستره‌ی زبان. کعبه قبله‌ی اجساد است، و توحید، قبله‌ی فهم ها. و این دو، اگرچه در ظاهر از سنخِ «صورت» و «لفظ»اند، در باطن، هر دو اشاره‌اند به یگانگی وجه‌الله، که نه در مکان است و نه در کلام، بل در دل است و در تأمل.

آری، آن‌گاه که خداوند، انسان را بر خود سجده داد، نخست او را از گل آفرید، سپس بر دل او نَفَس کشید؛ و این دل، آن نقطه‌ای شد که هم «البیت» گشت و هم «الآیة». اگر کعبه بیت است، دل مؤمن «عرش» است؛ و اگر طواف در کعبه، حرکت بر گرد مرکز بی‌صورت است، تأمل در توحید، گردش در مدار نفی صفات مخلوق از ساحت خالق است. از همین‌روست که امام صادق (ع) فرمود: «المؤمنُ أعظمُ حرمةً من الکعبة»؛ زیرا کعبه، ساخته‌ی ابراهیم است، و دلِ مؤمن، آینه‌ی تجلی الله.

سوره‌ی توحید، آن سان که حضرت نقطه اولی آن را نگاشت، همان حرم است؛ حرمِ حروف، که با «هو» آغاز می‌شود؛ و هر که در آن وارد شود، از کثرت درمی‌گذرد و به وحدت درمی‌رسد. «هو» نه ضمیر است و نه اشاره؛ بلکه رمز آن بی‌اشاره‌ای‌ست که در ذات، مستور است و در فعل، ظاهر. همچنان‌که کعبه، در میانه‌ی زمین است اما نه از زمین است، سوره‌ی توحید نیز، در میانه‌ی قرآن است، اما نه از حروف است؛ زیرا، آن‌چه در آن است، همه نفی است، و همه تنزیه، و همه سکوت درباره‌ی کنه ذات.

عارفان، کعبه را نه به سبب سنگ‌هایش، بلکه به سبب خالی‌بودنش دوست می‌دارند؛ و توحید را، نه به جهت آیاتش، بلکه به جهت آن‌چه نمی‌گوید. و این است رمز مشترک میان کعبه و سوره‌ی توحید :هر دو خالی‌اند، و هر دو پر از معنا. یکی خالی از تمثال است، و دیگری خالی از تشبیه. آن‌که بر گرد کعبه طواف می‌کند، تن را به تکرار می‌سپارد، تا شاید دل از تفرقه به وحدت رسد؛ و آن‌که بر گرد سوره‌ی توحید می‌گردد، زبان را به تکرار می‌سپارد، تا شاید اندیشه از وصف به حیرت برسد.

و در این معنا، آن‌چه مولوی گفت، نه بیان ذوق، که وحیِ دل است:

طواف کعبه‌ی دل کن اگر دلی داری دل است کعبه‌ی معنا، تو گل چه پنداری

و اوحدالدین گفت:

یک کعبه‌ی صورتی‌ست و یک کعبه‌ی دل تا بتوانی زیارت دل‌ها کن...

آری، سوره‌ی توحید، آن کعبه‌ای‌ست که نه به سعی پا، بلکه به خشوع دل باید بدان رسید؛ و کعبه، آن سوره‌ای‌ست که در سنگ‌های خاموشش، ندای «قل هو الله أحد» طنین می‌زند. یکی سنگ است بی‌صنم، دیگری لفظی‌ست بی‌تشبیه؛ و در هر دو، آن غیب الغیوب است که با تنزیه محض، خویش را از شناخت بشر پنهان می‌دارد.

پس اگر از طواف بازماندی، اما دل داشتی، سوره‌ی توحید را بخوان؛ و اگر از فهم الفاظ خسته شدی، به کعبه‌ی سکوت پناه ببر. هر دو، یک راه‌اند، یک قبله‌اند، یک اشاره‌اند، به آن‌که نه در دل می‌گنجد، و نه در سطر.

توحید؛ صورت غیاب در آینه‌ی حضور

توحید، نه گزاره‌ای است در زبان دین، و نه آموزه‌ای در قلمرو شریعت؛ بلکه، نقض تمامی مقولات شناخت در مواجهه با غیب وجود است. توحید، نه آغاز تفکر، بلکه شکست آن است؛ آنگاه که هر نشانه فرو می‌ریزد، و هر معنا، به تأخیر می‌افتد. اگر گفتند «أولُ الدین معرفته»، مقصود، آغاز کلام نیست، بلکه نخستین مواجهه‌ی وجود با فقدان نسبت است؛ و اگر گفتند «و کمال معرفته توحیده»، یعنی :کمال فهم، در انحلال فهم است؛ فهمی که نه از جنس دانایی، که از سنخ تعلیق است، و تعلیق، نه شک، بلکه سکوتی قدسی است در آستانه‌ی مطلق.

در کلام اسلامی، گاه کوشیدند تا این غیاب را در دستگاه‌های مفهومی توضیح دهند، و چنین بود که توحید را به چهار شاخه تقسیم کردند :توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال، توحید عبادت .اما در تفسیر حضرت باب، این تقسیم، دیگر تقسیمی در قلمرو علم نیست؛ بلکه حرکتی است از تعین به لا–تعین، از کثرت مفاهیم به وحدتِ بی‌نشانه.

۱ .توحید ذات

ذات، نه در برابر ذوات دیگر، بلکه در برابر مفهوم خودِ ذات است. «أحد» یعنی نفی هرگونه تصور از دوگانگی، حتی در تصور. اگر بگویی: «خدا هست»، و «غیر او هم هست»، توحید را شکسته‌ای. اگر بگویی: «او یکی‌ست»، گویی دومی نیز مفروض است. پس، ذات، نه در ساحت عدد، بلکه در ساحتی است که در آن، مفهوم تمایز بی‌معناست .و در همین معناست که در تفسیر باب، آمده: «هو الاسم الأعظم، رمزی رازناک...» یعنی: نه نام است، نه نشان؛ بلکه تنها اشاره‌ای *است به* غیاب.

معتزله بر وحدت مطلق ذات الهی تأکید دارند و از هرگونه کثرت در ذات پرهیز می‌کنند. آنان با تأکید بر تنزیه، معتقدند که ذات الهی هیچ‌گونه کثرتی ندارد؛ و اگر از صفات سخن گفته می‌شود، این صفات نه عین ذات‌اند و نه زائد بر ذات به‌نحو واقعی، بلکه اعتباری و عقلی‌اند، برای درک ما. ذات نزد معتزله بسیط، یگانه، و مبرّا از هر ترکیب است؛ از این رو، هرگونه ثنویت—حتی مفهومی—نفی می‌شود.

اشاعره برخلاف معتزله، کثرت صفات را در ذات می‌پذیرند اما آن را به‌نحوی حل می‌کنند که مستلزم تعدد واجب نباشد. آنان می‌گویند: صفات الهی نه عین ذات‌اند و نه غیر ذات به‌نحو انفکاکی، بلکه قائم به ذات‌اند. بنابراین، توحید ذات در نزد اشاعره دچار نوعی غیرتمایزی در تمایز صفات و ذات است، که متافیزیکاً تنش‌آلود است.

در حکمت مشاء، توحید ذات در پرتو نظریه‌ی بسیط الحقیقة صورت‌بندی می‌شود. ابن‌سینا ذات خدا را واجب‌الوجود و از هرگونه ترکیب مبرّا می‌داند (اعم از ترکیب ماهیت و وجود، جنس و فصل، یا قوه و فعل). «واجب‌الوجود»، لا ماهیة له است؛ یعنی وجود او عین حقیقت اوست. هرگونه ثنویت—حتی مفهومی—در حریم ذات، نفی می‌شود.

صدرالمتألهین نیز با پذیرش اصول ابن‌سینا، ولی با تعمیق آن در بستر اصالت وجود، توحید ذات را به نهایت رساند. او معتقد است که ذات الهی تشکیکی نیست، بلکه حقیقت بسیط وجود مطلق است. در نگاه صدرایی، توحید ذات یعنی نفی هرگونه مغایرت—حتی ذهنی—بین ذات و وجود. هیچ‌گونه دوگانگی—حتی مفهومی—در ذات نیست.

۲ .توحید صفات

صفات، در اندیشه‌ی معتزلی، اموری زائد بر ذات‌اند؛ اما در بیان حضرت امیر، و در حکمت متعالیه، آمده است که:«کمال التوحید نفی الصفات عنه»
یعنی: آن‌چه صفت است، اگر به فهم ما درآید، از ذات برکنار است؛ و اگر عین ذات باشد، دیگر وصف‌پذیر نیست.
در این‌جا، نه تنها صفات زائد نیستند، بلکه معنا و موضوع وصف نیز منحل می‌شود .علم، حیات، قدرت... این‌ها نه نشانه‌های او، بلکه *نمودهای فقدان ما از نسبت با او*یند.
و حضرت باب، در وصف «الصمد»، گفت: «نه چیزی به او داخل می‌شود، و نه چیزی از او خارج می‌شود» یعنی: حتی صفت، که درک انسانی از کنش است، در کنه او راه ندارد.

مهم‌ترین آموزه‌ی معتزله در این باب، نفی صفات زاید بر ذات است. آنان می‌گویند: اگر صفات، وجودی مستقل از ذات داشته باشند، تعدد در واجب پیش می‌آید. بنابراین، صفات تنها نام‌هایی برای افعال خداوند یا توصیف‌هایی برای درک انسانی هستند، نه واقعیتی مستقل.

اشاعره صفات را ازلی و قائم به ذات می‌دانند و با تأکید بر بلا کیف می‌گویند: صفات نه عین ذات‌اند و نه غیر ذات؛ این نوع نگاه، سبب تعارض با توحید فلسفی می‌شود. منتقدان، مانند ملاصدرا، این دیدگاه را گرفتار تعدد در واجب‌الوجود می‌دانند.

در حکمت مشاء، صفات الهی عین ذات‌اند، اما نه به‌معنای انسان‌وار یا زائد. مثلاً علم خدا، علم به ذات خودش به‌عنوان علت همه چیز است. این نظریه، تلاش می‌کند هم توحید ذاتی و هم واقع‌انگاری صفات را حفظ کند، بدون افتادن در شرک مفهومی.

ملاصدرا با نظریهٔ «تجلی صفات از وجود مطلق» صفات را تجلیات وجودی می‌داند، نه اموری متمایز از ذات. صفات، در واقع نمودهای وجود مطلق در تعینات متعددند. لذا صفات، نه زائدند، نه صرفاً ذهنی، بلکه در عین‌ذات بودن، تفاوت وجودی تشکیکی دارند.

۳ .توحید افعال

و اگر همه‌ی هستی فعل اوست، نه از آن روست که در همه جاری است، بلکه از آن‌رو که جز او چیزی نیست. خدا، نه علت‌العلل به معنای فلسفه‌ی مشاء، بلکه فاعل از سنخ اراده‌ی نامعلول است.

و چنین بود که امام فرمود: «المشیة خلقها الله بنفسها، ثم خلق بها الأشیاء»

مشیت، نه صادر از ذات، بلکه اختراع اراده است، پیش از هر اراده‌ای.

و اینجا، تفاوت با نظریه‌ی فارابی هویدا می‌شود: او، واجب را علت فاعلی عقل اول دانست؛ اما حضرت باب، واجب را خالق مشیت، نه علت صدور عقل.

و در این معنا، فعل خداوند، نه پیوند میان خالق و مخلوق، بلکه بریدن هر پیوند است.

معتزله بر عدل الهی تأکید می‌ورزند و به همین دلیل، انسان را فاعل افعال خویش می‌دانند. آنان قائل به «خلق افعال توسط انسان»اند. بنابراین، افعال الهی در حوزه‌ی تکوین معنا دارند، ولی در حوزه‌ی تشریع، انسان فاعل است.

اشاعره بر خلاف معتزله، قائل به نظریه‌ی کسب هستند: خدا خالق تمام افعال است—حتی افعال اختیاری انسان. انسان فقط محل وقوع فعل است. در این نگاه، فاعل حقیقی فقط خداست؛ این نظریه نزد بسیاری از متکلمان، محل اشکال بوده است.

در فلسفه‌ی مشاء، خداوند علت اول و فاعل فاعل‌هاست؛ افعال الهی از طریق نظام طولی صادر می‌شوند. خدا، علت موجبه‌ی بالذات است. بنابراین، افعال خدا غیرمباشر اما ضروری‌اند؛ او فعل را صادر می‌کند، نه به‌نحو اراده‌ی حادث، بلکه به‌نحو علیت ضروری.

در حکمت متعالیه، خداوند فاعل مختار بالذات است، نه فاعل مضطر. فعل او نه به واسطه‌ی علیت ضروری، بلکه از مشیت اختیاری ناشی می‌شود. این دیدگاه، همان‌گونه که در کلمات حضرت باب آمده، مشیت را نخستین تعین وجودی می‌داند، نه معلول مستقیم ذات.

۴ .توحید عبادت

و چون نه صفات معقول‌اند، نه افعال قابل انتساب، تنها چیزی که باقی می‌ماند، نیایش است؛ اما نه برای شناخت، بلکه برای نفی .عبادت، به معنای قرب نیست، بلکه به معنای انقیاد بی‌نسبت است .نه خضوع در برابر قدرت، بلکه خاموشی در برابر غیبت.

و از همین‌جاست که عبادتِ غیر او، عبادتِ وهم است؛ و عبادت او، فروپاشی تمامی صورت‌ها.

عبادت، نزد معتزله، مبتنی بر عقلانیت اخلاقی است؛ خداوند سزاوار عبادت است زیرا عادل، حکیم و کامل است. عبادت رابطه‌ای معرفتی و اخلاقی با خداست.

در نظر اشاعره، عبادت واجب تعبدی است، نه بر اساس درک عقلی. چون عقل نمی‌تواند حسن و قبح افعال را بشناسد، عبادت تنها به امر الهی واجب است.

ابن‌سینا عبادت را راهی برای اتصال عقل فعال با عقل انسان می‌داند. در اشارات و تنبیهات، عبادت نوعی ریاضت عقلی-نفسانی است برای بازگشت به مبدأ.عبادت در دستگاه او فلسفی-عرفانی و باطنی است، نه صرف تعبد.

صدرالمتألهین، در تعقیب ابن‌عربی و افق عرفان، عبادت را تعین بندگی وجود ممکن در برابر وجود مطلق می‌فهمد. «عبادت» نزد او نوعی فناء در ذات است.

و در دل این فروپاشی، چهار کلمه برخاست: تسبیح، تحمید، تهلیل، تکبیر

تسبیح: یعنی نفی. یعنی گفتن آن‌چه نمی‌توان گفت. یعنی آن‌جا که عقل، ایستاده، بگوید :«سبحانك، لا علم لنا». تسبیح، آغازِ اندیشه نیست؛ پایان زبان است.

تحمید: پس از آن‌که نقص‌ها را زدودی، باید اعتراف کنی که اگر کمالی هست، از اوست. اما این نیز نه اثبات است، بلکه حذفِ خود از معادله‌ی هستی.

تهلیل: «لا إله إلا الله» یعنی: نفی همه‌ی موجودات، در برابر یکی که حتی موجود هم نیست. او وجود نیست، او عینِ بی‌نیازی است از نسبت با وجود.

تکبیر: و چون همه را نفی کردی، و حتی خود را، بگو:الله أکبر. یعنی: او، از این همه نام‌ها نیز فراتر است. نه چون بیشتر است، بلکه چون *قابل مقایسه نیست*.

و چون این چهار را خواندی، نه از توحید عبور کردی، نه چیزی می‌ماند، و نه کسی. فقط «هو» باقی می‌ماند. هو، نه ضمیر، نه حضور؛ هو، تنها جای خالی معناست. و این‌جاست که دین آغاز می‌شود: در غیاب کلمه.

«هاء» و حقیقت غیبت: تفسیری حروفی–وجودی از وحدت الهی در سوره توحید

در تفسیر سوره توحید از حضرت باب آمده است: «وَإِنَّ فِي ذٰلِكَ ٱلْمَقَامِ، كُلَّ حُرُوفِ هٰذِهِ ٱلسُّورَةِ حَرْفُ ٱلْهَاءِ، وَكُلَّ مَعَانِيهَا مَعْنَى ٱلْأَلِفِ، ٱلظَّاهِرِ فِي ٱلْمَقَامَاتِ ٱلْخَمْسَةِ.» در این جمله، ترکیب رازآلود «هاء» و «الف» نه صرفاً بازی‌ای زبانی، که تفسیری ontological (وجودی) از وحدت الهی و ظهور آن در نظام آفرینش است.

حرف «هاء» در زبان عربی، غالباً ضمیر اشاره به غیبت است: «هو». در زبان عرفانی، «هاء» رمز غیبت ذات است، نماد بی‌نامی، فراتر از اسماء و صفات، ساکت‌ترین حرفی که نشانه نیست، بلکه انقطاع نشانه‌هاست. در «تفسیر حرف الهاء» نیز حضرت باب می‌نویسند: «اعلم أنّ الهاء ظاهر الغيبة، و ظاهر الغيبة هو باطن الأحدية، و باطن الأحدية ظاهر الواحدية.»

این سلسله‌ی بیانی، آشکارا حرکت از تنزیه به تشبیه، از غیبت به ظهور را ترسیم می‌کند. اما نه به معنای علیت خطی، بلکه در قالب ظهورات متعالی که هر مرتبه، سایه‌ای از مرتبه‌ی پیشین است.

در تفسیر «کل حروف السورة حرف الهاء»، مراد نه یکنواختی زبانی، بلکه وحدت رمزی است. اگر همه حروف هاءاند، به این معناست که همه تعینات در ساحت توحید ذاتی، به غیبت بازمی‌گردند؛ به ساحت بی‌نام و نشان. و در تقابل با این، «کل معانیها معنی الألف» دلالت دارد بر آن‌که معنا، همیشه ناظر به آغاز است؛ «الف» نخستین حرف است، قائم، بی‌تکیه، و در نظام عرفانی، رمز ذات است. پس تمام معانی سوره، بازگشت به الف دارند، همان‌گونه که در تفسیر شیخ صدوق آمده است: «الصمد خمسة أحرف: فالألف دلیل علی إنِّیَّته...»

اما چرا گفته می‌شود «لأن حرف الواو غیر الهاء»؟ در این‌جا، حضرت باب مرز ظاهر و باطن را ترسیم می‌کنند. حرف «واو» در نحو، نشانه‌ی پیوند است، رمز کثرت، اتصال، امتداد. در حالی که «هاء»، رمز انقطاع، خلأ، و بی‌ربطی است. این تمایز، نشان‌دهنده‌ی جدایی ظاهر از باطن نیست، بلکه حکایت از آن دارد که زبان، همواره دو لایه دارد: یکی زبان کثرت (واو)، و دیگری زبان غیبت (هاء). لذا هرچند حروف در ظاهر متعددند، در باطن، به وحدت می‌رسند. وحدتی که نه از راه تماثل، بلکه از راه انقطاع حاصل می‌شود.

در «تفسیر حرف الهاء»، حضرت باب بارها به این غیبت ذاتی تأکید می‌کنند: «ما ثمّ من إشارة تشیر إلیه، و لا نفس تدلّ علیه، و لا صفة تعبّر عنه، و لا اسم یشیر إلیه، و لا فعل یدلّ علیه.» این نفی مطلق نسبت‌ها، معادل با خالص‌ترین صورت الهیات سلبی است. او حتی «الإشارة» را نیز نفی می‌کند، و این دقیقاً همان لحظه‌ای است که زبان فرو می‌پاشد، و «هاء» به مثابه بی‌صداترین صدا، تجلی می‌کند.

از این منظر، می‌توان چنین فهمید که سوره توحید، در تفسیری حروفی، نه تنها بیانگر صفات ذات است، بلکه خود زبانش نیز حامل آن معناست. آن‌جا که کلمات، به هاء تقلیل می‌یابند، و معانی، به الف ارتقاء می‌یابند، سوره تبدیل به نگاشتی حروفی از وحدت می‌گردد. به زبان دیگر، توحید نه فقط در معنا، بلکه در ساختار زبان نیز حضور دارد. «هاء» یعنی انقطاع؛ «الف» یعنی آغاز. و میان این دو، تمام هستی در تردد است.

به تعبیر ملاصدرا، وجود حقیقتی واحد است که در مراتب کثرت ظهور می‌یابد. و در عرفان ابن عربی، وجود خداوند، وجود حقیقی است و ما سوی الله، مظاهر اسمای اویند. حضرت باب، در میان این دو سنت، زبان را به ابزار کشف حقیقت تبدیل می‌کند. حروف نه فقط ابزار بیان، بلکه مراتب وجودند.

در نهایت، تفسیر سوره توحید در نگاه حضرت باب، تفسیر یک سوره نیست، بلکه تفسیر زبان، تفسیر هستی، و تفسیر حضور خداوند در متن تعینات است. این تفسیر، با رمزگشایی از حروف، به کشف باطن زبان می‌پردازد. و در این کشف، «هاء» نه فقط یک حرف، بلکه مکاشفه‌ای است در بی‌صدایی ذات.

الف، واو، و هاء؛ زبان غیبت در مراتب ظهور

در آستانه‌ی توحید، نه کلمه‌ای باقی می‌ماند، نه مخاطبی، نه حتی گوینده‌ای. فقط حرف‌هایی می‌مانند که خود را انکار می‌کنند؛ حروفی که نه برای گفتن، بلکه برای اشاره‌نکردن آمده‌اند. و آن‌جا که سخن به توحید می‌رسد، دیگر نه صوتی هست و نه لفظی؛ تنها هاء می‌ماند، چون رمزی برای آن‌چه نمی‌توان بر آن رمز نهاد. و این، همان است که حضرت باب، در سطر آغازین تأویل خود از سوره‌ی توحید، چنین می‌نگارد: «کلّ حروف هذه السورة حرف الهاء، و کلّ معانیها معنی الألف، الظاهر في المقامات الخمسة.» در اینجا، تمامی نظام وجود، در زبان حروف، تقطیع می‌شود؛ حروف، نه به‌مثابه‌ی واحدهای زبانی، بلکه به‌مثابه‌ی مراتب هستی؛ و این رمزگذاری، تنها نزد کسی ممکن است که خود، مرز میان تجلّی و غیبت را لمس کرده باشد.

«هاء»، نقطه‌ی غیبت است. نه غیبت در برابر حضور، بلکه غیبت در خود. نه چون پوشیده است، بلکه چون چیزی در او نیست که بتواند آشکار شود. او غیبت بسیطه است؛ همان‌گونه که حضرت باب می‌فرماید: «اعلم أن الهاء ظاهر الغیبة، و ظاهر الغیبة هو باطن الأحدیة.» یعنی هاء، تنها آن‌جاست که هیچ چیز نیست جز ذات، بی هیچ اضافه‌ای. آنجا که اسم نیز نمی‌ماند، صفت معنا ندارد، و حتی اشاره هم راه ندارد. در این معنا، هاء نه آغاز کلمه، بلکه پایان آن است؛ آخرِ زبان، همان‌جا که دالّ، دالّ‌بودن خود را از یاد می‌برد.

در نقطه‌ی مقابل این سکوت مطلق، «الف» ایستاده است. الف، آغاز است؛ اما نه آغازی در دل کثرت، بلکه آغاز تعین در دل وحدت. او ظلّ وحدت است، در هیئت قامت. ایستاده، قائم، بی‌پیوست، بی‌انحنا؛ نشانه‌ای از قیّومیّت ذات در ظهور. اما چگونه از هاء، الف برمی‌خیزد؟ چگونه از مقام غیبت، نخستین ظهور حاصل می‌شود؟ این‌جاست که قاعده‌ی الواحد رخ می‌نماید؛ آن قاعده‌ی حکمت مشّاء که می‌گوید: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد.»

در نگاه نخست، این گزاره بیان فلسفی‌ای است از این اصل: از ذات بسیطی که هیچ‌گونه ترکیب ندارد، نمی‌تواند صادر شود مگر امر بسیطی همانند خود. اما حضرت باب، این قاعده را درون زبان، و در ساحت حروف، تفسیر می‌کند. ایشان میفرمایند: تمام معانی، الف‌اند. یعنی اگر ظهور هست، فقط یکی‌ست؛ و اگر یکی‌ست، پس آن نیز چیزی نیست جز تجلی ذات در مرتبه‌ی وحدت تعینیه.

الف، نه چیزی جدا از هاء است، نه محصول آن؛ بلکه حضور هاء در مرتبه‌ی رؤیت. همان‌گونه که در عرفان نظری آمده: «الحق ظاهر في کل شيء، لا بشيء، ولا مع شيء.»

و اینجاست که نقش «واو» نیز روشن می‌شود. واو، حرف عطف است؛ پیوند، نسبت، رابطه. واو، همان چیزی‌ست که می‌خواهد بگوید: «این» و «آن»؛ «خدا» و «جهان»؛ «ظاهر» و «باطن». اما حضرت باب در تفسیر خود هشدار می‌دهد: «لأن حرف الواو غیر الهاء، و کذلك الحکم في بواقي الحروف.»

واو، رمزِ کثرت است، زبان تعیّن، نمودِ ظاهری که میان چیزها نسبت می‌سازد. اما در مقامی که همه‌ی حروف، هاءاند، واو، دروغ است؛ زیرا در مقام غیبت، ربطی نیست. نیستِ رابطه، عین رابطه‌ی حقیقی‌ست. و این راز را با عبارتی کوتاه بیان می‌کند: «لیس بینهما ربط، ولا شيء غیره.» ظاهر و باطن، یکی‌اند؛ اما نه چون شبیه هم‌اند، بلکه چون همه‌شان نیستند.

این فهم، در دل خود، آموزه‌ی مقامات پنج‌گانه‌ی هستی را نیز در بر دارد؛ همان پنج مرتبه‌ای که در عرفان شیعی و فلسفه‌ی اشراق، مبنای تحلیل مراتب وجودند:

ناسوت: مرتبه‌ی ماده، عالم اجسام

ملکوت: عالم مثال و صور

جبروت: عالم ارواح و عقول

لاهوت: مقام تجلی اسماء در علم خداوند

هاهوت: غیب‌الغیوب، ذات بی‌نقاب، حضرت لا تعین

حضرت باب، در تفسیر خود، الف را ظاهر در این پنج مقام می‌داند. اما نه چون حلول کرده باشد در مراتب؛ بلکه چون هر مرتبه، وجهی از ظهور وحدت است. در هر مقام، فقط یک چیز دیده می‌شود: وحدت؛ و آن وحدت، در هرجا، به شکلی درآمده که جز با رمز نمی‌توان از آن سخن گفت. هاهوت، همان هاء است؛ ناسوت، صورتِ الف در غبارِ جسم. پس هاء، غیبت است؛ الف، ظهور. و واو؟ واو تنها توهمی است که می‌کوشد میان این دو رابطه‌ای برقرار کند. اما در حقیقت، هر واو، واوی زائد است؛ زیرا در توحید، نه دو چیز هست، و نه پیوندی میان دو چیز. فقط هو هست؛ نه چون اسمی بر کسی، بلکه چون جای خالی تمام اسم‌ها. و این‌جاست که قاعده‌ی الواحد، به معنای حقیقی‌اش می‌رسد: نه تنها از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، بلکه جز او چیزی صادر نمی‌شود؛ و اگر می‌شود، همان اوست در لباسِ دیگر.

هاء، نقطه، الف؛ تأویلی بر رجعت حروف در آستانه‌ی توحید

در آغازِ گفتار، پیش از آن‌که کلامی برخیزد، تنها یک چیز حاضر است: سکوت. و آن سکوت، نه خلأ است، نه فقدان؛ بلکه کمالی‌ست بی‌تجلی. آن‌جا که سخن هنوز دهان نگشوده، حروف هنوز بر لب نیامده، و معنا هنوز در اندیشه نتابیده، تنها «هاء» است که باقی‌ست؛ حرفی بی‌صدا، تهی از پیوند، محو از عطف، ساکن بر سکون. و این، همان چیزی‌ست که حضرت باب در تفسیر خود از سوره‌ی توحید به زبان آوردند، آنگاه که فرمودند: «تمام حروف این سوره، هاء است؛ و تمام معانی آن، الف است.» یعنی نه آن‌چه می‌شنوی، گفتار است، و نه آن‌چه می‌فهمی، معناست؛ بلکه هر آن‌چه هست، غیبت است که در خویش ظهور می‌کند، و ظهوری‌ست که جز ذات چیزی نمی‌طلبد.

هاء، نه آغاز است و نه پایان. نه واسطه‌ای میان ذات و صفات، و نه پرتویی از شعاع تجلی. هاء، خود ذات است و بس. اگر ذات را هیچ نامی نیست، و اگر هر اشاره‌ای بر او نارواست، پس تنها حرفی که شایسته‌ی آن مقام است، همین هاء است:

ناپیوسته، ناصدا، نابینا. هاء، سکوتی‌ست که سخن را انکار می‌کند، و سطری‌ست که کلمه را محو می‌سازد. او نه آمده است تا بگوید، بلکه تا بزداید؛ و آن‌چه می‌زداید، نه چیزهاست، بلکه خود *دلالت است*.

اما همین هاء، در آینه‌ی ظهور، نخستین‌بار به صورت نقطه می‌درخشد؛ نقطه‌ای پیش از امتداد، پیش از حرف، پیش از نفس. نقطه، آن است که هنوز کلمه نشده، اما بی‌او هیچ کلمه‌ای نیست. و این نقطه، در بیان حضرت باب، محمد است؛ حقیقت محمدیه، صادر اول، و پیش‌فرض هر تجلی. همان است که ابن عربی او را «الذات الأحدیة إذا أرادت أن تتجلّی» خوانده است. و حضرت باب، او را در مقام نقطه می‌نشاند: «و هو النقطة، الظاهر قبل کلّ حرف، و الظاهر بعد کلّ حرف، و الظاهر مع کلّ حرف.» اینجا، خاستگاه وجود است. آغاز آفرینش در تعین نخست، در نور اول. آن‌جا که «الله نور السموات و الأرض» هنوز به فتیله‌ی مشیت نرسیده، اما خواسته است که شناخته شود. در این مقام، توحید نه با عقل دانسته می‌شود، نه با حس؛ بلکه تنها با حضور. محمد در این معنا، نه انسان تاریخی، بلکه «آینه‌ی اولی» است؛ همان‌که در حدیث قدسی آمده: «لولاک لما خلقت الأفلاك.»

و چون این نقطه خواست تا ظهور یابد، بی‌آن‌که از ذات خود خارج شود، قامت بست؛ و قامتش، «الف» بود. الف، نه از نقطه برآمد، بلکه خودِ ایستادگی نقطه بود. اگر نقطه، صورت توحید در سکوت است، الف، صوت توحید در ظهور است. و این الف، نه منحنی است و نه متصل؛ ایستاده است در مقام خویش، چونان قیّوم، چونان بی‌نیاز، چونان اول. او نه آغازی است در دل زمان، بلکه بازتابی است از پیش‌زمانی که زمان را آغاز کرده است.

در تفسیر حضرت باب، این الف، نه یک حرف، بلکه حقیقتی است که در مراتب پنج‌گانه‌ی وجود ظاهر می‌شود: ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت، و هاهوت. الف، هرگز متکثر نمی‌شود؛ بلکه در هر مرتبه، تنها تجلی وحدت است. نه مانند واو که می‌خواهد پیوند زند، نه مانند میم که در خود می‌پیچد؛ بلکه الف، هرجا هست، خود را حفظ می‌کند: قائم، تنها، یک‌تا. و این وحدت، همان قاعده الواحد است؛ اما نه در زبان فلسفه، بلکه در زبان رمز. یعنی از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود؛ اما این صدور، نه علیت، بلکه ظهور است؛ نه تقابل، بلکه تجلی. و حضرت باب همین را می‌فرماید: «مشیت را آفرید، لا من شيء، بنفسه، و آن را علة الأشیاء قرار داد، بی‌آن‌که از ذات او چیزی بر آن وارد گردد«.

و از این الف، تجلیات پدید آمدند؛ نه چون فرزندان، بلکه چون انعکاس. اولی «ألف الغیبیة» بود؛ قامتِ پنهان، ظهورِ علی در باطن. او نه حرفی پس از محمد است، بلکه سایه‌ی همان نقطه، در سکوتِ ظهور. نقطه که ساکن شد، الف ایستاد. الف، امتداد است؛ تجلّی نور در خط. اما این الف، هنوز پنهان است. «الف غیبیه» را حضرت باب مقام علی می‌داند؛ همان باطن حقیقت، همان ولایت مخفی، همان دانایی بی‌واسطه. در تفسیر آمده است: «اسم الجلالة مقام ظهور ألف الغیبیة الدالة علی الله سبحانه» این مقام، ولایتِ بی‌نام است. آنچه در پسِ پرده‌ی ظهور، حقیقت را نگه می‌دارد. علی در این معنا، نه فقط امام، بلکه باطن نقطه است؛ سایه‌ی ناپیدای نور اول. سپس «ألف اللینیّة» آمد، امام حسن، در سیاستِ مدارا و رضایت؛ رمزی از نرم‌خویی و تسلیم. این الف، نرم است. لینیّه، یعنی مدارا، صلح، انعطاف. مقام امام حسن، در این رمز، همان ظهور حقیقت در نحوی از تعامل با کثرت است؛ نه به‌صورت انکار آن، بلکه به‌مثابه پذیرش آن برای حفظ وحدت.

حضرت باب در بیان فارسی، این وجه را به مقام «رضای الهی» گره می‌زند: امامان، قبل از هر خلقی، به رضای خدا راضی شدند و این، اوج توحید است. پس از آن، «ألف غیر المعطوفة»؛ حسین، الفی ایستاده و منفصل، تنها و بی‌پیوست، در عاشورا، که توحید را با خون نوشت، نه با قلم. الفی که به هیچ حرفی بعد از خود وصل نشده. تنهایی. شهادت. فناء در توحید. حسین، در این مقام، نه فقط شهید تاریخ، بلکه جداشده‌ی از کثرت است؛ همان‌که از دنیا برید تا بر وحدت شهادت دهد. حضرت باب این را «تجلی اسم جلاله قبل از ظهور صمدانیت» می‌نامد؛ یعنی وجه خشونت‌زده‌ی توحید، پیش از تحقق صلح کلمه. بعد «ألف المعطوفة»، حجت قائم، که الفی است پیوسته، متصل، بازگردنده به باطن و ظاهر در عین واحد. این الف، برخلاف قبلی، پیوند یافته است. استمرار، بازگشت، رجعت. امام زمان، در این رمز، نه تنها ظهور مجدد حقیقت است، بلکه الفی است که به دیگر حروف وصل شده؛ یعنی رمز پیوستگی ظاهر و باطن، امر و خلق، آغاز و انجام.

و این‌ها، چهار تجلی از الف بودند. اما توحید، در کلمه تمام می‌شود، نه در حرف. و اما ائمه، هر یک حرفی از این کلمه‌اند؛ هر یک ظهوری خاص، رمزی مخصوص، در مسیر بازگشت به نقطه. و بدین‌گونه، کل نظام وجود، نظامی از حروف است: از نقطه تا الف، از الف تا حروف، از حروف تا کلمه. و این کلمه، خود، همان نقطه است، بازگشته در قامت ظهور. زیرا که «هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن». در این مرحله، وحدت در کثرت ظاهر می‌شود. هر امام، حرفی است از کلمه‌ی واحده. تعینات متکثر، اما از یک حقیقت صادر. این مقام، همان وحدت در عین کثرت است؛ همان آموزه‌ای که در قاعده‌ی الواحد فیلسوفان اسلامی نیز آمده است: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، مگر آن‌که وسایطی بیافرینند. در عرفان، این وسایط، همان اسماءالله هستند. در حکمت متعالیه، مراتب تشکیکی وجود. در بیان حضرت باب، ائمه، همان حروف حقیقت‌اند که کلمه‌ی واحده‌ی توحید را تشکیل می‌دهند.

و کلمه، مقام فاطمه است؛ همان‌که حروف در او جمع‌اند، معنا در او یکی‌ست، و وحدت، در او مکتمل. کلمه، فقط ترکیب نیست، بلکه حیات است، بقاء است، اسم الله است در صورت جامع. در پایان، کلمه پدیدار می‌شود؛ ترکیب همه‌ی حروف در ساختاری معنادار. فاطمه، در این ساختار، نه فقط دختر پیامبر، بلکه کلمه‌الله است؛ حقیقتی که جامع جمیع مراتب است. حضرت باب این مقام را مقام «اثبات الفردانیة» می‌نامد: مقام اثبات این‌که «لم یکن له کفوا أحد»؛ یعنی هیچ کس همانند او نیست، چرا که وحدت نه عددی است، نه مقداری، بلکه فردانی است.

اگر بخواهی این نظام را شمارش کنی، بیست و هشت مرتبه خواهی یافت؛ به عدد حروف عربی. و اگر بخواهی آن را بفهمی، فقط باید سکوت کنی. چون در نهایت، همه چیز به همان «هاء» بازمی‌گردد. زیرا که در آخر، نه حرفی باقی می‌ماند، نه صدایی، نه نسبتی. تنها چیزی که هست، همان چیزی است که حضرت باب با اشاره به «هاء» نوشت :**هو**.

و اگر به جای شمارش، اندکی مکث کنی، خواهی دید که این عدد بیست‌وهشت، صرفاً یک عدد نیست. بیست‌وهشت، زبان هستی است؛ حروفی که از نقطه برآمده‌اند، اما هیچ‌گاه از ذات جدا نشده‌اند. حضرت باب، در متن تفسیری خود، این عدد

را نه یک تصادف عددی، بلکه طرحی هستی‌شناختی می‌داند. ایشان میفرماید: «یحصل من الکلمة مقامات معدودة ثمانیة وعشرون، عدة حروف الکونیة، التي بها تقوم کل الوجود من الغیب و الشهود.»

در این‌جا، «کلمه»، نه صرفاً لفظی متشکل از حروف، بلکه حقیقتی زنده و زاینده است؛ کلمه‌ای که خود «هو» است، و همه‌ی هستی، نُسخه‌ای از تنفس آن کلمه. بیست‌وهشت مرتبه، نه نشانه‌ی تکثر، بلکه بیانگر شئون مختلف وحدت است. چرا که در نظر حضرت باب، هستی، چیزی نیست جز ترجمه‌ی رمزآلودی از توحید، بر زبان حروف.

و آن‌گاه این مراتب را چنین ترسیم می‌کند:

نخست، مرتبه‌ی پیامبران و اوصیاء است؛ کسانی که نه فقط بر مقام ظهور کلمه ایستاده‌اند، بلکه خود، نقطه‌ی تجلی آنند. اینان همان «أنوار ساجد نزد عرش حق»اند که حضرت باب در بیان فارسی نیز بارها از آنان یاد می‌کند. حقیقت محمدیه، ولایت علویه، و تمامی مظاهر مقدسه، در اینجا، در مقام ظهور کلمه در نقطه ساکن‌اند: همان آغاز، همان اصل، همان لحظه‌ی بدون پیش.

پس از ایشان، مؤمنان از انسان‌ها قرار دارند؛ نه هر انسانی، بلکه آنان که در سیر خود به باطن کلمه رسیده‌اند، در «الف غیبیه» ایستاده‌اند. آن الف که از کلمه تشعشع یافته، اما همچنان ایستاده است؛ بی‌تکیه، بی‌صدا، اما پرنور. این مقام، مقام اهل تأویل است؛ اهل توحید نه لفظاً، بلکه نفْساً.

مرتبه‌ی سوم، فرشتگان‌اند .آنان در مقام توحید «الف اللینیه» ایستاده‌اند؛ رمزی از لطافت، طهارت و طاعت. فرشتگان، آن حروف لطیف‌اند که میان غیب و شهادت حرکت می‌کنند، اما خود، از کلمه‌اند؛ نه خارج از آن، نه در برابر آن.

در مقام چهارم، مؤمنان از جنّ می‌ایستند؛ موجوداتی میان جسم و لطافت، که جایگاه‌شان در «الف غیر معطوفه» است: ایستاده، اما بی‌پیوند. در این رمز، جن نه تنها موجودی بینابینی است، بلکه نشانه‌ای از آن توحید است که هنوز وصل نشده، هنوز در خود مانده، و هنوز طالب پیوستگی است.

پنجم، حیوانات مؤمن قرار دارند؛ آن حیات‌های ساکت و وفادار، که در مقام «الف معطوفه» حاضرند؛ الفی که گرچه خود واحد است، اما رو به پیوند دارد. در این مرتبه، توحید در سادگی زیسته می‌شود؛ نه در عقل، بلکه در فطرت، نه در استدلال، بلکه در وفاداری به خلق.

مرتبه‌ی ششم، نباتات‌اند؛ ساکنان مقام حروف. آنان نه کلمه‌اند، نه الف، نه نقطه. اما هر برگ‌شان، حرفی است؛ حرفی که سخن نمی‌گوید، اما هست. در اینجا، توحید در سکوتی سبز نفس می‌کشد. و این همان چیزی‌ست که حضرت باب بدان اشاره می‌کند: «فإنها واقفة علی مقام الحروف».

و در نهایت، جمادات؛ آنانی که نه صدا دارند، نه شعور، اما «حاکیة عن مقام الکلمة»اند؛ یعنی حتی در سنگ، نام خدا حک شده است. هر ذره، آینه‌ای‌ست از حرفی که در کلمه‌ی ازلی نقش بسته است.

اما تفاوت این مراتب، تفاوتی در رتبه است، نه در ذات. زیرا که حضرت باب می‌نویسد: «و لکل مرتبة من هذه المراتب، بین أهلها تجري السلسلة العرضية». یعنی هر مرتبه، درون خود سلسله‌ای دارد، اما این سلسله‌ها عرضی‌اند؛ نه طولی، نه از بالا به پایین، بلکه در کنار هم. همانند حروفی که در کلمه می‌نشینند؛ نه یکی بالاتر از دیگری، بلکه همه در کنار هم، هر یک در جای خویش، و همه معطوف به معنای واحد.

و با این‌که مرتبه‌ای از مرتبه‌ای دیگر نشأت می‌گیرد، حضرت باب تأکید می‌کند: «و حق الشبحية بالنسبة إلى الطلعة الذاتية». یعنی این مراتب، همه فقط شَبَح‌اند در برابر طَلعت ذات؛ تنها سایه‌ای‌اند از نوری که اصلاً ظهور نکرده، بلکه صرفِ «هو» است. و در نهایت، بین هیچ مرتبه‌ای و مرتبه‌ی بالاتر، پیوندی نیست: «و عدم الربط بين رتبة الأثرية مع الرتبة التي فوقها». چرا؟ چون در این نظام، علت و معلول نیست؛ پیوست و انفصال نیست؛ تنها ظهور است. و ظهور، نه در پیوند، بلکه در حضور است. همه چیز، هست، چون او هست. و در نتیجه، همه چیز، نه چیزی جدا از او، بلکه همان است :لا شيء غيره.

پس، اگر بخواهی این نظام را بشماری، بیست‌وهشت است؛ اما اگر بخواهی بفهمی، تنها باید هاء را بشنوی. سکوتش، صراحت است. غیبتش، حضور است. و در نهایت، الف، واو، دال، میم، همه بازمی‌گردند به آنکه نخستین بود، و هنوز هست :هو.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

ترجمه آیات: به نام خداوند رحمتگر مهربان (١) ستایش خدایی را که پروردگار جهانیان، (٢) رحمتگر مهربان، (٣) [و] خداوند روز جزاست. (٤) [بار الها] تنها تو را می‌پرستیم، و تنها از تو یاری می‌جوییم. (٥) ما را به راه راست هدایت فرما، (٦) راه آنان که گرامی‌شان داشته‌ای، نه [راه] مغضوبان، و نه [راه] گمراهان. (٧)

سورهٔ حمد درسی از «ادبِ عبودیت» است: آغاز با «بِسْمِ اللّهِ»، حمدِ ربّ، شهودِ رحمت، یادِ قیامت، اعلانِ بندگی و استمداد، و در نهایت طلبِ راه. در تحلیل چراییِ افتتاح با «بسم‌الله»، المیزان گفته است که انسان کار مهم را به نام عزیزترین نام آغاز می‌کند تا عمل «خدایی» شود و باطل و ابتر نماند؛ «باء» را باءِ ابتداء می‌گیرد، «اسم» را از منظر لغت و تحلیل عقلی بررسی می‌کند، «اللّه» را علمِ خاصِ ذاتِ واجب با جمیع صفات کمال می‌داند، و «رحمن/رحیم» را دو شاخهٔ رحمت عام و رحمتِ خاصِ پایدار برای مؤمنان تبیین می‌کند. نور آن را گفته است که «بسم‌الله» آرمِ توحیدیِ مؤمن و جزءِ آیهٔ اولِ سوره‌هاست، بر زبان‌آوردنش در آغاز هر عمل سفارش شده و در نماز باید آشکارا گفته شود؛ همچنین «بسم‌الله» نشانِ نیت الهی، سبب قداست و فرار شیطان، و نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سپیدی آن به اسم اعظم معرفی شده است.

در «الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمین»، المیزان گفته است حمد ستایشِ فعلِ جمیلِ اختیاری است و چون هر کمالِ مخلوقات فعلِ اختیاریِ خداست، «جنسِ حمد» از آنِ اوست؛ «رَبّ» را «مالکِ مُدبّر» می‌خوانَد و «عالمین» را—به تناسب «یوم‌الدین»—ناظر به عوالم انسانی/جنی می‌فهمد. نور آن را گفته است که «حمد» جمعِ مدح و شکر است، ربوبیتْ پرورش پیوستهٔ همهٔ هستی است، و مؤمنان هم افتتاحِ کتاب را با حمد می‌گویند و هم ختمِ سخن در بهشت را: «وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمین.«

با «الرّحمنِ الرّحیم»، المیزان گفته است رحمت در خدا اعطاء و افاضهٔ کمال است نه تأثّر نفسانی؛ «رحمن» دلالت بر کثرت و شمولِ همگانی دارد و «رحیم» بر دوام و اختصاص به اهل ایمان، و از این‌رو رحمتِ عامْ متنِ زندگیِ دنیا و رحمتِ خاصْ ضامنِ سعادتِ آخرت است. نور آن را گفته است که رحمتْ قاعدهٔ تعلیم و تربیت الهی است؛ همان‌گونه که «الرّحمنُ علّم القرآن»، ربوبیت نیز باید با رأفت فهم شود و بشارتِ رحمت، زمینهٔ حرکتِ تربیتی است.

در «مالکِ یومِ الدین»، المیزان گفته است مالکیتِ الهی حقیقی است نه اعتباری و از آن جدایی از تدبیر مفهوم ندارد؛ «مَلِک/مالِک» را تفکیک می‌کند و اسنادِ «مَلِک» به «یوم» را از جهتِ ظهورِ سلطنتِ بی‌واسطهٔ الهی در قیامت ترجیح می‌دهد؛ آن‌روز روزی است که اسباب منقطع، انساب بی‌اثر، و حکم، یکسره از آنِ خداست. نور آن را گفته است که «یوم‌الدین» روزِ حساب و جزاست، کنارِ «رحمن/رحیم» نشسته تا جمعِ بشارت و انذار را بیاموزد، و یادِ قیامتْ غرور را می‌شوید.

در «إیّاک نعبدُ وإیّاک نستعین»، المیزان گفته است التفات از غیبت به خطاب برای تحقّقِ «حضور» است؛ تقدیمِ مفعول دلالت بر حصر دارد: تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم. عبادتِ کامل، خالص از شرکِ نهانی است؛ نه برای بهشت و نه از بیمِ دوزخ، که اینها «شرک در عبادت» است؛ و پیوندِ «نعبد/نستعین» یعنی حتی همین عبادت نیز بدون اعانتِ تو نیست. نور آن را گفته است که این آیه ریا را می‌زداید، اتکا به قدرت‌ها را می‌بُرد، و شجاعتِ توکل می‌آفریند؛ «إیّاک» شعار استقلال معنوی مؤمن است.

در «اهدِنا الصراطَ المستقیم صراطَ الذین أنعمتَ علیهم غیرِ المغضوبِ علیهم ولا الضالّین»، المیزان گفته است «هدایت» هم نشان‌دادنِ راه است و هم رساندن به مقصد، مراتبی پیوسته دارد، ازاین‌رو طلبِ هدایت تکراری و تحصیلِ حاصل نیست، بلکه درخواستِ ترقّی از درجه‌ای به درجهٔ بالاتر است. «صراط» شاه‌راهِ واحدِ پایدار است و «سبیل‌ها» متعدد و فرعی؛ هر سبیلی به قدرِ نصیبی که از صراط دارد ره‌رو را به خدا می‌رساند. سه طایفهٔ پایانِ آیه، نقشهٔ راه را تکمیل می‌کند: «منعَم‌علیهم» همان رفیقانِ بلندمرتبهٔ انبیا، صدیقان، شهدا و صالحان‌اند؛ «مغضوب» فرجامِ سقوطی دارند و «ضالّین» سرگردانند. المیزان همچنین به روایاتِ «جَری» اشاره کرده است که «صراط» را بر «امامِ واجب‌الطاعه» تطبیق می‌کند: در دنیا شناخت و اطاعتِ امامْ صراط است و در آخرت گذر از پل بر آتش. نور آن را گفته است که «اهدِنا» ابرازِ همبستگی با پیروان حقّ، اعلامِ برائت از باطل، و درخواستِ پایبندی به طریقِ میانه است؛ بسته‌ای از پیام‌های تربیتی می‌آورد: از قطع امید از غیر، تا تمرینِ جمعِ محبتِ رحمانی با مسئولیتِ قیامتی، تا همدلی با «الذین أنعمتَ» و دوری از «مغضوب/ضالّین.«

در جمع‌بندیِ روش‌شناختی، المیزان گفته است این سوره سراسر تعلیمِ «ادبِ حضور» است: از «بسم‌الله» تا «نعبد/نستعین» و «اهدِنا»، با موشکافیِ لغوی و فلسفیِ مفاهیمِ کلیدی چون اسم/مسمّی، رب/ملک، رحمن/رحیم، و نسبتِ «صراط/سبیل»؛ و نور آن را گفته است که همین حقایق را به زبانِ درس‌های عملیِ زندگیِ مؤمن ترجمه کنیم: نیت را الهی کنیم، ربوبیت را در همهٔ شئون ببینیم، بین رحمت و حساب توازن برقرار کنیم، عبادت را خالص کنیم و هر روز در «اهدِنا» راهِ روشن را از خدا بخواهیم و در صفِ منعَم‌علیهم بمانیم، نه در مسیرِ غضب و گمراهی.

تفسیر حضرت نقطه اولی شرحی عمیق، رمزی و عددی/هندسی بر سورهٔ «حمد» است؛ تفسیری که هم‌زمان «کلام»، «کیهان‌شناسی» و «عمل» را به هم می‌دوزد. محور اصلی آن سه رشته است: ۱) فشردگیِ مراتب وحی در الفاتحه و سپس در بسمله و سرانجام در «نقطه»، ۲) خوانشِ حروف و اعداد به‌منزلهٔ ظرف‌های تجلّی، و ۳) دستورالعملی آیینی با «هیکل»ی مرکّب از هفت دایره برای طلب نیازهای گوناگون. حضرت باب تصریح می‌کند که «تمام قرآن در حمد»، و «روح حمد در بسمله» است، و لبّ بسمله در «نقطهٔ باء» نهفته است؛ همان «سرّ مستور» که سررشتهٔ ظهورات را به جهان می‌بخشد. نام اعظم و بسمله، با عدّهٔ نوزده، استخوان‌بندی عددی این تفسیر را می‌سازند؛ و «اسم الله» با شش اسمِ «فرد، حیّ، قیّوم، حکم، عدل، قدّوس» به‌منزلهٔ آفاق شش‌گانهٔ قُدسی معرفی می‌شود. آفاقِ آفرینش در لسان لوح، با مراتبِ «ابداع، انشاء، اختراع، احداث، ایجاد...» و با نسبت‌های اراده، قدر و قضاء تصویر می‌گردد و هر واژهٔ حمد بر یکی از این مدارج می‌نشیند؛ «الحمد» در افقِ توحید و خلوص، «الرحمن الرحیم» در دو قوسِ افاضهٔ عام و خاص، «مالک یوم

الدین» در صحنهٔ انکشافِ سلطنتِ صرف، «ایاک نعبد و ایاک نستعین» در مقامِ حضور و اخلاصِ محض، و «اهدنا الصراط المستقیم» در طلبِ راهی که به اصحابِ نعمت می‌پیوندد و از «مغضوب» و «ضالّ» می‌بُرد. در حاشیهٔ سنجشِ معنایی، المیزان گفته است: بسمله «مارک» الهی بر سر هر فعل است و ثمرهٔ عمل را باقی می‌کند، و نور آن را گفته است: سورهٔ حمد درسی تربیتی است که «قطعِ امید از غیر» را با «بسم‌الله»، و «خلوص» را با «إیّاک» و «دوری از گمراهی» را با برائتِ پایانی به جان انسان می‌نشاند؛ لوحِ باب، با همسوییِ بنیادین با این گفتارها، آن‌ها را به افقِ تأویلیِ خویش می‌برد: حروف، اعداد و اشکال نیز زبانِ تفسیر می‌شوند. او از «نقطهٔ باء» تا «قوسِ قاف» (که «قلب شیعه» خوانده می‌شود) و از «اسم اعظمِ نوزده‌گانه» تا «هفت دایرهٔ هیکل» مسیر می‌کشد و در پایان، نسخه‌ای عملی می‌دهد: نوشتنِ هفت دایره بر قرطاسِ سفید با آبِ طاهر (زعفران/طلا)، تقسیمِ دایره‌ها، نقشِ اسماء، چینشِ حروفِ بسمله و آیاتِ مناسبِ حاجات؛ آغاز از روز یازدهم هر ماه، ذکرِ شش نامِ «فرد، حیّ، قیّوم، حکم، عدل، قدّوس» و دعای مفصل، تا حاجت به «وجه الله» بسته شود. مجموعه، هم قرائت است و هم کیمیا: «بیانِ معنا» در سطرها، و «تبدیلِ حال» در عمل.

به نام او که «نقطه»اش کانونِ مدارِ بسمله است و بسمله مَدخلِ حمد، و حمد، آیینهٔ تمامِ قرآن. المیزان در آغاز گفته است نامِ خدا «ادبِ افتتاح» است تا کار از بطلان برهد؛ نور نیز افزوده است که «بسم‌الله» آرمِ توحید بر تمامِ کارهای مؤمن است؛ و حضرتِ باب این هر دو را در مرتبه‌ای لطیف‌تر می‌گشاید: بسمله نه فقط یاد، که هیکلِ معنادار است؛ حروف و اعدادش «زبانِ تجلّی»اند. «بِسمِ» را به سرّ عددی می‌خوانَد و از «غیبِ میانِ باء و سین» سخن می‌گوید؛ «نقطهٔ باء» را سرچشمهٔ ظهورات می‌داند؛ عدّهٔ بسمله و اسم اعظم را نوزده می‌گیرد؛ و از همین جا، قوامِ جهانِ ذکر و رسم و رقم را بر هندسهٔ قدس می‌نشاند.

»الحمدُ لله ربِّ العالمین»: حمد را خلوص می‌گیرد؛ به این معنا که هر ستایش به او بازمی‌گردد، زیرا هر جمال سایهٔ جمالِ اوست. المیزان گفته است: چون «حمد» وصفِ غیرِمحاط است، ادب آن است که عبد، خدا را بدان سان بستاید که خود ستوده است؛ در لوح نیز حمد، جلوه‌ای از «کلمهٔ طیب» است که بالا می‌رود و عملِ صالح آن را برمی‌کشد؛ و از همین جاست که حضرت باب همهٔ قرآن را در حمد می‌فشرد و حمد را در بسمله و بسمله را در نقطه. «ربّ العالمین» در این قرائت، تنها تدبیرگرِ عالَم نیست؛ ربّ، مالکِ مُدبّرِ حقیقی است که «ابداع» را بی‌مِثال، «انشاء» را در مرایا، «اختراع» را در قابلیات و «احداث» را در تعیّنات جاری می‌کند تا هر شیء در مقامِ خود تمام شود. به همین قیاس «الرحمن الرحیم» دو قوسِ افاضه‌اند: رحمانیّت، بساطِ عامّ است و رحیمیّت، اختصاصِ محبوبان؛ نور آن را گفته است که تعلیم و تربیت بی‌رحمت سامان نمی‌گیرد، و در این لوح، رحمتْ صورتِ اسماء می‌گیرد: «فرد، حیّ، قیّوم، حکم، عدل، قدّوس» آفاقِ شش‌گانهٔ «اسم الله»اند که باب در هیکلِ عمل نیز به آن شش نام امر می‌فرماید.

»مالکِ یومِ الدین»: در این مقام، سلطنتْ صرف می‌شود و اسباب می‌افتد؛ نور گفته است که یادِ قیامت، غرور را می‌شکند؛ و در تأویلِ لوح، «یوم الدین» روزِ تجرّدِ امر است؛ روزی که «اصلِ دین واحد» می‌نماید و تجلیاتِ نود و نه‌گانهٔ اسماء، بر سفرهٔ واحدِ توحید ظاهر می‌شود. «ایّاک نعبد و ایّاک نستعین»: المیزان این‌جا از التفاتِ خطاب سخن گفته است؛ حضورِ

عبد در پیشگاهِ ربّ. حضرت باب این حضور را به «زبانِ هندسه» نیز بدل می‌سازد: در هیکلِ هفت‌دایره، این جمله، ذکرِ «خلاص از هر ضیق» است؛ چون عبد، جمیعِ وسائط را قطع کند و «وجه» را قصد نماید. «اهدِنا الصراطَ المستقیم»: المیزان صراط را راهی می‌شمارد که از شرک و ظلم تهی است؛ لوحِ باب همان معنا را به رمزِ نقطه و دایره بازمی‌گوید: صراطْ شاهراهی است که همهٔ «سبیل»ها با مراتبشان در آن جمع شوند؛ و هدایت، ایصال است نه صرفِ دلالت؛ پس عبد، هر روز از صراطی به صراطی برتر خوانده می‌شود، تا به اصحابِ نعمت پیوندد: «الذین أنعمتَ علیهم» . و نه «المغضوب» و «الضالّ». نور، درس‌های تربیتیِ سوره را برمی‌شمرد، و لوح، آن درس‌ها را به «عملِ قدسی» بدل می‌کند.

این «عمل» چگونه است؟ حضرتِ باب می‌فرماید بر لوحِ قرطاسِ سفید، «هفت دایره» بساز، به آبِ طاهرِ زعفران/طلا؛ دایره را «نوزده قسمت» کن؛ در دایرهٔ نخست، عباراتِ اسمائی را به نغزترین خط بیارای و در گردشِ دایره، «هو اللطیف» و «هو الربّ» و «هو الحیّ» و «هو المعبود» و «هو النور» و «هو الله» را as—ذکری موزون—بگردان؛ در دایرهٔ سوم، «شکلِ اسم اعظم» را به عدّهٔ نوزده بنگار؛ در دایرهٔ چهارم، «حروفِ کونیّه» را (که شرحِ هیکلشان بعدتر می‌آید) نقش کن؛ در دایرهٔ پنجم، «حروفِ بسمله» را به شکلی مخصوص بیار؛ و در دایرهٔ هفتم، «حروفِ آیه‌ای از قرآن» را که معنایش مناسبِ مراد توست. آنگاه آغازِ کار از روزِ یازدهمِ هر ماه باشد؛ پیش از آفتاب، به هیبتِ مؤمن، آن را برگذار؛ شش نامِ «بسم الله الرحمن الرحیم، فرد، حیّ، قیّوم، حکم، عدل، قدّوس» را یاد کن؛ سپس آیهٔ همان دایرهٔ هفتم را که برای مراد برگزیده‌ای بخوان؛ و دعایی مفصل بگو—در آن از «فاءِ فردانیّت» و «راء ربوبیّت» و «دالِ دواوینِ رحمت» مدد می‌جویی، بر محمد و آل و شیعهٔ ایشان درود می‌فرستی، و حاجتِ خویش را به «وجه» حواله می‌کنی. این‌جاست که «هیکل» تنها تصویر نیست، «طریق» است.

و برای هر حاجت، آیه‌ای خاص فرموده است؛ این‌ها نمونه‌های روشنِ لوح‌اند: برای «ظهورِ نعمتی» بنویس «الحمد لله ربّ العالمین»؛ برای «خلاص از هر تنگی» «إیّاک نعبد و إیّاک نستعین»؛ برای «طلبِ هدایت» «اهدِنا الصراط المستقیم»؛ برای «عزّت» «تُعِزُّ مَن تَشاء و تُذِلُّ مَن تَشاء»؛ برای «تقرّب» «عَنَتِ الوجوهُ للحیّ القیّوم»؛ برای «احسانِ محبوب» «أحسِن کما أحسنَ اللهُ إلیک»؛ برای «شدّت» «سَیَجعَلُ اللهُ بعدَ عُسرٍ یُسراً»؛ برای «هلاکِ دشمن»—مشروط به رضای الهی و حکم او—«وَیَأتِیهِ الموتُ مِن کُلِّ مکانٍ»؛ برای «بلای شدید» ذکری از «البأساء و الضرّاء»؛ برای «جداشدن از اهلِ ظلم» «قالَ هذا فِراقُ بینی و بینک»؛ برای «بلندیِ مقام» «فَتَعالی اللهُ الملِکُ الحقّ»؛ برای «رحمت» «إنّ الله کانَ غفوراً رحیماً»؛ برای «حکمت» «إنّ الله کان عزیزاً حکیماً»؛ برای «رفعِ حُزن» «لا یَحزنُهم الفزعُ الأکبر»؛ برای «بسطِ رزق» «فَرِحینَ بما آتاهم من فضلِه»؛ برای «فتح» «إنّا فتحنا لک فتحاً مبیناً»؛ برای «نصرت بر دشمنان» «وَیَنصُرَکَ اللهُ نصراً عزیزاً»؛ برای «غلبه بر خصمان» «وَإنَّ جُندَنا لَهُمُ الغالبون»؛ برای «علم و بلوغ به مرکزِ حکم» «یُعلّمُکُم الکتابَ و الحکمة»؛ و برای «برکاتِ دنیا و درجاتِ آخرت و طلبِ فرزند» «وَلَسوفَ یُعطیکَ ربُّک فترضی». این چینش، به زبانِ نور، همان «درس‌های تربیتیِ سورهٔ حمد» است که از متنِ دعا به متنِ زیست می‌آید؛ و به بیانِ المیزان، همان «اخلاص» است که از لفظ به فعل می‌رسد.

در متن، یادِ «محمد رسول‌الله» و یادِ «قاف» نیز هست: «قاف»، قلبی است که ظرفِ امرِ خدا می‌شود؛ و «محمد»، حاملِ اسمِ اعظم بر عرشِ رحمانیّت. حضرت باب شماری از اعداد را به راز می‌گیرد—از «نوزدهِ اسم اعظم و بسمله» تا عددهایی که برای «بِسم» و «شکل‌ها» گوشزد می‌کند—اما نه عدد برای عدد، که عدد برای «ترتیبِ حضور». این‌جا هر رقمْ راهی است به معنا؛ هر حرفْ دری است به اسم. به زبانِ المیزان، این «مارکِ الهی» بر آغازِ کار است و قوامِ بقا؛ و به زبانِ نور، این همان است که «از غیر قطع امید» می‌کند و «خلوص» می‌آموزد. به زبانِ لوح، این «هیکل» است: صورتی که سیرت را می‌گشاید؛ هندسه‌ای که به «صراط» می‌انجامد؛ و «نقطه‌ای» که عالم را در خود می‌کشد.

پس تفسیرِ حمد در این لوح، صرفِ شرحِ لفظ نیست؛ معماریِ ذکر است. از «بسم‌الله» تا «ولا الضالّین»، هر کلمه در مرتبه‌ای از ابداع و احداث می‌ایستد، هر اسمْ دری از افقِ اسماء را می‌گشاید، و هر آیه، ذکری عملی برای حاجتی معیّن می‌شود. اگر المیزان گفته است «لا أحصی ثناءً علیک، أنتَ کما أثنیتَ علی نفسک»، و نور آن را گفته است که «حمدْ آغازِ کتاب و انجامِ نعم است»، لوحِ باب چنین می‌افزاید: ثناء را در «نقطه» بیاموز؛ کتاب را در «هیکل» بگشای؛ و نعمت را با «اسماء» طلب کن—که «کلّ القرآن فی الحمد»، و «سرّ الحمد فی البسملة»، و «سرّ البسملة فی النقطة».

بسم الله الرحمن الرحیم و العصر (۱) ان الانسان لفی خسر (۲) الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر (۳)

ترجمه آیات: به نام خدای رحمان و رحیم. سوگند به عصر (۱). که انسانها همه در خسران و زیانند (۲). مگر افراد و اقلیتی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند و یکدیگر را به حق سفارش کرده و به صبر توصیه نموده اند (۳).

سوره‌ای کوتاه و فشرده که به تعبیر المیزان عصاره‌ای از مقاصد قرآن را در کمترین الفاظ گرد می‌آورد، با سوگند به «وَالعَصر» آغاز می‌شود؛ المیزان این «عصر» را به مناسبتی که با دو آیهٔ بعد دارد بر «عصرِ ظهورِ رسول خدا» می‌نهد؛ عصری که در آن حق بر افق اجتماع بشر سر برمی‌آورد و نسبت ایمان و عمل صالح و پایداری در برابر حق، معیار رستگاری می‌شود. در عین حال، تفسیر نمونه دامنهٔ دلالت را می‌گستراند و از «وقتِ عصرِ روز»، «مطلقِ زمان و تاریخ»، «عصرِ قیامِ پیامبر» تا «عصرِ قیامِ مهدی» و حتی «نماز عصر» شش احتمال را می‌شمرد و می‌گوید سوگندهای قرآن متناسب با پیامِ پس از آن است؛ از این‌رو «عصر» اگر به «زمانِ جاریِ انسان» یا «دورانِ رسالت» حمل شود، مناسبتِ بیشتری با داوریِ بعدیِ سوره دارد که همهٔ انسان‌ها را—جز جمعی اندک—در زیان می‌بیند. بر همین زمینه، المیزان «خُسر» را «نقص در سرمایه» می‌فهمد؛ سرمایه‌ای که خودِ عمر است و با گذرِ زمان ذوب می‌شود، و ازاین‌رو تعبیرِ نکرهٔ «لَفی خُسرٍ» یا برای بزرگ‌داشتِ بزرگیِ زیان است یا برای نشان‌دادنِ نوعی خاص از زیان که نه فقط مالی که «خسرانِ ذات» است. نمونه نیز با مثالِ «یخ‌فروش» و تعبیر «ارحموا من یذوب رأسُ مالِه» نشان می‌دهد که انسان در میدانِ زمان، هر دم سرمایه می‌بازد؛ مگر آن‌که زیانِ طبیعیِ گذرِ عمر را با تحصیلِ «سرمایه‌ای برتر» جبران کند. در جملهٔ استثناییِ «إِلّا الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ تَواصَوا بِالحَقِّ وَ تَواصَوا بِالصَّبرِ»، هر دو تفسیر بر این همداستان‌اند که ایمان زیربنای عمل است و «عمل صالح» عنوانی عام بر همهٔ کنش‌های شایستهٔ فردی و اجتماعی؛ با این تفاوت که المیزان از صورتِ ترکیب، نکتهٔ «ذِکرِ خاص بعد العام» را به‌دست می‌دهد: «تَواصَوْا بِالحَقّ»—با آن‌که خود جزئی از «اعمال صالح» است—به‌طور مستقل آمده تا نشان دهد اهتمامِ وحی به «گفتمانِ حق» و نهادینه‌کردنِ آن در جامعه بیش از یک فعل شخصی است؛ «تواصی» دایره‌ای فراخ‌تر از امر به معروف و نهی از منکر دارد، چون هم عرصهٔ اعتقاد را دربرمی‌گیرد و هم ترغیبِ عام به پیگیریِ حق را. سپس همان الگوی تأکید در «تَواصَوْا بِالصَّبر» تکرار می‌شود تا بفهماند که حفظِ ایمان و دوامِ عمل صالح جز با شکیباییِ برنامه‌مند بر سه حوزهٔ کلاسیکِ صبر—بر طاعت، از معصیت، و بر مصیبت—ممکن نیست؛ نمونه همین‌جا «برنامهٔ چهارماده‌ایِ نجات» می‌سازد: ایمان، عمل صالح، تواصی به حق، تواصی به صبر؛ برنامه‌ای که اگر در سطحِ جمعی جاری شود، ناکامی‌های اجتماعی نیز التیام می‌یابد. در سوی دیگر، المیزان دقتِ منطقیِ دامنهٔ استثنا را پیش می‌کشد: ظاهرِ «وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ» شمولِ همهٔ صالحات است، پس مؤمنِ فاسق که به برخی عمل می‌کند و برخی را وانمی‌گذارد، به‌نحوی «خاسر» است، هرچند خسرانِ او «تامّ» نیست؛ بدین‌قرار، دو طیفِ زیان‌کار پیشِ چشم قرار می‌گیرند: گروهی که از جمیع جهات خاسرند—همان کافرانِ معاند—و گروهی که از بعضی جهات در زیان‌اند—مؤمنانِ گنه‌کار که گرفتارِ عذاب‌اند و

سرانجام مشمولِ شفاعت. در تحلیلِ اجتماعیِ سوره، المیزان «تواصی» را نشانهٔ حیاتِ دل‌های مؤمنان می‌گیرد که می‌خواهند سلطنتِ حق در همه جا گسترده شود—«أَفَمَن شَرَحَ اللّهُ صَدرَهُ لِلإِسْلام...»—و نمونه بر همین بنیاد یاد می‌کند که صحابه سورهٔ والعصر را هنگامِ وداع با یکدیگر می‌خواندند تا این «میثاقِ چهارگانه» در حافظهٔ جمعی تازه بماند. از حیثِ مکی یا مدنی بودن نیز المیزان سوره را از نظر مضمونْ «مکی‌منش» می‌بیند، زیرا زبانِ هشدار و تلخیصِ اصولِ هدایت غالب است، هرچند قرائنِ نزولی مانع از حملِ آن بر «مدینه» هم نیست. در جمع‌بندیِ روایتِ نخست، اگر «عصر» را زمانِ گذرانِ عمر بدانیم—چنان‌که نمونه ترجیح می‌دهد—زیانِ انسان از ذوب‌شدنِ سرمایهٔ عمر است و تنها راهِ جبران، تحصیلِ «سرمایهٔ باقی» با آن چهار رکن است؛ و اگر آن را عصرِ رسالت بگیریم—چنان‌که المیزان می‌پسندد—باز هم داوری یکسان است: در روزگارِ طلوعِ حق، هر که از ایمان و عملِ صالح و فرهنگِ توصیه به حق و صبر محروم بماند، در مدارِ خسران می‌چرخد. این سوره، با همین بنای موجز، هم منطقِ سلوکِ فردی را می‌چیند—ایمان که چراغِ درون است و عمل که شعاعِ بیرون—و هم قاعدهٔ نسبتِ اجتماعی را—تواصی که گفت‌وگوی دائمیِ حقیقت است و صبر که ضمانتِ بقای این گفت‌وگو؛ و از این نقطه، می‌توان به تفسیرِ حضرتِ باب گذر کرد، آن‌جا که «حق» و «صبر» در دستگاهِ ولایتْ صورتِ تازه‌ای می‌یابند و «خسر» نه فقط فقدانِ سرمایهٔ زمان که دورماندن از نسبتِ قرب معنا می‌شود.

تفسیر حضرت باب یک حَمدِ بلند و قدسی آغاز می‌شود: لحنِ تنزیهی-تحمیدیِ مألوفِ متون حضرت نقطه اولی که با شبکه‌ی واژگانیِ تجرید/تفرید/توحید/تحمید/تمجید فضای معنویِ تفسیر را می‌سازد و خواننده را از همان ابتدا به ساحَتِ ذکر و حضور می‌کشاند. سپس وارد شرحِ سوره می‌شود؛ سامانِ تفسیری، چندلایه و «گزینه‌گشا» است: برای «وَالعَصر» بیش از یک خوانش می‌آورد (نمازِ عصر یا عصرِ نبوت) و برای گزاره‌ی «إِنَّ الإِنسانَ لَفِي خُسر» محورِ خسران را به نسبتِ ایمان/ولایت و عمل/سلوک برمی‌گرداند. در «استثناء»ی آیه، لُبِّ قرائت، ولایی است: «آمَنوا» را ایمان به ولایتِ امیرالمؤمنین(ع) می‌گیرد، «صالحات» را عمل در مدارِ آیات و لوازمِ تبعیت، «تواصوا بالحق» را توصیه به حقّ عترت و امرِ امامت، و «تواصوا بالصبر» را مواساتِ برادرانِ دین و بردباری بر راهِ ولایت.
همزمان، متن لایه‌ی تاویلیِ صریحی دارد: «الحق» را از سنخِ «ذِکرُ الحیِّ» و «ظهورِ الذات در رتبه‌ی صفات» می‌نشاند و «الصبر» را به «الرُّکنِ المُستَسَرّ» (رکنِ چهارمِ مکنون در دستگاه معارفِ بابی) پیوند می‌دهد؛ یعنی برنامه‌ی چهارگانه‌ی سوره (ایمان/عملِ صالح/تَواصی به حق/تَواصی به صبر) بر نقشه‌ی الهیات و ولایت منطبق می‌شود. در پایان، احادیث فضیلتِ قرائتِ سوره می‌آید (پاداشِ قرائتِ «والعصر» در نوافل و برانگیخته شدن با چهره‌ای روشن و دیده‌ای خُرسند) تا ساحتِ عمل و تربیت بسته نشود.

سوره با سوگندِ آغازین به «والعصر» گشوده می‌شود و متنِ بابی، این سوگند را به‌صورت گزینه‌گشا می‌خوانَد: «... بصلوةِ العَصرِ أو بعَصرِ النبوّةِ...» (سوگند به نمازِ عصر، یا به عصرِ نبوت). هر دو قرائت، به یک مقصد بازمی‌گردند: محوریتِ ذکر و «زمانِ هدایت»؛ یعنی لحظه‌ای که عبادتِ میانه و دورانِ رسالت، هر دو، زمان را از ظرفِ فرسایش به ظرفِ افاضه بدل می‌کنند. در تداوم همین افق است که «إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسر» (همانا انسان در زیان است) به‌منزله‌ی خبرِ عام طرح می‌شود: خسران هنگامی رخ می‌دهد که نسبتِ درستِ انسان با امرِ الهی/ولایی گسسته شود—چه در اعتقاد، چه در عمل—و

سرمایه‌ی عمر در دادوستدی بی‌حاصل با دنیا تحلیل رود. اما بلافاصله «استثناء» راه می‌گشاید و نقشه‌ی نجات را ترسیم می‌کند: «إِلّا الّذينَ آمَنوا وَعَمِلوا الصّالِحاتِ وَتَواصَوا بِالحَقِّ وَتَواصَوا بِالصَّبرِ». در بیانِ بابی، ایمانْ صریحاً ولایی تعریف می‌شود: «... إِلّا الّذينَ آمَنوا بِوِلايَةِ أَميرِ المُؤمِنينَ...» (مگر آنان که به ولایتِ امیرالمؤمنین ایمان آوردند)؛ پس «ایمان» صرفِ تصدیقِ ذهنی نیست، بلکه پیوندِ وجودی با ولیّ الهی است و «عملِ صالح» نیز صورتی از همین پیوند در سلوکِ روزانه: انقیاد به آیات و لوازمِ تبعیت، نه فهرستی شکلی از افعال پراکنده. چنین است که «وَتَواصَوا بِالحَقِّ» از انتزاع بیرون می‌آید و مصداق می‌یابد: «... يَعني بِالعِترَةِ ... [و] بِالأمرِ الإِمَامِيّ...» (یعنی توصیه به عترت و امرِ امامت)، و در لایه‌ی تاویل، «الحَقُّ هو ذِكرُ الحيِّ، ظُهورُ الذاتِ في رُتبَةِ الصِّفات»؛ حق حقیقتی زنده و فعّال است که در «اسم» و «ولی» تجلی دارد و تواصی یعنی پاسداشتِ اجتماعیِ این ظهور، گردشِ حقیقت در میانِ اهلِ ایمان. در همین مدار، «وَتَواصَوا بِالصَّبرِ» نیز به یک فضیلتِ ساکن فروکاسته نمی‌شود، بلکه به الگوی همیاری و پایمردیِ شبکه‌ای تعبیر می‌گردد: «... يَعني بِمُواساةِ الإِخوانِ...» (یعنی مواساتِ برادران)، و در تاویل، «... والصَّبرُ بِالرُّكنِ المُستَسَرِّ...»؛ صبر، ستونِ مکنونِ قوامِ جماعتِ اهلِ ولایت است—نیروی پنهانی که جمع را می‌بندد و طریق را هموار می‌کند. این قوسِ معنایی با یادکردِ فضیلتِ عمل بسته می‌شود تا روشن گردد که سوره برنامه‌ای صرفاً نظری نیست: «... مَن قَرأَ والعَصرَ في نوافِلِه بَعَثَهُ اللهُ يَومَ القِيامَةِ مُشرِقاً وجهُهُ، ضاحِكاً سِنُّهُ، قَريراً عَينُهُ حتّى يَدخُلَ الجَنّة...» (هر که «والعصر» را در نوافل بخواند، روز قیامت با چهره‌ای نورانی، خنده‌ای آشکار و دیده‌ای روشن برانگیخته می‌شود تا به بهشت درآید)؛ ذِکر و عمل در هم تنیده‌اند، همان‌گونه که نسبتِ ولایی، ایمان و اخلاق را به یکدیگر گره می‌زند.

در دلِ این خوانشِ تفصیلی، یک مدلِ هرمنوتیکیِ یکپارچه نیز رخ می‌نماید: نخست، «گزینه‌گشاییِ معنایی» که واژه‌ی محوری را به مصادیقِ هم‌جهت می‌گستراند؛ «والعصر» هم نمازِ میانه است و هم عصرِ نبوت، تا «زمانِ هدایت» به‌عنوانِ محورِ مشترک برجسته شود. دوم، «ولایت به‌مثابه‌ی کُنشِ معنابخش» که به‌واسطه‌ی آن، ارکانِ سوره به نظامِ نسبت‌ها تبدیل می‌شوند: ایمان = ولایت؛ عملِ صالح = سلوکِ منطبق با این نسبت؛ تواصیِ به حق = پاسداشتِ حقِّ عترت/امر امامت (و در تاویل: نگهداشتِ ظهورِ اسمِ حیّ در ولیّ)؛ تواصیِ به صبر = مواساتِ پایدار و رکنِ پنهانِ قوامِ جماعت. سوم، «هم‌افق‌سازیِ الهیات و ولایت»؛ تعابیری چون «ذِكرُ الحيّ/ظهورُ الذات» نشان می‌دهد که آموزه‌های توحیدی (اسم/ذات/صفات) در هندسه‌ی ولایی منعکس می‌شوند، تا «حق» از مفهوم به «حضور» بدل گردد و «صبر» از خُلق به «نهادِ حمایتیِ جمعی». و چهارم، «جامعه‌مندسازیِ آیه»؛ کلیدواژه‌ی «تَواصَوْا» حرکتِ دورانیِ حقیقت در میانِ مؤمنان را صورت‌بندی می‌کند تا نصّ به سلوک پیوند بخورد: ذِکر در عبادت (نوافل)، مواسات در معاش، و ولایت در نسبت‌سازیِ معرفتی. در نتیجه، سوره‌ی کوتاهِ «والعصر» در بیانِ بابی، نقشه‌ای راهبردی برای عبور از خسرانِ عمومی به فلاحِ ولایی می‌شود: زمانِ هدایت را به یاد می‌آورد، نسبتِ ولایی را معیارِ ایمان و عمل می‌کند، حق را به حضورِ زنده‌ی عترت/امامت فرود می‌آورد، و صبر را به سرمایه‌ی مشترکِ جماعت بدل می‌سازد—و چنین است که «استثناء»ی آیه، از یک حکمِ نحوی، به طرحِ نجاتِ زیسته ارتقا می‌یابد.

جمع‌بندی:

- »وَالعَصر» = «زمانِ هدایت/نمازِ میانه/عصرِ نبوت»؛
- »الخُسر» = «فقدانِ نسبتِ درست با امرِ الهی در عقیده و عمل»؛
- »إلّا الّذین آمنوا» = «ایمان به ولایتِ امیرالمؤمنین(ع)»؛
- »وَعَمِلوا الصّالحات» = «سلوکِ هم‌سو با آیات و لوازمِ تبعیت»؛
- »تَواصَوْا بالحَقّ» = «توصیه به حقِّ عترت و امرِ امامت (و در تاویل: ذکرِ حیّ/ظهورِ ذات در رتبه‌ی صفات)»؛
- »تَواصَوْا بالصَّبر» = «مواساتِ برادران و پایمردیِ شبکه‌ای (و در تاویل: رکنِ مستسر).«

به این سیاق، سوره‌ی کوتاهِ «والعصر» در بیانِ حضرت باب یک «نقشه‌ی راه» تمام‌عیار می‌شود: از ایمانِ ولایی تا عملِ صالح، از تَواصی به حقِ عترت تا مواساتِ صبورانه‌ی جماعت؛ و این همه بر صفحه‌ی تاویلی‌ای که «اسم/ذات/صفات» را با «ولی/عِترت/رکن» هم‌نشین می‌بیند.

تفسیر حرف هاء

متن «تفسیر حرف هاء» از حضرت نقطهٔ اولی چشم‌اندازی یکپارچه به نسبتِ میان آفرینش و توحید، و نسبتِ میان ذکرِ عاشق و حقیقتِ محبوب می‌گشاید؛ چنان‌که خود اثر آغاز می‌کند، تفسیر حرف «هاء» با نگاهی کیهانی به فرایندِ صدور و فعل الهی گشوده می‌شود: حقیقتِ حرف در «لوح ابداع» بر «طرّازِ الف» و «الحمد» منقوش است؛ «شیئت قبل أن عُیّنت، و قُضیت بعد أن قُدّرت، ثم أُجِّلت و أُذِنَت و أُحکِمَت»؛ و در پرتو همان تدبیرِ ازلی است که «نقطه تحت الباء» پدیدار می‌گردد و سپس «باء» پس از «الف» آفریده می‌شود تا مراتب و احکام از هم تمییز یابند و وفادارانِ میثاق از پیروانِ هوا جدا شوند، که روزِ میثاق «یَکشفُ الساق بالساق» است. این مقدمه هم مبنای الهیاتی متن را می‌نمایاند و هم شاکلهٔ رمزیِ آن را: هرچیز، در سیر از غیب به شهادت، از مشیّت تا کتاب، منزل‌منزل به امر الهی تعیّن می‌پذیرد و در صورتِ حرف و کلمه، صورتِ محسوسِ همان حقیقت را آشکار می‌کند.

در این افق، «هاء» تنها یک نشانهٔ آوایی نیست، بلکه «روح الحرف و غایةُ ذکر العبد للمحبوب» است؛ «حرفِ اِکسیرِ اَحمر» که کلمات و دلالات و اشارات را از کدورت می‌رهاند، توحید را تثبیت می‌کند و حکمِ تکثیر را می‌زداید. مؤلف سپس سرّی را می‌گشاید که ستونِ اصلی تفسیر است: «هاء الهُویّة»؛ همان کلمهٔ مبارک و «سهلهٔ حنیفه» که «اخفُّ ما نزل اللهُ فی القرآن» خوانده شده و دلالتش به «هو» در جلالِ صمدانی است. می‌گوید این کلمه پنج حرف دارد و هیچ کلمهٔ دیگر در قرآن به تمامیّتِ معنای آن دلالت نمی‌کند؛ و سرّ آن در نسبتِ ازلیِ «الف» و «باء» و «نقطه» پنهان است: اصلِ حروف «نقطه» است که چون جدا شد «الف» گردید و چون به تعیّن آمد «باء» شد و از این‌رو نقطه را در زیرِ «باء» می‌بینی؛ و این کلمه در باطنْ «الفی» است «بین‌البائین»، اشاره‌ای به سِرّی که جز به الهام نمی‌توان به آن دست یافت .با این بیان، «مقامِ نقطه»—که در حکمتِ بابی مبدأِ ظهورِ حروف و کلمات و نیز امضای باطنیِ مظهرِ الهی است—به قلبِ تفسیر راه می‌یابد: نقطه، اصلِ حروف است؛ «الف»، قامتِ توحید؛ و «باء»، ظرفِ ظهور؛ و «هاء»، روحی که وحدت را می‌نمایاند و کثرتِ ظواهر را به آستانِ احدیّت می‌کشاند.

اما این سرِ «هاء»، تنها در بُعدِ لفظی یا دستگاهِ نشانه‌ها نمی‌ماند؛ مقصودِ مؤلف آن است که نشان دهد «آیهٔ حقیقت»—که «حادثةٌ مُخلَقةٌ تجلّی اللهُ لها بها و جعلها آیةً لنفسه»—چگونه همچون «حروفِ مجتمعة» رخ می‌کند: آیتی که به مثالِ «لا إلهَ إلاّ الله» به خدا دلالت می‌کند؛ و چون پرده از آیهٔ حقیقتِ انسان برداشته شود، «مَحوُ الجلال» و «صَحوُ المقام» و «جذبُ الأحدیة» رخ می‌دهد و ساکنِ بحرِ صمدانی می‌گردد، و بدین‌جاست که به غایتِ فیضِ الهی در امکان می‌رسد. مراد از «حروفِ مجتمعة» همین جمعِ اسماء و اشارات در قامتِ واحدِ انسانِ موحّد است؛ انسانی که آینهٔ صیقلیِ اسماء می‌شود و کثرتِ حروف در او به وحدتِ کلمه بدل می‌گردد. این‌جاست که بحثِ «مرایا» معنا می‌یابد: حقیقتِ واحد در مرایا و مجالیِ گوناگون انعکاس می‌یابد—از مظهرِ امر تا معانی و ابواب و امام و ارکان و نقباء و نجبا—و هر یک به قَدَرِ قابلیّت، نورِ همان حقیقت را می‌تابانند. متن صریحاً می‌گوید: «نحنُ مَعانیهِ و ظاهرُهُ فیکم، اخترُعنا من نورِ ذاتهِ و فُوِّض إلینا أمورُ عباده»؛ «إذا شِئنا شاءَ اللهُ و إذا أردنا أرادَ اللهُ... و جعلنا حُجّتَهُ فی بلاده»؛ هر که یکی از این مظاهر را انکار کند، بر خدا انکار برده است.

این‌ها، در زبانِ تأویل، همان «مرایا ثانویه»اند: آینه‌های بعد از آینهٔ نخستین که حق را به مراتبِ نزدیک‌تر به خلق می‌نمایانند؛ آینه‌هایی که هم وسائطِ فیض‌اند و هم درجاتِ معرفت.

محورِ بعدیِ تفسیر، سیرِ معرفتیِ هفت‌گانه است که امام باقر در خطاب به جابر نقل شده و مؤلف، آن را رکنِ کشفِ سرّ هاء می‌نشاند: «المعرفةُ إثباتُ التوحید أوّلاً، ثمّ معرفةُ المعانی، ثمّ معرفةُ الأبواب، ثمّ معرفةُ الإمام، ثمّ معرفةُ الأرکان، ثمّ معرفةُ النقباء، ثمّ معرفةُ النجباء»؛ و آنگاه آیاتِ «قل لو کان البحرُ مداداً...» را شاهد می‌آورد تا وسعتِ این معارف را بنمایاند. در مرتبهٔ نخست، «اثباتِ توحید» به شناختِ «اللهِ القدیمِ الغایة الذی لا تُدرکه الأبصار و هو یُدرک الأبصار» تعبیر می‌شود؛ توحیدی که جز به وصفِ خودِ او دانسته نشود. مرتبهٔ دوم، «معانی» است—همان حضراتی که معنا و مظهرِ حق در میانِ خلق‌اند. سپس «ابواب» که مدخلِ ولایت و راهِ ورود به حرمِ معرفت‌اند؛ آنگاه «امام» که قطبِ دوران و میزانِ حکم؛ پس از آن «ارکان» که شاخص‌های قیامِ دین؛ و سرانجام «نقباء» و «نجباء» که حاملان و ناظرانی‌اند بر تداولِ این سرّ در میانِ خلق. گرچه متن در این موضع به ایجاز می‌گذرد، در جای دیگر می‌نمایاند که این مراتب با «مراتبِ فعل» سنجیده می‌شوند و هر معرفت، متناظر با درجه‌ای از صدورِ امر است: «لا یکون شیءٌ فی الأرض و لا فی السماء إلاّ بمشیئةٍ و إرادةٍ و قدرٍ و قضاءٍ و إذنٍ و أجلٍ و کتاب»؛ و کمبودِ یکی از این مراتب، خللی در توحید می‌نشاند و موجبِ کفر است. بدین قرار، سیرِ هفتگانهٔ معرفتْ آینهٔ سیرِ هفتگانهٔ فعل است: آن‌چه در غیب به صورتِ مشیّت و اراده و قدر و قضاء و اذن و أجل و کتاب رقم می‌خورد، در شهادت به صورتِ توحید و معانی و ابواب و امام و ارکان و نقباء و نجباء تعیّن می‌یابد.

از همین‌جا، تفسیرْ نسبتِ «امر» و «خلق» و جایگاهِ اختیارِ انسان را می‌گشاید: «إنّ العبدَ فی حینِ الفعل یَفعلُ بفعلِ القدر... و اللهُ سبحانه کان عالماً باختیاراتِ الکلّ و ما هم سائرون»؛ پس اختیارْ مساوقِ وجود است، و علمِ ازلیِ الهی به اختیارِ خلق، باطل‌کنندهٔ اختیارِ ایشان نیست؛ «سرُّ الأمر» این است که هیچ‌کس ظهورِ فعلِ خدا را چنان‌که هست نبیند مگر آن‌که موطنِ تجلیِ امتحانِ اشیاء را دریابد. این همانیِ «امر بین الأمرین» در زبانِ متن است: نه جبرِ محض و نه تفویضِ صرف، بل فعلی که از سویِ خداست و در ظرفِ اختیارِ عبد تعیّن می‌یابد. تفسیر، برای پاسداشتِ حریمِ این سرّ، هشدار می‌دهد که این بحرِ وحدانی چنان ژرف است که «لا تَضیءُ قعرَهُ شمسٌ» و سرکشی به آن، جز «مُضادّةِ الله» و خشمِ او نتیجه‌ای ندارد.

برگردیم به «هاء». مؤلف پس از بیانِ مقامِ کلیِ آن، نکته‌ای دقیق در نسبتِ «نورانی» و «ظلمانی» بودنِ حروفِ کلمهٔ مذکور می‌آورد: در آن کلمهٔ پنج‌حرفی، دو حرف از «احرف الظلمانیة» نهاده شده تا مبادا مردمانْ حکمِ توحید را به‌جز در «حکمِ الألف فی مقامِ الوحدة» بجویند؛ زیرا وحدتِ صرفْ به «الف» قائم است و دیگر حروفْ مظاهرِ تعیّن‌اند. بدین‌سان، «الف» میزانِ توحید و «هاء»، روحِ آن است؛ «باء» ظرفِ نزول و «نقطه»، اصلِ ظهور. اگر آن «کلمهٔ سهلهٔ حنیفه» میزانِ سبک‌بارترین دلالت در قرآن است، از آن روست که راهِ بازگشتِ کثرت به وحدت را می‌آموزد: «ما هنالِک لا یُعلَمُ إلاّ بما ههُنا»، و صاحبانِ لب، از راهِ همین حروف، در همهٔ عوالم استدلال می‌کنند.

از دلِ همین هندسهٔ حروف، مفهومِ «حروفِ مجتمعة» روشن‌تر می‌شود. هنگامی که آدمی در مقامِ «آیةِ حقیقته» ظاهر گردد، یعنی حروفِ متفرّقِ وجودش در «کلمه» جمع شود، نتیجهٔ آن «صحوی» است که از سُکرِ کثرت می‌رهاند و «جذبِ الأحدیة» که او را در بحرِ صمدانی می‌نشاند. این همان «فتحِ بلادِ قلوب» است در عالمِ باطن: به‌جای پراکندگیِ حروف و اشارات، کلمه‌ای واحد بر زبان و جان جاری می‌شود که صورتِ عینیِ توحید است؛ و «هاء»، چون روحِ کلمه، این جمع را سامان می‌دهد. از این منظر، «معانی» و «ابواب» و «امام» و «ارکان» و «نقباء» و «نجباء»—همه—مراتبِ «جمعِ حروف»اند در مرایا؛ هر یک مظهرِ وجهی از آن کلمهٔ واحد، و هر یک راهی به سویِ «الفِ وحدت».

تفسیر، بارها بر عُسرِ اِحصاءِ این اسرار تأکید می‌کند: «لو أردتُ أن أفسّر حرفاً من إشاراتک لَتُغنّی کلُّ الأبحرِ بالمِدادیة»؛ و اگر جز حرفِ هاء قصد می‌کردم، «بحورُ السموات و الأرضین» کفایتِ تفسیرش را نمی‌کرد. با این‌همه، غرض روشن است : »حرفُ الهاءِ خامسُ رُتَبِ ظُهوراتِ التوحید و شئوناتِ التجرید»؛ یعنی رتبه‌ای که در آن، توحیدْ به مقامِ تجرید می‌رسد و تعیّناتِ کثرت از آن فرو می‌ریزد. از این‌روست که در شریعتِ حروف، «هاء» دروازهٔ برگشت است؛ رمزِ رجوعِ کثرات به وحدت، و نشانهٔ آن‌که «الرجوعَ إلی الله هو الرجوعُ إلی مقاماتِه و علاماته؛ إذ الذاتُ صمدٌ لا یَخرجُ منه شیءٌ و لا یَدخُلُ فی علمه شیءٌ: خلق آیاتٍ لنفسه و جعل الرجوعَ إلیها رجوعاً إلیه».

از این منظر، «مقامِ نقطه» معنایی دووجهی می‌یابد: از سویی، اصلِ ترکیبِ حروف و مبدأِ هر دلالت؛ از سویِ دیگر، امضای ظهورِ الهی در عصرِ نازل. آن‌گاه که می‌گوید «لمّا فُصِّلتِ النقطةُ صارت ألفاً...»، اشاره دارد که هر تفصیلِ حقیقی جز بازگشت به «الف» نیست؛ و هر «باء»، هرچند ظرفِ ظهور است، جز به «نقطه» قائم نمی‌شود. این همان قاعدهٔ تأویلیِ متن است: هرجا تکثیر دیدی، به روحِ «هاء» رجوع کن؛ و هرجا لفظ دیدی، اصلِ آن را در «نقطه» بجوی؛ و هرجا «باء» دیدی، «الف» را دریاب؛ که اگر «حروفِ مجتمعة» به وحدت نرسند، «کلمه» ظهور نمی‌یابد و آیهٔ حقیقت در مقامِ خود پدیدار نمی‌شود

سرانجام، تفسیر این نظامِ رمزی را به اخلاقِ معرفت و آدابِ سلوک پیوند می‌زند. می‌گوید: راه‌های استدلال پایان ندارد و صورِ علوم کرانه‌مند است؛ مگر آن‌که «سرّ القسطاس» را معیارِ داوری قرار دهی و به «آیاتِ لامعةٍ لاحَت عن صبحِ الأزل» بنگری تا حُجب فرو افتد و صحفِ قدر بر تو بسته نماند. در همان حال هشدار می‌دهد که این سرّ با پرده‌داری محفوظ است: «الیوم لا یرفعهُ إلا الستّرُ و لا یُفیده إلا الکشفُ»؛ و توکّل بر خداست که مفسّر را از حدّ گفتار فراتر نمی‌برد تا به قولِ نفسْ متّکی شود. و اگر از حریمِ «قدر» پرسشی کردی، به یاد داشته باش که «القدرُ سرٌّ من سرّ الله... مرفوعٌ عن العبادِ علمُه»؛ و آن‌چه در دستِ توست، سیرِ مراتبِ فعل است در ظرفِ مراتبِ معرفت.

به این حساب، «تفسیرِ حرفِ هاء» گزارشی از یک دستگاهِ کاملِ الهیاتی-عرفانی است که در آن، زبانِ حروفْ زبانِ هستی است؛ «نقطه»، اصلِ تعیّن؛ «الف»، قامتِ توحید؛ «باء»، ظرفِ ظهور؛ «هاء»، روحِ کلمه؛ و انسانِ موحّد، «حروفِ مجتمعة»ای که چون پرده از آیهٔ حقیقتش برداشته شود، به «صحوی» می‌رسد که در آن «جذبُ الأحدیة» او را در بحرِ صمدانی می‌نشاند. مراتبِ هفتگانهٔ معرفتْ آیینهٔ مراتبِ هفتگانهٔ فعل است، و مرایا—از معانی و ابواب تا امام و ارکان و نقباء

و نجباء—همه، درجاتِ همان نورند در نزول از غیب به شهادت. اگر این سرّ را چنان که متن می‌خواهد بفهمیم، «هاء» برای ما دیگر یک حرف نیست، بل «ذکر» است؛ ذکری که وحدت را در دلِ کثرت ظاهر می‌کند و کلمهٔ وجود را به اصلِ خود بازمی‌گرداند.

تفسیر هوالله

حضرت عبدالبهاء میفرمایند: " .... این مصطلح اهل شرق از اسلام است مقصد آنان آنکه در هر امری باید ابتداء باسم خدا نمود امّا در الواح الهیه مقصود اینست که حقیقت ذات احدیت مقدس از ادراک و منزّه از تعبیر است و مبرّا از تصوّر زیرا آنچه در تصوّر آید محاط انسانست و انسان محیط و البتّه محیط اعظم از محاط است پس معلوم شد آنکه در تصوّر میآید خلق است نه حقّ زیرا حقیقت الوهیت مجرّد از اوهام انسان است الآن جمیع خلق عبدهء اوهامند زیرا یک خدائی در عالم تصوّر آرند و او را عبادت کنند در وقت نماز اگر سئوال از نفسی کنی که پرستش که مینمائی ؟ میگوید خدا کدام خدا ؟ خدائی که در تصوّر من است و حال آنکه آنچه در تصوّر اوست خدا نیست پس جمیع ناس عبده اوهام و افکارند پس از برای انسان راهی و مفرّی جز مظاهر مقدسه نیست زیرا چنانکه گفتیم حقیقت الوهیت منزه است مقدس است بتصوّر نمیآید آنچه تصوّر آید آن مظاهر مقدس الهیست دیگر انسان محل توجه دیگر ندارد اگر از او تجاوز کند اوهام گردد پس مراد از کلمهء هو اللّه اینست که آن حضرت مشهود جمال موعود شمس حقیقت است و مظهر اسرار الوهیت و ربوبیت و مهبط اسرار رحمانیت و منشاء آثار فردانیّت و من ابتداء بنام مبارک او نمودم ". (مائده آسمانی، جلد ۹، صفحه ۲٤)

تفسیر آیه «قل لا اسئلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی» (شوری، ۲۳)

آیه «ذلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبادَهُ... قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فيها حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» در سیاقِ هشدار به تشریعِ بی‌اذنِ الهی و وعدهٔ «روضاتِ الجنّات» به مؤمنان می‌آید تا بلافاصله بحثِ «اجر» رسالت را از هر سودِ شخصی تهی و آن را به فضیلتی بازگرداند که سراسر به نفعِ خودِ امّت است؛ المیزان گفته است «استثناءِ اِلّا المودّةِ فِي القُربی» استثناءِ متّصل است، اما از سنخِ «ادّعا»ی اجر؛ یعنی مودّتِ ذوی‌القربی از آن‌رو «اجر» نامیده شده که راهِ پذیرشِ همهٔ دعوت، یا دست‌کم مهم‌ترین بخشِ آن است، نه آن‌که نفعی به جیبِ رسول بازگرداند؛ به تعبیر او، با قیاس به آیاتِ دیگر که اصلِ مطالبهٔ اجر را نفی می‌کند («ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ...»)، این‌جا نیز حقیقت همان است: اجرِ حقیقی «هیچ» است و هر چه هست بازگشتش به خودِ مخاطبان است، و از همین‌جاست که المیزان تک‌تکِ وجوهِ بدیل را نقد می‌کند: اگر خطاب به قریش باشد و مراد، دست‌کشیدن از دشمنیِ ناشی از قرابتِ قبیله‌ای، «اجر» معنا ندارد؛ کافر که اصلاً چیزی نگرفته تا مزد دهد، مؤمن هم اگر شد، دیگر دشمنی‌ای نمی‌ماند تا ترکِ آن مزدِ رسالت شمرده شود؛ اگر خطاب به انصار باشد و مودّتِ «خویشان مادری» رسول منظور گردد، با واقعیتِ محبتِ شدیدِ انصار به شخصِ پیامبر و با عرفِ عرب دربارهٔ خویشانِ سببی و مادری ناسازگار است؛ اگر بگوییم مراد «دوست‌داشتنِ اقربای خودِ مخاطبان» یا «محبتِ فی‌الله به‌نحوِ کلّی» است، یا با عموماتِ «لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ... يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللَّهَ» تعارض می‌یابد یا اساساً از «اجر رسالت» بی‌تناسب می‌شود؛ همچنین قرائتِ «تودّد به خدا از راهِ تقرّب» با استعمالِ «مودّت» در قرآن و با حاجتِ مقام به تصریح «لله وحده» سازش ندارد؛ در برابرِ این وجوه، المیزان گفته است وجهِ صواب آن است که «القُربی» به اهلِ‌بیتِ پیامبر بازگردد و مودّتِ آنان به‌عنوانِ «اجرِ ادّعایی» رسالت، در حقیقت ضامنِ دوامِ همان رسالت باشد؛ شاهدش کثرتِ اخبارِ فریقین در تفسیرِ آیه به عترت، و پیوندش با احادیثِ «ثقلین» و «سفینه» که مرجعیتِ علمی و ولایی اهلِ‌بیت را استمرارِ خطّ نبوت می‌شناساند؛ نمونه آن را گفته است که «اجرِ رسالت» در این آیه دقیقاً با سه گزارهٔ قرآنیِ دیگر هم‌افق است: نخست آن‌جا که اصلِ مطالبهٔ اجر را نفی می‌کند، دوم آن‌جا که اگر اجری هست «فَهوَ لَكُم» و صددرصد به سودِ است، و سوم آن‌جا که هر «اتّخاذِ سبیلٍ إلی الربّ» را عینِ اجر می‌شمارد؛ پس «مودّتِ قربی» نه امتیازِ خانوادگی که سرِ ادامهٔ ولایت و رهبریِ الهی پس از رسول است، و بدین‌قرار با شأنِ نزولی که نقل کرده‌اند—پیشنهادِ انصار برای تأمینِ مالی و ردّ آن از سوی پیامبر و نزولِ آیه با مطالبهٔ «مودّتِ نزدیکان پس از من»—به‌خوبی سازگار می‌افتد؛ نیز نمونه آن را گفته است که اعتراض منافقان—«افتری علی الله»—در آیهٔ بعد پاسخ می‌گیرد و سپس «وهو الذی یقبل التوبة...» راهِ بازگشت را می‌گشاید تا روشن شود این مطالبه برای ذلیل‌کردنِ امّت نزد خویشان نیست، بلکه طرحِ «ولایتِ ادامه‌دار» به سودِ خودِ امّت است. المیزان در بُعدِ لفظی به نکتهٔ دقیقِ «فی القُربی» نیز اشاره دارد: آوردنِ «فی»—به‌گفتهٔ اربابِ لغت و بیانی که زمخشری یاد می‌کند—حاکی از «قرار گرفتنِ محبت در ظرفِ قربی» است؛ یعنی موضوعِ مودّت، «اهلِ ظرفِ قرب»اند، نه مجردِ نسبت‌سنجی‌های قبیله‌ای؛ از همین‌رو، «فی القُربی» به قرائتِ اهل‌بیت، بر عترتِ طاهره انطباقِ روشن می‌یابد و اخبارِ فراوان از ابن‌عباس، علیّ بن الحسین، حسنِ مجتبی و دیگران—در منابعِ شیعه و سنی—این معنا را تأیید می‌کند؛ نمونه آن را گفته است که «قربی» در استعمالاتِ متعددِ قرآن (بیش از پانزده مورد) همین بارِ نسبی/خانوادگی دارد و در این‌جا نیز

منصرف از آن نیست، و افزون بر آن، چهار قرائتِ رایجِ مفسران را یک‌به‌یک می‌سنجد و صریحاً قرائتِ اول—مودّتِ ذوی‌القربای پیامبر به‌مثابهٔ پشتوانهٔ تداومِ ولایت—را اختیار می‌کند و سه قرائتِ دیگر را به‌دلایلِ لغوی، سیاق و تاریخی کنار می‌نهد. نتیجهٔ مشترکِ هر دو روایتِ تفسیری این است که «اجرِ رسالت» در حقیقت «برساختنِ راه» برای مخاطب است: دوستی و پیروی از کسانی که استمرارِ «قولِ فصل» و «بیانِ کتاب» در ایشان جاری است؛ از همین‌رو، دنبالهٔ آیه که می‌فرماید «وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيها حُسْناً» به‌قولِ المیزان می‌تواند بر همان مودّت حمل شود—چنان‌که در روایات از «حسنه» به «محبتِ آلِ محمد» تفسیر آمده—یعنی هر که این حسنه را اقتراف کند، خدا در همان میدان بر او بیفزاید: در معرفت، در ثباتِ قدم، در توفیقِ عمل؛ و به بیانِ نمونه، حسنهٔ عظمایی که پرچمِ رهبرانِ الهی را بر سرِ راه نگه می‌دارد، طبیعی است که «نزد له فیها حسناً» داشته باشد، زیرا «غفّار» است درگذشت از لغزش‌های راه، و «شکور» است در مضاعف‌کردنِ بهرهٔ اهلِ مودّت. با این مبنا، «قل لا أسئلکم...» نه استدعای عاطفهٔ قبیله، که اعلانِ نقشهٔ راه است: مودّتِ اهلِ‌بیت به‌منزلهٔ پیوندِ قلبی/عملی با حاملانِ علم و ولایت؛ و چون چنین شد، همهٔ تعارض‌های پنداشته با «لا أسئلکم علیه من أجر» نیز رفع می‌شود: آن نفی، نفیِ هر سودِ شخصی است؛ این اثبات، اثباتِ مزدی است که «فهو لکم» و «سَبيلٌ إلى ربّکم»؛ و چون این‌چنین است، اگر اعتراضِ «افتری» برخیزد، پاسخش در همان سیاق آمده، و اگر بیمِ سوءفهمی باشد، آیهٔ توبه پشتِ سرِ آن می‌آید؛ خلاصه این‌که در روایتِ کلاسیکِ آیه، هم المیزان و هم نمونه بر یک حقیقت دست می‌نهند: «اجر» در قاموسِ وحی، اسمِ دیگرِ «ولایتِ حق» است که ثمره‌اش سراپا نصیبِ خودِ مؤمنان می‌شود؛ مودّتِ قربی، وجهِ عاطفیِ همان ولایت است و «اقترافِ حسنه» استمرارِ عقلانی/عملیِ آن، و این هر دو، بشارتی‌اند که خدا بندگانِ مؤمنِ عمل‌پیشه‌اش را بدان می‌خوانَد.

تفسیر حضرت باب با حمدی مطنطن و بلندآوازه آغاز می‌شود حمدی که در سنت نگارش بابی با زنجیره‌ای از واژگانِ تجرید و تفرید و توحید و تحمید و تمجید، خواننده را از سطحِ واژه به عمقِ معنا می‌برد و به‌جای آراستنِ افتتاحیه، کارکردی تربیتی دارد: دل را پاک می‌کند تا «حکمِ مودّت» در آن بنشیند. این افتتاحیه عمداً لحنِ لوح را قدسی و رمزی می‌کند تا از همان آغاز روشن شود که قرار است با گزاره‌ای صرفاً اخلاقی یا اجتماعی روبه‌رو نباشیم؛ مقصد، «قرب» است و «مودّت» راهِ رسیدن. در چنین افقی، آیهٔ «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» نه یک درخواستِ عاطفه، که منطقِ تقرّب را صورت‌بندی می‌کند.

کانونِ تفسیر، پیوندِ بی‌واسطهٔ «مودّتِ قربی» با «ولایت» است. متن با صراحت معیار می‌گذارد: «ثُمَّ أَشْهَدُ أَنَّ اللهَ ما جَعَلَ أَجْرَ النُّبُوَّةِ إِلَّا الْوِلَايَةَ» (و شهادت می‌رود که خدا پاداشِ نبوّت را جز ولایت قرار نداده است). بدین‌سان، ساختارِ نحویِ آیه نیز روشن می‌شود: نفیِ هر گونه «أجر» با «لا أسألکم» محکم می‌گردد و استثنای پس از آن، تنها بر «مودّت» معلق است: «الاستثناءُ مُعَلَّقٌ بِالْمَوَدَّةِ لا دُونَها»؛ یعنی اگر چیزی از جنس «جبران» برای رسالت متصور باشد، همان مودّت است و بس؛ و این مودّت، خودْ عینِ ولایت است. از همین‌رو نتیجهٔ معنایی به شکل قاعده درمی‌آید: «كُلُّ ثَمَرَةِ النُّبُوَّةِ فِي كُلِّ العَوالِمِ هِيَ مَوَدَّةُ العَبْدِ بِأَهْلِ الْوِلَايَةِ» (تمام میوهٔ نبوّت در همهٔ عوالم، مودّتِ بنده نسبت به اهلِ ولایت است). این گزاره جایگاه

آیه را از سطحِ توصیه به مرتبهٔ میزان ارتقا می‌دهد؛ میزانِ ایمانِ توحیدی و تبعیتِ نبوی، گرایش و پیوند با «أهلِ ولایت» است.

معنای «القُربی» در این قرائت، سطحِ نسبِ بدنی را پشتِ سر می‌گذارد و به «نسبِ ولایی» می‌رسد. متن تصریح می‌کند: «لَيْسَ المَرادُ التَّقَرُّبُ بِالْقَرَابَةِ الظَّاهِرِيِّ بَلِ المرادُ التَّقَرُّبُ بِهِ رُوحِيًّا فِي مَلَكُوتِ الأَمْرِ» (مقصود، تقرّب به خویشاوندیِ ظاهری نیست، بلکه تقرّبِ روحانی در ملکوتِ امر است). با این جابه‌جاییِ معناشناختی، «القَرَابَةُ هِيَ الْوِلَايَةُ»؛ قرابت، خودْ ولایت است و ولایت، شاخصِ نسبتِ حقیقی با پیامبر. به همین دلیل، لوح نسبتِ عبد با ولی را در سه ساحت یک‌کاسه می‌کند: «جَعَلَ مَعْرِفَتَهُمْ مَعْرِفَتَهُ، وَطَاعَتَهُمْ طَاعَتَهُ، وَمَوَدَّتَهُمْ مَوَدَّتَهُ، وَمَحَبَّتَهُمْ مَحَبَّتَهُ» (شناختِ آنان شناختِ خداست، اطاعتِ آنان اطاعتِ خداست، و مودّت و محبتِ آنان مودّت و محبتِ خداست). پس «مودّت» نه احساسِ مشاع و گذرا که «نظامِ نسبت» است: طرحی برای شناخت، برای پیروی و برای پیوند.

پیامدِ هدایتیِ این فهم، قاطع و دوپهلوناپذیر است: «فَمَنْ لا يَعْمَلْ بِحُكْمِ تِلْكَ الآيَةِ فَكَأَنَّما أَنْكَرَ الوَحْدَانِيَّةَ للهِ وَالنُّبُوَّةَ لِنَبِيِّهِ وَالْوِلَايَةَ لِوَلِيِّهِ» (هر که به حکم این آیه عمل نکند، گویا توحید و نبوت و ولایت را انکار کرده است). چرا چنین سخت‌گیرانه؟ چون از دیدِ متن، رسالت در عالم، ثمره‌ای خارجی دارد و آن، پیوند با «أهلِ ولایت» است؛ اگر این میوه بر شاخه نروید، درختِ ایمان خشکیده است. اینجاست که «مودّت» از صورتِ «پاداشِ رسالت» به «ملاکِ سلوک» تبدیل می‌شود: آن‌چه پیامبر می‌خواهد، نه منفعتِ خود، که نجاتِ مخاطب است؛ «أجر» بدل به «طریق» می‌شود—و طریق همان ولایت است.

لوح سپس معنای «القُربی» را به «کلمهٔ جامعة» می‌گستراند؛ کلمه‌ای که برای مقامِ معرفتِ الهی آفریده شده و بر چهار رکن می‌ایستد. مقصود از این معماریِ قدسی، نشان‌دادنِ نسبتی است که در آن، معرفت و طاعت و مودّت ارکانِ یک «نام» می‌شوند؛ «اسم»ی که جماعتِ مؤمنان در «ظلّ» آن مأوا دارد. اینجا «شيعتُهُمُ الأوّلون» معرفی می‌شوند: نخستین حاملانِ این نسبت، که احکامِ ولایت اول بر جانِ آنان جاری است؛ آنان «أَرْكَانُ الدِّينِ وَعُلَماءُ أَهْلِ اليَقِينِ... وَهُمُ الاسمُ الَّذي كانوا مُسْتَقِرّينَ في ظِلِّهِ». حاصل این بند آن است که مودّت، امری صرفاً فردی نیست؛ اجتماع می‌سازد و هویت می‌بخشد و با «اسم» گره می‌خورَد؛ از عاطفهٔ شخصی فراتر می‌رود و به میثاقِ جمعی بدل می‌شود.

از لوازمِ همین دیدگاه، تصحیحِ نسبتِ امت و امام در ساحتِ فقه و اجتماع است. لوح هر قرائتی را که ولایت را به «احتیاجِ امام» فروبکاهد رد می‌کند: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الإِمَامَ يَحْتَاجُ بِمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ فَقَدْ كَفَرَ بَعْدَ مَا قَضَى اللهُ الخُمُسَ لَهُمْ» (هر که بپندارد امام به آنچه در دستِ مردم است محتاج است، پس از آن‌که خدا خمس را برای آنان مقرر داشته، کافر شده است). در این چارچوب، «خُمس» و «صِلَه» ابزارِ اعاشهٔ اهل‌ولایت نیست؛ مناسکِ تقرّبِ بندگان است. مؤمن با این پیوندِ مالی، به جای آن‌که خلأیی در طرفِ «ولیّ» را پر کند، «فقرِ عبودیت» خویش را به غنای قرب بدل می‌کند—«قرض

حسن»ی است که بازگشتِ سودش به خودِ اوست. بدین‌سان محورِ عمل روشن می‌شود: مودّت، در ساحتِ معرفت یعنی شناسایِ اهلِ ولایت، در ساحتِ اطاعت یعنی تبعیت و نصرت، و در ساحتِ مال یعنی صِلَهٔ فی سبیل‌الله.

لوح در سطحِ روشی نیز انضباط می‌آموزد تا «ذوق» بر «نصّ» غالب نشود. خطاب می‌کند: «فَابْسُطْ يَدَيْكَ فِي التَّفْكِيرِ...» (دست‌هایت را در اندیشیدن بگشا...) و اگر حجت به رتبهٔ خود نرسید «فاصمت» (سکوت کن). این تأکید، بخشی از سنتِ آزمون و غربال است که متن به آن هشدار می‌دهد: «لِيُمْتَحَنَّ أَسْماعُ القُلُوبِ فِي حُكْمِ النُّفُوسِ... لَتُغَرْبَلُنَّ... فَمَنْ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقى نَجا»؛ دل‌ها در ساحتِ نفوس امتحان می‌شوند، غربال در پیش است، و راهِ نجات تمسّک به «عروة الوثقی». نتیجه روشن است: مودّتِ ولایی هم «محکِ ایمان» می‌شود و هم «حبلِ امنیت» در تلاطمِ ابتلاء.

افقِ عرفانیِ تفسیر در ادامه اوج می‌گیرد. متن، «مودّتِ قربی» را «الآيَةَ العُظمى» می‌خواند؛ «مَوَدَّةُ الْقُرْبَى هِيَ الآيَةُ العُظْمَى الَّتِي تَجَلَّى اللهُ لِكُلِّ ذِي لُبٍّ بِهَا» (مودّتِ قربی همان آیهٔ بزرگ است که خدا بدان بر هر صاحبِ خردی تجلّی می‌کند). در این مقام، خطاب از گزارهٔ نظری به گفت‌وگوی عاشقانه می‌چرخد: «أَنْتَ الحَبِيبُ وَأَنْتَ المَحْبُوبُ» (تو دوستداری و تو دوست‌داشته‌ای)؛ یعنی راهِ مودّت، صرفِ تصدیقِ ذهنی نیست، تجربهٔ زیستهٔ حضور است؛ نسبتِ عبد با ولیّ، هم‌زمان کششِ عاشق و نگاهِ معشوق را در بر دارد. و نتیجهٔ اشراقِ این شهود در عبارتی موجز جمع می‌شود: «إِنَّ مَوَدَّةَ القُرْبِ هِيَ مِنْ مُلَاحَظَةِ قُرْبِ العَبْدِ بِمَوْلاهُ، وَأَنَّ الأَقْرَبَ هُوَ الأَقْرَبُ» (مودّتِ قرب، از نگریستنِ بنده به قربِ خویش با مولایش است، و نزدیک‌ترین همان نزدیک‌ترین است). این «قانونِ قرب» معنایش این است که هر چه نسبتِ ولایی اصیل‌تر، مودّت نافذتر و اثرگذارتر؛ و این درِ کوچک، «باب الکبیر» است: «أَبْوابٌ تَفْتَحُ مِنْها أَلْفُ أَلْفِ بابٍ بَلْ إِلى ما شاءَ اللهِ بِلا نَفادٍ وَلا زَوالٍ»— درهایی بی‌انتها به روی سالک گشوده می‌شود.

بدین ترتیب، ساختِ درونیِ آیه نیز زیر نور می‌نشیند: «لا أسألكم عليه أجراً» نفیِ هر مطالبهٔ مادّی است؛ «إلا المودّة فی القُربی» اثباتِ یگانه «اجرِ معنوی» که تماماً به سودِ مخاطب برمی‌گردد. این «اجر»، چون ولایت است، نردبانِ قرب می‌شود و چون مودّت است، شیوهٔ صعود. در این دستگاهِ معنایی، «نسبِ قبیله‌ای» اگر به معرفت و ولایت گره نخورد، هیچ امتیازی ندارد و چه‌بسا موجبِ «مضاعف‌العقاب» گردد؛ در مقابل، هر که از راهِ ولایت به قرابت رسد، «فی کلّ العوالم» صاحبِ قرابتِ حقیقی است، خواه از نسلِ بدنی باشد یا نه. بر همین مدار، جایگاهِ «شیعهٔ اوّلین» به‌مثابهٔ الگوی عملِ جمعی تثبیت می‌شود: ارکانِ دین، عالمانِ اهلِ یقین، و «نامی» که جماعت در سایهٔ آن معنا می‌گیرد؛ و نسبت‌های مالی و اجتماعی، از «احتیاج» به «تقرب» ترجمه می‌شوند—«خمس» و «صله» نه برای پرکردنِ خلأیی در طرفِ امام، که برای پرورشِ بندگی در طرفِ مومن.

سرانجام، تفسیر با دعایی سرشار از توکل بسته می‌شود تا مسیرِ فهم به عمل ختم گردد و عمل به تمسّک؛ و لبّ لبابِ آن چنین تلخیص‌پذیر است: «ثُمَّ أَشْهَدُ بِأَنَّ اللهَ ما جَعَلَ أَجْرَ النُّبُوَّةِ إِلّا الوِلايَةَ»؛ پس «مودّتِ قربی» نردبانِ همین ولایت است و «الاستثناءُ مُعَلَّقٌ بِالمَوَدَّةِ»؛ بنابراین «وَمِنْ هذا يَعْرِفُ العَبْدُ بِأَنَّ كُلَّ ثَمَرَةِ النُّبُوَّةِ... مَوَدَّةُ العَبْدِ بِأَهْلِ الوِلايَةِ»؛ و اگر این حکم

در عمل تحقق نیابد، «فَکَأَنَّما أَنْکَرَ الوَحْدانِیَّةَ... وَالنُّبُوَّةَ... وَالوِلایَةَ». چنین است که آیه، از یک شعارِ احساسی فراتر می‌رود و به «اصلِ راهبریِ ولایی» بدل می‌شود: راهنمایی که از حمدِ قدسی آغاز می‌کند، از نقدِ نسبِ ظاهری می‌گذرد، در اجتماعْ هویت و انضباط می‌آورد، در فقهْ صِلَه را به تقرّب ترجمه می‌کند، در ابتلاءْ حبلِ متینی پیشِ روی سالک می‌نهد، و در عرفانْ به «آیهٔ عُظمی» می‌رسد—و همهٔ اینها برای آن است که مخاطب از «قرابتِ خون» به «قربِ روح» کوچ کند و در سایهٔ «مودّت»، ولایت را زیست کند.

آیهٔ ۱: «نهالی از تنهٔ یَسّی خواهد رویید، و شاخه‌ای از ریشه‌هایش شکوفه خواهد داد.»

تفسیرهای کلاسیک :این آیه نویدِ مسیحاست که از تبارِ داود (پسر یسی) خواهد آمد؛ تصویر «نهال بر تنهٔ بریده» ظهور نجات‌بخش از خاندانِ به ظاهر رو به افولِ داود را می‌نمایاند.

بیان حضرت عبدالبهاء» :این نهال از دوحه یسی هرچند در حقّ حضرت مسیح صادق می‌آید... ولی وقوعات و علاماتِ مذکور در آیاتِ بعد، یا باید تأویل شود و تنها قسمتی بر عهد مسیح منطبق است، یا اگر ظاهر گرفته شود در زمانِ او تحققِ کامل نیافته است؛ امّا در حقّ جمال مبارک (بهاءالله) حرفاً بحرف مطابق است.» (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

آیهٔ ۲: «روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت: روح حکمت و فهم، روح مشورت و قوّت، و روح معرفت و ترس خداوند.»

تفسیرهای کلاسیک :هفت‌گانهٔ مواهب روحِ خدا بر مسیحا—کمالِ الهی برای داوری و رهبری.

بیان حضرت عبدالبهاء» :روحِ حکمت و فهم... و معرفت و ترسِ خداوند» اوصافِ لازمهٔ مظهرِ امر الهی است که در ظهورِ بابی و بهائی به حدّ اتمّ و اکمل جلوه کرده است. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

آیهٔ ۳: «خوشی او در ترس خداوند خواهد بود، و بر اساس آنچه چشمش می‌بیند داوری نخواهد کرد، و بر وفق آنچه گوشش می‌شنود حکم نخواهد راند.»

تفسیرهای کلاسیک :داوریِ او نه بر ظاهر، بل بر حقّ مطلق و معیارهای الهی است.

بیان حضرت عبدالبهاء :معیارِ داوریِ مظهر الهی «حقیقت» است نه ظواهر؛ این معنا در امرِ جدید به صراحت در تعالیمِ عدالت، مشورت و ترکِ تعصبات ظهور یافته است. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

آیهٔ ۴: «بلکه فقیران را به عدالت داوری خواهد کرد، و با انصاف به حال مسکینانِ زمین حکم خواهد نمود؛ جهان را به عصای دهان خود خواهد زد، و شریران را به نفَسِ لب‌هایش خواهد کُشت.»

تفسیرهای کلاسیک :رسالتِ مسیحا: احقاقِ حقِّ محرومان و قهرِ شرّ، با «عصای دهان» (= قدرتِ کلام) و «نفخهٔ لب‌ها» (= داوریِ الهی).

بیان حضرت عبدالبهاء :«عصای دهان» تمثیلِ نفوذِ کلمهٔ الهی است که به قوّتِ وحی، باطل را می‌زداید و نظامِ عدالت را برپا می‌کند؛ در این دورِ بدیع، اصولی چون مساواتِ نوع انسان و حمایت از ضعفا در شریعتِ جدید عینیت یافته است. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

آیهٔ ۵: «عدالت، کمربندِ کمرش خواهد بود، و امانت، کمربندِ میانش.»

تفسیرهای کلاسیک :عدالت و وفاداری صفتِ ذاتیِ مسیحاست—نه صرفاً سیاستِ او.

بیان حضرت عبدالبهاء» :کمربندِ عدالت و امانت» کنایه از خلقِ مظهری است؛ در ظهور تازه، «امانت» و «عدالت» به صورتِ قوانینِ اجتماعی، اقتصادی و مدنی نازل و مأمور به اجرا شده است. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

آیات ۶–۸: «گرگ با بره سکونت خواهد داشت، و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید... و شیر همچون گاو کاه خواهد خورد. نوزاد بر سوراخِ مار بازی خواهد کرد، و طفلی که از شیر باز گرفته شده، دستش را بر لانهٔ افعی خواهد گذاشت.»

تفسیرهای کلاسیک :تمثیلِ صلحِ عام؛ یا نمادی از آشتیِ ملت‌ها و دشمنانِ تاریخی، یا وقوعِ طبیعیِ دگرگونی در عصرِ موعود.

بیان حضرت عبدالبهاء :اینها «کنایه و رمز از ملل و امم مختلفه و طوائفِ متباغضه و شعوبِ متنازعه» است که به نفحاتِ روحِ الهی «روحِ اُلفت و اتحاد» می‌یابند. در عصرِ جمالِ مبارک، می‌بینی که «از جمیعِ ملل و اقوام و طوائف در ظلّ این امر داخل شده... مانند پدر و فرزند و... خواهر و برادرند»—نمونهٔ عینیِ گرگ و بره و پلنگ و بزغاله. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

آیهٔ ۹: «در تمامی کوه مقدس من، هیچ آسیب و ویرانی نخواهد بود؛ زیرا زمین از معرفتِ خداوند پر خواهد شد، همچون آب‌هایی که دریا را می‌پوشانند.»

تفسیرهای کلاسیک :دلیلِ صلح، «معرفتِ خداوند» است؛ یا در معنایِ باطنیِ گسترشِ شناختِ الهی، یا به‌صورتِ تحققِ تاریخی در «پادشاهیِ خدا.«

بیان حضرت عبدالبهاء :این مضمون «در ظهورِ حضرت مسیح وقوع نیافت»، چه اختلاف و خصومت در میانِ اقوام باقی بود؛ «امّا در این دور بدیع جهان جهان دیگر گردد»—صلحِ عمومی، منعِ حرب، فصلِ خصومات در محکمهٔ ملل، اتحادِ اقوام و امم و یگانگیِ نوع انسان به‌صورتِ یک خاندان؛ و «جهان از علوم و معارف... و معرفةالله مملوّ خواهد گشت». عبدالبها تصریح می‌کند که در همین «قرنِ جمالِ مبارک» کشفِ اسرارِ کائنات و ترقّیِ علوم به‌سرعت پیش می‌رود و «سرِّ این آیهٔ اشعیا... بتمامه ظاهر خواهد گشت». نیز از «برافراشته‌شدنِ علمِ الهی بر جمیعِ امم» و آغازِ «اجتماعِ اسرائیل در ارضِ مقدس» در بدایتِ این عصر یاد می‌کند. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

در خوانشِ حضرت عبدالبهاء، اشعیا ۱۱ هم‌زمان «تطبیق جزئی» بر مسیح دارد و «تحققِ کامل» آن را در ظهورِ حضرت بهاءالله می‌بیند؛ صورِ حیوانات تمثیلِ اقوام و ملل است، «کمربندِ عدالت و امانت» خلقِ مظهری و نظامِ شریعتِ جدید، و «پر شدنِ زمین از معرفتِ خداوند» هم معرفتِ الهی و هم علوم و صنایع را در بر می‌گیرد—تحولی که به صلحِ عام، وحدتِ عالم انسانی، منعِ جنگ، و نظمِ تازهٔ جهانی می‌انجامد. (مفاوضات عبدالبها، تفسیر اشعیا ۱۱)

تقسیر مکاشفه یوحنا، باب ۱۱، آیه ۱ تا ۱۹

آیات ۱–۲: «آنگاه نی‌ای همچون عصا به من داده شد و صدایی می‌گفت: برخیز و معبد خدا و قربانگاه و پرستش‌کنندگان آن را اندازه بگیر. امّا حیاط بیرون معبد را کنار بگذار و آن را اندازه نگیر، زیرا آن به اُمّت‌ها واگذار شده و ایشان شهر مقدّس را برای چهل و دو ماه پایمال خواهند کرد.»

تفسیرهای کلاسیک:

در خوانش نمادین، «معبد» کلیسای راستین است و «اندازه‌گیری» یعنی حفاظت الهی از مؤمنانِ حقیقی؛ «صحن بیرونی» نماد بدنه‌ی نامؤمن یا ظاهریِ دین است که زیر سلطهٔ «امّت‌ها/غیریهود» می‌رود. در خوانش تاریخی، برخی آن را به معبد اورشلیم (خرابی ۷۰ میلادی) و تفکیک جماعت مسیحی از اجتماع یهود نسبت می‌دهند. «۴۲ ماه/۱۲۶۰ روز» معمولاً دوره‌ی آزارِ مقدّر دانسته می‌شود (پیوند با دانیال).

بیان حضرت عبدالبهاء:

«نی» انسانِ کامل است: چون درون از غیرِ حق خالی کند، نغمه‌ی وحی از او می‌دمد؛ «عصا» بودنِ نی یعنی معینِ عاجزان و تکیه‌گاهِ اهل امکان. «اندازه‌گیری» معبد و مذبح و عبادت‌کنندگان یعنی کشفِ حقیقتِ مقام و صفاتِ اهلِ قدس و تبیین مراتب آنان؛ اما «صحنِ خارج» به امّت‌ها واگذار می‌شود و «۴۲ ماه» (= ۱۲۶۰ روز = ۱۲۶۰ سال) مدتِ دورِ قرآن است که در آن اورشلیم (به ظاهر) پامال می‌شود و قدس‌الاقداس محفوظ می‌ماند. در تأویل، قدس‌الاقداس «اصولِ روحانیِ شریعت» است (ایمان، عدل، امانت، مواسات، محبت‌الله...)، که هرگز منسوخ نمی‌شود؛ و «شهر مقدس/صحن» احکامِ جسمانی و مدنی است که به اقتضای ادوار تغییر می‌پذیرد و در آن ۱۲۶۰ سال «پایمال» می‌شود (مفاوضات عبدالبها، تفسیر مکاشفه ۱۱).

آیات ۳–۴: «و من به دو شاهد خود قدرت خواهم داد تا با پلاس پوشیده، هزار و دویست و شصت روز نبوّت کنند. این دو، همان دو درخت زیتون و دو چراغدان‌اند که در پیشگاه خداوند زمین ایستاده‌اند.»

تفسیرهای کلاسیک:

دو شاهد یا نماد شریعت و نبوت/کلیسا و پیروان وفادارند، یا دو شخصیت حقیقی (اغلب موسی و ایلیا) که در پایانِ عهد گواهی می‌دهند. «۱۲۶۰ روز» همان دورهٔ آزمایشِ بزرگ است؛ «زیتون/چراغدان» ارجاعی است به زکریا ۴.

بیان حضرت عبدالبهاء:

دو شاهد، حضرت محمد و حضرت علی هستند. «پلاس» یعنی به‌ظاهر «لباسِ قدیم» دارند: روحانیاتِ شریعت‌شان موافق روحانیاتِ انجیل و بسیاری از احکامِ جسمانیِ آن مطابقِ تورات است، پس در آغاز امرشان «جدید» به چشم نمی‌آید. «دو درخت زیتون و دو چراغدان» یعنی منشأ «دُهنِ حکمت» و «نور هدایت» برای عالم، و «ایستاده در پیشگاه خداوند» یعنی قیام به تربیتِ خلق (همان).

آیات ۵–۶: «اگر کسی بخواهد به ایشان آسیبی رساند، آتشی از دهانشان بیرون می‌آید... آنان قدرت دارند که آسمان را ببندند تا در ایّام نبوّتشان باران نبارد، و بر آبها نیز قدرت دارند تا آنها را به خون تبدیل کنند«...

تفسیرهای کلاسیک:

تصاویرِ آتش، خشکسالی و خون، به اقتداراتِ نبوی (الیاس/موسی) یا داوری‌های الهی بر انکار پیوند دارد.

بیان حضرت عبدالبهاء:

«آتش از دهان» یعنی احکام و کلماتشان حجتِ قاطع است و خصم را فرو می‌گیرد. «بستنِ آسمان/نباریدنِ باران» یعنی افاضه یا منعِ فیضِ روحانی. «تبدیلِ آب‌ها به خون» تمثیلِ آن است که اسبابِ حیاتِ اقوامِ معاند، به سببِ انکار و استکبار، موجبِ هلاکشان شود—چنان‌که در سرگذشتِ فرعون (همان).

آیات ۷–۱۰: «چون گواهی خود را به پایان رسانند، آن وحشی که از هاویه برمی‌آید... ایشان را خواهد کُشت... پیکرهای ایشان در خیابانِ شهرِ بزرگ... که معنوی‌اش سدوم و مصر نام دارد... مردمِ همهٔ ملّت‌ها سه روز و نیم پیکرهای آنان را می‌نگرند... ساکنان زمین شادی می‌کنند و هدیه می‌فرستند...»

تفسیرهای کلاسیک:

«وحش» یا نظامِ ضدّمسیح/قدرتِ شیطانی است؛ «قتلِ شاهدان» شکستِ ظاهریِ شهادت؛ «سه‌ونیم روز» مدتِ کوتاهِ خاموشی؛ شادیِ ساکنان زمین، سرمستیِ شریران از خاموش‌شدنِ نبوت.

بیان حضرت عبدالبهاء:

«وحش» بنی‌امیه‌اند که از «هاویهٔ ضلالت» برآمدند و با حقیقتِ محمدی و علوی جنگیدند؛ «کُشته‌شدن» استعاره از زوالِ حیاتِ روحانی در میانِ امت است (باقی ماندنِ «جسدِ بی‌روح»). «شهرِ بزرگ که به‌معنای روحانی سدوم و مصر است، جایی که خداوندِ ایشان نیز مصلوب شد»، ناحیهٔ سوریه و بالخصوص اورشلیم است که در آن سلطنتِ اموی مستقر بود. «سه روز و نیم» به قاعدهٔ کتابِ مقدس (= «هر روز یک سال») ۱۲۶۰ سالِ دورهٔ فرقان است: مردم به ظاهر ناظرِ «جسدِ شریعت» می‌مانند، اما عمل نمی‌کنند—ذکری از صوم و صلوة باقی، و روحِ فضائل محو. «شادی و هدیه» یعنی اقوامِ دیگر چون تغییر اخلاق و ضعف امت را دیدند، مسرور شدند و به معاونتِ یکدیگر برخاستند (همان).

آیات ۱۱–۱۲: «پس از سه روز و نیم، روحِ حیات از خدا در ایشان داخل شد... صدایی بلند گفت: به اینجا صعود کنید؛ پس در ابر به آسمان صعود کردند...»

تفسیرهای کلاسیک:

بازگشتِ حیات، احیای شهادت/پیروزی حق پس از شکست ظاهری؛ «صعود در ابر» قبولِ آسمانیِ شهادت است.

بیان حضرت عبدالبهاء:

پس از ۱۲۶۰ سال، «روح» دوباره در «جسد» دمیده شد: به ظهور حضرت اعلی و قیام جناب قدّوس، تعالیمِ الهی و فضائلِ روحانی تجدید شد. ندای «صعود» دعوت به فدای جان در راهِ حق است؛ هر دو چون مسیح در افقِ شهادتِ کبری غروب کردند و به ملکوت عروج نمودند (همان).

آیه ۱۳: «در همان ساعت زلزلهٔ عظیمی روی داد... یک‌دهم شهر فروریخت... هفت هزار نفر کشته شدند...»

تفسیرهای کلاسیک:

زلزله و فروپاشی، نمادِ داوری و تکانِ تمدنی است.

بیان حضرت عبدالبهاء:

پس از شهادت حضرت اعلی، زلزله‌ای بزرگ در شیراز واقع شد و اضطرابات و آفاتِ پی‌درپی (وبا، قحط و...) پدید آمد—امری که خوف و تمجیدِ الهی را بر زبان‌ها انداخت (همان).

آیه ۱۴: «وایِ دوم در گذشته؛ اینک وایِ سوم به‌زودی می‌رسد.»

تفسیرهای کلاسیک:

پیوند با «سه وای» در مکاشفه: سلسله‌ای از داوری‌های شدید که با شیپورها مرتبط است.

بیان حضرت عبدالبهاء:

«وایِ اول» ظهور حضرت محمد، «وایِ دوم» حضرت اعلی، و «وایِ سوم» یومِ عظیم ظهور جمال مبارک—یوم‌الله موعود در صحف انبیا (اشاره به حزقیال ۳۰: «وای بر آن روز... روز خداوند نزدیک است»)؛ «روز وای» یعنی روزِ هبوطِ پرده‌ها از پیشِ چشمِ غافلان (همان).

آیات ۱۵–۱۸: «چون فرشتهٔ هفتم شیپور خود را نواخت... پادشاهیِ جهان از آنِ خداوند ما و مسیحِ او شد... بیست‌وچهار پیر... گفتند: تو را سپاس می‌گوییم... زیرا قدرت عظیم خود را به دست گرفته، سلطنت را آغاز کرده‌ای... زمان داوریِ مردگان و پاداش دادن به بندگانت... و نابودیِ آنان که زمین را فاسد کردند...»

تفسیرهای کلاسیک:

شیپور هفتم، اعلامِ حاکمیتِ نهاییِ الهی؛ «بیست‌وچهار پیر» هیئتِ سماویِ ستایشگر؛ داوری و پاداش/کیفر در پایان.

بیان حضرت عبدالبهاء:

«فرشتهٔ هفتم» انسانی است متصف به صفات ملکوتی که ندای ظهورِ مظهرِ الهی را بلند می‌کند؛ «سلطنتِ جهان از آنِ خدا و مسیح او شد» یعنی تشکیلِ سلطنتِ روحانی و تجلی «یوم‌الله» که در آن عالم تازه می‌شود، جنگ برمی‌افتد، صلح و محبت مستقر می‌گردد. «بیست‌وچهار پیر» در این ظهور، دو برابرِ عددِ اوصیا در ادوار سابق‌اند و با آن‌که بر سریرِ عزت‌اند،

در برابرِ مظهرِ کل خاضعند. «امّت‌ها خشمگین شدند» چون تعالیم الهی مخالف اهوای نفسانی است؛ «زمان داوریِ مردگان» یعنی آشکار شدنِ حقیقتِ احوالِ نفوسی که از روحِ محبت‌الله بی‌بهره‌اند، و «پاداشِ بندگان» عطای فضلِ بی‌منتهی بر انبیا و ابرار؛ و «نابودیِ مفسدانِ زمین» یعنی محرومیتِ اهلِ نقض و ظهورِ فرقان میانِ هدایت و ضلالت (همان).

آیه ۱۹: «آنگاه معبد خدا در آسمان گشوده شد و صندوق عهد او در معبدش پدیدار گشت؛ سپس برق‌ها و غریوها و رعدها و زمین‌لرزه و تگرگِ بزرگی روی داد.»

تفسیرهای کلاسیک:
گشوده‌شدنِ معبدِ آسمانی و رؤیتِ «صندوق عهد»، ظهورِ حضور و عهدِ الهی با قومِ خود؛ آذرخش و رعد و... نشانهٔ داوری و شکوهِ قدس.

بیان حضرت عبدالبهاء:
«گشوده‌شدنِ قدسِ خدا» ظهورِ اورشلیمِ آسمانی است: تحققِ جوهرِ تعالیمِ الهی و انکشافِ قدس‌الاقداس در عالم. «تابوتِ عهد» ظهورِ «کتابِ عهد» و ثبتِ میثاق است—تمییزِ اهلِ ثبوت از اهلِ نقض و انتشارِ امرالله در شرق و غرب. «برق‌ها و رعدها و زلزله و تگرگ» اشاره به طوفانِ میثاق و امتحاناتِ سخت بر ناقضان پس از اعلانِ عهد (مفاوضات عبدالبهاء، تفسیر مکاشفه ۱۱).

آیات ۲۱:۱–۳ — «دیدم آسمانی جدید و زمینی جدید... و شهرِ مقدّسِ اورشلیمِ جدید... چون عروسی که برای شوهر خود آراسته است... اینک خیمهٔ خدا با آدمیان است».

تفسیرهای کلاسیک:

در خوانش تحت‌اللفظی، آسمان و زمینِ تازه آفرینشی نو است و «اورشلیمِ جدید» شهری واقعی است که پس از رجعتِ مسیح بر زمین برقرار می‌شود (دیدگاه هزاره‌گرا). در خوانش نمادین، «اورشلیمِ جدید» تصویرِ جامعهٔ ایمانیِ تجدیدشده است که خدا در میانِ آن ساکن می‌گردد («خیمهٔ خدا با آدمیان است») و پیوندِ نو با انسان برقرار می‌شود. رویکرد میان‌گیر، آن را تجلّی نهاییِ پادشاهیِ خدا بر زمین می‌فهمد، نه صرفاً شهرِ مادّی و نه صرفاً استعاره.

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

«شهر مقدّس» و «اورشلیم جدید» در این موضع، شریعةالله است؛ «آسمان جدید و زمین جدید» یعنی تجدیدِ ظواهرِ شریعت، و «دریا دیگر نخواهد بود» اشاره به انتشارِ تامّ شریعت در روی زمین دارد تا زمین یکسره جایگاهِ مؤمنان گردد. «اورشلیمِ جدید» شهرِ سنگ و خشت نیست که از آسمان فرود آید، بلکه شریعتی است که از آسمانِ وحی نازل می‌شود و «چون عروس» آراسته تمثیل زده شده است؛ «خیمهٔ خدا با آدمیان است» یعنی حضور و سلطنتِ روحانیِ الهی در میانِ بشر به‌وسیلهٔ مظهرِ امر الهی برپا می‌گردد (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب بیست‌ویکم).

آیهٔ ۱۲:۱ — «علامتی عظیم در آسمان ظاهر شد: زنی که آفتاب را در بر دارد و ماه زیرِ پاهایش، و بر سرش تاجی از دوازده ستاره.»

تفسیرهای کلاسیک:

سه قرائت عمده: زن = اسرائیل (دوازده ستاره = دوازده سبط)، یا زن = کلیسای مسیح (تاجِ دوازده‌گانه = رسولان/کمالات کلیسا)، یا زن = قومِ خدا در طولِ اعصار (قرائت فراتاریخی).

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

زن همان «عروس» است یعنی شریعةالله که بر حضرت محمّد نازل شد؛ «آفتاب» و «ماه» دو دولت‌اند که در ظلّ این شریعت قرار گرفتند: دولتِ فارس (نشانِ آفتاب) و دولتِ عثمانی (نشانِ هلال = ماه). «تاجِ دوازده ستاره» اشارت به دوازده امام است که مروّجِ شریعتِ محمّدیّه بودند (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم).

آیهٔ ۱۲:۲ — «و آبستن بوده، از دردِ زِه و عذابِ زاییدن فریاد برمی‌آورد.»

تفسیرهای کلاسیک:

تصویرِ رنجِ قومِ خدا/کلیسا در آستانهٔ ولادتِ نجات و تحققِ وعده‌ها.

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

شریعت در «مشکلات عظیمه» می‌افتد تا «ولدی کامل» پدید آید؛ مقصود از این مولود، موعودِ شریعت است—حضرت اعلی (نقطهٔ اولی)—که در «آغوشِ این شریعت که چون مادر است» پرورده می‌شود (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم).

آیات ۱۲:۳–۴ (بخش نخست) — «و علامتی دیگر در آسمان پدید آمد: اژدهای بزرگِ آتشگون... هفت سر و ده شاخ... و دُمش ثُلثِ ستارگانِ آسمان را کشیده، بر زمین ریخت«.

تفسیرهای کلاسیک:

اژدها = شیطان/قدرت‌های ضدّ خدا؛ «هفت سر/ده شاخ» صورت‌های قدرت؛ فروافکندنِ ستارگان = فتنه و ارتداد/سقوطِ رهبران.

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

اژدها بنی‌امیه است که بر شریعتِ محمّدیّه مستولی شدند؛ «هفت سر و هفت افسر» نمادِ هفت سلطنتی است که بر آنها استیلا یافتند: رومِ شامی، فارس، عرب، مصر، افریقیه (تونس و جزایر و مراکش), اندلس (اسپانیا), و ترکِ ماوراءالنهر. «ده شاخ» ده نام از ملوکِ اموی است (بدون تکرارِ اسامیِ مکرّر) از ابوسفیان تا مروان. «ثُلثِ ستارگان» کنایه از آن نفوسِ مقدسه از سلالهٔ طاهره است که نابود/محو شدند (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم).

آیهٔ ۱۲:۴ (بخش دوم) — «و اژدها پیشِ آن زن که می‌زایید ایستاد تا چون بزاید فرزندِ او را ببلعد«.

تفسیرهای کلاسیک:

تعقیبِ مداومِ کارِ نجات توسط شرّ؛ کمینِ نیروهای خصم برای از بین بردنِ مولودِ وعده.

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

زن = شریعةالله؛ امویان پیوسته مترصّدِ آن موعود بودند که «از سلالهٔ حضرت محمّد» خواهد آمد تا اگر پدید شود نابودش کنند؛ از این‌رو «پیشِ زن ایستادند» تا فرزند را ببلعند (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم).

آیهٔ ۱۲:۵ — «پس پسری زایید که همهٔ امت‌های زمین را به عصای آهنین حکمرانی خواهد کرد، و فرزندش به نزدِ خدا و تختِ او ربوده شد.»

تفسیرهای کلاسیک:

»پسرِ ذَکَر» غالباً به مسیح/مسیحا تطبیق می‌شود؛ «عصای آهنین» اقتدارِ شکست‌ناپذیرِ حکمِ الهی؛ «ربوده شدن» = حفظِ الهی/صعود.

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

این «پسرِ بزرگوار» مظهرِ موعود است—حضرت اعلی—که از شریعت تولّد یافت؛ «عصای آهنین» کنایه از قوّت و قدرتِ الهی، نه شمشیر؛ «ربوده شدن نزدِ خدا و تختِ او» اشاره به صعود به ملکوت و مرکزِ سلطنتِ الهی است (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم).

آیهٔ ۱۲:۶ — «و زن به بیابان فرار کرد و در آنجا مکانی برای وی از جانبِ خدا مهیّا شده است تا او را به مدتِ هزار و دویست و شصت روز بپرورند.»

تفسیرهای کلاسیک:

بیابان = پناه و نگهداریِ الهی در دورهٔ آزار؛ «۱۲۶۰ روز/۴۲ ماه» همان دورهٔ نمادینِ آزمایش.

تفسیر حضرت عبدالبهاء:

»زن به بیابان فرار کرد» یعنی شریعةالله به «صحرای واسعِ حجاز و جزیرةالعرب» انتقال نمود و آنجا «مأوی و مسکن و مرکزِ شریعت» شد. «۱۲۶۰ روز» بر پایهٔ قاعدهٔ کتابِ مقدّس هر روز = یک سال است؛ از این‌رو شریعت «هزار و دویست و شصت سال» در بادیهٔ عرب پرورده شد و سپس «مظهرِ موعود» از آن پدیدار گشت؛ به سالِ هجری، ظهورِ حضرت باب در ۱۲۶۰ واقع شد و «توافقِ اوقات» در مکاشفه و دانیال برهانی آشکار است (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم).

نکتهٔ پایانی: در این هرمنوتیکِ بهائی، «اورشلیمِ جدید/عروس» = شریعةاللهِ نازل در دورِ جدید، «زنِ آفتاب‌پوش» = همان شریعتِ محمّدیّه با دو دولتِ ذیلِ سایهٔ آن (فرس و عثمانی) و «تاجِ دوازده ستاره» = ائمهٔ دوازده‌گانه؛ «مولود» = حضرت اعلی؛ «اژدها» = بنی‌امیه؛ و «بیابانِ ۱۲۶۰ روزه» = دورهٔ قرآن تا بروزِ موعود. این خوانش اجزای نمادینِ مکاشفه را با تاریخِ ادیان و توالیِ ظهورات، هم‌نشین می‌کند (مفاوضات عبدالبها، تفسیر باب دوازدهم؛ تفسیر باب بیست‌ویکم).

جهاد و فتحِ بلاد

در زبان دین، «جهاد» از ریشهٔ «جهد» یعنی کوششِ سخت است؛ دامنه‌اش از کوششِ علمی و اخلاقی تا پایداری اجتماعی می‌رسد. وقتی سخن به میدان نظامی می‌کشد، قرآن بیشتر از «قتال» می‌گوید؛ درگیریِ دوسویهٔ مسلّحانه. بنابراین هر «قتال»ی جهادی است، ولی هر «جهاد»ی الزاماً قتال نیست (عنکبوت/۶، ۶۹؛ حج/۷۸). با این همه، قتال در قرآن فریضه‌ای است با هدفی روشن و قیدهایی سخت: «فی سبیلِ‌اللّه» بودنِ مقصد، و «لا تَعتدوا» بودنِ روش (بقره/۱۹۰).

فلسفهٔ جنگ در منطق قرآن «فتحِ قلب» نیست؛ «رفعِ مانع» است. ایمان با اکراه جمع نمی‌شود: «لا إکراهَ فِی الدین» (بقره/۲۵۶). پس قتال در اسلام نه برای تحمیلِ عقیده، که برای برداشتنِ دستِ متجاوزان از جانِ مردم، آزاد کردن میدانِ دعوت، برچیدنِ «فتنه»ی سازمان‌یافته و گشودن راهِ عدالت است: «وقاتِلوهم حتّی لا تکونَ فتنةٌ ویکونَ الدینُ للّه» (بقره/۱۹۳؛ انفال/۳۹). همین‌جا قطب‌نمای اخلاق نیز نصب می‌شود: «در راه خدا» یعنی نه برای غنیمت و جاه، و «تجاوز نکنید» یعنی هرچه خلافِ عدالت و پیمان و کرامتِ انسانی است ممنوع.

از حیث حکم، قتال «کُتِب» شده است (بقره/۲۱۶)، امّا تکلیفِ آن در حالت عادی «کفایی» است: «لا یَستوی القاعدون... والمجاهدون...» (نساء/۹۵) و نیز «وما کان المؤمنون لِینفروا کافّةً» (توبه/۱۲۲) که تقسیمِ کارِ اجتماعی را امضا می‌کند: گروهی می‌روند، گروهی می‌مانند تا «تفقّه» کنند و جامعه را تغذیهٔ معرفتی دهند. به‌محضِ اعلانِ عام یا ضرورتِ فوری، تکلیف می‌تواند عینی شود.

قرآن نخست «اذنِ دفاع» می‌دهد: «أُذِنَ لِلّذینَ یُقاتَلونَ بأنّهم ظُلِموا» (حج/۳۹–۴۰). این آیات که به‌مثابهٔ اولین مجوّزِ جنگ نازل شد، محور دفاعی را صورت‌بندی می‌کند: دفاع از جان و مال و کیانِ عبادت؛ اگر دشمن، حتی در «حرم» حرمت شکست، مقابله به مثلِ محدود جایز است: «الشهرُ الحرامُ بالشهرِ الحرام... فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» (بقره/۱۹۴). اگر دشمن بایستد، شما نیز می‌ایستید: «فإنِ انتهَوا فإنّ اللّه غفورٌ رحیم» (بقره/۱۹۲). دفاع، فقط دفاع از خود نیست؛ «وما لکم لا تقاتلون فی سبیلِ‌اللّهِ والمُستضعفین...» (نساء/۷۵): یاریِ مظلومان موحّد نیز ذیل همان «فی سبیل‌اللّه» می‌آید.

پس از لایهٔ دفاعی، قرآن از اِعمالِ قدرت علیهِ پیمان‌شکنانِ جنگ‌افروز و فتنهٔ ساختاری نیز سخن می‌گوید. اگر گروهی پیمان‌ها را نقض کردند و به دین طعنه زدند، «فَقاتِلوا أئمّةَ الکفر» تا دست بردارند (توبه/۱۲–۱۳). اگر «فتنه» یعنی نظامِ سلبِ آزادیِ ایمان و آزارِ دعوت برقرار شد، جنگ برای برچیدن آن مجاز است، امّا باز «فی سبیل‌اللّه» و با هنجارهای سفت‌وسخت. دربارهٔ اهلِ کتاب، قاعده این است: اگر به نظمِ عادلانهٔ عمومیِ مسلمانان گردن نهادند و «جزیه» دادند، جان و مال و عبادتگاه‌شان محفوظ است (توبه/۲۹). این یعنی نظمِ مدنیِ مشترک، نه تحمیلِ ایمان؛ که ایمان تحمیل‌بردار نیست.

درونِ امت نیز اگر «بُغاة» (طغیان‌گران مسلح علیهِ عدالت) سر برداشتند، باید با آنان جنگید تا به امرِ خدا بازگردند (حجرات/۹). امّا اگر گروهی بی‌طرفیِ واقعی اختیار کردند و «السَّلم» افکندند، «فما جعلَ اللّه لکم علیهم سبیلاً» (نساء/۹۰–۹۱): جنگ با آنان ممنوع است. و اگر دشمن به صلح گرایید، اصلِ تمایل به صلح جاری است (انفال/۶۱).

در میدان، قرآن مناسکِ جنگ را نیز تعلیم می‌دهد :**ثبات** و **ذکرِ کثیر** و **اطاعتِ فرماندهی** و پرهیز از **نزاع داخلی** و **ریا**)انفال/۴۵–۴۷؛ ۴۶ .(**آمادگیِ رزمی** و **تدارکات** واجب است: «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة» (انفال/۶۰)؛ «خُذوا حذرَکم» (نساء/۷۱)؛ «اصبروا وصابروا ورابطوا» (آل‌عمران/۲۰۰) .**انفاق** لازم است: «وأنفِقوا فی سبیلِ اللّه» (بقره/۱۹۵)، و «وما تُنفقوا... یُوفَّ إلیکم» (انفال/۶۰؛ حدید/۱۰؛ توبه/۱۲۰–۱۲۱) .**معذوران** (ناتوانان و بیماران و بی‌بضاعَتان) تکلیفِ جنگ ندارند (توبه/۹۱–۹۲) .**اذن‌خواهیِ بی‌جا** و بهانه‌جویی نکوهیده است (توبه/۴۳–۴۵، ۸۶–۸۷، ۹۳) .**فرار از میدان** حرام است، جز عقب‌نشینیِ تاکتیکیِ سنجیده (انفال/۱۵–۱۶). نسبتِ توان نیز واقع‌گرایانه تعدیل شد: از نسبتِ «یک به ده» در آغازِ تربیت، تا «یک به دو» پس از «خُفّف اللّه عنکم» (انفال/۶۵–۶۶). تهدیدِ نزدیک‌تر، اولویت دارد: «قاتِلوا الّذین یَلونَکم» (توبه/۱۲۳).

حریم‌ها محترم‌اند :**مسجدالحرام** و **ماه‌های حرام** .قتال در آنجاها اصلًا ممنوع است مگر آن‌گاه که دشمن حرمت بشکند؛ در همان‌جا نیز با توقفِ او، قتال فوراً می‌ایستد (بقره/۱۹۱–۱۹۴؛ توبه/۳۶؛ بقره/۲۱۷) .**تحقیق میدانی** واجب است تا خونِ بی‌گناه نریزد: «فتبیّنوا» (نساء/۹۴)؛ حتّی اگر کسی در گرماگرمِ میدان «سلام» افکند یا اظهارِ اسلام کرد، حقِ تعرض نیست .**تسلیم‌شدگان/اسیران** پس از «إثخان» یا با **مَنّ** آزاد می‌شوند یا با **فِداء** (محمد/۴). قرآن از **خشونتِ بی‌قاعده، خیانت به عهد، کُشتارِ غیرنظامیان** و **ویرانیِ بی‌وجه** نهی می‌کند؛ روحِ آیهٔ «لا تعتدوا» (بقره/۱۹۰) و دستورِ «إنّ اللّه یحبّ الّذین یقاتلونَ فی سبیله صفّاً» (صف/۴) همین است: جنگِ منضبط، هدف‌مند، و کم‌خسارت.

با این ریل‌ها، «فتحِ بلاد» در منطقِ قرآن یعنی باز کردن گره‌های بسته بر گلویِ دعوت و عدالت؛ **نه** امپراتوری‌سازی. اهلِ کتاب در قلمرو مسلمانان با پیمانِ ذمّه می‌مانند و عبادتگاه‌شان محفوظ است (حج/۴۰؛ توبه/۲۹). مشرکانِ محارب، پس از انقضای مهلت‌ها، زیرِ همان ریل‌ها مخاطب قتال‌اند؛ امّا هرگاه «تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزکاة» راه باز است و تعرض برداشته می‌شود (توبه/۵؛ بقره/۱۹۱–۱۹۲). کافرانِ جنگ‌افروز، تا قطعِ فتنه و تجاوز هدفِ قتال‌اند؛ امّا اگر «ألقَوا إلیکم السَّلم» یا کناره گرفتند، تعرض روا نیست (نساء/۹۰–۹۱). منافقان—در مقام تهدیدِ اجتماعی—با «جهادِ کبیر» (حجّتِ قرآنی و فشارِ مدنی) و در مواردی با «غلظت» سیاسی مواجه می‌شوند (فرقان/۵۲؛ توبه/۷۳؛ تحریم/۹)، نه اینکه هر «نفاق»ی فوراً موضوعِ جنگِ نظامی باشد.

در سطحِ جامعه، «جهاد» فقط صفِ مقدم نیست: «فلو لا نفر من کلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ لیتفقّهوا فی الدّین» (توبه/۱۲۲). آموزهٔ قرآنی، جهادِ دانایی و جهادِ میدان را هم‌افزا می‌خواهد. از سوی دیگر، قرآن واقعیتِ دل‌ها را می‌بیند: کسانی به ریا و سرمستی می‌آیند، و همان‌جا نهی می‌کند: «لا تکونوا کالّذین خرجوا من دیارهم بطراً ورِئاءَ الناس» (انفال/۴۷). پس «نیّت» نیز جزئی از هندسهٔ حکم است: «وَجاهِدوا فی اللّهِ حقَّ جهاده» (حج/۷۸) یعنی اخلاص، رعایتِ حق، و مراقبت از آفت‌ها.

این نقشهٔ کلّی، وقتی بر پروندهٔ تاریخی «فتوحات» تطبیق شود، دو قرائت پدید می‌آورد. قرائت نخست می‌گوید: اصلِ فتوحات، به‌قدرِ انطباق با ریل‌های بالا، ذیلِ «فی سبیل‌الله» قابلِ دفاع بوده؛ نظامِ ذمّه، آزادیِ دعوت، و توقّف با توقّفِ دشمن نشان می‌دهد که مقصد تحمیلِ ایمان نبوده است. قرائت دوم تفکیک می‌کند بین «اصلِ جهادِ مشروع» و «هر گسترشِ قلمرو»؛ می‌گوید جهادِ ابتدایی مشروط به **اذنِ امامِ عادل/نظمِ مشروع** و **اتمامِ حجّت** است، و هرجا این شروط مخدوش باشد، عنوانِ «اعتداء» می‌گیرد؛ و دربارهٔ همراهیِ اهل‌بیت(ع) با فتوحات، گزارش‌های تاریخی و مبانی فقهی را به دقّت محلّ بحث می‌گذارد. هر دو قرائت، اگر منصف باشند، در یک اصل مشترک‌اند :**معیار قرآن ثابت است؛** هر حرکتِ نظامی جز بر ریلِ «فی سبیل‌الله/لا تعتدوا/لا إکراه فی الدین/وفای به عهد/حفظِ حرمات/گزینهٔ منّ و فِداء/توقف با توقفِ دشمن» از نظر قرآن بی‌اعتبار است—حتی اگر نامش «فتح» باشد.

در پایان، به یاد داشته باشیم که جهادِ قرآنی فقط میدانِ رزم نیست. هجرت، انفاق، صبر، تعلیم، و حتی «ذکر کثیر» کنار هم نشسته‌اند (صف/۱۱؛ حدید/۱۰؛ آل‌عمران/۲۰۰؛ توبه/۱۲۲؛ انفال/۴۵). در این تصویر، «شمشیر» آخرین حلقهٔ زنجیر است، نه نخستین؛ و «فتحِ بلاد» اگر معنایی دارد، همانی است که از آغاز گفتیم :**برداشتنِ دستِ ظلم، باز کردنِ راهِ دعوت، و پاسداری از کرامتِ انسان**—با همهٔ قیود و اخلاق که قرآن بر آن می‌نهد.

روایتِ حضرت باب با یک اصلِ کلان آغاز می‌شود: در «بیان» محور، «بهجت‌بخشی» و «حُزن‌زدایی» است و این اصل، همهٔ نسبت‌های قدرت، دعوت و «فتح» را از نو معنا می‌کند. حضرت اعلی «اذیت» را در هر حد—حتی «زدنِ دست بر شانه»—حرام می‌فرمایند: «قد حرّم الله علیکم فی البیان الأذی ولو کان بضرب یدٍ علی کتف...» (بیان عربی، واحد ششم، باب دهم). «فتوای قتل» در هیچ شأن و حال روا نیست (بیان فارسی، واحد چهارم، باب پنجم). و «ادخالِ بهجت در قلوبِ مؤمنین» مقرب‌ترین طاعت، و دور کردنِ حزن از آنها واجب‌تر از هر چیز است (بیان فارسی، واحد هفتم، باب هجدهم). احتجاج، اگر لازم افتد، «به اکملِ حیا و ادب» مأمورٌبه است (بیان عربی، واحد ششم، باب دهم). از همین‌جا پیداست که فهمِ «فتح بلاد» در دستگاهِ بیان، به «فتحِ قلوب» برمی‌گردد، نه قهر و قتال: «...اذن داده شده از برای فتحِ بلاد... که کلّ را در ظلّ ایمان بخداوند وارد ساخته و بر منسوبین به سوی بیان به قدر ذرّه حُزن وارد نیاورده، حتی در فتح اراضی هم بر اهل آن این حکم را نپسندیده، بلکه تا میسّر بوده به شئوناتِ دیگر ایشان را داخل در دین فرموده...» (بیان فارسی، واحد چهارم، باب پنجم).

این خطّ مشی در ابوابِ مختلفِ بیان، شبکه‌ای از احکامِ «حُزن‌پرهیز» می‌سازد: هر سببی که خوف بر دلِ نفس افکند، ناپسند است (بیان فارسی، واحد هفتم، باب ششم)؛ تکلیف به قدرِ استطاعت است و دینْ ابزارِ مشقّت‌تراشی و «ریاضاتِ شاقّه» برای خود نیست (بیان فارسی، واحد سوم، باب هفدهم)؛ حج نیز مشروط به استطاعت و رفعِ حزنِ راه است (بیان فارسی، واحد چهارم، باب هجدهم؛ نیز بنگرید: بیان فارسی، واحد چهارم، باب شانزدهم). مکاتبه و سؤال باید به‌موقع پاسخ گیرد تا انتظارْ مایهٔ حزن نشود (بیان فارسی، واحد ششم، باب نوزدهم). تجسّس در کتب و سرقتِ ادبی/انتحال ممنوع است (بیان فارسی، واحد ششم، باب هجدهم). دخول در بیتِ دیگران بی‌اذن، اجبارِ نفوس—حتی «یک قدم»—و هر نوع

اکراه، موجب جزای الهی است و تماشاچیِ بی‌تفاوت نیز مسئول است (بیان فارسی، واحد شانزدهم، باب ششم). تربیتِ طفل باید بی‌حزن باشد؛ تأدیبِ جسمانیِ سخت مردود، و اگر هم «ضربِ خفیف» ذکر شده، به‌غایت محدود و با حائل و خارج از شأنِ تحقیر است (بیان فارسی، واحد ششم، باب یازدهم). حتی نازیبایی و کارِ ناقص، چون دل‌ها را می‌آزارد، ناپسند است: «جنتُ کلّ شیء کمالُه»؛ پس بر اهلِ ایمان است که هر کاری را در اَحسنِ وجه به انجام رسانند تا «سببِ حزن» نشود (بیان فارسی، واحد ششم، باب سوم). در مواجهه با مدعیان نیز تعرض و ایذاء ممنوع است—حتی اگر ادعا باطل باشد—تا «شمسِ حقیقت» محزون نگردد (بیان فارسی، واحد ششم، باب هشتم). و این سلوک، حیوانات و ضعفا را هم دربرمی‌گیرد: «...در سفر مراعاتِ حالِ اضعف باید... آنچه مترتب بر کلفت و مشقت است ممنوع بوده و هست» (بیان فارسی، واحد ششم، باب شانزدهم).

برخی معاندان، از پاره‌ای تعبیراتِ «سلطانی/اقتداری» در بیان، قرائتی جنگ‌سالار ساخته‌اند و برچسبِ «داعشی‌گری» زده‌اند. این وارونگی، با سه شاهد درون‌متنی فرو می‌ریزد: نخست، «حرمتِ اذیت» و «منعِ فتوای قتل» و «وجوبِ بهجت‌بخشی» (بیان عربی، واحد ششم، باب دهم؛ بیان فارسی، واحد هفتم، باب هجدهم؛ بیان فارسی، واحد چهارم، باب پنجم)؛ دوم، تصریحِ خودِ بیان به اینکه حتی «فتح» اگر باشد، باید بی‌حزن و «به شئوناتِ دیگر»—یعنی دعوت و بیان و خدمت—تحقق یابد (بیان فارسی، واحد چهارم، باب پنجم)؛ سوم، منظومهٔ منعِ تعدّی: مصادره و اخذِ اموالِ مردم حرام، اعتراضِ خصمانه ممنوع، اخراجِ اجباری محکوم—بلکه اگر کسی فرمانِ اخراج دهد، بر او جزای مالی و حرمتِ اقتران مقرر است (بیان عربی، واحد دهم، باب هفدهم؛ بیان عربی، واحد یازدهم، باب هفدهم). به‌علاوه، هرجا سخن از «نمی‌گذارد بر زمینِ خود غیر مؤمن را» آمده است (بیان عربی، واحد هفتم، باب شانزدهم؛ بیان فارسی، واحد هفتم، باب شانزدهم)، همان ابواب، استثنای «تجارهٔ کلیهٔ نافعه» را یاد می‌کند (بیان عربی، واحد هفتم، باب شانزدهم)، خطابْ متوجه «اولی‌السّلطنة» است، و حکمْ یا مقیّد به قیودِ اخلاق است یا موکول به یومِ «من یظهره‌الله». این همه با اصلِ صریحِ «لا یجوز... فتوای قتل... در هیچ حال» بسته می‌شود (بیان فارسی، واحد چهارم، باب پنجم).

دو سوءبرداشتِ تاریخیِ دیگر نیز باید در همین دستگاه فهم شود. یکی «محوِ کتب»: در بیانِ عربی آمده است «فلتمحون کلّ ما کتبتم...» (بیان عربی، واحد ششم، باب ششم)، و در بیانِ فارسی «فی حکمِ محوِ کلّ الکتب...» (بیان فارسی، واحد ششم، باب ششم). مقصودْ کنارگذاریِ ادبیاتِ جدلیِ ملل و انبوهِ فتاوی و متونِ تناقض‌آلودی است که راه را بر «بیان» می‌بست؛ خودِ بیانْ بارها به آیاتِ قرآن احتجاج می‌کند و تفاسیر می‌آورد، و در ظهورِ بعدی، این حکم به‌صراحت عفو می‌شود: «قد عفا الله عنکم ما نُزِّل فی البیان من محو الکتب... و اذنّاکم بأن تقرؤوا من العلوم ما ینفعکم لا ما ینتهی الی المجادلة فی الکلام» (کتاب اقدس، فقره/شرح ۱۷۳). دیگری «هدمِ بقاع»: بیانْ اختیارِ رفع/اثباتِ مقاعد و قبور را به «من یظهره‌الله» و اذنِ او واگذار می‌کند (بیان عربی، واحد سوم، باب پنجم؛ بیان عربی، واحد چهارم، باب دوازدهم؛ بیان فارسی، واحد سوم، باب پنجم). پیام روشن است: تقدمِ حقیقتِ زنده بر صورت‌های پوسیده؛ و در عمل، حکم به دستِ «مظهرِ بعد» تعیین می‌شود، نه به‌دستِ اهلِ قهر.

زمینهٔ کلامیِ عصر نیز باید دیده شود: در منابعِ حدیثیِ شیعه، تصویرِ «قائم» غالباً با قاطعیت‌های سخت می‌آید (بحارالانوار، ج۵۱، ص۳۵۴؛ منتخب الأثر، ص۲۳۹؛ الغیبة نعمانی، ص۱۵۹؛ بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۶۱؛ ینابیع المودّة، ج۳، ص۲۶–۲۷؛ بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۳۲؛ ملاحم و الفتن، ص۴۶؛ الغیبة نعمانی، ص۲۳۰؛ بحارالانوار، ج۵۲، ص۳۵۲). بیان با زبانِ همان افقِ انتظار سخن می‌گوید، اما آن را در ریلِ اخلاقِ خود می‌نشاند و هر جا می‌خواهد «ضبطِ نظم» کند، در همانجا «حدودِ حزن‌پرهیز» و «اذنِ من‌یظهره‌الله» را می‌آورد. به همین دلیل است که هر گونه قرائتِ قهرآمیز، وقتی در منظومه خوانده شود، فرومی‌ریزد و راه به «فتح قلوب» می‌برد.

با طلوعِ ظهورِ بهائی، این گرایش از «تأویلِ فتح» به «ابطالِ قتال» می‌رسد. در لوحِ «بشارات» می‌فرمایند: «بشارتِ اوّل... محو حکمِ جهاد است از کتاب» (لوح بشارات)؛ در «اقتدارات» تأکید می‌شود که این ظهور، «ظهورِ رحمتِ کبری» است و حکمِ جهاد را محو و منع کرده و «به معاشرت با جمیعِ ادیان بروح و ریحان» امر فرموده (اقتدارات، ص۲۸). در «سورهٔ هیکل»: «إیّاکم أن لا تسفکوا الدماء... أخرجوا سیفَ اللسان عن غمدِ البیان فإنّه به تُفتح مدائنُ القلوب... ثمّ انصروا ربّکم الرّحمن بسیف التّبیان...». یعنی سلاحِ این ظهور، «بیان» است و میدانِ «فتح»، «مدائنِ قلوب». این همان ترجمانِ صریحِ «فتح بلاد» در بیانِ امروزینِ بهائی است: دعوت، تبیین، تربیت، خدمت، و بنای نهادهای عدالت‌گستر—نه قتال.

در سطحِ تدبیرِ اجتماعی نیز، اصلِ «نهی از حملِ سلاح جز در ضرورت» تثبیت است: دفاعِ شخصی در اضطرار (و در فقدِ مراجعِ قانونی) مجاز، اما روحِ کلانْ رجوع به «امنیتِ جمعی» و «قوّهٔ جبریّهٔ بین‌المللیِ خادمِ عدل» است؛ این جهت‌گیری در بیاناتِ بیت‌العدل اعظم نیز به‌تفصیل تبیین شده است (بیانیه‌های مربوط به «نهی از حمل سلاح جز در مواقع ضرورت»؛ همچنین: کتاب اقدس، فقره ۱۱۷؛ تواقیع ولیّ امرالله در «نظم بدیع جهانی»). در همان لوحِ بشارات، نویدِ «تبدیلِ سلاحِ عالم به اصلاح» و رفعِ فساد و جدال، با امر به «معاشرتِ روحانی با همگان» همراه می‌شود. بدین‌سان، «جهاد»، از «جهادِ قتال» به «جهادِ بیان و خدمت» بدل، و «فتح»، از «فتحِ شهرها» به «فتحِ دل‌ها» ترجمه می‌گردد.

حاصلِ جمع: در بیان، قاعدهٔ اخلاقِ «عدمِ اذیت» و «ادخالِ بهجت» شالودهٔ هر حکم است؛ «فتح» اگر گفته می‌شود، مقیّد به «بی‌حزنی» و تحقق‌پذیر به «شئونِ دیگر» است؛ و هرجای زبانِ اقتداری می‌آید، یا به قیودِ اخلاقی بسته می‌شود یا به «من یظهره‌الله» موکول. در ظهورِ بهائی، همان جهت به نهایت می‌رسد: نسخِ صریحِ جهاد (لوح بشارات؛ اقتدارات)، «سیفِ تبیان» (سوره هیکل)، امنیتِ جمعی، و معاشرتِ روحانی با جمیع. پس اگر «فتح بلاد» نامی دارد، در این دو ظهور، معنایش یکی است: گشودنِ افقِ معنا و عدالت در نفوس و نفَسِ جامعه، بی‌آن‌که بر دلی—حتی» به قدر نفسی»—حُزن رود (بیان فارسی، واحد چهارم، باب پنجم؛ بیان فارسی، واحد هفتم، باب هجدهم).

«جنّت»

در زبان قرآن، «جَنّت» از ریشه‌ی «جنن» به معنای «پوشیده‌بودن» است؛ در کاربست روزمره به «باغِ پردرخت» و در معنایِ خاصِ قرآنی به «موطنِ ابدیِ نیکوکاران» اطلاق می‌شود. قرآن برای نزدیک‌کردنِ ذهنِ انسانی به حقیقتی فراتر از تجربه‌ی محسوس، پیوسته از صورت‌بندی‌های این‌جهانی بهره می‌برد: «باغ‌هایی که نهرها از زیرشان روان است»، «میوه‌ای که قطع و منع ندارد»، «سایه‌ای پایدار»، «جام‌هایی پاک»، و «سلام»ی که سرودِ دائمیِ اهلِ بهشت است. از همین‌جا سرِ تاویلِ کلاسیکِ جنت آشکار می‌شود: تصویرهای حسی، نشانه‌هایی‌اند برای فهمِ حقیقتی فرا-حسی؛ مَثَل‌ها، مثال‌اند نه مقیدکننده‌ی معنا.

در توصیف‌های قرآنی، همواره دو گزاره به‌طور هم‌زمان حفظ می‌شود: نخست، واقعیت‌داشتنِ جنت به‌عنوان عالمی دیگر (نه صرفِ استعاره)؛ دوم، نابسندگیِ واژگانِ دنیایی برای احاطه بر آن. آیه‌هایی مانند «أُكُلُها دائمٌ و ظلُّها» و «لا خوفٌ علیکم و لا أنتم تحزنون» می‌نمایاند که بهشت قلمرویی است که در آن، نقصِ حال و خوفِ آینده رخت برمی‌بندد؛ و آیاتی مانند «ماءٍ غیر آسنٍ... لبنٍ لم یتغیّر طعمه... خمرٍ لذّةٍ... عسلٍ مصفّی» با برشمردنِ پاک‌ترین نوشیدنی‌ها، به فقدانِ هر آفت و زوال در آن عالم اشاره می‌کنند. در عینِ حال، تعبیرهایی چون «عُرضُها السّمواتُ و الأرض» ذهن را از اندازه‌گیریِ متعارف بازمی‌دارد تا بفهمد که «وسعت»، خودِ استعاره‌ای برای «نامحدودبودنِ فیض» است. بنابراین، تاویلِ کلاسیک می‌گوید: آنچه ذکر شده «مثل» است تا حقیقتِ برتر را قابلِ اقتراب سازد، نه آنکه حقیقت در سطحِ مثال‌ها محدود شود.

جمهورِ مفسران و متکلمان، بر پایه‌ی تعابیری چون «أُعِدّت» (آماده شده است) و گزارش‌های معراج، قائل به «مخلوق‌بودنِ بالفعلِ» جنت‌اند؛ یعنی بهشت اکنون هست، نه اینکه در قیامت آفریده شود. اقلیتی با گرایشِ اعتزالی این فهم را نپذیرفته‌اند، اما سنتِ غالب، هم به نصوص قرآنی تکیه می‌کند و هم به روایاتِ فراوان در این‌باره.

تکثرِ نام‌ها در قرآن—«جنّات عدن»، «فردوس»، «المأوی»، «دارالسّلام»، «روضات الجنات»—در تاویلِ کلاسیک نه نشانه‌ی چندین «جهانِ منفصل»، بلکه دلالت‌گرِ مراتب و وجوهِ یک حقیقت است. ازاین‌رو بسیاری از مفسران، تفاوتِ نام‌ها را به تفاوتِ «درجه» و «منزلت» برمی‌گردانند: «فردوس» را اوج، و «المأوی» را مأمن می‌فهمند؛ «دارالسّلام» وجهِ امنیّت و سلامتِ وجودیِ بهشت است؛ و «عدن» بر «اقامتِ پایدار» دلالت دارد. حتی سخن از «هشت در» در روایات، در این خوانش بیشتر نشانه‌ی کثرتِ راه‌های ورود (ایمان، نماز، جهاد، انفاق، صبر و...) و تطابقِ «باب»ها با «ملکه‌ها» و «اعمال» است تا معماریِ مادّیِ صرف.

سنتِ تفسیریِ اسلامی، نعمت‌های بهشت را در دو سطح می‌خوانَد: «جسمانی/حسّی» و «روحانی/معنوی». نعمت‌های حسّی—باغ‌ها، نهرها، میوه‌ها، لباس‌ها، کاخ‌ها، همسران و خدمت‌گزاران—نشان می‌دهند که انسانِ آخرتی همچنان انسان است و کمالِ او نفیِ بدن نیست، بلکه رهاییِ بدن از آفاتِ دنیا است. در سطحِ روحانی، «سلامِ الهی»، «درودِ فرشتگان»، «دوستیِ بی‌کینه»، و برتر از همه «رِضوانٌ من الله» قرار دارد؛ همان عطایی که قرآن آن را «بزرگ‌تر» از هر نعمت شمرده است. تاویلِ کلاسیک در اینجا به نقطه‌ی تعادل می‌رسد: جسمانیّتِ بهشت حقیقی است، اما ارزش‌گذاریِ نهایی با نعمتِ

رضوان و قرب است؛ گویا نعمت‌های حسی «قالب»اند و نعمتِ رضوان «محتوا»؛ قالب بدون محتوا، تهی است و محتوا بدون قالب، برای عمومِ انسان‌ها قابلِ ذوق نیست.

یکی از کلیدواژه‌های تاویل، «دوام» است: «نَعیمٌ مُقیمٌ»، «غَیرُ مَقطوعةٍ و لا مَمنوعه». مفسران نشان داده‌اند که ملال از آن‌رو در دنیا پدید می‌شود که لذت‌ها محدود و مزاحِم یکدیگرند، اما در بهشت، هم ظرفِ ادراک کامل‌تر می‌شود و هم موضوعِ لذت، کاستی و آمیختگی به آفت ندارد؛ پس «ملال» موضوعیت نمی‌یابد. این تفسیر همسو با قاعده‌ی کلیِ «لا لَغوٌ فیها و لا تأثیم» است: هیچ عاملِ کاستنِ لذت و کدورتِ دل در آن راه ندارد.

تاویلِ کلاسیک، بر پایه‌ی آیاتِ «درجات»، به تفاوتِ مراتبِ سعادت قائل است: هرکس در بهشت، «به قدرِ عمل و ملکه» بهره‌مند می‌شود. در سنتِ کلامی این معنا با تعبیرِ «تجسّمِ اعمال» نیز بیان شده است: آنچه انسان اختیار کرده و بدان خو گرفته، در آخرت به صورتِ رزق و محیطِ زیستِ او ظهور می‌کند. برخی عارفان این مراتب را به «جنتِ اعمال»، «جنتِ صفات» و «جنتِ ذات» تقسیم کرده‌اند؛ اما در همه‌ی قرائت‌ها یک اصل پابرجاست: قرب، میزانِ کمالِ نعمت است.

نزدِ جمهور، آخرت «دارُالجزا» است نه «دارُالتکلیف»؛ احکامِ عبادی و قوانینِ رفعِ تزاحم که ویژه‌ی دنیا بود، در بهشت موضوع ندارد. با این‌همه، آیاتِ «زِیاده» و «لَدَینا مَزید» افقی می‌گشاید که اهلِ بهشت در پرتوِ فضل و مغفرتِ الهی، همواره در «افزونیِ مشاهده و قرب» سیر می‌کنند؛ نه به معنای تحصیلِ ثوابِ جدید با تکلیفِ تازه، که به معنای گسترشِ ظرفیتِ لذت از همان رضوان.

حاصلِ جمع‌بندیِ سنتِ کلاسیک چنین است:

- جنت حقیقتی بالفعل و فرادنیوی است؛ موجود، جاودان، و بیرون از قیاس‌های عادی.
- زبانِ قرآن برای تفهیمِ این حقیقت، از «مثل‌های محسوس» بهره می‌گیرد؛ پس هر توصیف، هم «واقع‌نما» است و هم «راهنما»—واقع‌نما از آن‌رو که بهشتیان واقعاً متنعم می‌شوند، و راهنما از آن‌رو که ذهن را به سوی معنای برتر (امن، بقا، رضوان، حضور) سوق می‌دهد.
- تکثرِ نام‌ها و درها، به اختلافِ مراتب و اسباب اشاره دارد، نه به گسستِ حقایق.
- نعمتِ اعظم، رضایِ خداست؛ نعمت‌های دیگر، آیاتِ آن رضایت‌اند.

به این قرار، تاویلِ کلاسیک از جنت، هم به «عینیتِ معاد» وفادار است و هم به «اشارتِ تمثیلیِ الفاظ» آگاه؛ هم «بدنِ مُطهَّرِ آخرتی» را می‌پذیرد و هم «روحِ متنعّم به قرب» را محور می‌گذارد؛ هم کثرتِ راه‌ها و مراتب را تصدیق می‌کند و هم وحدتِ مقصد را: «دارالسّلام»؛ جایی که هرچه چشم بدان رغبت کند و جان بدان شاد شود مهیاست، و در عینِ حال، همه‌ی آن‌ها سایه‌ی یک حقیقت است: «وَ رِضوانٌ مِنَ اللّهِ أکبَر.«

در تفسیر آئین بهائی، «جَنّت» نه باغی محسوس، که «قُرب و انتسابِ حقیقی به خدا»ست؛ قربی که از راهِ ایمان و انقیاد نسبت به «مظهرِ امر و آیاتِ او» حاصل می‌شود. معیار روشن است: بزرگ‌ترین عذاب، «احتجاب از خدا و آیاتش»؛ و بزرگ‌ترین بهشت، «ایمان به خدا و آیات او». از این‌رو «جَنّت» در هر ظهور، به «کمالِ همان زمان» تأویل می‌شود: برای اهلِ بیان، جَنّت در «بیان» است و در یومِ من‌یُظهرهُ‌الله، جَنّت در «کتابِ او». این تعبیر، جَنّت را امری روحانی / تاریخی می‌فهمد: وضعیتی از نسبت‌یابی با «وجهِ الهی» که در چهره‌ی مظهرِ حاضر تجلّی می‌کند.

در «بیان»، این معنا با چند محور برجسته می‌شود: نخست، جَنّت و نار به نسبتِ «نظر» و «حجاب» تعریف می‌شوند: «هیچ ناری أشدّ از احتجاب از محبوب» و «هیچ جَنّتی أعظم از نظر بر شمسِ حقیقت و عمل به او»؛ اوجِ درجاتِ جَنّت نیز «فوز به رضای الهی» است. دوم، جَنّت «سیّال» است و با تجددِ وحی ترقّی می‌کند: «جَنّتِ هر زمان، کمالِ آن زمان است... امروز کمال در بیان است و در ظهورِ من‌یُظهرهُ‌الله در کتابِ او... الی ما لا نهایه». بدین‌سان، آنچه پیش از بعثتِ جدید برای پیروانِ سابق «روضه‌ای از ریاض جَنّت» است، با اعراض از ظهورِ تازه می‌تواند «مقعدی از مقاعدِ نار» شود؛ معیار، نسبتِ ایمانی با کتاب و امرِ الهیِ حاضر است. سوم، «رضای او فیما أمر و یأمر» خود «جَنّت» خوانده می‌شود؛ یعنی جَنّت نه فقط حالتی ذوقی، که نحوه‌ای از زیستن ذیلِ امرِ الهی است.

در «ایقان»، همین دستگاهِ معنایی با زبانِ «حیات/موت» و «لِقاء» صورت‌بندی می‌شود: «تولّد از روح» یعنی پیوند با روحِ مظهرِ حق؛ و ثمره‌ی آن، «حیات، بعث، و ورود به جَنّتِ محبّتِ الهی» است. در برابر، آنان که از فیوضاتِ روح‌القدس محروم مانده‌اند، «اهلِ موت و نار»اند. «لِقاءُالله» در این چارچوب به «لقاءِ مظهرِ امرالله و عرفانِ شمسِ حقیقت» تعبیر می‌شود؛ پس فوز به لِقاء، همان فوز به جَنّت است و «نهی از حجاب از لِقاء در ایّامِ الله» نهی از محروم‌ماندن از نعیمِ حقیقی.

حاصل جمعِ بیان و ایقان چنین است:

- جَنّت، کیفیتی روحانی و تاریخی است: «وصولِ ایمانی به وجهِ الهی در ظهورِ حاضر»، فوز به رضوان، و انتسابِ عملی به آیات.
- نار، «حجاب و اعراض» است؛ همان دوریِ ایمانی که ثمره‌اش در دنیا «محرومی از لِقاء» و در عالَمِ بعد نیز «ضیق و حجاب» است.
- جَنّت به‌نسبتِ ترقّیِ وحی «ترقّی» می‌کند؛ معیار همواره همان است: ایمان و انقیاد نسبت به کتاب و امرِ الهیِ عصر.

نکته‌ی مهم: این تاویلِ بهائی از «جَنّت» با «تعالیِ انسان» پیوند مستقیم دارد—زیرا قوامِ آن به حبّ، ایمان، لِقاء و رضوان است—اما «بحثِ مکافات و مجازاتِ اخروی» موضوعی مستقل است. آموزه‌های بهائی درباره‌ی سیرِ نفس پس از مفارقتِ بدن، مراتبِ پیشرفتِ روح، و کیفیتِ پاداش و کیفر در عالَمِ الهی، مبحث دیگری است و نباید با تاویلِ «جَنّت = قرب و

ایمان در عصرِ ظهور» خلط شود. اشتراکِ دو حوزه در محورِ «قرب/بُعدِ الهی» است، امّا یکی «تبیینِ معنای جَنّت در نصوصِ وحیانیِ عصر» است و دیگری «معرفت‌شناسیِ حیاتِ بعد»؛ پیوسته‌اند، اما یکی جای دیگری را پر نمی‌کند.

بدین بیان، «جَنّت» در نگاهِ بهائی، نامِ «حالتِ حضور» است: حضورِ مؤمن در پیشگاهِ مظهرِ الهیِ زمانه، که به محبّت، معرفت، عمل و رضوان می‌انجامد—و هر جا این حضور برچیده شود، همان‌جا «باغ» به «حجاب» بدل می‌گردد.

روایتِ مسلمانان از خِضر بر مدارِ آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف است: در قرآن نام او نیامده، اما «بنده‌ای از بندگان ما که به او رحمتی از نزد خویش بخشیدیم و از جانب خود دانشی آموختیم» معرفی می‌شود و سه کنشِ معترض‌پسند (سوراخ‌کردن کشتی، کشتنِ نوجوان، و برپا داشتن دیوار) و سپس تأویلشان را بیان می‌کند (قرآن، سوره کهف ۶۰:۱۸–۸۲). سنّت حدیثیِ نخستین این «عبد» را صریحاً «خِضر» دانسته و جزئیات نشانه‌یابیِ او را از زبان ابیّ‌بن‌کعب نقل کرده است (صحیح بخاری، کتاب العلم؛ صحیح مسلم، کتاب الفضائل). بیشتر مفسران کلاسیک، از طبری تا طبرسی، همین تطبیق را پذیرفته‌اند (طبری، جامع‌البیان، ذیل کهف:۶۵؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج۶، ص۷۴۵–۷۴۶).

درباره هویت‌شناسی و نام‌ونسب، اقوال کهن بسیار متنوع است: ابن‌حبیب او را از اعقاب اسحاق(ع) و «خَضرون بن عَمیایل» می‌خوانَد (ابن‌حبیب، المحبّر، ص۳۸۸)؛ ابن‌قتیبه به نقل از وهب‌بن‌منبّه «بلیا/بلیا بن مَلکان» می‌آورد که نسبش به نوح(ع) می‌رسد (ابن‌قتیبه، المعارف، ص۴۲)؛ مقدسی نیز او را گاه با «ارمیا» یا «الیَسَع» یکی دانسته و سخنِ پیوند خویشاوندی او با ذوالقرنین را نقل کرده است (مقدسی، آفرینش و تاریخ، ج۱، ص۴۵۶). وجهِ لقب «خِضر/خَضِر» را سبزشدنِ جایی دانسته‌اند که می‌نشست یا نماز می‌گزارد (طبری، جامع‌البیان، ذیل کهف:۶۵؛ ثعلبی، الکشف‌والبیان، ج۶، ص۱۸۲).

محورِ تفسیریِ این قصه «رحمةً من عندِنا» و «عِلماً من لَدُنّا» است؛ همین دو تعبیر مبنای مناقشه دیرین بر سر «ولایت یا نبوتِ خضر» شده است. گروهی از مفسرانِ شیعه و سنی، رحمتِ مضاف‌الیه «من عندِنا» را قرینه بر عطای منصب نبوت و «علم لدنّی» را از سنخ افاضه بی‌واسطه دانسته‌اند و به نبوتِ خضر گرایش نشان داده‌اند (ثعلبی، عرائس‌المجالس، ص۱۹۸؛ طباطبایی، المیزان، ج۱۳، ص۳۵۲ و ص۴۸۸–۴۸۹). در برابر، فخررازی دلایلِ قائلان به نبوت را یک‌به‌یک نقد کرده و او را «ولیّ/عبد صالحِ مُلهَم» نه «نبیّ مُرسَل» دانسته است (فخررازی، التفسیر الکبیر، ج۲۱، ص۱۴۸–۱۶۲). در میان اهل‌حدیثِ سنی نیز دیدگاهِ غالبِ بغوی این است که خضر نزد اکثر علما پیامبر نیست و علم باطنی‌اش «الهامی» است (بغوی، معالم التنزیل، ج۳، ص۱۷۳). در سنت تفسیریِ بسیار کهنِ مقاتل‌بن‌سلیمان، خضر نبیّ دانسته شده و حتی با لقب «الیَسَع» یاد می‌شود و جایگاه ملاقات با موسی در حوالی اتصال دو رود «رَسّ» و «کُرّ» تصویر شده است (مقاتل بن سلیمان، تفسیر، ذیل کهف:۶۰ و ۶۵). جمع‌بندیِ آکادمیکِ محتاطانه این است که «نبوت/ولایتِ خضر» مسئله‌ای اختلافی باقی مانده، اما در هر دو تقریر، محور مشترک «اذنِ الهی در تصرّف بر پایه علمِ موهوب» است که قرآن آن را «تأویل» می‌نامد (قرآن، کهف ۷۸:۱۸–۸۲).

در حدیث‌نگاری شیعه، خضر شخصیتی حاضر در محافل نبوی و علوی معرفی می‌شود: گزارش دیدار او با پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) در کوچه‌های مدینه آمده است (ابن‌بابویه، عیون أخبار الرضا، باب ما جاء عن الرضا...؛ نیز بحارالأنوار، ج۱۳، ص۲۷۸–۳۲۲). روایتِ مشهورِ حضورِ او در تسلیتِ وفاتِ پیامبر(ص) و نیز مونس‌بودنش برای امام عصر(عج) در غیبت، در منابع روایی شیعه ثبت است (بحارالأنوار، ج۱۳، ص۲۹۹–۳۰۴). درباره «حیاتِ طولانی»، صدوق از امام

رضا(ع) نقل می‌کند که خضر از «آبِ حیات» نوشید و تا نفخ صور زنده است و هر سال موسم حج حاضر می‌شود (شیخ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۶۱). انتساب دعای معروف «کمیل» به خضر و تعلیم آن به کمیل بن زیاد از سوی امام علی(ع) نیز در اقبال الأعمالِ سیدبن‌طاووس گزارش شده است (سیدبن‌طاووس، اقبال الأعمال، دعای خضر/دعای کمیل). روایتی دیگر مسجد سهله را موضعِ همان «صخره» و مجمع‌البحرینِ دیدار موسی و خضر می‌داند (ابن‌بابویه، من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۲۳۲؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج۳، ص۲۷۷).

در تفسیر عباراتی چون «رحمةً من عندنا» و «علّمناه من لَدُنّا» خوانشِ فلسفی‌کلامیِ معاصرِ المیزان، رحمتِ «من عندنا» را در سیاقِ رحمت‌های بی‌واسطه (نظیر نبوت/ولایت) و «علمِ لدنّی» را علمی غیر اکتسابی و مختصّ اولیا می‌گیرد که در این قصه، «علمِ تأویلِ حوادث» را توضیح می‌دهد (طباطبایی، المیزان، ج۱۳، ص۴۸۸–۴۹۰). در سنت عرفانی، این چارچوب قرآنی به الگویی برای «ادبِ شاگردی» و نسبتِ «ظاهر/باطن» بدل شده است: مولوی موسی را مظهرِ «حکمِ ظاهرِ شریعت» و خضر را نمادِ «سرّ تأویل» می‌نمایاند و از «علمِ مدرسه‌ای» در برابر «علمِ وهبی/لدنّی» سخن می‌گوید (مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۷۳۴ به بعد؛ نیز دفتر سوم، ابیات ۱۹۶۲–۱۹۷۲). ابن‌عربی نیز پیوندی نمادین میان سه فعلِ خضر و سه حادثه در سیره‌ی موسی برقرار می‌کند و از «تفاوتِ آذواق قرب» در طبقاتِ اهل‌الله سخن می‌گوید (ابن‌عربی، فصوص‌الحِکَم، ص۲۰۲–۲۰۵؛ الفتوحات المکیة، ج۲، ص۴۱ و ۵۶). البته، مشایخی چون ابونصر سراج در «اللّمع» بر برتریِ انبیا بر اولیا تأکید کرده‌اند تا این قرائت به ترجیحِ «ولی» بر «نبی» نینجامد (سراج، اللّمع، ص۴۲۲–۴۲۴).

بازتاب‌های فرهنگی و جغرافیای زیارت نیز گسترده است: ابن‌بطوطه از «مزارِ خضر و الیاس» در هرمز یاد می‌کند و محل را «نمازخانه پیامبران» می‌خوانَد (ابن‌بطوطه، رحله، ص۲۶۹)؛ یاقوت حموی از قدمگاهِ خضر در ساحلِ بهمنشیر (نزدیک آبادان) خبر داده است (یاقوت، معجم‌البلدان، ۵۹۷/۳–۵۹۹)؛ پژوهش‌های میدانیِ جنوبِ ایران نیز کثرتِ قدمگاه‌های منسوب به خضر در بنادر و جزایر خلیج فارس را نشان می‌دهد (اقتداری، آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس، ج۱، ص۵۴۸–۵۵۵). در ادبیات داستانی‌روایی اسلامی، پیوندِ خضر با سفرِ ذوالقرنین و «آبِ حیات» به‌ویژه در روایت‌های حماسی و منظومه‌های فارسی بازآفرینی شده است (نظامی، خمسه/اسکندرنامه؛ فردوسی، شاهنامه، گزارشِ ظلمات؛ بوشنجی، قصص‌الأنبیاء، ص۴۰۱–۴۰۲). این بازتاب‌های مردمی، هرچند فراتر از متنِ قرآن‌اند، به تداوم الگوی «خضرِ راهنما و سبزپوشِ حیات‌بخش» در حافظه جمعی مسلمانان مدد رسانده‌اند.

در نهایت، تصویرِ نهائی چنین است: «خضر» در متنِ قرآن «عبدِ موهوبِ رحمت و علم» است و سنتِ نبوی و امامی او را با هویتی مشخص و کارکردی هدایتی معرفی کرده است (قرآن، کهف ۱۸:۶۵؛ صحیح بخاری، کتاب العلم؛ صحیح مسلم، کتاب الفضائل؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج۶، ص۷۴۵–۷۴۶). اختلاف بر سر «نبوت یا ولایت» در منابع معتبر باقی است (فخررازی، التفسیر الکبیر، ج۲۱، ص۱۴۸–۱۶۲؛ ثعلبی، عرائس، ص۱۹۸؛ طباطبایی، المیزان، ج۱۳، ص۳۵۲)، اما قدر مشترکِ همه نقل‌ها، اعتبارِ «علمِ لدنّی»، اذنِ الهی در «تأویلِ افعال»، و نقشِ الگووارِ خضر به مثابه پیرِ راهنمایِ صبر و

تسلیمِ مؤمن در مواجهه با بواطنِ تقدیر است (قرآن، کهف ۱۸:۷۸–۸۲؛ مثنویِ مولوی، دفتر پنجم؛ فصوص و فتوحاتِ ابن‌عربی).

در خوانش آئین بهائی، «خِضر» اسمِ رمزیِ «معلمِ کلیم» و نشانِ همان «تجلّیاتِ امریّهٔ الهی» است؛ یعنی همان حقیقتِ الهیِ آموزگارِ موسی که در هر عالم به اسمی از اسماء ظهور می‌کند و در کتابِ الهی «خِضر» نامیده شده است (بهاءالله، لوحِ ملاعلی بجستانی: «...معلمِ کلیم تأییداتِ الهیّه بوده که نفسِ تجلّیاتِ امریّهٔ الهیّه است که الآن نطق می‌فرماید و آن در هر عالمی باسمی از اسماء مذکور و در کتابِ الهی بخضر نامیده شد»). از دید عبدالبهاء نیز «حضرت خضر حقیقتِ موسی بود نه شخصی دیگر» و غرض از روایتِ او در سورهٔ کهف این است که «مظاهر مقدّسهٔ الهیّه یَفعَلُ مایَشاء و یَحکُمُ مایُرید»؛ پس فرمان ایشان—حتی هنگامی که ظاهرش با موازینِ عادیِ عدل و انصاف نسازد—موضوعِ تسلیم و اطاعت است، و وسوسهٔ سنجیدنِ آن به معیارهای عُرفی، آدمی را به «عصیان و طغیان» می‌کشاند (عبدالبهاء، خطاب به آقا میرزا حسن نوش‌آبادی: «...حضرت خضر حقیقت موسی بود... مقصود از این قضیه این است که مظاهر مقدّسهٔ الهیّه یفعل ما یشاء و یحکم ما یریدند...»؛ نیز بنگرید به همان). ازاین‌رو، قصهٔ «عبدٍ آتَیناهُ رَحمَةً مِن عِندِنا وَعَلَّمناهُ مِن لَدُنّا عِلمًا» که موسی(ع) با او همراه می‌شود، در این دستگاهِ معنایی، درسِ « اقتدار مظهَر» و «علمِ موهوب» است نه حکایتِ یک زاهدِ گمنامِ جاودانه (قرآن، کهف ۱۸:۶۰–۸۲).

این رویکردِ رمزی، به تفسیرهای بهائی از آیات مجاورِ داستان نیز سرایت می‌کند. عبدالبهاء تصریح می‌کند که آیاتِ ذوالقرنین از «متشابِهات» است و ظاهرِ حکایت—به دلیل دام‌گذاریِ معترضان—مطابقِ رأیِ رایج نازل شد تا جای اعتراض نماند؛ اما در هر کلمه رمزی نهفته است و «مقصود از ذوالقرنین حضرت امیر» است که به سیاحتِ قلبی در آفاق پرداخت و در پیِ مظهرِ کلی بود و دید که «شمسِ حقیقت در قالبِ ترابی و آبی پنهان است» (عبدالبهاء، همان خطاب: «...آیات در خصوص ذوالقرنین از آیات متشابهات است... مقصد از ذوالقرنین حضرت امیر بود...»). بهاءالله نیز در شرحِ «حَتّی إذا بَلَغَ مَغرِبَ الشَّمسِ فَوَجَدَها تَغرُبُ فی عَینٍ حامِیَةٍ» دو مقام برای مظهرِ الهی می‌نمایاند: «در مقامِ اوّل» فیّاضِ «ماءِ الحیات» است و در «مقامِ ثانی» شعلهٔ «نارِ موقده»؛ و چون «آبِ حیات» و «حرارتِ محبّتِ الهی» در «هیکلِ بشری و قالبِ ترابی» جمع می‌آیند، از آن به «عَینِ حَمِئه/حامیة» تعبیر می‌شود—همان «شمسِ حقیقت» که در «کیونتِ انسانی» مستور است و «اللهُ نورُ السمواتِ و الأرضِ مثلُ نورِهِ کمِشکاةٍ فیها مصباح» (بهاءالله، لوح در تفسیر آیهٔ «حَتّی إذا بَلَغَ مَغرِبَ الشَّمس...»: «...فَوَجَدَ شَمسَ الحقیقة... مخفیّةً مکنونةً فی کینونةٍ... له مقامان... هو فائضٌ بماءِ الحیات... و هو النارُ الموقَدة... یُعبَّرُ بالعین الحمئة أی حامیة بحرارة محبّة الله... و وُجِدَ أنّ شمسَ الحقیقة غارِیَةٌ فی مغربِ عَینِ الحیاة... أی موجودٌ فی هیکلٍ بشریٍّ و قالبٍ ترابیٍّ...»؛ قرآن، کهف ۱۸:۸۶؛ نور ۲۴:۳۵). حتی نشانیِ «مجمع‌البحرین» و «ماهیِ مرده که زنده شد»—که عبدالبهاء در پورت‌سعید به آن اشاره کرده و آن را دارای «معنیِ بدیع» دانسته—در همین چارچوبِ تأویلی فهمیده می‌شود (عبدالبهاء، بیاناتِ سفرِ اروپا/مصر: «اینجا را مجمع البحرین می‌گویند... موقعی که ماهیِ مرده زنده شد—و این معنی بدیع دارد»).

پس در یک جمع‌بندی: «خضر» در منابع بهائی نامِ «حقیقتِ معلّمِ موسی» و مُعادِلِ «نَفْسِ تجلیّاتِ امریّه» است؛ عنوانی برای خودِ «مظهرِ امرِ الهی» در مقامِ تربیتِ انبیا و اولیا و نه ناس. کارکردِ این عنوان، نشان‌دادنِ ولایتِ تشریعی و تکوینیِ مظهَر است که «یَفعَلُ ما یشاء و یَحکُمُ ما یرید» و تصرّفاتش بر پایهٔ «علمِ لدنّی» تفسیر می‌شود؛ و آیاتِ همجوار (ذوالقرنین، مغربِ شمس، عَینِ حمیة) نیز به زبانِ رمز، از همان حقیقت سخن می‌گویند که در «هیکلِ بشری» طلوع می‌کند و طالبان را به ایمان و تسلیم فرامی‌خواند (بهاءالله، لوحِ ملاعلی بجستانی؛ بهاءالله، لوح در تفسیرِ «حَتّی إذا بَلَغَ مَغرِبَ الشَّمس...»؛ عبدالبهاء، خطاب به آقا میرزا حسن نوش‌آبادی؛ قرآن، کهف ۱۸:۶۰–۸۶).

حدیث علم ۲۷ حرف است

کهن‌ترین نصی که با سند پیوسته از امام صادق(ع) به ما رسیده در «مختصر بصائر الدرجات» است؛ روایت را بدین صورت نقل می‌کند: «العِلمُ سَبعَةٌ وَعِشرونَ حَرفاً، فجَميعُ ما جاءَت بِهِ الرُّسُلُ حَرفانِ، فلم يعرِفِ النّاسُ حتّى اليَومِ غيرَ الحَرفَينِ...» و سپس می‌افزاید که با قیامِ قائم(ع) بیست‌وپنج حرف دیگر منتشر می‌شود. سند در همان مأخذ چنین است: «عن موسى بن عمر بن يزيد الصيقل، عن الحسن بن محبوب، عن صالح بن حمزة، عن أبان، عن أبي عبدالله(ع)». در حاشیه همان چاپ یاد شده که در برخی نسخه‌ها واژه «جزءاً» به‌جای «صرفاً» آمده است؛ نیز این مضمون را راوندی در «الخرائج والجرائح» آورده و مجلسی در «بحارالأنوار» از او نقل کرده است. (مختصر بصائر الدرجات، چاپ مؤسسة النشر الإسلامی، ص ۳۲۰، باب «العلم سبعة وعشرون حرفاً»؛ و نک. اشاره به «الخرائج...» ۸۴۱/۲ و «بحار الأنوار» ۳۳۶/۵۲ در تعلیقات همان صفحه). برای ارجاعِ ثانویِ متنی به «بحار الأنوار» نیز می‌توان به محل نقلِ مجلسی در جلد ۵۲ مراجعه کرد که همین روایت را ذیل مباحث ظهور و تکامل دانش آورده است. (بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶).

دربارهٔ دلالتِ روایت، نخست باید به نکتهٔ ادبی «حرف» توجه کرد: «حرف» در عربی ـ افزون بر «حرفِ الفبا» ـ به‌معنای «طرف/جهت/بخش» نیز می‌آید («وَمِنَ النّاسِ مَن يَعبُدُ اللّهَ عَلى حَرفٍ»، حج/۱۱)؛ از این‌رو بسیاری از مفسرانِ امامی، «حرف» را در این حدیث به‌معنای «نوع/قسم» از دانش فهمیده‌اند، نه عددِ حروف الفبا. بر پایهٔ همین فهم، مراد آن است که سهمی بسیار اندک از «انواعِ دانش» تا روزگار بیانِ حدیث در جامعه تحقق یافته و با قیامِ قائم(ع) گسترشی کیفی و کمّی رخ می‌دهد. این برداشت همچنین با بافتِ روایات مهدوی که از «کمال عقول» و «تمام دانایی‌ها» سخن می‌گویند همساز است؛ یعنی موضوع محدود به معارف دینی محض نیست و گسترشِ معرفت، ساحاتِ الهیاتی، اخلاقی و انسانی را در کنارِ دانستنی‌های مربوط به آفاق و انفس دربرمی‌گیرد، هرچند متنِ حدیث، نام هیچ «علمِ مدرنِ» خاصی را نمی‌برد و اساساً در قالبِ تقسیمِ «انواع علم» سخن می‌گوید، نه طبقه‌بندیِ امروزیِ علوم. (برای متن و سیاقِ اصلیِ روایت نک. مختصر بصائر الدرجات، همان، ص ۳۲۰؛ و محل نقلِ آن در بحار الأنوار، ج ۵۲).

از سوی دیگر، تعبیرِ عددیِ «بیست‌وهفت» نزد اهلِ حدیث اغلب «عددِ مُخرِج» و نمایانگرِ کثرت و تمامیتِ نسبی است، نه لزوماً عددی حسابگرانه؛ بنابراین تعارضی میانِ این روایت و پیشرفت‌های تدریجیِ دانش در طول تاریخ (پیش و پس از ظهور) لازم نمی‌آید. روایت صرفاً خبر می‌دهد که جهشی بنیادین در عصرِ قیام رخ می‌دهد و «بیست‌وپنج سهمِ دیگر» از اقسامِ معرفت ـ که تا آن زمان در دسترسِ عموم نشده ـ «بثّ» و به‌صورت اجتماعی منتشر می‌شود؛ همین «انتشارِ اجتماعی» نیز قرینه‌ای است بر اینکه مراد، هم ارتقای ساحتِ هدایت و الهیات است و هم سرریزِ آن در سامانِ عقلانی و دانشیِ زندگی. (نک. همان دو مأخذ برای متن و لفظ «فَبَثَّها فِی الناس»).

در خوانش آئین بهائی از حدیث «العِلمُ سبعةٌ و عشرون حرفاً...»، «حرف» به‌معنای بخش/قسم از دانش است نه «حرف ملفوفِ الفبا». تصریح روشنِ عبدالبهاء چنین است: «مقصود از عبارتِ حدیث حرف ملفوف نیست؛ مقصود این است که آنچه در قرونِ اولی از فضائل عالمِ انسانی به حیّزِ ظهور پیوست... کلّ بمنزلهٔ دو حرف است، امّا آنچه بعد از ظهورِ قائم

ظاهر خواهد شد... بمنزلهٔ بیست و پنج حرف» (لوح خطاب به جناب میرزا آقاخان؛ «هوالله... از عدم مجال...»، صدر لوح: «مقصود از عبارت حدیث... حرف ملفوف نیست...»). بر همان مبنا، توسعهٔ علوم نزد عبدالبهاء هم شامل معارف الهی و اخلاق است و هم شامل «علوم و فنون و مخترعات و اکتشافات و مشروعات و اسرار کائنات و حقایق موجودات»؛ یعنی گسترهٔ معرفت، هم آفاق و هم انفس را دربر می‌گیرد و اختصاص به علوم دینی محض ندارد (همان لوح: «... از علوم و فنون و مخترعات و اکتشافات...»).

تبیینِ نمونه‌ای حضرت عبدالبهاء از «بیست‌وپنج حرف» نیز صریحاً به پیشرفت‌های مادّیِ پس از قیامِ قائم پیوند خورده است؛ می‌فرمایند: «در مادّیات ملاحظه کن که عنوانِ روحانیّات است؛ مثلاً جمیع اختراعات عالم انسانی و اکتشافات مادّی در قرون اولی مقابلی به یک قوّهٔ تلغرافی، فنوغرافی، فتوغرافی، تلفون، قوّهٔ کهربائی و مخابره بدون وسائطِ سیم نمی‌کند، و قِسْ علی ذلک» (لوحِ میرزا آقاخان، همان). مقصود، نشان دادنِ نسبتِ مستقیم میان «فصلِ روحانیِ جدید» و شکوفاییِ ظرفیت‌های نهفتهٔ بشری است: نموّ مادّیات «عنوان» و نشانهٔ تحوّلِ روحانی است، نه بدیلی برای آن (همان: «در مادّیات... عنوان روحانیّات است»).

همین معنا در لوح خطاب به میرزا تقی‌خان قمی به‌صورت کلّی‌تر تقریر شده است: «... آنچه از آثار و علوم و احکام و قانون و بدایع و صنایع و کمالات عالم انسانی در ایّام سابق ظاهر شده بمنزلهٔ دو حرف بوده؛ ولی در این ظهور بدیع... کمالات و فضائل عالم انسانی و علوم و فنون نامتناهی بدرجه‌ای رسد که بمثابهٔ جمیعِ حروفِ دیگر باشد؛ یعنی این دور بدیع از دورهای سابق اینقدر امتیاز و فرق دارد. چنانچه ملاحظه می‌نمائید که هنوز قرن اوّل است، در این مدّتِ قلیله چقدر اسرار کائنات از حیّز غیب بعالم شهود آمده... دیگر ملاحظه نما که من بعد چه خواهد شد: باش تا صبحِ دولتش بدمد این همه از نتایجِ سحر است» (لوحِ میرزا تقی‌خان قمی، «قولهُ الأحلی... أمّا حدیث وارد...»، تمام فقره). بدین‌سان «بثّ» و اجتماعی‌سازیِ علم در روایت، در تفسیرِ بهائی به «دورهٔ بدیع» و افاضهٔ پیوستهٔ قابلیت‌های نو در اخلاق، قانون، صنعت و دانش تفسیر می‌شود (همان لوح: «... آثار و علوم و احکام و قانون و بدایع و صنایع...»).

این وسعتِ افاضه، در بیانِ دیگری از عبدالبهاء ـ با استناد به کلمات «از قلم ابهی» ـ به رفعتِ مقامِ آن «حضرت» (ظهورِ موعود) تفسیر می‌شود: «حال ملاحظه فرمائید که علم را بیست و هفت حرف معیّن فرموده و جمیع انبیا از آدم الی خاتم دو حرف آن را بیان فرموده‌اند... و می‌فرماید قائم ظاهر می‌فرماید جمیع این بیست و پنج حرف را؛ از این بیان، قدر و رتبهٔ آن حضرت را ملاحظه فرما که قدرش اعظم از کلّ انبیاست...» سپس در تأکید بر الهی‌بودنِ این افاضه می‌افزایند: «آیا می‌شود این بغیر امرِ الهی و مشیّتِ مثبتهٔ ربّانی؟ قسم به خدا که اگر کسی فکر و خیال چنین امری نماید فی‌الفور هلاک شود...» (بیانِ عبدالبهاء با اقتباس از «کلمات درّیّات از قلمِ ابهی»، همان نقل). معنای الهیاتیِ این بخش آن است که «گشودنِ» اقسامِ نهانِ دانش کاری صرفاً تاریخی یا انباشتی نیست، بلکه شأنی از شئونِ وحی و ارادهٔ الهی در «ظهور بدیع» است؛ ازاین‌رو به تعبیر روایت، «یُبَثّ» و میان مردم منتشر می‌گردد، نه آنکه تنها در محافلِ خواص بماند (لوحِ میرزا تقی‌خان قمی؛ و لوحِ میرزا آقاخان، هر دو در توضیح «بثّ» و «ظهورِ بدیع»).

خلاصه آنکه، در تفسیر بهائی: ۱) «حرف» به‌معنای «قسم» از علم است و تعبیرِ عددی جنبهٔ نمادینِ «تمامیّتِ نسبی» دارد، نه شمارشِ حروف (لوحِ میرزا آقاخان: «مقصود... حرف ملفوف نیست»). ۲) دو «حرفِ» پیشین، همهٔ آن چیزی است که در ادوارِ گذشته از فضائل و دانش و صنعت در سطحِ جامعه محقّق شده بود، و «بیست‌وپنج حرف» افاضهٔ جامعِ بعد از قیامِ قائم است که هم ساحتِ روحانی و شریعت و اخلاق و قانون را دربر می‌گیرد و هم ساحتِ اکتشافات و صنایع را (لوحِ میرزا تقی‌خان قمی: «... آثار و علوم و احکام و قانون و بدایع و صنایع...»؛ لوحِ میرزا آقاخان: فهرستِ نمونه‌های اختراعات). ۳) این گسترش، ثمرهٔ مستقیمِ «ظهور بدیع» و مشیّتِ الهی است و از همین‌رو، دامنه و ژرفای آن با ادوارِ پیشین قیاس‌ناپذیر است؛ چنان‌که عبدالبهاء با اشاره به کشفیات عظیم «در این مدّت قلیله» نخستین قرن، مخاطب را به آیندهٔ فراخ‌تر حواله می‌دهد: «باش تا صبحِ دولتش بدمد...» (لوحِ میرزا تقی‌خان قمی، همان)

حدیث «یا من دَلَّ علی ذاته بذاته»

«یا مَن دلَّ علی ذاتِه بذاتِه» در دعای صباحِ منسوب به امیرالمؤمنین(ع)—که در «صحیفهٔ علویّه» و منابع دعایی شیعه آمده—چکیدهٔ الهیاتِ تنزیهی است: خداوند خودْ دلیلِ خویش است؛ نه با مشابهت به مخلوق، نه با سنجش و حسّ و قیاس. شارحان گفته‌اند معنای نخست آن است که واجب‌الوجود چون حقیقتِ محضِ وجود و «نور السموات و الارض» است، هیچ حیثِ خفایی ندارد تا برای شناساندنش واسطه‌ای لازم آید؛ ظهورِ او به خودِ اوست و هر ظهوری در عالم ناچار به او ختم می‌شود—همان لُبّ سخنِ امام حسین(ع) در عرفه: «مَتی غِبتَ حتّی تحتاجَ إلی دلیلٍ یدلُّ علیک؟» و پاسخ علوی به «بِمَ عَرَفتَ ربَّک؟»: «بِما عرّفنی نفسه.» تقریر دوم می‌گوید «دلّ بذاته» یعنی ذاتِ الهی از راهِ فعلِ خویش بر خویش گواهی می‌دهد: آفرینش با نظم و حکمتش آینه‌ای از صنعِ اوست، اما حتی در این تقریر نیز «نشانهٔ نهایی» خودِ اوست نه مشابهت با مخلوقات. دنباله‌های دعا همین خط را می‌برد: «تَنزَّهَ عن مُجانَسَةِ مخلوقاته» یعنی هیچ‌گونه هم‌جنسی و اشتراکِ ماهوی با خلق ندارد—وگرنه واجبْ ممکن می‌شد و ممکنْ واجب، و این محال است—و «جَلَّ عن مُلاءَمةِ کیفیّاته» یعنی از هر «چگونگی» و قالب و حدّی که وصفِ مخلوق است برتر است. نیز «یا مَن قَرُبَ من خَطَراتِ الظُّنون و بَعُدَ عن لَحَظاتِ العیون» جمعِ «قُربِ علمی» و «بُعدِ حِسی» را می‌نمایاند: به خطوراتِ دل و باطن اندیشه‌ها نزدیک است و با چشمِ سر دیده نمی‌شود؛ «قُربٌ بلا مماسّة و بُعدٌ بلا مُفارقة». «و عَلِمَ بما کان قبل أن یکون» هم می‌گوید علمِ او ازلی و قیّومی است و به حدوثِ معلوم وابسته نیست. ثمرهٔ چنین معرفتی در همان فرازِ ستایش و هیبت آشکار است: «لا إلهَ إلا أنت، سبحانک اللهمّ و بحمدک؛ مَن ذا یَعرفُ قَدرَک فلا یَخافُک؟»—هرکه قدرِ او را بداند ناگزیر به خشیت و هیبت درمی‌آید؛ و ختمِ معنا در توحیدِ ربوبی است: «فیا مَن توحَّدَ بالعزّ و البقاء و قَهَرَ العبادَ بالموت و الفناء»؛ اوست یگانه جاودان، و همهٔ غیرْ ذائقِ مرگ و فناء. این‌همه یعنی در منطقِ دعا و کلامِ شیعه، خدا نه به تمثیل و تشبیه، که «به خویش» شناخته می‌شود؛ آیاتِ آفاق و انفس و وحی و الهام همه نشانه‌اند، اما راه‌نمایِ نهاییِ خودِ اوست: «یا مَن دلَّ علی ذاتِه بذاتِه».

شیخ احمد احسایی در شرح «المشاعر» وقتی به فراز دعای صباح می‌رسد که می‌گوید «ولا صورة له»، اصلِ معنا را حق می‌داند و توضیح می‌دهد که اطلاقِ «صُورت» بر خدا—حتی به قصدِ تنزیه—اشتباهِ لفظی است، چون «صورت» در عرفِ حکمت و هندسه ملازمِ حدّ و اندازه و نسبت‌های مادی است و اینها همه از اوصافِ حادثات‌اند. از همین‌جا نقد می‌کند اقوالی را که در تاریخی از کلام و حدیث راه یافته است: آن‌که گفته «له صورةٌ لیست کصور الأشیاء» اگر مقصودش «کِینونت» و «قیام به ذات» باشد، معنا درست است ولی تعبیر «صورت» باطل؛ آن‌که گفته «صورته صورةُ العالم» یا «خُلِقَ العالمُ علی صورته» را نادرست می‌خواند، زیرا به لوازم حلول و اتحاد می‌انجامد، حال آن‌که «تعالی سبحانه»؛ او «خَلوٌّ من خلقه و خلقُه خَلوٌّ منه»، وگرنه یا در اشیاء «حالّ» می‌شد یا آنها «محلّ» او. روایتِ «خَلَقَ آدمَ علی صورته» را نیز از دو راه تفسیر می‌کند تا هرگونه تشبیه نفی گردد: یا ضمیرِ «صورته» به خودِ آدم برمی‌گردد، یعنی آدم را همان‌گونه که باید باشد آفرید؛ یا مراد این است که آدم «آیه» و نشانه‌ای بر خداست—نظیر «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم». در نقلِ شیعی هم آمده که آغازِ حدیث حذف شده: پیامبر(ص) مردی را نهی کرد از اینکه به دیگری بگوید «قَبَّحَ اللهُ

صورتَک»، و فرمود: «إنّ الله خلق آدمَ علی صورته»، یعنی بر صورت همین انسان، نه بر «صورتِ خدا»! احسایی سپس حدّ فاصلِ دقیق‌تری می‌نهد: خدا «فاعلِ عالم» به «ذات» نیست، زیرا ذاتْ فعل نیست تا صفتِ چیزی شود؛ بلکه عالم «أثرِ فعلِ او»ست، و اثر شبیهِ «صفتِ مُؤثِّر» است نه شبیهِ «ذاتِ مؤثّر»—چنان‌که «نوشتن» شبیهِ «حرکتِ دستِ نویسنده» است، نه شبیهِ «خودِ نویسنده». از این‌رو، هر قولی که شباهتِ مخلوق را به «ذات» خدا برساند باطل است. بر همین مبنا، اگر در کلامِ حکمی گفته شود «بل هو صورةُ ذاته»، مقصود معقول فقط این است که ذاتْ عینِ کمالِ خویش است و هیچ «امکانِ استکمال» در او راه ندارد؛ و چون «صورت» در موجوداتْ همان کمالِ نوعیِ حاصل از فصل است، اطلاقِ «صورت» بر ذاتِ حق لغو است: «فما لا إمکانَ فیه لا صورةَ له»، و به تبع، «لا مُعرِّفَ له» به معنایِ منطقیِ تعریف—چون تعریف بر «جنس و فصل» می‌نشیند و اینجا جنس و فصلی نیست. از همین‌جا احسایی به جملهٔ «ولا کاشفَ له إلّا هو» پلی می‌زند و آن را با «یا مَن دلّ علی ذاته بذاته» می‌خواند، اما تفسیرِ خاصی عرضه می‌کند: مقصود نه آن است که عقلِ انسان به ذاتِ بسیطِ محضِ قدیم، بی‌واسطه راه یابد—این را «باطل» می‌داند—بلکه این‌که خدا خودْ راهِ شناختِ خویش را می‌گشاید و «به همان چیزی که برای بندگان آفریده» شناخته می‌شود؛ خدا بنده را «أنموذج/نمونه» می‌آفریند و در او «نقشِ» شناختِ خویش را می‌نهد و با «خطابِ فَهوانی» (مکاشفه و کشفِ غطاء) او را به سوی خود می‌کِشد؛ پس وجودِ عبد «آیهٔ معرفتِ او» و «صفتِ ظهورِ او برای او»ست—«صفتِ استدلال» است، نه «کشفِ ذات». بر همین رو، «دلّ علی ذاته بذاته» چند روی دارد: یکی اینکه «ذاتِ دالّه» همان «نفسِ ملکوتیِ الهی» است—نفوسِ محمد و آلِ محمد(ص)—که در حدیثِ معروف: «أصلُها العقلُ... منها بُدِئت الموجودات و إلیها تعود» آمده؛ و «ذاتِ مدلولٌ علیها» همان «مقامات»اند که در دعای رجب توصیف شده: «مقاماتک الّتی لا تعطیلَ لها فی کلّ مکانٍ یَعرفُک بها مَن عَرَفَک، لا فَرق بینک و بینها إلّا أنّهم عبادُک و خلقُک...». وجهِ دیگر این است که خدا در تعلیمِ معرفتِ خود محتاجِ غیر نیست؛ و نیز اینکه «به وصفِ خود» شناخته می‌شود: «اعرفوا الله بالله»، نه به وصفِ خلق؛ خلق «به او» شناخته می‌شوند، نه او «به خلق». از همین زاویه، عبارتِ «ولا برهانَ علیه» را نیز می‌گشاید: نه اینکه اصلاً هیچ دلیلی در کار نیست، بلکه «غیرِ ذات» برهانی بر ذات نیست؛ شناخت، از مسیری می‌گذرد که خود او وصف کرده و از «آثارِ فعل» که بر وجودِ او دلالت دارد—نه از «برهانِ لمّی» به معنای علّیّتِ فوقِ ذاتِ حق (چون ذاتْ علّت‌بردار نیست)، و نه از صناعت‌های فلسفی که از «موجودِ مطلق» به «واجبِ الوجود» می‌جهند و پای «صرفُ الوجود» را به میان می‌کشند. احسایی تصریح می‌کند تمسک به منطقِ «صرفُ الوجودُ لا یتعدّد» برای اثباتِ وحدتِ ذات در ساحتِ أزل راهی «فرضی» است و فرضْ از احکامِ ممکنات است، نه راهِ شناختِ ذاتِ حق. حاصلِ کلام او در این فصل از دعای صباح چنین است: نه «صورت»ی برای خدا رواست، نه تشبیه و حلول و اتحاد؛ عالمْ اثرِ فعلِ اوست و اثر تنها شبیهِ «صفتِ فعل» است؛ «کشف» از راهی است که خود می‌گشاید—با ساختنِ «نمونهٔ الهی» در انسان و با مقامات و آیاتِ خاصّی که «به واسطهٔ آنان» خدا شناخته می‌شود—و معنای درستِ «یا مَن دلّ علی ذاتِه بذاتِه» همین است، نه آنچه بعضی از اهلِ فلسفه پنداشته‌اند.

حضرت نقطهٔ اولی در رسالهٔ «تفسیرِ یا مَن دلَّ علی ذاتِهِ بذاتِهِ» با لحنی ستایش‌آمیز و سرشار از اصطلاحات وحیانی روشن می‌کند که مقصودِ درست از این فرازِ دعای صباح نه «کشفِ ذاتِ محضِ ازلی» برای ممکنات، که «دلالتِ خدا بر خدا» از

راهِ خودِ او و تجلّیاتِ اوست. ایشان نخست اصلِ راه را می‌نهد: معرفتِ ذاتِ ازل بر اهل امکان ممتنع است، زیرا حقّ در ازل «لم تزل لم يك معك شيء» و ذاتِ او «مقطّعةُ الجوهريات عن مقام العرفان»؛ هیچ نسبت و هم‌حضوری‌ای که شرطِ شناختِ ماهوی باشد در کار نیست، و «المعرفةُ فَرعُ الاقتران». از این‌رو هر اشارت و تلاشِ نفوس در نهایت «يحكي عن مقامِ الإبداع و الاختراع» و «يَدُلّ بسدّ السبيل و منع الدليل» بر امتناعِ راه‌یابی به کنهِ ذات؛ و اگر کسی بگوید «أنتَ أنتَ» یا به تمثیل و مثال در مقام ابداع وصف کند، باز هم حقّ «أجلّ من أن يُعرَف بالأمثال» و از حدّ مقایسات بیرون است. پس معنای «یا مَن دلّ علی ذاتِهِ بذاتِهِ» این می‌شود که خدا خودْ دلایلِ خویش را در دسترس نهاده و «بک عَرَفتُک، وبنفسِک وحّدتُک»؛ راهِ شناخت، خودِ اوست و وصفی که او برای خود می‌پسندد، نه اوهامِ عقلِ منفصل. به تصریح می‌فرماید: «اعرفوا اللهَ بالله» و «بک عَرَفتُک وأنتَ دللتَنی علیک ولولا أنتَ لم أدرِ ما أنت»، و همین «أعلی مراتبِ عرفانِ ممکنات» است.

بر این مبنا، حقّ تعالی برای ظهورِ معرفت، «آیات» را در «آفاق و أنفس» ابداع کرد: «سَنُرِيهِم آياتِنا فی الآفاق و فی أنفُسِهِمْ حتی يَتبيَّنَ لهم أنّهُ الحقّ». این آیات و مقامات، «طلعةِ حضرتِ ذات» را نشان می‌دهند بی‌آنکه پرده از کنهِ ذات بردارند؛ چنان‌که خودِ انسان به‌منزلهٔ «أنموذج»ی الهی است: سرّ ازلیت در رتبهٔ او، نورِ الهی در کینونیتِ او، و ظهورِ صمدانی در ذاتیّتِ او نهاده شده تا به همان «حقیقتِ ودیعه‌شده در نفس» خدا را بشناسد. از همین‌جا تبیین می‌کند که «چیزی جز به خودِ آن چیز شناخته نمی‌شود»؛ کسی که بخواهد سرخی را با سپیدی تعریف کند «لم يكن عارفاً بحقّها». پس توحیدِ راستین، همان‌گونه که «لا إله إلا الله»—با آنکه مخلوق است—توحید را می‌نمایاند، از راهِ تجلّیاتِ الهی و آیاتِ او در انسان و جهان حاصل می‌شود، نه از ادّعای وصولِ عقل به صرفِ ذات.

حضرت باب در نقدِ راهِ فلاسفه، که دعوی وصول به «ذاتِ بَحت» یا «صرفُ الوجود» دارند، صریح است: این پندار در «مقاماتِ توحید و آیاتِ تجرید» لغزشگاهی است که به تعبیر ایشان نزد اهلِ عصمت «کفر» است؛ شاهد می‌آورد از دعای عرفهٔ امام حسین(ع): «ألغيرِكَ مِنَ الظّهورِ ما ليس لكَ حتی يكونَ هو المُظهِرَ لك؟ متی غِبتَ حتی تحتاجَ إلی دليلٍ يدلُّ عليك؟...» و نیز از کلمات امیرالمؤمنین(ع) که «لم أعْبُدْ ربّاً لم أرَه» و «رأيتُ اللهَ رأی العَين» را باید بر «رتبهٔ تجلّی» حمل کرد، نه دیدارِ کنه ذات؛ یعنی رؤیتِ ظهوراتی که خدا «له به» بر ولیّ خود ظاهر شده است. بدین ترتیب «دلّ علی ذاتِهِ بذاتِهِ» در سطحِ باطن، اشاره به همان مقاماتِ لایُعَطَّلِ اولیای الهی دارد که «يَعرِفُك بها مَن عَرَفَك، لا فَرقَ بينَك و بينَها إلا أنّهم عبادُك و خَلقُك»؛ و در سطحِ ظاهر، قاعدهٔ «مَن عرفَ نفسَه فقد عرفَ ربَّه» را یادآور می‌شود: همان‌گونه که نفس جز به خود شناخته نمی‌شود، عرفانِ الهی نیز جز به تجلّیِ خودِ او و ودایعِ الهی در نفس و آفاق میسّر نیست.

ثمرهٔ سلوکیِ این قرائت، دو امر است: یکی تنزیهِ مطلقِ ذات و پرهیز از هر گونه تشبیهِ ماهوی و توقّعِ «کشفِ کنه»، و دیگری التزام به عبودیت، که «جوهره‌ای‌ست کنهُها الرّبوبية»؛ هرچه در ربوبیّت پوشیده بود، در عبودیت به نصیبِ بنده می‌رسد. از همین‌رو متن با خضوع و انکسار پایان می‌یابد: بنده، وجودِ خویش را هم «ذنب» می‌بیند و نجات را فقط در فضلِ او می‌جوید، و اگرچه «سبحاتِ جلال» راهِ تعریفِ ذات را می‌بندد، اما در همان «آیاتِ قدیمه» و «ظهوراتِ بدیعه»—که

خدا خود مقرر فرموده—راهِ شناخت و توحید گشوده است؛ راهی که سراسر با خودِ او آغاز می‌شود و به خودِ او ختم: «بك عَرَفتُكَ... ولولا أنتَ لم أدرِ ما أنت».

در قرائت بهائی، فقرهٔ «یا مَن دَلَّ علی ذاتِهِ بِذاتِهِ» کلید فهمِ توحیدِ تنزیهی و معرفت از راهِ تجلّی است: حضرت بهاءالله در «کتاب بدیع» تصریح می‌کنند که ادعای حقیّت، جز به بیّنهٔ آیاتِ خویش روا نیست و این رتبه، خاصِّ «مظاهر احدیّه» است؛ از همین‌رو این فقره، همان مقامی است که «دَلیلُه آیاتُه و وُجودُه إثباتُه» و «اِعرَفوا اللهَ باللهِ»—یعنی خدا به نفسِ خود معروف است و ماسِواه به او شناخته می‌شود؛ «جمیع به این میزان سنجیده می‌شوند و او به ذاتِ خود» (کتاب بدیع). در عینِ حال، حضرت بهاءالله در «هفت وادی» هشدار می‌دهند که مبادا از این بیانات، رایحهٔ حلول یا تنزّلاتِ عوالمِ حق در مراتبِ خلق استشمام شود: ذاتِ الهی «بِذاتِه مقدّس است از صعود و نزول و از دخول و خروج»؛ «نشناخته او را احدی و بکنهِ او راه نیافته نفسی... السبیلُ مسدودٌ و الطَّلبُ مردود.» پس مراد از معرفت در این مقام، «معرفتِ تجلّیاتِ آن شمسِ حقیقت است که در مرایا تجلّی می‌فرماید» و نورِ او در قلوب ظاهر می‌شود؛ از اینجاست که عاشقان گفته‌اند: «یا مَن دلَّ علی ذاتِهِ بِذاتِهِ و تنزَّهَ عن مُجانَسَةِ مخلوقاتِهِ» (هفت وادی). همین معنا را حضرت عبدالبهاء به زبانِ حکمت می‌گشایند: مراتب و مقاماتْ «مجالی و مرایا»ی ظهورِ اسما و صفات‌اند؛ «الإدراکُ لا یتحقّقُ إلّا مِن حیثُ الصِّفةِ»، و امّا «الذاتُ مِن حیثُ هُوَ هُوَ مستورٌ عن الأنظار... غیبٌ منیعٌ لا یُدرَك»—«لا تُدرِکه الأبصار و هو یُدرِك الأبصار». امّا از حیثِ ظهور و تجلّی و کشفِ حجاب، «لِقاء» و «رؤیت» امری موعود و مشروع است و نصیبِ پاک‌دلانِ سجودکننده (لقاءالله و الرؤیة). بدین‌سان، معنای بهائیِ «یا مَن دلّ علی ذاتِهِ بِذاتِهِ» این نیست که ممکنات به کنهِ ذات راه می‌یابند، بلکه آن است که حقّ، خودْ حجّتِ خویش است—به آیات و بیّناتِ وحیِ خویش—و راهِ شناختِ او، همان شناختِ مَظهَرِ اوست: «اوست میزانِ الهیّه و صراط احدیّه و شمس قدَمیّه و کتابِ مسطور؛ جمیع به این میزان سنجیده می‌شوند و او به ذاتِ خود» (کتاب بدیع). نتیجه آنکه در دیانت بهائی، ذاتِ اقدسِ الهی منزّه از ادراک و تشبیه است؛ معرفتِ خدا یعنی شناختِ تجلّیاتِ او در مظهرِ امر و تسلیم در برابرِ «آیات منزّله و ظهورات قدرتیّه»؛ همین است خلاصهٔ «اِعرِفوا اللهَ باللهِ» و لبّ معنای «یا مَن دلَّ علی ذاتِهِ بِذاتِهِ.»

حیات و ممات (مرگ و زندگی) در کتب مقدسه

در کتب مقدّسهٔ ادیان، مسئلهٔ «مرگ» و «زندگی» بسی تکرار شده و هر بار افقی ژرف‌تر را می‌گشاید. چند دلالتِ روشن را کنار هم می‌نهیم و آنگاه یاد می‌کنیم که، دریغ، اهلِ ظاهر غالباً به لایهٔ رو بسنده کرده‌اند، حال آن‌که خودِ آیاتْ گویاست و خواننده را به معنای عمیق‌ترِ حیات و ممات فرا می‌خواند.

در انجیل، پیوندِ حیات با ایمان، بی‌پرده بیان می‌شود: «عیسی به او گفت: من قیامت و حیات هستم. هر که به من ایمان آورد، حتی اگر بمیرد، باز زنده خواهد شد؛ و هر که زنده باشد و به من ایمان آورد، هرگز نخواهد مُرد» (یوحنا ۱۱: ۲۵–۲۶، ترجمهٔ هزارهٔ نو). در همین افق، نسبتِ گناه با مرگ و نسبتِ عطای الهی با حیاتِ جاودان چنین ترسیم است: «زیرا مزدِ گناه، موت است؛ اما هدیهٔ خدا، حیاتِ جاودان در مسیحِ عیسی، خداوندِ ماست» (رومیان ۶: ۲۳). راهِ رسیدن به آن حیات نیز از «از دست دادنِ جانِ خویش» برای حق می‌گذرد: «زیرا هر که بخواهد جانِ خود را نجات دهد، آن را از دست خواهد داد؛ اما هر که جانِ خود را به خاطر من از دست دهد، آن را خواهد یافت» (متی ۱۶: ۲۵). و سرانجام، تیپولوژیِ «آدم/مسیح» این معنا را جمع‌بندی می‌کند: «همان‌طور که در آدم همه می‌میرند، در مسیح نیز همه زنده خواهند شد» (اول قرنتیان ۱۵: ۲۲). این «زنده‌شدن» صرفاً وعده‌ای مؤجّل نیست؛ اکنون نیز رخ می‌دهد: «آمین، آمین، به شما می‌گویم: کسی که کلام مرا بشنود و به فرستندهٔ من ایمان بیاورد، حیاتِ جاودان دارد و به داوری نمی‌آید، بلکه از موت به حیات منتقل شده است» (یوحنا ۵: ۲۴).

در قرآن نیز تقسیمِ وجود به «حیات» و «ممات» در نسبت با امتحان، معنا می‌یابد: ﴿الَّذی خَلَقَ المَوتَ وَ الحَیاةَ لِیَبلُوَکُم أیُّکُم أحسَنُ عَمَلاً﴾ «(اوست) کسی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام‌یک از شما نیکوکارتر است» (ملک ۶۷: ۲). پس هستی لعب و لهو نیست: ﴿أفَحَسِبتُم أنَّما خَلَقناکُم عَبَثاً وَ أنَّکُم إلَینا لا تُرجَعونَ﴾ «آیا پنداشتید شما را بیهوده آفریدیم و به‌سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟» (مؤمنون ۲۳: ۱۱۵). قرآن حتی از «دو مرگ» و «دو زندگی» سخن می‌گوید که اعترافِ بیدارشونده را می‌نمایاند: ﴿قالوا رَبَّنا أمَتَّنا اثنَتَینِ وَ أحیَیتَنا اثنَتَینِ فَاعتَرَفنا بِذُنوبِنا فَهَل إلی خُروجٍ مِن سَبیلٍ﴾ (غافر ۴۰: ۱۱). و قدرتِ احیا—در طبیعت و نفوس—نشانهٔ همان خروج است: ﴿یُخرِجُ الحَیَّ مِنَ المَیِّتِ وَ یُخرِجُ المَیِّتَ مِنَ الحَیِّ وَ یُحیِی الأرضَ بَعدَ مَوتِها وَ کَذلِکَ تُخرَجونَ﴾ «زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد و زمین را پس از مرگش زنده می‌سازد؛ و شما نیز چنین (برون آورده) می‌شوید» (روم ۳۰: ۱۹).

اگر این آیات را کنار هم بنشانیم، نقشه‌ای واحد آشکار می‌شود: «مرگ» در لایهٔ ظاهر، پایانِ بدن است؛ اما در عمقِ وحی، نامِ غفلت، گناه، خودپرستی و بریدگی از کلمهٔ حق است؛ و «حیات»، در کنارِ وعدهٔ آخرت، همین اکنون با ایمان، تسلیم، ترکِ نفس و شنیدنِ کلامِ الهی آغاز می‌شود—چنان‌که «از موت به حیات منتقل شده است» (یوحنا ۵: ۲۴) و «یُحیِی الأرضَ بَعدَ مَوتِها» (روم ۳۰: ۱۹). نیز، «دو مرگ/دو زندگی» (غافر ۴۰: ۱۱) می‌تواند ناظر باشد به رفت‌وآمدِ جان میانِ حالتِ خاموشی و بیداری، حجاب و کشف؛ و «امتحانِ حیات و ممات» (ملک ۶۷: ۲) دلالت کند که ارزشِ زیستن به کیفیتِ روی‌آوری به حق بسته است، نه به طولِ عمر.

با چنین افقی، واژگانِ «قیامت»، «حیات»، «مرگ»، «بعث» و «خروج» از سطحِ صرفاً جسمانی درمی‌گذرند و معنای ایمانی، اخلاقی و وجودی می‌یابند: ایمانی که اکنون می‌میراند تا زنده کند (متی ۱۶: ۲۵)، اکنون داوری را می‌زداید (یوحنا ۵: ۲۴)، و اکنون حیاتِ جاودان را می‌چشاند (رومیان ۶: ۲۳). همین هم‌صداییِ انجیل و قرآن، خوانندهٔ جویای معنا را به تاویل دعوت می‌کند: اگر «قیامت و حیات» با ایمان به کلمهٔ الهی در همین دنیا آغاز می‌شود، پس هر ظهوری که کلمهٔ تازهٔ الهی را می‌آورد، میدانِ تازه‌ای از «مرگِ کهنه» و «حیاتِ نو» می‌گشاید—مجالی که در خوانش بهائی از «قیامت» به‌تفصیل تبیین خواهد شد. آیات، خود گواه‌اند؛ کافی است از لایهٔ رو بگذریم تا «موت» را به معنای حجاب، و «حیات» را به معنای بیداری و وصل ببینیم.

در خوانشِ بهائی، «موت» (مرگ) در اصل، حقیقتی چندوجهی و «ما لا نِهایه بما لا نِهایه» است؛ یعنی اطلاقات و مصادیقش نزدِ خدا بی‌شمار است، و هر جا که در میزانِ الهی بر چیزی «موت» اطلاق شود، همان حقّ است. یکی از این اطلاقات همان است که اهلِ ظاهر می‌شناسند: «قبضِ روحِ جسمانی». امّا حضرتِ اعلی در *بیان* تصریح می‌کنند که آنچه مکلف به اقرارِ حقّانیّتِ آنیم، نه فقط همین مرگِ شناخته‌شده، بلکه موتی است که «نزدِ ظهورِ شجرهٔ حقیقت» رخ می‌دهد؛ مرگی که جوهرِ توحید را از پنج رتبهٔ نفی/اثبات می‌گذراند: «لا إلهَ إلّا هُو»، «لا إله إلّا أنا»، «لا إله إلّا الله»، «لا إله إلّا أنت»، «لا إله إلّا الّذی کلٌّ بهِ موقِنون». حقیقتِ این موت آن است که با طلوعِ مظهرِ الهی، انسان «نفیِ نفی» و «اثباتِ اثبات» کند؛ یعنی هر چه جز امرِ خداست فرو نهد و جز آنچه از اوست نگیرد، تا جایی که «مشیّت» جز مشیّتِ من‌یُظهرُه‌الله نباشد، «اراده» جز ارادهٔ او، «قدر»، «قضاء»، «إذن»، «أجل» و «کتاب»—همه و همه—به او بازگردد. آنگاه است که «مرگ» ادراک می‌شود؛ زیرا مشیّتِ او عینِ مشیّتِ خداست و ارادهٔ او عینِ ارادهٔ خدا.

از این منظر، «موت» عنوانِ دگرگونی‌ای وجودی است که در قیامتِ ظهور دست می‌دهد: هر که به آیاتِ تازهٔ الهی اقبال کند، از مرگِ غفلت به حیاتِ ایمان زاده می‌شود؛ و هر که محتجِب شود، در «ظلّ نار» می‌ماند—اگرچه شب‌وروز بر زبان راند که «الموت حقّ». از همین‌روست که حضرتِ اعلی می‌فرمایند: چه بسیار کسانی که «موت حقّ است» می‌گفتند، امّا چون اراده‌شان غیرِ ارادهٔ مظهر شد، قولشان نزدِ خدا تکذیب شد؛ علمِ بی‌عمل ثمری نبخشید و سرمایهٔ عمرشان به هنگامِ قیامت به کارشان نیامد.

در *بیان*، «برزخ» فاصلهٔ میانِ دو ظهور است، نه صرفاً دورهٔ پس از مرگِ جسمانی. سودِ راستینِ این موتِ ایمانی در «یوم‌القیامة» آشکار می‌شود: روزی که «عرض بر خدا»—یعنی عرضه‌شدن بر «شجرهٔ حقیقت»—روی می‌نماید و «لقاءالله» در لقاءِ مظهر رخ می‌دهد؛ زیرا که عرض و لقاء با ذاتِ اقدس متصوّر نیست، و هر چه از «عرض» و «لقاء» در کتاب‌هاست، به شجرهٔ اوّلیه برمی‌گردد. نمونهٔ روشن: در عهدِ رسولِ خدا، هر آنچه به «مَن آمن بمحمّد» راجع بود از عالمِ تجرد تا نهایتِ تحدد، از شئونِ اثبات و جنّت به‌شمار می‌آمد؛ و هر چه به «مَن لم یؤمن» راجع می‌شد، نفیِ محض و نارِ بحت بود. «موت» در اینجا یعنی: فانی‌شدن در نفیِ خود و بقاء در اثباتِ او.

این «مرگ» بس دقیق است—«أدقّ» از آنکه به آسانی سنجیده شود. حضرتِ اعلی برای تقریبِ ذهن، از رمزِ «الف» و «باء» مدد می‌گیرند: جانِ «باء» باید ستانده شود و «روحِ الفیّه» افاضه گردد تا کلمه خوانا شود؛ یعنی تا حقیقتِ توحید بر صفحهٔ جان ظاهر نشود، الفاظ معنا نمی‌دهند. چنین است هر کلّی و جزئی در نظامِ ایمان: آنچه به نور نسبت دارد باید صیانت شود، و آنچه از «نار» است وانهاده گردد.

حضرت بهاءالله در *کتاب ایقان* همین معنا را صریح می‌فرمایند: «مقصود از موت و حیات که در کتب مذکور است، موت و حیاتِ ایمانی است.» هر که «از جامِ حبّ نصیب بردارد»، حیاتِ باقیهٔ ایمانی می‌یابد؛ و هر که قبول نکند، به موتِ دائمی مبتلاست. از اینجاست که یک آیه از آیات، در نفوسِ مایل، «تبدیلِ سیّئات به حسنات» می‌کند و «سریع‌الحساب» را محقق می‌سازد: با اقرار و اقبال، کاستِ گذشته تحتِ فضل دگرگون می‌شود. چرا؟ زیرا «غیبِ هویّه و ذاتِ احدیّه» از بروز و ظهور و حرکت و سکون منزّه است؛ آنچه در عالمِ خلق رخ می‌دهد تجلّیِ اسماء و صفاتِ او در «محالّ ظهور» است—و تاجِ این مظاهر، انسانِ کامل است که «سرّ» الهی در او می‌نماید: «سنُریهِم آیاتِنا فی الآفاق و فی أنفسِهم... و فی أنفسِکم أفلا تُبصرون». پس لقاءِ خدا، لقاءِ همان مظاهرِ کلّیه است؛ و مرگ و زندگیِ حقیقی، به نسبتِ اقبال و إعراض از ایشان معنا می‌گیرد.

در همین سیاق، آیاتِ «بعث» و «حشر» و «خَلقِ جدید» نیز خوانشی روحانی می‌یابد: وقتی «سراجِ محمّدی» در مشکاتِ احمدی شعله ور شد، حکمِ بعث و حشر و حیات و موت جاری گردید. کافران، از ظاهرِ خاک و استخوان پرسیدند و استهزاء کردند: «أإذا کُنّا تُراباً أئِنّا لَفی خلقٍ جدید؟» پاسخِ وحی این بود که «بل هُم فی لَبْسٍ من خلقٍ جدید»—یعنی آفرینشِ تازهٔ ایمانی همین‌جا و اکنون در می‌گیرد و مردگانِ قبورِ غفلت به نفخهٔ کلمهٔ الهی زنده می‌شوند.

در تأویلِ بهائی، «موت» نفیِ هر اراده و هویت است جز آنچه از مظهرِ الهی سر می‌زند؛ و «حیات» تولّدِ تازهٔ انسان در مدارِ همان کلمه است. این «مرگ» در قیامتِ ظهور سود می‌بخشد—قیامتی که نامِ برپاییِ امرِ خدا در شخصِ مظهر است و «عرض» و «لقاء» در آن رخ می‌دهد. «برزخ» فاصلهٔ میان دو ظهور است؛ و «نجات»، همانا گذر از حجابِ الفاظ و عادات به حقیقتِ آیات. هر که «نفیِ نفی» و «اثباتِ اثبات» کند—تا مشیّت و اراده و قضاء و کتابش جز او نباشد—همان است که «مرد» و «زنده شد»: مرد از خود و زندهٔ خدا گشت. چنین موتی است که «حقّ» است و «أحَبّ» اشیاء نزدِ خدا؛ و چنین حیاتی است که دوام دارد و آدمی را در «مدینهٔ حیاتِ ابدیّه» داخل می‌کند.

«ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِن رِجالِکُم وَلٰکِن رَسولَ اللّهِ وَخاتَمَ النَّبِیّینَ وَکانَ اللّهُ بِکُلِّ شَیءٍ عَلِیماً» (احزاب/۴۰). آیه در سیاقِ ماجرای زید بن حارثه نازل شد تا نخست روشن کند نسبتِ «پدر بودنِ» پیامبر دربارهٔ «رِجالِکم»—مردانِ بالغِ همان زمان—صادق نیست؛ پس ازدواج آن حضرت با مطلّقهٔ پسرخواندهاش نقضِ حکم الهی نبود، بلکه شکستن یک رسم جاهلی بود. در این فهم، «رجال» شاملِ کودکان نمیشود؛ بنابراین، پسران صُلبی پیامبر که در کودکی از دنیا رفتند و نیز حسن و حسین(ع) که به هنگام نزول آیه کودک بودند، داخلِ نفیِ «أَبا أَحَدٍ مِن رِجالِکُم» نیستند. بلافاصله پس از نفیِ پدرخواندگی، قرآن پیوند حقیقی را اثبات میکند: «رَسولُاللّه» بودن و «خاتَمَ النبیّین» بودن.

در تبیین «خاتَم»، علامه طباطبایی در المیزان یادآور میشود که «خاتَم» (به فتح ت) اسمِ آلتِ ختم و به معنای «ابزارِ مُهر و پایانزدن» است؛ ازاینرو «خاتَمُالنبیّین» یعنی پایاندهندهٔ سلسلهٔ نبوّت، و چون «رسالت» خود شاخهای از «انباء غیب» است، با انقطاعِ نبوّت، رسالت نیز بالطبع منقطع است. تفسیر نمونه نیز بر همین ریشهٔ لغوی تکیه میکند و توضیح میدهد که اگر کسی خاتمِ «نبیّان» شد، به طریقِ اولی خاتمِ «رسولان» است؛ زیرا نسبتِ «رسول» به «نبیّ» عموم و خصوصِ مطلق است و رسالت مرتبهای فراتر از نبوّت بهشمار میآید. ازهمینجا نقدِ تلقیهای نادرست نیز روشن میشود: اطلاقِ «خاتَم» بر انگشتر در اصل بهسبب کارکردِ مُهرکردنِ نامهها بوده است، نه به معنای «زینت»؛ و استعمالهای قرآنیِ «خَتْم» نیز همه در معنای «پایان/مُهر نهادن» است (نظیر: «الیَومَ نَخْتِمُ عَلی أَفْواهِهِم...»).

این فهم قرآنی با پشتوانهٔ روایی گسترده تأیید شده است: گفتار پیامبر(ص) در تمثیل «خشتِ آخرِ بنا» که با آمدنِ او جای خالیِ ساختمان نبوّت تکمیل شد؛ تصریحِ مکرّر «لا نبیَّ بعدی»—از جمله در خطبهٔ حجّةالوداع: «ألا فلیبلّغ الشاهدُ الغائبَ، لا نبیّ بعدی»—و حدیثِ «مَنزلة»: «أنتَ منّی بمنزلةِ هارونَ من موسی إلّا أنّه لا نبیَّ بعدی». در منابع شیعه، نهجالبلاغه پیامبر را «خاتَمَ رُسُله» و «خُتِمَ به الوحی» معرفی میکند. همچنین روایاتی چون «حلالی حلالٌ إلی یومِ القیامة وحرامی حرامٌ إلی یومِ القیامة» استمرارِ شریعتِ خاتَم را تا پایان تاریخ گوشزد میکند.

پارهای آیات نیز خاتمیت را در بستر «عمومیتِ رسالت» نشان میدهند: «وَأُوحِیَ إِلَیَّ هٰذا القُرآنُ لِأُنذِرَکُم بِهِ وَمَن بَلَغَ» (انعام/۱۹)، «لِیَکُونَ لِلعالَمین نَذیراً» (فرقان/۱)، «قُل یا أَیّها النّاسُ إِنّی رَسولُ اللّهِ إِلَیکم جَمیعاً» (اعراف/۱۵۸). چنین عمومیتی، با «ختمِ وحیِ تشریعی» سازگار است؛ پرسشهای رایج نیز در همین چارچوب پاسخ دارد: اولاً خاتمیت به معنای توقفِ تکاملِ بشر نیست؛ انسان با بلوغِ فکریِ جمعی میتواند با «اصولِ جامع»ی که در شریعتِ خاتم نهاده شده راه را ادامه دهد. ثانیاً ثباتِ شریعت با تغییرِ نیازها ناسازگار نیست؛ زیرا در کنارِ احکامِ منصوص، اصولِ عام و منعطفی چون «أوفوا بالعقود»، قاعدهٔ «لا ضرر»، «حفظِ نظام»، تقدیمِ «أهمّ بر مهمّ» و سازوکارِ «اجتهاد» پاسخگوی مسائلِ متغیّرند. ثالثاً آنچه ختم شده «وحیِ مُنشِئِ شریعتِ تازه» است، نه هرگونه افاضهٔ ربانی؛ راهِ الهام و اشراق برای اولیای الهی و مؤمنانِ مهذّب، در چهارچوبِ همان شریعت، مسدود نیست. بدینسان، آیهٔ احزاب/۴۰ دربردارندهٔ دو نکتهٔ هماهنگ است: نفیِ

پدرخواندگیِ حقوقی به‌عنوانِ مقدمهٔ ابطالِ سنتی جاهلی، و اثباتِ رسالتِ عام و خاتمیتِ محمدی به‌عنوانِ قاعدهٔ ثابتِ هدایت تا قیامت.

آیه‌ی «ما کانَ مُحَمَّدٌ أبا أحدٍ من رجالِکم ولکن رسولُ الله و خاتَمَ النبیّین و کانَ اللهُ بکلّ شیءٍ علیماً» (احزاب/۴۰) نقطهٔ عزیمت تبیین بهائی از «خاتم‌النبیّین» است. در این خوانش، «خاتَم/خاتِم» صرفاً «بستن همیشگیِ باب وحی» نیست، بلکه معنای مهرِ تصدیق و کمال‌بخشیِ یک دَور از هدایت الهی را نیز در خود دارد؛ همچون نگینی که هم «زینت» سلسلهٔ انبیاست و هم مُهرِ صحّت بر دعوت پیشینیان. بدین‌سان، پیامبر اسلام دَوری را که از آدم آغاز شده بود به اوج می‌رساند و آن را مُهر می‌کند، بی‌آنکه سنّتِ جاویدِ تجددِ هدایت الهی در دَوری نو تعطیل شود. حدیث «لا نبیّ بعدی» نیز در همین افق فهم می‌شود: نفیِ نبوتِ جانشینان در دَور اسلام و تثبیتِ ساختارِ وصایت/امامت، نه نفیِ اصلِ ظهور پیامبرانی دیگر در آینده. تمایز میان «رسولِ صاحبِ شریعت» و «نبیِ مُبیّن» در سنت اسلامی این معنا را روشن‌تر می‌کند: در دَور اسلام پس از پیامبر، «نبی» به معنای جانشینِ تشریعی نمی‌آید و محور هدایت در قالب «امامت» استمرار می‌یابد، در حالی‌که تجددِ اصلِ رسالت در ادوار آینده—به مقتضای «لکلِّ أجلٍ کتاب» و «ولقد بعثنا فی کلّ أمّةٍ رسولاً»—بر جای خود باقی است. بنیان الهیات بهائی بر وحدت مظاهر الهی و دو مقام ایشان استوار است: در مقامِ وحدت، جمیع پیامبران جلوهٔ حقیقتِ واحدند—«لا نُفَرِّقُ بین أحدٍ من رسله»—از این‌رو نسبتِ بدایت و ختم هر دو بر آن حقیقت صادق است؛ در مقامِ تفصیل، شدتِ تابشِ همان حقیقت و تفاوتِ شرایع، تابع ظرفیت و نیاز هر عصر است—«تلک الرسل فضّلنا بعضهم علی بعض». از این منظر، «ختم» پایانِ یک مرحلهٔ تربیت بشری است و «بدایت» طلوعِ همان خورشید حقیقت بر افقی بالاتر. در آثار بهائی تصریح می‌شود که با پیامبر اسلام مقامِ نبوت ختم شد و این ختم، اعلامِ «قیامتِ لقاءالله» است: روزی که همان حقیقت الهی، به بیانی تازه و در شأنِ بلوغِ نوعِ انسان، رخ می‌نماید. بدین‌قرار، پیامبر اسلام خاتمِ پیامبرانِ «کورِ آدم» است—دوری که محورش تثبیت توحید و زدودن شرک بود و با ظهور محمدی به کمال رسید—و پس از رسوخِ توحید در تاریخ، دَورِ نوینی آغاز می‌شود که غایتش وحدت عالم انسانی و نظمِ نوینِ جهانی است. سیاق نزولِ احزاب/۴۰ نیز با این فهم سازگار است: آیه در متنِ نسخِ رسمِ جاهلیِ الحاق پدرخوانده به نسب نازل شد و نسبت امت با پیامبر را بازتعریف کرد: «محمد پدرِ مردانِ شما نیست، بلکه رسولِ خدا و خاتَمِ نبیین است». آوردنِ «خاتم‌النبیّین» در کنارِ «ولکن رسول‌الله» و در چنین زمینه‌ای، بیش از آن‌که بیانیهٔ تعطیل ابدی وحی باشد، تثبیت شأن رسالت محمدی و مُهر نهادن بر مرحله‌ای از نبوت است، در عینِ آن‌که راهِ سنّتِ همیشگیِ «تجدید ادیان» و «آمدوشد ایّام‌الله» را باز می‌گذارد. جمع‌بندی بهائی چنین است: «خاتم‌النبیّین» مُهرِ کمالِ یک دَور و زینتِ سلسلهٔ انبیاست، و دقیقاً از دلِ این ختم است که در منطق وحی، دری نو به روی تربیتِ بالغانه‌ترِ بشر گشوده می‌شود.

خلقت جهان در شش روز

روایتِ کلاسیکِ ادیانِ ابراهیمی از «خلقت در شش روز» یک طرحِ منسجمِ کیهان‌زادی است که هم در قرآن و هم در سفرِ پیدایشِ تورات با تفاوت‌هایی در لحن و تأکید بازتاب یافته است. در قرآن، چهارچوب عددی و الهیاتی روشن است: «رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ فی سِتَّةِ أَیّامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی العَرْش»—سپس «یُدَبِّرُ الأَمْر» و «أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْر» (اعراف/۵۴؛ یونس/۳؛ فرقان/۵۹؛ سجده/۴). «استواء بر عرش» در این قرائت نشانهٔ استیلای ربوبی بر نظامِ هستی و آغازِ تدبیرِ پیوستهٔ آن پس از اتمامِ آفرینشِ شش‌مرحله‌ای است، نه کناره‌گیری از جهان. سورهٔ هود این طرح را با غایت‌شناسی می‌آمیزد: «وَكانَ عَرْشُهُ عَلَی الماءِ لِیَبْلُوَكُمْ أَیُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» (هود/۷)—یعنی آفرینش از ابتدا با افقِ امتحانِ اخلاقیِ انسان گره خورده است. سورهٔ ق نیز بر بی‌کُلالگیِ فاعلِ الهی تأکید می‌کند: «وَما مَسَّنا مِن لُغوبٍ» (ق/۳۸).

جزئیاتِ ترتیبِ شش «یوم» (مرحله) در فصلت/۹–۱۲ به اجمال ترسیم می‌شود: آفرینشِ «زمین» در دو «یوم» نخست (۹)، تقدیرِ «أَقوات»—مواد و امکاناتِ زیست—«فی أَربعةِ أَیّامٍ» (۱۰) که در قرائتِ مفسّرانِ کلاسیک، چهار روزِ مذکور شاملِ همان دو روزِ آغازین نیز هست؛ سپس «فَقَضاهُنَّ سَبعَ سَماواتٍ فی یَومَینِ» (۱۲) که بر تسویه و سازمان‌دهیِ مراتبِ آسمانی دلالت دارد. از این‌رو جمعِ مراحل، شش می‌ماند و شبهۀ «هشت روز»—که از کنارِ هم گذاشتنِ ۲+۴+۲ به‌صورتِ استقلالی پدید می‌آید—با توجه به شمولِ «چهار روز» بر «دو روزِ اول» مرتفع می‌گردد؛ نظمِ آیه بر «تقدیرِ اقوات» به‌منزلهٔ استمرارِ همان آغاز تأکید می‌کند، نه افزودنِ بازه‌ای مستقل. این شش‌گانگی در متنِ قرآن هم‌زمان معنای «روزِ تقویمی» ندارد؛ «یوم» در لسانِ وحی غالباً نامِ «فصل» و «مرحله» است و با تصریحِ «یُدَبِّرُ الأَمْر» (یونس/۳) و تفکیکِ «خَلق» و «أمر» (اعراف/۵۴) از پدیدآوریِ دفعی به تدبیرِ طولی می‌رسد.

در سفرِ پیدایش (۱:۱–۳۱) روایت با زبانِ روایی و ضرب‌آهنگِ liturgical پیش می‌رود و هر مقطع با «شبی گذشت و بامدادی شد» مهر می‌خورد. روزِ نخست جدایِ روشنایی از تاریکی و نام‌گذاریِ «روز/شب» است؛ روزِ دوم جداسازیِ «آب‌های بالا» از «آب‌های پایین» و پدیدآمدنِ «آسمان»؛ روزِ سوم تجمعِ آب‌ها، پدیدآمدنِ خشکی («زمین») و رویشِ نباتات؛ روزِ چهارم آراستنِ آسمان به دو «نورِ بزرگ» برای «حکومت بر روز و شب» و «علامتِ فصل‌ها و سال‌ها»؛ روزِ پنجم آفرینشِ آبزیان و پرندگان؛ و روزِ ششم آفرینشِ جانداران خشکی و سپس انسان «به صورتِ خدا»، با مأموریتِ باروری، آبادانیِ زمین و خلافتِ زیست‌جهان. ترتیبِ توراتی از حیثِ تصویرپردازیِ کیهانی با قرآن هم‌داستان است: تفکیک‌ها و تقدیرها مقدّم بر زیست‌مندی؛ آراستنِ آسمان با «چراغ‌ها»؛ و پیوستنِ نظمِ زمانی/فصلی به آسمان. تفاوتِ لسانی آن است که متنِ عبری با ضرباهنگِ «و خدا دید که نیکوست» و قابِ liturgy پیش می‌رود، در حالی‌که قرآن وزنِ توحیدی/شهودیِ کار را با فرمول‌های «تبارک الله ربّ العالمین» (اعراف/۵۴)، «ما لَکُم مِن دونه مِن ولیّ ولا شفیع» (سجده/۴) و غایتِ امتحان (هود/۷) برجسته می‌کند.

در قرائتِ سنتیِ اسلامی، «استوی علی العرش» نه دلالت بر مکان‌مندیِ الهی دارد و نه بر تعطیلِ تدبیر؛ بلکه استعاره‌ای شاهانه برای اِعمالِ ربوبیت پس از اتمامِ آفرینش است. همچنین تمایزِ «خلق» و «أمر»—«أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْر»—به دو

ساحتِ پدیدآوری و اداره/تشریع اشاره می‌کند: جهان به شش مرحله «خلق» شد و از آن پس «أمر» آن تدبیر می‌گردد. بر همین قیاس، تعبیرِ «یوم» به «مرحله» اجازه می‌دهد تا هم عددِ شش حفظ شود و هم با عظمتِ مقیاس‌های کیهانی سازگار گردد، بی‌آنکه ضرورتاً به شبانه‌روزِ زمینی فروکاسته شود. از سوی دیگر، متنِ توراتی تصویرِ انسان را در پایانِ روزِ ششم با کرامتِ نمایندگیِ الهی می‌نشاند؛ قرآن گرچه در این آیات به‌صورتِ کلی از آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید، اما در مواضعِ دیگر آفرینشِ انسان را به‌عنوانِ حاملِ امانت و مخاطبِ امتحان پیوند می‌زند و بدین‌سان خطّ غایت‌شناختیِ هود/۷ را تکمیل می‌کند.

حاصلِ این بخشِ سنتی آن است که عددِ «شش»—چه در قالبِ «یوم»های قرآن و چه در قالبِ «روز»های پیدایش—ریتمِ الهیِ سامان‌بخشیِ جهان را بازمی‌نماید: جداسازی و ترتیب، تقدیرِ اقوات و امکان‌های زیست، آراستنِ آسمان و تنظیمِ زمان، آفرینشِ زیست‌گونه‌ها و نهایتاً انسان؛ و پس از آن، استیلای ربوبی و تدبیرِ پیوستهٔ «أمر». دعویِ «هشت روز» از بی‌اعتنایی به ساختارِ فصلت/۹–۱۲ ناشی می‌شود، زیرا «أربعة أیّام» ادامه و تکمیلِ همان «دو یومِ» نخست است، نه افزوده‌ای مستقل. در این روایتِ کلاسیک، جهان نه حاصلِ تصادف، که آفریدهٔ حکیمانهٔ الهی است که «خلق»ش در شش مرحله تمام می‌شود و «أمر»ش بی‌وقفه در جریان می‌ماند.

در خوانش بهائی، «ستّة أیّام» قرآن و «هفت روز» سفر پیدایش به معنای روزهای خورشیدیِ ۲۴ ساعته نیست، بلکه نامِ ادوار و مراحلِ آفرینش و تدبیرِ الهی است؛ «روز» در لسان وحی یعنی فصل و دورِ معنوی. خودِ نصّ اسلامی راه این تاویل را می‌گشاید: پیش از آفرینشِ آسمان و زمین خورشیدی نبود تا «روز» به معنای تقویمی‌اش محقق شود؛ ازاین‌رو «روز» معنایی دیگر دارد. عبدالبهاء تصریح می‌کند: «مراد از خلق آسمانها و زمین‌ها در شش روز آن روز الهی است و خلق روحانی و الا قبل از خلق این آسمان و زمین شب و روزی نبود.» همین نکته را در خطابهٔ تیاسفی‌های نیویورک روشن‌تر می‌کند: «در تورات ذکر شش هزار سال است... این معنی دارد بظاهر نیست... چگونه بدون آفتاب روز تحقق یابد، پس معنی دیگر دارد«.

این «معنی دیگر» بر چند اصلِ هرمنوتیکی بهائی تکیه دارد:

۱. کثرتِ عوالم و بی‌کرانیِ آفرینش

عبدالبهاء در «خطابی» می‌فرماید: «اِنَّ الله تعالی خلق مائةَ ألفِ ألفِ قِندیل... و علّق العَرضَ و الأرضَ و السماءَ و ما بینهما... فی قندیلٍ واحد، و لا یَعلَمُ ما فی باقی القنادیلِ إلّا الله.» سپس هشدار می‌دهد که هر حدگذاریِ قاطع بر هستی، بیشتر از «ضیقِ دائرةِ العقول» حکایت می‌کند. نتیجهٔ تاویلی: «روز»های آفرینش را باید به مقیاس‌های الوهی/کیهانی و نه به واحدهای زمینی فهمید؛ «ستة أیّام» نامِ شش فصلِ عظیمِ تکوین و تدبیر است، نه شمارشِ تقویمی.

۲. تفاوتِ «خَلق» و «أمر» و روحانی‌بودنِ آفرینشِ مقصود

آیهٔ «ألا لَهُ الخَلقُ و الأَمر» راهنمای کلیدی در تفکیکِ پدیدآوری و تدبیر است. در تاویل بهائی، پس از «خَلق» به

معنای برپاداشتنِ بساطِ امکان، «أمر» به معنای افاضهٔ کلمهٔ الهی و تأسیسِ نظمِ معنوی/قانونی آغاز می‌شود. از این‌رو عبدالبهاء تأکید می‌کند «خلق روحانی» مقصود است: آفرینشِ مراتبِ معرفت، قانون، و نهادهای تمدنی به‌واسطهٔ نزولِ وحی.

۳. «یومُ الله» و مقیاسِ نبوی/دوری

روایات اسلامی خود به مقیاسِ نمادینِ روز راه می‌دهند: «وَ إنَّ یَوماً عندَ ربّکَ کألفِ سنةٍ ممّا تَعُدّون.» مفسّران کهن (چون در نقلِ طبری) گفته‌اند «آن شش روز بروز آن‌جهانی بود روزی هزار سال.» شاعرانی چون عطار این معنا را به زبانِ «شش روز = شش دورِ پیامبرانه» بازسروده‌اند. هرچند زبانِ عطار آمیخته به رمز و «قیامت» است، بهائیان آن را در افقِ «تجددِ ادوار» می‌خوانند: «روز» واحدِ اندازه‌گیریِ دورهای وحی است، نه واحدِ شبانه‌روز.

۴. کثرتِ بطون و ضرورتِ گذار از لفظ به معنا

در سنتِ اسلامی آمده است: «ما مِن حرفٍ من حروفِ القرآن إلّا و له سبعون ألف معنی»؛ و در نقلِ انجیلِ برنابا: «مثل‌های بسیار... واجب نیست بلفظ بگیری بلکه بمعنی.» عبدالبهاء همین روش را مبنا می‌نهد: الفاظِ «روز»، «عرش»، «سماء»، «أرض»—همه قابلیتِ حمل بر مراتبِ گوناگون را دارند؛ «حقایق لها ظهور و بروز بالنِّسبة الی المراتب و الدرجات و الاستعداد و القابلیة».

با این اصول، مدلِ بهائی از «خلقت در شش روز» چنین ترسیم می‌شود:

- شش «یوم» = شش فصلِ تکوینی/تشریعیِ آفرینش:

دو «روز» نخست در آیاتِ فصلت، که در ظاهر از «زمین» و «أقوات» سخن می‌گوید، در تاویل بهائی می‌تواند به برپاییِ ظرفِ امکان و تقدیرِ امکاناتِ حیات—هم طبیعی و هم معنوی—اشاره کند؛ و دو «روز» پایانیِ «تسویهٔ سماوات» به سامان‌یافتنِ ساحت‌های بالاترِ هستی و گشایشِ مسیرِ معرفت و وحی دلالت می‌کند. جمعِ این‌ها «ستة أیّام»ی است که «خَلق» را به کمالِ مرحله‌ای می‌رساند و آنگاه «استوی علی العرش» یعنی اِعمالِ ربوبیت در ساحتِ «أمر» و تدبیرِ پیوسته.

- هم‌نشینیِ تکوین و تاریخِ وحی:

در خوانش بهائی، تاریخِ پیامبران «صورتِ انسانیِ» همین ریتمِ شش‌گانه را می‌نمایاند: آفرینشِ معنویِ عالم با نزولِ کلماتِ الهی در ادوارِ پیاپی شکل می‌گیرد؛ هر «یوم» به گشودگیِ افقی تازه در معرفت و مدنیت می‌انجامد. بدین‌سان «ستة أیّام» صرفاً پیش‌گفتارِ کیهان‌شناختی نیست، بلکه «نقشهٔ زمانیِ» تکاملِ روحانیِ بشر نیز هست.

- رفعِ شبههٔ «هشت روز» در سطحِ معنا:

همان‌گونه که مفسرانِ ظاهر، «أربعة أیّام» را شاملِ «دو یومِ» نخست دانستند، در تاویلِ بهائی نیز «فصول» بر

هم منطبق و در هم تنیده‌اند: «تقدیر اقوات» ادامهٔ همان آغاز است، نه فصلِ مستقلِ افزوده. بر سطحِ معنا نیز فصل‌ها جداییِ سخت ندارند؛ مراتبِ «خلق/أمر» با هم پیش می‌روند.

نتیجه: «شش روز» در روایتِ بهائی نامِ شش فصلِ الوهی در آفرینش و تدبیر است—فصل‌هایی که مقیاس‌شان «یومُ الله» است، نه شبانه‌روز؛ و غایت‌شان پرورشِ عالمِ انسانی از رهگذرِ ظهوراتِ پی‌درپیِ وحی. این تاویل، هم ابهامِ تقویمیِ پیش از خورشید را رفع می‌کند، هم با «قدم و عدم‌تناهیِ خلقت و فضا» سازگار است، و هم «خَلق/أَمر» را به دو خطِّ هم‌افزا بدل می‌سازد: آراستنِ جهان و شکوفاییِ مدنیت، هر دو، در ریتمِ شش «یوم» فهم می‌شوند.

خورشید (شمس):

«شَمس» در قرآن هم نامِ سوره‌ای مکی است و هم نشانه‌ای الهی با کارکردهای توحیدی، عبادی، کیهان‌شناختی و اخلاقی. سورهٔ «الشَّمس» با زنجیره‌ای از سوگندها آغاز می‌شود که خورشید و گسترهٔ نورش را محور قرار می‌دهد: «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا» (الشمس/۱–۴)، سپس سوگندها به آسمان و زمین و نفس انسانی می‌رسد و غایتِ معنا را در تزکیه و تدسیه می‌نمایاند: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا» (الشمس/۷–۱۰)، و در پایان با ذکر سرگذشت ثمود و عاقبتِ تکذیب و «عَقر» ناقه، نسبت میان «آیات آفاقی» (خورشید) و «آیات انفسی» (تزکیه) را به فرجام‌شناسی اخلاق پیوند می‌زند: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا... فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا» (الشمس/۱۱–۱۵). در روایاتِ فضیلت، برای قرائت این سوره ثوابِ عظیم نقل شده است، از جمله: «مَن قرأ والشمس وضحاها كان كمن تصدّق بقدر ما أشرقت عليه الشمس والقمر» (ثواب الأعمال، شیخ صدوق؛ نیز: مجمع‌البیان، ذیل سوره).

در تبیینِ توحیدیِ جایگاه خورشید، قرآن آن را «آیت» و «مخلوق مسخّر» می‌خواند: «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ» (فصلت/۳۷)؛ و در مقام ربوبیتِ تدبیری می‌فرماید: «وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ» (إبراهیم/۳۳)، و نیز «النَّهار» و «اللَّیل» را با حرکت و نسبتِ خورشید سامان می‌دهد: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» (الرحمن/۵). از منظرِ «حساب» و «تقویم»، آفتاب نقش بنیادی دارد: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» (یونس/۵). تعبیرهای قرآنی میان نورِ ذاتیِ خورشید و نورِ اکتسابیِ ماه فرق می‌گذارند: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا» (نوح/۱۶)، و نیز: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا» (الفرقان/۶۱). این تمایز، هم دلالتِ معرفتی دارد (شناختِ نظمِ آفرینش) و هم دلالتِ عبادی (انحصارِ سجود برای خالقِ نور).

خورشید در «فقهِ وقت» نیز میزان است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ» (الإسراء/۷۸)، و تسبیحِ قبلِ طلوع و غروب بر محورِ آن سامان می‌یابد: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا» (طه/۱۳۰؛ نیز: ق/۳۹–۴۰). در توصیفِ حرکت، قرآن به «جَریان» و «مستقرّ» خورشید اشاره می‌کند: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ... لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس/۳۸–۴۰). مقصود، بیانِ نظمِ هم‌آهنگ و تقدیرِ الهیِ منظومه است نه ورود به جزئیاتِ هیئتِ نجومی؛ همان نظمی که «روز» را به تجلّیِ خورشید تعریف می‌کند و «شب» را به سترِ آن (تفسیر المیزان، ذیل یس/۳۸–۴۰).

خورشید همچنین در احتجاجِ ابراهیم(ع) با شمس‌پرستان نقشِ تمثیلی می‌یابد: «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (الأنعام/۷۸). ظهور و افولِ خورشید در این استدلال، معیارِ بطلانِ ربوبیتِ هر «آفل» است و مخاطب را از پرستشِ آیات به پرستشِ مُبدعِ آیات می‌کشاند (مجمع‌البیان، ذیل الآیات).

در اسخاتونِ قرآنی، خورشید یکی از کانون‌های دگرگونیِ کیهانی است: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (التکویر/۱)، «وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (القیامة/۸–۹). در حدیث نیز از نشانه‌های بزرگ قیامت «طلوعُ الشَّمسِ مِن مغربها» آمده است؛ پیامبر(ص) فرمود: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا...» و آن‌گاه که چنین شود «لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ» (صحیح البخاری، کتاب الفتن؛ صحیح مسلم، کتاب الإیمان؛ اقتباسِ آیهٔ الأنعام/۱۵۸). این پیوندِ قرآن و حدیث، خورشید را نشانه‌ای برای «انقلابِ نظمِ عادی» در آستانهٔ حساب می‌نمایاند.

در ادبیات تفسیری، خورشید گاه با قرائتی باطنی نیز خوانده شده است. از امام صادق(ع) در پاسخ به پرسشی دربارهٔ «الشمس» و «القمر» در همان آغاز سورهٔ شمس نقل است: «الشمسُ رسولُ الله(ص) أظهرَ اللهُ بدينِهِ دينَ الناس، والقمرُ أميرُ المؤمنين(ع)...» و «اللَّيل» پیشوایانِ جور، و «النَّهار» امامانِ از نسل فاطمه(س) دانسته شده‌اند (تفسیر البرهان، سید هاشم بحرانی، ج۵، ص۶۷۰). این قرائتِ رمزی، معنای اخلاقِ سوره—تزکیهٔ نفس—را به تاریخِ هدایت پیوند می‌دهد بی‌آنکه معنای ظاهریِ آیات را نفی کند (همان، ذیل السورة).

کارکردِ عبادی–عملیِ خورشید در قرآن، کنارِ کارکردِ معرفتی–توحیدی قرار می‌گیرد: هم «میزانِ اوقاتِ عبادت» است و هم «دلیلِ وحدانیتِ مُدبِّر»؛ هم نعمتِ مسخَّر برای عمرانِ زمین است و هم آیتِ هشداردهندهٔ قیامت؛ و سورهٔ «الشمس» با پیوند دادنِ این همه به «تزکیه»، از خواننده می‌خواهد نورِ هدایت را چون ضُحای خورشید بر نفسِ خویش بتاباند تا «قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا» (الشمس/۹) تحقّق یابد.

در خوانش بهائی، «شمس/خورشید» یک استعارهٔ مرکزی و چندلایه است که هم به «حکم» (روزه و نماز)، هم به «مظهر امر الهی» (خودِ ظهور)، هم به «معرفت و عدالت»، و هم به «کوزمونظمِ انسان» دلالت می‌کند؛ و از بسترِ الفاظ قرآنی و حدیثی به یک زبان هرمنوتیکیِ پویا برای توضیح «وحدتِ مظاهر» و «تکاملِ دورها» بدل شده است. این تطوّر را می‌توان، با تکیه بر نصوص، مرحله‌به‌مرحله دید:

نقطهٔ عزیمت، همان استعمالِ نبوی/حدیثیِ شمس و قمر برای «احکامِ اعظم» است: حضرت بهاءالله در «کتاب ایقان» یاد می‌کنند که محمد، دینِ قرآن را به آسمان تشبیه کرده و چون شمس و قمر روشن‌ترین انوار سماءند، در آسمانِ دینِ خدا نیز «دو نیر اعظم» مأمور شده‌اند: «صوم و صلاة؛ اسلام سماء است و صوم، شمسِ او و صلاة، قمر اوست» (کتاب ایقان: «اسلام سماء است و صوم شمس او و صلاة قمر اوست... نیز در احادیث، اصطلاحات شمس و قمر بر صوم و صلاة اطلاق شده...»). این همان خوانش نمادینِ متداولِ سنت اسلامی از «شمس/قمر» است که آئین بهائی آن را تصدیق و برسمیت می‌شناسد، اما بر دو محور بسط می‌دهد.

محور نخست، انتقال از «حکم» به «حاملِ حکم» است: در همان ایقان، «مظاهر الهی» به «شمس» تشبیه می‌شوند که گرچه از «آغاز بی‌سرآغاز» تا «پایان بی‌انجام» از مطالع گوناگون طلوع کند «با این‌وجود همان شمس است»؛ تمثیلی که وحدتِ ذواتِ ظهوری را بیان می‌کند، نه تعددِ خورشیدها را (کتاب ایقان: «...مظاهر الهی را به شمس مانند کرده است... همان شمس است»). همین خطّ، در الواحِ ظهور، به زبان «شمس جمال» می‌تابد: «آنگاه که وجه الهی از افق عنایت

طلوع کرد، خورشید گرفته شد و ماه شکافته گشت»—یعنی ظهورِ جمالِ قدم، اقتدارِ انوارِ پیشین را در سایه می‌برد (لوح احباب/لوح ارض،: «...شمس جمال... لا تُحجَبُه السُّحُب... لمّا بدا وجهُ الله... خَسَفَتِ الشّمسُ وانشقّ القمر»). در «لوح ابن‌الذئب» نیز همین شدتِ ظهور، با تصریح می‌آید: «پروردگارم مرا به نوری متجلّی کرد که تابشِ آن، خورشیدهایِ بیان را درگذاشت/مغلوب ساخت» (لوح ابن‌الذئب، ترجمه: «...نورٌ غلبت شموسَ البیان»).

محور دوم، انتقال از «آیهٔ کیهانی» به «معنای ارزشی» است: خورشید، زبانِ معرفت و عدالت می‌شود؛ «حجاب‌های اوهام را بدَر که آفتابِ معرفت از این افق می‌تابد» (لوح برهان)، و «از خدا می‌خواهیم نورِ عدالت و آفتابِ انصاف را از ابرهایِ گمراهی برهاند و بر مردمان بتاباند» (لوح ابن‌الذئب، همان). در «لوح اشرف»، میزانِ وضوحِ حقیقتِ امر با قیاسِ «شمسِ نیمروز» سنجیده می‌شود («...آشکار چون خورشیدِ ظهر»—لوح اشرف) و در «اشراقات»، «آفتابِ یقین» به فرمانِ «ربّ ظهورات» می‌درخشد (اشراقات).

این هرمنوتیک، سپس به «انسانِ صغیر» سرایت می‌کند: در «کتاب عهدی»، انسانِ حقیقی «همچون آسمان» تصویر می‌شود که «شمس و قمرِ آن، دیدن و شنیدن اوست» و ستارگانش «اخلاقِ درخشانِ او»؛ بدین‌سان، شمس از سطحِ کیهان و شریعت، به سطحِ سلوک و ساختارِ باطنیِ انسان می‌آید (کتاب عهدی). همین زبان، در «اقدس» نیز برای خودِ وحی به‌کار می‌رود: «کذلک قد اضاءت شمسُ البیانِ من افق الکتاب...»؛ یعنی متنِ وحی، به‌منزلهٔ خورشیدِ گفتمانِ الهی (کتاب اقدس).

در پهنهٔ تاریخ و جامعه، «شمس» به نشانهٔ «حاکمیت و قانون» نیز تأویل می‌شود: حضرت عبدالبهاء در «مفاوضات» ذیل رؤیای ۱/۱۲ «سفر مکاشفه»، «زنْ» را شریعتِ محمدی و «شمس و قمرِ پوشش و زیرِ قدمِ او» را دولت‌های ایران و عثمانی می‌خوانند («شمس» نشانِ ایران، «هلال» نشانِ عثمانی)—یعنی نشان‌ها و نظام‌ها نیز در شعاعِ شریعت معنا می‌گیرند (مفاوضات: «...العروس شریعةُ الله... والشمسُ والقمرُ هما الملکةُ الفارسیةُ والعثمانیة...»).

در عینِ این بسط‌های معنوی، متنِ بهائی هرگز خورشیدِ مادی را به «فاعلِ مختار» بدل نمی‌کند؛ در «لوحِ اوگوست فورل» تصریح است که «خورشید با همهٔ جلالش چنان مسخّرِ طبیعت است که اراده‌ای از خود ندارد و از قوانینِ آن به قدرِ مو نخواهد گریخت»—پس خورشیدِ طبیعی آیه است، نه معبود (لوح به اوگوست فورل، متن فارسی/نقل ارسالی). همین تفکیک، راهِ فهمِ «آیاتِ کیهانیِ قیامت» را باز می‌گذارد: خسوفِ شمس و انشقاقِ قمر به هنگامِ طلوعِ وجهِ الهی (لوح احباب) یا «تُظلَمُ الشَّمسُ والقمرُ...» در تأویلِ نمادینِ روایی، علامتِ افولِ مرجعیت‌های پیشین و استیلای نورِ ظهورِ تازه است «...اطلاقِ شمس بر اعلامِ دین؛ و نزدِ طلوعِ شمسِ حقیقت، انوارِ ستارگانِ علومِ بشری محو می‌شود مگر آنکه به نورِ ظهورِ جدید متّصل گردد».

لایهٔ بابیِ این هرمنوتیک، همین تمایز را به دقت ترسیم می‌کند: «جایز نیست عمل اِلّا به آثارِ نقطهٔ بیان زیرا که در... آثارِ او معاینه مثلِ ضیاءِ شمس است نسبت به انوارِ کواکب»؛ و «اگر شمس با نورِ کواکب مقترن شود، دیگر چشمِ بیننده را لایقِ ذکر نیست»—یعنی نورِ وحی، از جنسِ «ضیاء» است و علومِ دیگر، «انوارِ کواکبِ لیل» (نقول فارسیِ ارسالی از آثارِ بیان:

«...مثلِ عملِ من یُظهِرُهُ‌اللّه مثلِ شمس است و آثارِ دیگران مثلِ نورِ کواکب در لیل...»؛ نیز: «...نقطهٔ کینونیتِ مشیّتِ اوّلیه... مثلِ او شمس گرفته شود و مهتدین به او شموسِ ظاهره در مرایا...»). در همان یادداشتِ فارسی که آورده‌اید، به‌صراحت آمده است که «اطلاقِ شمس بر عُلما به مناسبتِ علوّ و شهرت است؛ و اگر از نورِ حقّ اعراض کنند، البتّه از حسبانِ ظاهر به حسبان راجع خواهند شد»—یعنی شمس‌نما بودن، تنها با اتصال به شمسِ حقیقت معتبر است (همان نقل). و باز همان سنتِ حدیثی که در ایقان آمد، این‌جا هم ذکر شده: «الإسلامُ سماءٌ و الصَّومُ شمسُها و الصَّلوةُ قمرُها».

برآیندِ این شواهد، تصویری همساز و درعین‌حال متحوّل از «شمس» به دست می‌دهد: در لایهٔ نخست، نمادِ «حکم» (روزه/نماز) و «آیهٔ کیهانی»؛ در لایهٔ دوم، «مظهرِ امر» که با طلوعش «شموسِ بیان» فروغ می‌بازند و حقیقتِ امر «واضح چون شمسِ ظهر» می‌گردد (ایقان؛ لوح احباب؛ لوح ابن‌الذئب؛ لوح اشرف)؛ در لایهٔ سوم، «آفتابِ معرفت/عدالت/یقین» که معیارِ ارزش‌گذاریِ علوم و نهادهاست (لوح برهان؛ لوح ابن‌الذئب؛ اشراقات)؛ و در لایهٔ چهارم، «شمسِ انسان» که سمع و بصرِ او را تدبیر می‌کند و اخلاقش ستارگانِ آن افلاک است (کتاب عهدی). همین تطوّر، هستهٔ هرمنوتیکیِ بهائی را روشن می‌کند: معنا از جرمِ طبیعی و حکمِ فقهی می‌گذرد و در «وحدتِ مظاهر» و «تجلّیِ مستمرّ نور» مستقر می‌شود—ازاین‌رو «شمس‌البیان» در خودِ متنِ اقدس می‌درخشد (کتاب اقدس)، و «شمسِ حقیقت» در مفاوضات، دورهای روحانی را مانندِ طلوع‌های پی‌درپیِ خورشید توضیح می‌دهد (مفاوضات).

آیهٔ «خوشا به حال آن‌که انتظار کشد و به هزار و سیصد و سی و پنج روز برسد» در پایانِ کتاب دانیال و در کنار دو عددِ متناظرِ «زمان و زمان‌ها و نیم‌زمان» (= حدود ۱۲۶۰) و «هزار و دویست و نود روز» می‌آید و یک نردبان زمانی می‌سازد که از آستانهٔ رنج به فرازِ گشایش می‌رسد؛ «طوبی» در آیه، نویدِ برکتِ کسی است که از مرحلهٔ ۱۲۶۰ و سپس ۱۲۹۰ بگذرد و به قلهٔ ۱۳۳۵ برسد (کتاب مقدّس، دانیال ۱۲:۷، ۱۱–۱۲؛ ۷:۲۵). در خوانش تاریخیِ یهودی–مکّابی، این اعداد به بحرانِ معبد در روزگارِ انطیوخوسِ چهارم و تعطیلِ قربانیِ دائمی و سپس پاکسازی و بازگشاییِ معبد مربوط می‌شود؛ از این منظر «سه‌ونیم سال/۱۲۶۰» دورهٔ آزار است و «۱۲۹۰ و ۱۳۳۵» بسط‌هایی نمادین از همان فرجامِ نجات‌بخش‌اند که «خوشا به حال» را برای شکیبایانی می‌نهد که از آن تنگنا عبور می‌کنند (کتاب مقدّس، دانیال ۱۱–۱۲؛ اوّل مکابیان ۱:۵۴ و ۴:۵۲–۵۹؛ یوسفوس، تاریخ یهود، کتاب ۱۲). در الهیاتِ آخرالزمانیِ مسیحی نیز ۱۳۳۵ غالباً «روزِ حقیقی» فهم می‌شود و فاصلهٔ افزودهٔ ۴۵ روزه (از ۱۲۹۰ تا ۱۳۳۵) «مرحلهٔ گذار» میانِ داوری و استقرارِ ملکوت دانسته می‌شود (کتاب مقدّس، دانیال ۱۲:۱۱–۱۲).

در تأویل بهائی، نخست اصلِ «تدرّجِ وحی» و وحدتِ دورهای پیامبری ملاک است و سپس قاعدهٔ کتاب‌مقدّسیِ «روز = سال»—که از عددها و حزقیال اخذ می‌شود—برای فهمِ رمزِ اعداد به‌کار می‌رود (کتاب مقدّس، اعداد ۱۴:۳۴؛ حزقیال ۴:۶؛ مفاوضاتِ عبدالبهاء، باب‌های مربوط به بشاراتِ کتاب دانیال). بر این اساس، «۱۲۶۰» نه یک بازهٔ کوتاهِ روزانه، بلکه ۱۲۶۰ سال قمری است که با ۱۲۶۰ هجری قمری منطبق می‌شود؛ همان سالی که ظهور باب و آغازِ دورِ جدید را رقم زد (شوقی افندی، قرن بدیع). «۱۲۹۰» به ۱۲۹۰ هجری قمری می‌رسد که برابرِ حدودِ ۱۸۷۳ میلادی است و در بهائیت به‌عنوان زمانِ نزولِ کتاب اقدس در نظر گرفته می‌شود—مجموعهٔ احکام و «شمسِ بیان» در دورِ بهاءالله—که دلالت بر آغازِ مرحلهٔ قانون‌گذاری و انتظامِ جامعهٔ نو دارد (بهاءالله، کتاب اقدس). «۱۳۳۵» هجری قمری به ۱۹۱۷/۱۹۱۶ میلادی می‌رسد؛ در این آستانه عبدالبهاء الواحِ خطّهٔ الهی را خطاب به احبّای آمریکا نازل فرمود که نقشهٔ اعزامِ نفوسِ مؤمنه به اقلیم‌های جهان و انفتاحِ جهانیِ دعوتِ روحانی را ترسیم کرد؛ بدین‌گونه «خوشا به حالِ» دانیال، در زبانِ بهائی، به بشارتِ بلوغِ جهانیِ امرِ خدا و گشایشِ فصلِ جدیدی از انتشار و خدمت تعبیر می‌شود (عبدالبها، الواحِ خطّهٔ الهی؛ نیز مفاوضاتِ عبدالبهاء). این انطباق‌ها در ادبیاتِ بهائی «توقیتِ جزمی» یا تعیینِ موعدِ پایان نیست، بلکه قرائتی معناشناسانه از پیوستگیِ وحی و حرکتِ تاریخِ قدسی است که نسبت‌های عددیِ ۱۲۶۰→۱۲۹۰→۱۳۳۵ را همچون «پله‌های امتحان، تشریع و انفتاح» می‌خوانَد و «طوبی» را مُهرِ تأییدِ استقامتِ اهلِ ایمان می‌شمارد (مفاوضاتِ عبدالبهاء؛ بهاءالله، کتاب اقدس؛ شوقی افندی، قرن بدیع؛ شوقی افندی، قد ظهر یوم المیعاد). همچنین حضرت عبدالبهاء میفرمایند قوله الاحلی: "ای بنده الهی، هزار و سیصد و سی و پنج سنه مذکوره بدایتش از یوم هجرت حضرت رسول محمّد المصطفی علیه الصلوة و السّلام است که در آن تاریخ آثار علوّ و امتناع و سموّ و اعتلاء از برای کلمة الله در شرق و غرب حاصل گردد." (حضرت عبدالبهاء – مائده آسمانی، جلد۹، ص ۲۲) و همچنین فرموده اند قوله العظیم بشارت نبوت اول دانیال حسابش از بدایت بعثت

حضرت رسول است که تقریبا بحساب هجرت هزار و دویست و هشتاد میشود و نبوت ثانی بحساب سنه هجری است از بدایت هجرت پس هزار و سیصد و سی و پنج هنوز نیامده است

روایت مسیحیِ بازگشتِ مسیح، تصویری هم‌زمان باشکوه و هشداردهنده از «ظهور ثانی» ارائه می‌کند: رویدادی جهانی، آشکار و ناگهانی که مانند برق که از خاور می‌جهد و تا باختر دیده می‌شود، بر همهٔ زمین مُشرف خواهد شد (متی ۲۴:۲۷؛ لوقا ۱۷:۲۴). عیسی، پیشاپیش وعده داده است که پس از رفتن برای آماده‌کردن جایگاهی نزد پدر، باز خواهد گشت تا شاگردان را «نزد خود» ببرد و آنان با او باشند (یوحنا ۱۴:۲–۳). همین وعده، با شهادت فرشتگان در صعود نیز تأیید شد: «همان‌گونه که او را به آسمان رفتن دیدید، باز خواهد آمد» (اعمال رسولان ۱:۱۰–۱۱).

نشانه‌های کیهانی و تاریخی، افق این بازگشت را می‌نمایانند: «پس از آن مصیبت»، خورشید تاریک می‌شود، ماه از تابش می‌افتد، ستارگان فرو می‌ریزند و نیروهای فلک می‌لرزد؛ آنگاه «پسرِ انسان» با قدرت و جلال عظیم بر ابرها پدیدار می‌شود (مرقس ۱۳:۲۴–۲۶؛ لوقا ۲۱:۲۷–۲۸). در همان هنگام «علامت پسر انسان» در آسمان ظاهر می‌شود و قبایلِ زمین سینه‌زنان او را می‌بینند که با شکوه می‌آید، و فرشتگان با شیپورِ بلند، برگزیدگان را از «چهار باد» گرد می‌آورند (متی ۲۴:۳۰–۳۱؛ مکاشفه یوحنا ۱:۷). این ظهور، هم جلالِ پسر انسان را آشکار می‌کند و هم داوریِ او را؛ او «بر ابرهای آسمان می‌آید» و «بر دست راستِ قادر مطلق» می‌نشیند (متی ۲۶:۶۴؛ مرقس ۱۴:۶۲).

بعدِ وجودیِ نجات و داوری، هم‌زمان در این واقعه آشکار می‌شود. پولس می‌نویسد: «خودِ خداوند با بانگِ فرمان و با شیپورِ خدا فرود خواهد آمد؛ مردگان در مسیح نخست برمی‌خیزند و سپس زندگان، با آنان در ابرها ربوده می‌شوند تا خداوند را در هوا ملاقات کنند» (اول تسالونیکیان ۴:۱۶–۱۷؛ اول قرنتیان ۱۵:۵۱–۵۲). این «امیدِ مبارک»، یعنی ظهورِ جلالِ نجات‌دهندهٔ ما، افقی است که کلیسا چشم‌انتظارِ آن می‌ماند (تیطوس ۲:۱۳). اما همان روز، روزِ مکافات و عدالت نیز هست: «خداوند عیسی با فرشتگانِ مقتدرش در شعله‌های آتش پدیدار می‌گردد تا از کسانی که خدا را نمی‌شناسند و انجیل را اطاعت نمی‌کنند، انتقام گیرد» (دوم تسالونیکیان ۱:۷–۸؛ عبرانیان ۹:۲۷–۲۸).

تصویر داوری، با زبانِ تمثیلیِ شبان و رمه بازگو می‌شود: «چون پسر انسان در جلال خود با همهٔ فرشتگان بیاید، بر تختِ پرجلال می‌نشیند؛ همهٔ قوم‌ها در برابر او گرد می‌آیند و او همچون شبانی که گوسفندان را از بزها جدا می‌کند، آنان را جدا خواهد کرد»—قضاوتی اخلاقی و الهیاتی که سرنوشتِ ابدی را رقم می‌زند (متی ۲۵:۳۱–۳۲؛ یوحنا ۵:۲۸–۲۹). در عینِ حال، این آمدن با «پاداش» نیز همراه است: «هان، زود می‌آیم و پاداش من با من است تا هر کس را به اندازهٔ اعمالش جزا دهم» (مکاشفه یوحنا ۲۲:۱۲؛ ۲۲:۲۰).

در این روایت، دو بُعدِ مهمِ «هشدار» و «تسلی» هم‌زمان حضور دارند. از یک‌سو، آمدنِ پسر انسان «در ساعتی که انتظارش را ندارید» فرا می‌رسد؛ پس شاگردان باید بیدار و آماده باشند (لوقا ۱۲:۴۰؛ لوقا ۱۷:۲۵). از سوی دیگر، همین نشانه‌ها که آغاز به وقوع می‌کنند، فرمانِ امید می‌آورند: «راست بایستید و سرهای خود را بلند کنید، زیرا نجاتِ شما نزدیک است» (لوقا ۲۱:۲۸). پایانِ کتابِ مکاشفه نیز با همان دو آهنگ به سر می‌رسد: «هان، او با ابرها می‌آید، و هر چشمی او را

خواهد دید» و «آری، زود می‌آیم»—دعوتی به ایمان، انتظار و وفاداری تا روزِ ظهورِ جلال (مکاشفه یوحنا ۱:۷؛ ۲۲:۱۲؛ ۲۲:۲۰).

در روایت اسلامی، بازگشت حضرت عیسی‌بن‌مریم(ع) از نشانه‌های قطعیِ فرجام تاریخ و از وقایعِ هم‌زمان با ظهور امام مهدی(عج) دانسته می‌شود. متن قرآن با نفی قتل و صلیب، از «رفع» عیسی به سوی خدا سخن می‌گوید و همین «رفع» را پشتوانهٔ باور به نزول دوبارهٔ او می‌گیرند: «وَ ما قَتَلُوهُ وَ ما صَلَبُوهُ... بَل رَفَعَهُ اللّهُ إِلَیه» (نساء ۱۵۷–۱۵۸)، و نیز «اِذ قالَ اللّهُ یا عیسی اِنّی مُتَوَفّیکَ و رافِعُکَ إِلَیّ...» (آل‌عمران ۵۵). آیه «وَ اِنَّهُ لَعِلمٌ لِلسّاعَةِ» را نیز بسیاری از مفسّران ناظر به آن می‌دانند که عیسی(ع) خود نشانه‌ای برای نزدیکیِ رستاخیز است (زخرف ۶۱؛ مجمع‌البیان، ج۹، ص۸۲؛ تفسیر نمونه، ج۴، ص۲۰۴). هم‌زمان، آیه «وَ اِن مِن اَهلِ الکِتابِ اِلّا لَیُؤمِنَنَّ بِهِ قَبلَ مَوتِهِ» را چنین تفسیر کرده‌اند که در مقطعِ نزول عیسی، اهلِ کتاب راهِ درستِ ایمان به او را می‌شناسند و از الوهیت‌انگاری دست می‌کشند (نساء ۱۵۹؛ المیزان، ج۵، ص۱۳۴–۱۳۵؛ تفسیر نمونه، ج۴، ص۲۰۴).

روایات شیعه و سنّی نقش عیسی(ع) را «یاورِ مهدی» ترسیم می‌کند: او فرود می‌آید، پشت سرِ امامِ زمان نماز می‌گزارد و خود را تابع و وزیر آن حضرت معرفی می‌کند؛ با این کار، مرجعیتِ دینی و سیاسی قائمِ آل‌محمد(ع) را تثبیت می‌نماید و حجّت را بر مسیحیان و یهودیان تمام می‌سازد (بحارالأنوار، ج۱۴، ص۳۴۴ و ۳۴۹؛ صحیح بخاری، ج۳، ص۱۳۶؛ صحیح مسلم، ج۱، ص۹۴). در احادیثِ مشهورِ اهل‌سنّت آمده است که عیسی(ع) «صلیب را می‌شکند»، «خوک را می‌کشد» و بساط جزیه را برمی‌چیند—کنایه از تصحیح باورها و دگرگونی نظمِ دینیِ موجود به سود توحید و عدالت (صحیح بخاری، ج۳، ص۱۳۶؛ صحیح مسلم، ج۴، ص۲۲۵۸). درباره دجّال نیز دو نقل در منابع دیده می‌شود: یا عیسی(ع) به فرمانِ مهدی(عج) کار او را یکسره می‌کند، یا این کار به دستِ خودِ مهدی(عج) واقع می‌شود؛ جمعِ میانِ این دو، با نسبت‌دادنِ قتل به «آمر» و «فاعل» ممکن است (الزام الناصب، ج۲، ص۱۷۱–۱۷۲؛ بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۳۶؛ صحیح مسلم، ج۴، ص۲۲۵۸). دربارهٔ یأجوج و مأجوج نیز آیاتِ انبیاء ۹۶ و روایاتِ فریقین، خروجِ آنان را از وقایعِ آخرالزمان می‌شمارند و برخی اخبار، پایانِ فتنه‌شان را با تدبیرِ الهی در عهدِ مهدی(عج) و نقش‌آفرینیِ عیسی(ع) گزارش می‌کنند (تفسیر قمی، ج۲، ص۷۶ و ۲۷۰؛ مجمع‌البیان، ج۷، ص۱۰۱).

دربارهٔ «کجا»ی نزول، روایات، چند تعیّن را یاد کرده‌اند: مکه، بیت‌المقدّس، و به‌ویژه «پلِ سفیدِ بابِ شرقیِ دمشق» در برخی نقل‌های اهل‌سنّت؛ در روایات شیعه نیز گاه شام و گاه حرمِ الهی ذکر شده است (تاریخ دمشق، ج۱، ص۲۲۸؛ الفتن لنعیم بن حماد، ص۳۸۱ و ۳۸۶؛ لوامع صاحبقرانی، ج۳، ص۲۸۵). «چه‌وقت» نزول نیز به‌طور دقیق تعیین نشده، اما غالبِ محدثان آن را نزدیکِ آغازِ قیام یا در میانه‌های دولتِ حق می‌دانند و به همان «علامتِ ساعت» بودنِ او ارجاع می‌دهند (زخرف ۶۱؛ عصرالظهور، ص۲۴۵–۲۴۷).

در کنارِ این روایتِ غالب، قرائت‌های نواندیشانه نیز طرح شده است: برخی مفسرانِ معاصر، «توفّی» را در آیاتِ عیسی به «وفاتِ طبیعی» و «رفع» را به «رفعتِ شأن» یا «عروجِ روحانی» تفسیر کرده و نزولِ جسمانی را نمی‌پذیرند؛ امّا دیدگاهِ

مشهورِ مفسرانِ کلاسیکِ شیعه و سنّی، همچنان بر حیاتِ عیسی(ع)، رفعِ او و نزولِ واپسینش استوار است (المنار، ج۳، ص۲۶۰؛ فتاوای شلتوت، ص۵۲–۶۴؛ پژوهش‌های قرآنیِ صالحی نجف‌آبادی، ص۵۸۶؛ در برابرِ آن: مجمع‌البیان، ج۹، ص۸۲؛ المیزان، ج۵، ص۱۳۴–۱۴۴؛ تفسیر نمونه، ج۲، ص۵۵۰ و ج۴، ص۲۰۴).

محصّلِ همهٔ این شواهد در سنتِ اسلامی چنین است: عیسی(ع) بنده و پیامبرِ خداست که به مشیّتِ الهی زنده نگاه داشته شد (نساء ۱۵۷–۱۵۸؛ آل‌عمران ۵۵)، نشانه‌ای از نزدیکیِ قیامت است (زخرف ۶۱)، در عهدِ ظهورِ مهدی(عج) فرود می‌آید، پشت سرِ او می‌ایستد، اهلِ کتاب را به ایمانِ درست فرا می‌خوانَد (نساء ۱۵۹؛ بحارالأنوار، ج۱۴، ص۳۴۹)، فتنه‌های بزرگ فرو می‌نشیند، و زمین به عدل و معرفت آکنده می‌شود؛ منظری که انتظارِ اسلامی و مسیحی را—با تفاوت‌هایی در محوریتِ موعود—بر محورِ توحید، عدالت و صلحِ نهایی به گفت‌وگو می‌نشاند (کمال‌الدین، ج۲، ص۳۳۶؛ معجم أحادیث الامام المهدی، ج۲، ص۳۹۹–۴۹۳؛ نقش حضرت مسیح در دولت مهدوی، ص۱۰۳–۱۱۸).

از منظر آیین بهائی، «بازگشت مسیح» به معنای تکرار جسمانیِ شخص عیسی نیست، بلکه رجوعِ همان «حقیقت واحده» و «امر الهی» در مظهر جدید است؛ حقیقتی که بهاءالله آن را با مثال خورشید می‌نمایاند: اگر خورشید از «اوّلِ لا اوّل» تا «آخرِ لا آخر» طلوع کند، باز همان خورشید است؛ بنابراین هم گفتنِ «این همان خورشیدِ پیشین است» درست است و هم «این رجوعِ خورشیدِ پیشین است» (بهاءالله، ایقان). بر همین اساس، در «عهد خاتم» نیز «کتاب عیسی و امر او در مقامِ اسم ثابت شد» و به تصریح، «منم عیسی»؛ یعنی در سطحِ مقام و اسم، یک حقیقتِ یگانه در ادوار مختلف با نام‌ها و هیئت‌های تازه ظهور می‌کند و از این‌جاست که ذکر «ختمیت» بر طلعتِ بدءِ وحی—و بالعکس—صادق می‌شود، چون موضوعِ ختم و بدءِ وحی، همان حقیقتِ واحده است که در هر ظهور بر همان «امر» قیام می‌نماید (بهاءالله، ایقان).

عبدالبهاء این معنا را در «مفاوضات» با تفسیر نشانه‌های انجیل روشن‌تر می‌کند: تعبیرهایی چون «تاریک‌شدن آفتاب»، «نیامدنِ نورِ ماه»، «سقوطِ ستارگان» و «آمدنِ ابن‌انسان بر ابرها» بر معانی روحانی دلالت دارند نه حوادث فلکیِ تحت‌اللفظی؛ زیرا اگر «همهٔ نجوم» واقعاً بر زمین فرو ریزند، نه معقول است و نه ممکن. «آسمان» در زبان وحی، عالمِ امر و مقامِ قدس است؛ ازاین‌رو مسیحِ نخستین نیز «به حقیقت از آسمان آمد»، هرچند به ظاهر از رحمِ مریم ظاهر شد؛ پس در مجیءِ ثانی نیز «به حقیقت از آسمان» خواهد آمد، ولو در ظاهر از ارحام آید (عبدالبهاء، مفاوضات). بدین‌گونه، «بازگشت» یعنی تجلّی دوبارهٔ همان خورشیدِ حقیقت در افقی تازه و نه فرود آمدنِ همان شخص از سپهرِ مادی.

برای رفعِ شبههٔ «شخص» و «صفات»، حضرت عبدالبهاء به نمونهٔ انجیل استناد می‌کند: یحییِ معمدان در کلامِ مسیح «الیاسِ موعود» نامیده شد، با آن‌که خودِ یحیی در پاسخِ ظاهری گفت «من الیاس نیستم»؛ جمعِ این دو سخن با تمایز میان «ذاتِ شخصی» و «حقیقتِ صفات» ممکن است: آن‌چه بازگشت می‌کند، همان کمالات و فیوضاتِ الیاس است، نه بدنِ او—چنان‌که می‌گوییم «گلِ امسال همان گلِ پارسال آمد» یا «چراغِ امشب همان چراغِ دیشب است»، مقصود نور است نه فتیله و روغن (عبدالبهاء، مفاوضات). همین قاعده دربارهٔ وعدهٔ «مسیحِ ثانی» نیز جاری است: موضوعِ وعده، رجعتِ حقیقتِ مسیحی در مظهری تازه است، نه اعادهٔ شخصِ پیشین.

بدین ترتیب، نصّ «ایقان» بنیادِ هرمنوتیکیِ رجعت را می‌گذارد—وحدتِ مظاهرِ الهی به مثالِ خورشید، ثبوتِ «کتاب و امرِ عیسی» در مقامِ اسم، و صدقِ دو گزارهٔ «این همان است» و «این رجوعِ همان است»—و «مفاوضات» آن را در تفسیرِ نشانه‌های آخرالزمانی و تمییزِ «صفات» از «اشخاص» بسط می‌دهد. نتیجه آن‌که در خوانشِ بهائی، «بازگشتِ مسیح» یعنی تجدیدِ وحی و قیامِ همان حقیقتِ واحده در ظهورِ نو؛ فهمی که هم با رمزگانِ کتاب‌های مقدس سازگار می‌شود و هم راهِ انسجامِ معنویِ وعده‌های ادیان را می‌گشاید (بهاءالله، ایقان؛ عبدالبهاء، مفاوضات).

در میان نوشته‌های شیخ احمد احسائی (۱۲۴۱ق)، رساله‌ای کوتاه و رمزی هست با عنوان «فایدهٔ رمزیّه در ولادت قائم(ع) و ظهور او (سرّ التنکیس لرمز الرئیس)». شیخ احمد—بنیان‌گذار مکتب شیخیّه و معروف به خوانشی باطنی از قرآن و حدیث بر پایهٔ رمزِ حروف و اعداد (اَبجد) و نیز تفسیرِ صورتِ حروف—این رساله را در پاسخِ کسی از «اهلِ خلاف» نوشت که ولادت حضرت حجّت(ع) را انکار می‌کرد و می‌گفت «او هنوز در اصلاب است». قصد شیخ آن بود که متنی بنویسد که خوانندهٔ منکر، چه بفهمد و چه نفهمد، ناچار یا به «اقرار» برسد یا «انکسار». چکیدهٔ محتوای رساله، با زبان امروز و به‌اختصار، چنین است:

۱) «پس از انقضایِ المَص به المَر، قائم(ع) قیام می‌کند.»
المَص و المَر دو گروه از حروفِ مقطّعهٔ قرآن‌اند. شیخ با این کُد می‌گوید: با پایانِ چرخه‌ای که به این حروف نمادگذاری شده، نوبتِ ظهور می‌رسد؛ یعنی ختمِ یک دورهٔ وحیانی، مدخلِ قیامِ قائم است.

۲) «الف بر آخرِ صاد آمده است؛ و صاد نزدِ شما از دو ران فراخ‌تر است—پس چگونه یکی از آن دو باشد؟»
«الف» نشانهٔ یکتایی و اتمام (قامت قائم) است؛ «صاد» به اعتبارِ هیئتِ گرافیکی‌اش نمادِ ظرفِ فراخ (کلّ شریعت/دوره) است. آمدنِ «الف» بر «آخرِ صاد» یعنی فرودِ وحدتِ الهی در ظرفِ کاملِ دین و ختمِ آن چرخه؛ نمی‌توان آن را به بخشی از ظرف فروکاست.

۳) «واو سه حرف است: واو–الف–واو؛ یعنی ۶، ۱، ۶. شش روز گذشته است و الف اتمام است... پس ششِ دیگر کجاست؟»
در اَبجد: و=۶، ا=۱، و=۶ ⇒ «۶|۱|۶». این الگو می‌گوید: یک «واحد» (الف) میانِ دو «شش» می‌نشیند؛ دو نیم‌دوره که با واحدِ الهی به هم می‌پیوندند. اگر تنها «ششِ نخست» را ببینی، کار ناتمام است؛ «ششِ دوم» (=نیمهٔ دوم چرخه) باید پذیرفته شود. این همان «سرِّ التنکیس» است: رازِ وارونه‌خوانی و دیدنِ قرینهٔ دوره‌ها.

۴) «سرّ التنکیس لِرَمزِ الرئیس» یعنی چه؟
«تنکیس» = واژگون‌کردنِ نگاه از ظاهر به باطن؛ «رمزِ الرئیس» = رمزِ حقیقتِ حاکم (اسمِ اعظم). یعنی رازِ «عود/بازگشت» هنگامی گشوده می‌شود که ظاهرِ خطیِ الفاظ را به باطنِ عددی–حرفی برگردانی: واحدِ الهی میانِ دو شش، پیوندِ دو دوره و حجّتِ «رجعتِ حقیقت» است. اگر منکر، «ششِ باقی» را اقرار کند، «امر به حجّت» تمام می‌شود.

۵) «اسمِ اعظم با دو الفِ ایستاده بر حرفی که دو حرف از «اللّه» است ظاهر می‌شود؛ آن دو یازده‌اند و با آن دو سیزده می‌شود... و آنگاه واو که همان هاء است، پدیدار می‌گردد.»
در اَبجد: «اللّه» = ۶۶. «هو» (هـ+و) = ۶+۵ = ۱۱؛ «هو» دو حرف از چهار حرفِ «اللّه» است (¼ کلمه و نیز ۶/۱ عددِ ۶۶). اگر بر «هو» دو «الفِ قائم» بیفزایی ⇒ ۲+۱۱=۱۳. عددِ ۱۳ همان «أحد» است (۴+۸+۱). پس «هو» با «دو

قامتِ قیام» به نمودِ «احد» می‌رسد؛ و «واوِ ۶–۱–۶» در آینهٔ تنکیس، حقیقتِ «هاء/هو» را می‌نمایاند: اسمِ غیبی که با آن یکتایی آشکار می‌شود.

۶) «۱۱، سُدسِ ۶۶ و در عینِ حال رُبعِ کلمهٔ «اللّه» است؛ و تمامِ آن سُدس–ربع به «الفِ» مندمج در آن کامل می‌شود.» این فراز دو لایه دارد:
الف) ۶۶ (اللّه) ⟷ سُدسش ۱۱ (هو) ⟷ با افزودنِ «الف» (=۱) می‌شود ۱۲: اتمامِ عددِ ائمّه (۱۱ امام + «الفِ قائم» = ۱۲)
ب) همان ۱۱ اگر با «دو الف» سنجیده شود، می‌شود ۱۳ (=احد) و لایهٔ «اسم‌شناختی» رخ می‌نماید. پس یک‌بار «نظامِ امامت» کامل می‌شود، و بارِ دیگر «وحدتِ احدی» جلوه می‌کند.

۷) «سرّش نزولِ الف از نقطهٔ وسیع به‌واسطهٔ شش و شش است؛ و «دومی» در لیلهٔ مبارکه با یازده نزول کرد؛ و او همان «هو» است؛ سرّ در پنج‌شنبه پدید می‌آید و در جمعه تمام می‌شود...»
«شش و شش» = ۱۲. «نزولِ الف» = پیوستنِ قائم به یازده، چه در تقویمِ باطنی (اشارت به شبِ ولادت) و چه در زمانِ رمزیِ «پنج‌شنبه تا جمعه»؛ و «جمعه»، روزِ اتمام و اعلان است.

۸) «آبِ معین جاری می‌شود در روزی که آسمان به دودِ مبین آید... و همه در «واوِ واژگون» از «هاءِ مهموسه» است.» کنایه‌های قرآنیِ «دخان مبین» و «ماء معین» نشانهٔ آغازِ وقایعِ بزرگ و گشایشِ فیض است؛ و باز تأکید می‌شود که کلّ این معنا در «واوِ منکوس» و «هاءِ پنهانِ هو» بسته است: با وارونه‌خوانیِ ظاهر به باطن، حجّتِ ولادت و ظهور فهم می‌شود.

۹) خاتمه: «وصل کجاست نزدِ کسی که فصل را اثبات می‌کند؟... این مثال‌ها را برای مردم می‌زنیم، ولی جز دانایان درنمی‌یابند.»
نتیجهٔ تربیتیِ شیخ آن است که اگر بر «فصل» (جداییِ ظاهر از باطن) پافشاری شود، «وصل» (جمعِ ظاهر و باطن/شخص و حقیقت/حرف و عدد) حاصل نمی‌گردد. راه، خواندنِ وحی با هر دو چشم است.

در آئین بهائی، تعبیرِ «سرّ التنکیس لِرَمزِ الرئیس» از شیخ احمد احسائی به دستِ بهاءالله و عبدالبهاء به‌روشنی معنا و تطبیق می‌گیرد: بهاءالله همان تعبیر را در «اقدس» می‌آورد و کانونِ معنای آن را می‌نمایاند: «قد ظهر سرّ التنکیس لرمز الرئیس...»؛ خوشا به حال آن‌که به «شش»ی اقرار کند که به‌واسطهٔ «الفِ قائم» مرتفع شد (بهاءالله، کتاب اقدس). در الواح دیگر نیز خودِ حضرتش شرح می‌دهد که «ستّهٔ اُولی» (شش روز نخست) ادوارِ پیشینِ وحی است که «به الفِ قائم که همان نقطه است» پیچیده و به پایان رسید و «ستّهٔ اُخری» (شش روز دیگر) با ظهور «اسم ابهی» برخاست؛ از همین‌رو «سرّ التنکیس» پدیدار شد و «پرچمِ رئیس» بر هر قلّه‌ای افراشته گشت؛ و در این انقلاب، «اعلا» به «اسفل» و «اسفل» به «اعلا» بدل شد (بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸). عبدالبهاء نیز خلاصه می‌کند: «اوست که «واحد» را میانِ «دو شصت» برپا داشت و «أیّامِ اُخری» را پس از انقضای «طاء» از ظهورِ نقطه آشکار کرد»؛ یعنی همان یکِ الهی میانِ دو «۶» (۶–۱–۶) و برآمدن روزهای تازه پس از دورِ نقطهٔ اولی (عبدالبهاء، خطابات).

شیخ گفته بود «واو سه حرف است: واو–الف–واو؛ ۶، ۱، ۶؛ شش روز گذشته و الف اتمام است؛ پس ششِ دیگر کجاست؟ این است «سرّ التنکیس لرمز الرئیس»» (نقل و تبیین در: بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸). در خوانش بهائی:

- «واو» (=۶|۱|۶) نقشهٔ دو نیم‌دوره است که «واحد/الف» میانِ آن‌ها می‌ایستد و هر دو را به هم پیوند می‌دهد.
- «الله» در اَبجد ۶۶ است و «هو» ۱۱؛ «هو» سُدسِ «الله» و نیز یک‌چهارمِ حروفِ آن است. با پیوستنِ «الفِ قائم» به «هو» عددِ ۱۲ تمام می‌شود (اتمامِ نظامِ امامت با قائم)، و با «دو الف» ۱۳ (=احد) آشکار می‌گردد؛ جلوهٔ وحدتِ احدی در «هو» (بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸؛ عبدالبهاء، خطابات: «أقام الواحد بین الستتین»).

بهاءالله «ستّهٔ اُولی» را به «سمواتِ کورِ قبل» تعبیر می‌کند که در «ستهٔ ایّام» آفریده شد و «قد مضت، ای طُویت بالألفِ القائمه التی هی النقطه»؛ یعنی با قیامِ «الف/نقطه» (ظهور حضرت باب) بسته و سپری شد. سپس «ارتفعت ستّهٔ اُخرَی بظهور اسمی الأبهی»؛ روزهای تازه با ظهورِ خودِ حضرت بهاءالله برخاست (بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸). حضرت عبدالبهاء همین گذار را با اشارهٔ زمانی می‌نمایاند: «پس از انقضای «طاء» از ظهورِ نقطه»—«طاء» در اَبجد ۹ است و به دورهٔ نُه‌سالهٔ میانِ اعلان نقطه و آغاز اشراقات بعدی اشاره دارد (عبدالبهاء، خطابات).

«سرّ التنکیس» تنها بازیِ اعداد نیست؛ سنّتِ امتحان و وارونگیِ ارزش‌هاست: «پرچمِ رئیس بر هر قله‌ای برافراشته شد... کذلک جعلنا أعلاهم أسفلهم و أسفلهم أعلاهم» (بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸). خودِ حضرتش در لوحی یاد می‌کند که چگونه در بدایتِ ظهور، «قطبِ علما» و اکثری از مدّعیان علم محروم ماندند و بسیاری از عوامِ خالص اقبال کردند—این است «سرّ التنکیس لرمز الرئیس» در صحنهٔ جامعه (بهاءالله، لوح در پاسخ به پرسش از «سرّ التنکیس»، مائده آسمانی ۸). و در «لوح هِرتیک» همان سنّت را از روزگار عیسی مثال می‌زند: علما و فضلا انکار کردند و صیّادانِ ماهی به ملکوت روی آوردند؛ «فانظر سرّ التنکیس... حیث جعل أعلاهم أسفلهم...» (بهاءالله، لوح هرتیک).

حضرت عبدالبهاء صریح می‌گوید این کلمه «دو معنا» دارد:
۱) «سرنگونی/انقلاب عظیم»: جابه‌جاییِ مراتب—آن‌که «اعلی» می‌نمود فرود می‌رود و فروتنِ خالص فراز می‌آید.
۲) «تغییر شدید»: نسخ و تبدیلِ احکام و تکرارِ وقایعِ ظهورِ پیشین «طابق‌النعل بالنعل» در دورِ جدید؛ یعنی دگرگونیِ نظمِ دینی و مدنی بر مقیاسی بی‌سابقه (عبدالبهاء، خطاب به معاون‌التجّار نراقی.)
در برابرِ این دو، «رمزُ الرئیس» اشاره به «اسم اعظم» و پرچمِ امرِ جدید دارد که بر «کلّ باذخٍ رفیع» نصب شده است (بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸).

با کنار هم نهادنِ تصریحات، خوانشِ بهائی از جملهٔ شیخ احمد روشن است: «واحد/الفِ قائم» در میانهٔ «دو شش» می‌ایستد (۶–۱–۶)، «ستّهٔ اُولی» با قیامِ نقطه (حضرت باب) مختوم می‌شود و «ستّهٔ اُخری» با ظهورِ اسمِ ابهی (حضرت

بهاءالله) برمی‌خیزد؛ در این عطفِ تاریخ، «رازِ وارونگی» مکشوف است: ارزش‌ها و مراتب وارونه می‌شود، اسرار آشکار می‌گردد، «امر به حجّت» تمام می‌شود و «اسم اعظم» در میانِ خلق جلوه می‌کند (بهاءالله، کتاب اقدس؛ بهاءالله، «ستهٔ ثانیه»، مائده آسمانی ۸؛ بهاءالله، لوح هرتیک؛ عبدالبهاء، خطابات).

در زبان وحی، «لِقاءُ اللّه» افقی از قرب و حضور است که در آن حقیقتِ انسان با حقّ روبه‌رو می‌شود؛ قرآن امیدِ این دیدار را به عمل و صبر گره می‌زند: «مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّميعُ العَليمُ»؛ خیال‌پردازیِ بدکاران که می‌پندارند از حوزهٔ حساب می‌گریزند، با یادِ اجل و لقاء درهم می‌شکند: «أَمْ حَسِبَ الَّذينَ يَعمَلونَ السَّيّئات... ساءَ ما يَحكُمون» (عنکبوت/۴–۵؛ نک: تفسیر نورالثقلین؛ توحید صدوق، ص۲۶۷). از امیرالمؤمنین(ع) نقل است که مراد از «لقاء اللّه» روز قیامت است، اما این «دیدار» هرگز به معنای مشاهدهٔ جسمانیِ خدا نیست؛ نهج‌البلاغه در پاسخ به ذُعلَب یمانی این دلالت را دقیق کرده است: «أفأعبُدُ ما لا أری؟... لا تُدرِكُه العُيونُ بمشاهدةِ العِيان ولكن تُدرِكُهُ القلوبُ بحقائقِ الإيمان» (خطبه ۱۷۹). بدین‌سان در نصوص، دو ساحت از لقاء هم‌افزا می‌شوند: یکی ساحتِ قیامتی—حضور در موقفِ حساب و قربِ الهی—و دیگری ساحتِ دنیوی—ادراکِ حضوریِ قلب به قدرِ صفای باطن. سیاقِ آیات نیز این دوگانه را تأیید می‌کند: از یک‌سو، «وُجوهٌ يَومَئذٍ ناضِرَة * إلى رَبِّها ناظِرَة» (قیامة/۲۲–۲۳) و «كَلّا إنّهم عن ربِّهِم يَومَئذٍ لَمَحجوبون» (مطفّفین/۱۵) زبانِ مواجهه و حجاب را می‌آورند، و از سوی دیگر، آیاتِ تنزیهی رؤیتِ بصری را نفی می‌کنند: «لا تُدرِكُهُ الأبصار» (أنعام/۱۰۳)، خطابِ «لَن تَرانی» به موسی(ع) (أعراف/۱۴۳)، و داستانِ مطالبهٔ رؤیتِ حسی که با صاعقه پاسخ داده شد (بقره/۵۵؛ نساء/۱۵۳؛ فرقان/۲۱). این جمعِ «قربِ شهودی/تنزیهِ مطلق» در ق apex روایتِ معراج نیز تکرار می‌شود: «ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى * فكانَ قابَ قوسَينِ أو أدنى» (نجم/۷–۹)؛ در تقریر عارفانه، پیامبر(ص) همهٔ تعلّقاتِ امکانی را وانهاد و به نهایتِ ممکنِ تقرّبِ عبد رسید، با این اعترافِ ربّانی که «إلهی ما عَرَفناكَ حقَّ معرفتک» (بحارالأنوار، ۲۹۲/۶۹). همین منطق در ادعیهٔ رفیع شیعی به زبان می‌آید: دعای ماهِ رجب می‌گوید «لا فَرقَ بَينكَ وَ بَينَها إلّا أنّهم عِبادُكَ و خَلقُك» (مفاتیح الجنان، ص۲۴۲) و مناجاتِ شعبانیه راهِ لقاءِ قلبی را چنین ترسیم می‌کند: «هَب لی كَمالَ الانقطاعِ إليك... حتّى تَخرِقَ أبصارُ القلوبِ حُجُبَ النّور فتصلَ إلى معدنِ العظمة و تَصيرَ أرواحُنا معلَّقةً بعزِّ قُدسِك...» (همان، ص۲۸۳). حدیثِ «إنّ روحَ المؤمن لأشدُّ اتصالاً بروحِ اللّهِ من اتصالِ شعاعِ الشمسِ بها» نیز سنخِ این اتصال را نشان می‌دهد (کافی، ۱۶۶/۲).

مناقشهٔ کلامی بر سر «رؤیتِ خدا» دقیقاً بر همین مرزِ معناشناختی می‌گردد: مجسّمه و کرّامیّه رؤیتِ بصری—حتی «از بالا»—را ممکن دانستند؛ اشاعره رؤیتِ آخرت را اثبات کردند اما «بِلا کیف و لا جهت»—نه بالا و پایین، نه راست و چپ، نه اشاره‌پذیر—و مدعای خود را به آیاتی چون «ناظرةٌ إلى ربّها» مستند کردند (برای تقریرات بنگرید: اشعری، الإبانة، ص۵۳؛ نیز ادلّهٔ وجود/مرئیّت نزد آمدی، *غایة المرام*، ص۱۴۲–۱۴۳ و شهرستانی، *الملل و النحل*، ۱۱۳/۱). در برابر، معتزله و امامیّه رؤیتِ حسّی را—در دنیا و آخرت—محال شمردند، چون رؤیتِ بصری ملازمِ جسم، جهت و مقابله است و «الله» منزّه از جسم/مکان است؛ آنان «ناظِرة» را به «انتظارِ ثواب/قرب» یا «نظرِ قلبی» حمل کرده و به «لا تُدرِكُهُ الأبصار» تمسّک می‌کنند (طوسی، *التبیان*، ۲۴۹/۱–۲۵۳ و ۱۹۷/۱۰–۱۹۹؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱۴۱/۱ و ۱۵۱/۲–۱۵۷؛ طباطبایی، *المیزان*، ۲۳۷/۸–۲۴۳). هم‌زمان، بدنه‌ای سترگ از روایاتِ اثبات/نفی در هر دو مدرسه انباشته شده است: در منابعِ شیعه باب «إبطال الرؤية» و «ما جاء في الرؤية» به تفصیل آمده (کلینی، *الکافی*، ۹۵/۱–۱۱۰؛ صدوق، *التوحید*،

ص۱۰۷–۱۲۲؛ نیز نهج‌البلاغه، خطب ۹۱، ۱۸۵، ۱۸۶)، و در اهل‌سنت نیز فصل‌های متعدد در بخاری و رسائل اختصاصی چون دارقطنی (*رؤیة الله جلّ وعلا*) تدوین شده است. از سوی دیگر، تقریرهای عرفانی–حکمی بر «لقاءِ قلبی/حضورِ ایمانی» تأکید می‌نهند: ادراکِ حق «به حقایقِ ایمان» است نه به «مشاهدةِ العیان»؛ و اگرچه «قابَ قوسَین» نهایتِ تقرّبِ ممکنِ عبد است، کنهِ ذات در احاطه نمی‌گنجد—چنان‌که در تحلیل‌های معاصرِ عرفانی نیز بر «عدم اکتناه» و «تأییدِ تنزیه» در دلِ تجربهٔ فنا تأکید شده است (تفاسیرِ معراج؛ شرح‌های دعای رجب و مناجات شعبانیه.)

حاصل آن‌که «لقاء الله» در منطقِ متن و سنّت، نه به رؤیتِ حسی فروکاستنی است و نه به صرفِ خبر از آینده محدود؛ بلکه حقیقتی ذو مراتب است: در دنیا ادراکِ حضوریِ قلبی به قدرِ صفای سلوک، و در آخرت حضور در موقفِ حساب و قرب؛ و در هر دو مرتبه، پرچمِ تنزیه برافراشته است. از همین رو آیهٔ عنکبوت، لقاء را به اخلاق پیوند می‌زند: مؤمنِ امیدوار به دیدار می‌داند که «أَجَلُ اللهِ لَآتٍ» و راهِ دیدار از «عملِ صالح و صبر» می‌گذرد، و بدکار می‌آموزد که گریزگاهی نیست—«وَهُوَ السَّمیعُ العَلیمُ»؛ او هم گفتارِ دعوی را می‌شنود و هم سرائرِ نیت را می‌داند. این جمعِ «قربِ قلبی» و «تنزیهِ مطلق» همان منظومه‌ای است که مفسرانِ نافیِ رؤیتِ حسی (التبیان، الکشاف، المیزان) و نیز حکایاتِ معراج و ادعیهٔ مأثور (مفاتیح الجنان، ص۲۴۲ و ۲۸۳؛ کافی ۱۶۶/۲؛ بحار ۲۹۲/۶۹) یک‌صدا بر آن شهادت می‌دهند، هرچند بر سرِ صورت‌بندیِ نحوهٔ «نظر» در قیامت، آراءِ کلامی متفاوت مانده است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*؛ سبحانی، *رؤیة الله فی ضوء الکتاب و السنة و العقل الصریح*؛ بهبهانی، *رؤیة الله بین التنزیه و التشبیه*.)

در تفسیر آئین بهائی، «لِقاءُ الله» هرگز به معنای دیدارِ ذاتِ ازل نیست؛ ذاتْ «غیبِ منیعِ لایُدرَک» است و «لن یُوصَف و لن یُری»؛ مقصود از لقا، دیدارِ «مَشرقِ آیات و مَطْلعِ بیّنات و مَظهرِ أسماء حُسنی و مَصدرِ صفاتِ عُلیا» است؛ یعنی همان نفسی که «قائم‌مقامِ اوست ما بینَ العباد» و برای او نیز «شِبْه و مِثل»ی نیست (امر و خلق، ج۲، باب «معنی لقاء الله»؛ نیز بهاءالله، *کتاب ایقان* :«قدری در آیاتِ لقا... تفکّر نما... حقّ بذاته... غیب منیع لا یدرک... مقصود از لقاء، لقاءِ نفسی است که قائم‌مقام اوست»). بر همین بنیاد، حضرت باب تصریح می‌کنند که هر جا در قرآن و کتبِ سماوی «لقاء الله/لقاء الربّ» آمده، مراد «لقاءِ مَن یُظهرهُ الله» و «لقاءِ حقیقتِ محمّدی/رسول در یومِ قیامت» است؛ «لقاءِ اوست که لقاءِ الله است؛ زیرا لقاءِ ذاتِ ازل ممتنع است، و نسبتِ لقاء به خدا از بابِ تشریف است—چنان‌که کعبه را *بیت‌الله* خوانده» (توقیع خطاب به علمای تبریز؛ همچنین :*الباب السابع من الواحد الثالث* از *بیان* .(به همین قیاس، بهاءالله می‌فرمایند: «در هر ظهور فائز شوید و به لقای او—که عینِ لقاءالله است—مرزوق گردید» *لوح توحید* (و حضرت باب شرح می‌دهند که «لقاءِ مظهری که لقای او لقاءالله است و رضای او رضایِ الله است» غایتِ خلقت است؛ «کلّ خلق نشده‌اند الّا از برای لقاءالله که لقاءِ مشیّت باشد به حقیقتِ اولیّه»، و آیهٔ «...یُدبّرُ الأمرُ یُفصّلُ الآیاتُ لعلّکم بلقاءِ ربّکم توقِنون» دقیقاً برای بیدار کردنِ همین یقین در نسبت با ظهور آمده است؛ هر آینه «هر مرآتی که مُقبلِ شمس شود مستشرق شود، و الّا خود طالع و غارب می‌گردد»—شرافتِ هر شیء به ثمرهٔ وجودِ اوست که فوز به لقاء و ایمان به آیاتِ الهی است (بیان :*الباب الأوّل من الواحد الثانی*؛ نیز همان، *الباب السابع من الواحد الثالث*.)

تفصیلِ این معنا در بیانیاتِ حضرت باب با تمثیلِ شمس و مِرات آشکار می‌شود: حقیقتِ اوّلیّه (= مشیّتِ نخستین) همچون آفتاب است و ما دونِ او چون آینه؛ اگر ذکرِ لقاء دربارهٔ غیرِ حقیقتِ اوّلیّه آمد، تنها «به شُبحیّت» و از بابِ حکایت از اوست، نه استقلالِ کَینونی؛ ازاین‌رو هر که «لقاءِ مَن یُظهرهُ الله» را دریابد، حقیقتاً «لقاءِ الله» را درک کرده است؛ و هر کس—حتی اگر در حینِ عروج «ناظر بوجهِ خامس» باشد—بی ایمان به او، از لقاء چه ثمری دارد؟ «هر که لقایِ مَن یُظهرهُ الله را مقترن به لقایِ من سازد یا برای او عدل یا کُفو یا شِبْه و قرین/مثالی در لقا قرار دهد، او را نشناخته»؛ زیرا «هر کس هرچه عروج نماید از امکانِ خود تجاوز ننموده که تواند او را شناخت»—پس «عرفانِ ذات» ممتنع، و «لقاء» جز از آستانِ «شجرهٔ حقیقت» میسّر نیست (بیان :*الباب السابع من الواحد الثالث*؛ خلاصهٔ پایانیِ همان باب). به همین جهت، در نظمِ تأویلیِ بهائی، «کلّ ما فی الکتب من وعدِ لقا» به ظهوراتِ الهی عطف می‌شود: «در جمیعِ کتبِ الهی، وعدهٔ لقا صریح بوده؛ مقصود، لقاءِ مَظهر است» (امر و خلق، ج۲، ۶۸؛ *ایقان* .(این همان حقیقتی است که در تعبیراتِ دیگر نیز بازگو شده: «شبهه نیست که این همان منتظر است که شمسِ حقیقت باشد... این بعینه همان محمّد رسول‌الله است که در یومِ قیامت به ظهورِ الله ظاهر شده... و لقاءِ اوست که لقاءِ الله است... اوست که فرائض و سُنَن را تجدید می‌کند» (توقیع خطاب به علمای تبریز). بنابراین، هر ظهورْ «مطلعِ بینات» و راهِ وفای به وعدهٔ «لِقاء» است؛ و «نیکوست حالِ نفسی که بنفسِ خود به انوارِ این ضیاءِ قدسِ صمدانی مُنیر گردد» تا دیدار را در ایمان به آیات و تسلیمِ رضای مظهر محقق سازد (بهاءالله، *لوح توحید*.)

روز قیامت (یوم القیامت)

قیامت نام یکی از سوره‌های قرآن (سورهٔ ۷۵: «القیامة») است و همین نام‌گذاری از نظر مسلمین نشان می‌دهد که معاد از کانونی‌ترین آموزه‌های وحیانی است. مضمون‌های اصلی سوره عبارت است از: سوگند به «یوم القیامة» و «نفس لوّامه»، پاسخ به تردید منکران در امکان بازآفرینی بدن («أیحسب الإنسان ألن نجمع عظامه...»)، تأکید بر اینکه گردآوری و تبیین پیام الهی بر عهدهٔ خداست و پیامبر نباید برای تعجیل در دریافت وحی زبان بگرداند («لا تُحرّک به لسانک... إنّ علینا جمعه و قرآنه»)، تصویر جان‌کَندنِ انسانِ غافل («کلا إذا بلغت التّراقی...») و دو سرنوشت متقابل: چهره‌های نورانیِ کامیاب و چهره‌های درهمِ هراسان («وجوه یومئذٍ ناضرة... و وجوه یومئذٍ باسرة»). همین سوره، استخوان‌بندیِ الهیات قیامت را می‌نمایاند: وقوعی ناگزیر، همگانی و سراپا عدالت.

در کلّ قرآن، تعبیر «یوم القیامة» (یکی از مشهورترین نام‌های آن روز) در حدود هفتاد بار آمده و هر نام بُعدی از آن حقیقت را می‌گشاید: «یوم الدین» (روز جزا)، «السّاعة» (هنگامهٔ ناگهانی)، «الحاقّه»، «القارعة»، «الصّاخّة»، «الطّامّة الکبری»، «الغاشیة»، «یوم الفصل»، «یوم الجمع»، «یوم الخلود»، «یوم الحسرة»، «یوم التغابن» و... . برآورد رایج این است که بخش عظیمی از آیات قرآن—نزدیک به یک‌سوم—به‌نحوی به معاد و احوال آن می‌پردازد، از اشراط السّاعة تا حساب و کتاب و فرجام.

از زمانِ وقوع، جز خدا آگاه نیست و وقوع آن ناگهانی است: «یسألونک عن السّاعة أیان مرساها... قل إنّما علمها عند ربّی... لا تأتیکم إلّا بغتة» (اعراف: ۱۸۷). پیش‌رخدادهای کیهانیِ آن روز چنین ترسیم شده است: لرزش‌های سهمگین زمین (حج: ۱؛ زلزال: ۱–۳)، تاریک‌شدنِ خورشید و ستارگان (تکویر: ۱–۳)، شکافته‌شدنِ آسمان (انفطار: ۱–۲؛ انشقاق: ۱)، روان‌شدنِ دریاها (انفطار: ۳؛ تکویر: ۶)، و نفخ صور که مرگ و سپس برانگیختگیِ همگانی را درمی‌پیوندد («و نُفِخ فی الصور... ثمّ نُفِخ فیه أُخری فإذا هم قیامٌ ینظرون»، زمر: ۶۸؛ نیز یس: ۵۱–۵۳). در آن روز «تُبدَّل الأرض غیر الأرض و السّماوات و برزوا لله الواحد القهّار» (ابراهیم: ۴۸): ساختار عالم دگرگون می‌شود و همه در صحنه‌ای نو به پیشگاه حق درمی‌آیند.

قیامت همگانی و شخصی است: هم «یوم یقوم الناس لربّ العالمین» (مطفّفین: ۶) و هم روزی که «یُنبّأ الإنسانُ بما قدّم و أخّر» (قیامة: ۱۳). کارنامهٔ اعمال نهاده می‌شود و هیچ جزئی از نظر می‌افتد: «و وُضع الکتاب... ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرةً و لا کبیرةً إلّا أحصاها» (کهف: ۴۹). نامهٔ اعمالِ نیکان به دست راستشان داده می‌شود و تیره‌بختان نامهٔ چپ می‌گیرند (حاقّه: ۱۹ و ۲۵؛ انشقاق: ۷ و ۱۰). اعمال عیناً حاضر می‌گردد—صورتِ اخرویِ همان افعال دنیوی: «یوم تجد کلّ نفسٍ ما عملت من خیرٍ محضراً و ما عملت من سوءٍ» (آل‌عمران: ۳۰). از این‌رو «تجسّم اعمال» معنایی روشن می‌یابد: پاداش و کیفر، ظهورِ حقیقتِ خودِ فعل است.

حساب بر پایهٔ وحی و حجّتِ الهی است و هیچ‌کس بارِ دیگری را برنمی‌دارد: «و لا تزرُ وازرةٌ وِزرَ أُخری» (فاطر: ۱۸). سؤالات محوریِ قیامت در آیات و اخبار آمده است: از نعمت‌ها، پیام، عمر، مال (از کجا و در چه راه)، عمل، و محبتِ

اهل‌بیت(ع). گواهان بسیارند: خدا، فرشتگان، پیامبران و مؤمنانِ شاهد («و قل اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون»، توبه: ۱۰۵)، زمین (زلزال: ۴–۵) و حتی اعضا و جوارح (نور: ۲۴). «میزان» سنجش نیز «موازین القسط» است (انبیا: ۴۷)؛ در روایات، پیامبران، اوصیاء و اولیای الهی «میزان الاعمال» خوانده شده‌اند؛ یعنی هرکه در عقیده و خُلق و عمل به ایشان نزدیک‌تر است، سنگین‌تر و رستگارتر است («فأمّا من ثقلت موازینه...» قارعة: ۶–۹).

دو آیه دربارهٔ «مدّتِ» قیامت، افقِ ادراکیِ آن روز را می‌نمایانند: «فی یومٍ کان مقداره خمسین ألف سنة» (معارج: ۴) و «کألف سنةٍ ممّا تعدّون» (سجده: ۵). جمعِ مشهور این است که قیامت پنجاه موقف دارد و عبور از هر موقف هزار سال به شمارِ ما می‌نماید؛ نیز ممکن است «پنجاه‌هزار» برای تکثیر و عظمت باشد نه احصای ریاضی. در عین حال، برزخ «قیامتِ صغری» است—از مرگ تا نفخهٔ بعث—و «قیامتِ کبری» هنگامهٔ برانگیختگیِ عمومی است. (به طور مجزا درباره این دو آیه بحث شده است به قسمت الف سنه و الف خمسین رجوع کنید.)

حکمِ گروه‌ها نیز بر اساسِ حجّت و استطاعت است: «مستضعفان»ِ بی‌دسترس به معرفت یا بی‌قدرت در عمل، مشمولِ عفو و تفضّل‌اند (نساء: ۹۸). دیوانگان تا حدّ فقدانِ عقل مکلف نیستند و به همان اندازه بازخواست می‌شوند. کودکانِ اهلِ ایمان به والدینِ مؤمن مُلحَق می‌گردند (طور: ۲۱) و کودکانِ دیگر نیز به حکمِ عدل و رحمت، عذاب نمی‌بینند؛ چون تکلیف مشروط به بلوغ و ابلاغ است. دربارهٔ حیوانات نیز آیات و آثار اشاراتی به حشر و قصاصِ به‌قدرِ آگاهی و مسئولیت دارند—نه به معنای برابریِ مراتبِ عقل با انسان، بلکه برای اِظهارِ عدلِ خداوند.

چون ساعتِ قیامت نامعلوم و وقوعش ناگهانی است، مؤمن هرگز آن را دور نمی‌بیند؛ هوشیار می‌ماند، دل از ستم و غفلت می‌شوید، حقّ‌الناس را سبک نمی‌شمارد، و امروزِ خود را در پرتوِ «یوم الحقّ» سامان می‌دهد. قیامت هم «خبرِ عظیم» است و هم «نظامِ عظیم»: دگرگونیِ کیهان، احضارِ اشخاص، ظهورِ حقیقتِ اعمال، سنجش با «میزان»، گذر از «صراط»، و استقرارِ جاودان در «دارالقرار». از منظر قرآن، راهِ مواجهه روشن است: ایمان، عمل صالح، عدالت و رحمت، و چنگ‌زدن به حجّتِ الهی—زیرا «إلی ربّک یومئذٍ المستقرّ» و «کفی بنا حاسبین».

در خوانش دیانت بهائی، «قیامت» به‌خودیِ‌خود ناظر به «معاد و بقای روح» نیست؛ معاد و حیاتِ اخرویِ نفسْ اصلی مستقل و مؤکّد است، امّا «قیامت» در زبانِ وحی به رخدادِ ظهوریِ الهی دلالت می‌کند: برپاییِ امرِ خدا در افقِ یک مظهر. ازاین‌رو پرسشِ قیامت، پرسش از «یومِ قیامِ نفسِ‌الله به مظهرِ کلّیهٔ خود» است، نه نفیِ حیاتِ پس از مرگ.

در بیانِ حضرت نقطهٔ اولی، تعریفْ صریح و یکپارچه است: «ملخّص این باب آنکه مراد از یومِ قیامت، یومِ ظهورِ شجرهٔ حقیقت است و مشاهده نمی‌شود که احدی از شیعه یومِ قیامت را فهمیده باشد... آنچه عندالله و عند عرف اهل حقیقت مقصود از یومِ قیامت است این است که از وقتِ ظهورِ شجرهٔ حقیقت در هر زمان بهر اسم الی حینِ غروب آن، یومِ قیامت است». بر این مبنا، هر ظهورْ قِیامتی برای ظهورِ پیشین است: «از یومِ بعثتِ عیسی تا یومِ عروجِ آن، قیامتِ موسی بود... و بعد از یومِ بعثتِ رسول‌الله تا یومِ عروجِ آن، قیامتِ عیسی بود... و از حینِ ظهورِ شجرهٔ بیان الی ما یغرب، قیامتِ رسول‌الله(ص) هست...»؛ حتّی آغازِ «قیامتِ قرآن» را دقیقاً نشان می‌دهد: «اوّلِ یوم قیامتِ قرآن بود بعد از دو ساعت و

یازده دقیقه از شبِ پنجم جمادی الاولی سنهٔ ۱۲۶۰... زیرا که شیء تا به مقامِ کمال نرسد قیامتِ او نمی‌شود». در همین افق، «قیامتِ بیان» به ظهورِ «من یُظهرهُ‌الله» موکول است: «قیامتِ بیان در ظهورِ من یُظهرهُ‌الله است... که ثمراتِ اشجاری که غرس کرده بچینند.«

همهٔ مفاهیمِ «عرض» و «لقاء» نیز در همین هندسهٔ ظهوری معنا می‌یابند: «آن یومی است که کلّ عَرض بر خدا می‌شوند— که عرض بر شجرهٔ حقیقت باشد—و کلّ بلقاءالله فائز می‌گردند—که لقاءِ او باشد—زیرا که عرض بذاتِ اقدس ممکن نیست و لقای او متصوّر نه، و آنچه در عرض و لقاء ممکن است راجع به شجرهٔ اوّلیّه است». بنابراین محاکمه و جزا در قیامتْ به نحوِ ظهور می‌گذرد: «چه بسا اَنفُس که از صراط گذشته و داخل جنّت می‌شوند... و چه بسا اشخاص که واقف می‌شوند... و منحرفین یا واقفین هر دو در ظلّ نار ذکر می‌شود»، تا آنجا که «امروز مُحصی می‌خواهد که احصاء کند که از صراطِ خالص نگذشته‌اند الّا من شاءالله... و خداوند حکمِ ایشان را نازل فرمود و تا یومِ قیامت ثابت می‌ماند، و ایشان هنوز بزَعمِ خود... متّقی هستند و خبر ندارند که حکمِ نار در حقّ آنها... شد». سرشتِ قیامت در بیان، «فصل‌القضاء» ظهوری و سنجشِ حالِ جان‌ها در نسبت با «آیاتِ الهی» است: «امروز صراطُ‌الله آیات است و کلّ می‌توانند حجّیّتِ آن را بفهمند.«

کتاب ایقانِ حضرت بهاءالله همین معنا را تبیین و تعمیق می‌کند. نخست، «صور» و «نفخ» را از ظاهرِ صوتی به باطنِ رسالی می‌برد: «و نُفِخَ فی الصُّورِ ذلکَ یومُ الوعید...» را چنین می‌گشاید که «بلکه مقصود از صور، صورِ محمّدی است که بر همهٔ ممکنات دمیده شد و قیامت، قیامِ آن حضرت بود بر امرِ الهی. و غافلین که در قبورِ اجساد مرده بودند همه را به خلعتِ جدیدهٔ ایمانیّه مخلّع فرمود و به حیاتِ تازه بدیعه زنده نمود». پس «نفخهٔ محمّدیّه» همان آوای وحی است و قیامتْ «قیامِ رسول بر امرِ الهی». به همین قیاس، «لقاءالله» نیز نه «تجلّی عام» (که در همهٔ اشیاء جاری است) و نه «تجلّیِ عینِ ذات» (که اصلاً راهی بدان نیست: «السبیلُ مسدودٌ و الطلبُ مردودٌ»)، بلکه «تجلّیِ ثانی» است که «در عالمِ خلق» و «مختصّ به انبیاء و اولیای اوست»: «ایشانند محالّ و مظاهرِ جمیعِ صفاتِ ازلیّه... پس، از لقاءِ این انوارِ مقدّسه لقاءُالله حاصل می‌شود... لهذا هر نفسی که به این شموسِ مشرقه... در هر ظهور موفّق و فائز شد او به لقاءالله فائز است و در مدینهٔ حیاتِ ابدیّه باقیه وارد. و این لقاء میسّر نشود برای احدی الّا در قیامت که قیامِ نفسِ‌الله است به مظهرِ کلّیهٔ خود.«

از همین‌رو حضرت بهاءالله تصریح می‌کند که «این است معنی قیامت که در کلّ کتب مسطور و مذکور است و جمیع بشارت داده شده‌اند به آن یوم». به تعبیر ایشان، انکارِ قیامت از آن رو رخ می‌دهد که «علمای تفسیر و اهلِ ظاهر چون معانیِ کلماتِ الهیّه را ادراک ننمودند...» و در «نحو» سرگردان شده‌اند: «نفخهٔ محمّدیّه را که به این صریحی می‌فرماید ادراک نمی‌کنند و منتظرِ صورِ اسرافیل... می‌شوند». در حقیقت، «یومی اعظم از این یوم و قیامتی اکبر از این قیامت متصوّر نیست و یک عمل در این یوم مقابل است با اعمال صد هزار سنه، بلکه... مقدّس است عملِ این یوم از جزای محدود». و به حدیثِ معروف اشارت می‌رود که «إذا قامَ القائمُ قامتِ القیامة.«

خلاصه اینکه، قیامتْ رخدادِ وحیانیِ این‌جهانی است—ظهورِ «شجرهٔ حقیقت» در شخصِ مظهر—و همهٔ عناصرِ معادشناسیِ قرآنی (نفخِ صور، حشر، حساب، میزان، جنّت و نار، لقاء) در ساحتِ «نسبتِ زنده با ظهورِ حاضر» خوانده می‌شود. این خوانش، نه نفیِ بقای روح و حیاتِ اُخروی، بلکه تفکیکِ دقیقِ معناهاست: معادْ بیانِ بقاء و سیرِ نفس در عوالم الهی است؛ و «قیامت» نامِ لحظه‌ای است که «امر» برمی‌خیزد و انسان، در رویارویِی بی‌واسطه با «آیاتِ الهی»، یا به «حیاتِ تازه» برمی‌خیزد یا در «ظلّ نار» حجاب می‌ماند.

زمین (ارض):

در قرآن، «اَرض» فقط نام یک جرم طبیعی نیست؛ میدانِ زیستن و آزمودن انسان است، امانتی برای آبادانی، ظرفِ رزق و اخلاق، و در پایانْ گواهِ کارنامهٔ ما. خودِ کتاب بارها این معنا را به شیوه‌های گوناگون می‌نمایاند. وقتی می‌فرماید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا...» (بقره/۲۲: «همان خدایی که زمین را برای شما بستری گسترده قرار داد...»)، از زمین به‌مثابه بستری مهیا برای حیات سخن می‌گوید؛ بستری که امکان سکونت، دسترسی به آب و میوه و سامان معاش را فراهم کرده و همین نعمت، ما را به توحید و شکر فرامی‌خواند. تعبیر «أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا...» (نمل/۶۱: «[کیست] که زمین را قرارگاهی استوار ساخت...؟») لایه‌ای دیگر را می‌گشاید: «قرار» یعنی ثباتِ قابل‌زیست؛ زمینی که محل آرام‌گرفتن و نظم‌یافتن زندگی است و این نظم، نشانهٔ تدبیر الهی است. از همین‌جاست که وظیفهٔ انسان نسبت به زمین آغاز می‌شود: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود/۶۱: «او شما را از زمین پدید آورد و آبادانیِ آن را از شما خواست»)؛ یعنی زمین نه فقط منبع بهره‌گیری که موضوعِ تکلیفِ آبادانیِ مسئولانه است. گستردگیِ قابل‌انتفاع زمین نیز چنین توصیف می‌شود: «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ...» (رعد/۳: «اوست که زمین را بگسترانید...») و «وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا... وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ» (حجر/۱۹: «زمین را گستراندیم... و از هر چیزِ سنجیده‌ای در آن رویاندیم»). «موزون» بودن رویش‌ها یادآور آن است که رزق بر مدارِ اندازه و اعتدال پدید می‌آید. از سوی دیگر، قرآن زمین را «فراگیرنده» می‌خوانَد: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا» (مرسلات/۲۶-۲۵: «آیا زمین را فراگیرنده قرار ندادیم؛ برای زندگان و مردگان؟»). «کفات» بودن، هم آغوشِ حیات بودنِ زمین را می‌رساند و هم محلِ بازگشت تن‌ها بودنش را؛ زمینی که ظرفِ جامعِ زیست و مرگ است. حتی در سوگند «وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا» (شمس/۶: «سوگند به زمین و آن که آن را گستراند») بار دیگر پویاییِ نافعِ زمین در خدمت زندگی انسان به چشم می‌آید. «ارض» همچنین افقِ خطاب و تکلیف است؛ «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ... رَسُولًا» (اسراء/۹۵: «بگو اگر بر زمین فرشتگانی آرام گام می‌زدند، رسولی از جنس خودشان برایشان می‌فرستادیم»)، یعنی پیام الهی متناسب با زیست زمینیِ مخاطب نازل می‌شود. از همین‌رو زمین نامِ جامعهٔ انسانی را هم بر خود می‌گیرد: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (بقره/۲۵۱: «اگر خدا برخی مردم را به وسیلهٔ برخی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین تباه می‌شد») و «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف/۵۶: «در زمین پس از اصلاحش فساد نکنید»). پس «فسادِ ارض» چیزی جز تباهیِ نظم اخلاق و عدالت جمعی نیست، و «اصلاحِ ارض» همان آبادانیِ اخلاقی و مدنی است. وسعتِ زمین نیز حجتی برای انتخاب و هجرت می‌شود: «قِيلَ لَهُمْ... أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء/۹۷: «[به کوتاهی‌کاران گفته می‌شود:] مگر زمینِ خدا گسترده نبود تا در آن هجرت کنید؟»). در سوی دیگرِ مسیر، ارض صحنهٔ داوری نهایی است: «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (زلزال/۲-۱: «آنگاه که زمین لرزشِ ویژهٔ خود را یابد و بارهای سنگینش را برون افکند») و «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم/۴۸: «روزی که زمین به زمینی دیگر بدل شود»). این زبانِ نمادین و کوبنده می‌آموزد که زمین در پایانْ خاموش و بی‌طرف نمی‌ماند؛ آنچه بر او کرده‌ایم را آشکار می‌کند، و سرنوشتی جز دگرگونی برای «وضعِ موجود» ندارد. در همان حال، بهره‌مندی از رزقِ زمینی مقیّد به اخلاق است: «كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (بقره/۶۰) و به یادآوریِ زمان‌مند بودنِ این

اقامت می‌انجامد: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (اعراف/۲۴: «برای شما در زمین قرارگاهی و بهره‌ای تا زمانی است»). حتی آن‌جا که می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ... وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (طلاق/۱۲)، هرچند لفظِ «ارض» در قرآن همیشه به صورت مفرد آمده، به تکثّر مراتب و گستره‌های زمین اشاره می‌شود، اما مقصد از این اشارات، مشغول‌داشتنِ ذهن به نزاع‌های صرفاً نظری نیست؛ مقصد، فهمِ جایگاه انسان در زمین و ادای وظیفهٔ اوست. خلاصه اینکه «ارض» در قرآن مفهومی چندساحتی است: پهنهٔ رزق و سکونت، موضوعِ تکلیفِ آبادانی و عدالت، میدانِ اختیار و هجرت، و نهایتاً گواهِ عمل. مؤمنِ قرآنی باید امانت‌دارِ زمین باشد: از نعمتش بهره ببرد و آن را تباه نکند، آن را آباد کند نه به بهای ستم، و وسعتش را پلی برای انتخاب‌های اخلاقی و رشد روحانی سازد.

در تأویل بهائی، «اَرض» در قرآن تنها نامِ خاک و کرهٔ زیست ما نیست؛ نشانی است از ظرفیتِ پذیرش، قابلیّتِ رویش و میدانِ تحوّلِ انسان—در تن، در دل، در جامعه و در دین. همین کلمه در آیات، هم به بستر معاش و آبادی اشاره دارد و هم به ساحت‌های باطنی معرفت؛ و هر دو سطح، در ظهور الهی به هم می‌پیوندند و دگرگون می‌شوند. قرآن از زمین به عنوان سفره و مأمن یاد می‌کند: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا... وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ» (بقره/۲۲) و می‌فرماید: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود/۶۱). در نگاه بهائی، این «استعمار» امانتی اخلاقی است؛ آبادانی صرفاً مهندسی خاک نیست، بلکه پرورش «زمینِ انسان» است تا بذرِ حقیقت در او بروید: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ» (اعراف/۵۸) به زبان تمثیل، زمینِ دل را می‌نمایاند. همین جا اصلِ افزودهٔ بهائی به روشنی بیان می‌شود: در بیان حضرت بهاءالله «المقصود من الارض ارضُ القلوب»؛ یعنی هر جا قرآن از زمین می‌گوید، لایه‌ای از معنا ناظر به قلوبِ پذیرندهٔ وحی است. از این رو در ایقان توضیح می‌رود که اراضیِ قلوب به «ارضِ معرفت و حکمت» بدل می‌شوند، و تعبیرِ «ارضِ جدید» و «ارضِ طاهره» برای دل‌هایی است که از «سواد» و «وسخ» تعصّب و هوس پاک شده‌اند و قابلیتِ رویشِ کلمات تازه را یافته‌اند.

قرآن زمین را زنده و مُردنی نیز می‌خواند: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (حدید/۱۷). در تأویل بهائی، این حیات، پیش از آن‌که سبزینه‌ای طبیعی باشد، احیای قلب‌ها و جوامع به نفَسِ ظهور است؛ دورانی که خشک‌سالیِ معنا پایان می‌گیرد و بارانِ کلماتِ جدید «ارضِ وجود» را نرم می‌کند تا عقل و وجدان دوباره بروید. وقتی قرآن خبر از لرزش و انقلاب می‌دهد—«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (زلزال/۱–۲)—قرائت بهائی آن را زلزلهٔ روحانیِ عصر می‌داند: ساختارهای کهنهٔ فهم و عادت تکان می‌خورند و گنجینه‌های پنهانِ استعدادِ بشر از «ارضِ دل» بیرون می‌افتد. همین خط، در آیهٔ سرنوشت‌ساز «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم/۴۸) اوج می‌گیرد. مقصود در این تفسیر، نه نابودیِ کرهٔ خاکی که دگرگونیِ زمینِ قلوب و میدانِ معرفت است: «غَمامِ رحمتِ آن سماء بر قلوبی که نیسانِ مکرمت مبذول داشت، تبدیل شد اراضیِ آن قلوب به ارضِ معرفت و حکمت»—پس «تبدّلِ ارض» یعنی گشودنِ بساطی نو از دین و دانایی در جان‌ها. همان معنا در «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ» (زمر/۶۷) بازتاب می‌یابد: زمینِ پیشینِ ادراک و رسم در قبضهٔ قدرتِ الهی جمع می‌شود تا «ارضِ جدید»ی از آموزه و منش پدید آید.

»اَرض» در قرآن، هم‌چنین نامِ عرصهٔ اخلاق و اجتماع است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف/۵۶) و «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (بقره/۲۵۱). در بیان بهائی، هر ظهور، «اصلاحِ زمین» است؛ عدل و الفت آفتابی است که اگر از سحابِ ظلم برآید، «زمینْ زمینِ دیگر» می‌شود—نه با سحر، بل با قانون و وجدانِ نو. از همین منظر است که آیهٔ «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا» (مرسلات/۲۵–۲۶) یادآور می‌شود یک زمین، هر دو حالت را در خود می‌پرورد: حیات و موت، رشد و رکود؛ و داوریِ آن به صدای وحی و پاسخِ دل‌هاست. حتی فرمانِ هجرت، از همین وسعت حکایت می‌کند: «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء/۹۷). در تأویل بهائی، گاه هجرتْ جغرافیایی است، اما بنیادش کوچِ معرفتی از «زمینِ عادت» به «زمینِ حقیقت» است—سفری که هر ظهور پرچمِ آن را می‌افرازد.

به زبان رمزِ الواح، نام‌هایی چون «ارضِ طاهره»، «ارضِ جدید»، «ارضِ عطشان» و «ارضِ باقیه» برای همین ارضِ قلوب به‌کار می‌رود تا سیرِ تهذیب و پذیرش و باروریِ آن روشن شود: خاکِ دل، نخست باید از تیرگی‌ها شسته گردد؛ سپس با «آبِ موافق»—رحمتِ وحی—سیراب شود؛ در «آتشِ معتدلِ محبت و اراده» پخته گردد؛ آنگاه بذرِ کلمهٔ تازه را بپذیرد و بار دهد. حاصلِ این قرائت آن است که هرجا قرآن از «ارض» سخن می‌گوید—چه در رزق و عمران، چه در فساد و صلاح، چه در زلزله و تبدّل—چهرهٔ باطنیِ آن در آینهٔ ظهور آشکار می‌شود: زمینْ نامِ استعدادِ ماست برای شنیدن و شدن. هرگاه کلمهٔ جدید فرود آید، اراضیِ کهنهٔ دل‌ها جمع می‌شود و «ارضِ جدید»ی گشوده می‌گردد؛ و کارِ ما این است که دلِ خویش را همان «ارضِ طَیّبه» کنیم تا بذرِ امروزِ الهی در آن ثمر دهد.

ستاره (انجم):

در قرآن، «نجم/نجوم» و «کَوْکَب» تنها نام اجرام فروزان آسمان نیستند؛ نشانه و زبانِ هدایت، یادآورِ توحید، زینتِ سپهر، و آینه‌ای از نظم و قدرت خالق‌اند. نخست، کارکرد هدایتی ستارگان برجسته می‌شود: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (انعام/۹۷: اوست که ستارگان را برایتان قرار داد تا در تاریکی‌های خشکی و دریا بدان‌ها راه یابید) و نیز «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل/۱۶: و نشانه‌هایی نهادیم و آنان به‌وسیلهٔ ستاره راه می‌یابند). سپس، نقش زیبایی‌بخش و پاسبانانهٔ آن‌ها تصویر می‌شود: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ» (صافات/۶: آسمان نزدیک را به زیورِ ستارگان آراستیم) و «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ» (ملک/۵: آن را با چراغ‌ها آراستیم و آن‌ها را تیرهایی برای راندنِ شیاطین قرار دادیم؛ بنگرید نیز فصلت/۱۲). عظمت منظومهٔ آفرینش با سوگندهای الهی برجسته می‌شود: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ» (واقعه/۷۵–۷۶: سوگند به جایگاه ستارگان... و این سوگندی است بزرگ) و «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى» (نجم/۱: سوگند به ستاره آنگاه که فرو می‌افتد)، چنان‌که «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ... النَّجْمُ الثَّاقِبُ» (طارق/۱–۳: سوگند به آسمان و کوبندهٔ شب... ستارهٔ نافذ و درخشان) نیز روشن‌گری شب‌شکنِ آن‌ها را یاد می‌کند. قرآن در قصص انبیا، ستاره را ابزار احتجاج و رمز رؤیا می‌آورد: ابراهیم علیه‌السلام با غروبِ «کَوْکَب» بر حدوث و ناپایداری آن استدلال کرد: «فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام/۷۶: چون فرو شد گفت غروب‌کنندگان را دوست نمی‌دارم)؛ و یوسف علیه‌السلام گفت: «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ... سَاجِدِينَ» (یوسف/۴: یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم که برایم سجده می‌کردند)—که تأویلِ آن به برادران و پدر و مادر بازگشت. در افق عبادی، ستارگان حتی زمانِ تسبیح را می‌نمایانند: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ» (طور/۴۹: بخشی از شب و هنگامِ پشت‌کردنِ ستارگان [او را] به پاکی بستای)، و در افق تکوینی، سجدهٔ عامِ آن‌ها بر ربّ، تسخیر و انقیادشان به قانون الهی است: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ... يَسْجُدُونَ» (حج/۱۸: خورشید و ماه و ستارگان... سجده می‌آورند؛ بنگرید نیز الرحمن/۶). با این همه، قرآن مرز میان بهره‌گیری و پرستش را قاطعانه می‌کشد: ستاره‌پرستی با توحید ناسازگار است؛ «وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى» (نجم/۴۹: اوست پروردگارِ [ستارهٔ] شِعری)، و احتجاج ابراهیم علیه‌السلام غروب‌پذیری را دلیلِ ربوبیت‌ناپذیری می‌گیرد. نیز بهره‌گیری از نجوم برای جهت‌یابی و نظمِ عبادات ستوده است، اما نسبت‌دادنِ تأثیرِ مستقل به افلاک، در منطق توحیدی مردود شمرده می‌شود. سرانجام، قرآن از دگرگونیِ کیهانیِ ستارگان در قیامت خبر می‌دهد تا فناپذیریِ عالم و بقا و احاطهٔ الهی را بنمایاند: «فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ» (مرسلات/۸: آنگاه که ستارگان تیره شوند)، «وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ» (انفطار/۲: و آنگاه که ستارگان پراکنده گردند) و «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» (تکویر/۲: و آنگاه که ستارگان فرو ریزند). در جمع‌بندیِ قرآنی، «نجم» و «کوکب»—با تفاوت‌های لغوی‌شان—به‌جای آن‌که موضوع خرافه یا معبودِ بدیل شوند، آیاتِ راهبرِ عقل و دل‌اند: چراغ‌های راه در سفرِ زمین، زیورها و پاسدارانِ آسمان، و نشانه‌هایی که از نظمِ دقیقِ آفرینش تا نیازِ انسان به هدایتِ وحی، از احتجاجِ توحیدی تا فرجامِ جهان، پیوسته به یک حقیقت اشاره می‌کنند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» (نور/۳۵: خدا نورِ آسمان‌ها و زمین است... شیشه چنان است که گویی ستاره‌ای دُرّخشان است).

در قرائت دیانت بهائی، «نجم» صرفِ جرمِ نورانیِ آسمان نیست؛ نشانه و زبانِ رمزِ هدایت است که در «سماءِ ظاهر» و «سماءِ باطن» توأمان معنا می‌گیرد. پیش از هر ظهور الهی، نشانه‌ای در افق طبیعت پدید می‌آید و هم‌زمان ستاره‌ای در افق معنا طلوع می‌کند: دربارهٔ میلاد عیسی، روایتِ «رأَینا نجمَهُ فی المشرق» خبر از نشانه‌ای در آسمان می‌دهد و در همان حال، در آسمانِ معنا یحیی بن زکریا چون ستاره‌ای ظاهر شد و مردم را به «کلمهٔ الهی» بشارت داد. همین قیاس در باب ظهور محمدی نیز می‌آید: منجّمان از نجمِ ظاهر گفتند و در «ارض»، دو نورِ روشنگر—شیخ احمد و سیّد کاظم—به بشارتِ فجرِ قریب برخاستند. حتی دربارهٔ ابراهیم، از خوابی که نمرود دید و از مبشّری که در میان مردم ظاهر شد سخن می‌رود؛ تا فهم شود که «طلوعِ نجم» در دو افق رخ می‌دهد: یکی علامتِ طبیعی، و دیگری علامتِ معنوی که مردم را به استقبالِ شمسِ حقیقت می‌خواند.

بر این بنیاد، «نجم» در نصوص بهائی اطلاقاتِ چندگانه دارد. در مقامی، مراد از شمس و قمر و نجوم خودِ انبیا و اولیا و اصحاب ایشان‌اند؛ چراغ‌هایی که راه می‌نمایند و شبِ غفلت را می‌شکافند. در مقامی دیگر، مراد علما و پیشوایانِ شریعتِ پیشین‌اند که در عصرِ ظهورِ جدید حاضرند: اگر به ضیای آفتابِ تازه منور شوند، «مقبول و منیر»اند؛ و اگر سر باز زنند، «حکمِ ظلمت» بر ایشان جاری می‌شود—همان معنایی که در «سقوطِ ستارگان» و «تاریک‌شدنِ خورشید و ماه» در متونِ پیشین آمده است؛ یعنی افولِ منزلت و بی‌اثر شدنِ دستگاهِ علم و عرفانِ قدیم در برابرِ اشراقِ حقیقتِ جدید. در مقامی دیگر نیز «نجوم» به علوم و احکامِ رفیعِ هر شریعت اطلاق می‌شود که با طلوعِ دورِ بعدی، بخشی از آن‌ها منسوخ یا مؤوّل می‌گردد و «سماءِ ادیان» می‌شکافد؛ پس «انفطارِ سماء» و «سقوطِ نجوم» زبانِ تبدیلِ دستگاهِ معرفت و شریعت است، نه فروپاشیِ افلاک.

از سوی دیگر، نصوص بهائی «نجم» را معیارِ اخلاق و هویّتیِ اهل ایمان نیز می‌دانند: «بهائی باید شمعِ آفاق باشد و نجمِ ساطع از افقِ اشراق؛ اگر چنین است نسبتش حقیقی است و الّا مجازی.» ستاره بودن در این بیان یعنی منشِ راهنمایی، روشنی‌بخشی، و ثبات در خدمتِ خلق. همین‌جا سرّی از تواضع نیز آشکار می‌شود: هر «نجم» در قبالِ «شموسِ مشرقات»—یعنی مظاهرِ امرِ الهی—چه شأنی دارد؟ هرچه هست، قدرِ حقیقت را با نورِ خویش نمی‌سنجد و به ادّعای خود نمی‌بالد؛ بلکه به خورشید می‌پیوندد تا روشنایی‌اش معنا یابد. از همین منظر است که گفته شد: «بساطِ موجودِ اهلِ علم منطوی گردد و نجمِ آمالِ علما أفل»؛ یعنی دستگاه‌های کهنهٔ دانایی تابِ فجرِ نو را ندارند و باید «تأسیسِ جدید» بر کلمهٔ الهی نهاده شود تا سیلِ افکارِ طبیعی را مقاومت تواند کرد.

خلاصه آن‌که در تأویل بهائی، «نجم» هم «علامتِ بشارت» است و هم «معیارِ قبولی و افول»؛ هم می‌تواند مظهرِ پیامبران و اولیا و اهلِ علم باشد، هم تمثیلِ علوم و احکامِ رفیعِ یک شریعت؛ و در سطحی عملی، الگوی زیستِ مؤمن که باید در تاریکی‌ها راه بنماید. هرگاه شمسِ حقیقت بتابد، ستارگانِ راستین نور می‌گیرند و می‌افزایند، و ستارگانِ بی‌پیوند می‌میرند

و می‌ریزند. چنین است منطقِ «انجم» در این قرائت: نشانهٔ هدایت، آیینهٔ پذیرشِ نور، و میزانِ دگرگونیِ سنت به هنگامِ طلوعِ دورِ تازه.

«صراط»

«صراط» در سنت اسلامی هم نامِ راهِ هدایت است و هم نامِ گذرگاهی بر فرازِ جحیم در قیامت. تصویر رایجِ حدیثی می‌گوید همهٔ انسان‌ها در قیامت از پلی بر جهنم عبور می‌کنند؛ سرعت و نحوهٔ عبور تابعِ ایمان و اعمال دنیوی است: گروهی چون برق می‌گذرند، گروهی چون اسبِ تیزرو، گروهی به‌سینه‌خیز یا آویخته بر صراط که آتش تا حدّی آنان را می‌گیرد و می‌گذارد (متقی هندی، *کنزّ العمّال*، ح ۳۹۰۳۶؛ قرطبی، *الجامع لأحکام القرآن*، ج۶، ص۴۱۷۵، ذیل مریم:۷۱؛ بخاری، *صحیح*، ج۸، ص۱۴۶). در برخی روایات برای صراط «مواقف» و عقبه‌هایی آمده که در آن از عقاید و واجبات و حقوق مردم بازپرس می‌شود، و در الهیات شیعی مهم‌ترین عقبه، ولایتِ امامان دانسته شده است (صدوق، *الاعتقادات*، قمری ۱۴۱۴، ص۷۱–۷۲؛ زکی‌زاده رنانی، *پل صراط*، ص۵۳ و ۷۸)

در قرآن سه واژهٔ «صراط»، «سبیل» و «طریق» هم‌خانواده‌اند، اما دقیقاً هم‌معنا نیستند. راغب اصفهانی «صراط» را شاهراهِ روشن، «سبیل» را راهِ آسان و هموار، و «طریق» را راهی دانسته که گاه جز پیاده نتوان پیمود (راغب اصفهانی، *مفردات غریب القرآن*، ص۲۳۰، مادّه «س ر ط»؛ همان، ص۳۱۲، ذیل «طرق»). برای تأیید نکات لغوی بنگرید نیز به: ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ج۷، ص۱۳؛ طباطبایی، *المیزان*، ج۱، ص۳۱؛ حکیم، *تفسیر سورهٔ حمد*، ص۲۱۹. در تحلیل‌های تفسیریِ معاصر، «طریق» عام‌ترین، «سبیل» راه‌های فرعی (و لذا قابلِ جمع: «سُبُل») و «صراط» راهِ اصلی و یگانه شمرده شده است؛ از همین‌رو قرآن بارها از «سُبُل» سخن می‌گوید ولی «صِراط» جز به صورتِ مفرد نیامده است (برای جمع‌بندی نک. شبستری، *تفسیر سورهٔ حمد*، ص۵۶؛ و نیز: مائده:۱۶؛ انعام:۱۵۳؛ ابراهیم:۱۲؛ عنکبوت:۶۹)

«اهْدِنَا الصِّراطَ المُسْتَقیمَ» (حمد: ۶) محورِ دعای مؤمن است. «قُلْ إِنَّنی هَدانِی رَبّی إِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ دیناً قیماً مِلَّةَ إِبراهیم حنیفاً» (انعام: ۱۶۱) و «وَأَنَّ هذا صِراطی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعوهُ وَلا تَتَّبِعوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُم عَن سَبیلِهِ» (انعام: ۱۵۳) راه را در ساحتِ عقیده و عمل می‌نمایانند. هرچند قرآن صریحاً تعبیر «پل صراط» را به‌کار نمی‌برد، مفسران آیاتِ ۷۱–۷۲ مریم («وَإِنْ مِنْکُمْ إِلّا وارِدُها ... ثُمَّ نُنَجّي الَّذینَ اتَّقَوا وَنَذَرُ الظّالِمینَ فیها جِثِیّاً») را ناظر به ورودِ همگانی به عرصهٔ دوزخ و نجاتِ متّقین دانسته‌اند (سبحانی، *اندیشه‌های جاوید*، ج۲، ص۳۷۹؛ نیز نک. همان، ص۳۸۴–۳۸۶.)

در میان متکلمان و مفسران دو تقریر مشهور است: نخست، فهمِ ظاهری که در آخرت پلی بر جحیم نصب می‌شود؛ دوم، دیدگاهِ «تجسّم» که صراطِ اخروی تبلورِ همان صراطِ دنیویِ برگزیدهٔ هرکس است؛ راهِ مستقیمِ پرهیزگاران در دنیا، در آخرت راهی به بهشت می‌شود، و راه‌های باطل به جحیم منتهی می‌گردد (سبحانی، *اندیشه‌های جاوید*، ج۲، ص۳۸۴–۳۸۶). ملاصدرا با تأکیدِ عرفانی می‌گوید سرائرِ صراط—از استقامت و انحراف و عبور—از معارفِ مکاشفه است که اهلِ شهود بدان وقوف دارند و دیگران تسلیمِ غیب‌اند (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج۱، ص۱۰۱). در همین افق، سید محمدحسین حسینی طهرانی صراط را «واسطهٔ وصول» از نفسِ انسان به سوی خدا می‌داند: در هر انسانی راهی باطنی به سوی حق هست که در قیامت به صورتِ پلی مجسّم می‌شود؛ معصومان سریع‌ترین و نزدیک‌ترین راه‌اند و از همین‌رو «صراط مستقیم» خوانده شده‌اند (حسینی طهرانی، *معادشناسی*، ج۸، ص۴۶ و نیز ص۱۷).

الإمامُ الصّادقُ علیه السلام .في معنی الصِّراطِ .: «هُو الطَّریقُ إلی مَعرِفَةِ اللهِ ـ عَزَّوجلَّ، وهُما صِراطانِ : صِراطٌ في الدُّنیا وصِراطٌ في الآخِرَةِ، فأمّا الصِّراطُ الذي في الدُّنیا فهُو الإمامُ المَفروضُ الطاعَةِ، مَن عَرَفَهُ في الدُّنیا واقتَدی بِهُداهُ مَرَّ علی الصِّراطِ الذي هو جِسرُ جَهَنَّمَ في الآخرةِ.»

ترجمه: «صراط راهِ معرفتِ خداوندِ عزّوجل است، و دو صراط وجود دارد: صراطی در دنیاست و صراطی در آخرت. صراطِ دنیا همان امامِ واجب‌الاطاعه است؛ هر که او را در دنیا بشناسد و به هدایتش اقتدا کند، از صراطِ آخرت که پلی است بر روی دوزخ درمی‌گذرد» (صدوق، *معانی الأخبار*، نجف: مکتبة المفید، ۱۹۷۱م، ص۲۸.)

ویژگی‌ها و مواقف .روایات، صراط را «از مو باریک‌تر و از لبهٔ شمشیر بُرنده‌تر» وصف می‌کنند (کلینی، *الکافی*، ج۸، ص۳۱۲، ح۴۸۶). جحیم میان مردم و بهشت حائل است و همه باید از پلی بر آن بگذرند؛ سرعتِ عبور تابعِ میزانِ ایمان و عمل است (متقی هندی، *کنز العمّال*، ح ۳۹۰۳۶؛ قرطبی، ج۶، ص۴۱۷۵؛ بخاری، ج۸، ص۱۴۶). عقبه‌ها و ایستگاه‌های پرسش، واجبات و محرّمات و حقوقِ خلق‌اند: ولایتِ امیرالمؤمنین(ع) و اهل‌بیت(ع)، امانت و صلهٔ رحم، دادخواهیِ مظلوم، نماز و کیفیتِ اقامهٔ آن، پرسش از کسب و خرجِ مال، خمس و زکات، حج و عمره، روزه و ... (صدوق، *الاعتقادات*، ص۷۱–۷۲؛ زکی‌زاده رنانی، *پل صراط*، ص۵۳ و ۷۸). در نقل‌هایی، پیامبر(ص) و امام علی(ع) نخستین گذرکنندگان از صراط‌اند (صدوق، *عیون أخبار الرضا*، ج۲، ص۲۷۲، ح۶۳).

عواملِ پایداری بر صراط .منابعِ روایی منظومه‌ای از اسبابِ ثبات بر صراط را می‌شمارند: امید به رحمتِ خدا، صلوات، ولایت و محبت و زیارتِ اهل‌بیت(ع)، محافظت بر وضو و نمازهای پنجگانه و جماعت، شب‌خیزی، دستگیری مؤمنان (قرض، رفعِ اندوه)، صدقه (ویژه شبِ قدر)، روزه‌های مستحب در رجب و شعبان، استغفار، احیای لیالی قدر و نمازهای آن، پرستاری از بیمار، حیای از خدا و رضا به قضایش، و شفاعت (جمعِ روایاتِ مربوط؛ بنگرید ذیل منابع فوق).

»میزان» و نسبتِ آن با صراط .در قیامت «موازینِ قسط» برای سنجشِ ارزشِ واقعیِ اعمال برپا می‌شود: «وَنَضَعُ المَوازینَ القِسطَ لِیَومِ القِیامَهِ...» (انبیاء: ۴۷)، و «فَأمّا مَن ثَقُلَت مَوازینُهُ ... و أمّا مَن خَفَّت مَوازینُهُ فَأُمُّهُ هاوِیَه» (قارعه: ۶–۹). نجات و خسران بسته به وزنِ حقیقیِ اعمال است، نه آرزوها: «کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَه» (مدثر: ۳۸). از این منظر، «میزان» سنجهٔ ارزش‌هاست و «صراط» راه و گذرگاهِ نهاییِ وصول یا سقوط؛ دو مفهومِ مکمل در صحنهٔ حساب.

مقایسهٔ فرهنگی: پلِ چینوَد .بسیاری شباهتی میان تصویرِ اسلامیِ صراط و «پلِ چینوَد» در ایرانِ باستان یافته‌اند: روانِ درگذشته در چهارمین روز از پلی بر فرازِ تاریکی می‌گذرد؛ برای نیکوکاران فراخ و برای بدکاران چون تیغهٔ تیز تنگ می‌شود. تفاوتِ مهم آن است که در روایتِ زرتشتی روان تنها می‌گذرد، اما در معادشناسیِ اسلامی، انسان با روح و بدن برانگیخته می‌شود و از صراط می‌گذرد (سلیمی، «صراط»، ص۲۳۴؛ زکی‌زاده رنانی، *پل صراط*، ص۲۰.)

مصادیقِ صراط مستقیم .منابعِ دینی «صراط مستقیم» را بر معانی و مصادیقِ متعددی اطلاق کرده‌اند که حقیقتاً متّحدند: راهِ معرفتِ خدا (یس: ۱–۴؛ نیز: «وَإِنَّنی هَدانِی رَبّی إِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ...»، انعام: ۱۶۱)، شخصِ رسول‌الله(ص) و اهل‌بیت(ع) (آل‌عمران: ۱۰۱؛ انعام: ۱۵۳؛ یس: ۶۲؛ الکافی، ج۸، ص۳۱۲)، دین و شریعتِ الهی و عبادتِ حق (یس: ۶۲؛

انعام: ۱۲۶؛ «وَأَنِ اعبُدونی هذا صِراطٌ مُسْتَقیمٌ»، یس: ۶۱). آیت الله خمینی این کثرتِ اطلاقات را به وحدتِ حقیقتشان بازمی‌گرداند: صورتِ انسانیتِ کامل، امامِ هدایت، شریعت و پلی که بر دوزخ کشیده شده، همگی «راهِ بهشت و طریقِ عالمِ نور و وسیلهٔ تقرب»اند (خمینی، *چهل حدیث*، ص۴۸؛ نیز *آداب‌الصلاة*، ص۲۸۷–۲۸۹؛ *صحیفه امام*، ج۱۹، ص۳۷۷؛ *دانشنامه امام خمینی*، ج۱۰، ص۴۱۹). از سوی دیگر، قرآن از «صراط الجحیم» نیز سخن می‌گوید: «فَاهْدُوهُمْ إِلی صِراطِ الجَحیم» (صافات: ۲۳)، تا تقابلِ دو راه روشن شود.

جمع‌بندی .در الهیات اسلامی «صراط» حقیقتی ذووجه است: در این‌جهان، راهِ هدایتِ الهی و تبعیت از امامِ حق؛ و در آن‌جهان، گذرگاهِ ظهورِ عینیِ همان راه. قرآن، بافتِ زبانیِ آن را می‌چیند؛ حدیث، معنای آن را به «معرفتِ خدا» و «امامت» گره می‌زند؛ حکمتِ عرفانی بُعدِ شهودی‌اش را می‌نمایاند؛ و سنتِ روایی/اخلاق لوازمِ پایداری بر آن را در عبادت، عدالت و حقوقِ خلق تدوین می‌کند. از این منظر، صراطِ مستقیم واحد است و راه‌های فرعی به قدرِ قرب و بعدشان از آن، یا به «سلام» می‌رسند یا به «جحیم».

در تفسیر دیانت بهائیِ «صراط»—بر پایهٔ بیان فارسی (واحدِ دوّم، بابِ دوازدهم «فی بیان الصراط و أنّه حق»)—تصویری کاملاً وحی‌محور و ظهوری است: «مراد از صراط در هر زمانی ظهورُالله و امر او بوده؛ هر کس مستقّر بوده بر صراط، حقّ بوده و الّا بر دونِ صراط». به تعبیر خود متن، «مثلِ صراط، مثلِ ظهورِ نقطهٔ بیان بود»؛ یعنی در هر عهد، صراطْ همان شخصِ مظهرِ الهی و «آیات» اوست. از همین‌رو بلافاصله می‌افزاید: «ممرّین بر این صراط که آیاتِ بیان باشد بدرجات بوده»—عبارتْ صریح است: گذر از صراط یعنی روآوردن به «آیاتِ الهی» در ظهورِ حاضر.

بیان، عبورکنندگان را به‌حسبِ نحوهٔ مواجهه با آیات، طبقه‌بندی می‌کند: گروهی «در نزدِ استماع» بی‌درنگ می‌گویند «بَلی و ربَّنا هذا هو الحقّ... تنزیلٌ من ربّ العالمین»؛ اینان «از صراط گذشته اقرب از وصلِ بنفسِ وصل»اند—به کنایه یعنی وصولشان از خودِ وصلْ نزدیک‌تر و بی‌واسطه‌تر است. گروهی حتی «بدون استماعِ کلمات، بنظر بر او ایمان آورده» و از صراط «اقرب از کافِ *کُن* به نونِ آن» می‌گذرند—اشاره به لحظهٔ فعلِ «کُن» که در چشم‌برهم‌زدنی پدید می‌آید. در برابر، کسانی هستند که «آیاتَ الله را شنیده و بقدر ما یُطلق علیه اسمُ الشَّیء تأمّل نموده»؛ اینان «بر صراط حیران مانده دویست و دو هزار سال»—رقمی تمثیلی برای وقوفِ طولانی—زیرا «هر کس زیاده تأمّل نموده، بر صراط وقوفِ او زیاده». منطقِ بهائی از این تمثیل چنین می‌فهمد که «صراط» آزمونِ سرشتینِ نسبتِ ما با مظهرِ الهی است: ایمانِ بی‌درنگْ عینِ گذر؛ وسواسِ عقلانیِ منفصل از تسلیمِ قلبی، مایهٔ توقّف.

بیان سپس معنایِ مشهورِ «أدقُّ من الشَّعرِ و أحدُّ من السّیف» را تاویل می‌کند: «آنچه احادیث در بابِ صراط وارد است... از برای *دونِ مؤمنین* ادقّ از شعر و احدّ از سیف است؛ صراط—زیرا که نه می‌توانند از حجّیّتِ آیاتِ قبل بیرون روند و نه اتیان بمِثل نمایند و نه از بُعدِ نفوسِ خود اقرار بحقّ کنند». یعنی برای دل‌بستگان به مرجعیتِ پیشین، صراط به‌غایت باریک و بُرنده است: از گذشته نمی‌بُرند، مثلِ آیات را نمی‌آورند، و اعتراف به حق نمی‌کنند. امّا «از برای مؤمنین اوسع از جنّت می‌گردد»؛ زیرا می‌گویند دیروز حجّتْ قرآن بود و «امروز همان شجرهٔ که قرآن را تکلّم نمود، تکلّم ببیان می‌فرماید؛ کُلٌّ

من عندِ الله... و عجزی که کلّ را بود در قرآن، در بیان مشاهده می‌شود». معیارِ گذر، «حجّیّتِ آیات»ِ ظهورِ حاضر است—نه عادتِ دینی و نه حسب‌ونسبِ مذهبی.

در این دستگاهِ تاویلی، سرنوشت‌ها نیز روشن‌اند: «چه بسا اَنفُس که از صراط گذشته و داخلِ جنّت می‌شوند؛ و چه بسا... که در حینِ گذشتن به نار می‌افتند؛ و چه بسا اشخاص که واقف می‌شوند و نمی‌توانند بگذرند... و منحرفین یا واقفین هر دو در ظلِّ نار ذکر می‌شود». حتی ممکن است «نفسی که از اوّلِ عمر الی آخرِ عمر عبادتِ خدا می‌کند» وقتی آیات را می‌شنود «تصدیق نمی‌کند»؛ اگر تأمّل کند، «بر صراط واقف می‌شود و در ظلِّ نار حشر می‌شود»، و اگر جحد کند «داخلِ نار می‌شود». این همان اصلِ محوریِ بهائی است: میزانِ نهائی، نسبتِ زنده با وحیِ زندهٔ الهی در «یومِ الله» است. اعمالِ بی‌نسبت با ظهور، ضمانتِ نجات نیست.

بیان با صراحت تاکید می‌کند که داوریِ حقیقی از پیش واقع می‌شود، گرچه مردم خود ندانند: «امروز مُحصی می‌خواهد که احصا کند که از صراطِ خالص نگذشته‌اند الّا مَن شاء الله؛ و کلّ به وقوف یا دونِ ایمان در ظلالِ نار حشر شده و خود خبر نشده؛ و خداوند حکمِ ایشان را نازل فرمود و تا یومِ قیامت ثابت می‌ماند... و ایشان هنوز بزَعمِ خود در علوّ تقوای خود متّقی هستند و خبر ندارند که حکمِ نار در حقّ آن‌ها از قبلِ الله شد». ریشهٔ حِجاب نیز روشن است: «امروز صراطُ الله آیات است و کلّ می‌توانند حجّیّتِ آن را بفهمند و محتجب می‌نمایید خود را به چیزی که نفع نمی‌بخشد ایشان را». در زبانِ بهائی، «حجابِ اسماء» و «تعلّقات» همان موانعِ عبورند.

از همین منظر، ادبیاتِ رمزیِ «وقوفِ حروف» نیز فهم‌پذیر می‌شود: «چه بسا اشخاصی که بر صراط می‌مانند الی قیامت دیگر؛ مثلِ حروفِ کتابِ الف که بر صراطِ کتابِ قاف مانده الی الآن—و حال آن‌که قیامتِ آن گذشت». وفاداریِ شکلی به الفاظ و مرجعیت‌های پیشین (حروفِ «کتابِ الف») اگر به «کتابِ قاف»ِ ظهورِ حاضر نپیوندد، مصداقِ وقوف است—حتی اگر «قیامتِ آن» (یعنی زمانِ داوریِ نسبت به آن ظهور) سپری شده باشد. نتیجه روشن است: صراطْ «واسطهٔ وصول» از نفسِ انسان به خداست، امّا در هر عهد، این واسطه به‌طورِ عینی در «شخصِ مظهر» و «آیاتِ او» تجسّم دارد.

بدین‌سان، تفسیر بهائیِ صراط، در امتدادِ همین باب از بیان، چنین جمع‌بندی می‌شود: صراطْ حقیقتِ واحدی است که در هر عصر به «ظهورُالله و امرِ او» تعیّن می‌یابد؛ گذرْ یعنی *شناختِ مظهر* و *تسلیم به آیات و احکامِ او*؛ سرعت و کیفیتِ گذر به صفای پذیرش و شدّتِ حجاب بستگی دارد؛ و «مواقف» همان امتحاناتِ ایمانیِ پیوندخورده با حجّیتِ وحیِ تازه است. برای اهلِ ایمان، صراط «أوسعُ من الجنّه» است—راهی گشوده که از «وصلِ کاف به نون» نزدیک‌تر؛ و برای منکرانِ محتجب، «أدقُّ من الشَّعر و أحدُّ من السّیف». این منطق، عینِ اصلِ بهائیِ «تجدّدِ وحی» و «توالیِ مظاهرِ الهی» است: در عهدِ بیان، «نقطهٔ بیان» صراط بود؛ با طلوعِ ظهورِ بعد، همان حقیقت در افقِ جدید تجلّی کرد. معیار همیشه یکی است: «کُلٌّ من عندِ الله... تنزیلٌ من ربّ العالمین.»

عالم ذَر

«عالمِ ذَرّ/ألست» در تفسیر کلاسیکْ نامِ همان افقی است که آیهٔ اعراف از آن خبر می‌دهد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلى شَهِدنا... لِئَلّا تَقولوا يَومَ القِيامةِ إنّا كُنّا عن هذا غافِلين...» (اعراف ۱۷۲–۱۷۴). مقصودْ پیمانی است که حجّتِ توحید را بر آدمیان تمام می‌کند تا در قیامت عذرِ «غفلت» یا «تقلیدِ نیاکان» پیش ننهند. اما این «اخذِ میثاق» کجا و چگونه رخ داده است؟ سنتِ تفسیری راه‌های متعددی پیموده است.

روایتِ حدیثیِ مشهور می‌گوید: ذریهٔ آدم تا پایان دنیا به صورت «ذرّات» از صُلبِ او بیرون آورده شدند، مخاطبِ «ألستُ بربّکم» قرار گرفتند و همگی گفتند «بلی»؛ نخستین میثاقِ توحید چنین منعقد شد. در منابعِ اهل‌سنت روایات متعددی از عمر و ابن‌عباس نقل شده که خدا «پشتِ آدم را مسح کرد»، گروهی را برای بهشت و گروهی را برای دوزخ برگزید و این تقدیر با اعمالِ آنان در دنیا منطبق خواهد شد (حاکم، *مستدرک* ۵۹۳/۲؛ طبری، *جامع البیان* ۲۲۷/۱۳، ۲۳۴–۲۳۷؛ سیوطی، *الدر المنثور* ۶۰۰/۳–۶۰۱) .در روایات شیعه نیز مضمونِ پیش‌داشتِ ارواح و اخذِ میثاق پررنگ است: «إنَّ اللهَ خَلَقَ الأرواحَ قَبلَ الأبدانِ بألفَی عام» (بصائر، ۱۰۸/۱؛ بحار، ۱۴۳/۶۱)، و «أوّل ما أبدَعَ اللهُ... النُّفوسُ المُقدّسةُ... فأنطَقها بتوحیده» (صدوق، *الاعتقادات*، ص۴۷؛ بحار، ۶/۲۴۹). روایاتِ امام باقر(ع)/امام صادق(ع) می‌گوید: «أخرجَ مِن ظَهرِ آدم ذرّیتَهُ إلی یومِ القیامة... فعَرَّفَهُم و أراهم نَفسَه... ولولا ذلک لم یعرف أحدٌ ربَّه» (کافی ۱۳/۲؛ عیاشی ۴۰/۲)؛ و نیز «ثَبَتَتِ المعرِفةُ و نَسوا المُوَقَّت و سیذکرونهُ یوماً...» (علل الشرائع، ص۱۱۸؛ کشف الغُمّة ۲۱۵/۳؛ بحار ۲۶۰/۵.)

در برابرِ این تلقیِ لفظی–حدیثی، قرائت‌های دیگری عرضه شده است. برخی «ذَرّ» را به ذُرّیه (=فرزندان) به معنای عام گرفته‌اند، نه ذراتِ ریز؛ و اخذِ میثاق را مواجهه‌ای می‌دانند که در همین نشئه، «به زبانِ قال» از طریقِ پیامبران رخ می‌دهد. گروهی دیگر «عالمِ ذَرّ» را «عالمِ جنین» دانسته‌اند که در آن، اعطای قوای ادراک و استعدادِ توحیدْ پاسخِ «بلی» را «به زبانِ حال» رقم می‌زند. جمعی نیز سخن را تماماً تمثیلی می‌فهمند: آیه واقعِ خارجیِ یک صحنهٔ جمعیِ پیشازمینی را گزارش نمی‌کند، بلکه فطرتِ توحید و خطابِ مستمرّ نعمت و عقل به انسان را مَثَل می‌زند—انسان به فطرتِ خود لبّیک می‌گوید (زمخشری؛ بیضاوی؛ طوسی؛ سید قطب؛ شرف‌الدین؛ میرداماد؛ از معاصران: محمدتقی جعفری). از همین سنخ، تقریرِ استاد جوادی آملی است: «اذ» در آیه حفظ می‌شود، اما میثاق «به لسانِ عقل و وحی و با زبانِ انبیا» اخذ می‌گردد؛ عقل و وحی نسبت به تکلیف تقدّم دارند، پس پیمانْ واقعیتی پیشین نسبت به مرحلهٔ الزام است (*فطرت در قرآن*، ج۱۲، ص۱۲۲–۱۳۷.)

در افقِ فلسفی–تفسیریِ دیگر، علامه طباطبایی از دو نحوهٔ وجود برای اشیا سخن می‌گوید: وجودِ جمعیِ ملکوتی نزدِ خدا، و وجودِ تدریجیِ مُلکی در این نشئه. «عالمِ انسانیتِ دنیوی مسبوق به عالمی دیگر است که در آن، هیچ موجودی از ربّ محجوب نیست؛ اخذِ میثاق به آن بُعدِ ملکوتیِ انسان تعلّق دارد»؛ پس «اذ» یادآورِ حقیقتی پیشین است که با این نشئه متحد است و هرگاه انسان به آن التفات کند، آن معرفت را حفظ می‌کند) *المیزان* ۳۲۰/۸–۳۳۳ .(شهید بهشتی جمع‌بندیِ مُعتدلی می‌دهد: آیه از مرحله‌ای از هستیِ انسان خبر می‌دهد که در آن، اعتراف به ربوبیّت رخ داده—اعترافی با اثرِ دائمیِ

درونی برای «خدایابی»، نه آن‌چنان نیرومند که آدمی را برای همیشه مصون دارد؛ پس حجّتِ فطرت را استوار می‌کند و عذرهای تقلیدی را می‌بندد، بی‌آن‌که جزئیاتِ صحنه را روشن کند (*خدا در قرآن*، ص۵۳.)

این قرائت‌ها با نقد و گفت‌وگو همراه بوده است. بر روایتِ «اخراجِ از صُلبِ آدم» ایراد شده که ظاهرِ آیه «مِن بنی آدم... مِن ظُهورِهِم» است، نه «من ظهرِ آدم»، و التزام به آن صورتِ حدیثی شائبهٔ تناسخ می‌آورد (المیزان ۳۲۵/۸–۳۲۷). اشکالِ «فراموشیِ میثاق» نیز طرح شده: اگر آگاهانه و با حافظهٔ فعّال بود، چرا کسی امروز به یاد نمی‌آورد؟ پاسخ‌های کلاسیک یا به «نَسیانِ موقف و بقاءِ اصلِ معرفت» حواله می‌دهند («ثَبَتَتِ المعرِفة و نَسوا المُوَقَّت...»)، یا می‌گویند: معرفتِ موردِ اشاره «شهودی/حُضوری» و شخصانی است نه مفهومی–استدلالی؛ لذا منشأ آمادگیِ فطری و «لزومِ حجّت» است، نه جایگزینِ اختیار و تکلیف (مصباح یزدی، *معارف قرآن* ۱–۳۷/۲–۴۷) .از سوی دیگر، طرفدارانِ قرائتِ فطری–تمثیلی به کثرتِ مجاز در قرآن تمسک می‌جویند و «اذ» را نه لزوماً حکایتِ یک «گذشتهٔ زمانیِ دنیوی»، که نشانهٔ واقعیتی قطعی و پیشینی در نسبت با تکلیف می‌خوانند.

حاصل کار این‌که در روایتِ کلاسیک، «عالمِ ذَرّ» طیفی از فهم‌ها را دربر می‌گیرد: از گزارشِ حدیثیِ صحنه‌ای جمعی در پیش‌تاریخِ انسانی/ارواح، تا خوانشِ ملکوتیِ «وجودِ جمعی» و سرانجامِ تأویلِ فطری–تمثیلی که پیمان را همان حجّتِ عقل و وحی می‌داند. وجهِ مشترکْ یکی است: بستنِ راهِ عذر در قیامت و تثبیتِ «سابقهٔ معرفت» در نهادِ آدمی—خواه به زبانِ قالِ عالمِ ملکوت، خواه به زبانِ حالِ فطرت، خواه به لسانِ عقل و وحی در تاریخِ نبوت.

در خوانش دیانت بهائی، «عالمِ ذرّ» نه صحنه‌ای پیش‌تاریخیِ جمعی در بیرونِ این عالم، بلکه دو لایهٔ به‌هم‌پیوسته از حقیقت است: لایهٔ هستی‌شناختیِ آن، «حقایق و تعیّنات و تشخّصات و استعداد و قابلیّاتِ انسان در مِرآتِ علمِ الهی» است؛ چون قابلیّات گوناگون است، هر یک اقتضایی دارد و همین «اقتضاء» عینِ قبول و استدعاست (امر و خلق، ج۲، ۶۹ – عالم ذرّ»: «عالم ذرّ... حقایق و تعیّنات... در مرآت علم الهی است... هر یک اقتضائی دارد...»). لایهٔ تاریخی–هرمنوتیکیِ آن با «یومِ ظهور» گره می‌خورد: در بعثتِ انبیا «کلّ خلق در صقعِ واحدند» و چون «کلمه» القا می‌شود و مظهر به زبانِ «أَلَسْتُ بربّکم» ندا می‌کند، تمایز پدید می‌آید؛ «هر نفسی بقولِ بَلی فائز شد... قبل از القای کلمه، کلّ در مقامِ واحد مشاهده می‌شوند و بعد از آن اختلاف اظهار می‌شود»؛ پس «عالم ذرّ» در این افقْ به خودِ صحنهٔ دعوتِ مظهر و پاسخِ آزادانهٔ انسان‌ها در همین عالمِ مُلک اشاره دارد، نه به یک محفلِ جسمانیِ پیشین (بهاءالله، «لوح در جوابِ جنابِ ابوالفضائل»: «عالم ذر هم که مشهور است در بعثت انبیا بوده... در حین ظهور کل خلق در صقع واحدند... الست بربکم...»).

همین منطق، معناهایِ «عهدِ پیشین» و «قبولِ رسالت» را نیز روشن می‌کند: نفوسِ مقدّسه—به تعبیر حضرت عبدالبهاء—«در عالمِ ذر، در عالمِ ارواح، پیش از آمدن به این عالم ناسوت، به کمالِ میل و رغبت، جمیع بلایا را در سبیلِ حق قبول نمودند»؛ از این‌رو چون ظهور کردند «خود را تسلیم در دستِ اعدا نمودند» و هر چه از ایذا بر «اجساد و

اعضاء و جوارح»شان بود، تحمّل کردند (مجموعهٔ الواح، طبع مصر، ص ۳۴۳). پس «میثاقِ ذرّ» در قرائت بهائی به جای یک یادِ محوشدهٔ حسّی، به «پیش‌قبولِ روحانیِ رسالت» و وفای عملیِ آن در تاریخِ ظهور تعبیر می‌شود.

برای فهمِ نسبتِ «ذرّ» و «دورِ ظهور»، عبدالبهاء از تصویرِ بذر و درخت بهره می‌گیرد: «در فجرِ ابداع، کلمهٔ جامعه اختراع در هیکلِ انسانی تحقّق یافت... حال عالمِ حُبّه است؛ عنقریب از این حبّه شجرِ عظیم بروید... مبدأِ کون و عالمِ ذرّ آن کور است»—یعنی آغازِ هر *کور/دور*، »مرحلهٔ بذر» است که در آن حقیقتِ کلّ دور به اجمال حاضر است و سپس در طولِ ظهور، همهٔ شئون به تفصیل پدیدار می‌شود («وَ تَرَی الأرْضَ هامِدَةً فَإذا أَنزلنا عَلَیها الماء اهتزّت و ربَت...») (مکاتیب عبدالبهاء، ج۸، ص۱۴۰). بدین‌سان «عالمِ ذرّ» نامِ «آغازِ اجمالیِ دور» نیز هست: جایی که «کلمهٔ جامعه» به قوّه حاضر است و آنگاه در تاریخ به فعل می‌آید.

نتیجهٔ روش‌شناختی روشن است: «عالم ذرّ» را باید هم‌زمان در سه نسبت دید—۱) نسبت با علمِ احاطیِ الهی و «اقتضایِ استعدادها» (امر و خلق، ج۲)؛ ۲) نسبت با «یومِ ظهور» که در آن «ألست» به زبانِ مظهر جاری می‌شود و پاسخِ «بلی/لا» سرنوشت‌ها را رقم می‌زند (لوح ابوالفضائل)؛ ۳) نسبت با «مرحلهٔ بذرِ دور» که اجمالِ همهٔ تفاصیلِ بعدی را در خود دارد (مکاتیب، ج۸). از این منظر، «میثاقِ ذرّ» نه افسانه‌ای دوردست، که حقیقتی زنده و اکنون‌مند است: هر ظهور، صحنهٔ تازهٔ «ذرّ/ألست» است؛ هر دل آینه‌ای در «صقعِ واحد» که با رو کردن به آفتابِ ظهور مستشرق می‌شود و با اعراض، خود طالع و غارب می‌گردد—و عزّتِ هر شیء در آن است که به ثمرهٔ وجودش برسد: «فوزِ بلقاءالله و ایمان به آیاتِ او»، زیرا «کلّ بارادهٔ الله خلق شده‌اند و از مبدأِ واحد آمده‌اند؛ کل از او بوده و رجوع کل به او خواهد بود» (همان لوح.)

عمر نوح

در روایتِ کتابِ مقدّس و قرآن، گزارشِ عمرِ حضرت نوح(ع) از دو منظرِ مکمل طرح شده است. «سِفرِ پیدایش» عمرِ زیستیِ او را در سه گرهٔ زمانی روشن می‌کند: «نوح پانصد ساله بود که سام و حام و یافث را آورد» (پیدایش ۵: ۳۲)، «و نوح ششصد ساله بود که آبِ طوفان بر زمین آمد» (پیدایش ۷: ۶)، و «نوح بعد از طوفان سیصد و پنجاه سال زندگی کرد... تمامی روزهای نوح نه‌صد و پنجاه سال بود که مُرد» (پیدایش ۹: ۲۸–۲۹). بر این مبنا، مجموعِ عمرِ نوح ۹۵۰ سال است و او در شمارِ معمرّانِ سلسلهٔ آدمی جایگاهی ممتاز می‌یابد.

در قرآن، تکیه بر «مدّتِ دعوت» است نه بر «مجموعِ عمر»: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ثُمَّ نَجَّيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ...» (عنکبوت ۱۴–۱۵). چون قرآن جز این ۹۵۰ سالِ اقامت و دعوت را معیّن نکرده، سخنی از کلِّ عمر به صراحت نیامده و همین سکوت، منشأ اختلافِ روایات در مقدارِ سال‌های زندگی او شده است. در منابع تاریخی و اخباری، دامنهٔ اقوال فراخ است—از حدودِ ۹۳۰ تا ۲۵۰۰ سال—و تفصیلِ عمرِ پیش و پس از طوفان نیز گوناگون گزارش شده است (نگاه کنید: قطب راوندی، «قصص الأنبیاء»؛ نعمت‌الله جزایری، «النور المبین»؛ طبری، «تاریخ طبری»؛ ابن‌سعد، «الطبقات الکبری»؛ مستوفی، «تاریخ گزیده»؛ ابن‌کثیر، «قصص الأنبیاء»؛ مقدسی، «آفرینش و تاریخ»). در میان این اقوال، نعمت‌الله جزایری بر پایهٔ اخبار شیعه، عمرِ نوح(ع) را ۲۵۰۰ سال دانسته است («النور المبین»). علامهٔ طباطبایی نیز با تمسّک به نصِّ قرآنیِ ۹۵۰ سال دعوت، «عمرِ بسیار دراز» را امری طبیعی می‌شمارد—نه معجزه و نه تفاوتِ مقیاسِ سال—و می‌گوید دلیلی بر استحالهٔ چنین عمری در کار نیست («المیزان»، ج۱۰، ص۲۷۱). از همین‌رو در ادبیاتِ مهدوی، «عمرِ درازِ نوح» به‌عنوان نمونه‌ای برای امکانِ عمرِ طولانی یاد شده و میانِ رسالتِ فراگیر، تأخیرِ فرج و هلاکتِ کافران، شباهت‌هایی میانِ نوح(ع) و قائم(عج) آمده است (علائی‌نژاد، «شباهت‌های امام زمان(ع) با ائمهٔ معصومین و انبیاء(ع)»)، و نیز برای طبیعی‌بودنِ عمرِ حضرتِ حجّت(عج) به عمرِ نوح احتجاج کرده‌اند (قزوینی، «امام مهدی(ع) از ولادت تا ظهور»؛ رضوی، «امام مهدی(عج)»؛ رضوانی، «وجود امام مهدی(ع) از منظر قرآن و حدیث»؛ نظری‌منفرد، «امام مهدی(عج) از تولد تا رجعت»؛ امینی‌گلستانی، «سیمای جهان در عصر امام زمان(عج)»).

در روایات شیعی، تفصیل‌های دیگری نیز آمده است. از امام صادق(ع) نقلی مشهور است که مجموعِ عمرِ نوح(ع) را «دو هزار و سیصد سال» می‌شمارد: هشتصد و پنجاه سال پیش از بعثت، نهصد و پنجاه سال در میان قومش به دعوت پرداخت، و پانصد سال پس از فرود آمدن از کشتی زیست؛ سپس در لحظهٔ وفات گفت: «تمام این عمر برای من چون رفتن از آفتاب به سایه بود»، و ملک‌الموت جانش را ستاند (روایت منسوب به امام صادق(ع)). در نقلی دیگر آمده است که نوح(ع) پس از طوفان «پنجاه سال—و به روایتی پانصد سال—» عمر کرد و جبرئیل(ع) فرمان وصایتِ «اسم اکبر» و «میراث علم» را به فرزندش «سام» ابلاغ نمود؛ نوح(ع) امت را به ظهورِ پیامبری به نام هود(ع) بشارت داد و سفارش کرد هر سال وصیت‌نامه را بخوانند (مجلسی، «بحارالأنوار»، ج۱۱، ص۲۸۸–۲۸۹).

چهرهٔ زاهدانهٔ زیستِ او نیز در منابع اخلاقی نقش بسته است: «لباسش از مو و غذایش جو بود» (حسن‌بن‌فضل طبرسی، «مکارم الأخلاق»)، «۱۴۰۰ سال در سرپناهی از پشم زیست و خانهٔ گلین نساخت» و چون اجازهٔ ساخت گرفت، خانه‌ای بنا کرد که نیمی در سایه و نیمی در آفتاب بود؛ همان‌جا در آستانِ مرگ گفت: عمرم همچون گذر از آفتاب به سایه گذشت (ورّام بن ابی فراس، «تنبیه الخواطر»؛ نعمت‌الله جزایری، «الأنوار النعمانیة»).

بدین‌قرار، «پیدایش» عمرِ زیستیِ نوح را ۹۵۰ سال گزارش می‌کند؛ قرآن بر ۹۵۰ سالِ «لبث و دعوت» تصریح دارد و دربارهٔ مجموعِ عمر ساکت است؛ و میراثِ تاریخی/روایی—خاصّه در سنتِ شیعی—از عمرهای درازتر سخن می‌گوید و آن را در منطقِ قدرتِ الهی و سنّتِ هدایت قابل‌قبول می‌داند. تفاوتِ این لحن‌ها تعارض نیست؛ اختلافِ زاویهٔ نگاه است: کتابِ مقدس «عددِ زیست» را می‌نگارد، قرآن «بردِ دعوت» را، و روایتْ حکمتِ زیستِ طولانیِ پیامبری را که «صبح امیدِ شب و شب امیدِ صبح نداشت» و تا پایان، دعوت را وانگذاشت.

در خوانش بهائی، گزارشِ «نهصد و پنجاه سال» دربارهٔ نوح، عددیِ خشک و تقویمی به شیوهٔ امروز نیست؛ زبانِ وحی در این‌جا بر «درازا و شدّتِ دورهٔ دعوت و رنج» انگشت می‌گذارد و سنجشِ سال نیز تابعِ عرف‌های گوناگونِ زمانه است. حضرت بهاءالله در *کتاب ایقان*، سیمایی فشرده و پرمعنا از آن دوره می‌آفرینند: «و از جمله انبیاء نوح بود که نهصد و پنجاه سال نوحه نمود و عباد را به وادیِ ایمنِ روح دعوت فرمود و احدی او را اجابت ننمود... و هر روز آن‌قدر ایذاء و اذیّت بر آن وجود مبارک وارد می‌آوردند که یقین بر هلاکت او می‌نمودند... تا آن‌که باقی نماند از برای آن حضرت مگر چهل نفس یا هفتاد و دو... تا آن‌که بالاخره نداءِ "رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيّاراً" از جان برکشید.» این بیان، هم «امتداد» را می‌نمایاند و هم «رنجِ سربه‌طوفانِ تمسخر و اعراض» را—همان‌گونه که آیهٔ «وَ كُلَّما مَرَّ عَلَيهِ مَلَأٌ مِن قَومِهِ سَخِروا مِنهُ...» حکایت می‌کند—تا پیامِ اصلی بر جا بماند: پایداری یک رسول در دعوت به «وادیِ ایمنِ روح» (*کتاب ایقان*.(

اما «سال» در آن گزارش، لزوماً «سالِ شمسیِ ۳۶۵ روزهٔ امروز» نیست. حضرت عبدالبهاء در لوحی، صریح یاد می‌کنند که در ازمنهٔ قدیم «سِنین مختلف» بوده: «بعضی یک دورهٔ ماه را یک سال می‌شمردند و بعضی دورِ آفتاب را و همچنین دورِ هر یک از سیّارات را یک سال می‌نامیدند... سنهٔ قمری، سنهٔ شمسی، سنهٔ زهری، سنهٔ عطاردی، سنهٔ مریخی، سنهٔ مشتری، سنهٔ زحلی...»؛ سپس می‌افزایند که اصلِ «حیات» روشن است و «اجسامِ پیشینیان» نیز به سبب معیشتِ بسیط، قوّی‌تر بوده است) *مائدهٔ آسمانی*، ج۲، ص۱۴۴). از همین رهنمود فهمیده‌اند که اگر «۹۵۰ سال» در عرفی، «۹۵۰ دورهٔ ماه» بوده باشد، آن رقم با محاسبهٔ امروزی تقریباً به درازای یک عمرِ انسانی می‌رسد؛ چنان‌که توضیحی تحلیلی این مقدار را حدود «۷۹ سال قمری» یا «نزدیک به ۷۷ سال شمسی» برآورد کرده است) *پیام بهائی*، ش ۱۳۰، سپتامبر ۱۹۹۰، ص۳۱.(

از سوی دیگر، حضرت ولیّ‌امرالله تصریح می‌فرمایند که «سنواتِ مربوط به زندگی و عمرِ حضرت نوح از نوعِ سال‌هایی که ما می‌شماریم نبوده است» و چون در آثارِ معتبر تصریح نشده که این «سال‌ها» به معنای «مدّتِ شریعت» گِرفته شود، ما مجاز نیستیم آن را چنین تفسیر کنیم) *انوار هدایت*، ص۶۱۹). بدین‌قرار، متنِ بهائی نه به «اعجازِ زیست‌شناختیِ عمر»، و نه به «تأویلِ قطعیِ عدد به طولِ دیانت» حکم می‌دهد؛ بلکه به دو اصل وفادار می‌ماند: نخست، تبیینِ عرف‌های گوناگونِ

سنجشِ سال در روزگارانِ قدیم؛ و دوم، انگشت‌نهادن بر پیامِ معنویِ قصّه—پایداریِ رسولی که «نهصد و پنجاه سال نوحه نمود» یعنی طیّ دوره‌ای بس دراز، در برابر موجِ تمسخر و اعراض، دعوتِ روحانی را بی‌وقفه پی گرفت و سرانجام، نجاتِ اهلِ سفینه، آیتِ جهانیان شد.

حاصلِ جمع این ملاحظات در خوانش بهائی چنین است: «۹۵۰ سال» نشانِ «درازای رسالت و شدّتِ محنت» است؛ سنجشِ سال نیز، بسته به عرفِ تقویمی، متفاوت می‌شود. با این فهم، گزارش‌های کتاب مقدّس و قرآن، نه متعارض، که هم‌ناظر به یک حقیقت‌اند: رسالتی ممتد، اقبالی اندک، تمسخری بسیار، صبری عظیم—و پیروزیِ محتومِ امرِ خدا.

غدیر خُم، به‌روایتِ همگانیِ شیعه و سنّی، نقطهٔ اوجِ حَجّةالوداع و ختمِ رسمیِ مأموریتِ نبوی در امرِ ولایت است: هجدهمِ ذی‌الحجّهٔ سالِ دهمِ هجری، کاروانِ پیامبر اکرم(ص) پس از اعمالِ حج میانِ مکّه و مدینه در «غدیر» فرود آمد. به فرمانِ «آیهٔ تبلیغ» . «یا أَیُّهَا الرَّسولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَیکَ مِن رَبِّکَ... وَاللّهُ یَعصِمُکَ مِنَ النّاس» (مائده: ۶۷) . دستور توقف عمومی داده شد تا پیش‌روان بازگردند و عقب‌ماندگان برسند (نک: طبرسی، الاحتجاج؛ طوسی، تهذیب الأحکام؛ طبری، تاریخ الطبری؛ حلبی، السیرة الحلبیة). پیامبر(ص) پس از نمازِ ظهر بر جهازِ شتران منبری ساختند و «خطبهٔ غدیر» را ایراد فرمودند: نخست به «ثقلین» وصیت کردند: «کتابِ خدا» و «عترت»، سپس با طرحِ پرسشِ قرآنیِ ولایت . «اَلنَّبِیُّ أَوْلیٰ بِالمؤمنینَ مِن أَنفُسِهِم» (احزاب: ۶) . از مردم اقرار گرفتند که «من نسبت به شما از خودِ شما سزاوارترم» (نک: مجلسی، بحارالأنوار). آنگاه دستِ امیرالمؤمنین(ع) را چنان بالا بردند که سپیدیِ زیرِ بغلِ هر دو دیده شد و فرمودند: «مَن کُنتُ مَولاهُ فَهذا علیٌّ مَولاه»؛ و به دُعای خاتمه تأکید کردند: «اللّهمَّ والِ مَن والاهُ، و عادِ مَن عاداهُ، و انصُر مَن نَصَرهُ، و اخذُل مَن خَذَله» (مجلسی، بحارالأنوار؛ نیز: ابن ماجه، سنن؛ ترمذی، الجامع؛ حاکم نیشابوری، المستدرک). هنوز جمع متفرّق نشده بود که «آیهٔ اِکمال» فرود آمد: «الیَومَ أکمَلتُ لَکُم دینَکُم وَ أتمَمتُ عَلَیکُم نِعمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ الإسلامَ دیناً» (مائده: ۳)، و بدین‌سان پیامِ ولایت در متنِ دین تثبیت شد (نک: طوسی، التبیان؛ طباطبایی، المیزان؛ واحدی، أسباب النزول؛ حاکم حسکانی، شواهد التنزیل).

در روایت‌ها آمده است که پیامبر(ص) برای علی(ع) خیمه زدند، و مسلمانان . حتی همسرانِ پیامبر . دسته‌دسته آمدند و به عنوان «أمیرالمؤمنین» تهنیت گفتند؛ از جمله عمر بن خطاب که گفت: «بَخٍ بَخٍ لَکَ یا ابنَ أبی‌طالب؛ أصبحتَ مَولایَ وَ مَولیٰ کلِّ مُؤمِنٍ و مُؤمِنة» (مفید، الإرشاد؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد). شمارِ حاضران را از ده‌هزار تا ۱۲۰هزار نوشته‌اند؛ برآوردِ حداقلیِ «ده‌هزار» با گنجایشِ محل و احوالِ سفر سازگارتر دانسته شده است (امام، بررسیِ تعداد جمعیتِ حاضر در غدیر)، اما اصلِ حضورِ گسترده و نقلِ بی‌واسطهٔ صحابه‌ای چون سلمان، ابوذر، زبیر، جابر، عباس، عثمان، عمر، عایشه و ابوهریره در منابعِ هر دو مکتب محفوظ است (قمی، تفسیر القمی؛ عیاشی، تفسیر العیاشی؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة؛ ابن عقده، کتاب الولایة؛ جزری شافعی، أسنی المطالب؛ جوینی، فرائد السمطین). برخی مفسران نزولِ «سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ...» (معارج: ۱–۲) را نیز به اعتراضِ نعمان بن حارثِ فِهری پس از اعلانِ ولایت پیوند داده‌اند (طبرسی، مجمع البیان؛ قرطبی، الجامع).

از آن پس، اهل‌بیت(ع) بارها به «حدیثِ غدیر» احتجاج کردند؛ امیرالمؤمنین(ع) در «یومِ رَحبه» شاهدانِ غدیر را فراخواند و حجّت را استوار ساخت، و حضرت فاطمه(س) در خطبه‌اش به نصِّ غدیر تصریح نمود (امینی، الغدیر؛ طبرسی، الاحتجاج). «الغدیر» اثرِ علامه امینی، شبکهٔ راویانِ حدیثِ غدیر را در چهارده قرن می‌کاود: ۱۱۰ صحابی، ۸۴ تابعی، و ده‌ها محدّث در هر قرن تا عصر حاضر، که تواترِ مضمونِ «من کنت مولاه» را نشان می‌دهد (امینی، الغدیر). سنتِ اسلامی نیز این روز را عیدِ اکبر دانسته است: «عیدُ اللّهِ الأکبر» به تعبیرِ امام صادق(ع) . «روزِ عهد و میثاق» در زمین و «روزِ پیمانِ

محکم» در آسمان (حرّ عاملی، وسائل الشیعة؛ طوسی، مصباح المتهجّد). از پیامبر(ص) نقل شده: «یَومُ غَدیرِ خُمّ أفضَلُ أعیادِ أُمّتی...»؛ و در روایاتِ اهل‌سنّت نیز فضیلتِ روزهٔ این روز آمده است (صدوق، أمالی؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد). شاعرانِ بسیار، از عهدِ علی(ع) تا امروز، غدیر را ستوده‌اند، و در تاریخ نیز بیعت‌هایی در این روز ثبت است (شریف رازی، گنجینهٔ دانشمندان؛ ابن خلکان، وفیات الأعیان).

غدیر، در جمع‌بندی، رخدادی است با سه بُعدِ به‌هم‌پیوسته: (۱) نصِّ قرآنیِ «ابلاغ» و «اکمال»، (۲) اعلانِ علنیِ «ولایت/مولویّت» با بیعتِ عمومی، و (۳) تواترِ تاریخی/حدیثی در دو مدرسه. از این‌رو، نه فقط رویدادی در مسیرِ بازگشت از حج، که «قوامِ ولایت» در تداومِ رسالت است: «حاضران به غایبان برسانند»؛ پیامی که تا امروز، کانونِ استدلالِ کلامی، الهامِ ادبی، و شادمانیِ دینیِ مسلمانان ـ به‌ویژه شیعیان ـ در «عیدِ غدیر» مانده است.

دیدگاه آئین بهائی روشن است، حضرت عبدالبهاء در لوح آقا محمّد علی کاشانی نازل قوله الاحلی: "از غدیر خم سؤال شده بود حکایت غدیر خم اینست که در حجّة الوداع حضرت رسول در غدیر خم که منزلی از منازل مابین مدینه و مکّه است کمربند حضرت امیر را گرفتند و بلند فرمودند و گفتند ایّها النّاس من کنت مولاه فهذا علی مولاه اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله بعد حضرات حاضرین جمیع اذعان و تمجید نمودند حتّی عمر بخّ بخّ لک یا علی لقد اصبحت مولای و مولی کلّ مؤمن و مؤمنة گفت ولی بعد فراموش نمودند". (امر و خلق، ج۲، طبع آلمان، ص۲۲۰/ مائده آسمانی جلد ۲، صفحه ۱۴)

قبر

در فرهنگ دینی، «قبر» تنها «جای دفنِ بدن» نیست؛ نامِ رمزیِ «منزلِ نخستِ آخرت» و نشانه‌ای از «برزخ» است؛ مرحله‌ای میانِ دنیا و قیامت که در آن حقیقتِ ایمان و عملِ انسان آشکار می‌شود، خواه مرده در خاک دفن شود، خواه در دریا ناپدید گردد یا جسدش بسوزد. لغویان «قبر» را خانهٔ دفنِ جسد دانسته‌اند (لسان‌العرب، مادّهٔ «قبر»)، و محدّثان—به‌ویژه علامه مجلسی—تصریح کرده‌اند که مقصود بسیاری از روایات از «نعیم/عذاب قبر»، تعلّقِ روح به «بدنِ مثالیِ لطیف» و بهره‌مندی یا رنجِ او در عالم برزخ است؛ تعبیرهایی چون گشایش و تنگیِ قبر، سؤالِ قبر، دیدارِ اولیای الهی و... بر همین مبنا فهم می‌شود (بحارالأنوار، ج۶، ص۲۷۰؛ نیز: نثرِ طوبی، ج۲، ص۲۸۱).

قرآن کریم این منزل را یاد می‌کند: «قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست، و خدا کسانی را که در گورها هستند برمی‌انگیزد» (حج/۷). «و چون قبرها زیر و رو شوند» (انفطار/۴). «هرگز بر هیچ‌یک از آنان نماز مخوان و بر گورش نایست؛ زیرا به خدا و پیامبرش کافر شدند و در حال فسق مُردند» (توبه/۸۴). «سپس او را میراند و در گورش نهاد» (عبس/۲۱). و درباره فاصلهٔ دنیا تا برانگیخته‌شدن می‌فرماید: «در پسِ آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون/۱۰۰).

از پیامبر اکرم(ص) آمده است: «قبر، نخستین منزلِ آخرت است؛ اگر کسی از آن به سلامت گذشت، منازلِ پس از آن آسان‌تر است، و اگر نگذشت، دشواریِ مراحلِ بعد کمتر از آن نیست» (بحارالأنوار، ج۶، ص۲۴۲). و نیز فرمود: «سرآغاز عدالتِ آخرت، قبرهاست؛ که در آن شریف و وضیع شناخته نمی‌شود» (الجعفریات، ص۲۰۵). در بیانی تکان‌دهنده فرمود: «من هیچ منظره‌ای ندیدم مگر آنکه قبر از آن هولناک‌تر است» (تنبیه‌الخاطر، ج۱، ص۲۸۴). روایتی دیگر قبر را چنین زبان‌دار می‌نماید: «من خانهٔ غربت‌ام، خانهٔ تنهایی‌ام، خاکدانم و خانهٔ کرم‌ها؛ مؤمن را خوش‌آمد می‌گویم و فاجر و کافر را نه» (الترغیب والترهیب، ج۴، ص۲۳۷).

امیرالمؤمنین(ع) هشدار می‌دهد: «مرگِ پدرانتان را به یاد آورید... به‌زودی به منزلگاهی ژولیده و جایگاهی غبارگرفته می‌روی و در لحدت بر گونه‌ات خوابانده می‌شوی... تا آن‌گاه که از گورها بیرون آیی و به عرصهٔ محشر روانه شوی» (بحارالأنوار، ج۷۷، ص۳۷۱). و نیز: «فخر بفکن و کبر بگذار و گور خود را به یاد آر؛ که گذرگاه تو همان‌جاست» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۳). و باز فرمود: «اگر آنچه رفتگان شما دیده‌اند، شما هم می‌دیدید، بی‌تاب می‌شدید و فرمان می‌بردید؛ اما آنچه آنان دیده‌اند از شما پوشیده است و زود باشد که پرده فرو افتد» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰). در نکوهشِ غفلت از عذابِ قبر نیز آمده است: «زندگیِ تنگی که خدا دشمنش را از آن ترسانیده، عذابِ قبر است» (الأمالی للطوسی، ص۲۸).

پیوند «سؤالِ قبر» با استواریِ مؤمن، تفسیر نبوی از آیهٔ «خداوند مؤمنان را با سخنِ استوار در زندگیِ دنیا و آخرت پایدار می‌دارد» است؛ مراد از «آخرت» در این آیه، همان پرسش در قبر است (بحارالأنوار، ج۶، ص۲۲۸). صورتِ سؤال چنین گزارش شده است: مرده—که هنوز صدای گام‌های تشییع‌کنندگان را می‌شنود—نشانده می‌شود و از او می‌پرسند: پروردگارت کیست؟ دینت چیست؟ این مردی که در میان شما برانگیخته شد کیست؟ مؤمن می‌گوید: پروردگارم خداست، دینم اسلام

است و محمد فرستادهٔ خداست؛ پس به او جایگاهِ بهشتی نشان داده می‌شود. کافر یا منافق می‌گوید: نمی‌دانم؛ همان را می‌گفتم که مردم می‌گفتند (الترغیب والترهیب، ج۴، ص۳۶۳ و ۳۶۵؛ نیز نک: نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۸۳).

دامنهٔ این پرسش عام نیست؛ «در قبر تنها از کسی سؤال می‌شود که مؤمنِ ناب یا کافرِ ناب باشد؛ دیگران وانهاده می‌شوند» (الکافی، ج۳, ص۲۳۶؛ بحارالأنوار، ج۶، ص۲۳۵). در مکتبِ اهل‌بیت(ع)، «ولایت» در کنارِ ارکانِ عمل موضوعِ پرسش است: «از مرده در قبر دربارهٔ پنج چیز سؤال می‌شود: نماز، زکات، حج، روزه و ولایتِ ما اهل‌بیت. ولایت رو به چهار رکنِ دیگر می‌کند و می‌گوید: هر نقصی در شماست، تکمیلش با من است» (الکافی، ج۳، ص۲۴۱). و از کارهای یاری‌گرِ مؤمن در آن منزل آمده است: «چون مؤمن به قبر درآید، نماز در سمت راست اوست، زکات در سمت چپ، نیکوکاری سایه بر او می‌افکند و صبر در گوشه‌ای می‌ایستد؛ اگر نماز و زکات و نیکوکاری از حمایت درماندند، صبر به یاری‌اش می‌آید» (الکافی، ج۲، ص۹۰). نیز تذکار داده‌اند: «دو رکعت نماز ساده که شما سبک می‌شمارید، برای صاحب این قبر دوست‌داشتنی‌تر از همهٔ دنیای شماست» (تنبیه‌الخاطر، ج۲، ص۲۲۵).

نمونه‌ای از نقشِ «اعتقادِ درست» در قبر را شیعیان در داستانِ علی‌بن‌أبی‌حمزه، سرِ واقفیّه، نقل کرده‌اند: از او در قبر دربارهٔ امام پس از موسی‌بن‌جعفر(ع) پرسیدند؛ گفت: نمی‌شناسم؛ و همان‌جا به کیفرِ انحراف گرفتار شد (بحارالأنوار، ج۶، ص۲۴۲). و از پیامبر(ص) در تسلّی به بازماندگان نیز رسیده است که برای ناتوانانِ اهل ایمان، از خدا پناه از فشارِ قبر خواستند؛ دربارهٔ دخترشان رقیّه(س) فرمودند: «خدایا! او را از فشارِ قبر نگاه دار» (الکافی، ج۳، ص۲۴۱).

بنابراین، «قبر» در منطقِ قرآن و حدیث، خانهٔ گذر و آینهٔ حقیقتِ باطنِ انسان است؛ نه صرفاً حفره‌ای در خاک. آیات، بر «برخاستنِ مردمان از گورها» و «برزخ تا روزِ بعث» دلالت دارد (حج/۷؛ انفطار/۴؛ مؤمنون/۱۰۰؛ توبه/۸۴؛ عبس/۲۱). روایات، آن را «نخستین منزلِ آخرت»، «سرآغازِ عدالت»، «خانهٔ غربت یا باغی از باغ‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های آتش» خوانده‌اند (بحارالأنوار، ج۶، ص۲۴۲؛ الجعفریات، ص۲۰۵؛ الترغیب والترهیب، ج۴، ص۲۳۷). و سرانجام، معیارِ رستگاری در آن منزل، همان ایمانِ صادق، ولایتِ حقّه و عملِ صالحی است که به یاریِ صبر و برّ و نماز و زکات انسان را در «سؤالِ قبر» استوار می‌دارد.

در خوانش دیانت بهائی—بر پایهٔ نصوص «کتاب بیان» از حضرت باب—«قبر» حقیقتی روحانی است. حضرت باب توضیح می‌دهند که برای هر روح «قَبری در حدّ مکان خود مقدّر است» و سرنوشت آن، با «ظهور شجرهٔ حقیقت» گره می‌خورد؛ یعنی هرگاه مظهر الهی قیام کند، «بعثِ او بعثِ همه است، حشرِ او حشرِ همه و خروجِ او از قبرِ خویش، خروجِ همه از قبورِ خویش». به تعبیر دیگر، قیامتِ حقیقی و «خروج از قبر» همان تبدیلِ باطنیِ انسان‌ها در نسبت با وحی زنده است: هر که به آیات الهی در ظهور تازه اقبال آورد، از قبرِ غفلت برون می‌آید و هر که روگردانَد، در همان گورِ معنوی می‌ماند.

»قبر» در این بیان، جای پرسش و داوری نیز هست؛ اما نه بیرون از انسان، بلکه «در جوهر امکان»، در همان نقطه‌ای که حقیقتِ انسان با «ذِکرِ نخستین» (کلمهٔ الهی) روبه‌رو می‌شود. سؤال از ایمان به خدا و پذیرش آیات روز، از همین‌جا آغاز

می‌شود و به شئون بی‌پایان زندگی سرایت می‌کند. امروز، می‌فرمایند، اگر از هر نفسی دربارهٔ «ایمان به خدا و آیات او در بیان» پرسیده شود و او اجابت کند، «قبرش آکنده از نور می‌گردد و فرشتگان رحمت بر او نازل می‌شوند»؛ و اگر سرباز زند، «قبرش از آتش پُر می‌شود و مظاهر نقمت بر او فرود می‌آیند». مقصود از «بازگشتِ فرشتگان به سوی خدا» در این پرسش‌گری نیز بازگشتِ «ادلّاء» و راه‌نمایان به «من یظهره الله» است؛ زیرا طریقِ وصول به ذاتِ غیب—در بدو و عود—جز از مجرای مظهرِ الهی ممکن نیست.

در همین افق، حضرت باب از دو سویِ دائمیِ تاریخِ ایمان سخن می‌گویند: «شجرهٔ اثبات» و «شجرهٔ نفی». هر خیر و نور، نهایتاً به «اوّلِ مؤمنان» در هر ظهور و به خدا راجع می‌شود؛ و هر شرّ و نفی، به «دومین حرفِ نفی» و جریانِ انکار منسوب می‌گردد. این نسبت فقط یک حادثهٔ مقطعی نیست؛ «اگر هزار سال بعد نفسی حزنی بر نفس دیگر نهد، از اثر همان نفیِ نخستین است»، چنان‌که همهٔ خیرها امتدادِ همان «آریِ نخستین» به دعوت الهی است. پس «قبرِ کلّی» یعنی وضعیتِ مشترکِ ارواح در نسبت با درختِ اثبات یا نفی، و «قبرِ جزئی» یعنی حالِ هر فرد در حدّ مقام خویش. از همین روست که می‌فرماید: اگر مؤمنی بر خاک نشیند، «آن قطعه از زمین، رضوان می‌شود»، و اگر دونِ ایمان باشد، «همان زمین، نار می‌گردد»؛ یعنی بهشت و دوزخ و قبر، پیش از آن‌که بیرون از ما باشند، در کیفیتِ پیوندِ ما با وحیِ حاضر شکل می‌گیرند.

پیوند قبر با توالیِ ظهورها نیز روشن است: مؤمنانِ هر دوره در «جنّتِ همان عهد» متنعم‌اند؛ امّا با طلوعِ ظهورِ تازه، میزان دگرگون می‌شود. اهلِ انجیل تا پیش از بعثتِ پیامبر اسلام(ص) در جنّت بودند و با بعثتِ قرآن—اگر ایمان نمی‌آوردند—«حکم نار» دربارهٔ ایشان جاری می‌شد، مگر آن‌که «من شاء الله» به هدایت نو اقبال کنند. همین قاعده برای اهلِ قرآن در روزگارِ بیان، و برای اهلِ بیان در یومِ «من یظهره الله» جاری است: «اگر کسی پس از ظهورِ او—حتی به اندازهٔ گفتنِ یک «بَلی» یا اشاره‌ای صادقانه—اقرار کند که او حق است، ثمرهٔ بیان برای او حاصل می‌شود؛ و اگر بی‌ایمان از دنیا رود، رایحه‌ای از بهشت نمی‌چشد تا ایمانِ تازه را دریابد». بر همین قیاس، «هیچ مؤمنی نیست که روحش قبض شود مگر آن‌که قبرش روضه‌ای از ریاضِ جنّت گردد و آنچه دوست می‌دارد نزد او مهیّا باشد.«

حضرت باب تأکید می‌کنند که این معانی هرگز به «تناسخ» یا جابه‌جاییِ ارواح میانِ افراد نمی‌انجامد: «ارواح از مکانِ خود تجاوز نمی‌کنند»؛ هر روح در حدّ مقام خویش می‌ماند، و «تعینِ نور یا نار» از نسبتِ همان روح با کلمهٔ الهی پدید می‌آید. نیز می‌فرمایند: در وقتِ مرگِ مؤمن، «ملائکهٔ تسبیح‌گو و تقدیس‌گر» او را به «محلّ اعلی از جنّت» می‌برند تا اندوهی نبیند؛ امّا اگر کسی بی‌ایمان به بیان از دنیا برود، قلم از شرحِ نقمت‌هایی که بر او می‌رسد «خائف» است. معیار همواره واحد است: ایمانِ صادق به مظهرِ خدا در روزگارِ خویش؛ و چون «مشیتِ الهی» در هر قیامتی از «نقطهٔ اوّلیه» (مظهرِ آن عهد) ظاهر می‌شود، «اهلِ نور در اثبات، خلود می‌یابند و اهلِ نفی در نار»، تا ظهورِ بعد که باز «بابِ رحمت» به رویِ رو آوردگان گشوده است.

جمع‌بندیِ این خوانش چنین است: «قبر» نامِ حالاتِ روح در نسبت با مظهرِ الهیِ هر زمان است؛ «سؤالِ قبر» همان امتحانِ قلب‌ها به آیاتِ وحیِ زنده است؛ «خروج از قبر» همان روی‌آوردنِ آزادانه به کلمهٔ امروزِ خداست؛ «فرشتگانِ قبر»

ادلّای امرند که می‌پرسند دینِ شما به چه حجتی است؛ و «نور» و «نارِ قبر» کیفیتِ حضور یا حجابِ انسان است در مدارِ «شجرهٔ اثبات» یا «شجرهٔ نفی». هر که این سرّ را دریابد و «قبر را حق» بداند—یعنی حقیقتِ این منزل را بشناسد—در همین دنیا نسیمی از رضوان می‌چشد، و در «یومِ ظهور»، به «حشرِ نور» ملحق می‌شود.

کشتی نوح

«کشتی نوح» در روایت اسلامی، وسیله‌ای عظیم است که به فرمان خدا و با راهنمایی جبرئیل ساخته شد تا نوحِ پیامبر، اندکِ مؤمنان و «از هر نوع حیوان یک جفت» را از عذابی که به صورت طوفان بر کافران فرود آمد، حفظ کند. قصهٔ کشتی در قرآن بارها یاد می‌شود و جزئیات تاریخی‌اش در روایات و نوشته‌های کهن به‌گونه‌های مختلف نقل شده است؛ همین اشاراتِ پرشمارِ دینی و یادکردِ آن در الواح و منابع باستانی، در صدسال اخیر گروه‌های بسیاری را به جست‌وجوی بقایای آن برانگیخته و ادعاهای گوناگونی پدید آورده است.

قرآن، خط سیر داستان را چنین ترسیم می‌کند: نوح سالیانِ دراز قومش را به توحید فراخواند و جز اندکی ایمان نیاوردند: «به نوح وحی شد که از قوم تو جز آنان که تا این دم ایمان آورده‌اند دیگر کسی ایمان نخواهد آورد؛ پس از آنچه می‌کردند غمگین مباش» (هود ۳۶). سپس فرمان رسید: «کشتی را در پیش دیدگان ما و به وحی ما بساز و دربارهٔ ستمکاران با من سخن مگو که آنان غرق‌شدنی‌اند» (هود ۳۷). نوح به ساختن کشتی پرداخت و هر بار که سران قوم از کنار او می‌گذشتند استهزایش می‌کردند و او پاسخ داد: «اگر اکنون ما را به ریشخند می‌گیرید، ما نیز روزی شما را همان‌گونه ریشخند خواهیم کرد» (هود ۳۸–۳۹). آنگاه وحی آمد: «زیر نظر ما و به فرمان ما کشتی را بساز... و چون فرمان ما فرا رسد... از هر جانداری دو جفت و نیز خانواده‌ات را—جز آن‌که فرمان [کیفر] دربارهٔ او رفته است—بر کشتی سوار کن» (مؤمنون ۲۷؛ نیز هود ۴۰). و نیز: «او را بر کشتی‌ای از تخته‌ها و میخ‌ها سوار کردیم» (قمر ۱۳)، «سپس نوح و کشتی‌نشینان را نجات دادیم و آن [کشتی] را برای جهانیان آیتی گردانیدیم» (عنکبوت ۱۵). قرآن هدفِ قصه را عبرت‌آموزی می‌داند و به تفصیلِ مهندسیِ کشتی نمی‌پردازد.

در منابع حدیثی و تاریخی مسلمانان، شرح‌های جزئی‌تری آمده است. بنابر نقلِ تفاسیر و تواریخ (قمی؛ طبری) ساختنِ کشتی به تعلیم جبرئیل انجام شد. در «حیات القلوب» و «تاریخ پیامبران» علامه مجلسی گزارش‌هایی هست که از طولانی‌بودنِ آزمون ساختِ کشتی می‌گوید: از فرمانِ ساخت تا فرارسیدنِ عذاب، سال‌ها گذشت؛ نوح چندین‌بار مأمور شد درختانی بکارد تا چوبِ لازم فراهم شود؛ همین «تأخیرِ وعده» گروهی را مرتد یا منافق کرد و گروهی بر ایمان ماندند و گفتند: به پیامبریِ تو ایمان داریم—حتی اگر وعدهٔ عذاب به تأخیر افتد (مجلسی). دربارهٔ ابعادِ کشتی، اقوال بسیار است؛ روایتی که مجلسی از «علل الشرایع» معتبرتر می‌شمارد طول را ۸۰۰، عرض را ۵۰۰ و ارتفاع را ۸۰ ذراع می‌گوید و اختلافِ سایر نقل‌ها را به تفاوتِ «ذراع» نسبت می‌دهد (صدوق، علل الشرایع؛ مجلسی). نیز گفته‌اند ذراعِ مراد، «ذراعِ نوح» بوده که از ذراعِ متعارف بلندتر می‌نموده. مفسران معاصر یادآور شده‌اند که این کشتی باید چنان عظیم می‌بود که افزون بر مؤمنان و جفت‌های جانوران، آذوقهٔ بسیار در خود جای دهد و در برابر امواجِ سهمگین نشکند؛ امری دشوار با امکانات آن روزگار (مکارم شیرازی، قصه‌های قرآن).

جای فرونشستنِ کشتی در قرآن «جُودی» نامیده شده است: «[کشتی] بر جودی آرام گرفت» (هود ۴۴). دربارهٔ مصداقِ جودی، آرا متفاوت است: برخی آن را کوهی در ناحیهٔ موصل و از سلسلهٔ «آرارات» دانسته‌اند (ابن‌کثیر)؛ در «مجمع

البحرین» از شام، آمد، موصل و جزیرهٔ میان دجله و فرات نیز یاد شده است (طریحی)؛ و برخی «جودی» را به معنای هر زمینِ سخت و سنگی گرفته‌اند. دربارهٔ مدتِ ماندن بر کشتی نیز اختلاف است؛ نقل‌های شش‌ماهه، پنج‌ماهه و ۱۵۰ روزه در منابع آمده و مجلسی از «هفت شبانه‌روز و سپس نشستن بر جودی پس از طوافِ بیت» نیز روایت کرده است (مجلسی؛ ابن‌کثیر).

شمارِ همراهانِ نوح در کشتی محلّ اختلاف است. روایاتِ پرشمار، عددِ «هشتاد نفر» را نقل کرده‌اند و در روایتی «هفتاد و اندی» آمده که شاید فرزندانِ نوح را جدا شمرده‌اند (مجلسی؛ قمی؛ ابن‌سعد، الطبقات؛ مستوفی، تاریخ گزیده؛ طبری). اقوالِ «ده نفر» یا حتی «هشت نفر» نیز در برخی آثار دیده می‌شود (قطب راوندی؛ طبری).

در مقایسه با متونِ یهودی، مشترکاتِ روشنی هست: هر دو سنت، ساختنِ کشتی را به هدایتِ خدا منسوب می‌کنند، از تمسخرِ نوح هنگامِ ساختن می‌گویند، و در اخبارِ فرادینی، به کاشتنِ درخت برای تأمین چوب اشاره شده است—گرچه نوعِ درخت در گزارش‌ها متفاوت است (حسینی‌زاده). در جهان اسلام—به‌ویژه میانِ شیعیان—روایتِ مشهورِ «سفینه» نیز نفوذی گسترده یافته است که اهل‌بیت(ع) را «کِشتیِ نوحِ امت» می‌خوانَد و بر نقشِ رهبریِ آنان در نجاتِ معنوی تأکید می‌کند.

در روزگارِ معاصر، کوشش‌های میدانی برای یافتنِ بقایای کشتی خبرساز شده است. در پیرامونِ آرارات، گزارش‌های میدانی متعددی منتشر شده: برخی پژوهشگران از تصویربرداریِ راداری و نمونه‌برداری‌های زمین‌شناختی سخن گفته‌اند و ادعا کرده‌اند آثارِ قیرِ طبیعی یا ساختارهای شبکه‌ای شبیه به تیرهای اصلیِ بدنه یافته‌اند؛ حتی از کشفِ فضولاتِ فسیل‌شدهٔ حیوانی در محدوده‌ای حدود ۳۲ کیلومتری آرارات خبر داده‌اند (بی‌آزار شیرازی؛ گری). در برابر، زمین‌شناسانی نیز تصریح کرده‌اند که بدونِ نمونه‌های متقنِ آزمایشگاهی نمی‌توان هیچ‌یک از این ادعاها را پذیرفت و برخی ساختارهای «شبیهِ بدنهٔ کشتی» را لایه‌هایی از ماسه‌سنگ و پوسته‌های صدفی دانسته‌اند (شیخ شعاعی؛ پیکرینگ). ادعای دیگری، «کوه سلیمان» در البرز را محلِ کشتی دانسته و از جسمی حدود ۱۲۰ متری سخن گفته که «چوبِ سنگ‌شده» پنداشته شده است؛ این هم محلِّ بحث و بررسی مانده و منتقدان، جنسِ آن را رسوبی دانسته‌اند (رابرت کورنیوک؛ گزارش آزمایشگاه‌های تگزاس و فلوریدا؛ نقدِ پیکرینگ). گزارش‌های پراکنده‌ای از «تخته‌های پوسیده» و «لوح‌هایی منقوش» نیز در منابع روسی و چینی نقل شده که محل نگهداری و حتی زبانِ متنِ آن‌ها محلّ تردید است و نسبت‌دادنِ دعاهایی به «پنج تن» در آن‌ها، بی‌پژوهشِ نسخه‌شناختیِ دقیق، قابلِ اتّکاء نیست (بی‌آزار شیرازی؛ نقل‌های مخالف دربارهٔ موزهٔ مسکو یا واتیکان).

در حاشیهٔ این روایتِ تاریخی، برخی مفسّرانِ متکلّم کوشیده‌اند «کشتی» را تمثیلی از «دینِ نوح» و «۹۵۰ سال» را استمرارِ آیین بدانند، امّا جمهورِ روایات و تفاسیر، ظاهرِ قصه را محفوظ داشته‌اند و «کشتی» را واقعیتی خارجی می‌دانند که قرآن آن را «آیه» و «عبرت» خوانده است (سید مرتضی، الشافی؛ شرف‌الدین، مجالس الفاخرة).

حاصلِ سخن آن‌که در چشم‌اندازِ قرآنی، کشتی نوح نشانه‌ای برای همهٔ زمان‌هاست: یادآورِ این‌که نجات، در پاسخ‌گویی به دعوتِ الهی و سوارشدن بر «کشتیِ هدایت» است؛ و عبرتِ آن برای پژوهشگرِ تاریخ و باستان‌شناس، به‌جا—اما ارزشِ اصلی‌اش، همان که قرآن گفت، «آیتی برای جهانیان» ماند که هر نسل، سهمِ خود از آن را در هدایت و اخلاق بگیرد.

در روایت دیانت بهائی، «کشتی نوح» از سطحِ یک وسیلهٔ چوبی فراتر می‌رود و به نام و نمادِ «طریقِ هدایت» یعنی «دیانت» بدل می‌شود؛ همان استعاره‌ای که قرن‌ها پیش در زبانِ عرفا جا افتاد و حدیثِ نبویِ مشهور «مَثَلُ أهلِ بَیتی کَمَثَلِ سفینةِ نُوح، مَن رَکِبَها نَجا و مَن تَخَلّفَ عنها غَرِق» آن را به ضرب‌المثلِ نجات تبدیل کرد. این سنتِ تمثیلی در آثارِ بهائی به زبانی درخشان ادامه یافته و تعبیرِ «سفینة حمراء / فُلکِ حمراء»—کشتیِ سرخِ در کانونِ توجه و فروزندگی—به نشانهٔ راهِ انقطاع و فدا و وسیلهٔ خلاصی از «طوفانِ غفلت» به کار رفته است. از همین روست که در «اسرارالآثار» فاضل مازندرانی نمونه‌های بسیار می‌یابیم: در لوح خطاب به شیخ محمدباقر مجتهد اصفهانی آمده است: «قَدْ أَحاطَتْ أریاحُ البُغضاءِ سَفینَةَ البَطحاء»؛ یعنی «بادهای دشمنی، کشتیِ بطحا را در محاصره گرفته است». در «صورتِ زیارت» برای سیّدالشّهدا می‌خوانیم: «مِن أهلِ سُرادقِ الأبهی و أصحابِ السَّفینةِ الحمراء الّتی قُدِّرَت لأهلِ البهاء و إنّها تَمُرُّ علی البَرّ و البَحر، مَن دَخَلَ فیها نَجی و مَن أعرضَ هَلَک»؛ «من از اهلِ سراپردهٔ ابهی و از یارانِ کشتیِ سرخ هستم—کشتی‌ای که برای اهلِ بهاء مقدّر شده و بر خشکی و دریا می‌گذرد؛ هر که در آن درآید رستگار شود و هر که روی بگرداند هلاک گردد». نیز آمده است: «هَرْ قائِلی را از اهلِ سفینهٔ حمراء نشمرند»—یعنی هر مدّعیِ لاف‌زن را اهلِ این کشتی نمی‌دانند—و: «أهلُ البهاءِ المُستقرّونَ علی الفُلکِ الحمراء»؛ «اهلِ بهاء که بر کشتیِ سرخ استقرار یافته‌اند». و نیز: «مَن تَشبّثَ بذیلی فإنّهُ مِن أهلِ السَّفینةِ الّتی نُزِّلَ ذِکرُها فی لوحِ محفوظ»؛ «هر که به دامانِ من چنگ زند، از اهلِ همان کشتی است که یادِ آن در لوحِ محفوظ آمده.«

همین معنا با صراحت در لوحِ مبارک خطاب به شیخ نجفی نیز آمده است: «یا شیخ، قصدِ شاطئِ بحرِ أعظَم فرما. ثمَّ آدخلْ فی السَّفینةِ الحمراء الّتی قَدَّرها اللّهُ لأهلِ البهاء فی قیّومِ الأسماء و إنّها تَمُرُّ علی البَرّ و البَحر. مَن دخلَ فیها نَجی و مَن أعرضَ هَلَک»—ترجمه: «ای شیخ، روی به ساحلِ دریای اعظم آور؛ سپس بر کشتیِ سرخ که خدا آن را برای اهلِ بهاء در قیّومِ الاسماء مقدّر فرموده سوار شو. آن کشتی بر خشکی و دریا می‌گذرد؛ هر که در آن درآید نجات یابد و هر که اعراض کند هلاک گردد» (ریاضِ معانی).

حضرت ولیّ‌امرالله نیز همین تمثیل را از سطحِ فردی به مقیاسِ تمدّنی می‌کشند: در توقیعِ آوریلِ ۱۹۵۷، نظمِ بدیعِ امرالله را «سفینهٔ نجاتِ عالمِ انسانی» می‌خوانند که دستِ قدرتِ الهی برای رهاییِ جامعهٔ بشر مقدّر کرده، در حالی که نسلِ غافلِ کنونی حقیقتِ آن را درنمی‌یابد و به قهرِ پیامدهای اعمالِ خویش گرفتار می‌شود. و در توقیعِ ۲۸ اکتبر ۱۹۴۹ تصریح می‌فرمایند که داستانِ «آفرینش در هفت روز» را نمی‌توان به معنای تحت‌اللفظی گرفت و «کشتی و طوفانِ نوح» در نظرِ اهلِ بهاء نمادین‌اند؛ تمثیلی از دینِ زنده و نظمِ الهی که راهِ نجات را می‌نمایاند.

در بیانِ جمالِ ابهی نیز «سفینه» به روشنی معنای روحانی دارد. آنجا که ماجرای نوح را چنین می‌فهمانند: چون سالیانِ دعوت گذشت و وحی رسید که «دیگر جز این اندک، کسی ایمان نخواهد آورد»، نوح دعا کرد و اجابت آمد: «فَاسْتَجَبْنا لَهُ و أَمَرناهُ بأن یَصنَعَ الفُلک. فَلَمّا تَمَّتْ سَفینَةُ الرُّوحِ فی کَلِمَةِ الأکبَر قُلنا یا نُوحُ فأَدْخِلْ فیها مِن أهلِکَ الّذینَ سَبَقَتْ علیهمُ القَول... إذًا أنْزَلْنا مِن غَمامِ القَهرِ أمطارَ الغَفلَةِ و أغرَقْنا کُلَّ مَن فی الأرضِ إلّا الّذینَ کانوا علی سَفینَةِ الرّوحِ راکِبون»—یعنی «فرمان ساختِ کشتی را دادیم؛ و چون کشتیِ رُوح در کلمهٔ اکبر به اتمام رسید گفتیم ای نوح، آنان از اهلت را که قول در حقّشان رفته است داخل کن. آنگاه از ابرِ قهر بارانِ غفلت فرو ریختیم و همهٔ اهلِ زمین را غرق ساختیم، جز آنان که بر کشتیِ روح سوار بودند» (سورة النّصح / لُمَعَاتُ الأنوار). روشن است که «سفینه»، امرِ الهی و «راهِ ایمان و اطاعت» است؛ سوارشدن بر آن یعنی پیوستن به آیینِ زندهٔ خدا و چنگ‌زدن به عهد و میثاق، و «طوفان» هم نمادِ موج‌های جهالت و شهوات و مفاسدی است که جامعه را درمی‌نوردد. نیز در لوحی دیگر اشاره‌ای می‌آید به سیلی فراگیر در ازمنهٔ بسیار دور—پیش از آدمِ مذکور در کتاب‌های اهلِ کتاب—که آن نیز در سیاقِ تذکّر و عبرت است، نه چسبیدن به ظاهرِ حکایت.

بدین‌سان، «سفینهٔ حمراء» در ادبیاتِ بهائی فقط یک تعبیرِ خوش‌آهنگ نیست؛ نقشهٔ راه است: نشانی از امرِ الهی که «بر بَرّ و بحر می‌گذرد» و قلمرو و مرز نمی‌شناسد؛ نشانی از نظم و عهدی که اهلِ بهاء را بر عرشهٔ خود می‌نشاند تا از امواجِ سهمگینِ عصر درگذرند. هر جا بادهای بغضا برخیزد، یاد می‌کند که نجات در «رکوبِ سفینه» است، نه در ادّعا؛ هر که به دامنِ حقیقت بیاویزد، «من أهلِ السفینة» شمرده می‌شود و هر که روی بگرداند— حتی اگر در چشمِ خلق بر تختِ قدرت نشسته باشد—از «هالکان» است. این همان قرائتِ بهائی از قصهٔ نوح است: قصه‌ای که از «کشتیِ چوبی» آغاز می‌شود و به «کشتیِ روح» و «سفینهٔ نظمِ الهی» فرامی‌روید؛ آیتی برای هر نسلی که راهِ رهایی را در میانِ طوفان‌ها بجوید.

برخی عبارت «کُنْ کَشُعْلَةِ النّارِ لِأَعْدَائِی وَ کَوْثَرَ البَقَاءِ لِأَحِبَّائِی» در لوح احمد را چنین می‌فهمند که بهائیان مأمورند با «دشمنان» خود دشمنی کنند و آنان را بسوزانند، و این—نعوذبالله—حکمی بر خشونت است. امّا همین «نار» و همین «اعداء» در نصوص، معنایی دیگر دارد و خودِ صاحب کلام و اولیای امر آن را به‌تفصیل گشوده‌اند.

نخست باید دانست که در لسان وحی، «نار» بیش از آنکه ابزار سوزاندن باشد، استعارهٔ قوّت و حرارتِ محبتِ الهی و غیرتِ ایمانی است؛ آتشی که افسردگی و خمودت را می‌زداید، دل‌ها را به حرارتِ عشق می‌گیرد، و نقابِ غفلت را می‌سوزاند. حضرت بهاءالله صریحاً می‌فرمایند: «ان‌شاءالله آن محبوب به کمال قدرت و قوّت بر امر الهی قیام نمایند و بگویند آنچه را که به منزلهٔ روح است از برای طالبان و به مثابهٔ نار است از برای جاحدان و منکران» (مجموعه آثار قلم اعلی، ج۲۸، ص۲۲). یعنی همان کلمهٔ الهی، برای «طالب» آبِ حیات است و برای «جاحد» نارِ بیداربخش؛ دو اثر از یک حقیقت. همین منطق را حضرت عبدالبهاء به زبان فرمان چنین می‌نمایانند: «کونوا یا أحبّاءالله لِکُلِّ ظَمآنٍ سَلْسَبیلاً عَذباً فُراتاً و لِکُلِّ میّتٍ روحاً حیّاً و لِکُلِّ مَخمودٍ ناراً و لِکُلِّ مَأیوسٍ رَجاءً» (مجموعه مکاتیب، ش۸۸، ص۱۷۵). «نار» در این بیان، علاجِ «خمود» است، نه ابزار اذیت؛ و «کوثر»، درمانِ عطش است، نه امتیازخواهی میان خلق.

همچنین خودِ جمال مبارک در بیانِ مفهوم «نار» صراحت دارند: «قم بین الأخیار و الأشرار باسم ربّک... ثمّ أضرِم فی قلوبهم نار ذکری و ثنائی لِیزدادَ به الأوّل و یتوجّهَ به الآخر» (اقتدارات، ص۲۹۷). آتشی که می‌افروزند «نارِ ذکر» است تا اهلِ ایمان افزون شوند و مخالف رو به حق آورد. در لوحی دیگر می‌آید: «کُن نارالله لِما سِواهُ لِتَشتَعِلَ مِنکَ أفئدةُ الخَلق» (کتاب مبین، خطّ زین‌المقرّبین، ص۲۰۱). این نار، حرارتِ محبتِ الهی است؛ همان است که حضرت عبدالبهاء آن را شرطِ قرب می‌شمارند: «قُربیّت الهیّه به تعمیدِ روح و نار و ماء است... مقصود از آتش، نارِ محبتِ الله» (نطق ۲۶ می ۱۹۱۲، کلیسای مونت‌موریس). و همان است که قلوبِ دوستان را نیز به شوق می‌آورد: «طوبی لک... حینما کنتَ کَشُعلةِ النّار بین الأبرار... تُحرِقُ حرارةُ حبّکَ القلوب» (منتخباتی از مکاتیب، ج۶، ص۴۱۶).

پس «کُن کشعلةِ النّارِ لأعدائی» یعنی چنان ثابت و مشتعل باش که اثر حضورت برای مخالفانِ حقیقت، «حرارتِ حق» باشد: یا حسد و بغضِشان را آشکار می‌کند و نقاب را می‌سوزاند، یا پردهٔ غفلت را از دل می‌گیرد. همین شرح را اشراق خاوری—به استنادِ نصّ—نقل کرده است: مقصود آن است که احبّا در محبتِ مظهرِ امر چنان مستقیم باشند که دوستان به دیدارشان سرور یابند و مخالفان از مشاهدهٔ آن استقامت «به نارِ حزن و أسف» مشتعل شوند؛ و خود حضرت بهاءالله به‌صراحت می‌فرمایند: «إذا رَأیتِ واحدةً منهنّ کونی نارالله لِتَجِدَ مِنکِ حَرارةَ حُبِّ ربّک» (لوح اُمّ ابن عطّار، مائده آسمانی، ج۴، ص۳۶۵؛ اشراق خاوری، محاضرات ج۳). این «نار»، نارِ محبت است که «احزاب مختلفه را در یک بساط جمع نماید» و «آنچه سبب اختلاف و فساد و نفاق است» محو می‌کند (لوح دنیا، ص۴۹–۵۴).

اما «اعداء» کیست؟ منطقِ امر این است: ما برای «دشمن» معنای شرعیِ شخصی قائل نیستیم؛ با احدی دشمنی نداریم و حتی «کسانی را که خودشان را مخالف ما می‌دانند» دشمن نمی‌خوانیم (داودی، مقالات و رسائل، ص۷۷ و ۱۴۸). نصّ

صریح می‌فرماید: «أعرِضْ عَنِ الّذینَ تَجِدْ فی قلوبِهِم غِلّاً مِنَ اللهِ و أحبّائِهِ و لا تَکُنْ لِلکافِرینَ خَصیماً» (نورین نیّرین، ص۱۳۴). برنامهٔ بهائی نزاع‌ستیز است: «در این دور مقدّس، نزاع و جدال ممنوع... باید با جمیع طوایف... نهایت محبت و راستی کرد... بیگانه خود را آشنا بیند و دشمن خود را دوست شمرد؛ یعنی ابداً تفاوت معامله گمان نکند» (الواح وصایا، ایّام تسعه، ص۴۶۹). «با دوست و دشمن مساوی معامله کنید» (خطابات مبارکه، ج۱، ص۱۵۴). شاهدِ عملی آن، لوح دنیا است که جمال مبارک از شفاعتِ احبّا برای قاتلِ یکی از مؤمنان—و تخفیفِ حکمِ اعدامِ او—به شکر می‌ایستند و می‌فرمایند: «کردار نیک گواهِ راستیِ گفتار است» (لوح دنیا، ص۵۱). این است قرائتِ امر از «دشمن»: نفوسی که «ظنون و اوهام بین آنان و قلوبشان حائل شده» و «با چشم خود نمی‌بینند و با گوش خود نمی‌شنوند»؛ و تکلیفِ ما عشق و اصلاح است نه خصومت (رَهائی، ص۴۲–۴۳).

به همین قیاس، «کوثر البقاء لأحبائی» یعنی همان کلمه‌ای که برای جاحد نارِ بیداری است، برای محبّ «سلسبیلِ عذبِ فرات» و «آبِ حیات» است. مأموریتِ احبّا جمعِ هر دو اثر است: «لِکُلٍّ مَاردٍ شِهاباً ثاقباً... و لِکُلٍّ ظَمآنٍ سلسبیلاً... و لِکُلٍّ مَخمودٍ ناراً» (مجموعه مکاتیب، ش۸۸، ص۱۷۵). اینجاست که لوح احمد سراپا درسِ استقامت و اخلاق است: اگر از کسانی که خود را «عدوّ» می‌پندارند «حزنی در راه من به تو وارد آید»، نه مضطرب شو و نه مقابله به مثل کن؛ «تو نسبت به ایشان کینه پیدا نکن... سعی کن آنان را به فطرتِ اصلی برگردانی و قلبشان را پاک و آزاد کنی» (داودی، رَهائی، ص۴۲–۴۳).

به اختصار، «کُنْ کَشُعْلَةِ النّارِ لِأعدائی» فرمانِ خشونت نیست؛ دعوتی است به چنان اشتعالِ محبت و استقامت که حضورِ مؤمن «نارِ یادِ حق» شود—گرمابخشِ سردان و بیدارکنندهٔ محجوبان—و «کَوْثَرِ البقاء» همان آبِ حیاتی است که دوستان را قوّت می‌دهد. نصوصِ صریح، هم معنا را می‌گشایند (مائده آسمانی، ج۴، ص۳۶۵؛ اقتدارات، ص۲۹۷؛ کتاب مبین، ص۲۰۱؛ مکاتیب، ش۸۸؛ لوح دنیا، ص۴۹–۵۴ و ۵۱) و هم روش را: هیچ خصومت، هیچ جدال؛ فقط حرارتی که از نارِ محبتِ الهی برمی‌خیزد و جهانی را می‌فروزد.

دربارهٔ «شب قدر»، قرآن در سورهٔ قدر چنین می‌فرماید: «إِنّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَةِ الْقَدْرِ (۱) وَما أَدْراکَ ما لَیْلَةُ الْقَدْرِ (۲) لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (۳) تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَالرُّوحُ فیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ (۴) سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ (۵)». ترجمهٔ روان: ما قرآن را در شبی بس والامرتبه نازل کردیم؛ و تو چه می‌دانی شب قدر چیست؟ شب قدر از هزار ماه برتر است؛ فرشتگان و «روح» در آن شب، به اذن پروردگارِ خویش برای هر امرِ مقدر فرود می‌آیند؛ و آن شب تا برآمدن سپیده‌دم سراسر سلام و رحمت است. به قرینهٔ همین مضمون و نیز آیات آغاز سورهٔ دخان، «قدر» به معنای تقدیر و اندازه‌گیریِ امور یک‌سالهٔ بندگان است و «تنزل ملائکه و روح» اشاره به جریانِ پیوندِ تدبیر الهی با زمین دارد (طبرسی، مجمع‌البیان؛ طباطبایی، المیزان؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه).

نزول قرآن در این شب، به تصریح آیهٔ «إِنّا أَنْزَلْناهُ...»، ناظر به «نزولِ دفعی/اجمالی» است؛ در کنار آن، وحیِ قرآنی طی بیست‌وسه سال «تفصیلاً» و آیه‌به‌آیه فرود آمده است («نَزَّلْناهُ تَنْزیلاً»). بسیاری از مفسران نزول دفعی را انتقالِ کلّ حقیقتِ قرآن از «لوح محفوظ» به «بیت‌العزةِ سماء دنیا» دانسته‌اند و سپس نزولِ تدریجی بر قلب پیامبر رخ داده است (طبرسی، مجمع‌البیان؛ میبدی، کشف‌الأسرار؛ رامیار، تاریخ قرآن؛ حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن). این دوگانه، هم با ظاهر آیات سازگار است و هم با گزارش‌های روایی دربارهٔ آغاز بعثت در ماه رمضان و استمرار وحی تا پایان رسالت (طبری، تاریخ؛ آیتی، تاریخ پیامبر؛ سبحانی، فروغ ابدیت).

از حیث زمان‌شناسی، آیهٔ «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذی أُنْزِلَ فیهِ الْقُرْآنُ» جای شب قدر را در ماه رمضان نشان می‌دهد، اما شبِ دقیق در متن قرآن نیامده است. در روایات امامیه، سه شبِ ۱۹ و ۲۱ و ۲۳ محورِ احیا معرفی شده و بر شبِ ۲۳ تأکید بیش‌تر است؛ روایت «عبدالله بن اُنَیس الانصاری» که از پیامبر خواست شبی معین کند و حضرت شب بیست‌وسوم را نشان داد، سبب شهرت «شب جُهَنی» شده است (کلینی، کافی؛ صدوق، من لایحضره الفقیه و امالی؛ طوسی، تهذیب؛ مجلسی، بحارالأنوار). در سنتِ عامّه نیز قدر در دههٔ پایانی رمضان است و مشهور میان بسیاری، شبِ بیست‌وهفتم است (سیوطی، الدرّ المنثور؛ طبرسی، مجمع‌البیان). اختلافِ افق‌ها و آغاز ماه در سرزمین‌ها، به معنای تعددِ «قدر» نیست؛ هر اقلیم بر حسب رؤیتِ خود احیا می‌کند، و می‌توان «شب» را یک دورِ ۲۴ساعتهٔ سایهٔ زمین دانست که همهٔ نقاط را دربر می‌گیرد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه و استفتائات).

روایات شیعه و ظاهرِ «تَنَزَّلُ» (صیغهٔ مضارعِ استمرار) می‌فهماند که شب قدر اختصاص به صدر اسلام ندارد و هر سال تکرار می‌شود؛ «فیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکیمٍ» نیز بر «تفریق» و «کتابتِ» مقدرات سال آینده در همان شب دلالت دارد—از روزی و سلامت تا مرگ و توفیقِ طاعت (طباطبایی، المیزان؛ حویزی، نورالثقلین). در احادیث اهل‌بیت(ع) آمده است که فرشتگان مقدرات را هر سال «بر حجتِ خدا» عرضه می‌کنند؛ از این رو، استمرارِ قدر مستلزمِ استمرارِ «ولیّ الهی» در هر عصر است و همین، دلیلی کلامی بر ضرورتِ امامت شمرده شده است (کوفی، تفسیر فرات؛ مجلسی، بحارالأنوار). همین

روایات، شب قدر را «آغاز سالِ معنوی» نامیده‌اند که در آن، قلم تقدیر بر پروندهٔ سال نو جاری می‌شود (حرّ عاملی، وسائل الشیعه).

فضیلت این شب از «هزار ماه» برتر دانسته شده و در احادیث آمده است هر کس آن را با ایمان و امیدِ پاداش زنده بدارد، آمرزیده می‌شود. گزارش‌هایی از حضور انبوه ملائکه و «روح» در زمین، سلام و امان و رحمتِ فراگیرِ این شب را تصویر می‌کنند (ابوالفتوح رازی، روض‌الجنان؛ گازر، جلاء الأذهان؛ کاشانی، منهج الصادقین). از پیامبر نقل شده که در دههٔ آخر رمضان بستر را برمی‌چید، خانواده را بیدار می‌داشت، بر چهرهٔ خواب‌آلودگان آب می‌پاشید و می‌فرمود محروم آن است که از خیرِ امشب محروم ماند؛ نقل است که حضرت فاطمه(س) نیز شبِ بیست‌وسوم، اهلِ خانه را بیدار نگه می‌داشت و خوابشان نمی‌گذاشت (قاضی‌نعمان، دعائم الإسلام؛ قمی، مفاتیح؛ مجلسی، بحار). در سنت امامیه، «احیای علمی» نیز فضیلتی ویژه دارد: نشستن به گفت‌وگوی معرفت دینی، تلاوتِ اندیشیدهٔ قرآن و فهمِ آیات؛ از قدیم تا امروز عالمانی، ختمِ تألیف‌های بزرگ خود را در شب بیست‌وسوم به فالِ نیک گرفته‌اند (صدوق، امالی؛ جوادی آملی، حکمت عبادات؛ محمدی ری‌شهری، ماه خدا).

اعمالِ مشهورِ این شب‌ها—غسل، تلاوتِ سوره‌ها، دعای جوشن کبیر و ابوحمزه، قرآن‌به‌سر، استغفارِ سحرگاه، و صد رکعت نماز—همه در خدمتِ همین آمادگی‌اند: پاک‌کردنِ دل برای درک «سلامٌ هی حتّی مطلع الفجر» و نوشیدن از «کوثرِ رحمت». آدابِ اخلاقِ ملهم از قدر نیز روشن است: بازگشت از گناه، اصلاحِ نیت و عمل، صلحِ با خلق، اطعامِ نیازمندان و رهاییِ گرفتاران، که سنتِ مسلمانان در این شب‌ها بر آن رفته است (کاشانی، منهج الصادقین؛ مجلسی، بحار؛ مفاتیح‌الجنان و مفاتیح نوین).

از منظرِ معناشناسی، «قدر» در کنارِ «عظمت» و «شرافتِ شب» و «تقدیرِ امور»، به «تنگیِ زمین از کثرتِ ملائکه» نیز تفسیر شده است؛ افزون بر آن، اهل معرفت در زبان رمز، لیلةالقدر را شبِ وصالِ نبیّ خاتم و حقیقتِ محمدی دانسته‌اند که «نزولِ اجمالیِ قرآن» در آن، سرآغازِ دگرگونیِ هستیِ انسانی شد (امام خمینی، آداب‌الصلاة؛ میبدی، کشف‌الأسرار؛ عزیزالدین نسفی، انسان کامل). متون روایی شیعه پیوندِ شب قدر را با ولایت نیز یاد کرده‌اند و آن را «قلبِ رمضان» و «سرورِ لیالی» خوانده‌اند (کلینی، کافی؛ مجلسی، بحار). در نهایت، اگر چه تعیینِ قطعیِ یک شب برای همهٔ آفاق ممکن نیست، روحِ قدر برای هر مؤمن، «اکنونِ موسّعِ رحمت» است: شبی که می‌توان با یک «آمینِ بیدار»، تقدیرِ یک‌سال را به فضلِ الهی دگرگون کرد؛ شبی که از هزار ماه برتر است، زیرا میدانِ پروازِ دل تا مطلعِ فجرِ «سلام» را هموار می‌کند.

در نصوص دیانت بهائی، «لیلةالقدر» صرفاً شبی در تقویم نیست، بلکه نامِ «مقام»ی است که اوج و کانونش «یومِ اعظم»—روزِ ظهور مظهر امر الهی—است. به تصریح لوح طبیب، خطاب به باقر: «وَأمّا ما سُئِلَ فی لیلةِ القَدر قُلْ قَدْ ظَهَرَ یومُ الأعظمِ وَطارَفَتْ حَوْلَهُ لیلةُ القَدر بعدَ الّذی أظهَرْناها وَزَیّنّاها بِطِرازِ اسمِنا المَنیع... تَمَسَّکْ بِیومِ الأعظم الّذی فیهِ تَجلّی اللّهُ علی کُلّ الأشیاءِ إنّ ربَّک لهو الحاکمُ علی ما یُرید»؛ یعنی: از لیلةالقدر پرسیدی؟ بگو «روزِ اعظم» پدیدار شد و لیلةالقدر

(پس از آن‌که آن را آشکار و به زیور نامِ منیع خویش آراستیم) گردِ آن می‌گردد؛ اکنون به «روزِ اعظم» تمسّک کن که در او خدا بر همه چیز تجلّی کرده است. بدین بیان، «قدر» به «اندازه‌گذاری و تقدیرِ» یک دورهٔ تازهٔ الهی در لحظهٔ طلوعِ ظهور معنا می‌یابد؛ همان حقیقتی که قرآن از آن با «فیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکیمٍ» یاد می‌کند، در این تفسیر به نزولِ احکام و بیاناتِ جدید و تعیینِ سرنوشت‌های روحانیِ خلق در «ألواح» ظهور تازه تعبیر می‌شود. خودِ کلامِ الهی این پیوند را صریح می‌کند: «قَدْ زَیَّنّا لَیلةَ القَدْرِ بِالهاءِ لِیوقِنَنَّ أهلُ البهاءِ بِهذا الاسمِ الأعظمِ العظیم؛ بِها زُیِّنَ الفُرقانُ مِن قَبْلُ... إِنَّها لَسِرُّالمَستورُ الّذی زُیِّنَتْ بِهِ کُتبُ اللّه... بِها قُدِّرَتْ مقادیرُ کُلِّ شیءٍ فی الألواحِ وفُصِّلَ کُلُّ أمرٍ حکیمٍ؛ طوبی لِمَن تَمَسَّکَ بِها مُنقَطعاً عن العالمین». ترجمهٔ فشرده: «شبِ قدر را با «هاء» آراستیم تا اهلِ بهاء به این «اسمِ اعظمِ عظیم» یقین کنند؛ در «فرقان» (دور قرآن) نیز پیش‌تر بدان آراسته شد... این رازِ پوشیده است که بدان کتاب‌های الهی آراسته گشته؛ با همان، اندازه‌های هر چیز در الواح مقدّر شد و هر امرِ استوار تفصیل یافت. خوشا آنان که بدان چنگ زنند و از عالمیان ببُرند.» در رمزپردازیِ الهیاتیِ نصوص، «هاء» نشانهٔ اسمِ اعظم و «هو» است؛ و چون «هاء» با «واو» ترکیب شود، «هو» پدیدار می‌گردد—همان ضمیرِ غیبی که در آثار قدسی علامتِ توحید و تجلی است. عبارت «وَإذا رُکِّبَ بِالواوِ ظَهَرَتِ السِّتّةُ» به ارزشِ عددیِ «واو» (۶) اشاره دارد و به زبان رمز می‌گوید ظهورِ «هو» و نامِ اعظم، دستگاهِ آفرینش را (شش «روزِ» خلقت) معنا می‌کند و شبِ قدر را به کانونِ توحید پیوند می‌زند.

لوحِ حضرت بهالله این رمز را به زبان کیهانی می‌گشاید: «اخْتارَ مِن الأیّامِ أحَدَ عَشَرَ عَدَدَ الهُو... وخَلَقَ فی سِتّةٍ مِنها السّماواتِ والأرضَ، وبَقِیَ عَدَدُ الهاءِ وَهِیَ المُنزَلَةُ فی لیلةِ القَدْر؛ وبِذلک یوقِنُ کُلُّ ذی بَصَرٍ بأنّ ما خُلِقَ فی السِّتّةِ خُلِقَ لِمَظاهرِ الهاءِ الّتی هی خَمْسَةُ آلِ العباءِ؛ ثُمّ زُیِّنَ الهاءُ بِطِرازِ الباءِ وتمّت کَلِمَةُ اللّه... وتجلّی بِها علی کُلّ الأشیاءِ». چکیده: خدا از «روزها» عددِ «هو» را برگزید؛ در شش «روز» آسمان‌ها و زمین را آفرید و «عددِ هاء» باقی ماند—همان مقامی که در لیلةالقدر نازل شد—تا دانسته شود آنچه در شش روز خلق شد، برای «مظاهرِ هاء» بود که پنج تنِ اهلِ عبا هستند؛ سپس «هاء» با «باء» آراسته گشت (بهاء) و «کلمهٔ الهی» به کمال رسید و به واسطهٔ آن بر همهٔ اشیاء تجلّی نمود. در همین لوح، گذارِ دورها نیز به رمز آمده است: «بعدَ انقضاءِ الواوِ جَعَلَ الهاءَ عیدَ الإسلام»—یعنی با پایانِ «دورِ واو» (اشاره به دورِ فرقان)، «هاء» به نشانهٔ عید و شکوفاییِ تازهٔ دین قرار گرفت. حاصلِ این زبانِ رمزی روشن است: لیلةالقدر—به‌مثابهٔ «رازِ مستور» تقدیرِ الهی—در هر دور، به اسمِ اعظم پیوند می‌خورد و چون در این ظهور، «هاء» با «باء» در «بهاء» جمع آمده، شبِ قدرِ این عصر، درخشان‌ترین جلوهٔ اسمِ اعظم است.

در لایهٔ دیگری از بیان، «روح» و «قدر» با صورتی طبیعی-تمثیلی شرح می‌شود: «ثُمّ اعْلَم بأنّ الرّوحَ لم یَکُنْ إلّا الماءَ المُنْجَمِدةَ علی وجهِ الأرضِ البیضاء... وهذه الأرضُ البیضاءُ لحَجَرٍ تَنْفَجِرُ منه الأنهار... وإنّه لِیحکی عن لیلةِ القَدْر لأنّ فیه قُدِّرَ عِلمٌ مکنونٌ وأخفاهُ اللّه عن أفئدةِ عباده کما خَفیَتْ لیلةُ القَدْر... وشبّهناهُ باللیلَة لأنّه—بعدَ تدبیرِ الأوّل—یظهرُ فیهِ السَّوادُ والظُّلمة، وهذه من ظُلُماتٍ الّتی فیها قُدِّرَ ماءُ الحیَوان.» ترجمهٔ فشرده: «روح، همچون آبی یخ‌زده بر چهرهٔ زمینِ سپید است؛ و آن سنگی است که از آن رودها می‌جوشد... این «سنگ» حکایت از لیلةالقدر می‌کند، زیرا در او دانشی مکنون تقدیر شده که خدا از دل‌ها پوشیده داشته—چنان‌که خودِ لیلةالقدر از دیده‌های بی‌بینش پنهان است. آن را «شب» مانند

کردیم، زیرا پس از آرایشِ نخستین، سیاهی و ظلمتی در آن پدید می‌آید؛ و این همان ظلمتِ زاینده‌ای است که در آن «آبِ حیات» اندازه‌گذاری می‌شود.» در این تمثیل، شب/ظلمت «قابلیتِ پذیرش» و «رحمِ تقدیر» است و آبِ حیات همان نفَسِ روحانیِ وحی که از «سنگِ سپید» (مظهر امر) می‌جوشد؛ پس لیلةالقدر لحظهٔ بخششِ روح و تقدیرِ حیاتِ تازه به عالم است.

از این رو، مضمونِ قرآنیِ «تَنَزَّلُ الملائکةُ والرّوحُ فیها...» در خوانشِ بهائی به نزولِ تأییدات و جموعِ غیبی با نفسِ ظهور تعبیر می‌شود، و «سلامٌ هیَ حتی مَطلعِ الفجر» به صلح و آشتیِ عامی که در «یومِ الله» موعود افق می‌گشاید؛ و «خَیرٌ مِن ألفِ شهر» به برتریِ یک «دمِ ظهور» بر قرونِ بی‌خبر. اما محور، شناختِ «اسمِ اعظم» و تمسّک به اوست؛ همو که در این عصر به «بهاء» تَمَثّل یافته است. لذا فرمان می‌رسد: «طُوبی لِمَنْ تَمَسَّکَ بِها مُنقَطعاً عن العالمین... أَنْ اعْرِفوا یا أحِبّائی ما وَهَبناکُمْ بِفَضلٍ مِن عندِنا وکونوا من الشاکرین.» و نیز: «زُیِّنَتْ [لیلةُالقدر] بما نُزِّلتْ فیها «الهاءِ» الّتی انشَعَبَتْ منها بُحورُ الأسماء»—یعنی شبِ قدر به «هاء» آراسته شد؛ همان «هاء» که دریاهای اسماء از آن منشعب است.

خلاصهٔ تفسیر بهائی چنین است: لیلةالقدر رمزِ «ساعتِ خلقتِ تازه» و «اندازه‌گذاریِ تقدیرِ نو» در هر دورِ الهی است؛ در قرآن، به زبانِ شبِ پُرملَک و سلام وصف شده و در بیانِ بهائی، به «روزِ اعظم» پیوند خورده است: شبی که گردِ روزِ ظهور می‌گردد. قبلهٔ معنویِ این شب، شناختِ مظهر امرِ الهی و تمسّک به اسمِ اعظم است؛ آن‌گاه «فرقان» پیشین و «بیان» و «قرآن» و «کتب» همه در یک رشته معنا می‌یابند: «بها قُدِّرَتْ مقادیرُ کلِّ شیءٍ فی الألواح وفُصّلَ کلُّ أمرٍ حکیمٍ». هر که اعراض کند «من الظالمین» و هر که اقبال آورد «من المقرّبین»؛ و خوشا آنان که در این «رازِ مستور» بنگرند، حقّ شبِ قدر را به شناختِ روزِ خدا ادا کنند و از «سلام» آن تا «مطلعِ فجر» نصیب برند.

در قرآن، «قمر» تنها نامِ ماهِ شبانروزی نیست؛ آیتی است از نظم و هدایت و معاد، و هم نامِ یکی از سوره‌ها (سورهٔ قمر، مکّی، ۵۵ آیه، جزء ۲۷) که محورش انذار و تکرارِ بشارتِ «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ» است که چهار بار در سوره می‌آید (قمر/۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰). واژهٔ «قمر» در متن قرآن ۲۷ بار به کار رفته و بسامدش نشانِ جایگاه ماه در هندسهٔ آیات کیهانی قرآن است (قاموس قرآن، ج۶، ص۳۳؛ فهرست آیات گردآوری‌شده در منابع تفسیری). قرآن از «قمر» نخست به‌مثابهٔ سنجهٔ زمان و حلقه‌ای از نظم کیهانی یاد می‌کند: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» (یونس/۵)؛ «نور» ماه در برابرِ «ضیاء» خورشید، و «منازل» آن، تقویم و حساب را می‌نمایاند (نیز بقره/۱۸۹؛ اسراء/۱۲). سپس تسخیر و قانون‌مندیِ حرکتش را می‌نماید: «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى» (رعد/۲؛ لقمان/۲۹؛ ابراهیم/۳۳؛ فاطر/۱۳؛ زمر/۵؛ رحمن/۵)، و هماهنگیِ بی‌تداخلش با خورشید را: «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ... وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس/۳۹–۴۰). در افق عبادی و تکوینی، ماه با همهٔ کائنات در پیشگاه خدا خاضع است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ... وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (حج/۱۸)، و سوگند به ماهِ تمام، وقارِ آسمانیِ آن را گواه می‌گیرد: «وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ» (انشقاق/۱۸؛ نیز مدّثر/۳۲؛ لیل/۲). در قصص، حضورِ رمزیِ ماه رخ می‌نماید: رؤیای یوسف که «الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» در کنار یازده «کَوْکَب» برایش سجده می‌کنند (یوسف/۴). و در پایانِ عالمِ مألوف، قرآن از دگرگونیِ قمر سخن می‌گوید: «وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (قیامه/۸–۹). مرز توحید نیز روشن است: بهره‌گیری از قمر برای جهت و وقت ستوده، اما پرستشِ او مردود: «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ» (فصّلت/۳۷).

در همین افقِ آیات کیهانی، «شقّ‌القمر» در آستانهٔ سورهٔ قمر می‌ایستد: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ...» (قمر/۱–۳). قرائت غالبِ مفسّرانِ شیعه و سنّی این آیات را گزارشِ واقعه‌ای تاریخی در مکّه می‌داند: به درخواستِ منکران، ماه به اذن خدا دو نیم شد—تا آنجا که میانِ دو پاره، کوهِ حِرا دیده می‌شد—سپس به‌هم پیوست، و منکران آن را «سحر» نامیدند (طبرسی، مجمع‌البیان، ج۹، ص۳۱۰؛ طباطبایی، المیزان، ج۱۹، ص۵۵؛ فخر رازی، مفاتیح، ج۲۹، ص۲۸۸؛ نیز: صحیح بخاری، ج۴، ص۲۴۳؛ حاکم، مستدرک، ج۲، ص۵۱۳؛ ابونعیم، دلائل النبوة، ج۱، ص۲۸۰؛ ابن‌کثیر، البدایة، ج۳، ص۱۴۶؛ بحارالانوار، ج۱۷، ص۳۴۷–۳۶۳). بسیاری از عالمان—از طبرسی تا ابن‌شهرآشوب و ابن‌کثیر—از اجماع/استفاضه/تواتر در نقلِ این واقعه سخن گفته‌اند (مجمع‌البیان، ج۹، ص۱۸۶؛ مناقب، ج۱، ص۱۲۲؛ البدایة، ج۳، ص۱۴۶؛ المیزان، ج۱۹، ص۶۴). در برابر، دیدگاهی اقلیّتی «انشَقَّ» را ماضیِ محقَّق‌الوقوع برای آیندهٔ قیامت گرفته و آن را از «اشراطِ السّاعة» فهمیده است (حَسَن بصری، عطا، بلخی؛ مراغی، تفسیر، ج۲۷، ص۷۷)، و برخی معاصران نیز از بابِ نقدِ سندی یا برداشت از آیاتِ «نفیِ آیاتِ اقتراحی» به تردید گراییده‌اند (مغنیه، التفسیر الکاشف، ج۷، ص۱۸۹؛ ایازی، «نقد و بررسی ادلّهٔ شقّ‌القمر»، ۱۴۰۱ش). اشکال‌های مشهور—چون ناسازگاری با «قانون طبیعت» یا چرا «جهانی ثبت نشد»—یا با ماهیتِ معجزه به‌عنوانِ خَرقِ عادت نه محالِ عقلی پاسخ می‌یابد، یا با اشاره به تفاوتِ افق‌ها، کوتاهیِ رخداد و نبودِ رصدِ منظّم در آن عصر (المیزان، ج۱۹، ص۶۴–۶۵؛ مکارم شیرازی، *معراج–شقّ‌القمر–عبادت در قطبین*، ص۹۱، ۱۰۴–۱۱۱، ۱۱۳–۱۱۶). به‌علاوه، ادّعاهای معاصر دربارهٔ «تأیید فضاییِ شکافِ باستانیِ ماه» پشتوانهٔ

روشمند نیافته و در راستی‌آزمایی‌ها پذیرفته نشده است. بدین‌سان، در روایتِ اسلامیِ قرآن، قمر—از «منازل» و «محاسبهٔ وقت» تا «سجدهٔ تکوینی» و «سوگندِ اتّساق»، و از «خسوفِ قیامت» تا واقعهٔ «شقّ‌القمر»—آینهٔ نظم و قدرتِ الهی و محرّکِ تذکّر است؛ چراغی که از حسابِ روز و سال تا حسابِ دل و قیامت راه می‌نماید و با همان سؤالِ ختمِ سوره، ما را می‌خواند: «فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ؟» (قمر/۴۰).

قمر در بیان دیانت بهائی صرفاً گویِ نقره‌فامِ شب نیست؛ رتبه‌ای و جایگاهی است در هندسهٔ ظهور: آینه‌دارِ «شمس حقیقت»، مظهرِ انعکاس و ولایت. در «شرح سوره وَالشمس» قمر «رُتبةُ الولایة» خوانده شده، در حالی‌که خورشید اطلاقاتِ متعدّد دارد: از «نفسِ مشیّةِ اولیّه» تا انبیای الهی و اولیاء و حتی اسماء حُسنی؛ به تعبیر همان متن، هر اسمی از اسماء الهی «شمسی» است که بر آفاق می‌تابد، و ماهْ مرتبهٔ انعکاسِ آن تابش است (امر و خلق، ج۲، لوح ۸۵: «معانی ارض و سماء...»؛ «شرح سوره و الشّمس»). در همین افق تمثیل، «شمس و قمر و نجوم» در مقامات مختلف معنا می‌گیرند: یک‌بار بر انبیا و اولیا و اصحاب اطلاق می‌شوند، بار دیگر بر علما و پیشوایانِ شریعتِ قبل—آنان‌که اگر به آفتابِ ظهور بعد روی آورند «منیر»اند و الّا حکمِ ظلمت در حقشان جاری می‌شود—و نیز گاهی بر علوم و احکامِ رفیعهٔ هر شریعت (همان، لوح ۸۵؛ ایقان).

از اینجاست که «شقّ‌القمر» نیز در قرائت بهائی، وقوعی کیهانی در تلسکوپ نیست، بلکه رویدادی روحانی در افقِ ادیان است. حضرت عبدالبهاء به صراحت می‌گوید: آنکه پندارد ماهِ جسمانی دو نیم شد و هر پاره‌اش بر قلّه‌ای افتاد، «محضِ تعصّب» است (مفاوضات، ص۱۷؛ نقل در: امر و خلق، ج۲، ش۹۹). «انشقاق قمر» معانیِ بسیار دارد و به ظاهر منحصر نیست؛ از جمله «اضمحلالِ نفوسی» که پیش از طلوع «شمسِ احدیّه» به نورِ علوم و حکمِ دورِ پیشین می‌درخشیدند، امّا چون آفتابِ دورِ تازه طلوع کرد، توفیقِ ایمان نیافتند: «لذا این نجوم ساقط و قمر منشقّ گشت؛ چون برآید شمس، اِنشَقّ القمر»—همان نشانه‌ای که در انجیل آمد: «تَتَساقَطُ النُّجومُ و القمرُ لا یُعطی نوره» (مکاتیب عبدالبهاء، ج۲، ص۶۲). به زبان دیگر، با برآمدن خورشیدِ حقیقت، رونقِ هر ماه و ستاره‌ای که نورش را از دیروز می‌گرفت می‌ریزد؛ «چون شمع روشن شود، ظلمتِ تاریکی نابود... چون برآید شمس، انشقّ القمر» (مآخذ اشعار، ج۳، ص۸۸).

همین منطقِ تأویل را حضرت بهاءالله در «ایقان» بنیان می‌نهد: اگر «شمس و قمر و نجوم» در یک مقام، پیامبران و اولیا باشند و در مقامی دیگر، علمایِ ظهورِ قبل، طبیعی است که با طلوعِ «شمسِ حقیقت»، قمرِ ولایتِ دیروز شکاف بردارد و نورِ مستقلّ ندهد؛ و اگر «سماءِ ادیان» با ظهورِ بعد «منفطر» می‌شود، «ارضِ قلوب» نیز به «ارضِ معرفت» مبدّل می‌گردد (امر و خلق، ج۲، لوح ۸۵؛ ایقان). پس «اقتربت السّاعة» یعنی ساعتِ قیامِ مظهرِ امرالله؛ و «انشقّ القمر» یعنی واقعهٔ عظیمی که با آن قیام رخ می‌نماید. از همین رو بهاءالله در «اقدس» بیانیه‌ای می‌دهد که این رستاخیزِ معنوی را به رخ می‌کشد: «به... أتتِ السّاعةُ و انشقّ القمرُ و فُصِّلَ کلُّ أمرٍ محتوم»؛ اشراق خاوری توضیح می‌دهد که مراد، تحقّقِ وعدهٔ «ساعت» در ظهور جدید و تفسیر و تفصیلِ جمیعِ علاماتِ محتومه در این دور است (اقدس، بند ۸۱؛ اشراق خاوری، «تقریرات دربارهٔ اقدس»، ص۱۹۶).

این خوانش، هم برهانِ ظهور را از آسمانِ خوارق به زمینِ کلمات فرود می‌آورد و هم استواریِ معنایِ آیات را حفظ می‌کند. حضرت باب در «دلائل سبعه» تصریح می‌کند که حجّتِ قائمِ به حقّ، «آیات» است نه نمایش‌های حِسّی؛ معنای حقیقیِ «انشقّ القمر» را خدا می‌داند و آنچه در اذهان شایع است حجّتِ حقّانیت نیست (دلائل سبعه؛ نقل در: محمد حسینی، «حضرت باب»، ص۸۵۱–۸۵۳). عبدالبهاء نیز هشدار می‌دهد: اگر واقعه‌ای صرفاً شگفتیِ بی‌ثمر می‌آفرید، از مظهرِ الهی بعید بود؛ اثرِ حقیقی باید هدایت و انقلابِ باطنی باشد (مفاوضات، ص۱۷؛ نیز نقلی در «طراز الهی»، ص۳۲۷). حتی خودِ تعبیرِ «شقّ» در نصوص به‌گونه‌ای به کار می‌رود که سقوطِ محورهای کهنه را نشان دهد؛ چنان‌که بهاءالله از «شقّ شمس» سخن می‌راند وقتی قطبِ نامدارِ علما از صراط لغزید و افول کرد—تصویری از گسستِ مرکزِ پیشین، نه شکافتنِ جرمِ آسمانی (مائدهٔ آسمانی، ج۴، ص۱۳۷؛ امر و خلق، ج۲، ص۵۹۵).

حاصلِ این نگاه آن است که «قمر» در لغتِ بهائی، صورتِ استعارهٔ ولایت و نورِ مستفاد است؛ و «شقّ‌القمر» نامِ لحظه‌ای است که با طلوعِ آفتابِ دورِ تازه، ماه‌های کهنه از هم می‌گسلند و نورشان می‌برد. حجّتْ نه ترک‌های ماهِ سماوی، که ترکِ دلِ زمینی است در برابر آیتِ کلمه؛ آن‌جا که آفتابِ امروز سر می‌زند و ما را به تذکّر می‌خوانَد.

الف) عهدِ عتیق (تَنّاخ/کتب مقدّس یهود)

در بخش‌های وسیعی از عهد عتیق، افقِ پس از مرگ در قالبِ «شِئول/جهانِ زیرین» ترسیم می‌شود: منزلگاهی نیم‌سایه که در آن آگاهی و کنش کم‌رنگ است و انسان «به شِئول» فرو می‌رود و بازگشتی به زیستِ فعّالِ دنیوی ندارد (مز ۱۰:۱۶؛ ایّوب ۹:۷–۱۰؛ جامعه ۹:۱۰). با این حال، خطوطِ نیرومندِ امید به رستاخیز نیز از زبانِ انبیا پدیدار است: «بسیاری از آنان که در خاکِ زمین خفته‌اند بیدار خواهند شد؛ بعضی برای حیاتِ جاودان و بعضی برای رسوایی ابدی» (دانیال ۱۲:۲)، و نیز ندای اشعیا: «مردگانِ تو خواهند زیست... ای ساکنانِ خاک برخیزید و ترانه بخوانید» (اشعیا ۲۶:۱۹). در رؤیای «درّهٔ استخوان‌های خشک»، احیای قومی/ملّیِ اسرائیل در زبانِ تمثیلیِ زنده‌شدنِ استخوان‌ها به تصویر می‌آید (حزقیال ۳۷:۱–۱۴). مفهومِ بهشت/جهنم در عهدِ عتیق بیشتر ریشه در تاریخِ نجات و داوریِ الهی دارد تا صورِ کاملِ اخروی: «عدن/باغ» در پیدایش ۲–۳ جنبه‌ای زمینی و آغازین دارد، و «گِهِنّوم» نخست نامِ «وادیِ هِنّوم» است—جایی در حومهٔ اورشلیم پیوندخورده با بت‌پرستی و قداست‌ستیزی—که بعدها در ادبیاتِ یهودیِ پساتورات به نمادِ داوری و آتش بدل می‌شود (ارمیا ۷:۳۱–۳۳؛ ۱۹:۶–۱۳). در این چارچوب، «روزِ یهوه» عنوانِ لحظهٔ داوری است؛ زمانی که شرور کیفر می‌بیند و عادلان نجات می‌یابند (صفنیا ۱؛ یوئیل ۲؛ ملاکی ۴:۱–۳). و سرانجام، حکمِ کلیِ حکمتی: «خاک به زمین بازمی‌گردد... و روح نزدِ خدایی که آن را عطا فرمود بازمی‌گردد» (جامعه ۱۲:۷).

ب) عهدِ جدید (کتاب مقدّسِ مسیحیان)

بشارتِ عیسی بر «ملکوتِ خدا/آسمان» استوار است: «وقتِ آن فرارسیده و ملکوتِ خدا نزدیک شده است» (مرقس ۱:۱۴–۱۵). سعادتِ نهایی با زبانِ قرب و منزلت ترسیم می‌شود: «در خانهٔ پدرِ من منزل‌های بسیار است... می‌روم تا برای شما مکانی مهیا سازم» (یوحنا ۱۴:۲–۳)؛ و وعدهٔ «فردوس» در سخنِ عیسی به دزدِ تائب: «امروز با من در فردوس خواهی بود» (لوقا ۲۳:۴۳). داوریِ پایانی با تمثیلِ «گوسفندان و بزها» صورت‌بندی می‌شود: جداسازیِ نهایی و سرنوشتِ ابدیِ دو گروه—حیاتِ جاودان برای عادلان و کیفر برای ظالمان—بر اساسِ محبتِ فعّال به «کوچک‌ترینِ برادران» (متی ۲۵:۳۱–۴۶). واژگانِ عذاب نیز متکثّر است: «گِهِنّا» به‌عنوانِ «آتشِ خاموش‌نشدنی» (متی ۵:۲۲؛ مرقس ۹:۴۳–۴۸)، «هادِس/هاویه» به‌مثابهٔ وضعیتِ میانه در حکایتِ ثروتمند و لعازر (لوقا ۱۶:۲۳–۲۴)، و «مرگِ دوم/دریای آتش» در مکاشفه (۱۴:۲۰–۱۵). کانونِ الهیاتی رستاخیز، قیامِ مسیح است: «اگر مسیح برنخاست، ایمانِ شما باطل است... اما اکنون مسیح از مردگان برخاسته است، نوبرِ آنان که خوابیده‌اند»؛ و «بدنِ قیامی» به هیئتِ «بدنِ روحانی» وصف می‌شود که فسادناپذیر است (۱ قرنتیان ۱۵:۱۴, ۲۰, ۴۲–۴۹). نظمِ اسکاتولوژیک بدین بیان تکمیل می‌شود: «خداوند با صُورِ خدا و به آوازِ فرشتهٔ مُقرّب نازل خواهد شد... مردگانِ در مسیح نخست برخواهند خاست... و بدین‌گونه همیشه با خداوند خواهیم بود» (۱ تسالونیکیان ۴:۱۶–۱۷). نهایتِ امید، «آسمانِ نو و زمینِ نو»، «اورشلیمِ نو» و زوالِ مرگ و اندوه است (مکاشفه ۱:۲۱–۴؛ ۱:۲۲–۵).

ج) قرآن و حدیث (اسلام)

ج–۱) روح، مرگ و تداومِ حیات .روح در قرآن از سنخِ «امرِ ربّ» است و از محدوده‌های مادّی فراتر می‌رود («یسألونک عن الروح... قل الروح من أمر ربی»: اسراء ۱۷:۸۵؛ «إنّما أمره... أن یقول له کن فیکون»: یس ۳٦:۸۲). سیرِ تکوینِ جنینی تا «ثمّ أنشأناه خلقاً آخر» نشانِ افاضهٔ روح و پیدایشِ هویّتِ انسانی است (مؤمنون ۲۳:۱۲–۱٤). وفات، «توفّی» و قبضِ روح است: «قل یتوفّاکم ملکُ الموتِ الذی وُکّل بکم ثمّ إلی ربّکم تُرجَعون» (سجده ۳۲:۱۱)؛ و پس از آن «بَرزخ» تا روزِ بعث استمرار می‌یابد (مؤمنون ۲۳:۱۰۰).

ج–۲) قیامت، حساب، بهشت و جهنم .قیامت روزِ برپاییِ میزان و کشفِ دفاتر است («وُضِعَ الکتاب...»: کهف ۱۸:٤۹؛ «نَضعُ الموازینَ القِسط...»: انبیاء ۲۱:٤۷)؛ درحالی‌که آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین—که آنها را در «ستّة أیّام» آفرید—از هر گونه کلال خالی است («و ما مسّنا من لُغوب»: ق ۵۰:۳۸). بهشت با وسعتِ کیهانی تصویر می‌شود: «سارعوا إلی مغفرةٍ من ربّکم و جنّةٍ عرضُها السمواتُ والأرضُ أُعِدّت للمتّقین» (آل‌عمران ۳:۱۳۳؛ حدید ۵۷:۲۱)، با نعمت‌ها، درجات و دوامِ رزق و سایه («أُکُلُها دائمٌ و ظلُّها»: رعد ۱۳:۳۵)، و «جنّةُ المأوی» در افقِ «سِدرة المنتهی» (نجم ۵۳:۱۳–۱۵). در برابر، جهنم/نار با نام‌های گوناگون (لظی، سعیر، سقر، جحیم، هاویه: همزه ۱۰٤؛ معارج ۷۰؛ مدثر ۷٤؛ تکویر ۸۱)، با ظرفیتی که می‌پرسد «هل من مزید» (ق ۵۰:۳۰)، و وضعی که «لا یموتُ فیها و لا یحیی» (طه ۲۰:۷٤)، درکات و ابواب دارد (حجر ۱۵:٤٤؛ زمر ۳۹:۷۱–۷۲). قرآن هم‌چنین از «برزخِ نعیم/عذاب» سخن می‌گوید: خطابِ «قیل ادخل الجنّة» به مؤمنِ آلِ یس پیش از قیامتِ کبری (یس ۳٦:۲٦)، و عرضهٔ آلِ فرعون بر آتش «غدوّاً و عشیاً» تا روزِ قیامت (غافر ٤۰:٤٦). قاعدهٔ خلود چنین بیان می‌شود: «خالدین فیها أبداً» دربارهٔ اهلِ جنّت و نیز دربارهٔ کافرانِ معاند در نار (مثلاً توبه ۹:۱۰۰؛ نساء ٤:۱٦۹)، هرچند تعبیرِ «إلا ما شاء الله» (انعام ٦:۱۲۸) محلّ گفت‌وگوهای کلامی دربارهٔ عموم/خصوصِ دوام است.

ج–۳) «وجودِ کنونیِ» بهشت و جهنم .بسیاری از آیات، به «آماده‌بودن/موجودبودن» جنّت و نار دلالت دارند («أُعِدّت للمتّقین»: آل‌عمران ۳:۱۳۳؛ حدید ۵۷:۲۱؛ «وأعدّ لهم جنّاتٍ تجری...»: توبه ۹:۱۰۰؛ «عندها جنّةُ المأوی»: نجم ۵۳:۱۵). در مقابل، آیاتی چون «کلُّ شیءٍ هالکٌ إلا وجهَه» (قصص ۲۸:۸۸) موجبِ مباحثی تفسیری شده است که معمولاً با تخصیص به عالمِ دنیا و تمسّک به «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» (نحل ۱٦:۹٦) جمع می‌شود. روایات نیز از رؤیتِ جنّت و نار در معراج حکایت دارند، و در حدیثِ امام رضا(ع) در عیون أخبار الرضا «مخلوق‌بودنِ فعلیِ جنّت و نار» تصریح می‌شود؛ همچنین احادیثی با مضمونِ «لیس من شیعتنا من أنکر... خلق الجنّة و النار» (نقل‌ها در بحارالأنوار ۸).

در هر سه سنت، «معاد» افقی است که در آن عدالتِ الهی، هویّتِ نهاییِ انسان، و معنای تاریخ روشن می‌شود: در عهدِ عتیق، از شِئول به سوی امیدِ رستاخیز و «روزِ یهوه»؛ در عهدِ جدید، حولِ ملکوت، قیامِ مسیح، داوریِ نهایی و آسمان/زمینِ نو؛ و در قرآن، با دستگاهِ روح–برزخ–قیامت، حساب و میزان، جنّتِ وسیع و نارِ دارای درجات/ابواب، و بحث از «وجودِ کنونیِ» جنّت و نار. این سه، هر یک با زبان و پدیدارشناسیِ خاصّ خود، اما هم‌داستان در این که سرانجامِ انسان، ساحتی فراتر از گور است؛ ساحتی که در آن «حقّ» به تمامی ظهور می‌کند و «کلُّ نفسٍ بما کسبت رهین» می‌گردد.

در بیانِ دیانت بهائی، حقیقتِ انسان روحِ مجرد است و بدنْ محلِّ تعلّق و تجلّیِ او؛ «حلول» به معنای دخولِ مکانی نفی می‌شود. عبدالبهاء با مثالِ «آینه و آفتاب» توضیح می‌دهد که آفتاب در آینه داخل نمی‌شود؛ تا وقتی تعلّق برقرار است، تجلّی هست—سپس با قطعِ تعلّق، نورِ روح بی‌حجاب‌تر می‌درخشد (مفاوضات، ص ۱۷۱؛ نیز امر و خلق، ج ۱، باب «موت»). ضعفِ ادراک در بیماری از حجاب‌ها و اسبابِ مانعه است نه از نفسِ روح؛ «نورِ چراغ پشتِ فانوسِ آهنی» مثال زده می‌شود و با رفعِ حجاب، همان نور آشکارتر می‌شود (لوحِ عبدالرزّاق؛ امر و خلق، ج ۱، باب «بقاء شخصیت...»).

از این‌رو «مرگ» پایان نیست، «بابِ لقاء» است: «الحمدُ لِلّهِ الّذی جعلَ الموتَ باباً لِلقائه و سبباً لِوصاله...»؛ تعبیرِ «خروجِ روح از جسد» مجازی است و حقیقتْ «انقطاعِ تعلّق» است (بهاءالله، امر و خلق، ج ۱، «موت»؛ عبدالبهاء، مفاوضات). به تبعِ همین مبنا، تشخّص، تعیّن، ادراک و شعورِ انسان پس از مفارقت باقی است؛ آنچه در دنیا به‌ظاهر زایل می‌نمود، اثرِ حجابِ جسمانی بود نه نقصِ روح، و «ارواحِ لطیفهٔ طیّبه» پس از صعود «بکمالِ قدرت و انبساط» ظاهر می‌شوند (لوحِ عبدالرزّاق؛ امر و خلق، ج ۱، «بقاء شخصیت...»).

حقیقتِ «بدنِ اخروی» در این دستگاهْ هیئت/قالبی مناسبِ نشئهٔ بقاست—«هیئه‌ای که لا یُغیّرُها القرون و الأعصار»—نه مادّهٔ عنصریِ فاسدشدنی؛ این تقریر با «عالمِ مثال» حکمتِ اشراقی هم‌ساز است: مرتبه‌ای میانی میانِ عقل و حس با «اشباحِ مثالی» قائم‌به‌نفس که محلِّ تعلّقات و ادراکاتِ پس از مفارقت‌اند؛ این، تناسخ نیست، زیرا بازگشتِ دوریِ نفوس به ابدانِ عنصریِ همین جهان به‌صراحت مردود است (لوح خطاب به عبدالوهّاب/لوحِ رئیس؛ اربعین و کشکولِ شیخ بهایی؛ توضیحاتِ تنزیهی همان‌جا).

به همین قیاس، جنّت و نار «حقّ»اند اما با سنخِ معنوی: «و أمّا الجنّةُ حقٌّ لا ریبَ فیها... و هی الیومَ فی هذا العالمِ حُبّی و رضائی»—در دنیا بهشتْ کیفیتِ «حُبّ/رضا»ست و در آخرتْ انکشافِ تامِّ همان نسبت در «جنّةٍ عرضُها عرضُ السمواتِ و الأرض» با مراتبِ بی‌شمار؛ در مقابل، «نارٍ لا شِبهَ لها» ثمرهٔ اعراض و انکار است و «حیاتِ محتجبین» نسبت به «حیاتِ مؤمنین» کالعدم دانسته می‌شود (الواح مختلفِ بهاءالله؛ مفاوضات). معاشرت و آگاهیِ ارواح نیز بر حسبِ سنخیت و درجه است: «یُعاشرون و یُؤانسون... کأنّهم نفسٌ واحدة»، آگاه به احوالِ هم‌درجه، و از مراتبِ برتر محجوب (الواح متعدد؛ امر و خلق، ج ۱، «نعیم و جحیم و مراتب»). افزون بر آن، «انوار و تجلّیاتِ آن ارواح سببِ ظهورِ علوم و حکم و صنایع و بقای آفرینش است»—ارواحِ مجرّده مربّیِ عالم‌اند (همان).

در جمعِ روحانی/جسمانی نیز تبیین روشن است: نعمت/عذابْ هم روحانی است و هم «جسمانی» به معنای تعلّق به هیئتِ مناسبِ آن نشئه—نه به «بدنِ عنصری»؛ بدنِ عنصری در خاک می‌ماند و بدن/هیئتِ ملکوتی باقی است (الواحِ بهاءالله؛ مفاوضات). نفیِ تناسخِ دوری، با پذیرشِ «قالبِ مثالیِ برزخی» جمع می‌شود («روحُ المؤمنِ فی قالبٍ کقالبه» به قرائتِ مثالی؛ اربعینِ شیخ بهایی).

به‌اجمال، مبانی چنین‌اند: روحْ مجرد و باقی است و بدنْ محلِّ تجلّی؛ مرگْ «بابِ لقاء» و «سببِ وصال» است نه پایان؛ شخصیت و شعورْ باقی است؛ هیئتِ اخروی، مثالی و متناسب با ساحتِ بقاست؛ جنّت/نارْ کیفیت‌های عینیِ قرب/بعدِ

الهی‌اند با مراتبِ بی‌شمار؛ ارواحِ قدسی سنخاً معاشر و مؤثر در عالمِ مُلک‌اند؛ تناسخِ عنصری مردود و تجسّمِ اعمالْ محورِ تبیینِ جزاست (بهاءالله، امر و خلق، ج ۱، «موت» و «نعیم و جحیم»؛ عبدالبهاء، مفاوضات؛ لوحِ عبدالرزّاق؛ لوحِ رئیس؛ لوح خطاب به عبدالوهّاب).

نقشهٔ کلی مقایسه

نوع تاویل/تغییر خوانش	قرائت بهائی	فهم کلاسیک (کتاب مقدس/قرآن)	محور
تأکید قوی‌تر بر «انقطاع تعلّق» به‌جای «خروج/حلول»	روح مجرّد و قائم‌به‌خود؛ بدن صرفاً محلّ تعلّق و تجلّی	روح غیرمادی و باقی؛ بدن ابزار این حیات در دنیا	ماهیت روح
زبان «لقاء» و «اشراق» پررنگ‌تر از توصیف‌های حِسی	«مرگ، بابِ لقاء»: قطع تعلّق و شکوفایی کامل قوای روح	انتقال به ساحت دیگر؛ برزخ تا قیامت	مرگ
جابه‌جایی از «عنصر» به «قالبِ متناسبِ نشئهٔ بقا»	**معاد روحانی با قالب/هیئت اخروی (مثالی)**؛ نه بازگشتِ عنصرِ مادی	اصلِ معاد قطعی؛ در اسلامِ کلامی : **جسمانیِ عنصری** (با اقلیتی روحانی/تأویلی)	معاد
بازخوانی جنت/نار به‌صورت «کیفیت قرب/بعد» در کنار واقعیتِ اخروی	«حقّ» و واقعی؛ اما **در این دنیا :** جنّت=حبّ و رضای الهی؛ **پس از صعود** :عوالمِ بی‌شمارِ نعمت/بعد— تمرکز بر کیفیتِ قرب/بُعد	ثواب/عقاب واقعی؛ غالباً مکان‌مند، مخلوقِ کنونی؛ نعمت‌ها/عذاب‌ها تا حدی جسمانی توصیف می‌شوند	بهشت/جهنم
دو لایه‌کردنِ مفهوم: «حضور معنوی اکنون» + «تحقق اخروی»	تأیید واقعیت آخرت؛ ولی اکنون، «مصداق دنیویِ جنّت = حبّی و رضائی»	بسیاری از متکلمان: بهشت/جهنم اکنون مخلوق	وجود کنونی
استعلا از فضا-زمان؛ سماء = ساحتِ امر	«سماء» عمدتاً **ملکوت/امر**؛ منزه از زمان/مکان	«سماوات» مراتب بالای عالم؛ در نقل‌ها گاه مکان‌نما	مکان‌مندیِ آسمان
نزدیک‌سازی صریح به حکمت اشراقی/صدرایی	**تجسّم اعمال** محور: نعمت/نقمت محصول صورت حقیقیِ کردار	در متون: هم «جزای قراردادی» و هم گرایش به «تجسّم اعمال» (ویژهٔ فلسفه/عرفان)	تجسّم اعمال

نوع تاویل/تغییر خوانش	قرائت بهائی	فهم کلاسیک (کتاب مقدس/قرآن)	محور
گسترش قلمرو اثرگذاری ارواح نیک	**ارواحِ مجرّد مربّیِ عالم‌اند**؛ انوارشان مایهٔ علوم و صنایع	دعای اموات/شفاعت؛ اثرگذاری محدود	نقش ارواح پس از صعود
حرکتِ رشدیِ پسامرگ، با حفظِ اصلِ جزا	تکلیف عبادی منتفی؛ **ترقّی روحانی به فیوضات ممکن**، نه عملِ تکلیفی	قیامت «یوم الجزا»؛ دربارهٔ ادامهٔ رشد، میان عالمان اختلاف	تکلیف و تکامل اخروی
معناگرایی در نمادهای صعود/نزول	پذیرشِ امکانِ معراج، با **تأویلِ سماء/ابر/نزول** به مقامات معنوی	گزارش‌های حِسی/فوق‌طبیعی؛ میان جسمانی/روحانی محل بحث	معراج/آیات کیهانی
تصریح به سمبلیک بودن «هفت/شش روز»	**نمادین/تمثیلی**؛ سازگار با کیهان‌شناسی جدید	طیفی از قرائت‌ها: از روزهای واقعی تا ادوار دراز	«ایامِ خلقت»

مفهوم: «ملک» و «جبرئیل»

در قرآن، «جبرئیل» با نامِ خاص سه‌بار در آیاتِ مدنی نام برده می‌شود و کارویژهٔ محوری او «تنزیلِ وحی» بر قلبِ پیامبر است: «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللّه...» [بقره ۹۷؛ نیز ۹۸؛ تحریم ۴]؛ شبکه‌ای از القاب و اوصافِ قرآنی نیز به او حمل شده است: «روحُ الأمین» [شعراء ۱۹۳]، «روحُ القُدُس» [نحل ۱۰۲]، «رسولٌ کریم» [حاقّه ۴۰؛ تکویر ۱۹]، «شَدیدُ القُوی/ذو مِرّة/ذی قوّة» [نجم ۵–۶؛ تکویر ۲۰]، «مَکینٌ مُطاعٌ» [تکویر ۲۰–۲۱]؛ این مجموعه هم امانت در رساندنِ وحی را نشان می‌دهد و هم توان و منزلتِ ملکوتی را. جایگاهِ اعتقادیِ او چنان رفیع است که دشمنی با جبرئیل—و بالطریقِ‌الأُولی با همهٔ ملائکه—صریحاً کفر شمرده می‌شود [بقره ۹۸]، و شأنِ نزولِ مشهورِ اختلافِ برخی یهود میان جبرئیل (شدت/جهاد) و میکائیل (رزق/رحمت) در منابعِ تفسیری گزارش شده است [طبری، طوسی، طبرسی؛ رازی ذیل بقره ۹۷–۹۸].

روایتِ آغازِ وحی در سیرهٔ اهل‌سنت بر نزولِ نخستین آیات در غارِ حِرا و شناسایی «ناموسِ اکبر» به‌دستِ ورقة بن نوفل تکیه دارد [ابن‌هشام؛ ابن‌سعد؛ طبری تاریخ و جامع؛ مسند احمد؛ صحیح بخاری، کتاب بدء الوحی]؛ در برابر، نقدِ امامیه این گزارش را—از حیثِ سند و دلالت—ناسازگار با عصمت دانسته و روایاتِ بدیلِ همساز با شأنِ نبوت عرضه می‌کند [جعفر مرتضی عاملی؛ سبحانی؛ شرف‌الدین؛ دوانی؛ البرهان بحرانی؛ مناقب؛ نهج‌البلاغه، شواهد].

در سنتِ یهودی–مسیحی، ریشه‌شناسیِ Gaḇrī'ēl/Γαβριήλ («خدا نیرومند است/مردِ خدا/قهرمانِ خدا») با کارکردهای تفسیری‌اش هم‌نواست: در دانیال، جبرئیل در هیأتِ انسانی، مُعبِّرِ رؤیا و آشکارکنندهٔ اسرار است و حضورش هَیبَت‌بار می‌نماید [دانیال ۸:۱۶؛ ۹:۲۱]؛ در لوقا، بُعدِ اطمینان‌بخش/تبشیری غلبه دارد: مژدهٔ یحیی به زکریا و بشارتِ عیسی به مریم [لوقا ۱:۱۹، ۲۶–۳۱]. در ادبیاتِ بین‌العهدین/ربّانی، جبرئیل در شمارِ مقربان، هم‌ردیفِ میکائیل/اوریل/رافائل، با نقش‌هایی چون راهنمایی یا حضور در وقایعِ کلیدی یاد می‌شود (روایاتِ ثانویِ ربّانی).

در کلام و حدیثِ اسلامی، چهار مَلَکِ مُقرّب و «تدبیرِ عالم» صورت‌بندی می‌شود: جبرئیل (وحی)، میکائیل (رزق/باران)، اسرافیل (نفخِ صور)، عزرائیل (توفّیِ ارواح) [ابن‌بابویه، فقیه/توحید؛ سیوطی؛ مجلسی]. القابِ حدیثی برای جبرئیل چون «ناموسِ اکبر»، «طاووسُ الملائکة»، «أفضلُ الملائکة» نیز بر منزلتِ او می‌افزاید [نووی؛ قزوینی؛ مجلسی]. در فلسفهٔ اسلامی، این منزلت به زبانِ عقول ترجمه می‌شود: نزدِ ابن‌سینا، وحی افاضهٔ «عقلِ فعّال» بر نفسِ نبی است و «روحُ‌القدس» شریف‌ترین روح و واسطهٔ فیض [الشفاء/الهیات؛ المبدأ و المعاد]؛ در حکمتِ اشراق، جبرئیل با «عقلِ دهم» از «انوارِ قاهره» این‌همان می‌شود—صاحبِ طلسمِ نوعِ انسانی و مُفیضِ علم و حیات بر نفوس، با امکانِ اتصالِ مستعدان [مصنفات سهروردی]؛ و در حکمتِ متعالیه، وحدتِ مفهومیِ جبرئیل/روح‌القدس/عقلِ فعّال با دو مقام تبیین می‌شود: در تجرد، «روحُ‌القدس»؛ و در تمثّلِ مثالی، «روحٌ مُتمثِّل» که علوم را «به قدرِ استعدادِ قابلیّتِ نفوس» افاضه می‌کند [اسفار؛ تفسیرِ صدرایی]. رویکردِ اسماعیلی نیز منظومه‌ای نمادین عرضه می‌کند: سجستانی منظومهٔ سه‌گانهٔ «جَدّ/فَتح/خیال» را بر جبرئیل/میکائیل/اسرافیل تطبیق می‌کند، با «جَدّ» به‌منزلهٔ رسانندهٔ انوارِ ملکوتی به «نَفْسِ مُربّیِ عصر» [کتاب الافتخار]؛ ناصرخسرو این سه‌گانه را در شمارِ «انوارِ ازلی» پس از عقل و نفس می‌نشاند [جامع‌الحکمتین]. در عرفان، جبرئیل «روحِ

اِلقاء»، مظهرِ علمِ الهی و «برزخِ سدرة المنتهی» است؛ حاملِ حدّ عروج در معراج و در شمارِ حَمَلةِ عرش [الفتوحات؛ فصوص؛ فناری، مصباحُ الأنُس؛ لاهیجی]. در برخی تقریرها (مثلاً جیلی)، «حقیقتِ محمدیه» اصل است و جبرئیل فرعِ آن حقیقت؛ ازاین‌رو «روحُ الأمین» بودنِ جبرئیل به اعتبارِ انتساب به اصلِ اعلی تفسیر می‌شود [الإنسان الکامل؛ نیز کاشی]. در شعرِ صوفیانه، او «روحِ مُلهِم» است که بر قلوب القاء می‌کند [فردوسی تا مولوی؛ پژوهش‌های پورنامداریان؛ منزوی].

در سه سنتِ ابراهیمی، جبرئیل صورتِ مثالیِ «واسطهٔ وحی/فیض» است: در قرآن، با شبکه‌ای از القابِ امانت/قدرت/منزلت، محورِ تنزیل و محکِ ایمان [بقره ۹۷–۹۸؛ شعراء ۱۹۳؛ نحل ۱۰۲؛ تکویر ۱۹–۲۱؛ نجم ۵–۶]؛ در کتابِ مقدّس، از تعبیرِ رؤیا تا بشارتِ ولادتِ نجات‌بخش [دانیال ۸–۹؛ لوقا ۱]؛ در کلام، یکی از چهار مُدبّرِ عالم؛ و در فلسفه و عرفان، از «عقلِ فعّال/عقلِ دهم» تا «روحُ‌القدس/روحُ‌الإلقاء» امتداد می‌یابد—پُلی میانِ امر و خلق که فیض و علم را به قدرِ استعدادِ نفوس می‌رساند.

در تفسیر آئین بهائی، «مَلَک» نامِ یک موجودِ شخصانیِ منفصل از عالم انسان نیست، بلکه عنوانی برای هر «وساطتِ فیض» است؛ هر چه میانِ مشیّتِ الهی و عالم خلق می‌ایستد و هدایت و تأیید را می‌رساند «مَلَک» خوانده می‌شود. عبدالبهاء ذیل آیهٔ ﴿جاعِلِ المَلائِکَةِ رُسُلًا أُولِی أَجْنِحَةٍ مَثنیٰ وَثُلاثَ وَرُباعَ﴾ توضیح می‌دهند که ملائکه «وسائط‌اند بین‌الله و بین اصفیائه و اولیائه» و مراتب و مقامات دارند؛ رسالات ربّ را «بالوحی أو بالإلهام أو بالرؤیا» ابلاغ می‌کنند، و ذکرِ «أجنحة» در آیه اشاره به همین مراتبِ وساطت است نه پرِ جسمانی (امر و خلق، ج۲، بند ۶۵). در همان بیان، مراتبِ «روح» نیز روشن می‌شود: روح‌القدس، روح‌الأمین، روح‌الإیمان، روح‌الإیقان، روح‌الأمر، روح‌العظمة، روح‌القدرة، روح‌الجمال و روح‌الجلال... که هر یک شأنی از نزولِ فیض را می‌نمایانَد (همان).

کتاب ایقان پردهٔ دیگری را برمی‌دارد: «یُرسِلُ ملائکةً» یعنی برانگیختنِ «نفوسِ قدسی» که «به قوّتِ روحانیّه صفاتِ بشریّه را به نارِ محبّتِ الهی سوختند و به صفاتِ عالین و کروبین متّصف گشتند» و حاملِ بیّنات‌اند؛ پس «ارسالِ ملائکه» در عمل، ظهورِ انسان‌هایی است که ظرفِ وحی می‌شوند و آیات را می‌رسانند (کتاب ایقان). همین منطق، صورتِ «جبرئیل» را نیز از یک پیکرهٔ مستقل به «تمثّلِ امر» می‌گرداند: «اگر لسانِ الأحدیّه بکلمةِ العُلیا گوید: یا جبرئیل—تَرانِی موجوداً علی أحسنِ الصّورة فی ظاهر الظّاهر؛ لا تعجب من ذلک، إنّ ربّک لهو المُقتدر القدیر.» بدین‌سان «جبرئیل» نامِ نقشی است که امرِ الهی در آن به «أحسنِ صورت» تمثّل می‌یابد و گاه به حسبِ مقام، با عناوینی چون روح‌القدس یا روح‌الأمین خوانده می‌شود.

حضرت عبدالبهاء در شرح‌های مفصل خود، دامنهٔ اطلاقِ «مَلَک» را می‌گسترند: گاه بر «حقایقِ قدسیّهٔ انسانی» اطلاق می‌شود—کسانی که دامن از شهوات شسته‌اند و در همهٔ صفات تابعِ ربّ‌السماوات‌اند؛ گاه بر انبیا و رسل به اعتبارِ «رُسُلیّت»شان (همان آیهٔ «جاعِلِ الملائکة رسلاً»). در سطح الهیاتی، این اسم بر «مشیّتِ نافذه و ارادهٔ محیطهٔ کامل» و بر «صفاتِ الهیّه» نیز صدق می‌کند؛ و در سطحِ نظمِ دینی/تکوینی بر «احکامِ نازل» که در مقام‌های گوناگون کارکرد می‌یابند: در افاضهٔ حیات به مؤمنین «إسرافیل»، در حفظِ عباد «ملائکهٔ حافظات» و... (مائدهٔ آسمانی، ج۲، ص۴۳–۴۷).

در همین دستگاه، «عرش» به‌جای تختِ کیهانی، میدانِ انسان‌شناختی می‌شود: «المراد من العرش قلبُ الإنسان»، و در کلمات مکنونه آمده است: «فُؤادُک منزلی قدّسهُ لنزولی، و روحُک منظری طهّرها لظهوری.» پس «حَملةُ العرش» یعنی همان نفوسی که دل را عرشِ رحمن می‌سازند و بارِ هدایت را به دوش می‌کشند (همان).

از این منظر، «أجنِحة» نیز استعارهٔ ابزارِ تأیید و عروج است نه پرِ مادّی. عبدالبهاء می‌نویسند مراد از «أجنحة» در آیه «شُئونُ الآیات و أقسامُ البیّنات» است؛ همان‌ها که «سببِ اعظمِ ترقّیِ عالم و جناحِ أقومِ طیرانِ قلوبِ صافی»اند. نیز می‌فرمایند: «المراد من الأجنحة قِوامُ التّأیید والتوفیق؛ لأنّ بها یتعارج الإنسان إلی أعلی معارج العرفان و یطیر إلی بحبوحةِ جنّةِ الرضوان» (مائدهٔ آسمانی، ج۲، همان صفحات). بدین‌قرار «مثنی/ثُلاث/رُباع» از تنوّعِ درجاتِ بیّنات و مدارجِ تأیید خبر می‌دهد.

جمع‌بندیِ این قرائت روشن است: در زبانِ بهائی، «ملَک» پیش از آن‌که «صورت» باشد «نقش» است؛ هرجا فیض باید برسد، حفظی رخ دهد، حیات افاضه شود یا آیه‌ای ابلاغ گردد، «ملک» حاضر است—گاه به هیئتِ نفسِ قدسی، گاه به قامتِ پیامبر، گاه به عنوانِ صفت یا حکمِ الهی. «جبرئیل» نامِ تمثّلِ همان امر است و «أجنحة» درجات و ابزارِ همان تأیید. چنین تأویلی، تصاویرِ قرآنی و حدیثی را از سطحِ حسّ به ساحتِ کارکردهای وحیانی/اخلاقی می‌برد، بی‌آن‌که قدسیتِ الفاظ را فروبکاهد؛ بلکه پرده از باطنِ آن‌ها برمی‌گیرد و نشان می‌دهد که فرود و فرازِ «ملائکه» چگونه در خودِ انسان و جامعه عینیت می‌یابد—در دلی که «عرش» می‌شود، در نفوسی که «حَمله» می‌گردند، و در پروازهایی که به «أجنحةِ تأیید» میسّر است.

مفهوم شیطان و جن

روایت «شیطان/ابلیس/دیوان» در سه سنتِ ابراهیمی—با همهٔ تفاوت‌ها—بر یک اصل مشترک می‌ایستد: او نه هم‌رتبه و هم‌سنگِ خدا که مخلوقِ محدود و آزمون‌گر است؛ کارش وسوسه و اغواست و اختیارِ انسان را سلب نمی‌کند. در متن عبریِ کتاب مقدّس، «ساطان/הַשָּׂטָן» در اصل به‌معنای «خصم/بازدارنده» است و در صحنه‌هایی چون محاکمهٔ ایّوب عضوِ «شورای الهی» و نقشِ «مدّعی/دادستان» دارد، نه خدایی مستقلّ یا همتای یهوه (ایّوب ۱–۲؛ نیز زکریّا ۳:۱–۲). در ادامهٔ سنت یهودی، واژگانی چون «شِدّیم» (= دیوان؛ تثنیه ۳۲:۱۷؛ مزامیر ۱۰۶:۳۷)، «سِعیرِیم» (= دیوهای بُز؛ لاویان ۱۷:۷) و «رُوحوتِ راعاه/مزیکین» در ادبیات ربّانی به «ارواح زیان‌رسان» اطلاق می‌شود، امّا مفهومی هم‌سنگِ «جِنّ» قرآنی—به‌عنوان قومی مکلّف و مختار از سنخِ آفریده‌ای جدای از انسان—در الهیاتِ یهودی شکل نگرفته است. در ادبیاتِ بین‌العهدین (میانِ عهد قدیم و جدید) تصویرِ «فرشتگانِ سقوط‌کرده/مراقبان» پررنگ می‌شود—در روایات منسوب به «خنوخ» و آثاری مانند «یوبیل‌ها» از «آزائل/مستمه» سخن می‌رود و در طومارهای بحرالمیت «بلیعال» به‌عنوان نیروی شرّ یاد می‌شود—اما همچنان شیطانْ موجودی مغلوبِ ارادهٔ الهی است.

در مسیحیتِ عهدِ جدید، «دیابولوس» اغواگر و «دروغ‌گو و پدرِ دروغ» معرفی می‌شود؛ عیسی(ع) در بیابان به دستِ او آزموده می‌گردد (متی ۴؛ لوقا ۴)، «ارواحِ ناپاک» را اخراج می‌کند (برای نمونه مرقس ۱:۲۳–۲۷؛ متی ۱۲:۲۴ ماجرای «بَعلزبول»)، و سقوطِ شیطان را «چون برق» می‌بیند (لوقا ۱۰:۱۸). مکاشفهٔ یوحنا او را «اژدها/مارِ کهن، همان ابلیس و شیطان» می‌نامد (مکاشفه ۱۲:۹؛ ۲۰:۲). در الهیاتِ کلیسایِ پسین، روایتِ «فرشتهٔ سقوط‌کرده» تثبیت می‌شود و گاه آیاتِ اشعیا ۱۴ و حزقیال ۲۸ به‌نحو تمثیلی بر او تطبیق می‌گردد؛ اما «جنّ» به معنای قرآنی در مسیحیت وجود ندارد و «دیمن/دیو» همان ارواحِ شریر است، نه قومی مستقل با شریعت و تکلیف.

در قرآن، «شیطان/ابلیس» محورِ وسوسه و کبر است: ابلیس از سجده بر آدم سر باز زد (بقره ۲:۳۴؛ اعراف ۱۱–۱۸؛ ص ۷۱–۸۵) و تصریح می‌شود که «او از جِنّ بود» (کهف ۱۸:۵۰). شیاطین هم در میانِ جِنّ‌اند و هم در میانِ انسان‌ها: «شیاطینِ انس و جن» بر برخی پیامبران دشمنی می‌ورزند (انعام ۶:۱۱۲). قلمروِ کار او «دعوت» و «وسوسه» است، نه اجبار: در قیامت اعتراف می‌کند «جز دعوت تسلّطی نداشتم» (ابراهیم ۱۴:۲۲؛ نیز نحل ۱۶:۹۹–۱۰۰؛ حجر ۱۵:۴۲). وعدهٔ فریب و تهدید به فقر می‌دهد و به فحشا و بخل می‌خوانَد (بقره ۲:۲۶۸)، کِبر و غرور می‌انگیزد (لقمان ۳۱:۳۳)، عداوت میان دل‌ها می‌افکند (مائده ۵:۹۱)، به بدگویی دامن می‌زند (اسراء ۱۷:۵۳)، و «در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند» (ناس ۱۱۴). «جِنّ» قومی مکلّف و مختار است که «از آتشِ سمی/شعلهٔ آمیخته» آفریده شده (حجر ۱۵:۲۷؛ رحمن ۵۵:۱۵)، برخی مؤمن و برخی کافرند و گروهی از آنان شنوندهٔ قرآن شدند و ایمان آوردند (سورهٔ جنّ ۷۲:۱–۱۵). در روایتِ قرآنی، جِنّ گاه در خدمتِ سلیمان(ع) کار می‌کردند و در ساخت‌وساز و غواصی به کار گرفته می‌شدند (انبیا ۲۱:۸۲؛ نمل ۲۷:۱۷، ۳۹؛ سبأ ۳۴:۱۲–۱۴)، و پیش‌تر می‌کوشیدند به «خبرهای آسمان» گوش بسپارند ولی با «شُهُب» رانده شدند (صافات ۳۷:۶–۱۰؛ جنّ ۷۲:۸–۹).

برآیندِ تطبیقیِ این سه روایت چنین است: در یهودیتِ کتابی، «ساطان» عنوانِ «خصم/مدّعی» در درگاهِ خداست و قدرتش از چارچوبِ داوریِ الهی فراتر نمی‌رود؛ در مسیحیتِ عهدِ جدید، شیطانْ اغواگرِ فرومی‌افتاده و «پادشاهیِ تاریکی» است که به‌دستِ مسیح رسوا می‌شود، و ارواحِ شریر موضوعِ عملِ عیسی و رسولان در اخراجِ شیاطین‌اند؛ در اسلام، ابلیس از جِنّ است، با وسوسه کار می‌کند و به‌روشنی از هرگونه اجبار بر بندگانِ مؤمن ناتوان است، و در کنارِ انسانْ قومی دیگر به نامِ جِنّ با اختیار و تکلیف حضور دارد. در هر سه، شرّ کیهانی «خدای دوم» نیست؛ نیرویی است محدود، ابزاری برای آزمون و اختیارِ اخلاقِ بشر، و نهایتِ کارش دعوت است—پاسخش را اراده و ایمانِ انسان رقم می‌زند.

در قرائت بهائی، الفاظی چون «شیطان»، «جنّ» و «مَلَک» نامِ اشخاصِ غیبی با هیئت‌های ثابت و مادّی نیستند، بلکه عنوانِ نقش‌ها و ساحت‌های معنوی‌اند؛ زبانِ وحی، برای تربیتِ اخلاق و فهمِ مرحله‌به‌مرحلهٔ انسان، این معانی را در جامهٔ تمثیل و خطابِ رایجِ هر عصر می‌نشاند و با رشدِ عقل جمعی، باطنِ کارکردیِ آن‌ها آشکارتر می‌شود. به همین جهت، محورِ تفسیر، اخلاق و سلوک است نه خرافه‌پردازی محسوس.

«شیطان» در این بیان، موجودی مستقل و هم‌سنگِ خدا نیست؛ اسمِ کارکردیِ «قوای طبیعت» و همان «نفسِ امّاره» است که انسان را به رذایل می‌کشاند—«شیطان عبارت از قوای طبیعت است که در عالمِ حقیقت به نفسِ امّاره تعبیر شده» (عبدالبهاء، مکاتیب، ج۳، ص۵۷۸). ازاین‌رو یک‌تا و یک‌شکل هم نیست: «شیاطین به لباس‌های مختلف ظاهر شوند و به هر نفسی بطریقِ او برآیند» (همان، ص۴۱۳)، تا آن‌جا که «به اسمِ رحمن دعوت می‌نماید و سامری به ذکرِ ازلی ندا می‌کند» (بهاءالله، دریای دانش، ص۱۸۳). لحنِ قرآن هم با این معنا هماهنگ است: کارِ شیطان «دعوت» و «وسوسه» است نه اجبار؛ در قیامت می‌گوید جز فراخواندن سلطه‌ای نداشت (ابراهیم/۲۲؛ نیز سبأ/۲۱). نسخهٔ مصونیت، تهذیب و خشیت است: «خشیتِ‌الله حصنِ محکم برای حفظ از نفسِ امّاره است...» (بهاءالله، اشراقات، ص۲۱)؛ و هر که «به خضوع و خشوع و سایر سجایا ظاهر شود، ذیلِ تقدیس از مفتریّاتِ ابلیس و مظاهرش ظاهر ماند» (آثار قلم اعلی، ج۴، ص۲۴۸).

»جنّ» در آثار بهائی نامِ «نفوسِ خَفِیّه» است؛ کسانی که ایمان یا انکارشان پوشیده و از نظرها مستور است (بهاءالله: «مراد از اَجنّه نفوسِ خَفِیّه است که ایمان و انکارشان ظاهر و مشهود نیست»، امر و خلق، ج۲، ص۱۶۴). عبدالبهاء این معنا را می‌گشاید: «الجنّ مَن استُجِنَّ فیه نورُ الإیمان أو نارُ الطغیان»؛ یعنی هر نفسی که نورِ ایمان یا آتشِ طغیان درونِ او به حجاب رفته و از دیده‌ها پنهان است (مائدهٔ آسمانی، ج۲، ص۳۵). در مقامی سلوکی، همین عنوان بر «مؤمنانِ مجاهد» نیز اطلاق می‌شود—«خُلِقوا من نارِ الکلمةِ الرّبانیّة... أشدّاءُ علی الکفّار چون برقِ لامع»—و اگر به لطف و رحمت بنگری «ملائکه» نام گیرند (همان، ص۴۳–۴۷، مخصوصاً ص۴۴). در برابر، صورت‌های عامیانهٔ «سفرهٔ پریان و خوانِ اَجنّه» موهوم شمرده می‌شود (همان، ص۱۹). بدین‌سان نسبتِ قرآنیِ «ابلیس ← کانَ مِنَ الجِنّ» (کهف/۵۰) نیز روشن می‌شود: «جنّ» در افقِ تأویلِ بهائی عنوانی طیفی است (نفوسِ مستور/ساحتِ نهانِ قوای مُضلّه)، و «ابلیس» صورتِ نمادینِ همان

«نفسِ طاغی» و عاملِ امتحان؛ و تعبیرِ «شیاطینِ انس و جنّ» (انعام/۱۱۲) دقیقاً بر همین هم‌سنخیِ باطنی و قابلیّتِ تمثّل در قالبِ انسانی دلالت دارد.

»مَلَک/ملائکه» در این خوانش نامِ «وسائطِ امر» است نه «موجوداتِ بال‌دارِ جسمانی». قرآن می‌گوید: ﴿جاعِلِ الملائکةِ رُسُلًا أُولی أجنحةٍ مثنی و ثلاث و رُباع﴾؛ عبدالبهاء توضیح می‌کند که «ملائکه» مراتب دارد و «وسائط» بینِ خدا و اصفیا و اولیا هستند؛ وحی را یا به الهام و رؤیا و یا به بیانِ آیات می‌رسانند. این اسم بر چند ساحت حمل می‌شود: بر «حقایقِ قدسیّهٔ انسانی» که از شهوات منزّه‌اند و حاملِ تأییدند؛ بر خودِ «انبیا و رسل» به اعتبارِ رسانندگیِ بیّنات؛ بر «مشیّت و صفاتِ الهیّه» به‌مثابهٔ سرچشمهٔ فیض؛ و بر «احکام و افعالِ امر» با نام‌های کارکردی—در مقامِ اعطای روح «اسرافیل» خوانده می‌شود، در مقامِ حفظ «ملائکهٔ حافظات» (مائدهٔ آسمانی، ج۲، ص۴۳–۴۷؛ نیز امر و خلق، ج۲، بند ۶۵). «أجنحه» نیز استعاره از «قوامِ تأیید و ابزارِ عروج» است؛ «سببِ اعظمِ ترقّی» و «جناحِ اَقومِ طیرانِ قلوبِ صافی»—تکثّرِ آن (مثنی/ثلاث/رباع) اشاره به تنوّعِ مراتبِ بیّنات است، نه پرِ مادّی (همان). و چون «لسانِ الأحدیّه» بفرماید «یا جبرئیل»، همین «امرِ الهی» در «أحسنِ صورت» تمثّل می‌یابد؛ از این‌رو «جبرئیل/روح‌القدس/روح‌الأمین» نامِ نقشِ نزولِ وحی است بر حسبِ مقامِ تنزّل، نه لزوماً ذاتی مستقل و انسان‌وار.

حاصلِ کلام: «شیطان» درونی است و اخلاقی—نامِ نیروهای تقییدکنندهٔ انسان که می‌تواند در اشخاص و ساختارها تمثّل یابد؛ «جنّ» نامِ نفوسِ مستور (و گاه لقبِ مجاهدانِ مؤمن) است، نه «نوعی لطیفِ مادّیِ جدا از انسان»؛ و «مَلَک» عنوانِ هر واسطهٔ تأیید و هدایت است در چهار سطحِ هم‌بافتِ انسان/رسالت/صفات/احکام. راهِ رهایی هم بیرونی نیست: خشیتِ‌الله، تهذیبِ نفس، و تمسّک به آیات؛ تا دلْ عرش شود و تحت تأییدِ «أجنحه» به «بحبوحهٔ جنّتِ رضوان» پرواز کند (اشراقات، ص۲۱؛ مائدهٔ آسمانی، ج۲، ص۴۳–۴۷).

معراج

معراج در سنت اسلامی به واقعه‌ای اطلاق می‌شود که طی آن رسول اکرم(ص) در شبی واحد از مکه تا «مسجدالاقصی» سیر داده شد و از آنجا به آسمان‌ها عروج کرد؛ مستند قرآنیِ این گزارش آیهٔ نخست سورهٔ اسراء («سُبحانَ الَّذی أَسری بِعَبدِهِ لَیلًا...») و اشارات سورهٔ نجم است (آیات ۸–۱۸). روایت‌های شیعه و اهل‌سنّت این رخداد را به‌طور گسترده نقل کرده‌اند و خطوط کلی آن را چنین ترسیم می‌کنند: نزول جبرئیل و آوردن بُراق، حرکت شبانهٔ پیامبر(ص) از مکه به بیت‌المقدّس، اقامهٔ نماز در مواضعی چون مدینه، مسجد کوفه، طور سینا و بیت‌لحم، ورود به مسجدالاقصی و سپس آغاز عروج؛ در مسیر عروج دیدار با آدم در آسمان نخست، سپس یحیی و عیسی، یوسف، ادریس، هارون و موسی در آسمان‌های دوم تا ششم، و وصول به مرتبه‌ای در آسمان هفتم که جبرئیل از فراتر رفتن بازمی‌مانَد و گفت‌وگوی قدسیِ مشهور به «حدیث معراج» روی می‌دهد. این سیر آفاقی و انفسی با مشاهدهٔ آیات الهی، مناظر بهشت و دوزخ، و تعالیم اخلاقی و عبادیِ فراوان همراه است؛ تعالیمی دربارهٔ رضا و توکل، زهد از دنیا، فضیلت روزه و سکوت، مهر به مستمندان و اوصاف اهل آخرت.

دربارهٔ زمان وقوع، اجماع روایی بر «شب» بودن حادثه است و گزارش‌ها معمولاً آن را در سال‌های پایانی اقامت پیامبر(ص) در مکه و پیش از هجرت می‌نهند. دربارهٔ تاریخ دقیقِ شب، اقوال گوناگون آمده است (۲۷ رجب، ۱۷ ربیع‌الاول، ۱۷ رمضان و...)، اما مشهور همان ۲۷ رجب دانسته شده است. مدتِ کل سفر—از حرکت تا بازگشت—در تلقی غالب از یک شب فراتر نمی‌رود؛ حتی در برخی نقل‌ها تصریح شده که پیامبر(ص) نماز عشاء و صبح را در مکه به‌جا آورد. در آغازگاه سفر نیز اختلافی قدیمی هست: برخی خانهٔ اُمّ‌هانی، برخی مسجدالحرام یا شِعب ابی‌طالب را مبدأ دانسته‌اند. جمعِ پذیرفته‌شده میان ظاهر آیهٔ «المسجد الحرام» و سکونت در خانهٔ اُمّ‌هانی آن است که سراسر مکه «حرم» و به‌منزلهٔ مسجد شناخته می‌شده و خانهٔ او در محدودهٔ حرم قرار داشته است.

در باب کثرتِ وقوع، شماری از روایات از بیش از یک‌بار معراج سخن می‌گویند. بر پایهٔ تحلیلی که در المیزان آمده، می‌توان دست‌کم دو سیر را التفات کرد: سفری که از مسجدالحرام آغاز شده و دیگری که از خانهٔ اُمّ‌هانی؛ و اشارات آغازین سورهٔ نجم با چنین جمع‌بندی سازگار است. این تبیین، اختلاف نقل‌ها در مکان و برخی جزئیات را توضیح‌پذیر می‌کند.

مسئلهٔ مهم دیگر چگونگیِ عروج است. دیدگاه غالب میان مفسران و محدّثان آن است که سیرِ «اسراء» از مکه تا بیت‌المقدّس با بدن و روح رخ داده و عروج به آسمان‌ها نیز در بیداری واقع شده است. در برابر، گروهی—مانند خوارج و جهمیه—اصلِ عروج را روحانی دانسته‌اند. تفسیر تلفیقیِ دقیق‌تری نیز عرضه شده است: از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی، سیرْ جسمانی و روحانی است، و از آنجا تا سماوات، عروجْ روحانی—نه به معنای رؤیا یا خیال—بلکه حضور و شهود واقعیِ پیامبر(ص) در عوالم غیرمادی و ارتباط با موجودات آن عوالم. این بیان، هم با اطلاقِ «اسراء» (سیر مکانی) سازگار است و هم با عظمت و غیب‌مداریِ «معراج» (ارتقا به عوالم فراتر از حکم ماده).

از حیث نقد منبع‌شناختی، روایت‌های معراجیه در کثرت و تنوّع، ناهمسان‌اند و برخی به دلیل ضعف سندی یا ناسازگاری با اصول قطعیِ توحید و تنزیه، مردود شناخته شده‌اند. نمونه‌هایی چون رؤیتِ خداوند به صورتِ «جوان نورانی»، یا خبرِ «باقی ماندنِ جسم پیامبر نزد عایشه» در شبِ معراج، یا نگاشته‌ای بر پایهٔ عرش مشتمل بر نامِ خلفا، از سوی عالمانِ حدیث‌پژوه نقد و در مواردی جعلی شمرده شده است. تمایز میان «اشارتِ رمزی» و «توهمِ محسوس‌گرایی» در بیانِ مشاهدات نیز مهم است: آنچه پیامبر(ص) در عوالم غیب مشاهده کرده، حقایقی شهودی است که به زبان تمثیل و تشبیه گزارش می‌شود؛ رمزی‌بودنِ زبانْ به معنای «غیرواقعی» بودنِ مشاهدات نیست، بلکه مقتضای ترجمهٔ تجربهٔ غیبی به زبانِ انسانی است.

از منظر تاریخ فرهنگ، قصّهٔ معراج الهام‌بخش هنر اسلامی نیز بوده و در نگارگری‌های ایرانی—از صحنهٔ معروفِ «معراج» در نسخه‌های خمسهٔ نظامیِ عصر صفوی تا آثار معاصر—به صورتِ تصویریِ بُراق، هالهٔ نور، فرشتگانِ همراه و راهبریِ جبرئیل بازنموده شده است؛ این بازنمایی‌ها، خوانشِ زیباشناختی از همان محورهای کلامی و روایی‌اند: عروجِ نبوی به مثابهٔ دیدارِ آیات کبری و تأییدِ رسالت.

در نگاه اسلامی، معراج واقعه‌ای واقعی و قدسی است که با «اسراء» آغاز می‌شود و به «شهودِ آیات» می‌انجامد؛ رخدادی که جایگاه پیامبر(ص) را در قوس صعود و در مقام دریافتِ وحی و تعلیمِ اخلاق و عبادی آشکار می‌کند. اختلاف‌ها در تاریخ و جزئیات یا در نحوهٔ تبیینِ جسمانی/روحانیِ آن، خللی در اصلِ واقعه و کارکرد هدایت‌گرانه‌اش وارد نمی‌کند؛ قرآنْ اصلِ سیر را تثبیت کرده، روایات معتبر خطوط کلیِ عروج را شرح داده‌اند، و سنّتِ علمیِ مسلمانان با پالایشِ اخبار و تأکید بر زبانِ رمزیِ شهودات، راه فهمی معقول و منسجم از این معجزهٔ نبوی گشوده است.

در خوانش بهائی، «معراج» نه یک حادثهٔ مقطعی و صرفاً مکانی، بلکه وصفِ دائمیِ نسبتِ «مظهر ظهور» با عوالمِ امر و قرب است؛ رخدادی واقعی که صورتِ روایِ آن در سنت اسلامی به «اسراء» و «عروج» بیان شده، اما حقیقتش از سنخ عبور از حجبات و شهودِ آیات است. از همین رو حضرت عبدالبهاء تأکید می‌فرمایند: «حضرت محمّد همیشه در معراج بودند» (طراز الهی، ج۱، ص۲۳۳). این بیان، معراج را حالتِ مستمرِ تقرّب و اشراف می‌فهمد: رسول اکرم(ص) روحاً پیوسته در سیرِ عروج‌اند و جسماً بر زمین ساکن.

حضرت نقطهٔ اولی، ضمن تصدیقِ وقوع، سنخِ آن را از قیاسِ حرکت‌های عادی بیرون می‌برند: «معراج آن حضرت بِجِسمِه و لباسِه و نَعلیه فرض و محقق است... و اعتقاد به حدیث وارده از حمیراء هم در این مقام فرض است که ساعتِ معراج حضرت در خانه تشریف داشتند. بل به همان جسد معراجِ ملکوتِ سموات و ارضین فرموده مع آن‌که بِجسمِه در مقامِ خود بوده» (امر و خلق، ج۲، ص۴۴۴ / طبع آلمان، ص۱۶۷). تبیین این جمع، در «شرح کیفیت معراج» با گشودنِ مراتبِ هستی صورت می‌گیرد: سرمد (مقامِ فعل الهی)، دهر (مراتبِ ممکناتِ مجرد)، و زمان (مرتبط با سیرِ افلاک). در این نسبت، «جسدِ کلّی» حاملِ محالّ فعل است و «ذاتِ نبوی را چیزی در عوالمِ امکان حجاب نمی‌شود، پس حکمِ جسدِ او نیز چنین است». بدین‌قرار، حضورِ هم‌زمانِ نبوی در «بیت الحمیراء» و طیِ سماوات، در افق «الأمر بین الأمرین» و «حکمِ سرمد»

فهم می‌شود؛ افقی که فراتر از حدبندیِ عقولِ عادت‌کرده به زمان و مکانِ کمّی است (مجموعهٔ صدجلدی، ش۱۴، ص۳۹۰–۳۹۲: «...لأنّ العقول لما لم یقدروا أن یدرکوا الأشیاء محدوداً فلذلك لم یقدروا أن یشاهدوا الأمر بین الأمرین...»).

حضرت بهاءالله این حقیقت را از اختصاصِ صرف به یک ظهور بیرون می‌آورند و «سماء» را به «جهتِ علوّ و سموّ» تفسیر می‌فرمایند؛ مقامی که مطالعِ قدم در آن ظاهر است: «این کینونات قدیمه اگرچه به حسب ظاهر از بطنِ امّهات ظاهر می‌شوند ولکن فی‌الحقیقه از سماواتِ امر نازلند و اگرچه بر ارض ساکن‌اند ولکن بر رفرفِ معانی متّکأند و در حینی که میانِ عباد مَشی می‌نمایند در هواهای قرب طائرند. بی‌حرکتِ رِجل در ارض روح مَشی نمایند و بی‌پر به معارجِ احدیّه پرواز فرمایند...» (کتاب ایقان، طبع آلمان، ص۴۴). در نتیجه، «معراج» وصفی عامّ برای جمیع مظاهر است، هرچند به اعتبارِ سنّت، به‌طورِ اخصّ با رسول اکرم(ص) شناخته می‌شود—چنان‌که تکلّم با حق به موسی(ع) و ابن‌اللّهی به مسیح(ع) منسوب است.

بیانِ نبویِ معراج در آثار حضرت بهاءالله هم اصلِ «اسراء» را تثبیت می‌کند و هم سنخِ آن را از حرکتِ محسوس به عبورِ قدسی ارتقا می‌دهد: «هو المقتدر العزیز المنیر فسبحان الّذی أسری بعبده فی لحظةٍ من النّهار إلی مقامٍ کان مستوراً عن العالمین و أقلّ من ذلک سیّره من ورآء الحجبات حتی وصل فی رفرف قربٍ منیر. ثمّ من ذلک المقام أصعده بروحٍ من الغیب إلی سرادق الهویّة الّذی لن تطیر إلیه أفئدة العارفین و أشهده خلق کلّ شیءٍ و ألهمه من أسرار الّتی لن تطیق حرفاً منها کلّ الخلایق أجمعین ثمّ أرفعه إلی محلٍّ لن یجری علیه القول...» (یادنامهٔ مصباح منیر، ص۴۱۲). و نیز می‌فرمایند: «قل إنّ محمّداً قد عرج سبعین ألف سنةً إلی أن بلغ إلی فناء هذا الباب فویلٌ لمن کذّب و تولّی...» (مائدهٔ آسمانی، ج۸، ص۱۱۳). این تعبیرات، هم «وقوع» را می‌نمایانند (اسراء/إسراء) و هم «نوع» آن را: عبور از «حجبات» و «سرادقات»، شهودِ «خلق کلّ شیء» و الهامِ اسرار، تا مرتبه‌ای که «لن یجری علیه القول.«

در عین حال، منطقِ بهائی نسبت به شیوهٔ فهمِ معراج هشدار می‌دهد: فروکاستِ آن به محسوس‌گراییِ خام یا به «علومِ محدود و محجوب» پرده بر حقیقت می‌افکند. «این گونه علم‌ها لم‌یَزَل مردودِ حقّ بوده و هست... جمله ادراکات بر خرهای لنگ، حقّ سوارِ بادپرّان چون خدنگ... هر کس بخواهد سرّ معراج را ادراک نماید... باید مرآتِ قلب را از نقوشِ این علوم پاک و منزّه نماید تا سرّ این امر در مرآتِ قلبِ او تجلّی نماید» (همان، ج۸، ص۱۱۳). راهِ ادراک، تصفیهٔ دل و ارتقای نظر است، نه تکثّرِ تعلیقات.

سرانجام، حقیقتِ معراج در سلوکِ عبد نیز تعلیم می‌شود: «حینئذٍ عرّج بروحِ النّور فی فؤادک ثمّ اصعد إلی الله فی سرائرِ سرّک لِئلّا تلتفت بذلک نفسُک و قلبُک و جسدُک و عقلُک و کلّ ما لک و علیک و هذا حقّ المعراج فی مراتبِ الأسفار... لتکون حاکیاً عن شمس جماله و مدلّاً عن قمر إجلاله و مشاهداً نور غیبه...» (امر و خلق، ج۲، ص۴۴۵ / طبع آلمان، ص۱۶۸). پس در قرائتِ بهائی، معراجِ نبوی رخدادی است «واقع» و درعین‌حال «متعالی از قیاسِ حسّی»: قاعده‌ای وجودشناختی در نسبتِ دائمیِ مظهر با عوالمِ امر که در روایتِ اسلامی به «شبِ اسراء و معراج» تجسّم یافته، در کلامِ

حضرت باب با منطقِ مراتب (سرمد/دهر/زمان) تبیین فلسفی می‌یابد، در بیانِ حضرت بهاءالله به جمیعِ مظاهر تعمیم داده می‌شود و در تربیتِ مؤمن به «عرجِ قلب به نورِ حق» ترجمه می‌گردد.

معجزه در سنت‌های ابراهیمی و ایرانی، عنوانِ «نشانه» و «تصدیق» وحی است: در یهودیت (نشانه‌ها و کارهای شگفت) به‌منزله‌ی مهرِ الهی بر رسالت و عهد تلقی می‌شود؛ در مسیحیت، «نشانه‌ها» جلوه‌ای از ملکوت و رأفتِ خدا در تاریخ و نیز دلالت بر اقتدار کلمه (لوگوس) دارند؛ در اسلام، «آیه/بیّنه» به‌معنای علامتی الهی است که به حکمت و در محدوده‌ی اراده‌ی خداوند واقع می‌شود و حجّیتِ پیامبر را می‌نمایاند؛ و در الهیات زرتشتی، سخن از «فرّهِ ایزدی» و کارهای شگرف در پرتوِ یاری و تأییدِ اهورامزداست. این کلیّات در ادیان شناخته است و نیاز به بسط تفصیلی در این مقام ندارد.

از دیدگاه بهائی، اصلِ امکانِ معجزه نزد مظاهر الهی مفروض است، امّا محوریتِ برهانیِ آن نفی می‌شود. عبدالبهاء صریح می‌نویسند: «مظاهر مقدّسه الهیّه مصدر معجزاتند... به قدرتی ماوراء طبیعت تأثیر در عالم طبیعت نمایند... ولی در کتب مقدّسه اصطلاح مخصوصی موجود و در نزد آنان این معجزات و آثار عجیبه اهمّیّتی ندارد... زیرا اگر این معجزات را برهان اعظم خوانیم دلیل و حجّت از برای حاضرین است نه غائبین» (عبدالبهاء، مفاوضات، «سؤال از معجزات و خوارق عادات»). به همین جهت، خودِ عبدالبهاء تصریح می‌کنند که «معجزات جمال مبارک را ذکر نکنم... این روایات حجّت و برهان قاطع از برای کل نشود... طوائف سایره نیز روایات معجزات از مقتداهای خود کنند... اگر روایت است آنهم روایت است... لهذا این روایات برهان مقنع نیست... بلی برهان است از برای شخص حاضری... و آنهم... شاید که شبهه کند که آن معجزه نبود بلکه سحر بود»؛ و نیز تأکید می‌فرمایند «اکثر معجزات که از انبیاء ذکر شده است معانی دارد» و مثال می‌آورند که گزارش‌های کیهانیِ هنگامِ صلیب اگر «بظاهر بود واقعهٔ عظیمی است... در هیچ تاریخی مذکور نه؛ پس معلوم است که مقصد ظاهر عبارت نیست بلکه معنی دارد» (امر و خلق، ج۲، ش۱۳۲).

در همین چارچوب، حضرت بهاءالله می‌فرمایند: «استدعا آنکه دوستان این ذیل را بغبار اکاذیب نیالایند و بذکر خوارق عادات... از شأن و مقام و تقدیس و تنزیه نکاهند» (لوح خطاب به شیخ نجفی اصفهانی، همان). درباره‌ی مطالبهٔ خارق‌عادت نیز می‌نویسند: «نهیتُ عن اظهارها... لما نسبونا بالسّحر» (سورةالملوک؛ امر و خلق، ج۲، ش۱۳۲) و در لوحی به میرزا باقر بصّار: «... از حقّ بصر خواستی... محبوب آنکه... جمیع امور را بحقّ تفویض نمایند و بارادهٔ حقّ... ناظر باشند نه بارادهٔ خود» (همان). اصلِ معیار نیز روشن است: «لازال اصل حجّت آیات الهی بوده... و از این ظهور اعظم... ظاهر شده آنچه از اتیان بمثلش کلّ عاجز بوده و خواهند بود» (کتاب بدیع؛ همان). ازاین‌رو، هرچند «چه مقدار عباد که بچشم خود خوارق عادتیّه... مشاهده نمودند»، باز «... چنان محتجب گشته‌اند که جمیع را انکار نموده»؛ «لم یزل چنین بوده و لا یزال چنین خواهد بود» و «اگر در کلّ حین حقّ بحجّت لائح... ظاهر شود هر آینه مشرکین را نفع حاصل نه» (همان).

بهائیان از این رویکرد، خوانشِ روحانیِ روایات را نیز اخذ می‌کنند. عبدالبهاء می‌فرمایند: «اعلمی یا امة الله انّ جمیع المسائل المذکورة فی الانجیل... کلّها لها تفاسیر و تاویل» (همان)؛ و باز: «اهمّیّت در اعطای بصیرت و حیات ابدیست... اگر در کتب

مقدّسه ذکر احیای اموات است، مقصد... حیاتِ ابدیّه است... و اگر کور بود بینا شد، مقصد بصیرتِ حقیقیّه است... و اگر کُر بود شنوا شد، مقصد سمعِ ملکوتی است» (مفاوضات). بر همین مبنا، ولیّ‌امرالله نیز توصیه می‌کند که بهاییان درباره‌ی «قیامِ مسیح» و رخدادهای معجزه‌آسا «معانیِ روحانی» بجویند و «تعبیراتِ ظاهری و جسمانی» را کنار نهند (توقیع ۱۴ اوت ۱۹۳۴، شمارهٔ ۱۶۴۹).

از سوی دیگر، امکانِ نفسِ معجزه نفی نمی‌شود: «وقوع آن همواره امکان‌پذیر بوده و هست... انکار معجزه به این دلیل که نقضِ قوانینِ طبیعت است، بی‌پایه است؛ زیرا خداوندِ خالقِ کائنات می‌تواند... هر تغییری را در عملکردِ قوانینی که خود ابداع فرموده ایجاد کند» (توقیع ۲۷ فوریهٔ ۱۹۳۸، شمارهٔ ۱۶۳۸). با این‌همه، حجّتِ ماندگارْ نفوذ کلمه و اثر تمدّن‌سازِ وحی است: «برهان کلیم عصا بود، و برهان این مظلوم قلم... با یک قلم بر جمیع امم» (لوح «یوم یومی است...»؛ امر و خلق، ج۲، ش۱۳۲). لذا عبدالبهاء می‌گویند: «این از اعظم معجزات جمال مبارک است که مسجون بودند ولی در نهایت حشمت و اقتدار حرکت می‌کردند... زندان ایوان شد و نفسِ سجن باغِ جنان گشت... [و] در شرق و غرب فتوحات عظیمه... هذا ما امتاز به هذا الظهور العظیم» (همان).

سرانجام، این دستگاهِ نقد، خوارقِ نمایشیِ صوفیانه را نیز از «برهان» بیرون می‌نهد: «... در تکیهٔ قادریّه... نفسی... زیاده از اربع ساعات... خود را بحجر و مدر و جدار میزد... این امور را از کرامات می‌شمرند... و نیز... رفاعی... در آتش می‌روند... سیف بر یکدیگر می‌زنند... کلّ ذلک حیل و مکر و خدع...» (همان). حتی در مقامِ جدل می‌فرمایند: «شقّ قمر گفته‌اند، شقّ شمس ظاهر» و سپس به «آفتاب اطمینان» و «نیّر ایقان» در الواح ارجاع می‌دهند که «بیک قلم بر اسیاف عالم زدیم» (همان).

حاصل جمع‌بندی این است: امکانِ معجزه محفوظ، امّا «اصل حجّت» آیاتِ نازله و نفوذِ تاریخیِ ظهور است؛ روایت‌های معجزه اگر حجتی دارند، «بر حاضر» است نه «بر کلّ»، و خوانشِ راستْ خوانشِ روحانیِ آن‌هاست؛ معجزهٔ ممیزِ این ظهور، اثرِ قلم و دگرگونیِ عالم است، نه نمایشِ خارق‌العادهٔ حسی.

آتش گلستان میشود (داستان حضرت ابراهیم)

در روایت اسلامی، «سرد و سلامت شدن آتش بر ابراهیم» معجزه‌ای تکوینی و عینی است که قرآن آن را به‌صورت موجز و قاطع گزارش می‌کند: «قالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ. قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ. وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ» (انبیاء ۶۸–۷۰). آیات همسو در سوره صافّات نیز فشار اجتماعی و تصمیم به افکندن او در آتش را به تصویر می‌کشند: «قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ. فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ» (صافّات ۹۷–۹۸)؛ و سوره عنکبوت گزارش می‌دهد که «فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ...» (عنکبوت ۲۴).
مفسّران بزرگ—از طبرسی و طوسی تا طباطبایی و مکارم—این «قولِ الهی» به آتش را «خطابِ تکوینی» دانسته‌اند؛ یعنی فرمانی که در متن هستی جاری می‌شود و نسبت علّیِ معمولِ «آتش . سوزاندن» را به مشیّت خدا مقیّد می‌سازد.

تفاسیر کلاسیک در چگونگی نجات، چند تقریر آورده‌اند: برخی گفته‌اند ماهیتِ آتش دگرگون و «گلستان» شد؛ برخی از ایجاد حائل میان آتش و ابراهیم سخن گفته‌اند؛ گروهی قائل‌اند که «حرارت» از آتش گرفته شد (نه ماهیتِ آتش)، یا خاصیتی در بدنِ ابراهیم قرار گرفت که آتش در او کارگر نیفتد؛ و عده‌ای هم تن به «إجمالِ اعجاز» داده‌اند و تصریح کرده‌اند که چگونگیِ دقیق، از توانِ تبیین ما بیرون است. نکته‌ی مهم آن‌که تعبیر «بَرْدًا وَسَلَامًا» در فهم مفسّران نقش دارد: اگر تنها «برداً» می‌بود، سردیِ مُهلِک می‌توانست آسیب‌رسان شود؛ پس «سلاماً» افاده‌ی «امن و سلامت‌بخشی» می‌کند.
فخررازی در جواب این شبهه که «چرا نخست سردیِ زیان‌بار و سپس سلامت؟» توضیح می‌دهد: نسبت‌دادنِ سردیِ مُهلِک به «فرمانِ الهی» درست نیست؛ «سلاماً» در حقیقت قیدِ تبیینی و دلالت بر برداشته‌شدنِ هرگونه آفت است، نه حکایت از ترتّبِ دو فرمانِ متضاد.

روایات نیز سیاقِ معجزه را از منظرِ توکل و اخلاصِ ابراهیم برجسته می‌کنند. در نقلِ معروف، جبرئیل هنگامِ افکندنِ ابراهیم در آتش فرود آمد و گفت: «أَلَکَ حاجَةٌ؟»؛ ابراهیم پاسخ داد: «أَمّا إِلَیْکَ فلا»، و در دنباله‌ی آن گفت: «حَسبی مِن سُؤالی عِلمُهُ بِحالی»—همین که او به حالِ من آگاه است، مرا بس است. در برخی نقل‌ها، دعای ابراهیم چنین آمده: «یا أَحَدُ، یا صَمَدُ، یا مَن لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُن لَهُ کُفُوًا أَحَد»؛ و نیز دعا به «حقّ محمد و آل محمد» که به‌دنبالش «فَجَعَلَهَا بَرْدًا وَسَلَامًا» واقع شد. گزارش‌های تفسیریِ کهن—از «مجمع‌البیان» تا «بحارالانوار»—تصویرهای تاریخیِ صحنه را نیز آورده‌اند: نذرِ هیزم از سوی مردم، شعله‌های سترگ، و به‌کارگیریِ منجنیق برای افکندنِ ابراهیم در «دریای آتش».
جمع‌بندیِ اسلامی روشن است: معجزه، تصرّف تکوینیِ خدا در نظام اسباب است؛ همان خدایی که «سبب‌ساز» است، «سبب‌سوز» هم می‌تواند بود: روزی به کارد می‌گوید «مَبُرّ»، روزی به آتش می‌گوید «مسوزان»، و روزی به آب که مایه‌ی حیات است فرمان می‌دهد «غَرِّقْ فرعونَ و جُندَهُ». ایمانِ ابراهیم، با توکلِ تامّ و نفیِ استغاثه از غیر خدا، شرطِ قابلیتی بود که این «برد و سلام» را به «گلستان» بدل کرد؛ چنان‌که حافظ به زبان دعا آن را به زندگیِ مؤمن پیوند می‌زند: «یا رب این آتش که در جانِ من است / سرد کن زان سان که کردی بر خلیل».

برداشت بهائی از قصّهٔ «سرد شدن آتش بر ابراهیم» بر محورِ تبدیلِ «نارِ خصومت و اعراض» به «برد و سلام» در ساحتِ دل و دعوت است، نه نمایشِ حسّیِ خارقِ عادت. در این قرائت، «نار» نامِ رمزِ فشارهای اجتماعی-سیاسی، عنادِ اهلِ هوی، و شرکِ نمرودی است که در هر عصر بر گردِ مظاهر ظهور برپا می‌شود تا حرکتِ هدایت را متوقّف سازد؛ امّا مظهرِ الهی و اهلِ ایمان، همین آتش را به قوّتِ انقطاع و وفای عهد، «گلستان» می‌کنند و از دلِ آن، حیات و هدایت می‌رویانند.

نخست، متنِ بهائی «نارِ نمرود» را به صراحت در افقِ معنوی می‌نشاند. حضرت بهاءالله می‌فرمایند: «اذکر اذ اوقد نمرودُ نارَ الشّرک لِیَحْتَرِقَ بها الخلیلُ، انّا نَجّیناه بالحقّ و أخذنا نمرود بقهر مبین» (مجموعه الواح، طبع مصر، ص۹۰ – مضمون: یاد آور وقتی که مشتعل شد آتشِ شرکِ نمرود تا ابراهیم را بسوزاند، او را به حقّ نجات دادیم و نمرود را به قهری آشکار گرفتیم). همین معنا را عبدالبهاء با تعبیرِ روشنِ «هوی و ضلالت» باز می‌گوید: «ای خلیل جلیل حمد کن حضرت کبریا را که نار نمرود ضلالت و هوی به عنایت مولی‌الوری برداً و سلاماً شد و گلخن جهالت و عمی گلشن نور و هدی گردید» (منتخباتی از مکاتیب، ج٦، ص٢٢٢). پس «نار» در این قصّه، صورتِ دینیِ همان «عناد و اعراض» است.

دوم، این آتش چرا و چگونه به رخِ مظهریّت می‌وزد؟ زیرا ظهورِ الهی، همه را به «انقطاعِ کلّ» و «انفاقِ کلّ» می‌خواند و همین دعوت، دل‌های بسته به زخارف را به اعراض و ایذا برمی‌انگیزد. نصّ بهاءالله: «بعد از ظهور این طلعات قدسیّه... چون آن جمال غیبی جمیع ناس را به انقطاع کل و انفاق کل دعوت می‌نماید لهذا اعراض نمایند و به ایذا و أذیّت دست درازی نمایند و از آنجائی که این سلاطین وجود در ذرّ عما و عوالم أرواح به کمال میل و رغبت جمیع بلایا را در سبیل حقّ قبول نمودند لهذا خود را تسلیم در دست اعدا نمایند...» (مجموعه الواح و طبع مصر، ص٣٤٢). و غایتِ این تحمّل چیست؟ «أنبیاء و مرسَلین محض هدایت خلق به صراط مستقیم حق آمده‌اند و مقصود آن که عباد تربیت شوند تا در حین صعود با کمال تقدیس و تنزیه و انقطاع قصد رفیق اعلی نمایند» (مجموعه الواح، طبع مصر، ص١٦٤). بنابراین، «برداً و سلاماً» یعنی تبدیلِ چرخهٔ خشونت به مجرای تربیت؛ یعنی همان جا که باید سوخت، هدایت می‌روید.

سوم، خودِ آیهٔ «یا نارُ کونی برداً و سلاماً» در بیانِ عبدالبهاء به ساحتِ سلوکیِ اهل ایمان تعمیم می‌یابد: «هرچند در ایران نائرهٔ امتحان شعله به آسمان زده، ولی الحمدلله یاران مانند خلیل‌الرّحمن آتش را برداً و سلاماً یافتند» (منتخبات مکاتیب، ج٦، ص٧٣). و تفسیر صریح‌تر: «یاران آن سامان در این امتحانات خمسه به أشدّ درجه افتادند ولی به قوّت ایمان و پیمان، مقاومت جمیع این بلایا و رزایا کردند... این است معنی آیهٔ مبارکهٔ یا نار کونی برداً و سلاماً...» (منتخباتی از مکاتیب، ج٦، ص٢٢٢). به بیان دیگر، «برد و سلام» نه یک واقعهٔ گذرا، که صورتِ باطنیِ ایستادگیِ مؤمنانه در متنِ ابتلاء است.

چهارم، رکنِ این دگردیسی، «خلّت» و «انقطاع» خلیلی است؛ همان باطنِ پاسخِ مشهورِ «أمّا إلیک فلا». حضرت بهاءالله در «حدیقهٔ عرفان» می‌نویسند: «...حینی که آن حضرت را معلّق نمودند در نار، جبرئیل... عرض نمود «أ یکون لک حاجة» قال «امّا إلیک فلا». لعمرالله عرف این بیان حقایق وجود را به نور انقطاع منوّر فرمود؛ اگر نفسی به حرارت این بیان فائز شود، او از عالم و عالمیان بگذرد و بما أرادالله تمسّک جوید» (حدیقهٔ عرفان، ص١٢٤). عبدالبهاء این مقام را برای سالک چنین تقریر می‌کند: «هوالابهی ای سمیّ خلیل جلیل در مقام خلّت الهیّه انسان از مَن فی الوجود غافل و غائب و به حقّ

متنبّه و هوشیار و بیدار و حاضر... امیدواریم... نیرانِ فرعونِ نفس و نمرودِ هوی چون گلشنِ صفا برداً و سلاماً گردد...» (منتخباتی از مکاتیب، ج٦، ص٢٢٢). در این منظر، «نمرود» نام دیگرِ «نفس و هوی» است و پیروزیِ خلیل، پیروزیِ توحیدِ زیسته بر آتشِ منیّت.

پنجم، از دیدگاه تاریخِ قدسی نیز «گلستان‌شدنِ نار» قاعدهٔ سلوکِ پیامبران است: «ملاحظه فرمائید که طیور حدائق قدس... دمی آتش جانسوز نمرود را گلستان یافتند و گهی صلیب و دار یهود را اوج آرزوی دل و جان... باری اگر جهان بی بقا... قدر و بهائی بود اوّل این نفوس مقدّسه تمنّای آسایش... می‌نمودند...» (مکاتیب عبدالبهاء، ج١، ص٤٤٤). پس آنچه در حقّ ابراهیم ممدوح است، «آسودن در گلستان» نیست، بلکه «گلستان‌کردنِ آتش» به نیّتِ هدایت است؛ یعنی همان ترجیحِ رسالت بر راحت.

جمع‌بندی: در تاویلِ بهائی، «نارِ ابراهیم» نمادِ شرکِ اجتماعی و هویِ فردی است، و «برداً و سلاماً» صورتِ روحانیِ ایمان و انقطاع که آتشِ خصومت را به باغِ هدایت بدل می‌کند. این معنای باطنی، هم به تصریحِ نصوصِ بهاءالله و عبدالبهاء ثابت است («اذکر اذ اوقد نمرودُ نارَ الشّرک...»؛ «...نار نمرود ضلالت و هوی... برداً و سلاماً شد...») و هم با غایتِ رسالت سازگار است («أنبیاء و مرسلین محض هدایت خلق...»). بنابراین، قصّهٔ خلیل، راهنمای عملیِ اهلِ ایمان است: هر جا «نارِ عناد» افروخته شد، با «وفای عهد و قوّت ایمان» آن را «برد و سلام» کنید—همان «معنای آیهٔ مبارکهٔ یا نار کونی برداً و سلاماً...» (منتخباتی از مکاتیب، ج٦، ص٢٢٢).

ناقه (شتر) صالح

روایت «ناقهٔ صالح» در قرآن، قصهٔ معجزه‌ای است که هم «اثبات رسالت» است و هم «امتحان اجتماعی». ثمود—قومی آبادگر با خانه‌هایی در دامنهٔ صخره‌ها—به دعوت توحیدیِ پیامبرشان صالح(ع) پشت کردند و از او «آیه‌ای محسوس» خواستند. پاسخِ وحی چنین آمد: «قَدْ جاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً»؛ «دلیل روشنی از پروردگارتان آمد: این «شترِ خدا» برای شما نشانه‌ای است» (اعراف ۷۳). تعبیرِ «ناقَةُ اللّه» اضافهٔ تشریفی است و شأن ویژهٔ این معجزه را می‌رساند. قرآن در جای دیگر مقصد را صریح می‌کند: «وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً»؛ «به ثمود، ناقه‌ای دادیم—معجزه‌ای روشنگر» (اسراء ۵۹)، و نیز: «إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ»؛ «ما ناقه را برای آزمونشان می‌فرستیم؛ پس انتظار بکش و شکیبا باش» (قمر ۲۷).

شرطِ آزمون روشن بود: حقِ آب و تعرض‌ناپذیریِ ناقه. صالح(ع) گفت: «هذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ» (اعراف ۷۳)؛ و نیز: «لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ»—«یک روز آب، سهمِ ناقه است و روزی دیگر سهمِ شما» (شعراء ۱۵۵؛ شمس ۱۳: «نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا»). در روایات آمده است که ناقه در روزِ سهم خود چنان می‌نوشید که آبِ وادی کفایتِ همان روز را نداشت و شیرِ فراوانش رزق مؤمنان می‌شد.

با این همه، سرانجام سرکشانِ قوم از «آیه» روی برتافتند. قرآن ماجرا را هم به «عاملِ مستقیم» و هم به «همدستیِ جمعی» نسبت می‌دهد: «فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ»—«یارشان را (فردِ شقی) خواندند؛ او جسارت کرد و ناقه را پی کرد» (قمر ۲۹)، و نیز به‌صورت عمومی: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ» (اعراف ۷۷). همین دوگانگیِ نسبت، مبنای قاعدهٔ قرآنی-اخلاقی است که رضایتِ جمع به عملِ شریرانه، آنان را در کیفر شریک می‌کند؛ امیرالمؤمنین(ع) فرمود: «ناقهٔ ثمود را یک نفر پی کرد، ولی عذاب، همهٔ قوم را فرا گرفت، زیرا همه بدان راضی بودند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۱).

صالح(ع) پس از این جنایت، سه روز مهلت داد: «تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ» (هود ٦٥). سپس عذابِ الهی فرود آمد: قرآن از «صَيْحَه/فریادِ مهیب» (هود ٦٧؛ قمر ۳۱) و «رَجْفَه/زلزله» (اعراف ۷۸) یاد می‌کند—روایتِ مشترکِ آن، فرجامی یکسان دارد: «فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ»؛ «بامدادان، در خانه‌هایشان به‌رو افتادند»، «كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا»؛ «چنان که گویا هرگز در آنجا نبوده‌اند» (هود ٦٧–٦٨). ندای پایانی چنین است: «أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِثَمُودَ» (هود ٦٨).

روایات تفصیلی، پیرنگِ واقعه را می‌افزایند: درخواستِ معجزه با تعیینِ اوصافِ غیرعادیِ ناقه، شکافته شدنِ «صخره» و بیرون آمدن ناقه، حتی زاییدنِ فرزندِ آن به‌درخواستِ قوم؛ سپس نقشِ «فردِ سبعِ قوم» در پی‌کردنِ ناقه و هم‌داستانیِ جمع؛ پشیمانیِ بی‌ثمر پس از قطعیتِ عذاب؛ و گریختنِ بچه‌ناقه به فرازِ کوه (روایات در الکافی ۸:۱۸۵، ۱۸۷؛ مجمع‌البیان ذیل آیات؛ بحارالأنوار ۱۱:۳۹۲). اما چارچوبِ قرآنی روشن است: «ناقَةُ اللّه» آیتی بود برای صدقِ صالح(ع) و محکِ عدالتِ اجتماعی؛ قوم، با زیاده‌خواهیِ اقتصادی و خشونتِ سیاسی، «آیه» را نقض کردند و به کیفرِ جمعی گرفتار آمدند.

این است روایتِ فشردهٔ ناقهٔ صالح: معجزه‌ای که می‌خواست دلی را بیدار کند و جامعه‌ای را بیازماید—و وقتی قوم، آیت را شکست، قانونِ الهی، شکستنِ هیمنهٔ ستم را رقم زد.

تاویل بهائیِ قصّه «ناقهٔ صالح» بر محورِ این معناست که «ناقه» در حقیقتْ خودِ صاحبِ دعوت و مجرای رزقِ روحانیِ اوست، و «چشمه» سهمِ زندگانیِ این‌جهان؛ امّا قومِ عنود با حرصِ تملّکِ مطلقِ دنیا و با اعراض و ایذا، این مجرای رحمت را «پی» کردند و به حرمانِ موهبت‌های الهی گرفتار شدند. نصّ عبدالبهاء چنین است: «ناقه صالح در آثار مبارک اشاره است که نفس مقدّس صالح بود و از این معانی که پستان رحمانی آن وجود مبارک است رزق روحانی و لبن رحمانی نازل؛ اما نفوس خبیثه آن ناقهٔ الهیّه را پی نمودند و انکار کردند و تکذیب نمودند و به عذابِ أليمِ حرمان و کفران و طغیان گرفتار شده بهلاکت ابدی افتادند... و امّا آن چشمه چشمهٔ حیاتِ این‌جهان بود و من الماء کلُّ شیءٍ حیّ؛ آن قومِ عنود خواستند که زندگانیِ این‌جهانِ فانی بتمامه شایانِ ایشان باشد، لهذا بانکار و استکبار و اذیت و اضطهاد قیام کردند و آن ناقهٔ الهی را پی نمودند؛ و چون آن ناقهٔ الهی را انکار کردند نتیجه و اثر آن حضرت از میان آن قوم خروج نمود و غایب گردید... محو و نابود شدند نه ثمری و اثری و نه ذکر و خبری و نه حیاتی و بقائی لا تسمع لهم صوتاً و لا رکزاً» (حضرت عبدالبهاء، «صالح و ناقه»، امر و خلق، ج۲، لوح ۹۳).

همین معنا را عبدالبهاء در بیانی عربی به صراحت می‌گشاید و «عَقرِ ناقه» را به آزارِ آورندهٔ آیه و بخشیدنِ سنانِ زبان‌ها به جانِ او تأویل می‌کند: «وَأَمَّا ناقَةُ اللّهِ المَذكُورَةُ فِي سُورَةِ النُّصْحِ فَهِيَ عِبارَةٌ عَنْ نَفْسِهِ المُقَدَّسَةِ الَّتِي وَقَعَتْ بِيَدِ الأَعْداءِ، ﴿فَعَقَرُوْهَا﴾ أَيْ عَذَّبُوها وَسَلَخُوها بِأَلْسِنَةٍ حِدَاد وَعَاقَبُواها وَنَقَمُوا مِنْها حَتَّى احْتَرَقَ بِظُلْمِهِم الفُؤاد ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيهِمْ رَبُّهُم بِذَنْبِهِمْ﴾، أَيْ حَرَّمَ عَلَيهِمِ المَواهِبَ الإِلهِيَّةَ وأَخَذهُمْ وتَرَكهُمْ فِي غَفْلَتِهِمْ وَشَقْوَتِهِمْ وَحِرْمانِهِمْ وَجَهْلِهِمْ إِلَى أَبَدِ الآباد» (حضرت عبدالبهاء، «ناقةُ الله، فی سورة النصح»، مکاتیب، ج۱، ص۸۲).

در این قرائت، «سهمِ آبِ ناقه» صورتِ عدلِ الهی در تدبیرِ معاشِ دنیا و «لبنِ رحمانی» رزقِ تعلیم و تربیت است؛ قومِ ثمود چون «زندگانیِ این‌جهان» را بی‌قید و شرط برای خود خواستند و مجرای رحمت را بریدند، «نتیجهٔ ناقه»—یعنی ثمرات و آثار ظهور—از میانشان رخت بربست و جامعه به «خسرانِ ابدی» افتاد (همان، امر و خلق، ج۲، لوح ۹۳). بدین‌سان، «ناقَةُ الله» نه حیوانِ مقدّسِ محسوس، بلکه نامِ رمزِ «نَفْسِ مقدّسهٔ» رسول و مجرای فیض اوست؛ رعایتِ حرمتِ آن (= ترکِ ایذا و اعراض) شرطِ بقا و برکتِ جامعه، و «عَقرُ ناقه» (= شکنجهٔ صاحبِ دعوت به «ألسنةٍ حداد») علتِ محرومیتِ تاریخیِ قوم از «المواهب الإلهیّة» است (مکاتیب، ج۱، ص۸۲).

افزون بر این، ادبیاتِ بهائی «ناقه» را رمزِ حرکتِ ظُهور نیز می‌گیرد—حرکتی میان «ارض» و «سماءِ» معنا—تا یادآور شود که دعوتِ الهی، بر مرکبی از سفیدی و صفا، آفاقِ طبیعت و ماورای آن را درمی‌نوردد: «...کونوا علی الحقّ قائماً مستقیماً» در «حبّ هذا الغلام الّذی رَکِبَ علی ناقةِ البیضاء بین الأرض والسّمآء...» (عبدالحمید اشراق‌خاوری، محاضرات، ج۳). در نتیجه، تاویلِ بهائی از قصّهٔ ثمود، درسِ روشنِ عدالت و تربیت است: اگر جامعه سهمِ دنیا را عادلانه تقسیم کند و مجرای

رزقِ روحانی را حراست، «لبنِ رحمانی» پیوسته می‌جوشد؛ و اگر با «السنة حداد» مجرای دعوت را ببُرد، «فَدَمْدَمَ عَلَيهِمْ رَبُّهُم»—یعنی محرومیت از مواهبِ الهی و فرو رفتن در غفلت و شقاوت—فرجامِ محتوم خواهد بود.

روایت تورات سه آیتِ شاخصِ موسی را این‌گونه آغاز می‌کند: نخست «عصا» که در «سِفرِ خروج» به نشانه‌ای زنده بدل می‌شود؛ خدا به موسی می‌گوید: «این چیست در دست راستت؟»... «آن را بیفکن» و «عصا مار شد» (خروج ۲:۴–۵). همین آیت، در حضورِ فرعون به صورت نمایشِ علنی تکرار می‌شود: به فرمان خدا، موسی و هارون به دربار می‌آیند؛ «هارون عصا را پیشِ فرعون و بندگانش انداخت و عصا به مارِ بزرگ بدل شد؛ ساحران نیز عصاهای خود را افکندند... امّا عصای هارون عصاهای آنان را فرو برد» (خروج ۷:۸–۱۳؛ در متن عبریِ آیه ۱۰ واژهٔ «تَنّین» آمده که در ترجمه‌ها گاه «اژدها/مارِ عظیم» برگردانده می‌شود). همین عصا سپس برای کارهای عظیمِ دیگر به کار می‌آید: «دریا را بشکاف» (خروج ۱۴:۱۶، ۲۱–۲۲) و «بر صخره بزن تا آب برآید»—بارِ نخست در حوریب (خروج ۱۷:۵–۶) و بارِ دیگر در مِریبَع (اعداد ۲۰:۸–۱۱). قرآن این خطِ اصلی را با همان ستون‌ها پیش می‌برد: در طُوی، موسی مأمور می‌شود «ألقِها یا موسی... فإذا هِیَ حَیّةٌ تَسعی» و اطمینان می‌یابد «سَنُعیدُها سیرتَها الأُولی» (طه ۱۹–۲۱)؛ نزدِ فرعون، «فألقی عصاهُ فإذا هِیَ ثُعبانٌ مُبینٌ * ونَزعَ یدَهُ فإذا هِیَ بیضاءُ للنّاظرین» (اعراف ۱۰۷–۱۰۸)، و در عرصهٔ ساحران به وحیِ «وَأوحَینا إلی موسی أن ألقِ عَصاکَ فإذا هِیَ تَلقَفُ ما یَأفکون» همهٔ تردستی‌ها بلعیده می‌شود و ساحران، که فنّ خود را می‌شناختند، به خدا ایمان می‌آورند (اعراف ۱۱۶–۱۲۶، طه ۶۹). گرچه در تورات افکندنِ عصا در حضورِ فرعون به دستِ هارون گزارش شده و در قرآن به «عصای موسی» نسبت می‌یابد، لبّ معنای هر دو یکی است: نشانه‌ای الهی که سِحر را رسوا و رسالت را آشکار می‌کند. همین عصا در قرآن نیز دریا را می‌شکافد—«فأوحینا إلی موسی أنِ اضرب بعصاکَ البحرَ فانفلقَ فکانَ کلُّ فِرقٍ کالطَّودِ العظیم» (شعراء ۶۳)—و بر سنگ می‌خروشد تا «دوازده چشمهٔ آب» بجوشد و هر سبط مشرب خود را بشناسد (بقره ۶۰؛ اعراف ۱۶۰). در روایات شیعه، پیوندِ عصا با سنّتِ وحی استمرار می‌یابد: از ودایعِ انبیا و نزدِ اوصیاء دانسته شده است (الکافی، ج۱، ص۲۳۱؛ بحارالأنوار، ج۵۲، ص۳۱۸).

اما «یدِ بیضاء» در تورات به صورتِ «دستِ برَص‌گون چون برف» و سپس بازگشت به حالت طبیعی روایت می‌شود: خدا به موسی گفت «دستت را در گریبان بگذار»، دست را بیرون آورد «اینک برَص گرفته بود»، بارِ دیگر در گریبان نهاد و «مثلِ تنِ او شد» (خروج ۴:۶–۷). قرآن همان آیت را با تصحیحِ معنا نقل می‌کند: «وَاضمُمْ یدَکَ إلی جَناحِکَ تَخرُجْ بَیضاءَ مِنْ غَیرِ سُوءٍ آیةً أُخری» (طه ۲۲؛ نیز قصص ۳۲، نمل ۱۲، اعراف ۱۰۸). تأکیدِ «مِنْ غَیرِ سُوءٍ» نزدِ مفسّران بر آن است که این سپیدی، بیماری نیست بلکه نوری اعجازین است؛ روایات هم همین را تقویت می‌کنند، از جمله نقل صدوق که یدِ بیضاء را «نوری بی‌نقص» دانسته است (معانی الأخبار، ص۱۷۳؛ تفسیر قمی، ج۲، ص۱۴۰؛ مجمع‌البیان، ج۴، ص۷۰۵). به این ترتیب، گزارشِ تورات و قرآن در اصلِ آیت همسخن‌اند—«دستِ موسی نشانه‌ای الهی است»—اما قرآن معنای آن را از «عارضهٔ مرض» به «درخششِ بی‌عیب» ارتقا می‌دهد و همان‌جا آن را در ردیفِ آیاتِ نمایانِ دعوت می‌نشاند.

در جمع‌بندیِ هم‌سنجِ دو متن: تورات، «عصا/اژدها» را هم نشانهٔ آغازِ رسالت می‌گیرد و هم ابزارِ نجات—از بلعیدنِ عصاهای ساحران تا شکافتنِ بحر و جوشاندنِ آب از صخره؛ قرآن، همان رشته را با واژگانِ دلالت‌مندش بازمی‌گوید: «حَیّة»، «جانّ»، «ثُعبانٌ مُبین» در برابرِ ساحران، و «یدٍ بیضاء مِنْ غَیرِ سُوء» به‌جای «بَرَص»، و سپس همان کارکردهای عصا در دریا و سنگ. روایت‌های اسلامی که آوردید نیز این سنجش را کامل می‌کند: از ایمانِ ساحران پس از دیدنِ «تَلقَّف» (اعراف ۱۱۷) تا شرحِ جزئیاتِ دوازده چشمه و نسبتِ آنها با اسباط (مجمع‌البیان، ج۱، ص۲۵۰؛ تبیان، ج۵، ص۸)، و نیز تأکید بر نورانی‌بودنِ یدِ بیضاء در احادیثِ شیعی. نتیجه این است که سه آیتِ یادشده در هر دو منبع، ستون‌های واحدِ رسالتِ موسوی‌اند؛ اختلافِ تعبیرها، معنای مشترک را تغییر نداده است: نشانه‌هایی آشکار که با اذنِ الهی فرعون را در می‌کوبند و دل‌های منصف را به یقین می‌رسانند.

دیدگاه بهائی دربارهٔ این آیاتِ موسوی چنین می‌گوید: وقوع معجزات نزد ما ممتنع و محال نیست، امّا مقصودِ اعلی، معنی و کارکردِ روحانیِ آنهاست: «قوله الأحلی: "... معجزاتی که در حرب بنی‌اسرائیل با کفّار واقع گردیده و در کتاب مقدّس مذکور تأویل و معانی دارد معذلک بهائیان معجزات انبیا را ممتنع و محال ندانند"» (همان مأخذی که نقل کرده‌اید).

دربارهٔ «شجره و نار» اشارهٔ صریحِ میثاق این است که صحنهٔ طور، صورتِ مثالیِ همان تجلّی در دلِ مؤمن است؛ «ایها المُستوقدُ بنارِ محبّةِ اللهِ فی سیناءِ الصدور... من الوادی المُقدّس طورِ سینا... أحسنتَ یا مَن دخل فی ظِلالِ السّدرة... بما مررتَ مِنَ الوادی الأیمن و آنستَ مِن جانبِ الطور ناراً...» (حضرت عبدالبهاء، «شجره و نار و ید و بیضا و عصا و اژدهای موسی»). پس «سیناء» جغرافیا نیست؛ رتبه و مقامی است که نور الهی بر قلب می‌تابد: «سیناءِ نور: مقصود رتبه و مقامی است که نور الهی در آن مقام بر قلب موسی تجلّی فرمود... و آن شجره همان شجرهٔ مبارکهٔ زیتونهٔ لاشرقیّه و لاغربیّه است» (اشراق خاوری، قاموس ایقان، ج۲، ص۸۹۹). به همین جهت است که «نارِ سدرهٔ ربّانیّه را از ماءِ تکذیب و اعراض افسرده و مخمود» نتوان کرد؛ «ماء سبب اشتعال شود و باد علّت حفظ» (حضرت بهاءالله، کتاب ایقان).

»ید بیضاء» در تأویلِ بهائی، ظهورِ قدرت و معرفتِ الهی از دستِ مظهر است، نه عارضهٔ جسمانی: «فعلیک بالیدِ البیضاء... ألا إنّ تلک الید هی یدُ قدرةِ الرّحمن» (حضرت عبدالبهاء، همان لوح). همین معنا را سیاقِ ایقانی تأیید می‌کند که موسی «به عصایِ امر و بیضایِ معرفت از فارانِ محبّت الهیّه... ظاهر شد» (حضرت بهاءالله، کتاب ایقان). و در بیان دیگری مقصود از این ید، افاضهٔ حیاتِ روحانی است: «اگر از جهتی کئوس بلایا... مشاهده شود از جهت اُخری طلعة ابهی با یدِ بیضا کوثرِ بقا عطا می‌فرماید» (حضرت بهاءالله، «تعالی الرّحمن...»).

»عصا» در لسانِ آثار، «عصایِ امر» است؛ یعنی سِطوت و اختیارِ شریعت و کلمهٔ الهی که چون در عرصهٔ خلق افکنده شود به «برهانِ قاطع» بدل می‌گردد: «... و إلقاءِ العَصا و إرجاعَها إلی الثّعبانِ المُبین... و الثّعبان هو البرهان» (حضرت عبدالبهاء، همان لوح). حضرت بهاءالله همان حقیقت را با بیانی ایقانی می‌نمایاند: «... به عصایِ امر و بیضایِ معرفت... با ثعبانِ قدرت و شوکتِ صمدانیّه از سیناءِ نور... ظاهر شد» (کتاب ایقان). پس «اژدها شدنِ عصا» در باطن یعنی همان حجّتِ آشکاری که طناب‌های سحر و وهم را فرو می‌برد و بساطِ باطل را برمی‌چیند.

جمعِ این اشارات نشان می‌دهد «شجره» حقیقتِ مظهریّت است که «انتشرت أظلالُها فی الآفاق»؛ «نار»، حرارتِ محبّت و تجلّیِ الهیّه است که دل را می‌افروزد؛ «ید بیضاء»، دستِ قدرت و نورِ معرفت است که بی‌هیچ «سوء» می‌درخشد؛ «عصا»، کلمهٔ نافذ و اقتدارِ امر است؛ و «ثعبان»، همان برهانِ روشنِ الهی است. به تعبیر میثاق: «... هذان الأمران ظهیران لک فی کلّ مکان و روح‌القدس یؤیّدک بقوّة و سلطان» (حضرت عبدالبهاء، همان لوح).

از این رو صحنهٔ طور، برای هر عصر تکرارپذیر است: «ذلک الاستماعُ... مُستمرٌّ إلی الآن لأنّ حدودَ الزّمان لیس لها حکمٌ فی عالمِ الرّحمن» (حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، ج۱، ص۵۶–۵۸). در این «سیناءِ أمر» است که «سدرةُ الرّوح علی سیناءِ البقاء» سربرافراشته و نداءِ ربّانی بلند است: «قل قد ارتفعت سَدرَةُ الرّوح علی سیناءِ البقاء... فإذاً فاصمتوا یا هیاکل السبحان لإستماعها» (حضرت بهاءالله، آثار قلم اعلی، ج۴، ص۱۴ / ج۲ طبع کانادا، ص۳۵۲). بدین بیان، سه آیتِ موسی در تاویل بهائی قوای زندهٔ وحی‌اند که امروز نیز در «سیناءِ ظهور» جاری‌اند و سالک را به همان نور و همان برهان می‌رسانند.

معجزه: زنده شدن مرده، بینا شدن کور و شنوا شدن کَر

روایت مسیحی این معجزات، در اناجیل با صحنه‌هایی روشن و داستان‌گو آمده است. دربارهٔ زنده‌شدن مرده، مشهورترین نمونه العازر است: عیسی کنار قبر می‌ایستد و «به آواز بلند ندا در داد: ای ایلعازُر، بیرون بیا! پس آن مرده بیرون آمد...» (انجیل یوحنا ۱۱: ۴۳–۴۴). همین مضمون را در زنده‌کردن دخترِ یایروس و پسرِ بیوهٔ نائین نیز می‌بینیم. دربارهٔ بینا شدن نابینا، یوحنا نقل می‌کند که عیسی «آب دهان بر زمین انداخت و گِلی ساخت... بر چشمان کور مالید و گفت: برو در حوض سیلواخ شست‌وشو کن... پس او رفت و شست‌وشو کرد و بینا بازگشت» (یوحنا ۹: ۶–۷). و برای شنوا شدن ناشنوا، مرقس ماجرای مردی «کَر و گنگ» را بازمی‌گوید: عیسی او را از جمع جدا کرد، «انگشتان خود را در گوشهایش نهاد... سپس به آسمان نگریست و گفت: اِفّتا! یعنی باز شو! فوراً گوشهای او باز شد و بند زبانش گشوده گشت» (مرقس ۷: ۳۲–۳۵). متی نیز از شفای نابینایان در اَریحا یاد می‌کند که «در دم، بینا شدند» (متی ۲۰: ۳۴). در این روایت‌ها، شفاها غالباً با لمس، کلامِ آمرانه، و رحمتِ آشکار همراه است و نتیجهٔ فوری آن، بازگشت شخصِ درمان‌شده به زندگی عادی و پیروی از عیسی است.

روایت اسلامی، همین سه محور را با بیانِ فشرده و تکیهٔ صریح بر «اذن الهی» تأیید می‌کند. قرآن دربارهٔ عیسی می‌گوید: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ... فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ...» (آل‌عمران ۴۹). همین مضمون در یادکرد الهی به عیسی تکرار می‌شود: «... تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي» (مائده ۱۱۰). بنابراین، قرآن صریحاً بینا کردنِ «أکمه» (کورِ مادرزاد) و زنده‌کردنِ مردگان را از معجزات او می‌شمرد و اصلِ شفای بیماران (مانند «أبرص») را تصدیق می‌کند؛ از ناشنوا شدنِ ناشنوا نمونهٔ مشخصی را روایت نمی‌کند، اما شفاهای عیسی را به‌طور کلّی، و همگی «به اذنِ خدا»، تأیید می‌نماید.

در روایت مسیحی، این اعمال با کلام و لمسِ عیسی و به‌منزلهٔ «آیات» رحمت و اقتدار خدایی در او رخ می‌دهد و با ذکرِ جزئیات داستانی ثبت شده است (یوحنا ۱۱: ۴۳–۴۴؛ ۹: ۶–۷؛ مرقس ۷: ۳۲–۳۵؛ متی ۲۰: ۳۴). در روایت اسلامی، همان سه محورِ زنده‌کردنِ مرده، بینا کردنِ کور مادرزاد و شفای بیماران، با تأکید مکرّر بر «بِإِذْنِ‌اللّه» بازگو می‌شود (آل‌عمران ۴۹؛ مائده ۱۱۰).

در خوانش بهائی، «مرده» کسی است که از نفَحاتِ روح‌القدس بی‌بهره مانده؛ زنده‌کردنِ مرده یعنی بخشیدنِ حیاتِ روحانی. عبدالبهاء می‌نویسند: «روحی که نصیبی از نفثات روح القدس ندارد آن میّت است» و عیسی «می‌فرماید مرده‌ها را بگذارید مرده‌ها دفن کنند... آنچه از جسد مولود شده است آن جسد است و آنچه از روح مولود شده آن روح است» (خطابه نیویورک، ۱۶ ژوئن ۱۹۱۲؛ و گفتار پاریس). بنابراین، «اگر در کتب مقدّسه ذکر اَحیایِ امواتست مقصد اینست که بحیاتِ ابدیّه موفّق شدند» (مفاوضات). مقصود، گشودنِ چشمِ دل است نه صرف درمان جسمانی. به تعبیر عبدالبهاء: «اگر... گفته شده کور بود بینا شد، مقصد از این بینائی بصیرتِ حقیقیّه است» (مفاوضات). کسی که به حقیقتِ دین و انوارِ الهی بینا شود، از «جسدِ» غفلت به «روح» معرفت می‌رسد: «پس اگر عالم انسانی از روح دین محروم ماند، جسدی است بی‌جان... مقصود از روح حقیقت دین است» (گفتار پاریس).

مراد، عطای گوشِ روحانی و قابلیتِ شنیدنِ ندای حق است: «و یا آنکه کر بود شنوا شد مقصد آنکه گوشِ روحانی یافت و بسمعِ ملکوتی موفّق گشت» (مفاوضات). این شنوایی، ثمرهٔ تأییداتِ قدسی است که آدمی را از خاموشی و مرگِ معنوی بیرون می‌کشد: «روح انسان محتاج به تأییداتِ روح القدس است و الّا به قوای مادّیه تنها... ناقص می‌ماند» (خطابه نیویورک، ۱۹۱۲).

در روایت بابی/بهائی، «معجزه» بیش و پیش از هر چیز به معنای نزولِ کلامِ الهی است و حجّیتِ عامِ آن با «آیات» سنجیده می‌شود؛ رویدادهای خارق‌العادهٔ حسی—حتی اگر واقع شده باشند—در حاشیهٔ این معیار می‌ایستند. خودِ حضرت ربّ‌اعلی در «بیان» این خطّ را به صراحت رسم کرده‌اند: «مَنِ اسْتَدَلَّ بِغَیرِ کِتابِ اللهِ وَ آیاتِ البَیان... فَلا دَلیلَ لَه، وَ مَن یَرْوِي مُعْجِزَةً بِغَیْرِها فَلا حُجَّةَ لَه»، و افزوده‌اند که این باب را «در هر نوزده روز یک‌بار» مرور کنید تا در یومِ وعده، اهل ایمان به چیزی جز آیات محتجب نشوند (بیان فارسی، واحد ششم، باب هشتم). بر همین اصل، در احتجاجات نیز «دلائل سبعه/رسالهٔ استدلالیه» همهٔ دلیل‌ها را به آیات بازمی‌گرداند؛ و در گزارشی آمده است که چون ولیعهد قاجار (ناصرالدّین میرزا) «حجّت» خواست، جواب شنید «آیاتِ الیوم حجّت است» و چون نپذیرفت، بر قتل فتوی رفت—جز اندکی که به آیات موقن شدند (مائدهٔ آسمانی، ج۸، ص۳۱). در «کتاب بدیع» نیز همین مدار تکرار می‌شود: «اصلِ حجّت آیات الهی بوده» و در این ظهور نیز «آنچه ظاهر شده است، از اتیانِ مثلش کلّ عاجز بوده و خواهند بود»؛ از همین‌رو تکیه بر خوارق‌عادات، از مدارِ برهان بیرون است (نقل در: امر و خلق، ج۲، ش۱۳۲).

بر شالودهٔ همین منطق، شوقی افندی در «قرن بدیع» نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین «آیت» حضرت باب کثرت، سرعت و تنوّعِ بی‌سابقهٔ نزولِ کلام بود—مجموعه‌ای که خود آن حضرت حجمش را تا «پانصد هزار بیت» برمی‌شمرند. این کثرتِ وحی و نفوذِ قاطعِ آن در نفوس، در نظر مؤمنان، معجزهٔ اعظمِ دورِ بابی است؛ یعنی همان تحدّیِ دائمی که «حاضر و غایب» را یکسان مخاطب می‌گیرد و به زمان و مکان خاص مقیّد نیست.

در کنار این محور کلامی، «قرن بدیع» و «تاریخ نبیل» رویدادهایی خارق‌العاده را نیز—به‌عنوان نقلِ مؤمنان—ثبت کرده‌اند. معروف‌ترین‌شان واقعهٔ تیرباران تبریز است: در میدانِ سربازخانه، «سام‌خانِ ارمنی» فرماندهٔ بخشِ اجرای حکم بود. بنا بر روایت، پس از آن‌که او از حضرت باب اطمینان خواست که اگر این کار خلافِ رضای الهی است، ایشان را محفوظ دارد، سه صفِ ۲۵۰ نفری (در مجموع ۷۵۰ تفنگچی) شلیک کردند؛ چون دود فرو نشست، طناب‌ها پاره شده بود و حضرت باب از نظرها ناپدید؛ یارِ همراه (میرزا محمدعلی زنوزی—«انیس») سالم کنارِ دیوار ایستاده بود. ساعتی بعد، آن حضرت را در حجرهٔ زندان یافتند؛ گفت‌وگوی ناتمام با کاتب (سید حسین یزدی) را به پایان بردند، به میدان بازگردانده شدند و این‌بار حکم اجرا شد (قرن بدیع؛ نیز: تاریخ نبیل، فصل تبریز). در ماکو، «علی‌خانِ ماکویی»—محافظ قلعه—نخست سخت‌گیر بود، اما به‌تدریج دگرگون شد، مراقبت‌ها سست گردید و موجِ زیارتِ مردم چنان بالا گرفت که حکومت برای تشدید محاصره، حضرت باب را به چهریق منتقل کرد (قرن بدیع). در اصفهان، نفوذِ کلمه چنان بود که گروهی از مردم حتی آبِ حمامی را که حضرت استفاده کرده بودند طلب می‌کردند و حلقهٔ ارادت میان خواص و عوام فزونی می‌گرفت؛ در همین دوره به خاندانِ نَهری نیز اشاره می‌شود و اینکه بعدها دخترِ آن خاندان به عقدِ حضرت عبدالبهاء درآمد—روایتی که پیوندهای خانوادگیِ بعدی را نشان می‌دهد (قرن بدیع؛ خاطرات و تذکارهای منیریه خانم جزئیاتِ خانوادگی را مشروح‌تر دارد).

با وجود این دست روایات، خطّ کلّیِ بهائی همچنان روشن است: معیارِ دائمی «آیات» است. حضرت بهاءالله به‌صراحت تذکار می‌دهند که دوستان «این ذیل را به غبارِ اکاذیب نیالایند و به ذکرِ خوارقِ عادات... از شأن و مقام... نکاهند»؛ و در جایی دیگر توضیح می‌دهند که به اظهارِ خوارق «نهی شده» زیرا همان دم «نَسَبونا بالسّحر»—پس «برهانِ کلیم عصا بود و برهانِ این مظلوم قلم؛ با یک قلم بر جمیعِ امم»؛ و اگر «شقّ قمر» گفته‌اند، این ظهور «شقّ شمس» را به چشم می‌بیند: حجّتی روشن‌تر و عام‌تر از نمایش‌های حسّی (سورةالملوک؛ الواح، نقل در: امر و خلق، ج۲، ش۱۳۲). در ادبیاتِ تاریخیِ بهائی نیز آمده است که در آغازِ امر، گروهی کتابی در «معجزات و خوارق» حضرت باب فراهم آوردند و در بغداد تقدیمِ جمال اقدس ابهی کردند؛ امر فرمودند آن را در دجله بشویند و یاد کردند که مجموعه‌های معجزات در میانِ مسلمین، خود مایهٔ تعصّبات و اتهامات شد؛ در این ظهور نیز «روایتِ خوارق»، حجّتِ قاطعِ عام نمی‌شود و باید «آیات» را میزانِ شناخت نهاد (اشراق خاوری، قاموس ایقان، ذیل همان عبارت).

جمع‌بندیِ دیدگاه بابی/بهائی دربارهٔ معجزهٔ حضرت باب چنین است: امکانِ خوارق نفی نمی‌شود، امّا حجّتِ ماندگار و عام «آیاتِ نازله» است؛ نزولِ سریع، پرحجم و متنوّعِ کلامْ معجزهٔ برترِ این ظهور است و رویدادهای خارق‌عادت—حتی اگر در منابع تاریخی نقل شده باشند—در سایهٔ این معیار فهم می‌شوند. بدین‌قرار، مؤمنان مأمورند اصلِ «آیات‌محوری» را دائماً تازه کنند (مرور بابِ هشتمِ واحدِ ششمِ بیان در هر نوزده روز)، و اگر روزی مدّعی‌ای پدید آمد و «آیاتی بر نهجِ فطرت» ظاهر کرد، حکمِ او را به خدا واگذارند و راهِ انصاف را بر خویش نبندند. به تعبیر بهائی، خودِ ظهور با آثار و نفوذش دلیلِ خویش است؛ و این «معجزهٔ محض نزد اهل بصیرت» است.

در سنّت بهائی، طلب «خوارق عادات» از جمال اقدس ابهی هرگز میزان حق و باطل شمرده نشده است. در الواح بسیاری، حضرت بهاالله و حضرت عبدالبهاء روشن می‌فرمایند که گروهی—حتی اهل علم—در پیِ «نمایش حسّی» برآمدند، حال آن‌که حجّتِ دائمی «آیاتِ نازله» و اثرِ دگرگون‌ساز کلمه است؛ همان‌جا هشدار می‌دهند ذکرِ «خوارق» را آمیخته با اغراض و سوءفهم می‌کند و دوستان را از فروکاستن شأن ظهور به «حکایتِ عجایب» نهی می‌فرمایند. نیز در داستانِ رسولِ علمای عراق، خلاصهٔ موضع چنین است: معیارِ ایمان نه چشم‌بندیِ حسی، که تسلیمِ قلب به کلمهٔ الهی است؛ هرگاه اهلِ انصاف بر امری متّفق شوند و از خدا طلبِ «سلطان» کنند، حجّت ظاهر می‌شود، و اگر بگریزند، «فجر عرفان» از ایشان می‌گذرد. همین معنا را در پاسخ به اهلِ منشاد هم می‌بینیم: به جای «خوارق» اسنادی از ملکوتِ بیان نازل شد که اهلِ انصاف را تا پایانِ عمر به «رَجَعتُ إلیک» می‌خوانْد؛ امّا آنان که گرفتارِ تردید و اوهام‌اند، از «نور الیقین» محروم می‌مانند. به تعبیر هیکل مبارک، بسیاری نیز که «خوارق» دیدند، از پسِ پرده‌ها باز هم انکار کردند؛ پس مایهٔ هدایت، نفوذِ آیات است نه بازیِ حسّیات.

این خطّ‌مشی، با روایت‌های تاریخیِ مؤمنان در «قرن بدیع» و تاریخ نبیل هم‌افق است: شوقی افندی در توصیفِ عصرِ بغداد می‌نویسد که آوازه و شهرت آن وجود اقدس چنان بالا گرفت که رجال و شاهزادگان و مردمِ «از وضیع و شریف» به اخلاص و احترامِ کم‌نظیر روی آوردند و مُخالفانِ دیروز زبان در کام کشیدند؛ نفوذی که از جنسِ «کلمه» بود و بی‌نیاز از نمایش‌های مقطعی، دل‌ها را ربود و فضا را دگرگون کرد، تا آنجا که رُواتِ عثمانی نیز به کرّات به «تجلیل و تکریمِ وفیر» از کاروان مبارک گواهی دادند .این نفوذ در نقطهٔ اوجِ بغداد—یعنی ایّام رضوان—چنان آشکار شد که حتی والیِ بغداد و مفتیِ شهر نیز در مراسم وداع حضور یافته‌اند و با اظهار تأسّف از تبعید، نهایتِ تعظیم و تکریم را به‌جا آورده‌اند؛ روایتی که خودِ نویسندهٔ «قرن بدیع» یعنی حضرت ولی امرالله به نقل از نبیل ضبط کرده است .

حجّتِ کلمه در «سرعت» و «سیلان» وحی نیز آشکار است. شوقی افندی دربارهٔ نزولِ «ایقان» شهادت می‌دهد که این منشورِ جلیل «طیّ دو شبانه‌روز» در اواخرِ اقامت بغداد از قلم مبارک فرو ریخت، با سبکی بدیع و بیانی منیع که بشارتِ حضرت باب را محقق ساخت و به اعترافِ اهلِ فضل پس از «اقدس» اشرفِ آثار بهائی است .در همان فصل‌ها، از «نزول آیات از قلم اعلی» و سیلانِ کلمات «چون غیثِ هاطل» یاد شده—تصویری که در نثر و نظمِ معاصرِ ظهور نیز به تکرار می‌آید و رخدادِ تاریخیِ کثرتِ صحف و الواح را به‌عنوان «آیتِ اعظم» می‌نمایاند .

همین «حجّتِ قلم» است که سراسرِ مسیرِ تبعید را بر صحنهٔ تاریخ نشاند: از «سیاه‌چالِ طهران» و آن چهارماه سجنِ هول‌انگیز، تا عزیمت به بغداد و سپس اسلامبول و ادرنه و سرانجام «سجنِ عکّا» که بیست‌وچهار سال طول کشید؛ در عینِ شدّتِ تضییقات، آفاقِ بیان بالیدن گرفت و آثار پی‌درپی نازل شد و رسائل به ملوک و سلاطین عالَم انتشار یافت . حجّتِ این دور در زبانِ شوقی افندی روشن است: «برهانِ کلیم عصا بود و برهانِ این ظهور قلم»—چنان‌که در مفصلاتِ «قرن بدیع» از «سورهٔ ملوک» و مراسلات به ناپلئونِ سوم و ناصرالدین‌شاه و دیگران سخن رفته است .

از همین رو، اگرچه در روایاتِ مؤمنان، رخدادهای شگفت و «خوارق» نیز ثبت است، خودِ ظهور بر آن نیست که ایمان را با «عادت‌شکنیِ حسّی» بیازماید؛ بلکه معیار، اثری است که کلمه در نفوس می‌نهد. به تصریحِ هیکل اقدس: چه بسیار کسان که «خوارق عادتیّه» دیدند و به مدح برخاستند، امّا بامدادانِ دیگر، به حجاب‌ها محتجب گشتند و همه را انکار کردند؛ از این‌روست که «نهی از اظهار خوارق» فرموده‌اند تا ذیل امرالله به غبارِ اکاذیب نیالاید و همّت، به «آیات» و «دلائلِ باقی» مصروف شود. در مقابل، همین «آیات» است که بسا یک کلمه‌اش، مردمان را چنان برمی‌انگیزد که جان در سبیلِ خدا فدا کنند؛ «عرفِ آیات» اگر به مشام رسد، انسان را از ماسوی الله می‌بُرد و به صحرای طلب می‌کشاند. در سیرهٔ تاریخی نیز، هر جا که باید، سلابتِ قلم بر سرِ جهان فرو آمده است: در باغِ رضوان با «اعلانِ امر» و در الواحِ ملوک با خطابِ صریح به قدرت‌های عصر—و این همه، بی‌آنکه نمایشِ حسّی شرطِ قبول باشد، راهِ حق را بر اهلِ انصاف گشوده است. نمونه‌های معاصرِ بغداد و رضوان—از شکوهِ وداع تا نقلِ روزانهٔ «خرمنِ گل» در خیمهٔ مبارک—همه بر فضایی گواهی می‌دهند که در آن، جذبهٔ کلمه کارِ خود را می‌کند و حجّتِ الهی را در دل‌ها می‌نشاند .

جمع‌بندیِ رویکردِ بهائی نسبت به معجزه در بابِ حضرت بهاءالله چنین است: وقوعِ خوارق ممکن و واقع‌شدنی است، امّا حجّتِ عام و پایدار، خودِ وحی و «آیات» و اثرِ تمدّن‌سازِ کلمه است؛ معیارِ راستین، دگرگونیِ ماندگارِ نفوس و جوامع در پرتوِ آن کلمه است—آن‌سان که بغداد، رضوان و عکّا بر صفحهٔ تاریخ نشانده‌اند. توضیحِ عبدالبهاء در خاتمه، این تصویر را به تمامی روشن می‌کند: «از آیاتش بیانِ بدیع، سرعتِ نزولِ کلمات، تفسیر محکمات و تأویل متشابهات؛ از آیاتش صبر تحتِ سلاسل و اَغلال؛ از آیاتش خطاب به ملوک و فروریختنِ تخت‌ها؛ از آیاتش سطوعِ انوارِ علومِ او و نفوذِ کلامش در غافلان...»—حجّتی که نه یک‌بار و دو بار، که «پشتِ سر هم چون ریزشِ ابر» ظاهر شد و می‌شود و به شهادتِ تاریخ، بی‌نیاز از «خوارقِ عاداتِ مقطعی»، تا امروز کارگر است.

نبوت خاصه

در کلام اسلامی، «نبوّتِ خاصّه» نامِ بسته‌ای از مباحث است که نه درباره‌ی اصلِ امکان و فلسفه‌ی نبوّت در کل (آنچه ذیلِ «نبوّتِ عامّه» می‌آید)، بلکه درباره‌ی نبوّتِ شخصِ معیّنِ پیامبر اسلام، حضرت محمد بن عبدالله، گفتگو می‌کند؛ ازاین‌رو دامنه‌اش همواره به سه محور به‌هم‌پیوسته گره می‌خورد: اثباتِ صدقِ دعوی پیامبر، نشان‌دادنِ اعجازِ رسالتِ او—به‌ویژه اعجازِ قرآن—و تبیینِ خاتمیّت. متکلمان در مقامِ اثبات، نخست دلایلِ نبوّتِ پیامبر اکرم را مرور می‌کنند: گاه به سیره و صدق و امانت و امّی‌بودنِ او و قرائنِ تاریخی تمسّک می‌جویند، اما عمده‌ی برهان را به «آیتِ ماندگارِ رسالت»، یعنی قرآن، بازمی‌گردانند؛ کتابی که خود، هم «نشان» و هم «برهانِ» رسالت خوانده شده و مخاطب را به تحدّی فرا می‌خواند: «قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإنسُ وَالجِنُّ عَلی أن یَأتوا بِمِثلِ هذا القُرآنِ لا یأتونَ بِمِثلِهِ و لو کانَ بَعضُهُم لِبَعضٍ ظَهیراً»—و بدین بیان، دلیلِ رسالت را چونان خودِ آیین، جاودانه می‌فهماند (تفسیر جعفر سبحانی و نیز تقریراتِ آموزشیِ سعیدی‌مهر و مطهری بر این محور تأکید دارند). از دلِ همین تلقّی، جنبه‌های گوناگونِ اعجازِ قرآن در کتاب‌های کلامی تشریح می‌شود: اعجازِ ادبی—هم در سطحِ نظمی یکتا و هم در سطحِ ترکیبِ معانی و بیان—؛ اعجاز در حوزه‌ی تشریع و معارف، که نظامِ حقوقی و اخلاقی و توحیدیِ آن را از دسترسِ عقلِ عادی و تجربه‌ی بشری فراتر می‌نشاند؛ اعجازِ اِخباری، به‌صورتِ اِنباء از غیب و پیش‌گویی‌هایی که وقوعشان در تاریخ آزموده شده؛ و نیز قرائت‌هایی از «اعجازِ علمی» که برخی متونِ کلامی آن را، با احتیاط، به‌مثابه‌ی وجوهِ هماهنگی دلالاتِ آیات با واقعیت‌های آفرینش طرح کرده‌اند) سبحانی و ربّانی گلپایگانی، ذیلِ «اعجاز»، این شقوق را بسط داده‌اند و برخی نویسندگان—حتی در آثار مستقل—تمام بحثِ نبوّتِ خاصّه را به کاوشِ اعجازِ قرآن منحصر کرده‌اند .(لایه‌ی دیگرِ استدلال در منابع کلامی، «بشاراتِ انبیای پیشین» است: گروهی بر آن‌اند که در تورات و انجیل، نشانه‌ها و بشارتی بر ظهورِ پیامبرِ خاتم آمده و آن را داخلِ بابِ دلالت‌ها و مُعاضداتِ تاریخی بر صدقِ نبوّت می‌شمرند (گزارش‌های سلیمانی و نیز مباحثِ سعیدی‌مهر نمونه‌های تفصیلی عرضه می‌کند)؛ در برابر، منتقدانی تذکّر داده‌اند که بسیاری از این استنادات، از حیثِ دلالتِ لفظی یا تاریخی محلّ مناقشه است و نمی‌توان بر همه‌ی آنها حجّیّتِ قطعی بار کرد. اما ستونِ نهاییِ «نبوّتِ خاصّه» بحثِ خاتمیّت است: اتّفاقِ مسلمانان بر این است که پیامبر اسلام آخرین رسولِ الهی است و با او بابِ نبوّتِ تشریعی ختم شده است؛ نصِّ «ما کانَ محمدٌ أبا أحَدٍ مِن رِجالِکُم ولکن رسولَ اللهِ و خاتَمَ النبیّین» نه‌فقط به عنوانِ شاهدِ قرآنی، که به‌منزله‌ی اصلِ ناظمِ الهیاتِ تاریخ در اسلام تلقّی شده و در کنارِ احادیثی چون «منزلت»—که پیامبر به علی(ع) گفت: «أنتَ منّی بمنزلةِ هارونَ من موسی إلّا أنّه لا نبیَّ بعدی»—و تعابیرِ امیرالمؤمنین(ع) در نهج‌البلاغه—نظیرِ این‌که خدا محمد را «لإتمامِ نبوّته» برانگیخت—چارچوبِ نظریِ ختمِ نبوّت را می‌پردازد (روایاتِ کافی و منابعِ عامّه و خاصّه هر دو این مضمون را نقل کرده‌اند، و تقریراتِ آیت‌الله جوادی آملی و شروحِ کلامیِ معاصر، دلالتِ آنها را توضیح داده‌اند). حاصلِ این سه محور در تلقّی شیعی آن است که «مقصود از نبوّتِ خاصّه» تصدیقِ نبوّتِ حضرتِ محمد به‌مثابه‌ی آخرین پیامبر، تبیینِ یگانگیِ کتابِ او به‌مثابه‌ی آخرین کتاب، و اثباتِ جاودانگیِ معجزه‌ی اوست؛ و از همین‌رو گفته‌اند: آیینِ جاودان به «دلیلِ جاودان» محتاج است، پس رسالتِ خاتم با کتابی آمد که «لا یأتیهِ الباطلُ من بَینِ

یَدَیه و لا مِن خَلفِه» و جهانیان را تا قیامت از آوردنِ مانندِ آن عاجز می‌کند؛ تصویری که هم در «سیمای عقاید شیعه»ی سبحانی و هم در متونِ آموزشیِ کلام، به‌تفصیل صورت‌بندی شده است.

رساله نبوت خاصه که در اصفهان و بنا به خواهش منوچهرخان معتمدالدوله نازل شده و مؤلف آن حضرت نقطهٔ اولی است، در نسخه‌های متعددِ خطی آمده و در گشایش خود مقصود را چنین معرّفی می‌کند: «بِأَنْ أَذْکُرَ بَیانَ سِرِّ الأَحَدِیَّةِ فی إثْباتِ النُّبُوَّةِ الخاصَّة»؛ غرض آن است که سرّ احدیّت را در اثبات نبوتِ خاصّه بیان کند. در مطلع اثر، با حمدی بلندمرتبه آغاز می‌شود که افق بحث را از همان ابتدا به متافیزیکِ تنزیهی می‌برد: «الحمدُ للهِ الَّذی جَعَلَ طِرازَ أَلواحِ کِتابِ الإِذْنِ طِرازَ النُّقْطَة...» (ستایش خدا را که نقش الواح کتابِ اذن را به نقشِ «نقطه» آراست...)؛ و سپس می‌افزاید که ذات الهی به کنه خود از دسترسِ بیان و عرفان بیرون است و جز به تجلّیات صفاتی و مظاهر الهی شناخته نمی‌شود .

در این چارچوب، رساله نخست معیار معرفتِ درست را تعیین می‌کند و به‌صراحت، دو مرتبه برای عرفان می‌شناساند: عرفانِ شیء به نفسِ شیء، و عرفانِ شیء به آثار و دلایل. در بیان موجز امامان که حضرت باب آنها را حجّت می‌گیرد، آمده است: «اِعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ وَالنَّبِیَّ بِالنُّبُوَّةِ» (خدا را به خدا بشناسید و پیامبر را به نبوتش) و نیز «یا مَنْ دَلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِهِ» (ای آن‌که بر ذات خویش به ذات خویش دلالت کرد) و «بِکَ عَرَفْتُکَ... وَلَوْلا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ ما أَنْتَ» (به تو تو را شناختم... و اگر تو نبودی نمی‌دانستم تو چه‌ای). معنی این گزاره‌ها در منطق رساله این است که حقیقتِ نبوتِ محمدی جز به نفسِ نبوتِ او دانسته نمی‌شود؛ یعنی باید به خودِ ظهور—و نه قیاس‌ها و تمثیل‌ها—رجوع کرد. دلالت‌ها و آثار سودمندند، امّا در مرتبهٔ ادنی؛ و اهل بیان مأمورند از توقّف در «آثار» بگذرند و به «مؤثّر»—خودِ قیّومیّتِ کلمهٔ وحی—درآیند .

بر این مبنا، رساله محور اثبات نبوت خاصّه را قرآن قرار می‌دهد: آیتی زنده، جامع، و جاودان که دل و جان را تثبیت می‌کند و قدرتِ هر برهانِ دیگر را در سطح بالاتری جمع می‌آورد. حضرت باب با استناد به آیهٔ «لَوْ أَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْآنَ عَلیٰ جَبَلٍ لَرَأَیْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا...» (اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، آن را خاشع و شکافته از خشیت خدا می‌دیدی) می‌فرمایند که هر که خواهد با بصیرت به دینِ محمد(ص) درآید، سزاوار است به عرفانِ قرآن درآید؛ زیرا «لَنْ یَقْدِرَ أَنْ یَأْتِیَ بِمِثْلِهِ أَحَدٌ مِنَ الإِنْسانِ» (هیچ‌کس از آدمیان را توان آوردن مانندِ آن نیست). و هرچند معجزاتِ محسوس با تواتر و دلایلِ انفسی و آفاقی مؤیِّدِ نبوت‌اند، آغاز و انجامِ اطمینان قلب، به قرآن است: «فَبِالْقُرآنِ یَثْبُتُ الْفُؤادُ وَیَسْکُنُ الرُّوحُ وَتَطْمَئِنُّ النَّفْسُ» (با قرآن، دل استوار می‌شود، روح آرام می‌گیرد و نفس مطمئن می‌گردد). سپس به اصل کلّی می‌رسد: «لَیْسَ شَیءٌ فِی الْوُجودِ أَشْرَفَ مِنَ الْکَلامِ... ولذا جَعَلَ اللهُ الْبَیانَ بَیْنَهُ وَبَیْنَ أَصْفِیائِهِ... فِی الْقُرآنِ کُلُّ الْمُعْجِزاتِ ظاهِرَةٌ» (هیچ چیز در وجود شریف‌تر از کلام نیست... از این‌رو خداوند «بیان» را میان خود و برگزیدگانش نهاد... و در قرآن همهٔ معجزات هویداست) .

اما «اعجاز» در این رساله هرگز به آرایشِ لفظی فروکاسته نمی‌شود. «إِنَّ الْمُرادَ بِالْمِثْلِ هُوَ الْقُوَّةُ الإِلٰهِیَّةُ وَالْقُدْرَةُ الرَّبانِیَّةُ وَالْکَلِماتُ الْقُدُّوسِیَّةُ وَالْمَعانی اللَّطِیفَةُ» (مراد از «مثل»—در تحدّی—نیروی الهی، قدرت ربّانی، کلمات قدّوسی و معانی لطیف است)؛ اگر تحدّی به «ظاهرِ صورِ الحروف» بود، اعرابی نیز کلماتِ مرکّب می‌آوردند، و پیامبر(ص) نپذیرفت؛ پس شرط «مثل» آن است که در همهٔ مراتبِ معنا و اثر، همسنگ باشد و این محال است. چون خدا دانست خلق توان مقاوله

در همهٔ مراتب را ندارند، حجّت را در کتاب خویش در «صور ظاهریّه» نیز اقامه کرد و—با این‌همه—فرمود «لَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِهِ حَدِیثاً». در نتیجه حجّیّت قرآن بر جنّ و انس ثابت است؛ تا آنجا که «لَوِ اجْتَمَعُوا أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ أَلِفٍ مِنَ القُرآنِ لَنْ یَقْدِرُوا» (اگر همگان گرد آیند تا همسانِ یک «الف» از قرآن بیاورند، نتوانند). و از همین‌رو در شریعت، سرّ حقیقت به طهارت پیوند خورد: «لا یَمُسُّ ذٰلِکَ الأَلِفَ مِنَ القُرآنِ إِلّا بِالطَّهارَةِ» (آن «الف» از قرآن را جز به طهارت نتوان لمس کرد) .

رساله برای تبیینِ این معنا که چرا قرآن «جامعُ‌المعجزات» است، به باطنِ حروف می‌رود و از رموزِ «الف»، «باء» و «نقطه» سخن می‌گوید تا نشان دهد چگونه وحدتِ قدسیِ معنا خود را در کثرتِ الفاظ می‌پوشاند و می‌نمایاند. نقلِ مشهورِ علوی را می‌آورد: «أَنا النُّقْطَةُ تَحْتَ الْباء» (من نقطهٔ زیرِ باءم) و بر این بنا می‌گوید: «مِنْهُ خَرَجَتِ الْمَوْجُوداتُ إِلَی رُتْبَةِ الْعِیان» (از همان‌جاست که موجودات به مرتبهٔ عیان درآمدند). بدین‌قرار، همان‌گونه که شخص پیامبر حاملِ فیضی است که نام‌ها در برابرش بریده می‌شود و آثار در نزدیکی‌اش محو می‌گردد، کتابِ او نیز در عالمِ حروف و معانی متفرّد است و بر همهٔ اسماء و صفات هیمنه دارد؛ و هر حرفِ قرآن خزانهٔ قدرتی نهفته است. حتی اگر «کُلُّ الْبِحارِ مِداداً لِحَرْفٍ مِنْهُ لَتَفْنی الْبُحورُ قَبْلَ أَنْ یَبْلُغَ مَعْناهُ إِلی حَدٍّ فِی الإِنْشاء» (اگر همهٔ دریاها مرکّبِ یک حرفِ آن باشد، دریاها تمام شود پیش از آن‌که معنای همان یک حرف به حدّی در انشاء برسد). پس سرّ «وَلَا رَطْبٍ وَلَا یَابِسٍ إِلَّا فِی کِتَابٍ مُبِینٍ» در اینجا رخ می‌نماید .

در این دستگاه، همهٔ راه‌های جدل و موعظه—چه انفسی و چه آفاقی—به‌جای خود مفیدند و رساله آنها را می‌شمارد، اما تصریح می‌کند که «بِکُلِّ دَلیلٍ یُحْتَجُّ لِإِثْباتِ نُبُوَّةِ أَحَدٍ مِنَ الأَنْبِیاءِ فَبِذٰلِکَ الدَّلیلِ ثَبَتَتْ نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ» (به هر دلیلی که برای نبوتِ دیگران احتجاج کنند، همان دلیل نبوتِ محمد را ثابت می‌کند)، و سپس بار دیگر جایگاه قرآن را بر فراز همهٔ این طرق می‌نشاند، زیرا «لیس دلیل أعظم لنبوّة محمد مثل القرآن» (هیچ دلیلی برای نبوت محمد بزرگ‌تر از قرآن نیست). دلیل این تقدّم این است که کلام—«بیان»—وسیلهٔ ثابتِ عهد میان حق و مظاهرِ اوست، و قرآن، صورتِ جامعِ همین عهد است .

رساله در جای دیگر، برای تأکید بر احاطهٔ نبوتِ محمدی، به آثار شخص پیامبر(ص) نیز اشاره می‌کند؛ اموری که ابو جعفر(ع) نقل کرده است: «کانَ لا یَمُرُّ فی طَریقٍ فَیَمُرُّ فیهِ بَعْدَ یَوْمَیْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ إِلّا عُرِفَ أَنَّهُ قَدْ مَرَّ فیهِ لِطیبِ عَرْفِهِ وَکانَ لا یَمُرُّ بِحَجَرٍ وَلا شَجَرٍ إِلّا سَجَدَ لَهُ» (از راهی نمی‌گذشت مگر پس از دو سه روز اثرِ خوشبوی او شناخته می‌شد و بر هیچ سنگ و درختی نمی‌گذشت مگر آن‌که برایش سجده می‌کرد). اینها نشانه‌هایی است که به «نبوّتِ کلیّهٔ ازلیّه» دلالت می‌کند؛ امّا—حتی در اینجا—باز رساله می‌گوید که حقیقتِ اثبات در جایی است که «العِلْمُ نَفْسُ المَعْلُومِ وَالدَّلیلُ نَفْسُ البُطُونِ» (علم، خودِ معلوم است و دلیل، خودِ بطونِ معنا)، یعنی اثبات حقیقی نبوت در همان مقامِ ظهورِ کلمهٔ الهی است .

نتیجهٔ همهٔ این مباحث چنین است: نبوتِ خاصّهٔ محمدی در منطقِ حضرت باب، حقیقتی است که از جانبِ ذاتِ محجوبِ الهی، در آینهٔ «بیان»—قرآن—تجلّی کرده است؛ حقیقتی که از آن «الفِ» نخستین تا «نقطهٔ» آغازینِ کلام، همهٔ کثرات را در تحتِ وحدتی زنده و فعّال جمع می‌کند. اثباتِ آن حقیقت، فوقِ قیاس‌های صرفِ لفظی یا حسّی است؛ هر استدلالِ انفسی و آفاقی اگر به قرآن وصل نشود، نهایتاً به «عرفانِ نفس» و پذیرشِ شخصی می‌رسد؛ امّا قرآن، دل را مستقرّ، روح را مسکون و نفس را مطمئن می‌سازد، چون خودِ عهدِ خدا با آدمیان است. بدین‌سان، «اعرفوا الله بالله والنبی بالنبوة»

در مقامِ نبوتِ خاصّهٔ احمدی، به‌صورت عملی یعنی: خدا را به تجلّی‌اش در قرآن بشناس و پیامبر را به حقیقتِ نبوتش که همان کلمهٔ قیّومِ الهی در لباسِ عربیِ مبین است. و از همین‌جاست که رساله، هم اعجازِ قرآن را از سطحِ صنایعِ لفظی فراتر می‌برد، هم جایگاهِ حروف و رموز را از نشانه‌های «تزیینی» به طلایعِ معنا و مراتبِ فعلِ الهی ارتقا می‌دهد؛ تا آنجا که یک «الف» قرآن، عالمِ امکان را در مراتبِ بی‌انتها بازمی‌نماید و یک «نقطه»—در سنتِ علوی—آغازِ صورت‌بندیِ همهٔ کلمات می‌شود .

در یک عبارت جمع‌بندی، می‌توان روحِ رساله را چنین خواند: اثباتِ نبوتِ محمد(ص) نزد حضرت باب، اثباتِ حاکمیتِ «بیان» است—بیانی که نه‌فقط «معجزهٔ اعظم» بلکه «جامعِ معجزات» است؛ و هر کس که به این بیان داخل شود، در حقیقت به سرچشمهٔ آن توحیدِ احدی راه یافته است؛ همان که رساله در آغاز، بر قُلّهٔ تنزیه از آن پرده برمی‌گیرد و در انجام، در الفاظِ وحی آن را به مشاهده می‌نشاند .

کیفیت وحی

موضوع وحی مسئله زمانه ما نیست، کمتر کسی هست که در دوران پسامدرن همچنان پرسش از چیستی وحی داشته باشد. فی الواقع این موضوع یادگار دوران اسکولاستیک است که از آن دوران به ما به ارث رسیده. البته این سخن دال بر این نیست که پرسش از معنای وحی حل گشته و کیفیت آن بر ما معلوم شده و دیگر محلی از پرسش نیست و در عین حال به این معنا هم نیست که متألهان و الهیدانان پاسخی به این پرسش نداده اند و بی پاسخ مانده است و زمانی که درباره وحی

سخن میگوئیم نمیدانیم که درباره چه چیزی سخن میگوئیم. بلکه اینکه ادعا شد که موضوع وحی مسئله زمانه ما نیست به این معناست که پرداختن به این موضوع دغدغه زمانه ما نیست. پرسش از وحی مسئله ای نیست که پاسخ به آن برای بشر امروز مهم باشد و تصور نمیشود که درمان هیچ دردی هم باشد و از سوپی نه سبب ایمان کسی به دینی و نه دلیل بی اعتقادی کسی میشود. آن چیزی که مهم است این است که آن کلامی که تحت عنوان کلام وحی میشناسیم، ادعایش چیست و مهمتر از آن، چه چیزی را بیان کرده است و پاسخ به کدام یک از مسائل ما میدهد.

ریشه‌شناسی لغت "وحی" و "Revelation"

وحی در زبان عربی از ریشه «وحی» (و-ح-ی) گرفته شده است که به معنای "اشاره سریع، القای پنهانی، و آموزش غیرآشکار" آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۵۸؛ ابن منظور، ۲۰۰۰م، ج۳، ص۳۷۹). در کاربرد لغوی، «وحی» به هر نوع انتقال سریع و رمزآلود معنا یا پیام اطلاق می‌شود، خواه این انتقال به وسیله سخن رمزی باشد یا به صورت اشاره یا حتی کتابت سریع است. نکته مشترک در همه این معانی، عنصر "سرعت" و "پنهانی بودن" است.

Revelation در زبان انگلیسی برگرفته از واژه لاتینی revelatio به معنای "آشکارسازی" یا "برداشتن پرده" است. ریشه لاتینی آن revelare مرکب از re- (دوباره) و velare (پوشاندن) می‌باشد که به معنای "برداشتن پرده" است (Oxford English Dictionary, 1989). در معنای دینی، این واژه به افشاگری یا ابلاغ پیام الهی به انسان‌ها دلالت می‌کند، مشابه معنای وحی در سنت اسلامی، با این تفاوت که بار معنایی "آشکارگی" در revelation قوی‌تر است، در حالی که در «وحی» عنصر "پنهانی" برجسته‌تر می‌نماید.

وحی به لحاظ تبارشناختی (genealogy) در فرهنگ اسلامی ابتدا به معنای اشاره سریع و القای غیرکلامی در زبان عربی شکل گرفت و در قرآن کریم گسترش معنایی یافت، به گونه‌ای که شامل الهام به پیامبران، القای معنوی به موجودات بی‌جان، و حتی وسوسه‌های شیاطین نیز شد. به تدریج در کلام اسلامی و فلسفه دین، وحی به فرایندی دقیق و منظوم از ارتباط خداوند با پیامبران با ویژگی‌های خاص (قطعیت، حجیت، مخفی بودن، سرعت انتقال) تعریف شد (مطهری، ۱۳۷۳).

Revelation در سنت مسیحی و یهودی، تبار خود را از برداشت‌های کتاب مقدس (Bible) می‌گیرد، که در آن «آشکارسازی حقایق الهی» برای پیامبران و انسان‌ها از سوی خداوند از طریق مکاشفه‌های خاص توصیف شده است. این واژه در طول تاریخ مسیحیت توسعه یافته و در فلسفه دین مسیحی به سه گونه تقسیم شده است: وحی عام (از طریق طبیعت)، وحی خاص (از طریق انبیاء)، و وحی نهایی (در شخص مسیح) (Plantinga, 2000).

در بررسی پدیدارشناختی مفهوم وحی و Revelation، می‌توان دریافت که این دو واژه علی‌رغم نزدیکی کارکرد معنایی، حامل دو سویه متافیزیکی متفاوت‌اند. در سنت اسلامی، وحی واجد خصیصه "استتار در آشکارگی" است؛ یعنی حقیقت از پس پرده‌ای از رمز و ابهام و از طریق القای سریع و پنهانی به سوی پیامبر انتقال می‌یابد، که با مبنای اگزیستانسیال-هرمنوتیکی

تفکر هایدگری همخوانی دارد که حقیقت را به مثابه "نا-پوشیدگی" (ἀλήθεια) می‌فهمد. در مقابل، مفهوم Revelation در سنت لاتینی-مسیحی حامل وجهی از "انکشاف بی‌واسطه" است که حقیقت خود را در قالب ظهور مستقیم در تاریخ بشر آشکار می‌سازد، و این انکشاف بر پایه‌ی الگوی حضور خداوند در عالم فهمیده می‌شود. این تفاوت‌های بنیادین نشان می‌دهد که فهم وحی یا مکاشفه نه تنها در گرو معناشناسی لغوی، بلکه در گرو سنت‌های معرفتی و متافیزیکی‌ای است که این واژگان در دل آن رشد یافته‌اند.

انواع وحی و نسبت آن با الهام

انواع وحی را می‌توان بر پایه فاعل وحی، مخاطب وحی، و محتوای وحی طبقه‌بندی کرد:

۱. وحی تکوینی: نوعی الهام طبیعی به موجودات غیرعاقل است که هدایت درونی و غریزی آنان را سامان می‌دهد. نمونه‌ی آن، وحی به زنبور عسل است: «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...» (نحل، ۶۸).

۲. وحی الهامی: این وحی به انسان‌های غیر پیامبر تعلق می‌گیرد و غالباً در قالب الهامات درونی و بدون وساطت فرشته صورت می‌پذیرد، مانند وحی به مادر موسی (قصص، ۷).

۳. وحی تشریعی: وحی ویژه‌ی پیامبران است و حامل پیام‌های الهی برای هدایت عمومی بشر می‌باشد. این وحی یا بی‌واسطه از طریق سخن مستقیم الهی، یا با واسطه‌ی ملک (جبرئیل) یا از پس حجاب (همچون سخن خدا با موسی از درخت) صورت می‌گیرد (شوری، ۵۱).

۴. وحی شیطانی: در قرآن از نوعی القای وسوسه‌آمیز به عنوان "وحی شیاطین" یاد شده است (انعام، ۱۲۱)، که ماهیت آن متمایز از وحی الهی اما در چارچوب انتقال پنهان معنا قرار دارد.

از منظر فلسفی، به ویژه در سنت حکمت متعالیه، وحی را می‌توان به عنوان نوعی علم حضوری تعریف کرد که نفس نبی به مرتبه‌ای از اتحاد با عقل فعال یا عالم امر می‌رسد و مفاهیم را بدون نیاز به استدلال یا حواس دریافت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص. ۳۵۷-۳۵۶).

فرق وحی و الهام در دو ساحت بنیادین قابل توضیح است:

نخست، از حیث فاعل، وحی به تصریح قرآن کریم، همواره از جانب خداوند صورت می‌گیرد و حامل یک مأموریت رسالتی است، در حالی که الهام می‌تواند تجربه‌ای فردی، شخصی و غیر مأموریتی باشد که گاه بدون واسطه و گاه به واسطه‌ی فرشته صورت می‌گیرد.
دوم، از حیث آگاهی گیرنده، در وحی، پیامبر با آگاهی تام از منشأ الهی پیام مواجه است و آن را با قطعیت دریافت می‌کند. اما در الهام، فرد ممکن است نسبت به منشأ پیام آگاهی کامل نداشته باشد، چنانکه الهام درونی شاعر یا عارف چنین وضعیتی دارد (طباطبائی، ۱۳۷۷).

ثالثاً، از حیث محتوا و غایت، وحی ناظر به هدایت جمعی و تأسیس شریعت و دین است، در حالی که الهام عمدتاً ناظر به هدایت فردی و شهودهای معنوی است که لزوماً تعهدی اجتماعی یا رسالت تاریخی به دنبال ندارد.
از این منظر، وحی دارای ساختار زبانی منظم و هنجاری است که قابلیت تدوین در قالب متون مقدس (مانند قرآن) را دارد، در حالی که الهام غالباً فاقد این هنجارمندی صریح است و بیشتر به صورت تجارب فردی باقی می‌ماند (Nasr, 1987).

بنابراین، هرچند هر دو پدیده در قلمرو تجربه معنوی قرار می‌گیرند، اما از حیث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و کارکرد اجتماعی تفاوت‌های ماهوی دارند که فهم دقیق آنها نیازمند تبیین فلسفی-هرمنوتیکی عمیق است.

زبان تمثیلی وحی

در مطالعهٔ تاریخ ادیان، پدیدهٔ وحی به عنوان یک ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم بین امر قدسی و انسان، همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. یکی از ویژگی‌های برجسته در نحوهٔ تجلی این تجربه، استفاده از «زبان تمثیلی» است. این روش، که در آن ذات و ارادهٔ الهی از طریق نشانه‌های برگرفته از عالم طبیعت یا موجودات محسوس به پیامبران و در نهایت به پیروان ادیان منتقل می‌شود، نقش مهمی در شکل‌گیری باورها و آموزه‌های دینی ایفا کرده است. این تمثیلات، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های ادراکی و تجربی انسان، مفاهیم انتزاعی و متعالی را به زبان قابل فهم و ملموس برای او بیان می‌کنند.

نخستین نمونه‌های برجسته از این نوع تجلی در عهد عتیق دیده می‌شود. در حدود سدهٔ سیزدهم پیش از میلاد، موسی در دامنهٔ کوه طور با پدیده‌ای شگفت‌انگیز روبرو شد: بوته‌ای آتشین که می‌سوخت اما از بین نمی‌رفت. در این لحظه، صدایی که به عنوان صدای «فرشتهٔ خدا» معرفی شده، از میان آن بوته با موسی سخن گفت و او را برای رسالت مهم خود فراخواند. این واقعه در سِفر خروج، باب ۳، آیهٔ ۲ چنین آمده است: «و فرشتهٔ خداوند در شعلهٔ آتش از میان بوته‌ای بر وی ظاهر شد؛ و او نگریست و اینک بوته می‌سوخت و سوخته نمی‌شد.» (The Holy Bible, New Revised Standard Version, Exodus 3:2). این تصویر از آتش سوزانمی‌تواند نمادی از حضور الهی باشد که هم قدرت و جلال خود را نشان می‌دهد و هم از آسیب رساندن به برگزیدهٔ خود امتناع می‌کند فهمیده شود.

چند سده بعد، در حدود سدهٔ نهم پیش از میلاد، الیای نبی نیز تجربه‌ای مشابه اما متفاوت داشت. پس از آنکه او شاهد طوفان، زلزله بود – که همگی می‌توانند نمادهایی از قدرت و خشم الهی باشند – حقیقت وحی در یک «صدای آرام و لطیف» بر او آشکار شد. این واقعه در سِفر اول پادشاهان، باب ۱۹، آیات ۱۱ تا ۱۳ توصیف شده است: «و گفت: «بیرون برو و بر کوه پیش خداوند بایست.» و اینک خداوند می‌گذشت و باد بزرگ و قوی کوه‌ها را می‌شکافت و صخره‌ها را پیش خداوند می‌شکست؛ اما خداوند در باد نبود. و بعد از باد زلزله‌ای آمد؛ اما خداوند در زلزله نبود. و بعد از زلزله آتشی آمد؛ اما خداوند در آتش نبود. و بعد از آتش صدای آهسته و آرامی آمد. و چون ایلیا آن را شنید، رویش را در ردایش پوشانید و بیرون رفت و در دهانهٔ غار ایستاد. و اینک صدایی به او رسید و گفت: «ای ایلیا، اینجا چه می‌کنی؟»». این تجربه

نشان می‌دهد که وحی الهی همیشه در قالب پدیده‌های عظیم و ترسناک طبیعت ظاهر نمی‌شود، بلکه می‌تواند در سکوت و آرامش نیز تجلی یابد.

در همین دوران، ایوب نبی نیز خطاب الهی را به گونه‌ای دیگر تجربه کرد. خداوند «از دل گردباد» با او سخن گفت. این واقعه در سِفر ایوب، باب ۳۸، آیهٔ ۱ آمده است: «آنگاه خداوند از میان گردباد به ایوب پاسخ داد و گفت:...». این تصویر از گردباد، عظمت و قدرت بی‌کران الهی و در عین حال، محدودیت فهم انسان در برابر حکمت او را به نمایش می‌گذارد.

در سدهٔ دهم پیش از میلاد، در سنت اسلامی باور بر این است که حضرت سلیمان به زبان پرندگان و حیوانات الهام یافت و «از هر چیزی تعلیم یافت» تا گواه «فضل آشکار» خداوند باشند. در سورهٔ نمل، آیات ۱۵ و ۱۶ از قرآن کریم به این موضوع اشاره شده است: «و به تحقیق، به داوود و سلیمان دانشی عطا کردیم، و آن دو گفتند: «سپاس خدایی را که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری بخشید.» و سلیمان از داوود میراث برد و گفت: «ای مردم، به ما زبان پرندگان آموخته شده و از هر چیز به ما عطا گردیده؛ بی‌گمان، این همان فضل آشکار است.» (قرآن کریم، ۱۴۴۲ ق.هـ، سورهٔ نمل، ۱۵-۱۶؛). این نمونه نشان می‌دهد که وحی می‌تواند درک و دانشی فراتر از توانایی‌های معمول انسانی به ارمغان آورد و حتی شامل فهم زبان موجودات دیگر شود.

پانصد سال پس از میلاد مسیح، در آغاز رسالت عیسی، رویدادی نمادین رخ داد. هنگامی که عیسی تعمید می‌یافت، روح‌القدس «مانند کبوتری» بر او نازل شد. این واقعه در انجیل لوقا، باب ۳، آیات ۲۱ و ۲۲ چنین آمده است: «و چون تمام قوم تعمید یافتند و عیسی نیز تعمید یافت و دعا می‌کرد، آسمان گشوده شد و روح‌القدس به صورت جسمانی مانند کبوتری بر او نازل شد و صدایی از آسمان آمد که می‌گفت: «تو پسر عزیز منی؛ از تو خشنودم.»». تصویر کبوتر اغلب به عنوان نمادی از صلح، پاکی و روح الهی در سنت‌های مختلف به کار رفته است. نزول روح‌القدس در این قالب، می‌تواند نشان‌دهندهٔ تأیید الهی و آغاز مأموریت روحانی عیسی باشد.

بعدها، در کوه تجلی نیز تجربه‌ای مشابه رخ داد. در آنجا، صدایی از «ابری» شنیده شد که می‌گفت: «این پسر عزیز من است». این واقعه در انجیل متی، باب ۱۷، آیهٔ ۵ آمده است: «هنوز سخن می‌گفت که ناگاه ابری درخشان بر ایشان سایه افکند و صدایی از ابر گفت: «این پسر عزیز من است که از او خشنودم؛ او را بشنوید.»».

حدود ششصد سال پس از عیسی، محمد بن عبدالله (ص) تجربهٔ دریافت وحی تشریعی را داشت. این وحی عمدتاً از طریق جبرئیل، فرشتهٔ وحی، صورت می‌گرفت که خود را «مردی از اهل آسمان» معرفی می‌نمود. در سورهٔ شوری، آیهٔ ۵۱ از قرآن کریم به این نحوهٔ ارتباط اشاره شده است: «و هیچ بشری را [یارای آن] نیست که خدا با او سخن گوید جز از راه وحی یا از پشت حجاب یا [اینکه] فرستاده‌ای بفرستد و او به فرمان وی هر چه بخواهد وحی کند. بی‌گمان، او بلندمرتبه و فرزانه است.» (قرآن کریم، سورهٔ شوری، ۵۱؛). در تفاسیر اسلامی، جبرئیل اغلب در اشکال مختلف بشری بر پیامبر ظاهر می‌شد. علاوه بر این، خود پیامبر اسلام (ص) گزارش می‌دهد که در هنگام نزول وحی، صدایی شبیه وزوز زنبور می‌شنید. این روایت در صحیح بخاری، کتاب بدء الوحي، حدیث ۲۵۲ به نقل از عایشه آمده است.

کریستوفر باک در کتاب ارزشمند خود، «Symbol & Secret» (نماد و راز)، به تحلیل عمیق و سمبولیک پدیدهٔ وحی می‌پردازد و نشان می‌دهد که وحی صرفاً یک انتقال کلامی ساده نیست، بلکه یک رخداد چندلایه و سرشار از نماد است که ساختار وجودی و درونی انسان (متنوصلی آدمی) را به طور بنیادین دگرگون می‌سازد. باک با تکیه بر مفاهیم عرفانی و تحلیل متون مقدس، ابعاد نوینی از تجربهٔ وحی را آشکار می‌سازد. در ادامه به چند نمونهٔ کلیدی از تحلیل‌های او با تفصیل بیشتر می‌پردازیم: باک با وام‌گیری از مفهوم «زمین سماوی» در میراث عرفانی چهره‌های برجسته‌ای چون هانری کربن، به بررسی تأثیر این ایده بر نگارش کتاب «ایقان» اثر بهاءالله می‌پردازد. به اعتقاد باک، «زمین سماوی» یک جوهر روحانی و از جنس دیگر است که از «شکافت آسمان» و «ابرهای وحی» پدید می‌آید. این مفهوم، فراتر از درک حسی ما قرار دارد اما به هنگام ظهور مظاهر الهی – مانند بهاءالله یا حضرت محمد (ص) – در قالب کلمات، آیات و الواح، به عالم محسوس ما وارد می‌شود. به عبارت دیگر، وحی از منظر این تحلیل، صرفاً مجموعه‌ای از کلمات نیست، بلکه تجلی یک «مادهٔ آسمانی» است که در عین نامحسوس بودن، به عنوان زیربنای هستی محسوس عمل می‌کند. باک استدلال می‌کند که خودِ وحی را می‌توان به مثابه مادهٔ اولیهٔ هستی در نظر گرفت؛ جوهری روحانی که عالم معنا و عالم ماده را به یکدیگر پیوند می‌دهد و منشأ آفرینش و هدایت است. این دیدگاه، وحی را از یک پیام صرف فراتر برده و آن را به یک اصل هستی‌شناختی تبدیل می‌کند.

باک در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «وَيَوْمَ تَشَّقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ» (و روزی که آسمان با ابرها شکافته شود) از سورهٔ فرقان (۲۵:۲۵)، مفهوم «ابرها» را به عنوان «حجاب» تعبیر می‌کند که مانع از ادراک مستقیم نور الهی می‌شوند. از این منظر، «شکافت آسمان» یک رویداد طبیعی نیست، بلکه یک نشانهٔ هستی‌شکن و دگرگون‌کننده است که با ظهور وحی رخ می‌دهد.

هنگامی که وحی در این پوشش‌ها نفوذ می‌کند، حجاب‌های جهل و نادانی کنار رفته و آگاهی و علم الهی جایگزین آن می‌شود. به بیان دیگر، ابرها به عنوان موانعی نمادین در برابر درک حقیقت عمل می‌کنند و وحی، با شکافتن این ابرها، راه را برای تابش نور معرفت الهی بر قلب و ذهن انسان می‌گشاید. این تفسیر، نقش تحول‌آفرین وحی در ارتقای سطح آگاهی بشر را برجسته می‌سازد. باک به این نکته اشاره می‌کند که بهاءالله در کتاب «ایقان»، فرآیند دگرگونی روح انسان را به فرآیند «اکسیر کیمیا» تشبیه می‌کند. همان‌طور که اکسیر کیمیا می‌تواند فلزات پست و بی‌ارزش (مانند مس) را در یک لحظه به طلای گران‌بها تبدیل کند، وحی نیز با قدرتی فراتر از قوانین طبیعی و در یک آن، باطن و جوهر وجودی انسان را متحول می‌سازد. این تشبیه، قدرت خارق‌العاده و سرعت اثرگذاری وحی بر روح انسان را به تصویر می‌کشد. وحی نه یک فرآیند تدریجی و زمان‌بر، بلکه یک تحول ناگهانی و بنیادین است که می‌تواند صفات ناپسند را به فضایل اخلاق و روحانی تبدیل کند و انسان را از مرتبه‌ای پایین به جایگاهی رفیع ارتقا بخشد. این دیدگاه، بر نقش دگرگون‌کننده و تعالی‌بخش وحی در زندگی فردی تأکید دارد.

در تحلیل باک از کتاب «ایقان»، مفهوم «پرندهٔ آسمانی» به عنوان نمادی از حالت وحیانی در نظر گرفته می‌شود که مظهر الهی آن را تجسم می‌بخشد. این پرنده، با پروازی روحانی و فراتر از محدودیت‌های دنیای محسوس، به عوالم بالا صعود کرده و پیام الهی را دریافت می‌کند. در مقابل، «کبوتر دنیوی» تصویری از دریافت ظاهری و صرفاً حسی پیام وحی است.

این نوع دریافت، محدود به سطح کلمات و عبارات بوده و از درک عمیق و باطنی معنای وحی باز می‌ماند. تضاد بین این دو نماد، بیانگر دو شیوهٔ متفاوت در دریافت وحی است: یکی شهودی، درونی و روحانی که مستلزم تطهیر قلب و گشودن چشم باطن است، و دیگری شعارگونه و خطی که تنها به ظاهر الفاظ توجه کرده و از جوهر و روح پیام غافل می‌ماند. باک با این تمایز، بر اهمیت نگرش باطنی و روحانی در فهم حقیقی وحی تأکید می‌کند.

تحلیل‌های کریستوفر باک نشان می‌دهد که وحی پدیده‌ای بسیار فراتر از یک تبادل اطلاعات یا مجموعه‌ای از دستورات است. وحی یک رخداد چندلایه، نمادین و دگرگون‌ساز است که نه تنها محتوای آگاهی انسان را تغییر می‌دهد، بلکه ساختار وجودی و روحانی او را نیز متحول می‌سازد. مفاهیمی چون «مادهٔ آسمانی»، «ابرهای نمادین»، تشبیه به «کیمیاگری» و تمایز بین «پرندهٔ آسمانی» و «کبوتر دنیوی»، همگی بر این نکته تأکید دارند که درک حقیقی وحی نیازمند توجه به ابعاد نمادین، باطنی و روحانی آن است و صرفاً با دریافت سطحی و کلامی پیام نمی‌توان به عمق و جوهر آن پی برد. تحلیل باک، دریچه‌ای نو به سوی فهم عمیق‌تر و چندبعدی‌تر پدیدهٔ وحی در تاریخ ادیان می‌گشاید.

کیفیت وحی در ادیان

کیفیت وحی در دیانت بودا

دیانت بودا به معنای دقیق کلمه دارای مفهوم «وحی الهی (revelation) «به سبک ادیان ابراهیمی (یعنی دریافت پیام از جانب موجود متعالی) نیست. آموزه‌های بودایی بر مبنای «بیداری (Bodhi) «استوار است که حاصل تجربه‌ی مستقیم و درونی بوداست و نه انتقال پیام از یک موجود الهی.

۱ .بیداری درونی(Inner Awakening)

در بودیسم، دستیابی به حقیقت یا دارما (Dharma) از طریق یک فرآیند درون‌نگرانه‌ی آگاهی حاصل می‌شود، نه از راه دریافت پیام خارجی. تجربه‌ی روشن‌بینی بودا .که در اصطلاح بودایی *Bodhi*خوانده می‌شود .نتیجه‌ی مشاهده‌ی مستقیم ماهیت واقعیت، قانون علت و معلول (Pratītyasamutpāda) و رنج (Dukkha) است .(Gethin, 1998) بنابراین، دریافت حقیقت در بودیسم از نوع کشف شخصی است، نه الهام یا دیکته‌ی یک موجود متعالی. این بیداری، شکلی از آگاهی ناب است که بدون واسطه‌ی بیرونی رخ می‌دهد و متکی بر شکستن پرده‌ی جهل (Avidyā) توسط خود فرد است.

۲ .فاقد واسطه‌ی الهی(Absence of a Divine Mediator)

برخلاف ادیان توحیدی که در آن پیام‌های وحیانی توسط پیامبران از سوی خداوند منتقل می‌شود، در بودیسم، هیچ نهاد وحیانی وجود ندارد که پیام را از سوی موجودی فرابشری به انسان‌ها ابلاغ کند. دارما نه بر پایه‌ی فرمان الهی، بلکه بر پایه‌ی حقیقت ازلی و همگانی جهان است که هر کسی با سلوک مناسب می‌تواند آن را کشف کند .(Harvey, 2013) بودا حقیقت را دریافت نکرد، بلکه آن را مشاهده و فهم کرد. به تعبیر دقیق، دارما به عنوان حقیقت نهایی، همواره وجود داشته و بودا فقط آن را کشف و آشکار ساخته است، بی آنکه فرایندی از نزول یا ارسال رخ داده باشد.

۳ .جایگاه بودا: آموزگار، نه پیامبر(Buddha as Teacher, not Prophet)

بودا (سیدهارتا گوتاما) هرگز ادعا نکرد که نماینده یا رسول خداست. او خود را به عنوان «آموزگار حقیقت» (*Satthā*) معرفی می‌کند، نه پیامبر .(Rahula, 1974) هدف او آموزش راه رهایی از رنج از طریق درک دارما بود، نه ابلاغ فرمان‌های الهی یا وضع شریعت آمرانه. به این دلیل، وحی در بودیسم دارای کیفیت غیرتشریعی (non-legislative) است: بودا قانونی الهی وضع نکرد، بلکه راهی برای خودتحقق‌بخشی (Self-actualization) و نیل به نیروانا (Nirvāṇa) ارائه کرد. بدین ترتیب، عمل بودا بیشتر جنبه‌ی راهنمایی (guidance) و تعلیم (instruction) دارد تا ابلاغ الزامات الهی.

کیفیت وحی در دیانت یهود

در سنت یهودی، وحی (revelation) اساساً تجربه‌ای دوجانبه میان خدا و انسان است که غالباً در بستر تاریخ قوم اسرائیل رخ داده است. وحی در یهودیت، برخلاف تجربه‌ی درونی صرف (همچون بودیسم)، دارای دو ویژگی بارز است: ارتباط کلامی و رؤیتی با خداوند، همراه با خودآگاهی شدید پیامبر از منبع الهی پیام.

۱ .تجلی کلامی(Verbal Manifestation)

در بسیاری از نمونه‌های کتاب مقدس عبری، وحی به صورت کلام مستقیم خداوند به پیامبر ظاهر می‌شود. نمونه‌ی برجسته‌ی این نوع وحی، مکالمه‌ی خدا با موسی در ماجرای بوته‌ی سوزان (خروج ۳:۴) است که در آن خدا مستقیماً موسی را فرامی‌خواند و مأموریتی الهی به او می‌سپارد .(Plaut, 2006) در این موارد، زبان به عنوان واسطه‌ی اصلی وحی عمل می‌کند و پیامبر نه تنها حامل پیام، بلکه شنونده‌ی واقعی گفتار الهی است.

۲ .تجلی روئیتی(Visionary Manifestation)

در برخی دیگر از نمونه‌ها، وحی به صورت رؤیا یا رؤیت معنوی ظاهر می‌شود. کتاب اشعیا باب ۶ شرح می‌دهد که چگونه اشعیا در رؤیایی پرشکوه، خداوند را بر تخت اعلی می‌بیند و مأموریت نبوی خود را دریافت می‌کند. این نوع وحی نه به صورت صرف کلام، بلکه در قالب تجربه‌ای دیداری-سمبلیکی انتقال می‌یابد .(Fishbane, 1989) رؤیاها، تمثیل‌ها و نمادهای دیداری ابزاری برای القای پیام الهی به پیامبر هستند.

۳ .ویژگی تاریخی-قوم‌مدار وحی(Historical and Communal Orientation)

وحی در سنت یهودی، برخلاف برخی سنت‌های عرفانی یا فردگرایانه، ماهیتی عمیقاً تاریخی و قوم‌مدار دارد. خداوند نه صرفاً برای فرد پیامبر، بلکه برای هدایت جمعی قوم اسرائیل وحی می‌فرستد .(Heschel, 1955) این امر موجب می‌شود که وحی در یهودیت پیوندی وثیق با تاریخ، عهدها (covenants) و مأموریت‌های قومی داشته باشد، به ویژه در وقایعی همچون دریافت ده فرمان در کوه سینا.

۴ .کیفیت هیبتی وحی(The Dreadful and Overwhelming Nature of Revelation)

در توصیف تجربه‌ی نبوی، یهودیت تأکید می‌کند که پیامبر در برابر عظمت و قدوسیت خداوند دچار خوف و لرز می‌شود. ابعاد هیبتی وحی باعث می‌شود که پیامبر کاملاً آگاه باشد که با موجودی فراتر از وجود خود روبرو شده است. آبراهام یوشع هشل تأکید می‌کند که وحی در یهودیت نه یک تجربه‌ی آرام و دلنشین، بلکه رخدادی تکان‌دهنده، مملو از «خوف مقدس» (awe and dread) است (Heschel, 1955). این خوف، نشانه‌ی اصالت تجربه و فاصله‌ی وجودی انسان از خداوند است.

کیفیت وحی در مسیحیت

در مسیحیت، کیفیت وحی تحول اساسی نسبت به سنت یهودی پیدا می‌کند. این تغییر نه تنها در شیوه‌ی دریافت وحی، بلکه در درک ماهیت خودِ وحی (revelation) رخ می‌دهد. به طور خاص، وحی در مسیحیت مبتنی بر مفهوم تجسد (Incarnation) است، یعنی خدا خود را نه فقط از طریق کلام یا رؤیا، بلکه از طریق حضور شخصی عیسی مسیح در تاریخ آشکار می‌کند.

۱. وحی شخصی (Personal Revelation)

در مسیحیت، خدا خود را مستقیماً و به طور وجودی در شخص عیسی مسیح مکشوف می‌سازد. انجیل یوحنا به صراحت این تحول را بیان می‌کند: «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد» (یوحنا ۱:۱۴، ترجمه قدیم). اینجا "کلمه" (Logos) که حامل عقلانیت الهی است، به صورت انسانی تجسد می‌یابد. بر این مبنا، وحی دیگر صرفاً کلام الهی یا فرمان‌های الهی نیست، بلکه حضور عینی خدا در یک شخص تاریخی است (Sanders, 1993). این تلقی از وحی مستلزم آن است که درک حقیقت الهی نه از طریق صرفاً شنیدن یا دیدن، بلکه از طریق ارتباط وجودی با مسیح حاصل شود. بنابراین، شناخت خدا در مسیحیت شکلی شخصی-وجودی دارد، نه فقط معرفتی یا نمادین.

۲. وحی زنده (Living Revelation)

مسیحیت تأکید می‌کند که وحی الهی در زندگی، اعمال، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح تجلی می‌یابد. کارل بارت، یکی از مهم‌ترین متألهان قرن بیستم، تصریح می‌کند که در مسیحیت، وحی نه به صورت مجموعه‌ای از آموزه‌ها یا متون مقدس، بلکه به عنوان «رخدادِ زنده‌ی حضور خدا در عیسی» فهمیده می‌شود (Barth, 1961). ایمان مسیحی بر این باور است که مسیح نه تنها پیام‌آور خدا، بلکه خود پیام خدا به بشر است. وحی مسیحی بنابراین در کنش‌های تاریخی-وجودیِ مسیح آشکار می‌شود: در تعلیماتش، در شفاها و معجزاتش، در صلیب و قیام او. وحی مسیحی شکلی «دینامیک» دارد: وحی، امری ایستا و صرفاً اعلامی نیست، بلکه در زندگی تاریخمند رخ می‌دهد و در تاریخ انسانی تأثیر می‌گذارد.

۳. کیفیت تاریخی-تجسمی وحی (Historical-Incarnational Quality)

وحی در مسیحیت به طور عمیق با تاریخ بشری گره خورده است. تجسد (incarnation) یعنی خدا خود را در تاریخ انسانی فرود می‌آورد. به تعبیر بارت: «خدا در عیسی مسیح خویشتن را به عنوان خدا و خداوند آشکار ساخت؛ نه از طریق فاصله‌ای بی‌واسطه، بلکه از طریق واقعیت کامل انسانی» (Barth, 1961, p. 44). از این منظر، کیفیت وحی در مسیحیت، تجلی یک رخداد تاریخی است که در آن خدا در شرایط انسانی ظاهر می‌شود، و این امر، وحی را از یک انتقال صرف مفاهیم به یک حضور وجودی در تاریخ بدل می‌کند.

کیفیت وحی در اسلام

تجربه وحیانی پیامبر اسلام (ص) در متون اسلامی، اعم از قرآن و حدیث، به عنوان واقعه‌ای توصیف شده که ابعاد وجودی، معرفتی و جسمانی پیامبر را به طور کامل درمی‌نوردد. در لحظات دریافت وحی، بنا به گزارش‌های قرآنی و روایی، پیامبر دچار تغییرات شدید بدنی و روانی می‌شد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا»(مزمل، ۵) که به صراحت بر سنگینی امر وحی اشاره دارد. "ثقیل" در اینجا نه تنها معنای محتوایی، بلکه جنبه‌ی وجودی آن را نیز دربرمی‌گیرد؛ بدین معنا که وحی تحولی عمیق در سطح جسمانی و روحانی ایجاد می‌کند. در احادیث صحیح نیز، ویژگی‌های بدنی حالات پیامبر هنگام نزول وحی مورد تأکید قرار گرفته است. به روایت صحیح بخاری، عایشه می‌گوید: «گاهي وحي بر او نازل مي‌شد و در آن حال در روزهاي بسيار سرد، عرق مي‌كرد، و گاه او را به صورت صدايي همچون صداي زنگ احاطه مي‌كرد».(Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Book of Revelation, Hadith No. 2)

این شواهد نشان می‌دهد که تجربه وحی، فرآیندی عمیقاً وجودی بوده است که سراسر ابعاد روان-بدنی پیامبر را متأثر می‌ساخت. همچنین از جابر بن عبدالله نقل شده است که پیامبر در هنگام وحی، گاه چنان سنگین می‌شد که شترش طاقت نمی‌آورد و می‌نشست.(Muslim, *Sahih Muslim*, Book of Faith, Hadith No. 231)

از منظر هرمنوتیکی، این تجربه را می‌توان مصداق از "گشودگی وجودی" به سوی امر قدسی دانست. پیامبر نه در مقام فاعل فعالِ آگاه، بلکه در مقام "محل تجلی و ظهور کلمه الهی" قرار داشت. این حالت، مطابق با فهم پل ریکور از تجربه‌های قدسی، واجد جنبه‌ای دوگانه بود: گسست از تجربه عادی، و در عین حال، پیوستگی در امتداد وجود معنوی انسان.(Ricoeur, 1976)

قرآن کریم در توصیف یکی از حالت‌های پیامبر می‌فرماید: «لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ»(حشر، ۲۱) که از شدت و عظمت پیام وحی حکایت دارد؛ عظمت وحی به حدی است که اگر بر کوهی نازل می‌شد، آن کوه از خشیت الهی درهم می‌شکست. پس طبیعی است که انسانی که حامل این پیام است، دچار تحولاتی وجودی و حتی جسمانی شود. همچنین در سوره طور آمده است: «وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (طور، ٤٨) که نشان می‌دهد پیامبر در این مسیر طاقت‌فرسا، تحت عنایت و مراقبت خاص الهی قرار داشت.

برخی احادیث نیز بر چالش‌های روانی و خوف پیامبر هنگام نخستین تجارب وحی تأکید کرده‌اند. بنا به روایت بخاری، پس از نخستین نزول وحی در غار حرا، پیامبر به شدت مضطرب شد و فرمود: «زملوني، زملوني» (مرا بپوشانید، مرا بپوشانید)

(Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Book of Revelation, Hadith No. 3) که نشان‌دهنده شوک اولیه و بحران وجودی اوست.

از لحاظ روان‌شناختی-هرمنوتیکی، این بحران می‌تواند نشانه‌ی عبور از یک وضعیت طبیعی به وضعیتی متعالی باشد؛ آنچه که در زبان اگزیستانسیالیسم دینی، «لحظه‌ی انکشاف» نامیده شده است.(Kierkegaard, 1843/1980) افزون بر این، برخی احادیث اشاره دارند که گاه جبرئیل (ع) بر پیامبر به صورت انسانی و گاه به شکل واقعی فرشته‌گون خود ظاهر می‌شد (Al-Bukhari, Hadith No. 4955). این تنوع در نحوه‌ی مواجهه با وحی، خود گویای این است که تجربه وحی در عین وحدت ذاتی، در اشکال گوناگون به وقوع می‌پیوست و سطوح مختلفی از شهود و ادراک قدسی را در بر می‌گرفت.
جمع‌بندی این شواهد نشان می‌دهد که وحی اسلامی، بر خلاف تأملات شهودی فلسفی یا مکاشفات عرفانی فردی، واجد یک ساختار شدیداً انکشاف‌یافته، انضباط‌یافته و از سوی دیگری (الهی) هدایت‌شده است. پیامبر اسلام، هم در بدن، هم در روان، و هم در سطح وجودی، دستخوش انقلابی می‌شود که او را از حالت طبیعی فراتر می‌برد اما در عین حال، با حمایت ویژه الهی، او را در مسیر ابلاغ پیام نگاه می‌دارد.

بنابراین، تجربه وحی پیامبر، در پرتوی آیات قرآن و احادیث، نه صرفاً انتقال یک سری مفاهیم الهی، بلکه یک واقعه‌ی تحولی عظیم در سطح هستی انسانی است که حامل آن را به موجودی واسط میان امر قدسی و عالم انسانی تبدیل می‌کند.

کیفیت وحی در دیانت بهائی

در دیانت بهائی، تجربهٔ وحی، امری فراتر از هرگونه مکاشفهٔ بشری متعارف و جلوه‌های صرفاً عقلی-کلامی است؛ وحی به‌شیوه‌ای چندبعدی و تدریجی تحقق می‌یابد که تمامی ابعاد وجودی پیامبر را دربر می‌گیرد. از سال ۱۸۵۲ تا ۱۸۹۲، بیش از چهار دهه، بهاءالله مکرراً در قالب صدها لوح و نامهٔ متنوع به وحی الهی دست یافت که خود وی آن را «کتابخانه‌ای از کتب مقدس» می‌خواند؛ این استمرار و گستردگی در زمان و حجم متون، نخستین نشانهٔ «ثبات وحی» در آئین بهائی است، نه پدیده‌ای گذرا یا محدود به یک واقعهٔ تاریخی.

روند نزول وحی در آثار حضرت بهاءالله در سه مرحلهٔ مخاطبانِ متفاوت بازتاب یافته است: ابتدا خطاب به اهل عرفان و عاشقان معنوی (Mystics)، سپس خطاب به علما و فقهای دین (Divines) و در نهایت خطاب به حکمرانان و پادشاهان (Kings and Rulers). این سه‌گانه ساختار دیالکتیکی، نوآوری هریک را در پرتو وحدت مبنایی امر الهی برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که حقیقت قدسی متناسب با ظرفیت فهم و نیازهای مخاطبان تدریجاً تنزّل می‌یابد.
در آثار بهاءالله خودِ تجربهٔ نزول وحی با جزئیات فراوان و به صورتی ملموس تشریح شده است؛ روایتی که فراتر از مفهوم مجرد «وحی» در دیگر سنت‌هاست و شامل وجوه روانی، جسمانی و هرمنوتیکی می‌شود. ابتدا بهاءالله تأکید می‌کند که نزول وحی امری «غیرارادی و برانگیخته‌شده» است. در کتاب ایقان می‌خوانیم: «ما عَلَیْنَا إِلَّا البَلاغُ، إِذَا نَزَلَتْ کَلِمَاتٌ مِنْ سَمَاءِ مَشِیئَةِ اللَّهِ عَلَی عَبْدِهِ قَامَ یَتْلُوهَا» یعنی «بر ما جز ابلاغ نیست؛ هرگاه کلماتی از آسمان مشیّت الهی بر بنده‌اش نازل شود،

به تلاوت آن‌ها می‌پردازد.» این عبارت دوسویه‌بودنِ اختیار و اجبارِ وحی را نشان می‌دهد: هم واقعیّت بیرونی وحی را تأکید می‌کند، هم بی‌واسطگی و عدم امکان توقف آن را.

در لوحی دیگر حضرت بهاءالله اثر وحی را به صورت «اضطراب قلب، پارگی احشاء و ارتعاش ارکان وجود» توصیف می‌کند: «قَلْبِي اضْطَرَبَ عِنْدَ ذِكْرِ اللهِ، وَتَقَطَّعَتِ الأَحشَاءُ فِي حُبِّ اللهِ، وَارْتَجَفَتِ الأَرْكَانُ مِنْ الهيبَةِ» بدین مضمون که «قلب از ذکر خدا لرزید، احشاء از محبت او پاره شد، و ارکان وجود از عظمتش به ارتعاش درآمد.» این وصف نشان می‌دهد که وحی در آئین بهائی، تجربه‌ای به‌شدت فیزیکی-روانی و فراتر از ادراک عادی است.

این گزاره نشان از تجربهٔ فیزیکی–روانیِ بشدت تشدیدشده‌ای دارد که در آن پیامبر وحی، نه صرفاً شنونده، بلکه مجسمهٔ «تأثیر لحظه‌ای کلمهٔ الهی» است.

اما این تجربه، تنها یک انفجارِ یکباره نیست؛ حضرت بهاءالله در سوره هیکل فرایند «تنزل تدریجی» را شرح می‌دهد: «تَنَزَّلَتِ الآياتُ مِنْ سَمَاءِ الوَحْدَةِ بِلِسَانِ العِزَّةِ عَلَىٰ هَذَا الهَيكَلِ الظَاهِرِ.»

آیات از «آسمان وحدت» به «هیکل ظاهر» تدریجاً نازل می‌شوند؛ یعنی وحی پیش از آن‌که در قالب کلمات و لوح‌ها ظاهر شود، از عالی‌ترین مراتب معنوی تا سطح ادراک حسی بشر فرو می‌افتد. این «پدیدارگرایی هرمنوتیکی» را حضرت عبدالبهاء نیز توضیح میدهند، وقتی می‌نویسد: «نزول وحی بر قلب پیامبر همچون انوار بی‌پایان است که هر دم تجدد می‌یابد.» که بر جنبهٔ جاری و نامتناهی وحی دلالت دارد و وحی را همچون مظهری زنده و پویا نمایش می‌دهد.

تحلیل پدیدارشناختی کیفیت وحی

تحلیل پدیدارشناختی کیفیت وحی یهودی با اتکا بر مرلو-پونتی

با به‌کارگیری مبانی فلسفی مرلو-پونتی، به ویژه نظریه‌ی او درباره‌ی **ادراک، زبان و دیگری**، می‌توان یک تحلیل پدیدارشناختی از تجربه‌ی وحی یهودی به دست داد.

۱. وحی به عنوان تجلی درونی-بیرونی (Immanent-Transcendent Manifestation)

مرلو-پونتی در پدیدارشناسی ادراک (۱۹۴۵) توضیح می‌دهد که ادراک همواره در تلاقی میان درون‌بودگی (immanence) و بیرون‌بودگی (transcendence) شکل می‌گیرد: ما جهان را نه صرفاً به عنوان یک داده‌ی درونی، و نه به عنوان شیئی کاملاً بیرونی، بلکه در شکاف میان خود و جهان تجربه می‌کنیم (Merleau-Ponty, 2012 [1945]). از این دیدگاه، تجربه‌ی وحی در یهودیت، که به صورت خطاب مستقیم خدا به پیامبر توصیف شده، می‌تواند به عنوان «رخداد ادراکی» فهمیده شود که در آن مرز میان درون و بیرون، خدا و انسان، به شکلی رادیکال گشوده می‌شود. پیامبر یهودی در تجربه‌ی وحی، با نوعی "دیگری کامل" روبرو می‌شود که هم در درون او طنین می‌افکند (کلام درونی) و هم کاملاً غیرقابل فروکاستن به ذهنیت او باقی می‌ماند (امر مطلقاً دیگر).

۲. زبان وحی به مثابه تجسم (Language as Embodiment)

مرلو-پونتی معتقد بود که زبان نه صرفاً ابزاری برای انتقال معنا، بلکه شیوه‌ای از «تجسم معنا» (embodiment of meaning) است. به بیان او، کلمه، معنا را به صحنه‌ی ظهور می‌آورد؛ کلمه، بدنِ معناست (Merleau-Ponty, 2012).

در سنت یهودی، وحی کلامی خداوند به پیامبران، دقیقاً چنین نقشی دارد: کلمات خداوند نه تنها حامل پیام هستند، بلکه خودْ حضور خدا را مجسم می‌کنند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که در تجربه‌ی وحی، زبان خدا به صورت "جسم کلامی حضور الهی" در جهان انسانی درمی‌آید.

۳. تجربه‌ی دیگری مطلق (Encounter with the Radical Other)

مرلو-پونتی در بحث از رابطه با دیگری، برخلاف دیدگاه‌های کارتزینی، تأکید می‌کند که دیگری نه یک شیء است و نه صرفاً نتیجه‌ی قیاس ذهنی، بلکه حضوری زنده و بنیادین در میدان ادراک ماست. دیگری از ابتدا در بافت ادراکی ما حاضر است (Merleau-Ponty, 1968).

در تجربه‌ی وحی، پیامبر با «دیگری مطلق» ـ یعنی خدا ـ مواجه می‌شود؛ موجودی که به نحو بنیادین از خود او متمایز است، اما با این حال، به درون میدان ادراک او وارد می‌شود. این مواجهه، می‌تواند به تعبیر مرلو-پونتی، نوعی «گشایش در افق ادراک» دانسته شود که پیامبر را به سوی تجربه‌ی امری فراتر از ادراک عادی پرتاب می‌کند. بر اساس دستگاه فلسفی مرلو-پونتی، وحی در سنت یهودی را می‌توان نه به عنوان یک «انتقال اطلاعاتی» ساده، بلکه به عنوان رخدادی درون میدان بدنمند ادراک فهمید، که در آن زبان، دیگری و حضور الهی به گونه‌ای در هم تنیده ظهور می‌یابند.

وحی مسیحی به عنوان پدیدار بیش‌از-اندازه (saturated phenomenon)

در مسیحیت، وحی در شخص عیسی مسیح تحقق یافته است ("و کلمه جسد شد"، یوحنا ۱:۱۴). این وحی خصوصیات زیر را دارد:

الف. کثرت معنا (Excess of Meaning)

مسیح در زندگی، گفتار، اعمال و مرگ خود معانی متعددی را همزمان آشکار می‌کند: او نبی است، پسر خداست، قربانی است، داور است. وحی در مسیحیت، از نظر ماریون، بیش از آن معنا دارد که بتوان در یک تفسیر انسانی جای داد (Marion, 2002). به عبارت دیگر، هیچ تفسیر نهایی و کامل از شخص عیسی ممکن نیست، زیرا او خود، معنا را بر آگاهی تحمیل می‌کند.

ب. اشباع ظهور (Saturation of Intuition)

مسیح در مسیحیت، نه فقط آموزگار است، بلکه خود حقیقت است ("من راه و راستی و حیات هستم"، یوحنا ۱۴:۶).

این یعنی حضور او یک پدیدار عادی نیست، بلکه یک ظهور کاملاً اشباع‌شده است؛ آگاهی بشری نمی‌تواند او را «کاملاً درک» کند بلکه صرفاً می‌تواند «در برابر ظهور او قرار گیرد».

ج. شکستن افق‌های پیشینی (Break of Anticipation)

پدیدارشناسی کلاسیک (مثلاً در هوسرل) فرض می‌کند که آگاهی بر اساس پیش‌بینی و انتظار به سوی پدیدارها می‌رود (Husserl, 1913/1983). اما ماریون نشان می‌دهد که در وحی مسیحی، ظهور مسیح، تمام انتظارات انسانی را فرو می‌ریزد: تولد او در فروتنی (نه در شکوه سیاسی)، مرگ او بر صلیب (نه پیروزی دنیوی)، رستاخیز او (نه پایان مرگ). بنابر این تحلیل، وحی مسیحی پدیداری است که ظرفیت‌های فهم پیشینی آگاهی را ویران می‌کند و آگاهی را وارد نوعی تجربه‌ی عبور از خود (self-transcendence) می‌کند.

پدیدارشناسی وحی در اسلام

در اسلام، وحی نه‌فقط انتقال یک پیام لفظی، بلکه یک «رخداد پدیداری» است که در آن حضور الهی در میدان ادراک پیامبر آشکار می‌شود و تمامی وجوه وجودی او را فرا می‌گیرد. قرآن کریم خود این تجربه را چنین توصیف می‌کند: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری، ۵۱)

از نظر پدیدارشناسی هوسرل، وحی نمونه‌ای برجسته از «معنا-دادن» (intentionality) است: تجربه‌ای که همزمان «داده» می‌شود و «معنا» را می‌سازد. پیامبر نه به‌عنوان سوژه‌ای ایستا، بلکه به‌عنوان میدانِ تجلی و کشف امر قدسی حضور دارد؛ گویی که ساختار هستی و ادراک او در نَفَس وحی دگرگون می‌شود.(Husserl, 1983/1913)
در روایات متعددی گزارش شده پیامبر(ص) هنگام نزول وحی دچار تعریق، لرزش اندام و حتی غش می‌شد (بخاری، صحیح البخاری، کتاب بدء الوحي). این حالات برخلاف تجربه‌های صرفاً ذهنی، نشان می‌دهد که وحی امری کاملاً «بدن‌مند» (embodied)است؛ همان‌گونه که مرلو-پونتی تأکید می‌کند ادراک همیشه در بستر بدن جریان دارد و بدن، خود میدانی است برای ظهور معنابخش .(Merleau-Ponty, 2012/1945) وحی هم با نفوذ در اعماق جسم و جان پیامبر، پدیداری است که از سطح سوژه-ابژه فراتر می‌رود و در تجربه‌ی بدنمند او رخ می‌نماید.

ژان-لوک ماریون وحی را از مصادیق «پدیدار بیش‌از-اندازه (saturated phenomenon) «می‌داند؛ پدیداری که با غنای معنا و هیبت خود، ظرفیت‌های پیشینی ادراک را می‌گدازد و سوژه را به مواجهه‌ای فراتر از انتظار می‌کشاند. قرآن می‌گوید: «لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا» (حشر، ۲۱)

بیان‌کننده آن است که اگر حتی یک کوه —که افق ادراک ماست— در برابر وحی بایستد، درهم می‌ریزد. این تصویر، همان «شکستن افق» پدیدارشناسانه است که وحی ظرفیت‌های معمول تجربه را با هیبت خود ویران می‌کند.
هایدگر وحی را می‌توان با واژهٔ آلمانی Ereignis («رخدادگرایی») فهمید: رخدادی که حقیقت را می‌گشاید و سوژه را در نور

آن بازتعریف می‌کند .(Heidegger, 1962) در لحظه وحی، پیامبر با امر مطلق مواجه می‌شود و ساختار وجودی او از درون برانگیخته و بازشده می‌گردد.

ریکور تأکید دارد که متن وحی، پس از وقوع، در فرآیند تفسیری به وجود می‌آید و خودِ روایت تجربه را در بر میگیرد (Ricoeur, 1976). روایت احادیث و قیاس‌های قرآنی، همزمان با افشای محتوا، از «چگونگی» تجربه وحی نیز خبر می‌دهند و نشان می‌دهند که وحی یک هم‌آوایی پدیدارشناسانه است؛ همبستگی تجربه و معنا که در زبان و روایت تبلور می‌یابد.

پدیدارشناسی وحی در دیانت بهائی

در نگرش پدیدارشناختی، وحی در دیانت بهائی به مثابه رخدادی هستی‌شکن و اشباع‌شده ظهور می‌یابد که تجربهٔ پیامبر را از سطح ادراک صرف فراتر برده و کلیّت وجود او را در بر می‌گیرد. بهاءالله خود در لوح قلم‌اعلی می‌سراید که «قلب از ذکر خدا لرزید، احشاء از محبت او پاره شد، و ارکان وجود از عظمتش به ارتعاش درآمد» بیانگر آن است که وحی نه فقط مفهومی ذهنی که فرآیندی عمیقاً بدن‌مند است، چنان‌که مرلو-پونتی ادعا می‌کند «ادراک همیشه در تن درمی‌یابد». آنچه در لوح هیکل‌الدّین از «تنزلِ آیات از آسمان وحدت تا هیکل محسوس» می‌خوانیم، جلوه‌ای مثال‌زدنی از تجربهٔ زمان‌آگاهی درونیِ هوسرل است که معنا در بستر تداوم و پیوستگی تجربه شکل می‌گیرد. این جریان تدریجی وحی، گرچه در لحظهٔ اوج خود شعله‌ور می‌شود—چنان‌که عبدالبهاء می‌نویسد «نزول وحی بر قلب پیامبر همچون انوار بی‌پایان است که هر دم تجدد می‌یابد—«اما در عین حال ساختاری پویا دارد که بنا به ماریون از جنس «پدیدار بیش‌از-اندازه» است و هر کوشش سوژه برای فهم را ویران می‌سازد .(Marion, 2002) از سوی دیگر، این تجربه تنها یک رخداد آنی نیست، بلکه بهاءالله خود را «محمل وحی» می‌نامد؛ بدین معنا که پس از نزول اولیه، او تنها حامل محتوای وحی نیست بلکه در هر فعل تلاوتِ «ما عَلَیْنَا إِلَّا البَلاغُ...» بخشی از ساختار هرمنوتیکی آن رخداد را بازآفرینی می‌کند و معنا در فرآیند تفسیر زنده می‌ماند.
(Ricoeur, 1976) به این ترتیب، وحی در آئین بهائی نه یک متن ایستا و نه تجربه‌ای صرفاً ذهنی، که تجربه‌ای زیست‌مند، تاریخمند و زبان‌واره است که وجود پیامبر را در امتداد امری قدسی و جاری بازتعریف می‌کند.

هدهد سلیمان

این روایت در «تورات/عهد عتیق» نیامده است؛ روایتِ سنتیِ یهودی–مسیحی تنها از دیدارِ ملکهٔ سبأ با سلیمان در اورشلیم یاد می‌کند و نامی از هُدهُد یا نقش او در آغازِ این دیدار در میان نیست (۱ پادشاهان ۱۰؛ ۲ تواریخ ۹). در همان متن‌ها صرفاً «دُخیفَت/هُدهُد» در شمارِ پرندگانِ ناپاک برای خوردن آمده است (لاویان ۱۱:۱۹؛ تثنیه ۱۴:۱۸). در روایتِ اسلامی اما هستهٔ داستان بر متنِ قرآن است و سپس به‌وسیلهٔ حدیث و تفاسیرِ کلاسیک بسط می‌یابد.

قرآن، در سورهٔ نمل، نخست سلیمان را در مقامِ فرمانروایِ آگاه و منظم نشان می‌دهد که «پرندگان را تفقد کرد» و غیبتِ هُدهُد را دریافت؛ آنگاه تهدید می‌کند که اگر عذرِ روشن نیاورد مجازات خواهد شد (نمل ۲۷:۲۰–۲۱). اندکی بعد هدهد بازمی‌گردد و گزارشی «یقینی» از سبأ می‌آورد: در آن سرزمین «زنی که بر آنان سلطنت می‌کند» بر تختی «عظیم» نشسته و او و قومش به‌جای خدا «خورشید را سجده می‌کنند»؛ شیطان کردارشان را بیاراست و آنان را از راه بازداشت، در حالی‌که پرستش سزاوارِ «خدایِ دانایِ آشکار و پنهان، ربِّ عرش عظیم» است (۲۷:۲۲–۲۶). سلیمان، برای راستی‌آزماییِ خبر، نامه‌ای موجز اما قاطع می‌نویسد: «اِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَاِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» و هدهد را مأمورِ ابلاغ می‌کند (۲۷:۳۰–۳۱). شورای دربارِ سبأ از جنگ‌گزینی سخن می‌گوید ولی ملکه هدیه می‌فرستد؛ سلیمان هدیه را رد می‌کند و هشدار می‌دهد که با نیرویی می‌آید که تابِ مقابله با آن ندارند (۲۷:۳۶–۳۷). آنگاه، پیش از ورودِ ملکه، تختِ او «به‌دستِ کسی که دانشی از کتاب داشت» در لحظه نزدِ سلیمان حاضر می‌شود (۲۷:۴۰)، و صحنِ کاخِ شیشه‌گون نیز—که آب زیر آن جاری است—آزمونی نمادین برای شکستنِ توهّمِ ظاهربینی است؛ ملکه با مشاهدهٔ آیات، به یکتاپرستی می‌گرود: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۲۷:۴۴). این چارچوبِ قرآنی ستون فقراتِ روایتِ کلاسیک اسلامی است.

تفاسیرِ بزرگِ قرونِ وسطی—از طبری و قرطبی تا میبدی—جزئیاتِ روایی را بر این استخوان‌بندی می‌نشانند و مرزِ متنِ وحی را با موادِ «قصص‌الأنبیاء» باید روشن نگه داشت. از مهم‌ترین افزوده‌های تفسیری، نقشِ عملیِ هدهد در «دلالت بر آب» است: در لشکرکشی‌ها هدهد جای آب‌های زیرزمینی را با نشانه‌های زمین‌شناختی می‌شناخت و بدان دلالت می‌کرد؛ این نکته در سنتِ تفسیریِ عامّه (مثلاً نزد طبری و قرطبی) و در منابع شیعی (مجمع‌البیان، بحارالأنوار) بازتاب یافته است و گاه در ادبیاتِ مناقبی با گفت‌وگوی منسوب به امام جعفر صادق نیز رنگ‌وبوی تفسیری می‌گیرد—بی‌آنکه به متنِ قرآن افزوده‌ای بیاورد (الطبری؛ القرطبی؛ الطبرسی؛ المجلسی). میبدی در «کشف‌الأسرار»—نمونهٔ ممتازِ تفسیرِ ذوقی–اخلاقی—روایاتِ عوام‌پسندِ متعددی را نقل می‌کند: از کمبودِ سایه بر سریرِ سلیمان که غیبتِ هدهد را فاش کرد، تا گفت‌وگوی نمادینِ هدهد با «عقاب» و تأکید بر آموزهٔ «قبولِ عذرِ ضعیف» از سوی پیامبرِ الهی؛ اینها لایهٔ موعظه‌ای–عرفانیِ روایت‌اند و نه مستنداتِ وحیانی (میبدی).

در منابع حدیثی نیز پیوندی فرامتنی دیده می‌شود: نهی از کشتنِ هدهد در کنارِ مور، زنبور و صُرَد در سننِ ابوداود و ابن‌ماجه آمده است—حدیثی که گرچه در جزئیاتِ سندی ارزیابی‌های متفاوت دارد، اما نشان می‌دهد سنتِ نبوی، هدهد را پرنده‌ای

سودمند و محترم می‌شمارد و همین با کارکردِ «دلالت بر آب» در روایاتِ تفسیری هماهنگ است. نام‌های خاص برای دو هدهد («یعفور» نزد سلیمان/«عنفیر» در یمن)، گفتگوهای خیالین میان دو پرنده، یا علت‌های ادبیِ غیبت (مثلاً مأموریتِ شناساییِ سبأ) همگی در حوزهٔ «زیاده‌روایت»های قصصی‌اند که مفسّرانِ متأخر برای ایجاد پیوندهای روایی یا تعلیمات اخلاقی به کار می‌گیرند (الطبري؛ الثعلبي؛ میبدی). از نظر هرمنوتیکی، ضروری است که: (۱) متنِ قطعیِ قرآن را از (۲) روایاتِ تفسیریِ ظنّی و (۳) حکایاتِ موعظه‌ایِ ادبی تفکیک کنیم؛ بدین ترتیب «گوهر» داستان—یعنی هدایتِ ملکه و قوم از پرستشِ خورشید به توحید، با وساطتِ دعوتِ نبوی و نامهٔ الهی—محکم و قرآنی است، و پیرایه‌ها، کارکردهای شرحی/ادبی دارند.

در جمع‌بندیِ روایتِ کلاسیک اسلامی، هدهد پیام‌آورِ برون‌مرزیِ دستگاهِ نبوی–ملکیِ سلیمان است: غیبتش در چارچوبِ انضباطِ سیاسی پاسخ می‌گیرد، گزارشش سنجش می‌شود، کارگزاری‌اش در ارسالِ «نصِّ دعوت» (نامهٔ بسم‌اللهی) اهمیت می‌یابد، و سرانجام، نقش او—در کنار آیتِ آوردنِ تخت و آینه‌کاریِ صحنِ بلورین—به حلقه‌ای از زنجیرهٔ اقامهٔ حجتِ توحیدی بدل می‌شود. هرچه افزودهٔ تفاسیر در بابِ سایه و آب و گفت‌وگوهای پرندگان باشد، روایتِ قرآنی نه بر خارق‌عادتِ پرنده، که بر گفت‌وگوی عقلانی–سیاسیِ دو دربار و تسلیمِ مُلک در برابرِ حق استوار است.

همانطور که واضح است هدهد در روایت قرآنیِ سورهٔ نمل «پیکِ میانجیِ دعوتِ توحیدی» است؛ نه پیامبر است و نه مقصدِ پرستش، بلکه حاملِ «نامه/ندای» سلیمان و برهم‌زنندهٔ عادتِ خورشیدپرستی سبأ. همین «کارکردِ پیام‌آوریِ میانجی» در آثار بهائی به یک نمادِ چندلایه و پویا ارتقا می‌یابد: هدهد دیگر صرفاً پرنده‌ای تاریخی نیست، بلکه «صورتِ رمزیِ رسانشِ وحی و نشر نفحات» است؛ گاه خودِ لوح و نامه «هدهد» نام می‌گیرد، گاه مؤمنِ ناشرِ پیام، گاه نفخهٔ قدسیِ سبا، و گاه «اصلِ میانجی‌گریِ هدایتی» در سلوک فرد و جمع. بر پایه‌ی نصوصی که آوردید، می‌توان این تاویل را، با پرهیز از آمیختنِ نص و پیرایه، در چهار محور تحلیلی صورت‌بندی کرد:

۱) هدهد به‌مثابهٔ «اصلِ پیام‌رسانیِ قدسی»

در «کلمات مکنونه» خطابِ متمایز می‌آید: «ای هدهد سلیمان عشق جز در سبای جانان وطن مگیر»؛ هدهد جای‌گاهِ خود را نه در جغرافیای محسوس، که در «سبای جانان» می‌یابد—سبا این‌جا نامِ مَجالیِ نفحاتِ ربّانی است، نه صرفاً یمنِ تاریخی (بهاءالله، ن.د.-الف). همین منطق در الواحِ تعلیمی و تشجیعی تکرار می‌شود: «هدهد بشارتِ کُبری از سبای ملکوت ابهی در پرواز»؛ یعنی «پیکِ بشارت» که از اقلیمِ ملکوت نفخه می‌آورد (عبدالبهاء، ن.د.-الف). در برخی الواح، خود پیام/نامه با «هدهد» تشخّص می‌یابد («این نامهٔ قدسی با هدهدِ ناری از شهر سبا آمد»؛ بهاءالله، ن.د.-ب)، و این نشان می‌دهد که «هدهد» یک «صورتِ رسانشی» است: هر آنچه حاملِ خطابِ الهی است—لوح، داعی، نفحه—می‌تواند صورتِ هدهد را بگیرد.

۲) هدهد به‌مثابهٔ «قوهٔ تمییز و دلالت بر آبِ حیات»

در «لوح بلبل الفراق»، پس از سرزنشِ عافیت‌طلبی و «بلبلانِ صوری»، مثالِ تمایز نهاده می‌شود: تشخیصِ «نغمهٔ رحمن»

از «نَعیبِ زاغان»؛ صاحبانِ آذان می‌بایست صوتِ حق را از آوای عادت و تقلید بازشناسند (بهاءالله، ن.د.-پ). اینجا، با الهام از پیش‌زمینهٔ تفسیریِ اسلامی (نسبت دادنِ «دلالت بر آب» به هدهد)، دلالتِ هدهد از آبِ زیرزمین به آبِ حیات و نفحات منتقل می‌شود: کارِ هدهد «یافتنِ منبعِ پنهان» و رساندنِ خلق به آن است. به همین جهت است که در نامه‌ای دیگر خطاب می‌آید: «ای هدهد، به مدینهٔ سبا بازگرد»—یعنی به مبدأ نفحات و سرچشمهٔ حیات بازرو و از همانجا برسان (بهاءالله، ن.د.-ت). وجهِ انتقادیِ این تمییز، رسماً علیه «وهم و تقلید» نشانه می‌رود: «در ارض وهم و تقلید سائرید و از روضهٔ مبارکهٔ توحید محروم» (همان). در این میان، هدهد نه خود مقصد، بلکه «حُجّتِ رسانشی» است: ارزشش در «صدقِ ابلاغ» و «توانِ تمییز» است، نه در خویش‌نمایی.

۳) هدهد به‌مثابهٔ «نقشِ تربیتی–اجتماعیِ خادمانِ امر»

در «لوح بلبل الفراق» الگوی عملی روشن است: «ای بلبلانِ انسانی... کمرِ خدمت محکم بر بندید و اهلِ آفاق را از مکر و نفاقِ اهلِ شقاق حفظ نمائید... اگر بخضوع و خشوع و سایر سجایای حق بین عباد ظاهر شوید... کذبِ مفترین بر عالمیّان ظاهر گردد» (بهاءالله، ن.د.-پ). در این دستور کار، «هدهد/بلبلِ معنوی» فقط ناقلِ پیام نیست؛ نگهبانِ گلِ رضوان هم هست، یعنی پاسدارِ حقیقت و میثاق در جامعهٔ مؤمنان. عبدالبهاء همین را به زبانِ تشجیعِ جمعی می‌گستراند: زمانِ «انشراح و افراح» و «نشر نفحات» است؛ «هدهدِ بشارتِ کُبری» با «بلبلِ ریاضِ راز» هم‌آواز می‌شود و خدمت و استقامت، مضمونِ وظیفهٔ جمعی می‌گردد (عبدالبهاء، ن.د.-الف). بدین‌سان، هدهد یک «نقش» است: هر نفسی که در مدارِ میثاق می‌گردد و نفحات می‌رساند، به‌اندازهٔ وسعِ خود صورتِ هدهد می‌گیرد.

۴) هدهد در میان‌متنِ عرفانی (منطق‌الطیر) و بازخوانیِ بهائی (عنقای بقا و قافِ وفا)

ادبیاتِ عرفانیِ فارسی، به‌ویژه «منطق‌الطیر» عطار، هدهد را «سپهسالارِ قافِ وفا» و راهنمای سیمرغ می‌نماید؛ به‌گزارشِ اشراق‌خواری، عنقا/سیمرغ گاه به «عقل فعّال/جبرئیل»، گاه به «قطب و حاملِ فیوضات» تعبیر شده است (اشراق‌خواری، ن.د.). بهاءالله این میان‌متن را جذب و «بازجاگذاری» می‌کند: «ای عنقای بقا جز در قاف وفا محلّ مپذیر»—و در کنار آن: «ای هدهدِ سلیمانِ عشق...» (بهاءالله، ن.د.-الف). در بازخوانیِ بهائی، «قاف وفا» از افسانهٔ جغرافیایی به «میثاقِ وفاداریِ الهی» بدل می‌شود، و «عنقا» از استعارهٔ دوردست به مقامِ حیاتِ روحانی در ظلّ عهد. بدین‌قرار، هدهد «راهنمایِ میثاق» است؛ نه صرفاً راهنمای سفری تمثیلی، بلکه حاملِ دعوتی مؤسِّس که مقصدش «وفا» و «معیتِ با امر» است. این دگردیسیِ هرمنوتیکی هم‌چنین همنشینِ بازتعریفِ «سبا»ست: سبا دیگر فقط اقلیمِ یمن نیست، «سبای جانان/ملکوت ابهی» است، میدانِ نفحات و رضوان که «پیکِ معنوی» از آن می‌وزد و «این هدهدِ سبای قدسی» پیوسته در بشارت است (عبدالبهاء، ن.د.-ب).

اگر «نقش/کارکرد» را اصل بگیریم، هدهد در آثار بهائی «صورتِ نمادینِ رسانشِ وحی» است که چهار نسبت را دائماً برقرار می‌کند: (الف) نسبتِ منبع—«سلیمانِ عشق/جمالِ رحمن»، (ب) نسبتِ نفحات—«سبای جانان/ملکوت»، (ج) نسبتِ پیام—«نامه/بشارت/ندای توحید»، و (د) نسبتِ مقصد—«قلب/جماعت»، تا «نغمهٔ رحمن» از «نَعیبِ زاغان»

بازشناخته و «گلِ رضوان» از آسیبِ خزان محفوظ شود. از این منظر، هر جا لوحی به راه می‌افتد، هر جا نفحه‌ای می‌وَزد، هر جا داعی‌ای خدمت می‌کند و میثاق پاس داشته می‌شود، «هدهد» در کار است. و چون این نقش از جنس کارکرد است، می‌تواند بر «لوح، مؤمن، قاصد، یا نفحه» حمل شود—همان «چندمعنایی هدایت‌مدار» که در نصوص دیدیم: «ای هدهد... وطن مگیر» (تعلیمِ سلوکی)، «این نامه... با هدهد آمد» (تشخّصِ پیام)، «هدهدِ بشارت... در پرواز» (نقشِ اجتماعی)، «هدهدانِ سبای عنایت» (جمعِ داعیان) (بهاءالله، ن.د.-الف؛ ن.د.-ب؛ عبدالبهاء، ن.د.-الف؛ ایزدی‌نیا، ۲۰۲۰).

در عین حال، متون به‌روشنی هشدار می‌دهند که «صورتِ هدهد» بدون «صدقِ ابلاغ» و «وفای میثاق» تهی می‌شود: «بلبلانِ صوری» و «زاغان» بیش از آنکه خصمِ بیرونی باشند، نام‌های افولِ تمییز و غلبهٔ تقلیدند (بهاءالله، ن.د.-پ). از این‌رو، تاویلِ مسئولانهٔ هدهد، در ساحتِ فردی یعنی تربیتِ گوش برای تمییزِ نغمهٔ رحمن و در ساحتِ جمعی یعنی برنامهٔ خدمت و نشرِ نفحات تحت لوای میثاق.

به‌اختصار، هدهد در دستگاهِ رمزیِ بهائی «پدیدارِ رسانشِ قدسی» است: اصلِ میانجی‌گریِ وحی که نفحاتِ سبا را از منبعِ الهی به مقاصدِ انسانی می‌رساند، آبِ حیات را می‌نمایاند، و جماعت را به وفا و خدمت می‌خوانَد.

روایت یونس در سنت قرآنی بر پیکره‌ای موجز و تراکم‌یافته استوار است: پیامبری از بنی‌اسرائیل که در برابر تصلّب مخاطبانش «أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ»، قرعه به زیان او می‌افتد، «فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ»، در ظلماتِ دریا و شکمِ ماهی به تسابیح می‌گراید، سپس «نُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ» و زیر سایهٔ «يَقْطِينٍ» قوام می‌یابد و دوباره به رسالت در میان قومی «مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ» بازمی‌گردد که توبه‌شان یگانه موردِ استثنایی قبولیِ عذاب‌بردارِ جمعی است (یونس/۹۸؛ صافات/۱۳۹–۱۴۸؛ انبیاء/۸۷–۸۸). تفسیر کلاسیک در چند گره‌گاهِ معنایی، با دقّت واژگانی و قرینه‌خوانیِ سیاق، روایت را روشن می‌کند: نخست، کاربردِ «أَبَقَ» که در عربی غالباً برای گریزِ عبد از مولی می‌آید، نشانِ شدّتِ نکوهشِ «ترکِ مقام» است، اما نه به معنای نقضِ عصمت، بلکه «ترکِ اَولی» از شأنِ نبوّت؛ همین نکته با وصفِ «مُلِیم» (خودملامت‌گر/سزاوارِ ملامت) تقویت می‌شود و با نهیِ تربیتیِ «لا تَكُنْ كَصاحِبِ الحوت» در قلم/۴۸–۵۰ توازن می‌یابد: نکوهشِ الهیاتی هست، سقوطِ مقامِ رسالت نیست (قلم/۴۸–۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج۱۴، صص ۳۱۴–۳۱۵). دوم، «فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِين» دلالت بر توسل به قرعه در وضعِ متعذّر دارد؛ گزارش‌های روایی سه‌بار تکرار قرعه و هر سه‌بار به نامِ یونس را گفته‌اند تا «حکمتِ قدری» برجسته شود، گرچه اصلِ قرعه‌افکنی—حتی در کشتی‌ای که «مَشْحُون» از بار و نفر است—از نظر عرفِ باستانی و نیز قاعدهٔ فقهیِ «القرعة لكلّ أمرٍ مشكل» قابلِ فهم است (صافات/۱۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج۱۹، ص ۱۵۵). در شرحِ پیامدِ قرعه، دو قرائتِ کهن دیده می‌شود: یا «نهنگ راه کشتی را گرفت» و ملوانان در پیِ قربانیِ فروکاهندهٔ خشمِ دریا بودند، یا—بر وفقِ قرائتِ بلاغی—کشتی در تلاطم و سنگینیِ بار به مرزِ ناپایداری رسیده بود و قرعه راهِ «سبک‌سازی» تلقّی شد؛ هر دو قرائت از منظرِ متن محتمل است و قرآن عمداً از جزئیاتِ طبیعت‌شناسانهٔ حادثه سکوت می‌کند تا کانون بر «تنبیهِ نبی» و «تَسلیم به تقدیر» بماند (بلاغی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷؛ صافات/۱۴۰–۱۴۲). سوم، نسبتِ «مدتِ مکث در شکمِ ماهی» با تعبیرِ «لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» غالباً یا به اغراقِ بیانی بر «دوامِ طولانی اگر تسبیحی در کار نبود» حمل شده یا به قرینهٔ «فاءهایِ تعقیب» در سیاقِ صافات بر «کوتاهیِ زمانِ واقعی»؛ اقوالِ سه/هفت/چهل روز پشتوانهٔ نقدپذیرِ سندی ندارند و در برابرِ تحلیلِ نحوی–بلاغی کم‌وزن‌اند؛ حتی نقلِ «نُه ساعت»—به‌معنای «لحظاتی» در لسانِ روایی—با این جمعِ سیاقِ سازگارتر می‌نماید (صافات/۱۴۱–۱۴۴؛ انبیاء/۸۷–۸۸؛ جعفری‌نیا، ۱۳۹۴، صص ۲۲۴–۲۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج۱۹، ص ۱۷۴). چهارم، «ذِکرِ یونسیّه»—«لا إلهَ إلا أنتَ سُبحانَکَ إنّی کنتُ من الظالمین»—در منطقِ قصه صرفِ ذکرِ لسانی نیست؛ شاخصِ بازگشتِ وجودیِ نبی به تسلیم است و از همین‌رو «سببِ نجات» معرفی می‌شود: «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الغَمّ...»؛ این قاعده در تبیینِ سنتِ «گشایش به تسبیح» نیز تعمیم‌پذیر دانسته شده است (انبیاء/۸۷–۸۸؛ حجر/۹۷–۹۸؛ طه/۱۳۰). پنجم، «وَأَنبَتْنَا عَلَيهِ شَجَرَةً مِن يَقطِين» در قرائتِ لغوی/روایی به «کَدُو» حمل شده است—گیاهی بی‌ساقه با برگ‌هایِ پهن که هم‌زمان سایه و قوتِ سهل‌الهضم فراهم می‌کند؛ خشک‌شدنِ یقطین به‌دنبالِ کرم، «تأدیبِ ثانوی» است: یونس بر رستنی‌ای که نه کاشته و نه پرورده بود می‌گرید، پس چرا بر مردمانی «صد هزار یا بیش» نگریستنی نداشت؟ این پاشنهٔ اخلاقی، غضبِ نخستینِ او بر قوم—و ترکِ شتابناکِ موضع—را در آینهٔ رحمتِ عامّ الهی می‌نهد و منطقِ پذیرشِ توبهٔ نینوا را

تحکیم می‌کند (صافات/۱۴۵–۱۴۸؛ یونس/۹۸). در حاشیهٔ تاریخ‌نگاریِ اسلامی، تفصیل‌هایی از سفرِ دریایی، محلِ افکندن به ساحل، و بازشناسیِ یونس توسط شبان و «گواهیِ بره» آمده که در حکمِ توسعاتِ قصصی‌اند؛ نه متنِ قرآنی به آن‌ها متقوّم است و نه وزنِ تفسیری‌شان همسنگِ دلالت‌هایِ واژگانی/سیاقِ متن (بلعمی، ۱۳۷۸، ج۱، ص ۵۸۵–۵۸۷). برآیندِ خوانشِ کلاسیک چنین است: قصه، نه اسطورهٔ اژدهایِ بلعنده، نه گزارشِ صرفِ طبیعی از «بقایِ زیستیِ محال»، بلکه مدرسهٔ «اَدنایِ آدابِ نبوت» است—درسِ صبر در موضعِ رسالت، ترکِ شتاب در غضب، و بازگشت به مقامِ تسلیم؛ و به همین دلیل، دستورِ «فَاصْبِرْ لِحُكمِ رَبِّکَ وَلَا تَكُنْ كَصاحِبِ الحوت» از حیثِ خطاب، فراتر از یونس می‌رود و برای هر حاملِ پیامی که میان «حکم» و «عجلهٔ نفس» در نوسان است، قاعده می‌شود (قلم/۴۸–۵۰؛ انبیاء/۸۷–۸۸).

در خوانش بهائی، قصهٔ «ذوالنّون» از صورت گزارش طبیعیِ «بلعیده‌شدنِ پیکرِ پیامبر توسط جانورِ دریایی» به تمثیلی تربیتی–وجودی ارتقا می‌یابد که در آن «حوت» و «ظلمات» زبانِ رمزِ سقوطِ موقّتِ پیامبر به تنگنای عالمِ طبیعت و احاطهٔ قوای نفسانیِ جمعی است و «تسبیح» ترجمانِ بازگشتِ آگاهانهٔ نبی به مقامِ تسلیم و پیوند با فیضِ ربّانی. عبدالبهاء در شرحی صریح، «حوت» را نه یک شیء زیستی بلکه یا «جسدِ عنصری و هیکلِ بشری» و لوازمِ «بحرِ امکان» می‌خوانَد، یا به قرائتی دیگر «قوم»ی که با جهل و نفسانیتِ خود نبی را «می‌بلعند»؛ و «ظلمات» را ظلماتِ سه‌گانهٔ طبیعت و نفس و جهل می‌داند که در آن «یونس چون مونس درونِ حوتِ طبایع و عناصر شد و در ظلماتِ بحرِ امکان مبتلا گشت... پس از حقیقتِ جان و وجدان ندا کرد: سبحانک إنّی تُبتُ إلیک» (عبدالبهاء، بی‌تا/الف، *مائدهٔ آسمانی*، ج۲، ص۲؛ نیز: عبدالبهاء، بی‌تا/ب، *امر و خلق*، ج۲، ص۴۸۴ ص۲۰۷). در همین افقِ تاویلی، تعبیرِ قرآنیِ «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» ناظر به «ظنّ» به معنای «یقین» در لسان وحی و «نَقْدِر» به معنای «تَقدیر/تَضییق» است، نه «ناتوانیِ» الهی؛ ازاین‌رو با اصلِ «عصمتِ کُبری» منافات ندارد و از متشابهاتی است که به تأویل محتاج است: نهیِ «وَلاتَكُنْ كَصالِبِ الحوت» (قلم/۶۸: ۴۸–۵۰) نه نفیِ مقامِ نبوّت، بلکه تادیبِ پیامبر در «ترکِ اَولی» و شتاب در ترکِ موضعِ رسالت است (عبدالبهاء، بی‌تا/ج، *یادنامهٔ مصباح منیر*، ص۱۵۵؛ قرآن کریم: انبیاء/۲۱: ۸۷–۸۸؛ صافات/۳۷: ۱۳۹–۱۴۸؛ یونس/۱۰: ۹۸؛ قلم/۶۸: ۴۸–۵۰). با این مبنا، اجزای روایت قرآنی معنای دیگری می‌یابد: «فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضينَ» اشاره به تسلیمِ نبی به «حکم» و سپردنِ داوری به تقدیر است؛ «فَنادی فِي الظُّلُماتِ... إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمينَ» صورتِ وجودیِ «ذکرِ یونسیه» است که نه وردی صِرف بلکه بازگشتِ ارادی از تعلقاتِ نفسانی و اقرار به نیاز است؛ و «فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ» تمثیلِ «خروج از تنگنای طبیعت» و افاضهٔ سایهٔ رحمتِ تربیتی است تا قوامِ جدیدِ پیامبر برای بازگشت به رسالت سامان یابد (صافات/۳۷: ۱۴۵–۱۴۷). در قرائت دوم، که «حوت» را «قوم» می‌گیرد، یونس در تاریکیِ جهل و حیوانیتِ جمعیِ نینوا «مکظوم» است و ذکرِ توحیدی منشأ «نَجّیناه من الغمّ» می‌شود—نه نجاتِ فردیِ جسم از شکمِ جانور، که نجاتِ رسالت و رهاییِ همان قوم از قهرِ محتوم به‌واسطهٔ انابهٔ عمومی‌شان؛ و از همین‌رو قرآن نادرانه به «قبولیِ توبهٔ یک قوم» تصریح می‌کند: «فَلَوْلاَ كانتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ... إِلّا قَوْمَ يُونُسَ...» (یونس/۱۰: ۹۸؛ عبدالبهاء، بی‌تا/ب، *امر و خلق*، ج۲، ص۲۰۷). در هر دو تاویل، بن‌مایهٔ تربیتیِ قصه واحد است: پیامبرِ الهی مأمور به صبر در موضعِ حکم است و هرگاه «ترکِ اَولی» روی دهد، سنتِ الهی با «تادیبِ رحمانی»—نمادین‌شده در «حوت» و «عراءِ بی‌سایه»—او را به مقام بازمی‌گرداند؛ و

کلیدِ گشایش همان تسبیحی است که قرآن آن را قاعده‌ای عام می‌کند: «وَكَذٰلِكَ نُنْجِي المُؤمِنين» (انبیاء/۲۱: ۸۸). روایتِ عهدِ عتیق از یونس با قرآن هم‌داستان است و تفاوت‌هایی چون تصریح به کارکردِ «یقطین» در آرام‌بخشیِ روانِ نبی دارد، امّا در منطقِ بهائی، غرضِ مشترکِ هر دو متن «تعلیمِ اخلاقِ رسالت» است نه گزارشِ بیولوژیکِ بقا در شِکمِ جانور؛ ازاین‌رو عبدالبهاء تصریح می‌کند که این‌گونه آیات از «متشابهات» است و باید بر سنّتِ تاویل حمل شود تا با عصمتِ مظاهرِ الهی جمع گردد (عبدالبهاء، بی‌تا/ج، *یادنامهٔ مصباح منیر*، ص۱۵۵). در حاشیه، عبدالبهاء به شواهدِ باستان‌شناختیِ نینوا برای رفعِ انکارِ تاریخیِ اروپاییان نیز اشاره می‌کند—نه برای اثباتِ ظاهرِ قصه، که برای تأکید بر پیوندِ تاریخ و وحی و آزادسازیِ خواننده از دوگانهٔ ساده‌انگارِ «واقع‌نماییِ خام/اسطوره‌انگاریِ مطلق» (عبدالبهاء، بی‌تا/ب، *امر و خلق*، ج۲). حاصلِ این تاویلِ بهائی آن است که «یونس در شکمِ ماهی» آینهٔ سلوکِ همهٔ مؤمنان می‌شود: هر مؤمن به قدرِ سهمِ خود در «حوتِ طبایع و حُکمِ قوم» گرفتار می‌شود، و به همان میزان که به ذکرِ توحید و اعترافِ فقر می‌گراید، «نَبْذ» و «یقطین» نصیب می‌یابد و به میدانِ خدمت بازمی‌گردد—و این است معنای عامِ «وَكَذٰلِكَ نُنْجِي المُؤمِنين» (انبیاء/۲۱: ۸۸).

روش آثار بهائی در خواندنِ متونِ دینی ادیان سلف، پیش از هر چیز، «الهیاتی» است؛ یعنی متن در اقتصادِ وحی و زیر پرتوِ مظهرِ الهی خوانده می‌شود و نه بیرون از آن. در این دیدگاه، معنای متن ثابت و تک‌لایه نیست، بلکه در نسبت با ظهورِ تازه «تحقق» می‌یابد و «تفصیل» پیدا می‌کند. بدین‌سان، هرمنوتیک بهائی هم‌زمان «باطن‌محور/تأویلی» و «نمونه‌شناختی/تیپولوژیک» است: از ظاهرِ خام به باطنِ قانون‌مند می‌رود و در عین حال وقایع و مفاهیمِ کلیدیِ ادیانِ گذشته را به‌مثابه تیپ‌ها و الگوهای رمزی می‌بیند که حقیقت‌شان در دورهای بعدیِ وحی ظهور می‌کند. «ظاهر و باطن» در این‌جا دو سطحِ گسسته و دل‌بخواهی نیستند؛ ظاهرْ دلالتِ نخستین و محسوسِ خطاب است و باطنْ همان دلالت در افقی بالاتر و منسجم‌تر که خودِ وحی قاعده‌های عبور به آن را تعلیم می‌دهد. بنابراین تأویلِ بهائی، برخلاف تأویل‌های صرفاً ذوقی یا رازورزانه، تابعِ قانون است و نقطهٔ اتکایش «مرجعیتِ مظهرِ وحی» است—در دور حاضر، حضرت نقطهٔ اُولی (باب) و سپس حضرت بهاءالله و شارح مأذون، حضرت عبدالبهاء. به تعبیر ساده، مؤلفِ نهاییِ معنا در این روش، تجلّیِ تازهٔ ارادهٔ الهی است؛ ازاین‌رو می‌توان آن را «مؤلف‌محورِ ثانوی» نامید: مؤلفِ تاریخیِ متن‌های پیشین محترم است، امّا در مقامِ داوریِ معنا، کلمهٔ تازهٔ الهی فصل‌الخطاب است.

از حیثِ سازوکار، روش، نخست میدانِ دلالیِ واژه‌ها و نمادها را به‌صورت شبکه‌ای از مقامات می‌بیند و نه یک معنای یگانه و منفرد. برای نمونه، «شمس/قمر/نجوم» دست‌کم در سه میدانِ دلالی حرکت می‌کنند: در برخی نصوص، شمس و قمر بر دو نیر اعظمِ دین (صوم و صلاة) اطلاق شده‌اند؛ در سطحی دیگر، «شمس» تمثّلِ «مظهرِ وحی» است—خورشیدِ حقیقت که از مطالعِ گوناگون طلوع می‌کند ولی «همان شمس» است؛ و در مقام سوم، شمس/قمر/نجوم بر «علما و حاملانِ شریعتِ پیشین» حمل می‌شوند که اگر به آفتابِ ظهورِ تازه متصل شوند منیرند و گرنه حکمِ ظلمت بر آنان جاری است. از دلِ همین نقشهٔ معنادار است که «شقّ‌القمر» به زبانِ واقعه‌ای روحانی و تمدنی ترجمه می‌شود: افولِ مرجعیت‌های پیشین و شکافتنِ افقِ معنا با طلوعِ وجهِ جدیدِ الهی. همین چندمعنایی قانون‌مند، قاعده‌ای را آشکار می‌کند: باید همیشه «مقامِ خطاب» و «افقِ ظهور» را تشخیص داد—این‌که نماد در کدام میدان به کار رفته و از کدام جایگاه سخن می‌گوید.

گامِ دوم، تحلیلِ «چرخشِ معنایی» است؛ زیرا با تغییرِ دور، همواره تحوّلی هدایت‌شده در معنا رخ می‌دهد. این چرخش‌ها چهار صورت شاخص دارند: یکی «اشتراکِ لفظی» است، که لفظْ معنای کاملاً تازه‌ای می‌یابد و به اصطلاح، نوعِ دلالت عوض می‌شود؛ دیگری «اشتراکِ معنوی» است، که هستهٔ معنایی محفوظ می‌ماند اما مصادیق و گسترهٔ دلالت ارتقا پیدا می‌کند؛ صورتِ سوم «تشکیک/تدرّج» است، یعنی مراتب بالاتر از همان معنای نوعی در افقِ جدید پدیدار می‌شود؛ و چهارم «واژگونیِ هدایت‌شده» است، جایی که معنای طبیعی–محسوس به معنای وجودی–اخلاقی برگردانده می‌شود بی‌آن‌که واقعیتِ طبیعی نفی گردد. مثال‌ها روشن‌اند و در این کتاب بسیار آمده‌اند: «موت/حیات» از مرگ و زندگیِ عنصری به «مرگ و زندگیِ ایمانی» و «قیامت» به «قیامِ امرالله» ترجمه می‌شود؛ «مار/شیطان» از موجودی برون‌ذات به «قوّهٔ طبیعت/نفسِ امّاره» و گاه «قوای مُضلّهٔ اجتماعی» تأویل می‌شود؛ «آدم/حوا» از زوجِ زیستی به زوجِ «روح/نَفْس» در

انسان‌شناسیِ تأویلی منتقل می‌شوند؛ «شجره» بسته به مقام، هم به حیاتِ ابدی (= کلمهٔ الهی) و هم به «شجرهٔ ملعونه» (= کانونِ ضدّیتِ با امر) و هم به افقِ ناسوت و عالمِ اضداد اشاره می‌کند؛ «ملک/جبرئیل» از موجوداتِ بال‌دارِ جسمانی به «وسائطِ امر» و «تمثّلِ وحی» بازخوانی می‌شوند؛ «بهشت/جهنم» از فضاهای جغرافیایی به حالاتِ قرب و بُعدِ روحانی نسبت به حقیقتِ الهی ترجمه می‌شود؛ «یونس و ماهی» از حادثه‌ای دریایی به «مونس شدنِ حقیقتِ پیامبر در شکمِ طبیعت/عناصر و رهایی او به ذکر»؛ «کشتی نوح» به «حاملِ امر» و نظامِ هدایت در هر ظهور؛ «صراط» به «دیالکتیکِ عمل/ایمان و ولایت» که از «حدّ» باریک‌تر است و از «شمشیر» برنده‌تر. در همهٔ این نمونه‌ها، تحوّلِ معنا دل‌بخواهی نیست؛ شبکهٔ دلالیِ متنِ مأذون و مرجعیتِ مظهر، خطوطِ اصلی را تعیین می‌کند و مفسّر با رعایتِ آنها حرکت می‌کند.

در چنین دستگاهی، «تیپولوژی» ستونِ روش است. تیپولوژی یعنی مفاهیم و روایاتِ کانونی—آدم، حوا، مار، شجره، کشتی نوح، موسی و طور، معراج، یونس و ماهی، مصلوبیت/قیام، رجعت، قیامت، آسمان و زمین، شمس و قمر و نجوم، ملائکه و جبرئیل—صرفاً رخدادهای یک‌بارمصرف تاریخی نیستند؛ آنها «نمونه»های زبانی–قدسی‌اند که در هر ظهور با مصداق متناسب تحقق می‌یابند. بنابراین «رجعت» نه بازگشتِ جسمانیِ اشخاصِ گذشته بلکه «بازآمدنِ حقیقت/وظیفه/نوعِ پیامبری» در قالبی تازه است؛ «نزولِ عیسی از آسمان» نه فرودِ پیکری از جوّ، بلکه طلوعِ همان «روحِ کلمه» از افقِ جدید است؛ «نفخِ صور» نه کنشی صوتی در جوِّ زمین، بلکه دمیدنِ کلمهٔ تازه در ارواح است. تیپولوژی در این‌جا باطن‌محور است و نه تمثیل‌گرایی بی‌قاعده: هر تیپ به‌واسطهٔ نصوصِ مأذون، میدانِ مصداق مشروع پیدا می‌کند و نسبتش با دورهای مختلف روشن می‌شود. از این رو، خوانشِ بهائی هم‌زمان دو افراط را طرد می‌کند: اسطوره‌باوریِ خام که طبیعت را تابعِ ارادهٔ نمادها می‌سازد و تقلیل‌گراییِ مادی که همهٔ نمادها را به خیال یا استعارهٔ شاعرانه فرو می‌کاهد. در این روش، طبیعتْ نظامِ علّیِ خود را دارد و موضوعِ علمِ تجربی است؛ نمادها نیز زبانِ هدایت‌اند و موضوعِ علمِ تأویل. پیوندِ درستِ این دو، «آیه‌بودنِ طبیعت» را حفظ می‌کند بی‌آن‌که علوم طبیعی را با معجزه‌باوریِ خام بیامیزد.

وجهِ دیگرِ روش، «قانون‌مداری/کانُنی» است. چون مرجعِ تشخیصِ مراتب و حدودِ معنا، مظهرِ وحی است، تأویل به قیاسِ صرف یا سلیقهٔ مفسّر وانهاده نمی‌شود. قانون‌مداری یعنی: رجوعِ مستمر به نصوصِ مأذون و تنظیمِ قاموسِ نمادها بر مبنای آنها؛ تشخیصِ «مقام» در هر کاربرد: آیا لفظ در افقِ احکام به‌کار رفته (مثلاً شمس و قمر به صوم و صلاة)، یا در افقِ الهیاتِ ظهور (شمسِ حقیقت)، یا در افقِ تاریخِ دیانت (شمس/قمر/نجوم به علمای شریعتِ پیشین)؛ پرهیز از «تک‌معناییِ شتاب‌زده» و در عوض، حفظِ «چندمعناییِ منضبط» که متنِ مأذون به آن تصریح کرده است؛ بازشناسیِ «نسبتِ دورها»: هرگاه با آیه‌ای از قیامت، رجعت، نزولِ مسیح، نفخِ صور، انشقاقِ قمر، نزولِ ملائکه و... مواجه می‌شویم، باید بپرسیم در دورِ حاضر «تحقق/تفصیلِ» آن کجاست و چگونه اعلان شده—برای نمونه، اعلانِ «آمدنِ ساعت» و «انشقاقِ قمر» در بیانِ ظهورِ حاضر به‌مثابه بیانِ آغازِ رستاخیزِ معنوی. این قانون‌مندی در عمل، یک «پروتکلِ خواندن» را شکل می‌دهد: تعریفِ میدانِ دلالی، سنجش با مرجعیتِ مظهر، تشخیصِ مقامِ خطاب، تحلیلِ چرخشِ معنایی، ترسیمِ نسبتِ دورها، آزمونِ انسجامِ درون‌متنی/بین‌متنی و در پایان آزمون به «ثمرات».

«آزمون به میزانِ ثمرات» بُعدِ کاربست‌محورِ روش است. در اقتصادِ وحی، قرائتِ درست باید به تهذیبِ اخلاق و عملِ صالح بینجامد؛ اگر محصولِ قرائتی تعصّب، انفعال، یا تساهلِ اخلاقی باشد، در منطقِ وحی قرائتِ نادرست است. ازاین‌رو، فضایلِ مفسّر—طهارت، امانت علمی، انقطاع از پیش‌فرض‌های تعصّب‌آلود، گشودگی به مشورت و خدمت—جزء خودِ روش‌اند نه توصیه‌های پیرامونی. «مشورت» در اینجا صرفاً روشِ ادارهٔ جامعه نیست؛ قاعده‌ای معرفتی نیز هست: معنا در نسبتِ جمعی با نصوصِ مأذون روشن‌تر می‌شود و تندروی‌های ذوقی مهار می‌گردد. نسبتِ «دانشِ لغت/تاریخ» با «قانون‌مداریِ وحی» نیز روشن است: دانش‌های تاریخی و ادبی شرطِ لازم‌اند، امّا شرطِ کافی نیستند؛ آنها ابزارِ فهمِ ظاهرند و باید زیر پرتوِ مرجعیتِ مظهرظهور به باطن راه یابند. به تعبیر دقیق‌تر، کارِ ما «تکمیل» معنا در دورِ تازه است نه «تعارض» با آنچه وحی می‌گوید. همین‌جا مرزِ مهمی نیز باید پاس داشته شود: تأویل هرگز به معنای «لغوِ طبیعت» نیست؛ آیاتِ کیهانی—خسوفِ شمس، انشقاقِ قمر، نفخِ صور—به قلمروِ طبیعت فرمان نمی‌دهند، بلکه زبانِ رمزِ هدایت‌اند. طبیعت علومِ خود را دارد و «خورشیدِ مادی» ارادهٔ مستقل ندارد که «خاموش‌وشعله‌ور» شود؛ آیاتِ وحی این پدیده‌ها را به‌مثابه نمادهای «افول/طلوعِ مرجعیت‌ها» و «تحولِ عهد» به‌کار می‌گیرند. این حدّ، هم اسطوره‌گراییِ خام را مهار می‌کند و هم تقلیل‌گرایی را.

برای آموزش روش تاویل، بهترین راه آن است که روش را نه به‌صورتِ فهرستِ قواعد، بلکه در «تمرینِ خواندنِ یک تیپ» نشان دهید. فرض کنید «شمس/قمر» را برمی‌دارید: نخست میدانِ دلالیِ سه‌گانه را باز می‌کنید (احکام؛ مظهر؛ علما) و نمونه‌های متناظر را در ذهن می‌چینید؛ سپس مقامِ خطاب را در هر مورد تشخیص می‌دهید؛ آن‌گاه نسبتِ دورها را می‌سنجید و می‌پرسید: در دورِ حاضر، تحققِ این تیپ کجا اعلان شده است؟ در ادامه، انسجامِ درون‌متنی–بین‌متنی را می‌آزمایید تا ببینید خوانش شما با «قیامت/رجعت» و «ملائکه/جبرئیل» و «بهشت/جهنم» سازگار است یا نه؛ و در پایان، قرائت را به ثمراتش می‌سنجید: آیا این خوانش، اخلاق و عمل را می‌رویاند یا فقط بازیِ لفظ است؟ همین تمرین را برای «آدم/حوا» (به‌منزلهٔ «روح/نَفْس»)، «شجره» (کلمهٔ حیات/شجرهٔ ملعونه/افقِ ناسوت)، «یونس و ماهی» (هشیاری در تنگنای طبیعت و ذکر)، «کشتی نوح» (حاملِ امر و نظمِ هدایت)، «صراط» (محکّ ولایة و عمل)، «بهشت/جهنم» (قرب/بُعد)، «رجعت/نزولِ مسیح» (بازآمدنِ حقیقت/وظیفه)، «نفخِ صور» (دمیدنِ کلمهٔ تازه)، «ملک/جبرئیل» (وسائطِ امر/تمثّلِ وحی)، «شیطان/جن» (قوای طبیعت/نفوسِ مُضلّه) و «زمین/آسمان» (نظامِ نظم‌مندِ امر و مراتبِ هستی) تکرار کنید. با این کار، دانشجو عملاً «حرکت از ظاهر به باطن» را در سطحِ تیپ‌ها تجربه می‌کند و می‌آموزد که هر واژه را در نقشهٔ نمادینِ وحی بنشاند.

نکتهٔ محوریِ دیگر، نسبتِ این روش با «تاریخ» است. هرچند قرائتِ بهائی تاریخ را به افسانه بدل نمی‌کند، امّا به دانشجو می‌آموزد که تاریخِ دینی را باید «تیپولوژیک» دید: تاریخْ محلِّ تجسمِ الگوهاست. این به معنای بی‌اعتنایی به شواهدِ تاریخی نیست؛ بلکه پذیرشِ این حقیقت است که ارزشِ هدایتیِ تاریخ، در «الگوها» و «عِبَر» آن نهفته است—و متنِ مأذون به ما می‌گوید این الگوها در هر ظهور چگونه مصداق می‌یابند. چنین دیدگاهی نسبتِ روشِ بهائی را با «تاریخ‌محوری» روشن می‌کند: نه اسیرِ تاریخ‌گراییِ محض است که معنای وحی را به رخدادهای ثبت‌شده تقلیل دهد، نه گریزان از تاریخ که متون

را به آسمانِ تمثیل‌های بی‌زمینه بفرستد. نتیجه، نوعی «تاریخِ تیپولوژیک» است—تاریخی که از الگوها سخن می‌گوید و در دَورِ جدید تحقق و تفصیل می‌یابد.

برای پرهیز از کج‌فهمی‌ها، باید تصریح کرد که «تأویل» در این روش نامِ دیگرِ «دل‌بخواهی» نیست. مرزهای تأویل را خودِ وحی معین می‌کند، و مفسّر موظف است خوانشِ خویش را به آن مرجعیت عرضه کند. از همین‌جا روشن می‌شود که «نمادگرایی» به معنای انکارِ واقعیت هم نیست: واقعیتْ چندلایه است—در طبیعتْ قوانین طبیعی حکم می‌رانند و در وادیِ وحی، نمادها زبانِ هدایت‌اند. نیز «جن/ملک» را نمی‌توان به هیأتِ موجوداتِ محسوسِ مستقل تثبیت کرد؛ در اقتصادِ معنا، «جن» عنوانی طیفی برای ساحتِ نهانِ قوای مُضلّه و نفوسِ مستور است و «ملائکه» وسائطِ امر و نفوسِ قدسی‌اند که آیات را حمل می‌کنند. این تصریحات، راه را بر افراط‌های رایج می‌بندد و چشم‌اندازی متوازن عرضه می‌کند: طبیعت، علم، تاریخ، و وحی هرکدام جای خود دارند و تأویلِ بهائی کارش «پیوندِ قانون‌مندِ این ساحت‌ها» در پرتوِ مظهر امر است.

اگر بخواهیم عصارهٔ عملیِ این روش را در یک جمله بگوییم: «هر واژه و روایت را در نقشهٔ نمادینِ وحی و نسبتِ دورها بنشان، مقامش را تشخیص بده، چرخشِ معنایی‌اش را بفهم، با مرجعیتِ مظهر ظهور که راسخ در علم است بسنج، انسجامِ درون‌متنی و بین‌متنی‌اش را حفظ کن، و در پایان به ثمراتِ اخلاقی–عملی‌اش نگاه کن.» این جمله همهٔ عناصر را در هم دارد: الهیاتی‌بودنِ روش (خواندن در اقتصادِ وحی)، باطن‌محوریِ قانون‌مند (حرکت از ظاهر به باطن با راهنماییِ نصوصِ مأذون)، تیپولوژی (الگوهای تکرارشونده و تحقق‌شان در دورِ حاضر)، معناشناسیِ هدایت‌شده (اشتراکِ لفظی/معنوی، تشکیک، واژگونی)، قانون‌مداری/کانُنی (مرجعیتِ مظهر برای داوریِ نهاییِ معنا)، و کاربست‌محوری (آزمونِ ثمرات و پیوند با سلوک). در مقام تدریس، می‌توانید همین جمله را به تمرینی منظم بدل کنید: دانشجو یک تیپ را انتخاب کند—مثلاً «شمس/قمر»، «آدم/حوا»، «شجره»، «یونس و ماهی»، «کشتی نوح»، «صراط»، «بهشت/جهنم»، «رجعت»، «قیامت»، «نفخِ صور»، «ملک/جبرئیل»، «شیطان/جن»، «آسمان/زمین»—و قدم‌به‌قدم آن را از ظاهر به باطن پیش ببرد؛ میدانِ دلالی را رسم کند؛ در متون مأذون، صراحت‌ها و قرائن را بیابد؛ نوعِ چرخشِ معنایی را تشخیص دهد؛ نسبتش را با دورِ حاضر تعیین کند؛ و در پایان، برگه‌ای کوتاه از «ثمراتِ اخلاقی–عملی» بنویسد که نشان دهد این خوانش چگونه ایمان و عمل را می‌رویاند. چنین تمرینی روش را از «فهرستِ قواعد» به «مهارتِ خواندن» تبدیل می‌کند.

در جمع‌بندی، هرمنوتیک و تأویل بهائی خواندنِ متن است در پرتوِ «وحیِ تدریجی/تطوری»—جایی که معنا نه به‌دلخواهِ مفسّر، بلکه در نسبت با «طلوعِ کلمهٔ الهی» شکل می‌گیرد. این روش، نمونه‌شناختی است، زیرا تاریخِ وحی را همچون رشته‌ای از تیپ‌ها و الگوها می‌بیند که در هر ظهور تحقق می‌یابد؛ باطن‌محور است، زیرا از ظاهر به باطن می‌رود، اما با نقشه‌ای که خودِ وحی داده است؛ قانون‌مدار است، زیرا مرجعِ نهاییِ معنا مظهرِ وحی است؛ معناشناختی است، زیرا چرخشِ معنایی واژگانِ مرکزی را به‌دقت رصد می‌کند؛ و کاربست‌محور است، زیرا حقیقتِ قرائت را در اخلاق و عمل می‌سنجد. در این چشم‌انداز، «قیامت» قیامِ امر است، «رجعت» بازآمدنِ حقیقت، «ملائکه» وسائطِ امر، «جبرئیل» تمثّلِ وحی،

«شیطان» قوهٔ طبیعت/نفسِ امّاره، «بهشت/جهنم» قرب/بُعد، «شمس/قمر/نجوم» احکام/مظاهر/علما، «یونس و ماهی» تنگنای طبیعت و فریادِ ذکر، «کشتی نوح» حاملِ نظمِ هدایت، «صراط» محکّ ولایت و عمل، «شجره» کلمهٔ حیات یا شجرهٔ ملعونه بسته به مقام، و «آدم/حوا» روح/نفسِ نوعِ انسان. با این نقشه، دانشجو می‌آموزد که متنِ مقدس را در نظامِ نشانه‌های وحی بخواند؛ از ظاهر به باطن برود؛ تیپ‌ها را بازشناسی کند؛ چرخشِ معنا را بفهمد؛ و در پایان، قرائت را با سرنوشتِ اخلاق و عمل در خویش و جامعه بیازماید. این همان درسی است که هرمنوتیکِ بهائی برای امروز دارد: معنا در نسبت با «ظهور» زنده است، و متن هر بار که کلمهٔ الهی طلوع می‌کند، چنان‌که باید، از نو خوانده می‌شود.

منابع:

آشتیانی، جلال‌الدین .تفسیر سورهٔ فاتحه‌الکتاب .قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ش.

آشتیانی، سید جلال‌الدین .شرح مقدمهٔ قیصری .تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰ش.

آلوسی، محمود بن عبدالله .روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی .بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

ابن‌اثیر، عزالدین علی .الکامل فی التاریخ .۱۳ جلد. بیروت: دار صادر، ۱۴۰۲ق.

.— — —کاملِ تاریخِ بزرگِ اسلام و ایران .ترجمهٔ ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی. تهران: مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ش.

ابن‌اربه (ابن‌عبد ربّه)، احمد بن محمد .العقد الفرید .بیروت: دار و مکتبة الهلال، بی‌تا.

ابن‌اسحاق الیعقوبی (یعقوبی، احمد بن أبی‌یعقوب) .تاریخ الیعقوبی .بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابن‌اثیر، اسد .أسد الغابة فی معرفة الصحابة .تحقیق: محمد ابراهیم بنا. قاهره: دار الشعب، بی‌تا.

ابن‌حبیب، محمد بن حبیب .المحبّر .تحقیق: ایلزه لیختن‌شتتر. بیروت: دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی .المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک .تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

ابن‌حزم، علی بن احمد .الأحکام فی أصول الأحکام .بیروت: دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

ابن‌خلکان، احمد بن محمد .وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان .۸ جلد. بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابن‌سعد، محمد بن سعد .الطبقات الکبری .تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.

.— — —الطبقات الکبری .ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی. تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ش.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله .الإشارات و التنبیهات .قم: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی .مناقب آل أبی‌طالب .قم: مؤسسهٔ علامه، بی‌تا.

ابن‌صباغ مالکی، علی بن محمد .الفصول المهمّة فی معرفة الأئمّة .بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۶ق.

ابن‌طلحه شافعی (نورالدین علی بن محمد) .مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول .بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۱ق.

ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن .تاریخ مدینة دمشق .تحقیق: علی شیری. بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

ابن‌عقده، احمد بن محمد .کتاب الولایة و من روی غدیر خم .گردآورنده: عبدالرزاق حرزالدین. قم: انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۴ق.

ابن‌فقیه همدانی، احمد بن محمد .البلدان .تحقیق: یوسف الهادی. بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم .المعارف .قاهره: مطبعة دارالکتب، بی‌تا.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر .البدایة و النهایة .۱۴ جلد. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.

.— — —تفسیر القرآن العظیم .بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
.— — —قصص الأنبیاء .تحقیق: مصطفی عبد الواحد. بیروت: مؤسسة علوم القرآن، چاپ چهارم، ۱۴۱۱ق.
ابن‌ماجه، محمد بن یزید .سنن ابن ماجه .بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
ابن‌مستوفی، مبارک بن احمد .تاریخ اربل .عراق: دارالرشید للنشر، چاپ اول، ۱۹۸۰م.
ابو نعیم اصفهانی .حلیة الأولیاء .بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.
ابوریحان بیرونی .الآثار الباقیة عن القرون الخالیة .تهران: انتشارات ابن‌سینا، بی‌تا.
انصاری، محمدباقر .خطابهٔ غدیر .قم: دلیل ما، ۱۳۸۶ش.
بحرانی، سیدهاشم .البرهان فی تفسیر القرآن .چاپ: محمود بن جعفر موسوی زرندی. تهران: ۱۳۳۴ش.
بلاغی، محمدجواد .قصصِ قرآن .قم: دارالکتاب، ۱۳۸۱ش.
بلاذری، احمد بن یحیی .أنساب الأشراف .تصحیح: محمد حمیدالله. مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد .تاریخنامهٔ طبری (ترجمهٔ تاریخ طبری) .تحقیق: محمد روشن. تهران: سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.
براق، حسین .تاریخ کوفه .ترجمه: سعید راد رحیمی. مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
.— — —تاریخ نجف .تحقیق/تصحیح: کامل سلمان جبوری. بیروت: دارالمؤرخ العربی، چاپ اول، ۲۰۰۹م.
بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم .باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخیِ قصص قرآن .تهران: دفتر نشر فرهنگ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ش.
.— — —«کشفِ کشتیِ نوح در جودی.» فصلنامهٔ تحقیقاتِ علومِ قرآن و حدیث، ش ۱۳، ۱۳۸۹ش.
بیهقی، احمد بن حسین .مناقب الشافعی .تحقیق: سید احمد صقر. قاهره: مکتبة دار التراث، بی‌تا.
ترمذی، محمد بن عیسی .الجامع الصحیح (سنن الترمذی) .بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
تمیمی سمعانی، عبدالکریم بن محمد .الأنساب .تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی. حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف العثمانیة، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
ثعالبی، عبدالملک بن محمد .ثمار القلوب .تحقیق: ابراهیم صالح. دمشق: دارالبشائر، بی‌تا.
ثعلبی، احمد بن محمد .الکشف و البیان عن تفسیر القرآن .بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد .الغارات .تحقیق: جلال‌الدین حسینی ارموی. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳ش.
جادالمولی، محمد بن احمد .قصه‌های قرآنی .ترجمه: مصطفی زمانی. قم: پژواک اندیشه، ۱۳۸۰ش.
جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله .النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین؛ به‌ضمیمهٔ زندگانی چهارده معصوم (ع) .مصحح: احمد سیاح؛ مترجم: فاطمه مشایخ. تهران: ۱۳۸۱ق.
جعفری‌نیا، ی .تفسیر آیاتِ مشکل قرآن .قم: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی، ۱۳۹۴ش.
جوادی آملی، عبدالله .سیرهٔ پیامبران (ع) در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم .ج ۶. قم: اسراء، ۱۳۷۷ش.

.— — —«خاتمیتِ پیامبر اسلام.» پاسدار اسلام، ش ۲۵۹، ۱۳۸۲ش.
جوینی، ابراهیم بن محمد .فرائد السمطین .تحقیق: محمدباقر محمودی. بیروت: مؤسسة المحمودی، ۱۳۹۸ق.
حاج‌منوچهری، فرامرز. «اصحاب کهف.» در دانشنامهٔ بزرگ اسلامی .تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، بی‌تا.
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله .المستدرک علی الصحیحین .۴ جلد. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
حرّ عاملی، محمد بن حسن .وسائل الشیعة .۲۰ جلد. قم: مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
حسکانی، عبیدالله بن عبدالله .شواهد التنزیل لقواعد التفضیل .۲ جلد. بیروت/تهران: مؤسسة الأعلمی / وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد .تفسیر اثنی‌عشری .تهران: میقات، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
حسینی شیرازی، سیدمحمد .تقریب القرآن إلی الأذهان .بیروت: دارالعلوم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین .معادشناسی .ج ۸. تهران: دارالکتب الإسلامیة، بی‌تا.
حلبی، علی بن برهان‌الدین .السّیرة الحلبیة (إنسان العیون) .۳ جلد. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۰ق.
حمیری، محمد بن عبدالمنعم .الروض المعطار فی خبر الأقطار .تحقیق: إحسان عباس. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، چاپ دوم، ۱۹۸۴م.
خمینی، سیدروح‌الله .آداب الصلوة .تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
.— — —چهل حدیث .تهران: همان، بی‌تا.
.— — —مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة .تهران: همان، ۱۳۷۶ش و ۱۳۹۲ش.
خلیفه، رشاد .Miracle of the Quran: Significance of the Mysterious Alphabets .توسُن (آریزونا) Islamic : Productions International، ۱۹۷۳.
—دهخدا، علی‌اکبر .امثال و حکم .تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
—سامی، شمس‌الدین .قاموس الأعلام (ترکی) .تهران: بنیاد اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۲ش.
—قرشی، سیدعلی‌اکبر .قاموس قرآن .تهران: اسلامیه، ۱۳۶۷ش.
دیلمی، حسن بن محمد .ارشاد القلوب .قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق؛ ترجمه: رضایی. تهران: اسلامیه، ۱۳۷۷ش.
رازی، ابوالفتوح .مجموعهٔ آثار کنگرهٔ بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی .به‌کوشش: علی‌اکبر زمانی‌نژاد. قم: مؤسسهٔ علمی‌فرهنگیِ دارالحدیث، ۱۳۸۴ش.
رازی، فخرالدین محمد بن عمر .التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) .۳۲ جلد. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م؛ نیز: ۱۴۲۱ق.
ربانی گلپایگانی، علی .عقاید استدلالی .قم: مرکز نشر هاجر، چاپ چهارم، ۱۳۹۲ش.
زکی‌زاده رنانی .پلِ صراط .تهران: [ناشر نامعلوم]، [تاریخ نامعلوم].

سعیدی‌مهر، محمد .آموزش کلام اسلامی (راهنماشناسی–معادشناسی) .قم: کتاب طه، چاپ ششم، ۱۳۸۸ش.
سید رضی، محمد بن حسین .نهج البلاغة .تحقیق: صبحی صالح. قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق؛ نیز: قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. «قرآن کریم و بشارت‌های پیامبران.» هفت‌آسمان، ش ۱۶، ۱۳۸۱ش.
سیوطی، جلال‌الدین .الإتقان فی علوم القرآن .بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
.— — —الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور .بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
شافعی جزری، محمد بن محمد .أسنی المطالب فی مناقب سیدنا علی بن أبی‌طالب .تحقیق: محمدهادی امینی. اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین، بی‌تا.
شبستری، سیدمرتضی .تفسیر سورهٔ حمد .
صدرا (صدرالمتألّهین شیرازی، محمد بن ابراهیم) .تفسیر القرآن الکریم .ج ۱. قم: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.
.— — —مبدأ و معاد .قم: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.
صدوق (ابن‌بابویه)، محمد بن علی .الأمالی (المجالس) .تهران: کتابچی، ۱۳۶۲ش.
.— — —الاعتقادات] .اطلاعات نشر نامعلوم.[
.— — —علل الشرایع .نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵–۱۳۸۶ق.
.— — —خصال .تحقیق: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعة المدرسین، بی‌تا.
.— — —عیون أخبار الرضا .۲ جلد. بیروت: دارالکتب، بی‌تا.
.— — —کمال‌الدین و تمام النعمة .تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ ۲، ۱۳۹۵ق.
صفار، محمد بن حسن .بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد .تحقیق/تصحیح: محسن کوچه‌باغی. قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
طاهری‌نیا، علی‌باقر، و دیگران. «تکلّم و گفت‌وگوی حیوانات در قرآن.» لسان مبین، ش ۱، دی ۱۳۸۹ش.
طبرسی، احمد بن علی .الإحتجاج علی أهل اللجاج .مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق / تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۵۰ش.
طبرسی، فضل بن حسن .مجمع البیان فی تفسیر القرآن .۱۰ جلد. تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
طبری، محمد بن جریر .جامع البیان عن تأویل آي القرآن .بیروت: دار التراث/دارالفکر، بی‌تا.
.— — —تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ طبری) .تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق؛ ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر، ۱۳۷۵ش.
طباطبایی، سیدمحمدحسین .المیزان فی تفسیر القرآن .قم: دفتر انتشارات اسلامیِ جامعهٔ مدرسین، چاپ ۵، ۱۴۱۷ق؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲، ۱۳۹۲ق.
.— — —قرآن در اسلام .قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷ش.

.— — —ترجمهٔ تفسیر المیزان .مترجم: محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین، چاپ ۵، ۱۳۷۴ش.
طبسی، نجم‌الدین .چشم‌اندازی به حکومت مهدی(عج) .قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.
طریحی، فخرالدین بن محمد .مجمع البحرین .محقق: احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
طوسی، محمد بن حسن .التبیان فی تفسیر القرآن .۱۰ جلد. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق/بی‌تا.
.— — —الغیبة .نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۵ق.
.— — —تهذیب الأحکام .۱۰ جلد. تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش/۱۴۰۷ق.
.— — —تلخیص الشافی .تحقیق: سیدحسین بحرالعلوم. تهران: دارالکتب الإسلامیة، بی‌تا.
.— — —مصباح المُتهجّد .قم: کتابخانهٔ مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ق / تهران: المکتبة الإسلامیة، بی‌تا.
عبدری، محمد بن محمد .رحلة العبدری .دمشق: دار سعدالدین، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
«بررسیِ تعدادِ جمعیتِ حاضر در غدیر.» سید جلال امام .تاریخ در آیینهٔ پژوهش ۱۶) ۱۳۸۶ :(۵–۴۲.
عزیزی‌کیا، غلامعلی. «تأمّلی در روایات معراج «.معرفت، ش ۹۶، ۱۳۸۴ش.
عیاشی، محمد بن مسعود .تفسیر العیاشی .۲ جلد. تهران: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق؛ قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۲۱ق.
فضل‌الله، سیدمحمدحسین .من وحی القرآن .بیروت: دار الملاک للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
قزوینی، سیدمحمدکاظم .موسوعة الإمام الصادق .قم: چاپ علمیه، ۱۴۱۷ق.
قطب‌راوندی، سعید بن هبه‌الله .قصص الأنبیاء .تحقیق: عبدالحلیم حلی. قم: مکتبة العلامة المجلسی، ۱۴۳۰ق.
قرآن کریم. ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند. [نسخهٔ معیار مورد استفادهٔ مؤلف].
قرطبی، محمد بن احمد .الجامع لأحکام القرآن .۲۰ جلد. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
قره‌چانلو، حسین .جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی .تهران: سمت، ۱۳۸۰ش.
قمی، علی بن ابراهیم .تفسیر القمی .۲ جلد. قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش/۱۴۰۴ق.
قمی، شیخ عباس .مفاتیح‌الجنان .تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
کاشانی، ملا فتح‌الله .تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین .تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش.
کاشانی، فیض (محمد بن شاه مرتضی) .الأصفی فی تفسیر القرآن .قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
کاشفی، ملاحسین .جواهر التفسیر .تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
کافعمی (کفعمی)، ابراهیم بن علی .المصباح .قم: دارالرضی، ۱۴۰۵ق.
.— — —المقام الأسنی فی تفسیر الأسماء الحسنی .تحقیق: فارس الحسّون. قم: مؤسسة قائم آل‌محمد(عج)، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش.
کراجکی، محمد بن علی .کنز الفوائد .تصحیح: عبدالله نعمه. قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق (چاپ ۱).
کلینی، محمد بن یعقوب .الکافی .تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. ۸ جلد. تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش/۱۴۰۷ق.

کنز العمّال (متّقی هندی، علی بن حسام‌الدین) .کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال .بیروت: مؤسسة الرسالة / دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
گنجینه‌ها: شریف‌رازی، محمد .گنجینهٔ دانشمندان .۱۰ جلد. تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۳۶ش.
ماتریدی، محمد بن محمد .تأویلات أهل السنة (تفسیر ماتریدی) .محقق: مجدی باسلوم. بیروت: دارالکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۲۶ق.
مجلسی، ملا محمدتقی (اوّل) .لوامع صاحبقرانی (شرح من لا یحضره الفقیه) .۸ جلد. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
مجلسی، محمدباقر .بحار الأنوار .۱۱۰ جلد. بیروت/تهران: مؤسسة الوفاء / المکتبة الإسلامیة، ۱۴۰۳–۱۴۰۴ق.
.— — —حیاة القلوب .قم: سرور، چاپ ششم، ۱۳۸۴ش.
.— — —تاریخ پیامبران .تحقیق: سیدعلی امامیان. تهران: سرور، ۱۳۸۰ش.
محبّ‌طبری، احمد بن عبدالله .الریاض النضرة فی مناقب العشرة المبشرة .بیروت: دار الندوة، بی‌تا.
محلاتی، ذبیح‌الله .مآثر الکبراء: تاریخ سامراء .قم: المکتبة الحیدریة، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
مسعودی، علی بن حسین .مروج الذهب و معادن الجوهر .تحقیق: أسعد داغر. قم: دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
.— — —إثبات الوصیة للإمام علی بن أبی‌طالب .نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۶۹ق؛ قم: منشورات الرضی، ۱۴۰۴ق.
مکارم شیرازی، ناصر .تفسیر نمونه .تهران/قم: دارالکتب الإسلامیة / دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱–۱۳۷۴ش.
.— — —پیام قرآن .تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۶ش.
.— — —قصه‌های قرآن .تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۰ش.
مغنیه، محمدجواد .التفسیر الکاشف .قم/تهران: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
مفید، محمد بن محمد .الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد .قم: مؤسسة آل‌البیت لإحیاء التراث، ۱۴۱۳ق؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۳م.
مطهری، مرتضی .نبوت .تهران: صدرا، ۱۳۷۳ش.
.— — —مجموعه آثار .تهران: صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۷ش.
مولوی، جلال‌الدین محمد .مثنوی معنوی .تصحیح و مقابله: موسوی. تهران: طلوع، ۱۳۷۲ش.
نابلسی، عبدالْغَنی بن إسماعیل .الحضرة الأنسیة فی الرحلة القدسیة .تحقیق: أکرم حسن علبی. بیروت: المصادر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
نجفی خمینی، محمدجواد .تفسیر آسان .تهران: اسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
ندایی، فرامرز .تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم .تهران: اروند و سما، ۱۳۸۹ش.
نسائی، احمد بن علی .السنن الکبری .تحقیق: عبدالغفار سلیمان بنداری. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
نورالدین هیثمی، علی بن أبی‌بکر .مجمع الزوائد ومنبع الفوائد .بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
هاشمی بغدادی، محمد بن حبیب .المحبّر .تحقیق: ایلزه لیختن‌شتتر. بیروت: دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

هاشمی شاهرودی، محمود .فرهنگ فقه فارسی .قم: مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷ش.
هروی، علی بن ابوبکر .الإشارات إلی معرفة الزیارات .تحقیق: علی عمر. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
یاقوت حموی، شهاب‌الدین .معجم البلدان .بیروت: دار صادر، چاپ دوم، ۱۹۹۵م.

بهاءالله .ایقان (کتاب ایقان) .ترجمهٔ انگلیسی: شوقی افندی.
.— — —الأقدس (کتاب اقدس) .ترجمهٔ انگلیسی.Bahá’í World Centre :
.— — —اشراقات؛ «سوریّ هیکل»؛ «لوح قلم اعلی». حیفاBahá’í World Centre :، ۱۹۸۰) برای Tablets of Bahá’u’lláh).
.— — —آثار قلم اعلی .ج ۳–۴. تهران: نشر مطبوعات امری.
.— — —اقتدارات؛ لوح دنیا؛ کتاب مبین.
حضرت باب .بیان فارسی؛ بیان عربی؛ قیّوم الأسماء (تفسیر سورهٔ یوسف) .
عبدالبهاء .مفاوضات(Some Answered Questions) ؛ مکاتیب (ج ۱–۳)؛ مائدهٔ آسمانی (ج ۲؛ ج ۴: ۳۷۲–۳۷۳).
حیفاBahá’í World Centre :، ۱۹۷۳.(Selections…)
شوقی افندی .قرن بدیع(God Passes By) ؛ توقیعات (۲ نوامبر ۱۹۳۸)؛
Hornby, Helen B., compiler. Lights of Guidance: A Bahá’í Reference File. New Delhi: Bahá’í Publishing Trust, 1988.
Nabíl-i-Zarandí. The Dawn-Breakers: Nabíl’s Narrative. Trans. Shoghi Effendi. Wilmette, IL: Bahá’í Publishing Trust, 1932.
«اخبار بهائی»، ش ۲۲۸ (فوریهٔ ۱۹۵۰)، ص ۴.
طالبی، پ .سرّ مسطور: تأمّلی در مضامین کتاب قیّوم الأسماء.

فاضل مازندرانی، میرزا حسین .أمر و خلق .ج ۱–۴. تهران: نشر مطبوعات.

اشراق خاوری، عبدالحمید (گردآورنده) .أمر و خلق .ج ۲. تهران: نشر مطبوعات امری.
.— — —دایرةالمعارف (مدخل‌های مربوط). تهران: نشر مطبوعات امری.
.— — —مائدهٔ آسمانی .ج ۱، ۴، ۸، ۹. تهران: نشر مطبوعات امری.
.— — —محاضرات .تهران: نشر مطبوعات امری.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. I/1: *The Doctrine of the Word of God*. Ed. and trans. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T&T Clark, 1961.
Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

— — —. *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. revised ed. London/New York: Continuum / Bloomsbury, n.d.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Heschel, Abraham J. *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1955.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.

Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Trans. John L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. Donald A. Landes. London/New York: Routledge, 2012.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany, NY: SUNY Press, 1987.

Oxford English Dictionary. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Plaut, W. Gunther, editor. *The Torah: A Modern Commentary*. Rev. ed. New York: Union for Reform Judaism, 2006.

Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press, 1974.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

— — —. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.

— — —. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1967.

Sanders, James A. *Torah and Canon*. 2nd ed. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.